

COLECÇÃO
C O M P E N D I U M

Chiado Editora
chiadoeditora.com

Um livro vai para além de um objecto. É um encontro entre duas pessoas através da palavra escrita. É esse encontro entre autores e leitores que a Chiado Editora procura todos os dias, trabalhando cada livro com a dedicação de uma obra única e derradeira, seguindo a máxima pessoana “põe quanto és no mínimo que fazes”. Queremos que este livro seja um desafio para si. O nosso desafio é merecer que este livro faça parte da sua vida.

www.chiadoeditora.com

Portugal | Brasil | Angola | Cabo Verde
Avenida da Liberdade, N.º 166, 1.º Andar
1250-166 Lisboa, Portugal

Conjunto Nacional, cj. 903, Avenida Paulista 2073,
Edifício Horsa 1, CEP 01311-300 São Paulo, Brasil

Chiado Editorial

Espanha
Calle Serrano, 93, 3.ª planta
28006 Madrid
Passeig de Gràcia, 12, 1.ª planta
08007 Barcelona

Chiado Publishing

U.K | U.S.A | Irlanda
Kemp House 152 City Road
London EC1CV 2NX

Chiado Éditeur

França | Bélgica | Luxemburgo
Porte de Paris
50 Avenue du President Wilson
Bâtiment 112 La Plaine St Denis
93214 Paris

Chiado Verlag

Alemanha
Kurfürstendamm 21
10719 Berlin

© 2015, José das Candeias Sales e Chiado Editora
E-mail: geral@chiadoeditora.com

Título: Política(s) e Cultura(s) no Antigo Egipto
Editor: Rita Costa

Composição gráfica: Ricardo Heleno – Departamento Gráfico
Capa: Ana Curro

Foto da capa: O templo funerário de Hatchepsut, em Deir el-Bahari, Tebas ocidental. Foto do Autor

Revisão: José das Candeias Sales
Impressão e acabamento: *Chiado Print*
1ª edição: Setembro, 2015

ISBN: 978-989-51-3835-7
Depósito Legal nº 389152/15

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

POLÍTICA(S)
E CULTURA(S)
NO ANTIGO
EGIPTO

Chiado Editora

Portugal | Brasil | Angola | Cabo Verde

ÍNDICE GERAL

APRESENTAÇÃO	7
---------------------	---

I PARTE

Legitimação política e ideológica no Egito antigo – discurso e práticas	11
--	----

1. Conceção e percepção de tempo e de temporalidade no Egito antigo	17
---	----

2. As fórmulas protocolares egípcias ou formas e possibilidades do discurso de legitimação no antigo Egito	49
--	----

3. O nascimento divino de Hatchepsut: elementos de um mito político	87
---	----

4. Amamentar no Egito antigo: do prazer na relação materno-infantil à ideologia	143
---	-----

II PARTE

Encontros e desencontros culturais em território egípcio	205
---	-----

1. O estudo da civilização helenística. Conceitos, temas e tendências	213
---	-----

2. A arte helenística – <i>terra incognita</i> ?	233
--	-----

3. Prodígios e presságios como marcas da sobrenaturalidade de um herói predestinado: o caso de Alexandre Magno	277
--	-----

4. A condição multicultural da antiga cidade de Alexandria nos autores antigos	323
--	-----

5. O lusitano Teodorico e o alemão Topsisius no Oriente ou em torno da camaradagem luso-alemã n’ <i>A Relíquia</i> de Eça de Queirós	365
--	-----

ÍNDICE REMISSIVO ANALÍTICO	413
-----------------------------------	-----

APRESENTAÇÃO

A política não pode nem deve ignorar a sociedade global em que se insere ou de que é fruto nem a dimensão cultural que lhe dá consistência e elevação. No caso do antigo Egipto, mais não fosse pela posição central e insubstituível do faraonato nas formas existenciais e organizacionais da cultura e da sociedade nilótica e pela sua extensíssima duração e acção em termos históricos, a dimensão política constitui um vector essencial no estudo, na interpretação e na consideração científica da antiga civilização egípcia.

Os fenómenos políticos da história egípcia e os seus modos de articulação e de repartição, independentemente de serem conhecidos através de relatos oficiais, estelas comemorativas ou autobiografias de particulares e do reconhecido empolamento dos acontecimentos favoráveis aos interesses e à cosmovisão egípcios (história apologética e finalística), manifestam esta profunda e inextrincável relação-dependência do poder faraónico.

Por vezes injusta e injustificadamente desprezada ou subalternizada, a dimensão política e institucional, seja segundo padrões mais teóricos ou mais ideológicos, seja segundo formas de actuação e práticas mais concretas, assume nesta civilização uma intensidade e um alcance que a tornam, amiúde, incontornável nas aproximações científicas que se fazem ao país dos faraós.

Muitas vezes, essa dimensão política que sustenta as abordagens que se fazem da vida no antigo Egipto surge «disfarçada» e «diluída» sob a frequente denominação que se atribui ao Egipto como «país dos faraós». Trata-se, no fundo, do implícito reconhecimento da insubstituível intervenção da instituição real nas formas de vida do Vale do Nilo.

Reflectir e entender as características e componentes da política – talvez seja melhor dizer das políticas –, além de estimulante (pela captação das subtilidades e *nuanças* a elas associadas ao longo dos múltiplos períodos históricos), é essencial pela compreensão que induz da própria comunidade egípcia (antropologia política), que se perspectivava a si mesmo como viável pela existência, presença e acção da instituição real, a que, compreensivelmente, atribuía um carácter sagrado.

Paralela e intrinsecamente, há, porém, uma subliminar força agregadora que organiza e dá coerência aos modelos político-institucionais defendidos, bem como a muitos outros modelos e comportamentos colectivos e individuais: falamos da cultura, entendida no seu sentido mais amplo e antropológico, como um conjunto de qualidades mentais (crenças, ritos, memórias, mitos, símbolos, códigos, valores morais e éticos, *tabus*) e aspectos comportamentais (hábitos, cerimónias, tradições, aspectos técnicos, acções expressivas e/ ou manifestas), estruturais ou de superfície, adquiridos e transmitidos através de um processo, mais ou menos longo, de aprendizagem social, formal e/ou informal, colectiva e/ ou individual, feita de estímulos-respostas-reforços.

Cultura é assim um conjunto integrado de crenças, de valores, de costumes e de instituições que expressam essas crenças, valores e costumes que unem a sociedade e que lhe proporcionam, de forma global e relativamente homogénea, um sentido de identidade, de dignidade, de segurança e de continuidade, sem deixar, no entanto, de reflectir e incorporar determinadas tendências ou subculturas (por vezes mesmo contraculturas).

Também aqui, para sermos completamente rigorosos, é preferível usar o plural («culturas») se quisermos captar os diversos traços e elementos culturais e os seus pressupostos, as alterações, adaptações e flutuações que com o tempo e com a história o «complexo cultural» egípcio foi conhecendo. Longe fica, pois, a ideia preconcebida de uma cultura distinta e reconhecida, manifestação visível do funcionamento de um sistema organizado, mas inalterável, imutável, ao longo dos milhares de anos da sua história. Não há cultura sem dinamismo e sem mudanças.

Processo de contínuos ajustes e reajustes e até contrastes, mais visíveis e assumidos ou mais imperceptíveis e disfarçados, mas, ainda assim, existentes, ditados por distintas motivações, a antiga cultura egípcia foi, como outras, feita de encontros e desencontros altamente frutíferos e com inegáveis consequências no devir histórico das comunidades instaladas no território egípcio ou sob alçada administrativo-cultural egípcia.

Foram estas duas dimensões, frequentemente associadas e imbrincadas, com concatenações múltiplas, nem sempre fáceis de delimitar e apreender com rigor, que justificaram o título genérico que atribuímos a este livro. Reunindo textos anteriores por nós já publicados em revistas da especialidade (de circulação naturalmente mais limitada) e outros inéditos elaborados especificamente para esta edição, *Política(s) e Cultura(s) no Egipto antigo* visa, pois, propor uma reflexão sobre vários patamares de análise

inerentes a estas duas dimensões de estudo, ao mesmo tempo que amplia significativamente o número de potenciais destinatários entre o público geral interessado nos estudos egíptológicos.

Os núcleos fundamentais de organização que estabelecemos para este trabalho – *I Parte. Legitimação política no Egíto antigo – discurso e práticas* e *II Parte. Encontros e desencontros culturais em território egípcio* – pretendem justamente agrupar contributos reflexivos sobre a dupla temática enunciada.

Como grandes linhas de investigação, as questões políticas e culturais associadas à antiga história do Egíto podem ajudar – assim o pretendemos – ao cruzamento de várias perspectivas, ao percebermos as múltiplas tensões e até, nalguns casos, contradições existentes no modo de vida egípcio e ao estabelecimento e determinação de tipologias de conduta suficientemente válidas para explicar e interpretar a vida no Vale do Nilo.

Formalmente, ambas as partes se iniciam com um pequeno texto genérico de contextualização, que pretende efectivamente enquadrar as abordagens efectuadas nos capítulos que as integram. Para os textos anteriores, em todos os casos, revimos e aumentámos os originais de base, configurando-os para a sua inserção no presente trabalho e fizemos o mesmo com as referências bibliográficas de todos os capítulos, actualizando-as.

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

No final do volume incluímos também um índice remissivo analítico com o objectivo de auxiliar aqueles que pretendam, de uma forma rápida e cómoda, aceder a determinados aspectos/ segmentos nele abordados.

José das Candeias Sales

I PARTE

**LEGITIMAÇÃO POLÍTICA E IDEOLÓGICA
NO EGÍPTO ANTIGO
– DISCURSO E PRÁTICAS**

A história política do antigo Egipto é, naturalmente, constituída por uma infinidade de episódios e peripécias. Não nos interessa enumerar os diversos acontecimentos políticos, militares, institucionais que marcaram os vários períodos históricos, mais brilhantes ou mais baços, da antiga civilização egípcia. Nesse universo político *évènementielle*, repleto de fenómenos e epifenómenos, há, porém, que distinguir o relevante do irrelevante, o original do repetitivo, o universal do particular, o estrutural do conjuntural.

Neste sentido, o primeiro dado absolutamente relevante é a centralidade da monarquia egípcia nos quadros existenciais do antigo Egipto. De facto, a realeza faraónica era central para a vida egípcia por duas razões essenciais: desde logo, porque o conceito era fundamental para a auto-imagem que os Egípcios tinham de si próprios como comunidade viável; depois, pela própria acção geopolítica, cósmica, social e antropológica que a realeza desempenhava.

Ao ser fundamental para o próprio conceito que os Egípcios tinham de si próprios como comunidade viável, a realeza foi muito cedo sacralizada e tornou-se imprescindível para a sobrevivência do Cosmos do qual a comunidade era uma parte integrante. Para os antigos Egípcios, a realeza era, por isso, a forma ideal de governo da sociedade humana e do próprio Cosmos.

O Cosmos era poderoso, mas vulnerável. Tinha, por isso, de ser zelosamente defendido contra as forças do caos que o rodeavam e mantido constantemente em harmonia e equilíbrio. Para este desiderato, a figura do faraó era vital. Nesta concepção e configuração político-mental, o faraó era a figura-chave do universo social e cósmico egípcio: como único oficiante (todos os sacerdotes eram meros delegados seus), o faraó mantinha os elos essenciais do culto entre a humanidade e os deuses; pelo seu governo, o faraó trazia ordem à sociedade egípcia, governando de acordo com a *maet* (a divina ordem do Cosmos), cuidando de que a sociedade funcionasse ordenadamente; zelava pela manutenção dos templos dos deuses e dos seus cultos; cuidava de que os cultos aos defuntos fossem realizados.

Fora do Egíto, era também ele que afastava os potenciais inimigos e garantia (teoricamente e, em certas conjunturas, na realidade) que o domínio do Egíto fosse universalmente reconhecido e que os povos e territórios subjugados lhe pagassem imposto. De acordo com esta visão, um dos maiores ícones da realeza egípcia, mostrado um pouco por todo o lado e em vários suportes, mostra o rei vitorioso a esmagar os cativos inimigos, numa imagem que simboliza o triunfo da ordem sobre o caos.

Ao cumprir estes desígnios, o faraó seguia o paradigma divino: as suas acções na dimensão terrestre do Cosmos eram um paralelo dos processos divinos que ocorriam, simultaneamente, na dimensão celestial (ou «céu») e na *Duat* («o Além»)

No que diz respeito à acção geopolítica, cósmica, social e antropológica exercida pelo faraó egípcio, é preciso estabelecer que ele não era apenas um governante simbólico e um chefe ritual; o faraó era também, de acordo com as fontes textuais produzidas pelos antigos Egípcios, o supremo líder político, bem com o senhor da guerra (dimensão político-militar).






Além disso, o palácio real dominava muito da vida do Egíto: os serviços do governo central estavam nas suas mãos e eram os fiéis agentes do poder real que controlavam as várias províncias do Egíto. O sistema administrativo, baseado nos registos escritos, era relativamente sofisticado, embora os seus objectivos principais fossem muito simples: defesa contra os inimigos internos e externos; rendimentos em produtos e serviços; programas de construção, destinados à obtenção de prestígio e autoridade social; manutenção de um nível mínimo de ordem social que garantisse cada um dos objectivos anteriores.

É no âmbito desta mundividência e desta organização institucional-administrativa que a realeza egípcia era reconhecida como uma instituição fundamental para a sobrevivência da humanidade, «o rebanho de deus», sendo responsável por assegurar a estabilidade social e os interesses da elite.

Tal como o Cosmos era vulnerável, também o bem-estar material do Egíto era relativamente precário, dependente como estava, em primeira instância, da inundação anual de adequado volume e, conseqüentemente, das boas colheitas e da alimentação suficiente para toda a população.

Obviamente, o controlo de tal fenómeno natural, como cheias escassas por exemplo, estava para além do controlo do governo, mas a existência de uma realeza forte e actuante podia evitar muitos problemas de «stress» social e de instabilidade política que daí adviriam. Teoricamente, essa ac-

ção evitaria a possibilidade de surgimento de reinos rivais no interior do próprio Egípcio, realidade inaceitável do ponto de vista da ideologia. A história mostra, contudo, que tais situações ocorreram durante cada um dos chamados «Períodos Intermediários». Com o tempo, a realeza faraónica recuperaria e continuaria e a cada novo ciclo de recuperação acrescentaria mais e novos elementos de sustentação e domínio nos quadros organizacionais egípcios. Mesmo com as pequenas *nuances* ou ênfases da ideologia ou com as reorganizações da sua estrutura, a realeza permaneceu fundamentalmente a mesma instituição do passado.

Esta capacidade da realeza renascer de novo é, aliás, uma reminiscência da forma como os Egípcios viam o Cosmos: a sua natureza essencial permanecia a mesma pertencendo à «Eterna Uniformidade/ Identidade» (*djet*  *dt*), mas conhecia também repetidas alterações, dramáticas mas produtivas, que levavam a uma regeneração do Cosmos, seguindo o processo cíclico do «Eterno Retorno» (*neheh*     *nhh*).

Nesta I Parte, genericamente intitulada *Legitimação política e ideológica no Egípcio antigo – discurso e práticas*, iniciamos a nossa reflexão justamente com um capítulo dedicado à concepção de tempo e de temporalidade no Egípcio antigo, uma vez que esta concepção, de forma directa ou indirecta, consciente ou inconsciente, superintende à organização política, administrativa e mental e enquadra muitas das acções e condutas do faraonato.

O capítulo 2 aborda uma faceta estruturante do discurso político de legitimação no antigo Egípcio, a saber, a definição do protocolo faraónico. O comportamento ideologicamente traçado para o faraó egípcio é resultado de multisseculares concepções e actuações em que o rei é o garante da ordem universal e os seus nomes e títulos protocolares são expressões acтуantes desse seu papel cósmico-social.

Ao considerarmos as fórmulas protocolares usadas pela realeza egípcia ao longo dos séculos, além de atestarmos as várias formas e possibilidades experimentadas e assumidas pelo discurso de legitimação no Egípcio antigo, estamos também a verificar as modificações e alterações que as conjunturas históricas foram suscitando e introduzindo.

O capítulo 3, *O nascimento divino de Hatchepsut: elementos de um mito político*, texto original agora vindo à luz do dia, pretende analisar a ficção ideológica representada nas eloquentes imagens do templo funerário de Deir el-Bahari, conhecida como «o nascimento divino de Hatchepsut», que constitui um extraordinário exercício de propaganda, desti-

nado justamente a promover e a sustentar alguém que transformou uma regência circunstancial numa co-regência institucional e, depois, numa realidade nominal, socorrendo-se para o efeito de todos os atributos fixados pela tradição para um legítimo faraó. Do ponto de vista da tradição política, tratou-se de uma profunda alteração, tanto mais quanto foi desempenhada por uma mulher, embora constituísse a assunção formal de um *fait accompli*.

No último capítulo desta I Parte, tratamos o tema do prazer físico e espiritual associados ao acto e às cenas de amamentação. A vertente pública associada à amamentação do faraó pelo leite das deusas-mãe assume um simbolismo religioso-político extraordinário, superior ao que possui noutras civilizações. O leite divino torna-se, nesta acepção, uma potência criadora, autêntico néctar de vida espiritual e fonte de energia, indispensável para a existência e sobrevivência política e cósmica do(s) faraó(s) que o toma(m). O simples acto de mamar está, por isso, carregado de imanente significado ideológico: mostra à sociedade quem beneficia da intimidade das deusas, quem se integra no seu círculo de afectos e prazeres e quem alcança um estado sobre-humano, divino. É justamente por isso que ele é sistematicamente representado na arte egípcia.

Capítulo 1

CONCEPÇÃO E PERCEPÇÃO DE TEMPO E DE TEMPORALIDADE NO EGITO ANTIGO *

«Que é o tempo? Quem é que o poderia definir de modo fácil e breve? Quem é que o poderia compreender com o pensamento para o exprimir por palavras? No entanto, que há de mais familiar e de mais banal no meio das nossas conversas? Percebemo-lo, sim, quando falamos dele, percebemo-lo também quando ouvimos falar dele ao falarmos com os outros.

Que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; se quiser defini-lo a alguém que mo pergunte, não sei. No entanto, digo confiadamente que sei, porque, se nada passa, não há tempo passado; se nada acontece, não há tempo futuro; se nada existisse, não haveria tempo presente. Portanto, aqueles dois tempos, o passado e o futuro, como é que existem, quando o passado já não existe e o futuro ainda não existe? Por sua vez, o presente, se fosse sempre presente e não passasse a passado, não seria já tempo, mas eternidade. (...).»¹

Num primeiro momento, pode parecer estranho iniciar uma reflexão sobre a concepção e a percepção de tempo e de temporalidade no antigo Egipto com uma citação de Santo Agostinho, mas, em muitos aspectos, a essência da reflexão do autor do séc. IV é similar àquela que os teóricos e os homens do tempo dos faraós perfilhavam e/ ou sentiam.

* Este artigo serviu de base para a comunicação apresentada a 23 de Novembro de 2005 no Colóquio *Tempo e temporalidades: concepções e calendários*, promovido pelo Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, e publicada nas respectivas Actas agrupadas na revista *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*: «Concepção e percepção de tempo e de temporalidade no Egipto antigo» in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias – Ideia(s) de Tempo(s). Tempo e Temporalidades: concepções e calendários, Volume XXIII/ 2006, II Série*, Lisboa, Centro de História da Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2007, pp. 19-37. As pequenas modificações agora introduzidas resultam, essencialmente, de mais uma revisão do texto e da inclusão de quadros com o calendário egípcio e com o calendário festivo do antigo Egipto no corpo do texto. Da mesma forma, foi acrescentada uma listagem completa e actualizada das referências bibliográficas, inexistente, por motivos editoriais, no volume da revista *Cultura* acima indicado.

1. Santo Agostinho, *Confissões*, 11, 14-25.

A ideia e a definição de tempo e de passagem do tempo vivem, de facto, do concurso de dois vectores distintos, mas complementares: a concepção e a percepção. Aquela, forma mais subjectiva de ver e entender os fenómenos, mais voltada para o entendimento racional e compreensão intelectual das noções subliminares, procurando descortinar a finalidade da existência humana e a probabilidade de uma existência (de castigo ou recompensa) *post-mortem*, suposta e preferencialmente eterna; esta, forma mais objectiva, embora adquirida através dos sentidos, de tomar contacto e conhecimento dos fenómenos, direccionada para a sua apreensão e aparente aceitação.

A primeira forma de encarar o tempo, por ser mais transcendente e metafísica e exigir maior inteligibilidade, é difícil de definir, sendo objecto de profunda reflexão; a segunda é «mais familiar» e «mais banal», resultante das próprias vivências sensoriais da vida corrente, embora, por isso, mais relativa e aparente.

Só pela intersecção e sobreposição das duas vertentes (concepção/ percepção) se pode compreender o tempo. Como diz Kant, «O tempo em si não pode ser percebido. Por isso, nos objectos da percepção, ou seja, nos fenómenos, deve encontrar-se o substrato que represente o tempo em geral e no qual possa ser percebida toda a mudança e simultaneidade, por meio da relação dos fenómenos com tal substrato.»²

Subjacente a esta dicotomia cognoscível está, porém, a mesma grelha de relação com a temporalidade, isto é, a consideração de que esta é uma unidade articulada composta por três dimensões justapostas e interinfluenciáveis: o passado, o presente e o futuro. Havendo passado, ele nunca se extingue completamente nas configurações do presente, influenciando na direcção das emoções, das estratégias, das condutas dos indivíduos, em sentido estrito, e das comunidades, em sentido lato.

Consoante a visão de tempo de uma sociedade, mais dinâmica ou mais imóvel, assim os tempos passado, presente e futuro adquirem cargas de acção ou inacção distintas. Consoante o grau de unificação, homogeneização e integração das três dimensões de tempo no seio de uma sociedade, assim essa sociedade responde perante a sua memória, a sua realidade e a sua projecção de modelos de organização. É, por vezes, em momentos de experiência liminar, momentos conturbados e dramáticos, que os traços de analogia entre as três dimensões do tempo se estabelecem, consolidam e redefinem. É nessas alturas que a temporalidade se torna eficaz e produtiva, permitindo aos indivíduos e às sociedades (re)encontrarem os seus próprios rumos no devir histórico.

² APUD in Krzysztof Pomian, «Tempo/ Temporalidade», *Enciclopédia Einaudi, Volume 29. Tempo/ Temporalidade*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, p. 46.

A utilidade do passado deriva normalmente das representações desse passado (mais próximo ou mais remoto) no presente e é pela sua assunção, num processo de identificação-rejeição, que se projecta sobre o futuro, fazendo a síntese entre heranças díspares, conscientes ou inconscientes (ideologias, modelos, imagens, práticas, mitos) de que, obviamente, o indivíduo depende e é agente enquanto membro de uma família, de um grupo, de uma comunidade, de uma civilização³.

No catálogo dos modos de agir e das auto-imagens que a temporalidade fornece a uma sociedade, a dimensão do futuro desempenha também um papel crucial e estruturante, ao consignar igualmente modelos de actuação para o presente que, em última instância, visam agregar e dar sentido a um conjunto de práticas com o objectivo de um desenlace feliz e positivo, frequentemente transposto para um momento ulterior do tempo e, até, numa outra dimensão espacial.

Como diz K. Pomian, «o futuro, objecto de preocupação, de projectos, antecipações, expectativas, esperanças ou angústias, intervém correntemente no presente, ou melhor: constitui uma sua componente, dado que, na sua grande maioria, as actividades de hoje só podem dar frutos amanhã, ou mesmo ainda mais tarde.»⁴ O presente é, neste sentido, um tempo orientado, dotado de uma direcção e de um objectivo.

A arquitectura temporal egípcia

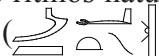
No antigo Egipto havia várias concepções de tempo ($\text{⊕}^{\circ} rk, rek$), obviamente resultantes do sistema de referência em que nos colocarmos para a sua análise: a **concepção cíclica**, a **concepção linear** e a **concepção imóvel ou estacionária**. A noção e percepção destas três concepções podia realizar-se de forma integrada ou parcelar, afectando, na prática, todos os membros da sociedade egípcia, de todas as épocas.



A **concepção cíclica** de tempo no Egipto antigo (denominada pelo termo *neheh*, $\text{⊕}^{\circ} nhḥ$ ⁵) derivava da repetição periódica (desejada eter-



³ Cf. José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp. 115-117.

⁴ K. Pomian, *Ob. Cit.*, p. 12.

⁵ Sobre a terminologia temporal, Cf. Erik Hornung, *L'esprit du temps des pharaons*, Paris, Philippe Labaud Éditeur, 1996, pp. 72-74. Vide também John H. Taylor, *Death and the afterlife in Ancient Egypt*, London, The Trustees of the British Museum, 2001, p. 31; Jean Leclant, «Espace et Temps, Ordre et Chaos dans l'Égypte pharaonique» in *Revue de Synthèse*, Tome XC, n^{os} 55, 56, Paris, 1969, p. 231.

namente periódica) de uma série de ritmos naturais, externos ao homem, imprescindíveis para a boa ordem ( *m3't, maet*) do universo e da sociedade⁶. Fundada na observação permanente e continuada desta repetição, percebida, em muitos casos, de forma sensorial e pragmática, o que significa de forma a-científica ou pré-científica, esta concepção resulta do simples facto de se «estar no mundo». É uma concepção que implica o mundo (mundo físico, cósmico), o envolvente, e que estipula uma perfeita integração, quase sujeição, do Homem nos ritmos e na sequência dos eventos naturais.

A primeira marca desta regular cadência do tempo é apurada pelo ritmo diário: **a sucessão/ alternância do dia** ( *hrw, heru*) e **da noite** ( *grh, gereh*). Longe de se fixarem na rotação da Terra em torno do seu eixo, os antigos Egípcios acreditaram na acção divina como sustentadora dessa cadência. O simples facto de o universo estar ordenado com essa alternância era já expressão da vontade divina⁷. No Egipto, as divindades influenciavam o curso da história e do tempo⁸.

Momento dramático da existência quotidiana, a noite era concebida como um período de pugna cósmica entre Ré e o seu arqui-inimigo, a gigantesca serpente Apopis, onde, depois de todas as ameaças do caos ( *isft, isefet*) e de todas as manifestações iseféticas susceptíveis de frustrarem o equilíbrio do cosmos, a ordem acabava por imperar, com a vitória do deus-solar sobre as trevas e o nascimento resplandecente do Sol de cada nova manhã ( *dw3t, duat*)⁹. As 12 secções do percurso solar na *Am-Duat* com as suas profundas cavernas e os seus hostis habitantes eram estâncias onde se travavam batalhas decisivas de uma guerra nunca terminada¹⁰. A viagem nocturna da barca do Sol no mundo subterrâneo era um momento limite do «estar no mundo» de cada Egípcio.

Pela absoluta igualdade das horas do dia e das horas da noite (12 horas cada ciclo), os Egípcios demonstravam que tinham plena consciência da

6 Cf. Jan Assmann, *The mind of Egypt*, Cambridge/ Massachusetts/ London, Harvard University Press, 2003, p. 130.

7 Cf. Donald B. Redford, *Pharaonic king-lists, annals and day-books. A contribution to the study of the Egyptian sense of History*, Mississauga, Benben Publications, 1986, p. XVII.

8 Cf. *Ibid.*, p. XX.

9 Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 97-103, 399-402. Note-se que, no Império Novo, no *Livro das Portas* e nos *Livros do Além*, as figurações do tempo têm forma de serpentes (Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 72).

10 Cf. Stephen Quirke, *Le culte de Ré. L'adoration du soleil dans l'Égypte ancienne*, Mónaco, Éditions du Rocher, 2004, pp. 64-69.

equiparação e equivalência existente entre as forças da ordem e da desordem e que a supremacia da ordem só se verificava se, paralelamente, se cumprissem os ritos e os rituais litúrgicos apropriados em todos e em cada templo do Alto e do Baixo Egípto¹¹.

A serpente das trevas, manifestação-sobrevivência do caos primevo, era indestrutível, a sua hostilidade contínua e permanente e o triunfo solar meramente temporário e, ademais, dependente de actos indirectos praticados no universo fechado dos templos (𓆎𓆏𓆑 *hwt-ntr*, *hut netjer*, «moradas do deus»), por homens especializados, delegados-técnicos da liturgia.

A vida individual de cada Egípcio, independentemente da sua camada social, era, logicamente, afectada directamente pela alternância dia/ noite, uma vez que, em regra, o labor/ acção e o descanso/ repouso estavam directamente relacionados com cada um destes ciclos ecológicos do dia e da noite e ajustavam-se bem ao ritmo biológico dos indivíduos. O dia (12 horas do ciclo diurno) era a unidade de medida do tempo de trabalho¹². O tempo individual (biológico) ajustava-se ao tempo colectivo (solar).

À dualidade temporal dia (*heru*) / noite (*gereh*) correspondia, além das oposições luz/ trevas, acção/ descanso, a dualidade astral natural de referência, Sol/ Lua, os «luminares do céu». Não é por acaso que a Lua (divinizada como Tot¹³) era o vigário do Sol-Ré. A constância da rotatividade astral provava também a adequação dos ritos praticados e garantia a absoluta ordenação dos Cosmos.




Outra marca da concepção cíclica de tempo é o ritmo anual: **a sucessão/ substituição das estações** (𓆎𓆏𓆑 *tr, ter*) **do ano**. O movimento orbital da Terra em redor do Sol era apreendido de forma indirecta e empírica como a sucessão periódica dos três grandes momentos do calendário: as

11 Não obstante todas as alterações e reformas que os calendários lunar e solar egípcios sofreram ao longo das épocas, o aspecto que se manteve comum a todas elas foi precisamente a divisão egípcia do dia em 24 horas (*unut*), 12 diurnas («horas de Sol») e 12 nocturnas («horas de obscuridade») – Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 65, e José das Candeias Sales, «Calendário» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 165-167. *O Livro da Noite*, datado do Império Novo, descrevia as doze regiões que correspondiam às doze horas da noite e que lembram o *Livro da Am-Duat*.

12 A questão da duração do dia laboral em sociedades agrícolas como a egípcia estava, logicamente, relacionada com as «horas de Sol»: «do nascer ao pôr-do-Sol». O «escuro» da noite levava à percepção do tempo da noite como tempo inutilizável.

13 Como deus-lunar, Tot possuía vários epítetos eloquentes relacionados com a temporalidade, por exemplo «Governador dos Anos» e «Contador do Tempo de Vida». A iconografia desta divindade (antropomorfo, com cabeça de íbis encimada pelo disco solar e pelo crescente lunar), a sua forma animal de babuíno (*Cynocephalus hamadryas*) e o bico recurvado da íbis (*Ibis religiosa*), alusão ao crescente lunar, atestam igualmente a sua associação à temporalidade ou aos astros relacionados com a medição da temporalidade no antigo Egípto (Cf. J. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 182-186).


estações *Akhet* (período da inundação), *Peret* (época das sementeiras) e *Chemu* (época das colheitas)¹⁴. O tempo solar egípcio é puramente cíclico.

ESTACÃO	<i>AKHET</i>	<i>PERET</i>	<i>CHEMU</i>
	 <i>3ht</i> Período da Inundação - Outono Egípcio (Meados Jul.- Meados Nov.)	 <i>pri</i> Período da Saída (das águas) - Inverno egípcio SEMEITEIRAS (Meados Nov.- Meados Mar.)	 <i>smw</i> Período da Falta (das águas) - Verão egípcio COLHEITAS (Meados Mar.- Meados Jul.)
MÊS			
1º	I. M. – Tekhi I. N. – Djehuti gr. – <i>TOT</i> Jul.-Ago.	I. M. – Chef-bedet I. N. – Ta-aabet gr. – <i>TIBI</i> Nov.-Dez.	I. M. – Khonsu I. N. – Pa-en-khonsu gr. – <i>PAKHONSU</i> Mar.-Abr.
2º	I. M. – Menkhet I. N. – Pa-en-ipet gr. – <i>PAOFI</i> Ago.-Set.	I. M. – Rekeh-aa I. N. – Pa-en-pa-mekheru gr. – <i>MECHIR</i> Dez.-Jan.	I. M. – Khenet-kheti-perti I. N. – Pa-en-inet gr. – <i>PAINI</i> Abr.-Mai.
3º	I. M. – Khenet Hut-hor(u) I. N. – Hut-hor(u) gr. – <i>ATHIR</i> Set.-Out.	I. M. – Rekeh-nedjes I. N. – Pa-en-amenhotep gr. – <i>FAMENOTH</i> Jan.-Fev.	I. M. – Ipet hemet I. N. – Ip(i)-ip(i) gr. – <i>EPIFI</i> Mai.-Jun.
4º	I. M. – Nekheb-kau I. N. – Ka-her-ka gr. – <i>KHOLAK</i> Out.-Nov.	I. M. – Renenuetet I. N. – Pa-en-renenuetet gr. – <i>FARMUTI</i> Fev.-Mar.	I. M. – Uepet-renpet I. N. – Mesut-ré gr. – <i>MESORI</i> Jun.-Jul.

Quadro 1. O calendário egípcio: três estações (*ter*) de quatro meses (*abed*) cada¹⁵.

14 Segundo a concepção egípcia, fôra o deus Tot que dividira o ano (𓆎 𓆏 *rnpt, renpet*) em três estações e em 12 meses, dando o seu nome ao primeiro mês do calendário egípcio (Cf. *Ibid.*, p. 186).

15 Os nomes dos meses chegaram-nos nas suas designações do Império Médio (I.M.), usadas na região de Méfis, e do Império Novo (I.N.), reflectindo os festivais religiosos celebrados em Tebas, e na sua transcrição grega (gr.), estabelecendo-se aqui, na última alínea, a sua identificação com os do calendário gregoriano. Os nomes dos meses sobreviveram também em copta e ainda são usados no calendário religioso da Igreja copta (Cf. James A. Allen, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 108; Heidi Jauhainen, “Do not celebrate your feast without your neighbours”. *A Study of References to Feasts and*

Três estações de quatro meses cada, num total de 12 meses ( *3bd, abed*) de 30 dias (*heru*) cada (três decanos – futuramente semanas – de 10 dias¹⁶). Dentro do ciclo anual de 360 dias (no final do qual era colocado um período de 5 dias epagómenos ou intercalares, «cinco dias “sobre” o ano», *heru 5 heri renpet*), cada sub-ciclo de 120 dias representava uma etapa de um percurso sequencial, eternamente renovado; sempre igual (porque era um tempo eternamente recomeçado), mas nunca o mesmo em cada ocorrência (porque o meio natural era perpetuamente imprevisível)¹⁷. O volume da inundação, as pragas que se abatiam sobre as culturas, o tamanho das searas e a quantidade de cereal ceifado eram variáveis imprevisíveis de uma mesma equação natural anual.

Esta sequência temporal dentro de um ciclo, repetitivo, constante, é, por excelência, o tempo do camponês, daquele que pauta a sua existência laboral segundo os ritmos da própria Natureza, que se submete e aceita a ordem da Natureza. É também o tempo da administração (local, regional e central) que supervisiona as actividades agrícolas, que inspecciona a programação das rotinas, que estipula e recolhe os impostos. O tempo das estações é o tempo do quotidiano, o tempo do trabalho, o tempo dos impostos, o tempo da fiscalidade, o tempo da contingência.

Se a alternância dia/noite se materializava pela acção divina, a sucessão das estações era a prova inquestionável da protecção e do favor dos deuses sobre a terra do Egípto¹⁸. Com o adequado trabalho humano, a constância da Natureza podia ser benfazeja para a sociedade terrestre. Essa era a vontade dos deuses. Por isso, estes, no início dos tempos, ensinaram a agricultura, os ofícios e as artes aos humanos¹⁹.

Festivals in Non-Literary Documents from Ramesside Period Deir el-Medina, Helsinki, Helsinki University Print, 2009, pp. 67-71).

16 Ao primeiro decano chamava-se *tepi*, ao segundo *her-ib* e ao último *pehui*.

17 A propósito da divisão do tempo no Egípto, Heródoto registou o seguinte: «*os Egípcios foram os primeiros homens do mundo que descobriram o ciclo do ano, dividindo a sua duração em doze partes. Afirmam tê-lo feito graças à sua observação dos astros e, em minha opinião, fazem um cálculo mais correcto do que o dos Gregos, uma vez que enquanto os Gregos incluem de dois em dois anos um mês intercalar para fazer a correspondência das estações, os Egípcios, que têm doze meses de trinta dias, agregam cada ano cinco dias suplementares e assim o ciclo das estações tem lugar periodicamente na mesma data.*» (Heródoto II, 4).

18 Como escreveu J. Leclant: «*Vallée fertile paradoxalement située au cœur des déserts de la zone tropicale, l’Égypte est toute entière soumise à l’impératif de deux grandes forces de la nature: son fleuve et le soleil*» (Jean Leclant, *Ob. Cit.*, p. 219). Hapi (rio) e Ré (Sol) protegiam o Duplo País.

19 Sobre o papel e a intervenção dos deuses nas vivências dos Homens do antigo Egípto, vide Erik Hornung, *Conceptions of god in ancient Egypt*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, *Id.*, *Les dieux de l’Égypte – Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986, e Jean-Claude Goyon, *Rê, Maât et Pharaon ou le destin de l’Égypte antique*, Lyon, Edition A.C.V., 1998.

A sucessão das estações era testemunho desse pacto no tempo entre deuses e homens e, simultaneamente, a garantia da continuidade da sociedade humana, desejavelmente em abundância e prosperidade. O ciclo das estações incluía as fases também elas cíclicas da germinação, crescimento e morte das plantas, manifestações naturais facilmente perceptíveis nos campos egípcios.

O ciclo das estações sustentou ao longo dos vários períodos da história egípcia a organização regular de várias das grandes festividades egípcias, a maioria relacionada com a celebração dos ritmos da Natureza, como a «Festa de Opet», a «Bela Festa do Vale» (ambas realizadas em Tebas em honra de Amon), a da «Vitória de Hórus» (celebrada em Edfu, em honra de Hórus), a «Festa da Boa Reunião» (festejada em Dendera, em honra de Hathor) e a «Festa de Khoiak» (dedicada a Osíris, em Abidos).

As grandes festividades anuais, que se podiam estender por vários dias, eram manifestações únicas para recordar e inculcar os momentos essenciais dos mitos tradicionais das respectivas divindades honradas. Eram momentos de comemoração, onde a memória permitia a reatualização constante dos elementos idiossincráticos e identitários da sociedade egípcia.

Era também uma excelente oportunidade para cada divindade exercer as suas funções oraculares, durante a sua “saída” em procissão (*khenet*)²⁰, respondendo às várias questões colocadas pelos fiéis.

Eram momentos áureos do ano, repetidos todos os anos, que permitiam a excepcional aproximação do povo da imagem divina que abandonara as profundas sombras do *naos* (onde só o faraó ou o seu delegado podiam penetrar), o que, assim, conferia a estas festas um carácter de culto público, massivo e até lúdico inaudito.

²⁰ Há três termos para procissão, de acordo com a tipologia em causa («aparições» terrestres ou fluviais): *peret*, *kha* e *khenet* (Cf. Heidi Jauhainen, *Ob. Cit.*, p. 28).

ESTACÃO	<i>AKHET</i>	<i>PERET</i>	<i>CHEMU</i>
MÊS	ESTACÃO DA INUNDAÇÃO	ESTACÃO DO CRESCIMENTO	ESTACÃO DAS COLHEITAS
1º	<ul style="list-style-type: none"> - Festival da abertura do Ano/ Ano Novo (<i>uepet renpet</i>) - Festival-<i>uag</i> de Osiris - Festival da «Partida» de Osiris (Abedju/ Abidos) - Festival de Djehuti/ Tot - Festival da Embriaguez (Festival de Hathor) 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Nehebkau - Festival da coroação do sagrado falcão – <i>khau nesut</i> (Edfu) - Festival de Min - Festival da «Partida» de Mut 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Khonsu - Festival da «Partida» de Min
2º	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Ptah a sul do seu Muro (Mennefer/ Mênfis) - Festival de Opet (Uaset/ Tebas) 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival da Vitória – <i>heb kenet</i> (Edfu) - Grande Festival da Luz Ardente 	<ul style="list-style-type: none"> - Bela Festa do Vale
3º	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Hathor (Edfu e Dendera) 	<ul style="list-style-type: none"> - Pequeno Festival da Luz Ardente - Festival de Amenhotep 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival da Boa Reunião (Hathor e Hórus; Dendera e Edfu)
4º	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Osiris (Abedju/ Abidos) - Festival de Sokar (Mennefer/ Mênfis) - Festival de Sekhmet 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Renenutet 	<ul style="list-style-type: none"> - Festival de Ré-Horakhti - Festival da Abertura do Ano/ Ano Novo (<i>uepet renpet</i>)

Quadro 2. O calendário de festas do antigo Egípto²¹.

A «Festa de Opet» (em egípcio, *heb ipet, pen ipet, heb en ipet* ou *heb ipet resit*²²) começou a celebrar-se na XVIII dinastia. Realizava-se uma vez por ano, no segundo mês da estação de *Akhet*, ou seja, durante a inundação anual do rio. Podia durar de duas a quatro semanas. As imagens da tríade

21 A este calendário de festivais há ainda que acrescentar os Festivais de Osiris, de Hor Uer, de Set, de Ísis e de Néftis, realizados nos 5 dias epagômenos (de 14 a 18 de Julho), celebrando o nascimento (*mesut*) dos filhos de Nut e Geb precisamente pela ordem indicada: *mesut Usir, mesut Hor Uer, mesut Set, mesut Iset* e *mesut Nebet-Hut*. O início do ano ocorria a 19 de Julho com o nascimento do deus Ré (*mesut Ré*).

22 Por vezes, a designação *heb en Amon* aplica-se também à Festa Opet (Cf. Heidi Jauhainen, *Ob. Cit.*, pp. 92, 93).

tebana (Amon, Mut e Khonsu) eram levadas em barcas (barca *Userhat* de Amon, *Aamerut* de Mut e *Tjehenhat* de Khonsu) de Karnak (*Ipet-sut*) até Luxor (*Ipet resit*) para reafirmarem a divindade do faraó.

Desde o Império Médio, a «Bela Festa do Vale» (*heb nefer en inet, pen inet* ou *heb inet*²³), durante dez dias, coincidia com o segundo mês da estação *Chemu*, ou seja, com o décimo mês do ano solar (que, no Império Novo, coincidia com o início do Verão), aquando da época das colheitas. As barcas portáteis da tríade de Tebas saíam também de Karnak, por entre oferendas de flores, para visitar os templos funerários de Tebas oeste e os túmulos dos faraós mortos e divinizados (Vale dos Reis). Neste festival, o mundo dos vivos e o dos mortos uniam-se. Os vivos faziam oferendas aos seus defuntos e comiam, cantavam e dançavam, celebrando assim as alegrias da existência terrena. Era, sob todos os aspectos, uma “bela festa” (*heb nefer*) que se realizava ciclicamente «no vale» (*en inet*), reafirmando anualmente a união entre vivos e mortos, entre faraó e deuses.

Os festivais dedicados a Osíris (em egípcio *ka-her-ka*, «*ka* sobre *ka*») celebravam-se, em Abidos, pelo menos desde a XII Dinastia, durante o mês de Khoiak (quarto mês do calendário egípcio), ainda durante a estação *Akhet*. Momento anunciador da riqueza potencial do campo, a festa celebrava anualmente a fertilidade da natureza e, por associação, a ressurreição dos defuntos no Além.

Eram feitas várias estatuetas de barro misturados com grãos de cereal com a forma de Osíris (chegaram-nos os moldes destas estatuetas) que eram depositadas nos túmulos ou enterradas. As estatuetas de “Osíris vegetante” germinavam e testemunhavam o eterno renascimento da Natureza.

Tal como acontecia nos outros festivais com outros deuses, a imagem de Osíris era retirada do templo na sua barca portátil (barca *Nechemet*) e saía solenemente em procissão. Acompanhavam-na as barcas de dois outros deuses intimamente associados a Osíris: Khentamentiu e Sokar (barca-*henu*)²⁴.

A «Festa da Boa Reunião» (em egípcio: *heb en sehen nefer*), como rito de fecundidade destinado à celebração da renovação da Natureza, decorria no mês de Epifi. A deusa de Dendera saía do seu santuário para ir ao de

23 Na XX Dinastia, também a expressão *heb en inet en Amon*, «Festa do Vale de Amon», foi usada para designar a «Bela Festa do Vale» (Cf. *Ibid.*, p. 147).

24 A integração da Festa de Sokar (*heb-Sokar*) na festa de Khoiak levou ao chamado «dia da Festa de Sokar-Osiris», *heru heb Sokar-Usir* (Cf. *Ibid.*, pp. 162, 163).

Edfu visitar o seu esposo divino (durante quinze dias) e assim conceber o deus Harsomtus, «Hórus unificador do Duplo País» (uma variante de Hórus) que, meses depois (mês Farmuti), “nascia” nos *mammisi*, tanto em Dendera como em Edfu. A “reunião” dos esposos fora “boa”: produziu um filho unificador do Egito. Anualmente, este rito festivo garantia a eterna ordem do Cosmos.

O tempo circular ou cíclico subjacente à organização destes festivais faz de cada um deles um momento de recomeço, de regeneração, de reorganização e de reintegração das forças cósmico-naturais²⁵. A recorrência das festas não anula os seus efeitos, antes ajuda a produzi-los, a reproduzi-los.

O tempo da festa religiosa é um tempo sagrado, diferente da temporalidade profana que o precede ou que lhe sucede (a duração temporal ordinária); é um intervalo de tempo sagrado e também um tempo mítico, ao reenviar de forma consistente e repetida para um arquétipo mítico, situado num tempo primordial²⁶. É por isso que se diz que «a repetição dos arquétipos denuncia o desejo paradoxal de realizar uma forma ideal, o arquétipo, na própria condição da existência humana, de se achar na duração sem lhe suportar o peso, quer dizer, sem sofrer a sua irreversibilidade.»²⁷

O **fenómeno anual da inundação** (𓆎𓆏𓆑 *iḥi, iakhi*) era outro momento-chave da concepção cíclica de tempo vigente entre os antigos Egípcios. Nos meses de Estio, a inundação do Nilo trazia vida e esperança aos habitantes do Vale²⁸. Um *Hino ao Nilo* (personificado no deus Hapi, a encarnação divina da inundação anual), encontrado em estelas de Guebel

25 Mircea Eliade é peremptório quando alude ao tempo da festa religiosa: «Toda a festa religiosa, todo o tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “no começo”» (Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 81). Vide Nadine Guilhou, «Temps du récit et temps du mythe. Des conceptions égyptiennes du temps à travers le Livre de la Vache Céleste» in *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, Université de Montpellier, 1984, pp. 87-93.

26 Cf. Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1970, pp. 460, 462, 470. *Id.*, *O Sagrado e o Profano*, pp. 81, 83, 97, 98.

27 *Id.*, *Tratado de História das Religiões*, p. 480.

28 As inundações de Verão e não de Inverno do Nilo foram um fenómeno que muito intrigou Heródoto quando este, por volta de 450 a.C., visitou o país. A esse propósito escreveu: «o Nilo cobre, nas suas cheias, não apenas o Delta mas também certas partes dos territórios que se diz pertencerem à Líbia e à Arábia, a dois dias de marcha de cada margem, mais ou menos. Sobre o regime deste rio nada pude aprender, nem dos sacerdotes nem de ninguém. No entanto, estava deseioso de saber por que motivo o Nilo engrossa e transborda a partir do solstício de Verão, durante cem dias, e, decorridos estes dias, recua e perde caudal, para não ser mais do que um fraco curso de água durante todo o Inverno, até ao regresso do solstício de Verão. A este respeito, nenhum Egípcio foi capaz de me dar a mínima informação, quando eu inquiria sobre as forças que dão ao Nilo um regime contrário ao dos outros rios.» (Heródoto, II, 19).

Silsila, datado do Império Novo (c. 1310 a.C.), autêntico clássico da Época Raméssida, reza de forma enfática sobre a generosidade da inundação do rio:

«Viva o deus perfeito (...) Hapi (...), alimento e provisão do Egípto, que permite a cada um viver com o seu ka; no seu caminho há abundância, os alimentos estão nos seus dedos e, quando regressa, todos os homens ficam alegres. (...). É Hapi que faz viver o Duplo País; os alimentos vêm à existência quando (a sua cheia) engrossa e todos os homens lhe obedecem. (...).»²⁹

Embora, em termos históricos, o fenómeno das cheias do Nilo só tenha sido cientificamente percebido como resultado das chuvas que, em Maio e Junho, caíam nos altos planaltos abissínios quando, no séc. XIX, uma série de exploradores chegaram ao Lago Vitória (John Hanning Speke, em 1858, e Henry Stanley, em 1874) e ao Lago Alberto (Richard Francis Burton, em 1857, e Samuel Baker, em 1864) e descobriram as «fontes» do Nilo³⁰, a percepção do fenómeno da subida das águas em território do Egípto a partir de meados de Tot (19 de Julho) deu aos Egípcios antigos um momento cíclico para o início do seu ano civil, embora o início preciso da cheia variasse, contudo, de um ano para outro e de um lugar para outro³¹. Era o início da estação *Akhet*, a estação da cheia do rio.

Antes da fertilização das terras do Vale propriamente dita, a inundação moldava o quotidiano dos homens: aos vários níveis da administração estava acometida a periódica tarefa de ordenar a limpeza de valas e canais de irrigação, a preparação e reparação das represas e diques, a organização eficaz da mão-de-obra disponível, no fundo, a supervisão das infra-estruturas e da força de trabalho que permitiriam, bem utilizadas e conjugadas,

29 Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. 2. Mythes, contes et poésie*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 139, 140. A tradução é nossa.

30 Lembremos que «procurar as fontes do Nilo» («*Quaerere fontes Nili*») foi, durante muito tempo, usado como sinónimo de empreendimento inexequível.

31 A subida das águas estava ligada à observação celestial do levantamento heliaco da estrela Sopdit (Sirius), a mais brilhante estrela do céu, localizada perto da constelação de Orion. Em Mênfis, o início da inundação coincidia com a *peret sepedet*, isto é, com a aparição matinal de Sirius – Cf. A. S. Von Bombar, «The Egyptian Calendar» 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. 138, 139; José das Candeias Sales, «Calendário» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do antigo Egípto*, p. 166. Vide também Anthony Spalinger, «Calendars: Real and Ideal» in Betsy M. Bryan and David Lorton (eds.), *Essays in Egyptology in honour of Hans Goedicke*, Texas, Van Siclen Books, 1994, pp. 297-308; Eric Aubourg, «Sirius et le cycle sothiaque» in *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale* 100, 2000, pp. 37-46.

a prosperidade económica do país. O ano de trabalho dos camponeses começava justamente quando a água das cheias do Nilo invadia os canais ressequidos.

Durante e após este período da inundação, os camponeses deviam, então, drenar as margens pantanosas do rio, estender a superfície das terras cultiváveis, limpar os canais de irrigação (*mer*) para aproveitar ao máximo as águas, (re)construir pequenas barragens, diques e barreiras de contenção (*denit* e *merit*, respectivamente) e canais, retirar areias e impurezas trazidas pelos ventos do deserto para os campos férteis e irrigar à mão as parcelas de terreno mais elevadas com um *chaduf* ou cegonha (introduzido no Império Novo) ou com recipientes suspensos de um jugo³².

O simples «estar no mundo» não permitia a ninguém alhear-se do mundo envolvente e a cadência regular do fenómeno da inundação, tão visível e sensível, remetia os vivos para a azáfama empenhada do quotidiano, em que sobrevivência era, amiúde, sinónimo de observância e respeito pelos ritmos naturais.

A importância das inundações para a vida colectiva egípcia, resultante da sua regular periodicidade, estimulou paralelamente o desenvolvimento da técnica e das ciências. Neste particular, merecem destaque os nilómetros: instalação destinada a medir e registar o nível do Nilo. Construídos em locais estratégicos do curso do rio, apresentavam uma escala (em côvados e subunidades do côvado) que indicava a altura das águas em cada época do ano. O controlo do nível das águas e a comparação com os valores de anos anteriores permitia perceber as flutuações do caudal, prever a colheita e os recursos disponíveis, ou seja, no fundo, planear a prosperidade (ou escassez) da produção.


A comparação de várias manifestações anuais da ordem cósmica através da escala nilométrica era encarada como factor de sondagem e previsão para o ano agrícola-económico em curso. Era uma tentativa de controlar a imprevisibilidade do tempo natural. Numa economia agro-hidráulica como a egípcia tais previsões eram, como facilmente se compreende, essenciais: do seu grau de rigor dependiam todas as vidas do Vale do Nilo.

A inoportuna escassez da cheia anual («Nilo baixo») ou o desastre de um excessivo caudal de água («Nilo alto») eram desordens hipotéticas ou reais que recordavam a todos que a miséria e a destruição eram irmãs da prosperidade e da abundância e que o castigo divino pairava sempre sobre


32 Cf. Ricardo A. Caminos, «Le paysan» in Sergio Donadoni (dir.), *L'homme égyptien*, Paris, Seuil, 1992, pp. 21-24.

a sociedade terrestre, em geral, e sobre o simples camponês, em particular³³.

Como diz Ricardo A. Caminos, «Le phénomène naturel de la montée et de la baisse du Nil se produisait avec une régularité prévisible, chaque année, et toujours à la même époque. Ce qui n'était pas toujours identique, c'était le volume de la crue, la hauteur des eaux, qui était cruciale, car elle amenait soit la bénédiction soit la catastrophe.»³⁴

A **concepção linear** de tempo no antigo Egipto (denominada pelo termo *djet*,  *dt*) pode apreender-se através de dois vectores: o cosmos e o indivíduo. Quando **aplicada ao cosmos**, a concepção linear faz de cada dia uma repetição activa, isto é, projectada para o futuro, da “Primeira Vez”, ou seja, do momento da criação original do universo, quando «ainda não existia morte, nem mal, nem cólera, nem desordem»³⁵, quando ainda «não tinha sido anunciado o nome de qualquer coisa»³⁶.

De acordo com numerosos relatos míticos egípcios da criação, o universo viera à existência quando o deus Sol, «nascido de si mesmo» (*kheper djeseft*), independentemente do seu nome específico, emergiu do Nun, a massa aquosa primordial que tudo cobria antes da Criação, e originou todas as formas de vida existentes, incluindo, obviamente, os Humanos (*remet*)³⁷.

Este excepcional e memorável momento fundador que os Egípcios chamavam apropriadamente “Primeira Vez” (, *sep tepi, sp tpy*), anterior à própria criação, fora do tempo, assinalou a passagem do Caos para o Cosmos em variadíssimos aspectos: das Trevas para a Luz, do Nada para o Tudo, do Não-ser para o Ser, do Único para o Múltiplo, da Desordem (*isefet*) para a Ordem (*maet*), do inerte para o movimento, do silêncio para o som, da ausência de tempo para o tempo definido³⁸.

33 Cf. D. Redford, *Ob. Cit.*, p. XVII.

34 R. A. Caminos, *Ob. Cit.*, p. 20.

35 Cf. Serge Sauneron, Jean Yoyotte, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne, Sources Orientales I*, Paris, 1959, pp. 43 e ss.

36 José Nunes Carreira, *Filosofia antes dos Gregos*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1994, p. 55.

37 Entre as várias espécies animais e naturais que povoavam a terra, os Egípcios valorizavam particularmente os seres humanos (Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, pp. 40, 41).

38 Este tempo que tem início com a «Primeira Vez», que marca definitivamente a ruptura entre a não existência e a existência, entre a eternidade e o devir histórico, é particularmente visível e vincado na elaboração cosmogónica de Hermópolis (Cf. Susanne Bickel, *Les Cosmogonies Égyptiennes. Avant le Nouvel Empire*, Gottingen, Universitäts Verlag, 1994, p. 31).

A criação do mundo, ao instituir a Ordem e as suas potências (Sia, «intuição organizadora», Hu, «Palavra criadora», e Heka, «Magia operante»), relegou as forças do Caos para segundo plano. A partir de então, essas forças e os seus agentes passaram a espreitar continuamente a organização do universo, tentando interromper/ romper com a *maet* estabelecida. A criação transporta em si o gérmen do declínio. A criação não é um acto único e definitivo; deve e pode ser continuamente actualizada e regenerada. O passado é uma constante construção e uma reinterpretação do presente e tem um futuro que é parte integrante e significativa dessa construção/reinterpretação.

Para regular o funcionamento do universo tornou-se imprescindível que na sociedade humana se estabelecessem ritos e rituais que deviam ser continuamente observados para evitar o regresso às origens pré-maéticas. Neste sentido, o rito é uma repetição constante, actualizada e activa, da “Primeira Vez”. O tempo do rito é um tempo da recordação, da conservação.

O único oficiante legítimo da liturgia, o faraó, ou os seus delegados-técnicos do culto, os sacerdotes (eles próprios especialistas e guardiões do tempo e da memória), não faziam mais do que garantir que o dinamismo do rito estivesse sempre activo. Pretendiam, dessa forma, evitar que a criação se extinguísse, que o Sol caísse na Terra, que o Caos se instalasse de novo³⁹.

A manhã de cada novo dia era, pois, uma repetição da “Primeira Vez”, pois o nascimento do Sol, qual reaparição do demiurgo, como princípio criador activo, reactualizava e repetia a criação original. Os ritos diários celebrados nos espaços mais recônditos dos templos permitiam articular as três dimensões da temporalidade: o passado (a “Primeira Vez”), o presente (o momento da reevocação pelo rito) e o futuro (o objectivo do cumprimento dos ritos). Como diz Erik Hornung, «Le monde se comprend à partir de ses origines. (...) le seul fait de revenir aux origines du monde (...) permet un éternel, un dépassement des crises.»⁴⁰

O tempo do rito, apesar de recuperar uma ideia de recomeço e de viver de acordo com essa ideia, é linear justamente porque se projecta para o futuro; o exercício da liturgia só se compreende e justifica com esta direcção/orientação de futuro e de porvir. É o futuro que confere um sentido ao rito e ao próprio tempo. O tempo linear egípcio aplicado ao Cosmos, como a


39 Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 43.

40 *Ibid.*, p. 33.

história, está submetido a um *telos*, um fim, um termo, um desenvolvimento pleno.

Ao lidar com a acção divina, com o mundo dos deuses demiurgos e organizadores do universo, o tempo do rito é um tempo teológico, um tempo divino. Aliás, a civilização egípcia retira desta concepção uma grande quota da sua atracção e do seu fascínio.

Quando **aplicada ao indivíduo**, a concepção linear ou rectilínea é a que se encontra subjacente e que rege a duração da existência e da experiência humana terrestre ou, dito de outra forma, a que superintende à actividade humana no tempo atribuído à vida no Aquém⁴¹.

Os antigos Egípcios concebiam o ciclo da existência como dois momentos distintos ou como o resultado da conjugação de dois sub-ciclos: o ciclo da vida humana terrena (efémero, transitório) e o ciclo da vida extraterrena (eterno, infinito)⁴². Enquanto o ciclo da vida humana terrena, que os Egípcios designavam como *ahau*,  *ḥꜣw*, que podemos traduzir por «duração de vida do homem» ou «(período de) duração da vida humana», começava com o nascimento do indivíduo (ponto zero) e terminava com a sua morte, o ciclo extraterreno iniciava-se com o seu renascimento ou regeneração no Além e, com os devidos cuidados e preparativos mágicos (textuais e iconográficos), concebia-se como eterno, infinito.

A primeira etapa do ciclo da existência passada no Aquém obedecia, deveras, a uma concepção linear e dinâmica de tempo: o indivíduo era concebido, nascia, crescia, envelhecia e inexoravelmente morria⁴³. O tempo de vida (tempo dos nascimentos, dos desenvolvimentos, dos declínios e das mortes) era, obviamente, um fluxo contínuo, com a sua multiplicidade, variabilidade e irreversibilidade. Era um tempo aberto, percebido de forma universal e dinâmica, feito de uma série de mudanças encadeadas, concatenadas, na medida em que cada fase, numa situação normal, era um

41 Como escreve José Nunes Carreira, «a expressão mais óbvia do tempo histórico, representado geometricamente na linha sem fim, era a vida do indivíduo» (J. N. Carreira, *Ob. Cit.*, p. 63). Cf. Jan Assmann, *Ob. Cit.*, p. 14.

42 Sintomático desta concepção, os materiais construtivos das habitações do quotidiano terreno, incluindo os palácios reais, eram percíveis (adobes, madeira, ramagens, etc.) e os das habitações eternas da existência extraterrena eram de pedra ou escavados na rocha (Cf. J. H. Taylor, *Ob. Cit.*, p. 12).

43 Embora esta fosse a ordem sonhada dos acontecimentos, os antigos Egípcios sabiam que um acidente podia privar a criança ou o jovem de vida. *O Ensino de Ani* consigna: «*Ne dis pas "Je suis (trop) jeune pour que tu [m'] enlèves !" Car tu ne connais pas ta mort. La mort vient pour prendre l'enfant qui est dans le sein de sa mère, aussi bien que celui qui est devenu un vieillard*» (Pascal Vernus, *Les sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001, p. 245).

momento transitório, projectado «para a frente», para o momento seguinte do tempo.

Nesta sucessão articulada da temporalidade individual intervinham e justapunham-se diferentes tempos complementares, concorrentes e até antagónicos (o tempo dos antepassados, o tempo dos pais, o tempos dos irmãos, o tempo dos filhos — tempos colectivos), sendo constante e comum a todos eles a fatal degenerescência e desintegração mortal de todos os organismos. A irreversibilidade do tempo sequencial fazia dele um tempo de desgaste, de ruína, de consumição.

O próprio faraó, ao fim de 30 anos de reinado (30 anos era a duração de uma geração) estava desgastado e consumido pelo exercício do poder, necessitando de realizar uma festa (*heb-sed*) para obviar à debilidade e fragilidade das suas forças físicas e metafísicas, ou seja, para ceder o lugar a um novo rei, ainda que incarnado na mesma figura humana⁴⁴.

O tempo linear é, pois, uma percepção que nasce da auto-consciência individual (tempo individual) e das relações interpessoais esboçadas e vividas em sociedade (tempos sociais) e é um processo de desgaste em que o indivíduo, além de «estar no mundo», está «com o mundo» (com os outros). O tempo do indivíduo cruza-se com o tempo da sociedade ou vice-versa. O próprio ciclo das estações interage com a sucessão linear do tempo de duração da vida humana terrena, instituindo-se em significativo referente temporal.

As autobiografias que nos chegaram do antigo Egipto são uma expressão literária da acção do tempo de vida. O auto-retrato elogioso do morto, com o seu nome, títulos e acções mais destacadas, qual história curricular pessoal, enfatiza na sucessão dos acontecimentos aqueles que maior glória conferem ao autobiografado⁴⁵. É uma concepção em que o tempo é linear e cumulativo.

Na mastaba de Kagemni (Sakara norte), dos dois lados da porta de entrada, é possível encontrar a biografia deste funcionário dos últimos faraós da V dinastia (Djedkaré Isesi e Unas) e do primeiro faraó da VI dinastia (Teti):

44 Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 66.

45 Cf. José das Candéias Sales, «Autobiografias» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, pp. 128, 129. Vide também Alessandro Roccati, *La littérature historique sous l'Ancien Empire*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.

«Le vizir de l'État Kagemni dit: J'étais favori auprès d'Izézi. Je remplis la tâche de fonctionnaire de l'État au temps d'Onnos. Sa Majesté me récompensa très généreusement, et quand je vins à la Résidence, Sa Majesté m'en récompensa très généreusement. (...) La Majesté de Téli, mon seigneur, qu'il vive éternellement, me nomma à la tête de tout bureau, de tout service horaire de la Résidence. Sa Majesté avait confiance à l'égard de toute chose que Sa Majesté avait ordonné de faire, parce que j'étais capable, parce que j'étais apprécié auprès de Sa Majesté.»⁴⁶

Também a biografia de Uni, gravada num grande bloco de calcário colocado na porta da capela da sua mastaba, em Abidos, nos dá uma sucessão dos seus feitos ao longo de vários reinados (Teti, Pepi I e Merenré, todos da VI dinastia):

«Ouni, l'aîné dit: J'étais un jeune qui se noua le bandeau (de bachelier) sous la Majesté de Téli. Quand ma fonction était celle d'un directeur de maison de ravitaillement, je fus supérieur des employés du grand palais. Puis je devins prétre-lecteur, aîné du palais ancien sous la Majesté de Pépi: Sa Majesté me nomma dans la fonction d'Ami, supérieur des prophètes de la ville de sa pyramide (...). Alors que j'étais officier de la grande demeure, porte-sandaes, le roi de Haute et de Basse Égypte Mérenré, mon seigneur, qu'il vive éternellement, me nomma prince, directeur de Haute Égypte, au sud d'Eléphantine (...), parce que j'étais capable dans l'estime de Sa Majesté, parce que j'avais du succès dans l'estime de Sa Majesté, parce que Sa Majesté avait confiance en moi.»⁴⁷

Através deste processo, conhecemos o *cursus honorum* de muitos oficiais, funcionários e administradores egípcios e não obstante as fórmulas estereotipadas da construção narrativa estamos perante registos de «literatura historiográfica» que fazem da sucessão dos acontecimentos de vida a sua principal característica⁴⁸.

Destinadas a apresentar às divindades do Além o personagem autobiografado como alguém dotado de um carácter e de uma conduta ideais, estas narrativas pretendiam combater e vencer a irreversibilidade do tempo sequencial, factual, da vida, fixando para a eternidade os momentos glorio-

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 139, 140.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 191.

⁴⁸ Cf. José Nunes Carreira, *Literatura do Egipto antigo*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2005, pp. 42, 43. Entre as inúmeras biografias ou autobiografias que se poderiam citar são de referenciar também as de Herkhuf, Pepinakht, Sabni e Mekhu (todos altos funcionários da VI dinastia, com túmulos rupestres em Qubbet el-Haua, Assuão) que, a par do relato histórico das suas missões oficiais e feitos mais destacados, incluem textos de marcado cariz moralizante – Cf. A. Roccati, *Ob. Cit.*, pp. 200-211, 214-220.

sos, dignos de memória, das carreiras dos *imakhu* («veneráveis, favorecidos, possuidores de benefícios ou privilégios»)⁴⁹.

Os Egípcios acreditavam também que chegar a uma idade avançada era uma benção dos deuses, que só podia ser lida como uma recompensa pelo bom comportamento durante a vida. Atingir uma prolecta idade era, por isso, sintoma de uma vida justa, vivida em harmonia com o Cosmos, a Sociedade e os Deuses, e motivo de grande respeito.

No Egípcio antigo, era extremamente valorizada a sabedoria e astúcia existencial denotada pelos idosos/ anciãos (*iau* ou *teni*), verdadeiros homens-memória. A experiência de vida conferia ao velho egípcio uma autoridade moral e devia suscitar nos mais novos atitudes de obediência e até veneração, predispondo-os a seguir os seus conselhos. Como dizia um preceito dos *Ensinamentos de Ani*: «*Nunca fiques sentado se estiveres perante um homem mais velho do que tu.*»⁵⁰

O velho (*semesu*) era prezado e todos os Egípcios aspiravam a passar com êxito todas as fases da existência humana terrena e atingir esse último estágio jubiloso que era a velhice. Inúmeros textos egípcios colocam a «idade ideal» nos «cento e dez anos», o limite extremo sonhado para uma vida perfeita.

Um texto da XV dinastia (c. 1700 a.C.), o conto maravilhoso do mágico Djedi (quarto conto narrado ao faraó Khufu por um dos seus filhos, o príncipe Djedefhor), contido no *Papiro Westcar* ou *Papiro n.º 3033 do Museu de Berlim*, composto um milénio depois dos eventos que supostamente relata, é elucidativo a este respeito:

«*Existe um velho de nome Djedi que reside na (cidade de) Djedseneferu*⁵¹ (...). *É um velho com cento e dez anos que come ainda quinhentos pães, metade de um boi e que bebe, ao mesmo tempo, até ao dia de hoje, cem cântaros de cerveja.*»⁵²

49 Pepinakht, por exemplo, que viveu no final da VI dinastia, durante o reinado do faraó Neferkaré Pepi II, foi divinizado no Império Médio, tal a excelência dos seus comportamentos, segundo a concepção moral vigente.

50 Cf. P. Vernus, *Ob. Cit.*, p. 248.

51 «Possas o rei Seneferu habitar!». Localidade de Meidum, perto da pirâmide de Seneferu (faraó fundador da IV dinastia) – Cf. C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 293, nota 21. Vide também Luís Manuel de Araújo, *Mitos e lendas do antigo Egipto*, Lisboa, Centralivros, 2005, pp. 171-173.

52 Cf. *Ibid.*, p. 178. Vide também William Kelly Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An anthology of stories, instructions, and poetry*, New Haven/ London, Yale University Press, 1972, p. 22; Gustave Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949, p. 81.

Uma inscrição descoberta em El-Assasif, referente a Bakenkhonsu, Primeiro Profeta de Amon em Karnak durante 27 anos e mestre-de-obras do templo de Luxor, da XIX dinastia⁵³, menciona:

*«Cada nova madrugada dá-me um suplemento de felicidade e isto desde que era criança até ao dia em que a velhice chegou, no interior do templo de Amon, enquanto posso andar por todo o lado e ver com os meus olhos a sua face sagrada. Possa ele recompensar-me e que eu esteja sempre de pé, feliz, com a idade de cento e dez anos.»*⁵⁴

Nascido c. 1310 e falecido c. 1220 a.C., Bakenkhonsu viveu, de facto, 90 anos, mas como qualquer Egípcio cômico da concepção de tempo-tipo para a vida humana terrena desejava atingir a idealizada e prestigiada idade de 110 anos⁵⁵.

*«Si j'ai obtenu cent dix ans de vie, tels que me les accordait le roi, mes faveurs dépassant (celles des) prédécesseurs, cela provient de ce que j'ai fait la maât pour le roi jusqu'à la place de l'honneur [la tombe].»*⁵⁶

Quem assim fala, no final da sua obra, é Ptahhotep, o vizir do faraó Djedkaré Isesi, da V dinastia, suposto autor de uma das mais célebres *Máximas* ou *Ensinamentos* do antigo Egipto.

O orgulho existencial de Ptahhotep não o fez, todavia, esconder as desditas da velhice. Com grande perspicácia e poder de observação descreveu-as também no seu *Ensinamento*:

*«Passam os anos, chega a velhice, vem a fragilidade, a debilidade aumenta. Dorme-se todo o dia, como as crianças. Os olhos turvam-se, os ouvidos ensurdecem. Com o cansaço diminuem as forças; a boca, silenciada, não fala; o coração, vazio, não recorda o passado. Doem os ossos, o bom é mau, foi-se o gosto. Aquilo que os anos nos fazem é mau em todos os sentidos.»*⁵⁷

53 A carreira de Bakenkhonsu iniciou-se sob Seti I e prosseguiu sob Ramsés II (Cf. Michael Rice, *Who's who in Ancient Egypt*, London/ New York, Routledge, 1999, pp. 33, 34, e C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. 1. Des Pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, p. 328).

54 Cf. *Ibid.*, p. 186.

55 Cf. M. Rice, *Ob. Cit.*, p. 34.

56 P. Vernus, *Ob. Cit.*, p. 112.


57 Cf. *Ibid.*, p. 73.

O espectro da degenerescência corporal, destino de todos os humanos que alcançam idades mais avançadas, era algo pesado e terrível para os Egípcios. Do ponto de vista emocional, os Egípcios temiam e rejeitavam o aniquilamento da existência terrena tanto como qualquer outra sociedade. Neste sentido, os Egípcios amavam a vida e odiavam a morte⁵⁸.

Diminuídos nas suas faculdades, de carnes flácidas e enrugadas, calvos e alquebrados pelo peso da idade, os Egípcios procuraram obviar a estes traços inevitáveis da passagem do tempo linear através de uma iconografia idealizada. A sua preferência quase obsessiva vai para as figuras da juventude ou da maturidade de homens e mulheres nas pinturas, esculturas e baixos-relevos. Exploradas magicamente, essas figuras estão, porém, ao serviço de um outro ciclo da existência: a existência extraterrena.

Através da preservação e mumificação dos corpos (*khet*), os Egípcios acreditavam que era possível reagrupar os vários elementos físicos e metafísicos que compunham a personalidade humana (*ka*, *ba*, *chut*, etc.) e alcançar o renascimento no Além. Os numerosos amuletos e as jóias, as fórmulas, súplicas e orações de que cada morto se dotava para a «viagem» de um mundo para outro, de um ciclo da existência para outro, significam que a existência era, de facto, orientada por um vector temporal colocado «mais à frente»⁵⁹. A morte mais não era do que a momentânea disfunção dos elementos, a ruptura que marcara a transição de ciclos de vida do indivíduo.

Tal como a noite ou a ocorrência de uma cheia escassa ou excessiva constituíam no âmbito da concepção cíclica quebras, rupturas, tentativas iseféticas de destruição da ordem pré-inscrita no funcionamento do universo, a morte do homem representava a mais séria ameaça à concepção linear de tempo. A morte introduzia uma descontinuidade, uma paragem, na sucessão articulada do tempo de vida.



A ocorrência da morte pressupõe uma vitória temporária do Caos. Ao ser declarado *mae kheru*,  «justo de voz», no Tribunal do Além, cada defunto vence a morte, vence o tempo linear e os seus malefícios e recupera a noção de eterna ordenação do mundo.

58 Cf. J. H. Taylor, *Ob. Cit.*, p. 12.

59 Sobre as fórmulas de passagem nos *Textos das Pirâmides* e nos *Textos dos Sarcófagos*, vide Susanne Bickel, «D'un monde à l'autre: le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire» in Susanne Bickel, Bernard Mathieu (eds.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des sarcophages. Actes de la table ronde internationale «Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages»*. IFAO – 24-26 Septembre 2001, Cairo, IFAO, 2004, pp. 91-115.

A hipótese de uma «segunda morte» ou aniquilamento eterno existia, prefigurada na devoradora Amut que, ansiosamente, esperava que alguma pesagem do coração se revelasse, para seu gáudio, negativa. Comer Amut o coração do morto significaria o triunfo completo do tempo linear e a sua orientação não para um infinito temporal de eternidade mas para a absoluta finitude e extinção.

As constâncias do universo do Além egípcio não desaparecem nunca. Os seres deixam de estar sujeitos ao tempo e às suas manifestações. Um jovem vigoroso representado numa pintura será eternamente jovem e vigoroso. Uma mulher elegante e sensual pintada num baixo-relevo sê-lo-á por toda a eternidade. Uma criança irrequieta e vivaça não perderá esses atributos no Além. O tempo neles não existe. O tempo para eles não existe⁶⁰. O tempo do Além não está sujeito à mudança inerente à linearidade, não é mutável, nem é dinâmico: é imóvel, estático e fechado.

Esta **concepção imóvel ou estacionária** do tempo está patente em cada mastaba, em cada hipogeu, em cada templo funerário, ou seja, nas «moradas da eternidade» (*hut neheh*  *hwt-nhh* ou *per-djet*  *pr-dt*)⁶¹. Ao dinamismo do tempo do primeiro ciclo da vida humana terrestre corresponde a imutabilidade do tempo no ciclo da vida extra-terrena. No Além, não há passado, nem futuro⁶². Só eternidade, infinito, eterno presente («o presente, se fosse sempre presente e não passasse a passado, não seria já tempo, mas eternidade», diz Santo Agostinho).

O sistema de vida do Além, sendo um sistema fixo, não está submetido ao tempo. Nasceu do e no tempo, mas subtraiu-se-lhe; está fora do tempo, visto que este não contribui para a sua existência nem para a sua organização. É como se o indivíduo estivesse «fora do mundo».

O próprio morto, depois de ultrapassar com êxito todos os perigos e testes da viagem e das provas da Sala das Duas Verdades, entrava num novo estado de existência: transformava-se num *akh*, «ser transfigurado». Ser um *akh* é um estágio completamente diferente de todos os outros modos de existência humana já experimentados: adquirem-se qualidades e ener-

60 Recordemos François Daumas que via na arte egípcia «un art à la mesure de l'éternité» e que dizia «tout l'art religieux et funéraire n'est pas autre chose qu'une transmutation de la vie présent en éternité. (...) L'art égyptien exprime au premier chef la hantise de l'éternel» (François Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1977, p. 432).

61 Apropriadamente, os templos funerários eram apelidados de «templos dos milhões de anos». Vide Kent Weeks, *Guide illustré de Louxor. Tombes, temples et musées*, Vercelli, White Star Publishers, 2005.

62 Sintomaticamente, Osíris, deus do Além, é *nb nhh hk3 dt*, *neb neheh heka djet* «Senhor da Perenidade, Governador da Eternidade».

gias divinas, sem se ser, contudo, totalmente igual aos deuses: «to be *akh*, then, was to be an effective spirit enjoying the qualities and prerogatives of gods, having the capacity for eternal life and being capable of influencing other beings.»⁶³

Intelectualmente, a civilização egípcia demonstrou, provavelmente como nenhuma outra, saber reconhecer e aceitar a inevitabilidade da morte, crendo firmemente na sua superação no Além. Esta atitude perante a morte e, logo, perante a vida, é talvez o aspecto mais extraordinário da sua mundividência.

A vida terrena era, assim, concebida pelos Egípcios como uma etapa preparatória e propedêutica de algo ardentemente desejado que era a vida eterna, onde só se conjugavam os elementos agradáveis e prazenteiros do Aquém, dispensando os seus desencantos e embaraços, como a tristeza, a miséria, a dor, o envelhecimento. Os Egípcios acreditavam que era possível vencer o tempo. A eternidade egípcia representa a infinitude do tempo, livre de toda e qualquer contingência limitativa

*

O tempo é uma das noções fundamentais do universo mental egípcio. Para a consideração rigorosa da concepção de tempo e de temporalidade no antigo Egipto devemos fixar, desde logo, dois patamares de análise: por um lado, a noção de que o tempo (*rek*) no antigo Egipto não era absoluto, ou seja, de que só podemos falar dele e entendê-lo se estabelecermos como premissa que a sua concepção varia de acordo com o sistema de referência a que nos reportemos (como objecto mais conceptual ou mais sensorial); por outro, perceber a temporalidade no antigo Egipto implica atender, simultaneamente, à sucessão dos acontecimentos, aos intervalos entre os acontecimentos e à duração desses acontecimentos.

Toda a actividade dos Homens no mundo terreno é, evidentemente, um fenómeno no tempo, uma vez que estão «no mundo» e «com o mundo», embora concebido e percebido sob duas formas: o tempo sequencial ou ir-

63 J. H. Taylor, *Ob. Cit.*, p. 32. Recordemos que os Egípcios acreditavam que o universo era habitado por três tipos de seres que se podiam interinfluenciar: os deuses (*netjeru*), os vivos (*ankhu*) e os mortos transfigurados (*akhu*) — Cf. *Ibid.*, p. 15. Claude Traunecker escreve: «Par la mort l'Égyptien franchira définitivement la frontière séparant le sensible de l'imaginaire. Il rejoindra le monde des dieux où, après avoir retrouvé une nouvelle intégrité grâce aux rituels funéraires, il exercera des pouvoirs nouveaux et jouira de facultés qui lui étaient inconnues» (Claude Traunecker, *Les dieux de l'Égypte*, 3^a ed., Paris, PUF, 1996, p. 24). Vide também Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Mónaco, Éditions du Rocher, 2003.


reversível, que atravessa toda a existência, baseado numa progressão constante e linear, e o tempo cíclico, circular ou do anel, que se fecha sobre si mesmo, assente na repetição dos eventos. Um (tempo linear/ instrumental) trabalha para a dissipação e a desagregação; é o tempo da mudança, da alteração. Outro (tempo circular/ cíclico) para a recomposição, para a organização; é o tempo da constância, da permanência.

Todo o Egípcio ao longo da sua vida humana é afectado pela teia tecida pelo tempo nas suas várias formas de expressão; sente os efeitos e a influência dos diferentes tempos, mas, quase paradoxalmente — ou talvez não — ansiou pela anulação dos seus efeitos. O desejo natural do homem de ter mais tempo para viver desemboca no desejo de um tempo «sem fim» e, em última instância, no próprio desejo de eternidade.

A concepção de tempo e de temporalidade em vigor no antigo Egipto, sobretudo a partir do Império Médio, quando se verifica a chamada «demotização da esperança de vida no Além», na XII dinastia, com o desenvolvimento das crenças no julgamento dos mortos e a generalização dos *Textos dos Sarcófagos*, promete à existência de um indivíduo uma duração muito superior à da sua vida corpórea terrena. A eternidade passa a ser um objectivo da sociedade egípcia. O desejo de abolir o tempo generaliza-se.

Aquando da entrada no Além, o tempo irreversível e desintegrador da linearidade é substituído por um novo e diferente momento de recomeço, de regeneração, de reorganização e de reintegração, onde o tempo é imutável. Nesta dimensão «fora do tempo», já não se valoriza a sucessão dos acontecimentos, mas sim a sua duração e esta é, segundo a concepção egípcia, ilimitada, eterna. Eternidade é, neste sentido, a dilatação do tempo até ao infinito. É como se a temporalidade das sucessões e a temporalidade dos ciclos tivessem desembocado na anulação da temporalidade ou, dito de outra forma, linearidade e circularidade redundam na imobilidade. A eternidade egípcia é a negação do tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV, *The intellectual adventure of ancient man- an essay on speculative thought in the ancient Near East*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1977.
- ALLEN, James P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven- Connecticut, Yale University Press, 1988.
- _____, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, *Mitos e lendas do antigo Egipto*, Lisboa, Centralivros, 2005.
- ASSMANN, Jan, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, s.l., Julliard, 1989.
- _____, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, Ediciones Akal, 1995.
- _____, *The Search for God in Ancient Egypt*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2001.
- _____, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Mónaco, Éditions du Rocher, 2003.
- _____, *The mind of Egypt*, Cambridge/ Massachusetts/ London, Harvard University Press, 2003.
- _____, «La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne» in Vinciane Pirenne-Delforge, Öhnan Tunca (eds.), *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 2003, pp. 111-122.
- AUBOURG, Éric, «Sirius et le cycle sothiaque» in *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale 100*, 2000, pp. 37-46.
- BAKIR Abd-el-Mohsen, «NHH and Dt reconsidered», in *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 39, 1953, pp. 110-111.
- BARGUET, Paul, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris, Ed. du Cerf, 1986.
- _____, *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Ed. du Cerf, 1986.
- BAUD, Marcelle, *Le caractère du dessin en Égypte Ancienne*, Paris, Libraire d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1978.
- BEAUX, Nathalie, « La pintade, le soleil et l'éternité. A propos du signe  (G21)» in *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale 104*, 2004, pp. 21-38.
- BICKEL, Susanne, *Les Cosmogonies Égyptiennes. Avant le Nouvel Empire*, Gottingen, Universitäts Verlag, 1994.
- _____, «Temps liminaires, temps meilleurs ? Qualifications de l'origine et de la fin du temps en Égypte ancienne» in Vinciane Pirenne-Delforge, Öhnan Tunca (eds.), *Représentations*

du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 2003, pp. 43-54.

– _____, «D'un monde à l'autre: le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire» in Susanne Bickel et Bernard Mathieu (eds.) *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages. Actes de la table ronde internationale « Textes des Pyramides versus Textes des Sarcophages »*. IFAO – 24-26 Septembre 2001, Cairo, IFAO, 2004, pp. 91-115.

– BLEEKER, Dr. C.J., *Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leiden, E.J. Brill, c. 1973.

– CAMINOS, Ricardo A., «Le paysan» in Sergio Donadoni (dir.), *L'homme égyptien* Paris, Seuil, 1992, pp. 15-49.

– CARREIRA, José Nunes, *Mito, mundo e monoteísmo*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1994.

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

– _____, *Literatura do Egipto antigo*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2005.

– CARREIRA, Paulo, «A imagem do velho no antigo Egipto» in Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica – IV Congresso Ibérico de Egiptologia*, Lisboa, Instituto Oriental/ Centro de História da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, 2012, pp.213-225.

– COHN, Norman, *Cosmos, Chaos and the World to come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, 2ª ed., New Haven and London, Yale University Press, 1999.

– COPPENS, Filip, «Temple festivals of the Ptolemaic and Roman periods» in *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2009. <http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1018&context=nelc/uee>

– CRESMAN, Pearce Paul (ed.), *Archaeological Research in the Valley of the Kings and ancient Thebes. Papers presented in honour of Richard H. Wilkinson, Volume I*, Tucson, University of Arizona Egyptian Expedition, 2013.

– DAUMAS, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1977.

– DEPUYDT, Leo «Ancient Egyptian star clocks and their theory» in *Bibliotheca Orientalis*, LV, No. 1/2, Januari-April 1998, pp. 6-43.

– DERCHAIN, Philippe, «La religion égyptienne» in *Histoire des Religions I*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 1970, pp. 63-140.

– DODSON, Aidan, *Egyptian Rock-cut tombs*, «Shire Egyptology» n° 14, Aylesbury, Shire Publications, 1991.

– ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.

– _____, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos, 1970.

– _____, *O mito do eterno retorno*, Lisboa, edições 70, 1978.

- ENGLUND, Gertie (ed.), *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.
- FOUCART, Georges, «Études thébaines. La belle fête de la vallée», in *BIFAO* 24, 1924, pp. 1-8.
- FRANCO, Isabelle, *Nouveau Dictionnaire de Mythologie Égyptienne*, Paris, Éditions Pygmalion/Gérard Watelet, 1999.
- GERMOND, Philippe, «Hathor, Mout...ou la bonne année ?» in *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, Genève 8, 1983, pp. 47-50.
- GITTON, Michel, «La Création du Monde dans les Textes Égyptiens» in AAVV, *La Création et le Déluge d'après les textes du Proche-Orient Ancien* (Supplément au Cahier Évangile 64), Paris, Service Biblique Évangile et Vie- Éditions du Cerf, Jun. 1988, pp. 78-91.
- GOEDICKE, Hans, «Harkhuf's travels» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 40, n° 1, 1980, pp. 1-20.
- GOYON, Jean-Claude *Rê, Maât et Pharaon ou le destin de l'Égypte antique*, Lyon, Edition A.C.V., 1998.
- GRACIA ZAMACONA, Carlos, «Space, Time and Abstract Relations in the Coffin texts» in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 137, 2010, pp. 13-26.
- GUILHOU, Nadine, «Temps du récit et temps du mythe. Des conceptions égyptiennes du temps à travers le Livre de la Vache Céleste» in *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, Université de Montpellier, 1984, pp. 87-93.
- HÉRODOTE, *L'Enquête — Livres I à IV*, Paris, Gallimard, 1964.
- HERÓDOTO, *L'Enquête. Livres I à IV* (Édition d'Andrée Barguet), Paris, Gallimard, 1985.
- HORNUNG, Erik, *Conceptions of god in ancient Egypt*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982,
- _____, *Les dieux de l'Égypte – Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986,
- _____, *L'esprit du temps des pharaons*, Paris, Philippe Labaud Éditeur, 1996.
- JANSEN-WINKELN, Karl «The Career of the Egyptian High Priest Bakenkhons» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 52, n° 3, 1993, pp. 221-225.
- JAUHAINEN, Heidi, “Do not celebrate your feast without your neighbours”. *A Study of References to Feasts and Festivals in Non-Literary Documents from Ramesside Period Deir el-Medina*, Helsinki, Helsinki University Print, 2009.
- KAMIL, Jill, *Sakkara. A Guide to the necropolis of Sakkara and the site of Memphis*, London/ New York, Longman Group, 1978.
- LALOUETTE, Claire, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. 1. Des Pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984.
- _____, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. 2. Mythes, contes et poésie*, Paris, Gallimard, 1987.
- LAVIER, Marie-Christine, «Les formes d'écriture de la barque *nšmt*» in *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, Genève 13, 1989, pp. 89-101.

- LECLANT, Jean, “Espace et Temps, Ordre et Chaos dans l’Égypte pharaonique” in *Revue de Synthèse*, Tome XC, n^{os} 55/ 56, Paris, Juillet, Décembre 1969, pp. 217-239.
- LEFEBVRE, Gustave, *Romans et contes égyptiens de l’époque pharaonique*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949.
- LEHNER, Mark, *The complete pyramids*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2004.
- LOPES, Maria Helena Trindade, *O Homem Egípcio e a sua integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema, 1989.
- _____, «O Festival de Opet: Reflexos na onomástica egípcia do Império Novo» in Mário Barroca (coord.), *Carlos Alberto Ferreira de Almeida – in memoriam*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, pp. 415-420.
- LOPRIENO, Antonio, «Temps des dieux et temps des hommes en ancienne Égypte» in Vinciane Pirenne-Delforge, Öhnan Tunca (eds.), *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d’Histoire des Religions de l’Université de Liège*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, 2003, pp. 123-142.
- MANNICHE, Lise, «The beginning of the festival calendar in the tomb of Neferhotep (No. 50) at Thebes» in *BdE XCVII/ 2*, 1985, pp. 105-108.
- _____, «Eternal youth» in *The Heritage of Egypt*, Vol. 2, Number 2, Issue 5, 2009, pp. 29-32.
- MOJSOV, Bojana, *Osiris. Death and Afterlife of a God*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- MORENZ, Siegfried, *La Religion Égyptienne: Essai d’Interprétation*, Paris, Payot, 1984.
- NEUGEBAUER O., «The Origin of the Egyptian Calendar» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 1, No. 4, 1942, pp. 396-403.
- PARKER, Richard A., *The calendars of ancient Egypt*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950.
- PINCH, Geraldine, *Egyptian Myth. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- POMIAN, Krzysztof, *L’ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
- _____, «Tempo/Temporalidade» in *Enciclopédia Einaudi, Volume 29. Tempo/ Temporalidade*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, pp. 11-91.
- PREYS, René, «La fête de Paophi et le culte des ancêtres», in *Revue d’Égyptologie* 58, 2007, pp. 111-122.
- _____, «Les montants du per-nou et la fête de la bonne réunion à Dendera» in *Revue d’Égyptologie* 51, 2000, pp. 195-221.
- QUIRKE, Stephen, *Le culte de Rê. L’adoration du soleil dans l’Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2004.
- RAMOS, José Augusto (1998-1999), «O tempo antes do tempo» in *Cadmo* 8/9, Lisboa, Instituto Oriental, pp. 49-68.
- RAY, John, *Reflections of Osiris. Lives from ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

- 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, Michael, *Who's who in Ancient Egypt*, London/ New York, Routledge, 1999.
- ROCCATI, Alessandro, *La littérature historique sous l'Ancien Empire*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.
- ROETEN, L. H., «Some observations on the *Nhh* and *D.t* eternity», *GöttMisz*, 201, 2004, pp. 109-112.
- SALES, José das Candeias, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- _____, «Autobiografias» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 128, 129.
- _____, «Calendário» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto* Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 165-167.
- _____, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.
- _____, «A Conceção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além» in *Gaudium Sciendi*, Número 6, Junho 2014, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, pp. 131-164.
- SAUNERON, Serge; YOYOTTE, Jean, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, Sources Orientales I, Paris, 1959.
- SERVAJEAN, Frédéric, *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2007.
- _____, «À propos du temps (*neheh*) dans quelques textes du Moyen Empire» in *Égypte Nilotique et Méditerranéenne 1*, 2008, pp. 15-28.
- _____, «L'“ héritier du temps”. À propos de l'épithète *jw'w nhh* », in *Égypte Nilotique et Méditerranéenne 3*, 2010, pp. 1-21.
- SILLIOTI, Alberto, *Guide to the Valley of the Kings and to the Theban necropolises and temples*, Luxor, A.A. Gaddis & Sons Publishers, 1996.
- SIMPSON, William Kelly (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An anthology of stories, instructions, and poetry*, New Haven/ London, Yale University Press, 1972.
- SPALINGER, Anthony, «Calendars: Real and Ideal» in Betsy M. Bryan and David Lorton (eds), *Essays in Egyptology in honour of Hans Goedicke*, Texas, Van Siclen Books, 1994, pp. 297-308.
- _____, «The Lunar System in Festival Calendars – From the New Kingdom onwards» in *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, 19, 1995, pp. 25–30.
- _____, «Some Remarks on the Epagomenal Days in Ancient Egypt» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 54, n° 1, 1995, pp. 33-47.
- _____, «The limitations of formal Ancient Egyptian religion» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 57, n° 4, 1998, pp. 241-260.

- STRUDWICK, Nigel e Helen, *Thebes in Egypt. A Guide to the Tombs and Temples of Ancient Luxor*, London, Cornell University Press, 1999.
- STRUDWICK, Nigel; TAYLOR, John H., *The Theban necropolis, past, present and future*, London, The British Museum Press, 2003.
- TAYLOR, John H., *Death and the afterlife in Ancient Egypt*, London, The Trustees of the British Museum, 2001.
- TOOLEY, Angela M. J., «Osiris bricks» in *The Journal of Egyptian Archaeology*, Volume, 82, 1996, pp. 167-179.
- TRAUNECKER, Claude, *Les dieux de l’Égypte*, 3^a ed., Paris, PUF, 1996.
- TROY, Lana (1989), «Have a Nice Day! Some Reflections on the Calendars of Good and Bad days» in Gertie Englund (ed.), *The religion of the ancient Egyptians – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, pp. 127-147.
- ULLMANN, Martina, «Thebes: origins of a ritual landscape» in Peter F. Dorman, Betsy M. Bryan (eds.), *Sacred space and sacred function in ancient Thebes*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007, pp. 3-26.
- VAN DER PLAS, D., *L’hymne à la crue du Nil. Tome I: Introduction et commentaire*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Oosten, 1986.
- VAN DER SPEK, Kees, «Feasts, Fertility, and Fear: Qurnawi spirituality in the Ancient Theban Landscape» in Peter F. Dorman, Betsy M. Bryan (eds.), *Sacred space and sacred function in ancient Thebes*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007, pp. 177-192.
- VERGNIEUX, Robert, «L’organisation de l’espace (I): du sacré au profane» in *Bulletin de la Société Française d’Égyptologie*, n°13, Genève, 1989, pp.165-171.
- VERNUS, Pascal, *Essai sur la conscience de l’histoire dans l’Égypte pharaonique*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1995.
- _____, *Les sagesse de l’Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001.
- VON BOMBARD, A. S., «The Egyptian Calendar» 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. 137-145.
- _____, «Ciels d’Égypte. Le «ciel du sud» et le «ciel du nord»» in *Égypte Nilotique et Méditerranéenne* 5, 2012, pp. 73-102.
- WATSON, Philip, *Egyptian Pyramids and Mastaba Tombs*, «Shire Egyptology» n° 6, Aylesbury, Shire Publications, 1987.
- WATTERSON, Barbara, *The gods of Ancient Egypt*, London, B.T., Batsford Ltd., 1984.
- _____, *The house of Horus at Edfu. Ritual in an ancient Egyptian temple*, Gloucestershire, Temple, 1998.
- WEEKS, Kent R., *The lost tomb. The Greatest Discovery at the Valley of the Kings since Tutankhamun*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2001.

- _____, *Guide illustré de Louxor. Tombes, temples et musées*, Vercelli, White Star Publishers, 2005.
- WILKINSON, Richard H., *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2000.
- WILKINSON, Richard H. (ed.), *Valley of the Sun Kings. New Explorations in the Tombs of the Pharaohs*, Tucson, The University of Arizona Egyptian Exploration, 1995.
- WINAND, Jean, «Réflexions sur l'anthropologie du temps: le cas de l'Égypte ancienne. Questions et méthodes» in Vinciane Pirenne-Delforge, Öhnan Tunca (eds.), *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 2003, pp. 17-36.
- WYATT, Nicolas, *Space and Time in the Religious Life of the Near East*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.

Capítulo 2

AS FÓRMULAS PROTOCOLARES EGÍPCIAS OU FORMAS E POSSIBILIDADES DO DISCURSO DE LEGITIMAÇÃO NO EGITO ANTIGO*

A ideologia real egípcia confere, naturalmente, ao faraó o primeiro papel no desenrolar dos acontecimentos cósmicos e políticos do país. O poder monárquico é concebido como um poder activo, dinâmico, fonte da maior parte das maiores iniciativas. Obviamente que esta é a concepção teórica fundamental da realeza. No entanto, paralelamente ao soberano, ao titular concreto da função real, não rivalizando directamente com ele, mas influenciando-o e, de certa forma, pressionando-o, há toda uma elite administrativa e religiosa, de feição nacional, regional ou local, que prepara, molda e interfere nas opções do rei-deus.

Detentor do poder político e da valentia física ou ritual do guerreiro, o faraó é, justificadamente, com a suplementar ajuda administrativo-religiosa, o legítimo ocupante do trono. O comportamento ideologicamente traçado para o faraó egípcio com a colaboração directa ou indirecta destes agentes é resultado de multisseculares concepções e actuações em que, *grosso modo*, o rei é o garante da ordem universal e os seus Nomes e títulos são expressões actuantes desse seu papel cósmico-social.

Como expressa claramente Dominique Valbelle: «L'identification d'un roi d'Égypte repose sur plusieurs critères: sa titulature ou protocole, son vêtement – particulièrement sa coiffure –, ses emblèmes, ses monuments, son inhumation dans une nécropole déjà définie comme royale, etc. Cela implique, dès les débuts de la royauté, l'existence non seulement de signes distinctifs qui lui sont exclusivement réservés, mais aussi de règles et de rites soutenus par une idéologie qui leur donne sens et fonction.»¹

* Este texto foi originalmente publicado, exactamente com o mesmo título, em *Cadmo 16. Revista de História Antiga do Centro de História da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 101-124. A presente versão foi objecto de algumas alterações pontuais para integrar o presente volume, nomeadamente no que diz respeito à incorporação de algumas figuras. Aproveitámos também para acrescentar alguns títulos às referências bibliográficas iniciais.

¹ Dominique Valbelle, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998, p. 18.

Subjacente a esta concepção está a ideia de que há uma continuidade da instituição real e da utilização das suas insígnias de poder mais representativas mesmo quando afirma ideologicamente a sua superioridade em contextos políticos e cronológicos distintos dos momentos da concepção e formulação desses mesmos emblemas. A validade dos pressupostos básicos da teorização ultrapassa inclusive as fases de debilidade ou de esfacelamento da instituição faraónica como grande instituição reguladora da vida egípcia.

Da mesma forma, as limitações ao exercício do poder real decorrentes da vida pessoal, prática, dos soberanos egípcios (ex.: doenças, co-regências, conspirações, rebeliões e golpes palacianos, deposições, mortes violentas ou naturais, etc.)², no fundo, os traços da dimensão humana do portador do cargo supra-pessoal e divino da realeza³, acabam por não afectar grandemente o aparelho conceptual-teórico em que assenta todo o discurso legitimador do poder. A precaridade e a finitude da natureza humana subjugam-se à perdurabilidade e importância da dimensão divina que a função tem subjacente. A condição do faraó como ser divino, dotado de características e poderes acima dos demais mortais, foi bem materializada em inúmeros epítetos reais que, ao longo de vários séculos, foram usados para classificar o soberano egípcio⁴. As fraquezas físicas, humanas, são compensadas pela eficiência metafísica das noções ideológicas.

Neste sentido, a legitimação política no Egipto, assumiu, ao longo dos vários períodos da sua história, várias formas e explorou várias possibilidades para melhor atingir as suas finalidades. Além da *legitimação divina* (função divina apoiada pelos deuses e exercida por um homem sacralizado), da *legitimação dinástica* (sucessão hereditária e/ ou dinástica), da *legitimidade militar* (direito de conquista e consequente direito de dominação política) e da *legitimação funcional* (capacidade de desempenhar eficazmente as tarefas adstritas à função: combater e vencer

2 Cf. António Augusto Tavares, *Civilizações Pré-clássicas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995, p. 76; *Id.*, «Legitimação do poder político na Antiguidade» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, II Série, nº 2. Poder e Política, Lisboa, Universidade Aberta, 2000, p. 36; Luís Manuel de Araújo, «Da teoria à prática: o exercício do poder real no Egipto faraónico» in *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, nº 5, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2000, p. 53.

3 Cf. José Nunes Carreira, «Legitimação e exercício do poder no Egipto faraónico» in *Clio, Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, nº 5, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2000, pp. 20 e ss.

4 Cf. Georges Posener, *De la divinité du pharaon*, Paris, Cahiers de la Société Asiatique 15, 1960.

os representantes do caos – inimigos ou animais selvagens – e preservar a paz; cumprir os ancestrais ritos litúrgicos; proteger eficazmente o país e o povo, com generosidade, justiça e equidade; manter e garantir a *maet*, nas suas vertentes política, social, ética e cósmica), o faraó foi dotado de uma *legitimação simbólica* de impacto não menosprezável. Isto é, a realeza foi revestida de um conjunto de emblemas, símbolos, cerimónias e representações-tipo, extremamente codificado e eloquente no âmbito da cosmovisão egípcia, tendente a distinguir de forma consistente e indubitável o detentor do cargo real.





As fórmulas protocolares usadas pela realeza egípcia integram-se nesta categoria e agiram, em nossa opinião, como formas e possibilidades experimentadas e assumidas pelo discurso de legitimação no Egito antigo.



Títulos, epítetos e insígnias


A expressão composta egípcia *per áá*, $\overline{\text{𓏏}}$, literalmente «A Casa Grande», inicialmente a designação conferida ao palácio real (estrutura física), àquele que o habitava (homem singular) e ao Estado que dirigia (colectivo abstracto), foi transcrita na Vulgata como $\Phi\alpha\rho\acute{\alpha}\omega$ (*Pharaô*), ou seja, «Faraó». Por metonímia, sublinha-se que o rei é consubstancial ao seu palácio⁵.

⁵ Cf. Marie-Ange Bonhême, Annie Forgeau, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 35.

As mais antigas menções da expressão *per aá* datam da IV dinastia⁶. A sua utilização como forma que designa exclusivamente a pessoa do rei do Egípto (dimensão singular) só está atestada cerca de 1370 a.C., isto é, a partir da época de Akhenaton, frequentemente acompanhada da tradicional fórmula *ankh udja seneb*, , «vida, prosperidade e saúde»⁷. Os escribas reais preferiam geralmente outras formas reverenciais alternativas, tais como *nesut* (, «rei»), *neb* (, «senhor») e *hemef* (, «Sua Majestade») e só na XXII dinastia (séculos X-IX a.C.) encontramos a expressão *per aá* usada como título, precedendo o nome particular do soberano (ex.: *per aá Chechonk*)⁸.

Os conceitos de realeza e de divindade do faraó eram, como já indicámos, centrais para a sociedade e para a religião egípcia. Independentemente da problemática acerca dos mecanismos concretos que permitiam a passagem da condição humana à divina ou do momento do tempo em que tal supostamente ocorria (no ventre materno, em vida, *post-mortem*, etc.), o caso egípcio é o exemplo clássico de um deus incarnado como rei. Esta ideia de um deus tangível era fruto de um modo de pensar que necessitava de uma imagem muito concreta, real, física, que estabelecesse e assumisse o papel de intermediário e interlocutor entre os Deuses e os Homens. O faraó é, na prática, um deus e um rei, um ser simultaneamente divino e humano, estando ambas as dimensões misturadas de forma quase inextricável na sua personalidade.








Responsável teórico por todo o Egípto e por todos os Egípcios, competia ao faraó zelar pela ordem e justiça. Por direito e por dever, ele era o garante e promotor da piedade e religiosidade. Tudo na esfera política, social e económica tinha na realeza (*nesut*)/ no faraó o seu guardião privilegiado. A manutenção das relações harmoniosas entre a esfera da sociedade humana e a dos poderes sobrenaturais e divinos, a tarefa de provisão dos principais meios de subsistência e seu normal funcionamento eram conferidas ao faraó, dependiam dele, como homem e como deidade incarnada. Cada novo faraó ao ser entronizado/ coroado aceitava tacitamente desempenhar com eficácia estas incumbências que o trono acarretava.




O soberano é, muitas vezes, chamado  *netjer nefer*, «bom deus» ou «deus perfeito» (título surgido com o faraó Nebka, no início da III dinas-





⁶ Cf. D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 49.

⁷ Cf. Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les pharaons*, Paris, Ma Éditions, 1988, p. 108.

⁸ Cf. Jean Vercouter, «Pharaon» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Encyclopædia Universalis/ Albin Michel, 1998, p. 296.

tia),  , *netjer khau*, «deus das aparições»,  *netjer áá*, «deus grande», ou    *setut er netjer nefer*, «aquele que se assemelha a um deus perfeito». A presença da partícula divinatória () *netjer*) evocava precisamente a sua natureza divina, ao mesmo tempo que a propagandeava.

Toda a história ideológica egípcia, consoante as necessidades políticas e/ ou laudatórias de cada momento, está cheia de exemplos que atestam e enfatizam as estreitas relações entre o faraonato e as divindades, proclamando directamente o rei como filho carnal dos deuses pelo uso da construção *sa X*,  *X*, «filho de X» (ex.: *sa Atum*, «filho de Atum»; *sa Ré*, «filho de Ré»; *sa Ré en mit-ef*, «filho de Ré, do seu corpo»; *sa Uadjit*, «filho de Uadjit»; *sa Ptah*, «filho de Ptah»; *sa Osiris*, «filho de Osíris», etc.) ou pelo uso da partícula *mes*,  , «nascido de», acrescentada ao nome de um divindade (ex.: *Ptahmés*, «nascido de Ptah»; *Djehutimés*, «nascido de Djehuti = Tot»; *Amenmés*, «nascido de Amon», etc.).

A partir da IV dinastia é também muito comum a expressão *meri*,   ou , «amado de», seguida do nome de uma divindade (*meriré* ou *merenré*, «amado de Ré»; *merimen*, «amado de Amon»; *meriptah*, «amado de Ptah»; *meri Hathor*, «amado de Hathor»; *meri netjeru*, «amado dos deuses», etc.⁹). Comum é igualmente, a partir do Império Médio, a atribuição da realeza à «escolha» (, *setep en*) de determinada divindade: *setepenré*, «o escolhido de Ré»; *setepenptah*, «o escolhido de Ptah»; *setepenimen*, «o escolhido de Amon», etc. Epítetos deste género, como fórmulas que expressam modalidades de conduta esperadas e desejadas no rei dos Egípcios, realçavam o poder do soberano, o seu papel como intermediário cósmico e a sua acção como garante da justiça.

Os reis não são só «herdeiros» dos deuses, mas seus «filhos escolhidos», por vezes desde o «ovo». A ascendência divina é o dogma sobre o qual se funda a legitimidade real, nomeadamente após a degradação da instituição faraónica, como aconteceu no Primeiro Período Intermediário¹⁰. As múltiplas e multiformes filiações divinas definem as conjunturas históricas e enfatizam igualmente o adjacente papel cultural, sacerdotal, do faraó que implicam¹¹.

Como rei, o faraó é o sucessor do mítico deus Hórus, filho de Osíris e Ísis. Os seus súbditos deviam concebê-lo, pois, como deus na terra, em


9 Numerosas outras divindades, femininas e masculinas, participam na formação de epítetos qualificativos do faraó com *meri*, «amado de».


10 Cf. P. Vernus. J. Yoyotte, *Ob. Cit.*, p. 110.

11 Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, p. 77.

vida, descendente de Hórus, e como deus na morte, quando se juntasse aos seus pais Ré e Osíris (aspecto celeste da religião funerária real). A própria osirificação *post-mortem*, com os associados processos de mumificação e deposição num túmulo previamente preparado, contribuíam para acentuar a aura de divindade do soberano, ou seja, a faceta divina da sua personalidade.

Em vida, o faraó era encarado como o «Hórus vivente», reincarnação desse primeiro rei mítico. O faraó *era* Hórus e vice-versa. As distâncias entre as dimensões física e metafísica anulavam-se na pessoa do rei. No início da época histórica, a identificação era já total. O rei era divino porque descendia de Hórus e porque era Hórus. O título *Hor* («Hórus»), que disso guarda memória, é mesmo o seu título mais antigo (desde as primeiras dinastias da Época Tinita¹²) e foi usado até ao Período Romano. «Hórus» é, no fundo, o título que afirma de forma mais simples e objectiva a natureza divina do rei¹³.


Uma titulação real completa ( *nhbt, nekhebet*) englobava cinco títulos-nomes, que compunham a identidade do faraó, com a seguinte ordenação canónica:

- 1) O Nome¹⁴ de Hórus (*Hor*), , inscrito no *serekh*, representação rectangular, estilizada, da fachada do primitivo palácio, do túmulo real ou da porta falsa¹⁵. É um Nome facilmente identificável devido à imagem do falcão que encima o

12 Os faraós da Época Tinita ou Arcaica são conhecidos como Hor-Aha, Hor-Djer, Hor-Djet, Hor-Den, Hor-Andjib, Hor-Semerket, Hor-Kaa (I dinastia), Hor-Hotepsekhemui, Hor-Nebré, Hor-Ninetjer (II dinastia).

13 Cf. Henri Frankfort, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976, p. 70.

14 A terminologia com que trabalhamos, leva-nos a grafar com «N» maiúsculo o «Nome» que designa o conjunto de palavras ou frases que formam cada um dos cinco Nomes do faraó, enquanto «nome», escrito com «n» minúsculo, se refere aos nomes pessoal e teóforo do faraó, geralmente inscritos no interior de uma cartela.

15 Vide o hieróglifo do *serekh* na lista da Gramática de Gardiner: O33 =  (Cf. Sir Alan Gardiner, *Egyptian Grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3ª ed., Oxford, Griffith Institute, 1982, pp. 496, 545, 591). Cf. também Alexandra A. O'Brien., «The *serekh* as an aspect of the iconography of early kingship» in *JARCE* 33, 1996, pp. 123. Para esta autora, o *serekh* «may represent several things» (*Ibid.*, p. 123) e conclui: «The *serekh* motif would seem to be a fine example of the Egyptian fondness for overlapping symbolism, with its intentional ambiguity allowing many ideas about kingship, divinity and the royal *ka* to be expressed within one apparently straightforward design» (*Ibid.*, p. 136).

elemento arquitectónico¹⁶. O facto de o falcão pousar sobre ele e usar as três coroas simbolizando o Egipto (a coroa branca, *hedjet*; a coroa vermelha, *decheret* ou *net*, ou a coroa dupla, *pschent*), faz com que seja, por vezes, designado por *trono*. Outras designações habituais são *Nome-estandarte* ou *Nome-ka*;

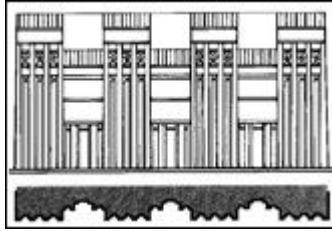



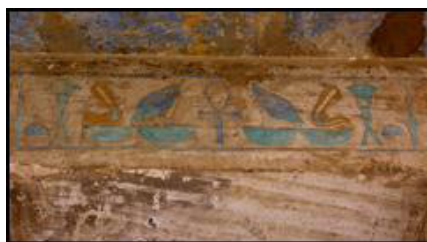
Fig. 1. O *serekh*, que os Egípcios usavam para inscrever o Nome de Hórus, representa a «fachada do palácio», feita de adobes colocados em painéis.




Figs. 2-4. Exemplos de Nomes de Hórus de vários faraós: Djet e Nebré, da I Dinastia, e de Ramsés II, da XIX Dinastia (arquitrave da sala hipostila do templo de Amon, em Karnak. Foto do Autor).

¹⁶ O primeiro *serekh* atestado é o da *Paleta de Narmer*, achada em Hieracômpolis (Nekhen), por James Edward Quibell, Frederick William Green e Somers Clarke, datada de c. 3150 a.C. (Cf. Peter Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1995, p. 218). Sob a II dinastia, com o rei Sekhemib (Hor-Sekhemib), ocorre um fenómeno excepcional: devido a acontecimentos políticos, o faraó altera o seu nome para Peribsen e coloca-se sob a protecção de Set (Set-Peribsen), sendo por isso o animal deste – e não o falcão de Hórus – a encimar o *serekh*. A «reconciliação» setiano-hórica dá-se com o sucessor de Peribsen, Khasekhemui, que coloca sobre o seu *serekh* os dois deuses, isto é, Set e Hórus (Cf. *Ibid.*, p. 27; A. A. O'Brien, *Ob. Cit.*, p. 123; «The names of the principal kings of Egypt» in *A General Introduction guide to the Egyptian collections in the British Museum*, London, The trustees of the British Museum, 1971, pp. 246, 247). O aparecimento de Set sobre os *serekh* de Sekhemib e de Khasekhemui sugere as fortes relações existentes entre estes dois soberanos e a região de Nagada, onde o deus ocupava um preeminente lugar no panteão local (Cf. D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 20).

2) O Nome de Nebti ( *Nb.ty*, «o das Duas Senhoras»), expressando a noção de uma realeza dual, numa referência directa a uma altura em que o Egipto esteve dividido em Baixo Egipto e Alto Egipto, cada um sob a protecção de uma deusa ou «senhora»: a deusa-cobra do Delta, Uadjit (de Dep ou Buto), e Nekhebet, a deusa-abutre de Nekheb (el-Kab), no Alto Egipto. Trata-se de um símbolo da união divina do Alto e do Baixo Egipto¹⁷. É também um Nome facilmente identificável pela imagem de um abutre e de uma cobra, lado a lado, cada um sobre um cesto-*neb*¹⁸;



Figs. 5 e 6. Hieróglifos clássicos na forma das deusas Uadjit (serpente) e Nekhebet (abutre), representando o nome das «Duas Senhoras» dos faraós Senuseret I (Capela Branca de Senuseret I, XII Dinastia. Museu ao ar livre de Karnak) e Tutmés III (*Akh-menu* do templo de Amon, em Karnak).

3) O Nome de Hórus de Ouro,  *Hor nub*, justaposição dos signos hieroglíficos do ouro e do falcão, evocando para muitos autores um acontecimento histórico-mitológico: a vitória de Hórus sobre o tio Set, que lhe tentara roubar a herança do trono¹⁹. Inicialmente, o epíteto de Hórus de ouro foi pensado como um dual, na medida em que o faraó reconcilia na sua realeza os dois grandes deuses (Hórus e Set)²⁰. Paulatinamente, desde o início do Império Antigo (ou mesmo no Período Pré-dinástico), dá-se o desaparecimento de toda a representação setiana neste Nome;

17 Este título é o que melhor expressa essa forma dual da monarquia, resultado de acontecimentos históricos, bem como, simultaneamente, a noção de que o rei é o organizador e gestor de um todo que é duplo, que se compõe de duas partes, por vezes opostas, contraditórias, díspares (Cf. Frankfort, *Ob. Cit.*, p., 43).

18 O signo do cesto (*nb*), sobre o qual surgem as duas deusas, pode representar o termo *nb.t* (fem. sing.), «senhora», ou o dual *nb.ty*, «As Duas Senhoras», mas esta interpretação não está confirmada (Cf. A. de Buck, *Grammaire Elémentaire du Moyen Egyptien*, Leiden, E.J.Brill, 1967, p. 204).

19 Cf. Francisco L. Borrego Gallardo, *El “título áureo” del rey durante el Reino Antiguo egipcio. Estudio textual, semiológico e histórico*, Volume I, tese de doutoramento policopiada, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010, pp. 4-8. O símbolo sobre o qual o deus Hórus se apoia representa ora a localidade de Ombos, do Alto Egipto, ora o ouro, enquanto metal precioso. Autores há, porém, que aceitam que a leitura mais correcta deste título seria «Falcão (*bik*) de ouro» (sem estabelecer qualquer identificação da ave com qualquer divindade concreta) ou mesmo «o (mais) dourado (dos falcões)», efectuando, porém, neste caso uma vinculação a Ré (Cf. *Ibid.*, pp. 27-29, 32-34).

20 Cf. Firmin Parent, «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, 348.

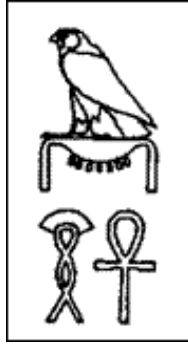


Fig. 7. Nome de Hórus de Amenemhat III, XII Dinastia: $\text{ḥr nbw w}^3\text{ḥ} \text{ḥ} \text{ḥ}$, *Hor nebu uah ankh*, «Aquele cuja vida é permanente»/ «permanente de vida».

4) O *praenomen*/ prenome (nome de coroação ou nome solar) que surgia dentro de uma cartela (espécie de anel oval, alongado) antecedido pela expressão $\text{ḥ} \text{ḥ}$ *nesut-bity*, «Rei do Alto e do Baixo Egípto», que à letra se pode traduzir como «o do junco e o da abelha», ou seja, a planta heráldica do Sul (*sut*) e o animal-símbolo do Norte (*bit*), que, aliás, surgem representados nos correspondentes hieróglifos²¹;



Fig. 8. *Praenomen* de Senuseret I (Kheperkarê), XII Dinastia (Capela Branca no Museu ao Ar Livre, em Karnak. Foto do Autor).

21 Se a relação do junco (*swt*) com o Alto Egípto é inequívoca, a conexão da abelha como animal heráldico do Baixo Egípto é um pouco obscura (Cf. Sir Alan Gardiner, *Ob.Cit.*, p. 73). Por vezes, a cartela é precedida pela expressão $\text{ḥ} \text{ḥ}$ *ntr nfr, netjer nefer*, «deus bom».


5) O *nomen*/ nome (nome de nascimento ou nome próprio) que surgia dentro de outra cartela e que é, em geral, o nome mais conhecido do faraó. Sendo o último da sequência de Nomes reais (de certa forma, o equivalente ao nosso nome de família), este nome pessoal era precedido pelo título  Ré, «filho de Ré»²².



Fig. 9. *Nomen* de Senuseret I, XII Dinastia (Capela Branca no Museu ao Ar Livre, em Karnak. Foto do Autor).

Todos estes epítetos parecem referir-se a aspectos do rei como manifestações das divindades: três (*Hor*, *Hor nub* e *sa Ré*) referem-se ao rei como um deus ou filho de um deus, enquanto os outros dois (*Nebti* e *nesut-bity*) enfatizam a percepção da divisão do Egito como uma terra dupla sob dominação real²³. Os três primeiros Nomes faziam parte das titulaturas reais desde o início do Período Dinástico e são definidores, desde logo, da natureza real e da teologia do poder²⁴.

Até à IV dinastia, o faraó é frequentemente conhecido apenas pelo seu Nome de Hórus. Ao ser entronizado no cargo real, qual réplica do deus hieracomorfo do céu, tomava também o seu nome. Assumia-se como a encarnação do deus-falcão. O próprio *serekh* surgia como uma personificação do rei²⁵. Como diz A. Gardiner, «(The serekh) represents the facade of the palace occupied by the king as reincarnation


22 Consoante as épocas e os locais de formulação, é habitual este título-nome ser seguido de diversas expressões honoríficas, associando as qualidades reais às dos deuses e/ ou expressando o favor amoroso destes para com o soberano. A extensão destes apêndices onomásticos da titulatura nem sempre revela uma consistente dominação política como parecem fazer crer. Muitas vezes, revelam justamente a «fraqueza» da actuação real e até a sua dependência dos «fazedores de protocolos».

23 Cf. I. Shaw, P. Nicholson, «Royal titulary» in *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995, p. 247.

24 Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, p. 36.

25 Cf. A. A. O'Brien, *Ob. Cit.*, p. 123.

of the falcon seen presiding over it»²⁶. De uma forma simplista, mas não destituída de valor semiótico, o Nome de Hórus era o de um rei do e no palácio, um «Hórus do/ no Palácio».

O título «o do junco e da abelha» – par que expressa perfeitamente a dicotomia e a unidade das Duas Terras, através de um elemento da flora e de outro da fauna²⁷ – foi introduzido na I dinastia pelo faraó Den, embora seja Andjib, da mesma dinastia, o primeiro a usar o título (*nesut-bity*) e um segundo nome com ele relacionado (Merpabia)²⁸. Este título podia ser seguido da frase sinónima *neb tauī*, , «Senhor das Duas Terras», que, por vezes, o substituía totalmente²⁹. De forma inequívoca, afirma a soberania do rei sobre todo o país.

Den foi também o responsável pela associação do Nome de Hórus com o símbolo do ouro (*nebu*), ou seja, um colar com pendentés. Este novo Nome (*Hor nub*) será usado na IV dinastia por Seneferu e virá reforçar a natureza eterna divina que o deus e o metal precioso nomeado (estritamente ligado à noção de «eternidade») conferem ao faraó reinante, embora o seu significado seja ainda objecto de várias discussões³⁰. O facto de o Nome de Ouro ser recebido no dia da coroação real, leva a considerá-lo como um testemunho privilegiado da transmissão do poder faraónico e da designação do faraó reinante como deus³¹.

A partir do Império Médio, o epíteto «Hórus de Ouro» fará sistematicamente parte da titulatura. Desaparece, porém, quase totalmente das titulações reais durante o Segundo Período Intermediário, época que corresponde à dominação dos Hicsos e a uma apreciável importância do deus Set, cuja figura precede a titulatura dos reis hicsos. O epíteto de ouro reaparece

26 Sir A. Gardiner, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 52.

27 Cf. Stephen Quirke, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, London, British Museum Publications, 1990, p. 23. Inicialmente, até à IV dinastia, é o único nome da titulatura a não compreender uma referência divina intrínseca. A partir daí, tornou-se também um nome teóforo, incluindo ocasionalmente uma referência ao deus Khnum (ex.: Khufu, «Khnum protege-me») e sistematicamente ao deus Ré. Uma vez que *nebu*, além de «ouro», também designa Ombos, o lugar de culto de Set, é possível que este deus tivesse estado presente em alguns nomes de Hórus.

28 Cf. I. Shaw, P. Nicholson, «Royal titulary» in *Ob. Cit.*, p. 247.

29 Numa clara expressão do dualismo da monarquia egípcia, os epítetos «Senhor das Duas Terras» (*neb tauī*) e «Senhor dos tronos das Duas Terras» (*neb nesut tauī*) manifestam o seu absoluto poder e domínio sobre todo o país. Os países estrangeiros sob dominação egípcia eram também territórios do «Senhor das terras estrangeiras» (*neb khasut*). A rainha podia ser chamada *nebet tauī*, «Senhora das Duas Terras».

30 Cf. D. Valbelle, *Ob. Cit.*, pp. 38, 39 e 47; Cf. Vassil Dobrev, «Considérations sur les titulatures des rois de la IV^e dynastie égyptienne» in *BIFAO* 93, 1993, pp. 192, 194.

31 Cf. *Ibid.*, pp. 190, 191.

no fim da XVII dinastia, com Kamés, e da XVIII dinastia até ao século IV a.C. ganha uma forma literária muito mais extensa, com uma conotação violenta ou guerreira bem evidente, com excepção da época amarniana e pós-amarniana imediata³².

Esta constatação das fórmulas violentas no Nome de Hórus de Ouro dos faraós a partir da XVIII dinastia parece pressupor a consideração pela sua primordial natureza dual: ao governar pacificamente, o rei é Hórus; ao usar a força, é Set. Com a queda de Set após o Império Novo, desaparecem os elementos setianos no Nome de ouro. Significa isto que, interessados em guardar uma titulação completa, os reis preferiram modificar o conteúdo ideológico do Hórus de Ouro a suprimirem-no dos seus protocolos³³.

Radjedef ou Djedefré (faraó da IV dinastia), filho de Khufu, foi o primeiro a usar o título de *sa Ré*, epíteto que reclama directamente uma origem solar para o faraó, como filho do deus-Sol, na IV dinastia o deus supremo do panteão egípcio³⁴. Trata-se de uma das mais importantes novidades introduzidas na titulação real. O título *sa Ré* vem conferir maior consistência a toda a teologia do poder definida pelos restantes Nomes e oficialmente é o único que permanecerá como elemento canónico do protocolo faraónico para expressar a filiação real e a essência divina do faraó. Nas IV a VI dinastia, Império Antigo, ao mesmo tempo que surge atestado o epíteto «filho de Ré», a progressiva «solarização» da realeza faz com que o nome do deus-Sol heliopolitano passe a ser um componente quase sistemático dos antropónimos reais: Radjedef/ Djedefré, Khafré, Menkauré, Sahuré, Neferirkaré, Niuserré, Djedkaré, Meriré, Merenré, Neferkaré ...

Embora os textos egípcios se refiram ao rei, durante a sua vida e depois da sua morte, pelo nome de trono/ prenome, os egiptólogos preferem usar em seu lugar o nome de «Filho de Ré». Uma vez que muitos faraós adoptaram nomes similares aos dos seus pais e avós, numa dinastia há, por vezes, vários reis com o mesmo nome de «Filho de Ré». Para os distinguir, os egiptólogos numeram os reis (ex.: Mentuhotep I – V; Amenemhat I, II, III ...; Tutmés I – IV; Ramsés I – XI; Ptolomeu I – XV). Estes números são, naturalmente, uma convenção moderna, já que não eram usados pelos próprios Egípcios.

32 Cf. Firmin Parent, *Ob. Cit.*, pp. 349-351. O Terceiro Período Intermediário, designadamente o seu início, com os sumo sacerdotes de Amon agindo como monarcas a partir de Tebas, constitui uma excepção neste aspecto, uma vez que o nome de Hórus de ouro apresenta, nessa altura, um inevitável cariz amoniano.

33 Cf. *Ibid.*, p. 353.

34 Cf. P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 50.

As frases-epítetos *netjer nefer* e *netjer khau* a que já aludimos são, por vezes, colocadas entre o *sa Ré* e o *nomen* do faraó. Estas conglomerações frásicas sublinham os elos existentes entre o rei egípcio e o Sol: filho do Sol, aparece/ surge no trono como um deus bom, comparável ao nascer do Sol no horizonte oriental.

O título «as Duas Senhoras» (*nebti*) passou por três fases distintas, mas complementares: 1ª) com o faraó Hor-Aha, da I dinastia, é utilizado com o título real, mas ainda não como elemento da titulação oficial; 2ª) ainda na I dinastia, com Semerkhet, é já um epíteto honorífico da realeza egípcia, mas será só no Império Médio, com a XII dinastia, com Senuseret II (3ª fase), que o título se tornará uma componente obrigatória, canónica, estruturada, da titulação faraónica³⁵.

A forma dual da monarquia egípcia patente neste título foi o resultado de acontecimentos históricos. A ideia subjacente a este Nome é a de que o rei é o organizador e gestor de um conjunto que é intrinsecamente duplo e que lhe compete equilibrá-lo permanentemente³⁶. A interpretação grega do título como «Senhor das Coroas» resultou das cenas representadas em vários templos, em que as duas deusas (Uadjit e Nekhebet), sob vários aspectos, coroavam o rei, outorgando-lhe as suas respectivas coroas ou as coroas de que eram as divindades tutelares.

A IV dinastia trouxe também uma importante novidade ao Nome de Rei do Alto e do Baixo Egipto: a utilização da cartela para os nomes pessoal ou teóforo do faraó³⁷. Apesar de ser normalmente traduzido como «Rei do Alto e do Baixo Egipto», o título *nesut-bity* pode apresentar um significado distinto e consideravelmente mais complexo. Além da dicotomia geográfica, os dois termos (*nesu* e *bit*) tinham uma conotação política e religiosa³⁸. *Nesu* surgiria, assim, como o elemento inalterável, eterno, da divindade do rei (quase numa definição da própria realeza), ao passo que *bit* seria uma referência ao carácter efémero, transitório, do indivíduo investido das funções reais.

35 Cf. Jürgen von Beckerath, *Handbuch der ägyptischen königsnamen*, MÄS 49, Munique, Philipp von Verlag, Mains, 1999, pp. 41 e 85.

36 Cf. Erik Hornung, «Le pharaon» in *L'homme égyptien* (dir. Sergio Donadoni), Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 339, 359; Cf. Gertie Englund, «The treatment of opposites in temple thinking and wisdom literature» in *The religion of the Ancient Egyptian – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, 1989, pp. 77, 78.



37 Cf. V. Dobrev, *Ob. Cit.*, p. 195.


38 Cf. Jan Assmann, *The mind of Egypt*, Cambridge/ Massachusetts/ London, Harvard University Press, 2003, p. 40.

Cada faraó era, neste sentido, a combinação do divino imortal e do humano mortal, do *nesu* e do *bit*, da mesma forma como o rei vivo se associava a Hórus e os seus antepassados mortos a Osíris. Na morte, o rei guarda a sua essência monárquica e a sua sobrevivência é tão importante como o poder efectivo do rei reinante³⁹. Esta clivagem entre *nesu* designando o poder temporal (aspecto político-administrativo) e *bit* referindo-se ao poder espiritual (aspecto cultural) é um dualismo complementar, mas não antagónico, constitutivo da própria realeza egípcia⁴⁰.

Ambiguidades e flutuações terminológicas

Os cinco Nomes do protocolo real não se encontram, portanto, logo todos juntos num conjunto onomástico. Os mais usuais são sempre o Nome de Hórus, o Nome de rei do Alto e do Baixo Egipto e o Nome de Ouro⁴¹. Os cinco, em conjunto, apresentam-se codificados, sobretudo, a partir do Império Médio (dinastias XI e XII)⁴². O último era recebido no momento do nascimento, ao passo que os restantes lhe eram atribuídos no momento da entronização/ coroação⁴³.

A expressão *ren mae*, , «o verdadeiro nome», designa os quatro primeiros Nomes da titulação, ou seja, os Nomes adquiridos aquando da coroação e colocados antes do nome pessoal. Nesta acepção, o *ren mae* é um protocolo, pondo em evidência a estrutura da titulação real: um nome pessoal de nascimento e quatro Nomes funcionais adquiridos no momento da promoção sagrada⁴⁴. Cada um desses Nomes é um *ren uer*, , «grande nome».

A designação do protocolo como *nekhebet* ( *nhbt*) – aplicando-se ao conjunto dos cinco Nomes – data da XVIII dinastia, embora a expressão «grande nome» (*ren uer*, *rn wr*) surja na XII dinastia para qualificar cada um dos quatro Nomes adquiridos pelo soberano no dia da coroação, não se aplicando, portanto, ao nome recebido no nascimento⁴⁵.

39 Cf. Ian Shaw, Paul Nicholson, «Kingship» in *Ob. Cit.*, p. 152, e D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 21.

40 Cf. Nicolas Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris, Imprimerie Nationale, 1986, p. 571.

41 Cf. D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 39.

42 Cf. Ronald J. Leprohon, «The programmatic use of the royal titulary in the twelfth dynasty» in *JARCE* 33, 1996, p. 165, e M.-A. Bonhême, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermediaire*, p. 5

43 Cf. Peter Clayton, *Ob. Cit.*, p. 218.

44 Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, p. 35, e M.-A. Bonhême, *Ob. Cit.*, p. 6.

45 Cf. D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 143.

Houve, portanto, ao longo dos séculos, uma certa flutuação da terminologia relativa à titulatura, face às próprias dificuldades e incertezas no estabelecimento da doutrina monárquica. Basicamente, as possibilidades encontradas são as seguintes:

A – designando o **conjunto** de Nomes:


A1. conjunto de cinco Nomes (titulatura completa): *nḥbt* (titulatura-*nekhebet*), *rn* (*ren*, «nome») ou *rn wr* (*ren uer*, «grande nome»);


A2. conjunto dos quatro Nomes adquiridos na coroação: *rn m3^c* (*ren mae*, «nome verdadeiro») ou *rnw wrw* (*renu ueru*, «grandes nomes»);

B – designando **cada um** dos Nomes:

B1. cada um dos cinco Nomes: *rn* (*ren*, «nome»).

B2. cada um dos quatro Nomes adquiridos: *rn wr* (*ren uer*, «grande nome»).

Cada faraó é um ^εš3 *rnw*, , *acha renu*, «(ser) de múltiplos nomes». A pluralidade dos Nomes de um faraó é o resultado das suas várias possibilidades de manifestação. Isto significa que nenhum Nome o consegue exprimir na totalidade ou na perfeição. Todos são defeituosos para captarem o Todo. Neste sentido, todos tentam traduzir a soberania real, sob designações diferentes. Por isso, nenhum é mais importante do que o outro.

Os dois últimos nomes do protocolo faraónico eram inscritos no interior de uma cartela oval (, *chenu*), no início apenas um corda atada nas extremidades, que simboliza «o que o Sol rodeia», isto é, o Universo que pertence ao faraó⁴⁶. A sua simples presença permite reconhecer imediatamente um nome real. O uso desta cartela mágica remonta ao reinado do faraó Huni (último rei da III dinastia) ou do seu filho, o faraó Seneferu (primeiro rei da IV dinastia). É a partir desse momento que o nome real encerrado numa cartela passa a substituir o próprio Nome de Hórus na identificação do faraó⁴⁷.

Na V dinastia, Neferirkaré acrescenta uma segunda cartela: o nome de trono ou nome de coroação. Assim, a primeira contém o nome do rei no momento da coroação (*praenomen*, 4º elemento da titulatura) e a segunda o que recebeu no momento do nascimento (*nomen*, 5º elemento da titula-

46 Outro nome usado para designar a cartela, não encontrado antes da XIX dinastia, era *menech* (Cf. Sir Alan Gardiner, *Egyptian Grammar*, p. 74).

47 A IV dinastia foi, efectivamente, uma época de inúmeras inovações no protocolo real, com uma série de novos elementos a fazerem o seu aparecimento (Cf. Vassil Dobrev, *Ob. Cit.*, pp. 179-204).

tura)⁴⁸. Na XI dinastia, designadamente a partir de Mentuhotep II, estes dois nomes servem já regularmente como identificação do soberano egípcio⁴⁹. Assim, é sempre possível distinguir os faraós: não obstante terem o mesmo nome (ex.: Amenemhat, Amenhotep, Tutmés, Ramsés, etc.), o seu prenome é naturalmente outro, diferente. Foi a partir destes signos inscritos em cartelas ovais, constantes na *Pedra de Roseta*, que, em 1822, após vários anos de estudo, Jean-François Champollion (1790-1832) decifrou os hieróglifos egípcios⁵⁰.

O direito do monarca estava, teoricamente, fundado na sua natureza divina, transmitida por sangue (legitimação divina). Coerentemente, as listas reais começavam com os deuses Ré, Chu, Geb e Osíris (os quatro «chefs-masculinos» das quatro gerações da Enéade de Iunu/ Heliópolis) que nos Primeiros Tempos haviam reinado na terra, antes de se retirarem para os céus, continuando com Hórus, o herdeiro do trono de Osíris, o último dos grandes deuses a governar na terra, e de quem todos os faraós «descendiam». A legitimação do poder real tinha na proclamada divindade e filiação divina do faraó uma sanção suplementar.

Foi esta mesma noção que sustentou as propagandísticas teogamias do Império Novo (ex.: Amenhotep III e Hatchepsut)⁵¹ e a ideia de pureza de sangue que levava aos casamentos consanguíneos do faraó com uma sua irmã, meia-irmã ou filha (concepção reactivada por Ptolomeu II Filadelfo no Período Lágida). A esta prática deve, porém, também, associar-se o desejo de imitar o casal mítico ideal, Ísis e Osíris.

O concurso de outros emblemas, representações, epítetos e cerimónias

Além dos múltiplos Nomes da sua titulatura, o faraó distinguia-se dos demais humanos por uma série de outros emblemas. Também as coroas (*hedjet*, *decheret*, *pschent*, *kheprech*, *atef*, *hemhemet*), os ceptros (*hekat*, *uas*, *nekhakha*, *uadj*, *djed*, *ames*, *sekhem*) as maçãs *hedj* e *menu*, o machado *akhu*, as vestes e ornamentos (saiote *chendjit*, cintos, cinturões, colares, brincos, braceletes e pulseiras cerimoniais) e outras insígnias (*nemes*, barba postiça, cauda taurina, serpente-*uraeus*, selos) que usava, sobretudo

48 Cf. J. Beckerath, *Ob. Cit.*, p. 57.

49 Cf. *Ibib.* p. 71, e Cf. I. Shaw, P. Nicholson, «Royal titulary» in *Ob. Cit.*, p. 248.

50 Cf. José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp. 15-36.

51 Vide o capítulo seguinte deste volume, dedicado à análise da teogamia de Hatchepsut patente nos baixos-relevos do seu templo funerário em Deir el-Bahari.

nas cerimónias de aparato, o isolavam como um homem-deus engendrado pelo(s) deus(es).

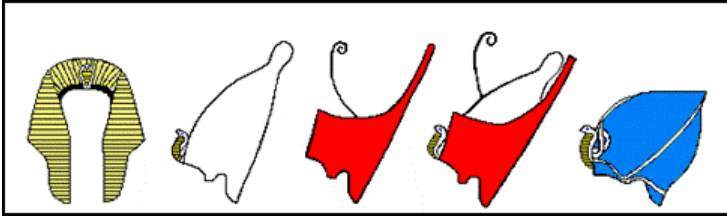
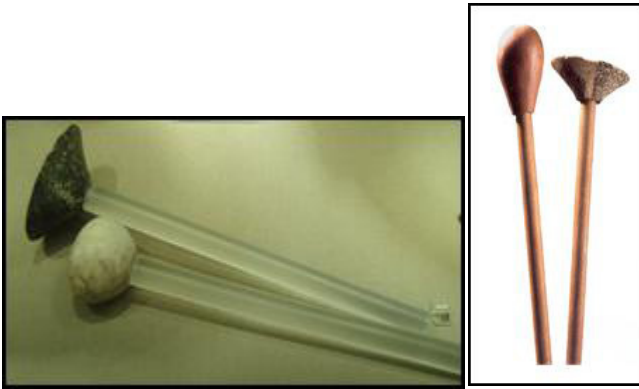


Fig. 10. Toucado e coroas reais egípcias: da esquerda para a direita – *nemes*, *hedjet*, *decheret*, *pschent* e *kheprech*.



Fig. 11. Os ceptros reais *hekat* e *nekhakha*.



Figs. 12 e 13. Maças piriformes (*hedj*) e discóides (*memu*)- símbolos de poder dos faraós desde o Período Arcaico.
(Fig. 12 – Museu de Leipzig. Foto do Autor).



Fig. 14. Machado cerimonial em nome de Nebpehti Ré Ahmés, o fundador da XVIII Dinastia.
Museu Egípcio de Luxor.



Fig. 15. Estela do Museu do Cairo (JE 46189) em que Ramsés II surge com o machado *akhu*.



Fig. 16. Outra representação de Ramsés II: além do arco, o faraó segura a espada *khepech*.
Templo de Beit el-Uali.

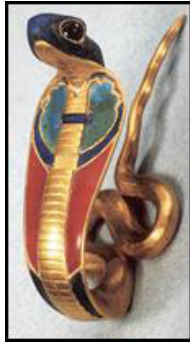


Fig. 17. A serpente-*uraeus*, uma das mais conhecidas insígnias reais dos faraós egípcios.



Fig. 18. Estela do Brooklyn Museum onde se vê um faraó ofertando à deusa Hathor. O rei, além da coroa *pschent*, usa o saiote *chendjit* e a cauda taurina.



Fig. 19. Máscara funerária de Psusennes I: ostenta a serpente-*uraeus*, o *nemes* e a barba postiça.




Fig. 20. Fragmento de estela do Brooklyn Museum onde está representado um faraó a efectuar a oferenda da efigie da deusa Maet. O faraó usa várias braceletes, pulseiras e colares.



Fig. 21. Baixo-relevo em calcário fino num estudo para o retrato de um faraó. O faraó usa a coroa *khepresh* com a serpente-*uraeus* e um colar. Museu Calouste Gulbenkian.



Fig. 22. Par de brincos do espólio do túmulo do faraó Tutankhamon.

A outorga de muitas destas insígnias aquando da cerimónia de coroação faraónica, em regra realizada no templo de Ptah, em Mênfis, ou do jubileu real ou *heb-sed*,  ⁵², enfatizava a excepcionalidade do seu portador, dos momentos-acontecimentos em causa e do valor simbólico-prático, o mesmo é dizer, neste contexto político-ideológico, das próprias

52 Como repetição da cerimónia de entronização e coroação, imbuída de actuante poder mágico de renovação, o *heb-sed* devia, teoricamente, ser realizado no trigésimo ano de reinado. Muitos faraós, não obstante o princípio, repetiram-no ao sabor das suas conveniências políticas. Ramsés II, por exemplo, celebrou catorze jubileus. Foi um verdadeiro campeão dos *heb-sed* ou «Senhor dos Festivais» (Cf. *Id.*, *A ideologia real acádica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, p. 216, nota 245, e *Id.*, *Poder e Iconografia no antigo Egipto*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, p. 40).

insígnias. A entronização-coroação ou o jubileu-coroação confirmavam a aura divina do homem-faraó, pré-existente desde a sua concepção segundo a propaganda.

De forma similar, as próprias representações artísticas do faraó com, por um lado, os tamanhos desproporcionados que lhe conferem em relação aos seus súbditos ou aos estrangeiros inimigos e, por outro, as dimensões equiparadas em que o mostram em convívio com os (outros) deuses, comprovam a consideração de que era alvo como indivíduo superior, como deus universal por direito próprio. Quanto abordam a temática real, os baixos-relevos e pinturas egípcios denotam também a estruturante combinação de sacralidade e divindade.




As titulaturas reais egípcias deixam perceber a presença de outras frases-títulos cuja descodificação nos revela a matriz propagandística-ideológica subjacente às próprias titulaturas e, de igual modo, ao exercício do poder. A título de exemplo, os epítetos como *neb khau* (𓂏 | 𓂏 | 𓂏 | 𓂏), «senhor de aparições») e *ka nakht* (𓂏), «touro poderoso»), além de deixarem perceber as prerrogativas culturais e guerreiras do faraó, demonstram também a percepção da combinação excepcional divino-humana da pessoa concreta de cada rei egípcio.

A excepcionalidade do faraó permitir-lhe-ia juntar-se aos outros deuses depois da morte e, assim, gozar de uma vida eterna no além-túmulo, para seu benefício próprio e de todo o país. O epíteto *di ankh mi Ré djet*, 𓂏 𓂏 𓂏 𓂏, «que seja dotado de vida como Ré, eternamente» é disto uma prova-desejo muito significativa. Os desejos piedosos materializavam-se igualmente nos finais das inscrições protocolares com o epíteto *ankh udja seneb*, 𓂏 𓂏 𓂏, «que tenha vida, saúde e força», ou dos simples, mas eloquentes, *di ankh djed uas*, 𓂏 𓂏 𓂏, «dotado de vida, estabilidade e poder» e *di ankh*, 𓂏 𓂏, «dotado de vida». Os elementos da titulação real eram, pois, por vezes, acompanhados de fórmulas que expressavam votos de eternidade (*di ... djet*) e de protecção.

O soberano egípcio era, por tudo isto, um ser destacado da Humanidade. A cerimónia da sagração ou coroação desempenha, nesse aspecto, um outro marcante momento, ou não assinalasse ela a transmutação do homem num ser «além» dos homens, supra-humano⁵³. O conjunto de ritos da entronização eram autênticos rituais de passagem, de carácter colectivo, embora desenrolados perante um restrito número de eleitos.

53 Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, p. 267.

Na manhã do dia da entronização, o despertar simbólico do rei e a saída do palácio assinalavam o início do ritual e eram ambos encarados como o abandono de um anterior modo de vida e o conseqüente caminhar para uma outra fase da existência terrestre. A purificação com água, unguentos e óleos santos, geralmente a cargo dos deuses Hórus e Tot (isto é, de dois sacerdotes desempenhando estes mitológicos papéis)⁵⁴, e a entrada no espaço sagrado do templo onde a cerimónia teria lugar, bem como os restantes rituais, marcavam já uma fase intermédia da nova postura que o faraó iria assumir⁵⁵. A delimitação entre o espaço profano e o espaço sagrado que a porta do pilone assinalava era, igualmente, no contexto das cerimónias de coroação, a linha que separava no indivíduo (no iniciado) o homem do faraó.

Os momentos da unção não se revestiam apenas de um significado «higiénico» evidente: carregavam em si uma eficácia bem superior. De facto, «água» que escorria dos vasos-*hes ou kebeh* de ouro (Gardiner W14: e/ ou W15: ) usados pelos sacerdotes-deuses era uma «água» mágica. As representações que nos chegaram em vários baixos-relevos mostram que o fio de «água» era composto por signos-*ankh* (, «vida») e signos *uas* (, «prosperidade; domínio; poder»). Este «baptismo» do faraó destacava a função lustral da «água» no nascimento do novo ser (o faraó) e as virtudes essenciais que lhe eram nesse momento transmitidas (vida, prosperidade, poder), teoricamente para sempre ou, pelo menos, para o tempo de duração do seu reinado⁵⁶.

Aos ritos da unção com «água» seguia-se no interior do templo, noutra cenário carregado de simbolismo, a purificação com unguentos e óleos sagrados que, com as devidas recitações de ocasião, activava sobre todo o corpo do faraó o valor protector e mágico dos gestos. O corpo do faraó tornava-se, a partir de então, receptáculo das energias cósmicas⁵⁷.

Aos líquidos já utilizados (água e unguentos/ óleos) juntava-se depois o leite: a cerimónia do aleitamento ritual, iniciático, do soberano. A absorção fictícia do leite, como rito de passagem, reveste-se de uma perspectiva similar às anteriores, ou seja, exprime simbolicamente a transformação

54 Sobre o aspecto quadripartido do rito, sua relação com a força cósmica envolvente, os pontos cardeais e a transmissão de poderes inerente, Vide *Ibid.*, pp. 268, 269.

55 A purificação podia ocorrer à entrada do templo (diante da porta do pilone) ou já no seu interior. A «aparição» do rei no exterior do templo era uma cerimónia a que assistiam alguns populares, sacerdotes e funcionários expressamente convocados para a ocasião (Cf. *Ibid.*, p. 268).

56 Cf. J.C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 141-152.

57 Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, p. 272.

do rei do estado de simples mortal à de soberano eleito e nutrido pelos deuses⁵⁸.

A coroação é, portanto, um momento de (re)nascimento do faraó. A condição real transporta em si o repúdio da vida terrestre e a concentração no corpo do faraó de potencialidade inauditas, excepcionais, sobrenaturais, divinas, inacessíveis aos restantes mortais. Ao envergar, por fim, as vestes faraónicas e ostentar as insígnias e amuletos tradicionais o (novo) faraó mais não faz que proclamar o poder real de que está agora investido.

A imposição das coroas (directamente por uma grande divindade do panteão – Amon, por exemplo), um dos episódios mais importantes da investidura real, é um momento particularmente solene e põe em curso uma multitude de relações mitológicas e históricas que filiam o faraó em causa na linhagem social e civilizacional egípcia. Identificado pela(s) coroa(s), o faraó do Egipto identifica o Duplo País e a sua história e cultura.

Se as cerimónias da sagração introduzem o faraó na realeza, a festa real por excelência, de enorme importância no âmbito da ideologia real e da própria mentalidade colectiva egípcia, celebrada com grande fausto, era a festa *sed* ou «jubileu», o *heb-sed*. Idealmente festejada de trinta em trinta anos, tratava-se de uma cerimónia ritual ímpar extremamente complexa, destinada a reafirmar e a renovar os poderes do faraó; correspondia a uma reatualização e confirmação da entronização, repleta de alusões simbólicas.

A preparação do festival *sed* mobilizava inúmeros recursos (nalguns casos, é possível que tenha mesmo suscitado expedições militares-económicas⁵⁹) e exigia a construção ou adorno de estátuas, obeliscos, salas de templos, pavilhões, etc. Além do faraó, implicava a participação directa da esposa real, dos filhos e filhas do rei, de considerável número de delegados e funcionários reais, de bailarinas, cantores e músicos. Alguns dos funcionários participavam como oficiantes, outros recebiam na ocasião objectos comemorativos (geralmente vasos) que, orgulhosamente, juntavam ao seu mobiliário funerário⁶⁰.

Dos vários episódios que compunham a festa, o primeiro consistia no erguer do pilar-*djed*, símbolo de estabilidade e de continuidade, diante de uma estátua de Osíris e na presença da rainha e das crianças reais⁶¹.

58 Cf. *Ibid.*, p. 272. Vide o capítulo alusivo à amamentação constante neste volume.

59 Cf. P. Vernus, J. Yoyotte, *Ob. Cit.*, p. 71.

60 Cf. *Ibid.*, p. 71.

61 O pilar-*djed* é um fetiche que lembra uma árvore podada. Era um símbolo de Osíris, do rejuvenescimento do poder do antigo deus da vegetação e dos mortos. Como símbolo, dava também o nome a duas importantes cidades do Delta central: Djedu e Djedet.


Importante na afirmação e demonstração da autoridade régia era também a coroação do faraó em dois compartimentos do pavilhão jubilar: envergando um curto manto, apenas usado nesta ocasião, num recebia a coroa *hedjet* do Sul e noutra a *decheret* do Norte⁶². Na qualidade de rei do Alto e do Baixo Egito recebia, então, a homenagem dos dignitários e do povo do Egito, contemplando o desfile das várias oferendas reunidas para a festividade.

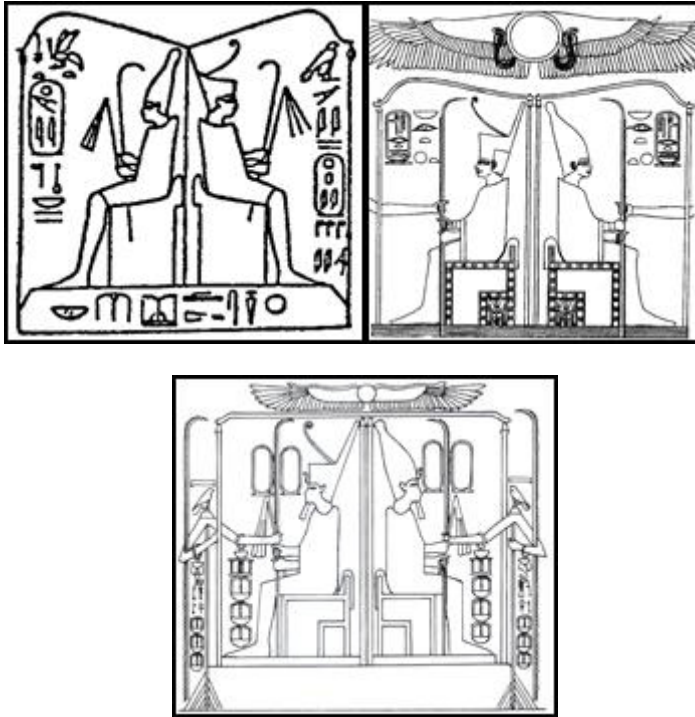


Fig. 23. Cena pintada do túmulo de Kheruef (TT 192) mostrando o faraó da XVIII Dinastia Amenhotep III na cerimónia de levantamento do pilar-*djed* no seu terceiro festival-*sed*.



Fig. 24. A cerimónia do erguer do pilar-*djed* na primeira sala de Osíris no templo de Seti I, em Abidos.
Foto do Autor.

⁶² A duplicidade do pavilhão jubilar é particularmente bem ilustrada pelo determinativo hieroglífico de *heb-sed*, o signo *tjentjat*: G. O23 =  (CF. Sir A. Gardiner, *Ob. Cit.*, p. 495).

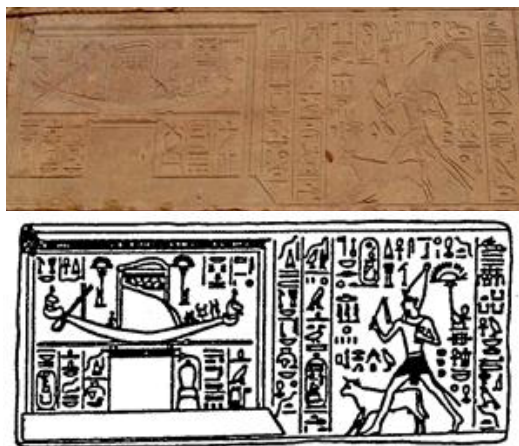


Figs. 25-27. Três cenas de coroação do faraó egípcio na dignidade de rei do Alto e do Baixo Egípto: Pepi I (VI Dinastia), Senuseret I (XII Dinastia) e Amenhotep I (XVIII Dinastia).



Fig. 28. Lintel de uma porta do edifício do jubileu de Senuseret III (XII Dinastia), em Medamud. Museu do Cairo, JE 56497 A.

Com a típica cauda postiça (emblema faraónico já presente na *Paleta de Narmer*) envergando o saiote real, *chendjit*, o faraó corria à «volta dos muros» (*pekher be ineb*) da cidade de Mênfis, num sinal de afirmação e legitimação do seu poder sobre todo o território egípcio, simbolizado aqui precisamente pela cidade do «Muro Branco». Esta corrida do faraó estava dotada de uma significação territorial, jurídica e transcendente: demonstrava a capacidade física do governante para prosseguir a sua missão e reivindicava a herança demiúrgica do solo egípcio, da totalidade da criação⁶³. Com largas passadas, o touro Ápis acompanhava o rei («corrida de Ápis», *peherer Hep*), emprestando-lhe magicamente o seu poder e vigor⁶⁴.




Figs. 29 e 30. A corrida ritual do faraó com o touro Ápis.
No caso, trata-se da corrida ritual da faraó Hatchepsut
(Capela Vermelha, Museu ao ar livre de Karnak. Foto do Autor).

O rito era completado pelo lançamento de flechas em direcção aos quatro pontos cardeais, numa clara demonstração pública de que o faraó tomava sob o seu poder todo o Universo, sendo o arco e as flechas por si usadas instrumentos paramilitares de propaganda desse domínio universal.

Todos os elementos do cerimonial-*sed* eram eminentemente arcaicos, mergulhando as suas raízes em épocas proto-históricas. Procuravam neutralizar as forças ameaçadoras do Caos e instituir/ reforçar o poder e o alcance da Ordem e do Equilíbrio do Universo. O rito do *sema-tau*

63 Cf. M.-A. Bonhême, A. Forgeau, *Ob. Cit.*, p. 301.

64 Cf. *Ibid.*, pp. 300, 301; Vide também José das Candeias Sales, «Em busca do touro Apis pelos caminhos da mitologia do antigo Egipto» in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões – Olhares sobre temas definidores do Estudo das Religiões*, Ano X – nº 18/19 (2013), Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2014, pp. 63,64.

( = *sm3 t3wy*) garantia simbólica e magicamente a união dos Dois Países, no fundo, o desiderato essencial do poder real egípcio.

Os desígnios da *maet*

A dupla natureza do faraó fazia dele, naturalmente, o provedor e garante da Ordem Universal, conforme aos desígnios da Maet, a deusa da Verdade e da Justiça, filha do deus solar Ré. Os Egípcios acreditavam numa lei reguladora e organizadora dos sistemas de coisas, numa noção de eterna ordem das coisas e do Universo, a *maet*, que gozou no Egípcio faraónico de enorme popularidade e importância para a estruturação e funcionamento da própria realeza.

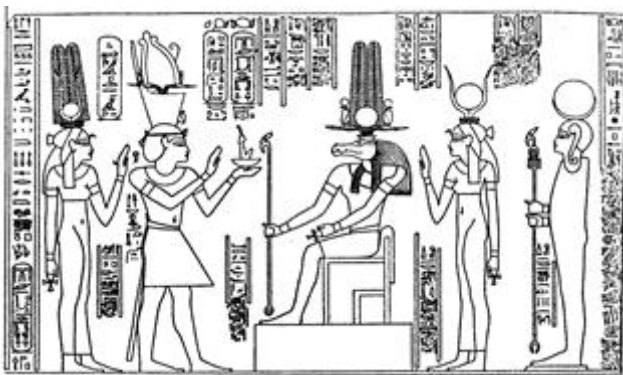
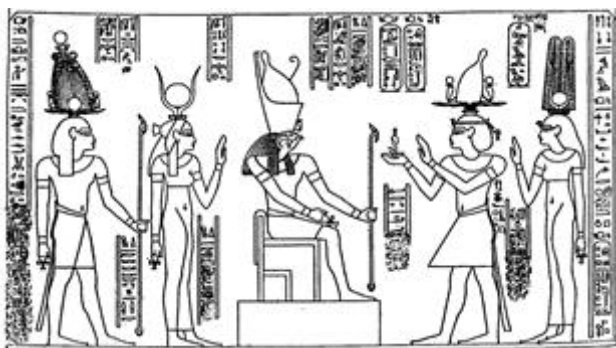
Sendo uma instituição fulcral da vida egípcia, a *maet* era indissociável do faraonato e possuía um conteúdo e uma vertente social, ética e cósmica que conferia directa e expressamente ao faraó as responsabilidades de estabelecer a Justiça, a Paz, o Equilíbrio e Solidariedade social e cósmica da sociedade terrena⁶⁵. A função real devia estar conforme aos desígnios da *maet*, nunca acima dela ou favorecido pessoalmente por ela. Só assim se podia promover e garantir a fecundidade, prosperidade, alimentação e paz das Duas Terras.

Desde cedo, portanto, o fortalecimento do Estado passava por uma boa gestão e uma boa execução da função real que, como consignava a *maet*, evitando a fome, miséria, destruição e empobrecimento da população estava mantendo a ordem e evitando o caos (*isefet*). A oferenda real de efigies da deusa Maet às divindades dos vários templos era, neste sentido, um ritual fundamental, invariavelmente desempenhado e cumprido pelo faraó, geralmente carregado dos *regalia*. A oferenda da *maet* era o «alimento» por excelência das divindades egípcias e simbolizava o eterno, imprescindível e imperativo diálogo entre os Homens e as Divindades, entre o humano e o divino.

65 Cf. Jan Assmann, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.




Fig. 31. Cena de oferenda da efigie da deusa Maet pelo faraó Ramsés II ao deus Ptah, de Mênfis.



Figs. 32 e 33. A mesma cena no templo de Kom Ombo, efectuada pelo faraó Ptolomeu VIII Evérgeta II às duas tríades do templo (em cima, a Hor Uer, Tasenetferet e Panebtaui; em baixo, a Sobek, Hathor e Khonsu-Hor).

O faraó era o chefe da religião e o primeiro responsável pelo estabelecimento e pela manutenção da *maet* (Ordem, Equilíbrio, Rectidão, Harmonia, Verdade, Justiça, Exactidão) no Vale do Nilo. Assume-se implícita e explicitamente que o faraó está *ex-officio* em harmonia com a *maet*. Ele era também o único legislador e regulador do culto. Cabia-lhe o dever de garantir a adoração, fazer oferendas a todos os deuses legítimos dos diferentes territórios e honrá-los sob os seus títulos tradicionais e distintivos. Sendo uma regra absoluta e objectiva de conduta, a *maet* consignava-lhe esse dever inalienável⁶⁶.

As inúmeras representações nos templos divinos de todas as épocas figuram sempre e exclusivamente o faraó em atitudes de adoração ou de celebração de rituais litúrgicos. Isto significa que a concepção egípcia concebiam-o como o único oficiante teoricamente legítimo para render culto à divindade ou não fosse ele essa singular personagem sagrada e divina por excelência e essência. Mas como, logicamente, ele não podia officiar em todo o território ao mesmo tempo, delegava as suas prerrogativas litúrgicas nos sacerdotes, os *hemu netjer*, , «pessoas/ escravos (da casa) do deus»⁶⁷. Na prática, eram estes que asseguravam o quotidiano cumprimento dos rituais. Nas grandes festas religiosas, como, por exemplo, a festa de Opet, em Tebas, o rei não deixava de comparecer e reservava para si o direito de as dirigir, ou melhor, cumpria pessoalmente os deveres que a tradição lhe impunha.

Combater e derrotar adversários do Egipto (externos e internos) ou caçar/ domesticar animais selvagens (touro, leões, gazelas, etc.) eram acções inerentes ao cargo real. A subjugação contínua destes agentes do caos era uma obrigação inscrita no código maético do comportamento faraónico. Cada novo faraó era um campeão da ordem (*maet*), quando não na prática, pelo menos nos gestos rituais-sacrificiais⁶⁸.

66 Cf. Philippe Derchain, «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique» in *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962, pp. 61-73.

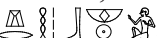
67 Na esfera política, também humanamente impossibilitado de se ocupar pessoalmente de todos os assuntos que estavam sob a sua alçada de competências, o faraó delegava na extensa hierarquia de funcionários, nomeadamente no *tjati* ou vizir (Cf. José das Candeias Sales, «Vizir» in *Dicionário do antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 871-873).

68 As cenas rituais de triunfo militar ou de caça representadas nos pilones dos templos são, neste particular, um exemplo muito significativo, ainda dotado de eficácia na Época Greco-romana (Cf. *Id.*, *Poder e iconografia*, pp. 105-140). Vide também José das Candeias Sales, «The smiting of the enemies scenes in the mortuary temple of Ramses III at Medinet Habu» in *Oriental Studies – Journal of Oriental and Ancient History I*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2012, pp. 79-110.

Cumprir os vastos desígnios da *maet* era um dever e um direito de todo o faraó egípcio. Todo o candidato humano ao cargo, por herança ou usurpação, sabia da essência divina que ele comportava e transmitia.

*

Qual forma retórico-propagandística, a titulação faraónica invocava uma estreita relação com as divindades e, dessa forma, agia como sanção legitimadora do poder exercido. Além de propalar a intimidade com os deuses, transmitia todo um programa existencial de actuação. Definia um modelo de conduta a observar pelo faraó. Neste sentido, os títulos oficiais do faraó são testemunhos do que se esperava da função real⁶⁹. Teoricamente e, em parte, na prática, era um programa ou esquema definitivo da acção a que se esperava que os faraós se conformassem.

A importância da titulação real como veículo de legitimação e entronização do soberano egípcio foi particularmente esclarecida pelo cuidado colocado pelos governantes estrangeiros na escolha de Nomes e de referências culturais e culturais egípcias para os seus protocolos. A estas «escolhas» não foram alheios os representantes da alta administração, nomeadamente dos cleros locais, autóctones. São, de facto, os sacerdotes-leitores, os *kheriu-heb* (, *hryw-hb*), que formulam os Nomes, ou melhor dito, os primeiros quatro Nomes do protocolo (Nome de Hórus, Nome das Duas Senhoras, Nome de Ouro e *Praenomen*). A especulação da ciência sacerdotal incide, portanto, sobre os Nomes atribuídos ao soberano no momento da coroação.

A sede da concepção dos Nomes reais é o coração dos sacerdotes (*em-i-bu-sen*, *m ibw-sn*, «no seu coração»), quer dizer, a sua inteligência⁷⁰. Como puro processo intelectual, o trabalho implica uma efectiva familiaridade com as listas onomásticas reais do passado e um esforço, mais ou menos criativo, dependendo da originalidade ou das retomas onomásticas, na combinação e composição dos (novos) epítetos a integrar nos protocolos.

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

⁶⁹ Cf. *Id.*, *A ideologia real acádica e egípcia*, p. 204.

⁷⁰ Cf. M-A. Bonhême, *Ob. Cit.*, p. 12.

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 confirmam⁷¹.

No entanto, não devemos também julgar que, em todas as épocas, estes indivíduos foram sempre seres excepcionais, de fulgurante brilhantismo intelectual. A sua importância reside no facto de conhecerem a Norma e desse conhecimento lhes permitir integrar o faraó no pretendido quadro de instituições. Arautos da tradição, estes sacerdotes lêem e proclamam (*matj, m3t*) os novos Nomes por ordem do rei (*udj hem.ef, wd hm.f*)⁷². Aqui, naturalmente, tendem a agir em conformidade com o poder estabelecido. Os construtores dos Nomes para o futuro – sendo os Nomes um programa existencial, podemos chamar apropriadamente a estes sacerdotes «construtores do futuro» – preparavam os protocolos apelando para um tempo mítico (o do Passado, o das Origens), mas consideravam igualmente o tempo histórico (o do Presente concreto em que se moviam).

Quando os dominadores políticos do Presente eram estrangeiros, a sua acção ganhava certamente ainda mais relevância: porque só eles acediam, conheciam e liam os arquivos onomásticos do Passado, porque a opção por um termo ou vocábulo podia expressar uma concepção de poder, porque dos seus enunciados onomásticos podia derivar um maior ou menor grau de aceitação e de legitimação desses mesmos dominadores.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 175.

⁷² Cf. *Ibid.*, pp. 11 e 13.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV, *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Enciclopædia Universalis/ Albin Michel, 1998.
- *A General Introduction guide to the Egyptian collections in the British Museum*, London, The trustees of the British Museum, 1971.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, «Historiografia e sedimentação do poder no Egípto faraónico» in *Actas do Encontro "A construção social do passado"*, Lisboa, A.P.H., 1992, pp.61-78.
- _____, «Da teoria à prática: o exercício do poder real no Egípto faraónico» in *Clio. Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, nº 5, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2000, p.p. 33-57.
- ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egípto* Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- ASSMANN, Jan, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.
- _____, *The mind of Egypt*, Cambridge/ Massachusetts/ London, Harvard University Press, 2003.
- AUFRÈRE, Sydney, «Contributions à l'étude de la morphologie du protocole "classique"» in *BIFAO 82*, 1982, pp. 19-73.
- BECKERATH, Jürgen von, *Handbuch der ägyptischen königsnamen, MÄS 49*, Munique, Philipp von Verlag, Mains, 1999.
- 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.
- BORREGO GALLARDO, Francisco L. *El "título áureo" del rey durante el Reino Antiguo egipcio. Estudio textual, semiológico e histórico*, Volume I, tese de doutoramento policopiada, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
- BUCK, A. de, *Grammaire Élémentaire du Moyen Égyptien*, Leiden, E.J.Brill, 1967.
- CAMPAGNO, Marcelo, *Surgimiento del Estado en Egipto: cambios y continuidades en lo ideológico*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, 1998.
- _____, «Another reason for the foundation of Memphis» in *Egyptology at the Dawn of the 21st Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, Vol. 2, *History and Religion*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2002, pp. 154-159.
- _____, «In the beginning was the war. Conflict and the emergence of the Egyptian state» in S. Hendrickx, R. F. Friedman, K. M Cialowicz, M. Chlodnicki, (eds.), *Egypt at its origins. Studies in memory of Barbara Adams, Proceedings of the International Conference «Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt», Kraków, 28th August – 1st September 2002*, Leuven/ Paris/ Dudley, Uitgeveru Peeters, 2004, pp. 689-703.

- CARREIRA, José Nunes, «Legitimação e exercício do poder no Egipto faraónico» in *Clio, Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, nº 5, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2000, pp. 19-32.
- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.
- COTTRELL, Leonard, *The warrior pharaohs*, London, Evans Brothers Limited, 1968.
- CUNNINGHAM, S.B., *The idea of propaganda. A reconstruction*, Westport, Praeger, 2002.
- DAMIANO-APPIA, Maurizio, *L'Égypte. Dictionnaire encyclopédique de l'ancienne Égypte et des civilisations nubiennes*, Paris, Gründ, 1999.
- DAUMAS, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971.
- 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.
- DOBREV, Vassil, «Considérations sur les titulatures des rois de la IV^e dynastie égyptienne» in *BIFAO* 93, 1993, pp. 179-204.
- DODSON, Aidan; HILTON, Dyan, *The complete royal families of Ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2004.
- ENGLUND, Gertie, «The treatment of opposites in temple thinking and wisdom literature» in *The religion of the Ancient Egyptian – cognitive structures and popular expressions*, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen, 1987 and 1988, Uppsala, Universitatis Upsaliensis, 1989, pp. 77, 78.
- FRANKFORT, Henri, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976.
- GARDINER, Sir Alan, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- _____, *Egyptian Grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3^a ed., Oxford, Griffith Institute, 1982.
- GAUTHIER, Philippe, «Histoire grecque et monarchie» in Emmanuel Le Roy Ladurie (dir.), *Les monarchies*, Paris, PUF, 1986, pp. 43-62.
- GRIMAL, Nicolas, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris, Imprimerie Nationale, 1986.
- _____, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988.
- HALL, E. Swan, *The pharaoh smites his enemies – A comparative study*, München, Deutscher Kunstverlag, 1986.
- HORNUNG, Erik, «Le pharaon» in *L'homme égyptien* (dir. Sergio Donadoni), Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 337-373.
- HUSSON, Geneviève; VALBELLE, Dominique, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992.
- JOWETT, G. S.; O'DONNELL, V., *Propaganda and Persuasion*, Beverly Hills, 1982.
- KAPLONY, Peter, «Königstitulatur», in *Lexikon der Ägyptologie, III*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1980, col. 641- 659.
- KITCHEN, K.A., *Ramsès II, le pharaon triomphant*, Monaco, Éditions du Rocher, 1985.

- _____, *Pharaoh triumphant. The life and times of Ramesses II*, 2^a ed., Cairo, The American University in Cairo Press, 1997.
- LALOUETTE, Claire, *L'Empire des Ramsés*, Paris, Fayard, 1985.
- _____, *Thèbes ou la naissance d'un empire*, Paris, Fayard, 1986.
- _____, *Au royaume d'Égypte. Le temps des rois-dieux*, Paris, Fayard, 1991.
- 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.
- LOPRIENO, Antonio, «Le pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au I^{er} 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.
- 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.
- O'CONNOR, David; SILVERMAN, David P., *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden/ Nova Iorque/ Colónia, E.J. Brill, 1995.
- 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.
- PARTRIDGE, Robert B., *Fighting Pharaohs. Weapons and warfare in Ancient Egypt*, London, Peartree Publishing, 2002.
- POSENER, Georges, *De la divinité du pharaon*, Paris, Cahiers de la Société Asiatique 15, 1960.
- POSENER, Georges (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne* Paris, Fernand Hazan, 1970.
- QUIRKE, Stephen, *Who were the pharaohs ? A history of their names with a list of cartouches*, London, British Museum Publications, 1990.
- 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.
- 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 Egípto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- _____, «Vizir» in *Dicionário do antigo Egípto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 871-873.
- _____, *Ideologia e propaganda real no Egípto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____, «Le roi ptolémaïque et les divinités égyptiennes selon la titulature royale» in *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii anno 2004*, Budapest, MEBT – ÓEB (Comité de l'Égypte Ancienne de l'Association Hongroise-Égyptienne, 2006, pp. 191-206.
- _____, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.

- _____, «Termes et concepts dans le protocole pharaonique des Lagides – le cas du nom d’Horus» in *Proceedings of the Nineth International Congress of Egyptologists/ Actes du IXe Congrès Internationale des Égyptologues, Grenoble, 6-12 septembre 2004/ Orientalia Lovaninensia Analecta 150*, Leiden, Peters Publishers, 2007, pp. 1673-1684.
- _____, *Poder e Iconografia no antigo Egipto*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008.
- _____, «The smiting of the enemies scenes in the mortuary temple of Ramses III at Medinet Habu» in *Oriental Studies – Journal of Oriental and Ancient History* 1, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2012, pp. 79-110.
- _____, «Em busca do touro Ápis pelos caminhos da mitologia do antigo Egipto» in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões – Olhares sobre temas definidores do Estudo das Religiões*, Ano X – nº 18/19 (2013), Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2014, pp. 61-82.
- SANTOS, António Ramos dos; VARANDAS, José (Coord.), *A Guerra na Antiguidade*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa/ Caleidoscópico Edição e Artes Gráficas, 2006.
- _____, *A Guerra na Antiguidade II*, Lisboa, Editora Caleidoscópico, 2008.
- SCHNEIDER, Thomas, «La monarchie sacralisée» in Regine Schulz et Mathieu Seidel (eds.), *L’Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique*, Colónia, Könemann, s.d., pp. 323-329.
- SHAW, Ian, *The Oxford history of Ancient Egypt*, London, Oxford University Press, 2000.
- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1995.
- SMITH, T. J., *Propaganda. A pluralistic perspective*, Westport, Praeger, 1989.
- SPALINGER, Anthony J., *War in Ancient Egypt. The New Kingdom*, Victoria, Blackwell Publishing, 2005.
- TAVARES, António Augusto, *Impérios e propaganda na Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1988.
- _____, *Civilizações Pré-clássicas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995.
- _____, «Legitimação do poder político na Antiguidade» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, II Série, nº 2. Poder e Política, Lisboa, Universidade Aberta, 2000, pp. 33-43.
- VALBELLE, Dominique, *Histoire de l’État pharaonique*, Paris, PUF, 1998.
- VERCOUTER, Jean, «Pharaon» in *Dictionnaire de l’Égypte ancienne*, Paris, Encyclopædia Universalis/ Albin Michel, 1998.
- VERNUS, Pascal, «Le concept de monarchie dans l’Égypte 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*, nº 197, decembre, Paris, Excelsior Publications S.A., 1996, pp. 56-62.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les pharaons*, Paris, Ma Éditions, 1988.
- WILSON John A., «Egypt: the function of the State» in *The Intellectual adventure of Ancient Man. An Essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Chicago/ London, University of Chicago Press, 1977, pp. 62-92.
- ZIEGLER, Christiane (ed.), *The pharaohs*, London, Thames & Hudson, 2002.

Capítulo 3

O NASCIMENTO DIVINO DE HATCHEPSUT: ELEMENTOS DE UM MITO POLÍTICO

*«Ela exercerá esta ilustre e benfazeja
função real em todo o país»*

Entre as mulheres que desempenharam a função de governantes no antigo Egito, a mais célebre e conhecida é seguramente Cleópatra, a última representante da dinastia dos Ptolomeus, de seu nome completo Cleópatra VII Thea Filopator (à egípcia Cleópatra *netjeret-mer-ites*, «A deusa, a amada de seu pai»), que reinou na segunda metade do século I a.C., entre 51 e 30 a.C. A propaganda romana, apesar de negativa, a literatura, a pintura e o cinema, cada um de sua forma e em momentos diferentes, ajudaram a construir esta visão, ainda que, muitas vezes, mais carregada de aspectos míticos e lendários do que reais e históricos.

Cerca de 1500 anos antes dela, porém, no século XV a.C. (1498-1483 a.C.), no período da história do Egito antigo chamado Império Novo, na XVIII Dinastia, uma outra mulher ascendeu à categoria de $\text{ḥnwt-}t3wy$, «Senhora das Duas Terras» ou «Hórus feminino», ḥrt . Chamava-se Maatkaré Hatchepsut. Se considerarmos as formais e idealizadas imagens da estatuária régia que dela nos chegaram e quisermos interpretá-las de forma literal, vemos uma mulher bonita, de rosto delicado e leve sorriso, olhos amendoados, nariz comprido, boca pequena, lábios finos e queixo diminuto¹ – Vide Fig. 1.

¹ Cf. Christian Jacq, *Les Égyptiennes. Portraits de femmes de l'Égypte pharaonique*, Paris, Perrin, 1996, pp. 68, 69.



Fig. 1. Maatkaré Hatchepsut (1498-1483 a.C.).
Império Novo. XVIII Dinastia.

Foi uma excepcional situação esta a de uma mulher ascender à categoria real e conformar-se ao ideal faraónico, embora ela não tivesse sido objectivamente a primeira nem a única mulher-faraó no Egípto². De facto, antes dela, com maior ou menor grau de certeza, outras figuras femininas de destaque haviam chegado ao mais alto patamar da hierarquia política no antigo Egípto. Conhecem-se os casos de Merneit (ou Meritneit), provavelmente filha do faraó Djer, o segundo rei da I dinastia, no Período Tinita, c. 2950 a.C., esposa de Djet (terceiro rei da dinastia) e mãe de Den (quarto rei da I dinastia), que foi regente na menoridade do filho e atingiu inclusive, temporariamente, o estatuto de soberano, governando sozinha, e que veio a construir o seu cenotáfio em Abidos, um privilégio exclusivo dos faraós³; de Neitikeret (em grego, Nitocris), no Império Antigo, a quem Maneton e Heródoto fazem alusão, apesar de a arqueologia não registar qualquer traço do seu reinado, cujo nome figura como «Rei do Alto e do Baixo Egípto» no *Cânone Real de Turim*, depois do de Merenré II, que foi provavelmente o filho do idoso Pepi II que reinou brevemente. Nitocris seria sua irmã-esposa e teria reinado, no final da VI dinastia (c. 2184-2181 a.C.), durante dois anos,

² Cf. *Ibid.*, p. 65.

³ Cf. Michael Rice, *Who's who in Ancient Egypt*, London & New York, Routledge, 2002, p. 114; Peter Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994, pp. 22, 23; Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les pharaons*, Paris, MA Editions, 1988, p. 154; Joyce Tyldesley, *Chronicle of the queens of Egypt. From early dynastic times to the death of Cleopatra*, London, Thames & Hudson, 2006, pp. 33, 34; Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, pp. 63, 65; Toby Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*, London, Routledge, 1999, pp. 62, 63.

um mês e um dia.⁴; e de Sebekkaré Sebekneferu, a filha de Amenemhat III, que, no Império Médio, no final da XII Dinastia (1785-1782 a.C.), após a prematura morte do seu irmão-marido, o faraó Amenemhat IV, se tornou regente antes de adoptar o estilo e os títulos de faraó e de governar em nome próprio por um breve período de tempo (3 anos, 10 meses e 24 dias), segundo o *Cânone Real de Turim*⁵. Todos estes exemplos ocorreram, portanto, antes da época de Hatchepsut⁶.

Depois dela, além do caso da já referida Cleópatra VII, regista-se ainda na história egípcia, cerca de dois séculos e meio depois de Hatchepsut, o exemplo de Tauseret, a grande esposa de Seti II, na XIX dinastia (c. 1192-c. 1190 a.C.), que sobreviveu ao seu marido e exerceu uma espécie de regência (conjuntamente com um alto funcionário de origem síria chamado Bai) junto de Siptah, seu sobrinho, acabando, depois da sua morte aos 20 anos de idade, por lhe suceder como faraó, durante dois anos, tomando uma titulação real (a que apenas faltava o título de Hórus de ouro)⁷ e construindo um templo funerário a sul do Ramesseum, em Tebas-Oeste, e um túmulo no Vale dos Reis (KV 14)⁸.

4 Heródoto regista a seguinte passagem sobre esta rainha-faraó: «[Nitocris] sucedeu ao seu irmão. Ele fora rei do Egípto e depois de ser assassinado pelos seus súbditos, estes colocaram-na no trono. Para vingar o seu irmão, ela montou um esquema com o qual destruiu muitos Egípcios» (Heródoto, II, 100). Maneton diz que Nitocris era mais «corajosa do que os homens do seu tempo, a mais bela das mulheres, com uma pele delicada e bochechas avermelhadas» (APUD in P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 67). Cf. P. Vernus, J. Yoyotte, *Ibid.*, p. 94; M. Rice, *Ob. Cit.*, p. 140; J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, p. 63; Dominique Valbelle, *L'État et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 80, 81). Para N. Grimal, como para outros egiptólogos (exemplo, Beckerath), Nitocris «est la première reine connue ayant exercé le pouvoir politique en Égypte» (N. Grimal, *Ob. Cit.*, p. 107). No entanto, o seu nome não surge na *Lista Real de Sakara*.

5 O seu nome consta também na *Lista Real de Sakara*, mas é omitido na *Lista de Abidos* (Cf. P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 89; M. Rice, *Ob. Cit.*, pp. 196, 197; J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, pp. 74, 75, 78). Esta rainha misturou os títulos femininos com os masculinos e estendeu essa ambiguidade às próprias vestes em que surge representada, como acontece, por exemplo, com um torso de quartzito vermelho do Museu do Louvre. Feminina na aparência adopta poses masculinas. Foi enterrada em Mazghuna (Cf. *Ibid.*, p. 75). Cf. D. Valbelle, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998, p. 216.

6 A estas mulheres excepcionais anteriores a Hatchepsut, poder-se-iam ainda associar outras que desempenharam um inusitado papel político de relevância: Nubhetepi e Nubkhas (XIII Dinastia), Ahhotep I, Sobekemsaes, Teticheri e Ahhotep II (XVII Dinastia) e Ahmés-Nefertari (XVII-XVIII Dinastia) – Cf. D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 321

7 A titulação real de Tauseret é a seguinte: *k3nht mri-M3t nb-ḥn-nsw-ni-Itml grg kmt wsf-ḥ3swt/ s3t-Rc mri(t) n Imn/ḥ-wsrt mri(t). n-Mwt stpt.n-Mwt; Hor ka nakht merimaet nebannesuniatum* [«Nome de Hórus: touro poderoso, amante da Justiça (Maet). Senhor dos reis como Atum]/ *gereg kemet uaef-khasut*, [«Nome das Duas Senhoras: fundador de Kemet (Egípto) que domina os países estrangeiros]/ *Satré meri(t)amon* [«Prenome: filha de Ré, amada de Amon»]/ *Tauseret meri(t)enmut setepetenmut* [«Nome: A Poderosa, amada de Mut, a escolhida de Mut»].

8 Cf. P. Vernus, J. Yoyotte, *Ob. Cit.*, p. 153; M. Rice, *Ob. Cit.*, pp. 210, 211; J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, pp. 163-166; P. Clayton, *Ob. Cit.*, pp. 158, 159; N. Grimal, *Ob. Cit.*, pp. 331-333.

Hatchepsut era filha de faraó (𓆎𓅓𓏏𓏏 *s3t-niswt*), irmã de faraó (𓆎𓅓𓏏𓏏 *snt-niswt*), esposa de faraó (𓆎𓅓𓏏𓏏 *hmt-niswt*), mas, como mulher, *a priori*, o máximo que lhe estava reservado era a possibilidade de transmitir a realeza aos seus filhos, não lhe estando destinado o supremo exercício da realeza egípcia. Filha do faraó Aakheperkaré Tutmés I, que se legitimou casando com a rainha Ahmés (mãe de Hatchepsut), irmã do faraó Amenhotep I, Hatchepsut casaria com o seu meio-irmão Tutmés (filho de Tutmés I e de Mutneferet, uma esposa menor), que se tornaria o sucessor do pai sob o nome de Aakheperenré Tutmés II, face à morte dos príncipes herdeiros Amenmés e Uadjmés. Este casamento consanguíneo não geraria filhos do sexo masculino, somente uma menina de nome Neferuré, *Nfrwr*⁹, «Perfeita é a luz do Sol»⁹. Assim, à morte de Tutmés II (que não reinou mais de dois ou três anos), a dignidade real não foi conferida à princesa Neferuré, mas sim a Menkheperre Tutmés III, filho de uma esposa menor de Tutmés II chamada Ísis¹⁰, que devia ter na altura por volta de 5 anos¹¹, e que como sucessor conduziu os funerais do pai.

A Hatchepsut, rainha-viúva, estava reservada a regência durante a menoridade do seu meio-sobrinho e enteado, como já acontecera com outras

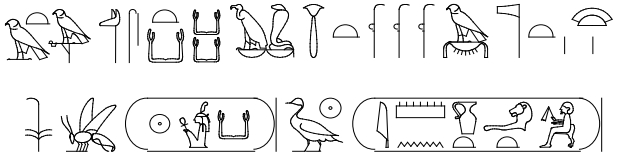
9 Tudo indica que esta filha de Hatchepsut viria a casar com Tutmés III, embora tenha morrido prematuramente, entre o 12º e o 17º anos de reinado de Tutmés III. Foi enterrada no túmulo preparado para a mãe, no remoto Uadi Sikkat Taka el-Zeida, na margem ocidental de Tebas, próximo do Vale do Oeste, entre o Vale dos Reis e o Vale das Rainhas (Cf. M. Rice, *Ob. Cit.*, p. 136, N. Grimal, *Ob. Cit.*, p. 249, J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, pp. 84 e 98). Christianne Desroches-Noblecourt recusa, porém, liminarmente, este casamento com Tutmés III: «elle ne fut *jamais* mariée à celui qui devait devenir le troisième Thoutmosis et qu'elle appelait "son frère"» (Christianne Desroches-Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Stock/ Laurence Pernoud, 1986, p. 201). Da mesma forma, Suzanne Ratié põe em dúvida a ocorrência deste casamento («ce mariage n'a probablement pas eu lieu»). Em contraste, aceita plenamente o casamento de Tutmés III com a outra filha legítima de Tutmés II, Meritré-Hatchepsut (Cf. Suzanne Ratié, *La reine Hatchepsout. Sources et problèmes*, Leyden, E.J. Brill, 1979, pp. 26, 64, 214 e 314). Além disso, S. Ratié menciona Meritré-Hatchepsut como filha de Tutmés II e Hatchepsut, o que, por exemplo, J. Tyldesley rejeita objectando com a ausência de menções a esta «segunda filha de Hatchepsut nos seus monumentos» (Cf. J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, p. 86). Neferuré, por seu turno, é conhecida através de algumas representações de Karnak e por várias estátuas (9 no total) em que surge com Senenmut, seu preceptor ou tutor (Cf. *Ibid.*, pp. 212-215, 245-247). De resto, pouco mais sabemos sobre ela.

10 A concubina Ísis usou, entre outros, o título de «mãe do rei», 𓆎𓅓𓏏𓏏 *mwt-niswt* (Cf. Sir Alan Gardiner, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 181; Wolfram Grajetzki, *Ancient Egyptian Queens. A hieroglyphic dictionary*, London, Golden House Publications, 2005, p. 53).

11 Christian Jacq menciona que Tutmés III teria «entre cinq et dix ans» (C. Jacq, *Ob. Cit.*, p. 67), enquanto C. Desroches-Noblecourt diz que ele teria «au plus quatre à cinq ans!» (Christianne Desroches-Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Stock/ Laurence Pernoud, 1986, p. 164). Hatchepsut, por seu turno, à morte do marido, teria um pouco mais de 15 anos.

«Este deus deu um oráculo em presença deste deus perfeito [o faraó], prometendo-me a realeza do Duplo País, o Alto e o Baixo Egipto estavam-me submetidos pelo temor que eu inspirava, dando-me todos os países estrangeiros, iluminando as vitórias da Minha Majestade. Foi no ano 2, no segundo mês do Inverno, no dia 29, no terceiro dia da festa de Amon, que isto ocorreu, no segundo dia das Litanias de Sekhmet que me foi prometido o Duplo País, no pátio-usekhet do harém do Sul [templo de Luxor]! Eis que a Sua Majestade [Amon] deu um oráculo na presença deste deus perfeito [o faraó]. O meu pai das aparições na sua bela festa, Amon, superior dos deuses.»¹⁴

Cinco anos mais tarde, no ano 7 de Tutmés III¹⁵, Hatchepsut, então com cerca de 20 anos, assume uma titulatura faraónica completa (5 nomes), proclamando-se a si própria «Hórus feminino» (*ḥrt*) *wsrt-k3w*, *Useret-kau* («Aquele cujos *kau* são poderosos»), «Rei protegido pelas Duas Senhoras» *w3dt-rnpwt*, *Uadjet renput* («Florescente em anos»), «Hórus de Ouro» *nrt-ḥw*, *Netjeret khau* («Aquele cujas coroas são divinas»), «rei do Alto e do Baixo Egipto» *m3t-k3-Rc*, *Maatkaré* («A Verdade/ Justiça é o *ka* de Ré»¹⁶) e «filho/ filha do Sol», *s3/ s3t-Rc*, *ḥnmt-Imn ḥ3t-špswt*, *Khnemet-amon-Hatchepsut* («A que abraça/ se une a Amon, a primeira das mulheres nobres»¹⁷).



Titulatura completa de Hatchepsut

14 *Capela Vermelha de Hatchepsut*, 180, APUD in D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 25. Um oráculo similar foi invocado por Tutmés III para sancionar as suas próprias pretensões ao trono. Pela importância deste oráculo, apresentamo-lo em tradução nossa no final deste trabalho.

15 A data exacta da tomada de poder por Hatchepsut (entre o ano 2 e o ano 7 de Tutmés III) é ainda matéria de controvérsia, devido, por um lado, às medidas repressivas que recaíram sobre os seus monumentos e, por outro, ao tom necessariamente ambíguo dos textos compostos em circunstâncias muito particulares (Cf. D. Valbelle, *Ob. Cit.*, pp. 217, 218).

16 A primeira cartela de Hatchepsut pode ser lida de uma outra forma: «A Verdade do *ka* de Ré». Para Gay Robins, a dupla leitura do prenome de Hatchepsut resulta de uma leitura mais tradicional ou, como seria o caso desta segunda leitura, tendo como referente o último exemplo histórico anterior, do final da XII Dinastia (cerca de 300 anos antes de Hatchepsut), de uma mulher a ocupar o trono de Hórus, isto é, Sebekneferu (Cf. Gay Robins, «The Names of Hatshepsut as King» in *JEA* 85, 1999, p. 106).

17 A estrutura dos quatro primeiros nomes de Hatchepsut segue a tradicional disposição gramatical usada nos nomes reais desde o Império Antigo, ou seja, participio + genitivo directo (Cf. *Ibid.*, pp. 103, 111).

Os dois últimos nomes (*Maatkaré* e *Khnetamon-Hatchepsut*) surgem, como era costume, dentro de cartelas, testemunhando a assunção das prerrogativas reais:



Maatkaré



Khnetamon-Hatchepsut

Ambiciosa, a rainha transforma a regência circunstancial numa co-regência institucional e, depois, numa realeza nominal, socorrendo-se para o efeito de todos os atributos fixados pela tradição para um legítimo faraó. Tutmés III deixa oficialmente de ser co-regente e Hatchepsut usurpa o poder ou, se quisermos, usurpa-lhe o poder¹⁸. Do ponto de vista da tradição política, tratou-se de uma profunda alteração, embora constituísse a assunção formal de um *fait accompli*.

Embora os seus nomes reais sejam formados com participios gramaticais femininos e os pronomes e as terminações usadas nos textos sejam femininos, as estátuas oficiais da faraó Hatchepsut sofrem um significativo processo de «masculinização»: evoluem paulatinamente de formas mais femininas, de mulher, enquanto rainha e regente, para formas masculinas, como faraó¹⁹. Este é, para muitos autores, o traço que a distingue claramente de rainhas-faraós anteriores²⁰.

Fazendo-se coroar oficial e solenemente e usando a titulação tradicional dos faraós, Hatchepsut passa a usar as insígnias de poder (ceptros, coroas, vestes) e os atributos do cargo real, como a barba postiça e o epíteto de «touro», até então reservados exclusivamente aos titulares masculinos da realeza²¹. Hatchepsut reunia em si as polaridades masculinas e femini-

18 Dado curioso: uma vez que Tutmés III não desapareceu fisicamente, Hatchepsut nunca reinou verdadeiramente sozinha. No entanto, é preciso distinguir a «autêntica co-regência» (textos e monumentos são datados dos dois faraós) da «administração conjunta» (as datas são as do rei que detém efectivamente o poder) – Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 49.

19 Há, obviamente, representações de Hatchepsut em vestes femininas, de peito nitidamente de mulher, quer nas residências privadas quer nos santuários. No entanto, essas estátuas são menos numerosas do que as estátuas masculinas que chegaram até nós (Cf. *Ibid.*, p. 130).

20 Cf. A. Gardiner, *Ob. Cit.*, p. 183.

21 Alguns autores sustentam que embora tenha usado todos os nomes divinos que a tradição consignara para um faraó masculino, Hatchepsut nunca usou ou só usou ocasionalmente o de *ka nakht*, «touro poderoso», provavelmente porque o touro era um símbolo da força e potência masculina o que não seria muito apropriado para uma mulher (Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 104). Curiosamente, Tauseret, no final da XIX Dinastia, usou o título que, entretanto, se tornara uma fórmula fixa do Nome de Hórus (Cf. *Ibid.*, p. 104).

nas, mas assume, por motivos políticos, a aparência de um homem (peito masculino ou andrógino)²².



Fig. 2. Ostentando alguns dos *regalia* (coroa *hedjet*, ceptro *nekhakha*, barba postiça, *chendjit* e cauda taurina) da função real, Hatchepsut é figurada como um homem.

É sob esta aparência, construída por motivos político-ideológicos, que surge representada, por exemplo, no *set-ib-Imen*, «Lugar do coração de Amon» ou «Lugar favorito de Amon», mais conhecido simplesmente como «Capela Vermelha» (formada por blocos de quartzito vermelho, provenientes de Djebel Akhmar, e de diorite cinzenta), um santuário da barca do deus Amon (*userhat-Amon*, «Poderosa proa é Amon»), decorado com cenas comemorativas de determinados acontecimentos do reinado da faraó, hoje erguido no chamado «Museu ao ar livre» no templo de Karnak.

²² Se a personalidade da rainha permanece feminina, a função que exerce é masculina. Não obstante a alteração empreendida e as inovações introduzidas, Hatshepsut não realizou uma revolução total. Teve de contemporizar com a fortíssima tradição que continuava a ver o faraó como um homem. Neste sentido, ela fez uma «meia-revolução» (Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 313).



Fig. 3. Relevo inciso na Capela Vermelha de Hatchepsut: a faraó, figurada como homem (com a barba postiça), sendo «baptizada»/ purificada pelos deuses Hórus e Tot. Museu ao ar livre de Karnak. Foto do Autor.

Na Capela Vermelha, Hatchepsut surge igualmente ao lado de Tutmés III: dois reis idênticos em aparência, ambos com corpos masculinos (sem seios), usando o saiote real *chendjit*, a coroa azul *kheprech*, ornada com a canónica *uraeus*, e segurando signos *ankh* e ceptros de comando e poder (maça *hedj*).



Fig. 4. Hatchepsut e Tutmés III num bloco da Capela Vermelha: dois reis idênticos em tudo, de acordo com os cânones estereotipados da realeza egípcia. Foto do Autor.

Com a ajuda dos seus partidários, Hatchepsut inventa um período de realeza conjunta com o seu falecido pai, que passa a integrar no conjunto de textos e nas representações produzidos, nomeadamente no seu belo e surpreendente templo funerário em Deir el-Bahari, para assim justificar a sua assunção da realeza que exerceu, de facto, como diz Maneton, durante «21 anos e 9 meses»²³. A «excepcionalidade» da situação histórica

²³ Maneton, *Historia de Egipto*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 84. Maneton chama a Hatchepsut Amensis ou Amense, mencionando-a como quinto soberano da XVIII Dinastia (Cf. *Ibid.*, p. 84). Se contabilizarmos com exactidão o intervalo de tempo entre 1498 e 1483 a.C. encontramos apenas 15 anos para o reinado de Hatchepsut. No entanto, os «21 anos e 9 meses» atribuídos pela tradição resultam do facto de não haver um «ano

de Hatchepsut, além da relativa abundância de documentação iconográfico-arqueológica, deve-se precisamente à duração do seu reinado (muito superior ao dos exemplos históricos anteriores), aos seus efectivos actos de governação e à acção política de esquecimento de que foi alvo (muitos dos seus relevos foram apagados ou destruídos e o seu nome não foi acrescentado às listas reais oficiais).

O nascimento divino de Hatchepsut

O «templo dos milhões de anos» de Hatchepsut, em Deir el-Bahari, é simultaneamente o local escolhido para prestar culto ao *ka* da faraó egípcia, associada ao do seu pai Tutmés I, a residência de Amon, o deus oculto, e de Hathor, a deusa do amor divino. O preservado texto de dedicatória do edifício regista:

«Construí um monumento para o meu pai Amon, Senhor do trono das Duas Terras; erigi este vasto templo de milhões de anos, cujo nome é “sublime dos sublimes”, em bela e perfeita pedra branca de Tura, neste lugar que lhe é consagrado desde as origens.»²⁴

Foi justamente para o seu templo funerário de Deir el-Bahari, chamado *djeser-djeseru*, «sublime dos sublimes», que Hatchepsut canalizou um conjunto de baixos-relevos que, quais anais religioso-históricos, nos introduzem num autêntico mito político ou, como menciona Dominique Valbelle, numa «sorte de biographie illustrée.»²⁵ Trata-se, no fundo, da narrativa da sua descendência do divino Amon.

Toda a ficção ideológica representada nas eloquentes imagens de Deir el-Bahari, conhecida como «o nascimento divino de Hatchepsut», constitui um extraordinário exercício de propaganda, destinado justamente a promover e a sustentar alguém que, de outra forma, nunca poderia ter ascendido ao poder²⁶.

1» do seu próprio reinado, mas antes uma inserção do seu reinado no de Tutmés III, ou seja, aos 7 anos de Tutmés III somam-se os 15 anos de Hatchepsut (Cf. C. Jacq, *Ob. Cit.*, p. 69). Hatchepsut deixou o poder por ocasião da sua morte, no 10º dia do 6º mês do seu 22º ano de reinado (Cf. J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, p. 106). A rainha Amensis surge também na tradição manetoniana transmitida por Júlio, o Africano (220 d.C.), embora seja ignorada nas listas de Eratóstenes e do Pseudo Apolodoro (Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 13).

24 *Urk IV*, 294, 14; 297, 4 e 299, 2-3.

25 D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 218.

26 Os relevos são hoje muito difíceis de ver, uma vez que foram deliberadamente mutilados depois da morte de Hatchepsut. Além disso, tratava-se de relevos gravados o que na ausência de luz oblíqua torna as cenas quase invisíveis. O simples visitante não pode

A sucessão destas 15 cenas em baixo-relevo e dos respectivos textos gravados na parede do pórtico do segundo terraço do templo de Deir el-Bahari, atrás de duas filas de 11 pilares, à direita da rampa de acesso, e no santuário de Hathor, são uma espécie de sequência litúrgica dramática, teatral, e dão-nos conta dos aspectos lendários desenvolvidos e autorizados pela própria faraó Hatchepsut²⁷.



Fig. 5. As cenas do nascimento divino encontram-se no segundo terraço, no pórtico nordeste do templo funerário de Hatchepsut, em Deir el-Bahari.

sequer hoje aproximar-se das paredes, uma vez que as barreiras de madeira o impedem, dificultando a cabal observação das cenas figuradas. Muitas vezes, é preciso recorrer às cenas similares utilizadas na teogamia de Amenhotep II, no templo de Luxor, para poder esclarecer algumas dúvidas quanto a determinados pormenores dos relevos. Diga-se, a propósito, que Deir el-Bahari e Luxor são as mais importantes das quatro fontes que se conhecem deste mito, sendo o de Deir el-Bahari cerca de 100 anos anterior ao de Luxor. As outras duas surgem no Ramesseum, em Tebas Ocidental (Ramsés II), e no templo de Mut, em Karnak (Tutmés IV).

²⁷ As cenas de teogamia foram publicadas por E. Naville, *The temple of Deir el-Bahari*, London, 1894-1898, Part II (Plates XLVI-LV), seguidas pelas sequências relativas ao reconhecimento de Hatchepsut pelos deuses e pelas da sua coroação (Part III, Plates LVI-LXIV).

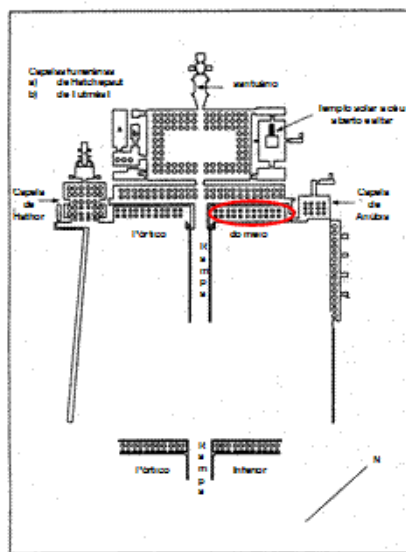


Fig. 6. Planta do *djoser djseru*, o templo funerário de Hatchepsut, em Deir el-Bahari. Assinalado o segundo pórtico do templo onde se encontram as cenas do nascimento divino.

Como escreve C. Barbotin, «l'ensemble du second portique de Deir el-Bahari est donc conçu comme une immense livre de pierre à lire en un tout, de la gauche vers la droite, du sud vers le nord»²⁸ e apresenta uma estruturante lógica de causalidade que se decompõe em três etapas: expedição ao Punt, teogamia e coroação²⁹.

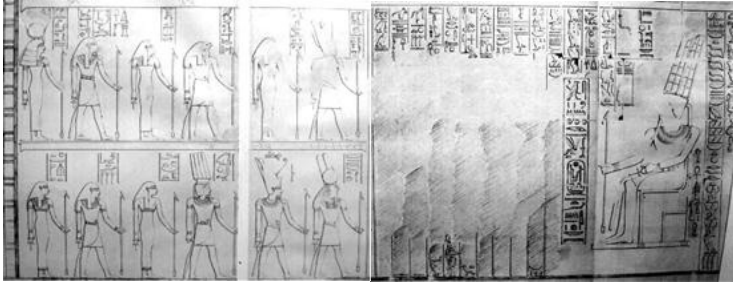
Analisemos, uma a uma, estas 15 cenas, separadas umas das outras por linhas verticais, apresentando-as sucintamente segundo um esquema formalmente tripartido: a) representação propriamente dita, b) descrição- interpretação da cena e c) textos alusivos.

Desde logo, é preciso mencionar que, em termos espaço-temporais, a acção narrada nas várias cenas desenrola-se nos céus, num momento do tempo perfeitamente indiferenciado, onde presente e futuro, intencionalmente ou não, se confundem e que a complementaridade baixos-relevos/ textos confere às cenas de teogamia uma dupla eficácia e eficiência.

28 Christophe Barbotin, «Pount et le mythe de la naissance divine à Deir el-Bahari» in *Cahiers de Recherches de l'Institut de papyrologie et d'Égyptologie de Lille (CRIPEL)*, 24 (2004). Égypte-Soudan, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 2006, p. 13.

29 Cf. *Ibid.*, pp. 13 e 14.

CENA 1. AMON ANUNCIA À ASSEMBLEIA DIVINA O SEU PLANO DE PRODUZIR UM NOVO REI PARA O EGÍPTO³⁰.



Na cena inicial intervêm o deus Amon e uma assembleia de doze divindades (7 deuses masculinos e 5 deusas femininas) dispostos em dois registos, cada deus pintado com as respectivas cores (os deuses masculinos num vermelho acastanhado e as deusas num amarelo claro) e vestes convencionais (os deuses com saíote curto, as deusas de vestido até aos pés). Assim, no registo superior figuram (da direita para a esquerda), intercaladamente, deuses e deusas: Osíris, Ísis, Hórus, Néftis, Set e Hathor; no registo inferior (também da direita para a esquerda) surgem representados Montu, Atum, Chu, Tefnut, Geb e Nut.

À direita, o deus Amon, sentado, entronizado, anuncia ao divino conselho a sua intenção-desejo e o seu plano de dotar o Egípto de um novo rei, através da rainha Ahmés:

«Eu desejo a companhia que ele [Tutmés I] ama, aquela que será a mãe real do Rei do Alto e do Baixo Egípto, Maatkaré, viva ela! (Hatchepsut Khenemet-Amon). Eu serei a protecção dos seus membros enquanto ela a criar... dar-lhe-ei todas as planícies e todas as montanhas... ela guiará todos os viventes... para ela unirei os Dois Países em paz... ela construirá os vossos templos e consagrará as vossas moradas... ela fará prosperar os vossos pães de oferendas e tornará verdejantes as vossas mesas de oferendas... eu farei cair a chuva que está nos céus no seu tempo ... (eu farei) que lhe sejam dadas enormes Nilos [inundações] na sua época; vós imporeis a vossa protecção em vida e estabilidade para ela... o que a dignificará

³⁰ Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate XLVI.

e fará viver ... e aquele que blasfemar utilizando o nome de Sua Majestade, farei com que morra no campo.³¹»

A assembleia dos deuses aceita e concorda com a intenção declarada de Amon e prontifica-se a cumprir a parte que lhe está destinada:

«Eis-nos aqui! Nós estabeleceremos a nossa protecção em vida e estabilidade para ela... ela efectuará o seu magnífico memorial neste Duplo País ...»

A longa inscrição entre Amon e os deuses, com 32 colunas (3 colunas para a assembleia divina e as restantes para a «profecia» do nascimento de Hatchepsut e para as promessas feitas por Amon)³² utiliza os tempos arcaicos, análogos ao perfeito profético da Bíblia, sendo que Amon considera já Ahmés como mãe de Hatchepsut por antecipação sobrenatural. A teogamia de Deir el-Bahari dá, assim, o seu primeiro passo.

CENA 2. ENTREVISTA ENTRE OS DEUSES AMON E TOT. AMON ENVIA TOT EM BUSCA DA MULHER IDEAL PARA SER A MÃE DO REI A QUE ELE PRETENDE DAR NASCIMENTO³³.



Nesta cena surgem representados apenas os deuses Amon e Tot, em frente um do outro. O deus Amon (à esquerda, com a coroa de altas plu-

31 As falas das divindades que acompanham as várias cenas que aqui apresentamos foram por nós traduzidas a partir de James Henry Breasted, *Ancient records of Egypt; historical documents from the earliest times to the Persian conquest Volume II: The eighteenth dynasty*, Chicago, University of Chicago Press, 1906 §§ 187-212 (pp. 78-87), Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 30-35, 280-283, e S. Ratié, *Ob. Cit.*, pp. 93-121. Vide também *Urk. IV*, 215-234.

32 Cf. J. H. Breasted, *Ob. Cit.*, p. 78. Diante de Amon, por cima do próprio texto, há uma nota da época de Ramsés II, aludindo ao restauro efectuado.

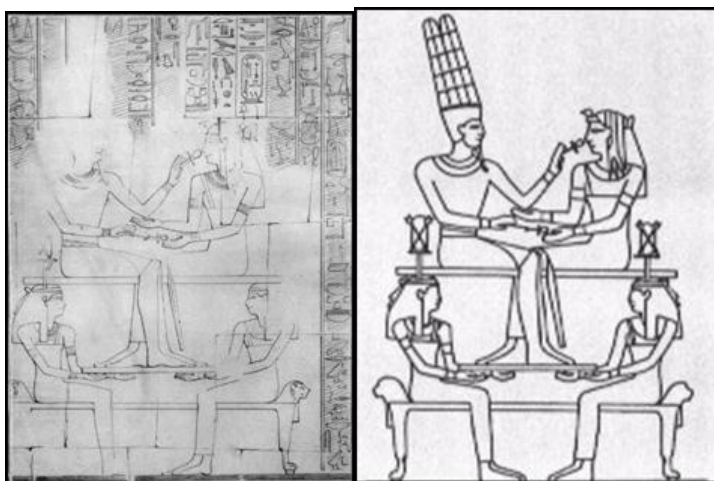
33 Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate XLVII.

cenar. Assume-se que Amon volta a sua cabeça para trás, em direcção a Tot, embora se possa também aceitar que caminham lado-a-lado, estando a olhar um para o outro. A rainha Ahmés não faz parte da cena. De mãos dadas, as divindades masculinas estão perfeitamente irmanadas e colaborantes na prossecução dos objectivos traçados desde a cena 1.

De certa forma, é Tot quem «autoriza» a Amon a concretização da sua escolha na figura da esposa de Aakheperkaré Tutmés I:

«Esta jovem mulher de que me falaste, podes tomá-la. O seu nome é Ahmés; é bela, mais do que qualquer outra mulher que exista em todo o país; é a esposa deste Soberano, o Rei do Alto e do Baixo Egipto Aakheperkaré, que ele viva eternamente! Sua Majestade é um jovem príncipe...»³⁶

CENA 4. METÁFORA DA UNIÃO CARNAL DO DEUS AMON COM A RAINHA AHMÉS³⁷.



A rainha Ahmés, ostentando o toucado de abutre, surge pela primeira vez nas representações, unindo-se sexualmente ao deus Amon que teria tomado a forma e a aparência de Tutmés I. Ao assumir a forma física do

³⁶ A teogamia de Deir el-Bahari menciona que Tutmés I era ainda *inepu* quando concebeu Hatchepsut. O termo *inepu*, «príncipe», designa um rei antes da sua coroação, sem indicação da idade. Esta interpretação defendida, por exemplo, por Charles Vandersleyen não é aceite por todos os estudiosos, que preferem ver em Hatchepsut uma filha do já faraó Aakheperkaré Tutmés I. Traduzir, como C. Barbotin, «jovem príncipe» por «criança» (*isk*) introduz a ideia de uma restrição ou incapacidade de Tutmés I: não podia assumir o seu papel de genitor. Isso justificaria a substituição por Amon na cena seguinte (cena 4) – Cf. C. Barbotin, *Ob. Cit.*, p. 10. O casal real Tutmés I/ Ahmés teria ainda outra filha legítima, de nome Akhbetneferu, que morreu jovem (Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 26).

³⁷ Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate XLVII.

faraó reinante, Amon preserva a reputação da rainha, pois, como se sabe, o adultério (ainda que com um deus...) era socialmente condenado no antigo Egípto³⁸. A união sexual é pudicamente simbolizada pelas duas figuras sentadas do rei/ Amon e da rainha, face a face, em cima de uma cama figurativamente «elevada». Amon segura a mão da rainha, voltado, uma vez mais, para a sequência das cenas da narrativa.

O «cruzamento sexual» das duas figuras é-nos dado por uma espécie de cruzamento de forças e energias entre os dois personagens: os membros inferiores entrecruzam-se; com a mão esquerda Amon faz respirar Ahmés entregando-lhe o signo da vida, *ankh*; com a sua mão direita entrega à mão esquerda da rainha os signos da vida (*ankh*) e do poder (*uas*), enquanto a palma da mão esquerda da rainha se coloca sob o cotovelo esquerdo do deus, servindo-lhe de apoio. Amon fecunda a rainha com o sopro divino, ao oferecer-lhe o signo da vida às suas narinas.

A cama, como representação da deusa Nut, a deusa-céu que devora e dá à luz de novo tudo o que existe, é um símbolo de renascimento, da mesma forma como os leões, que presidem ao nascimento, ao sono e à morte, presentes nas cabeceiras da cama, simbolizam o nascimento/ renascimento e as portas que dão acesso ao outro mundo³⁹.

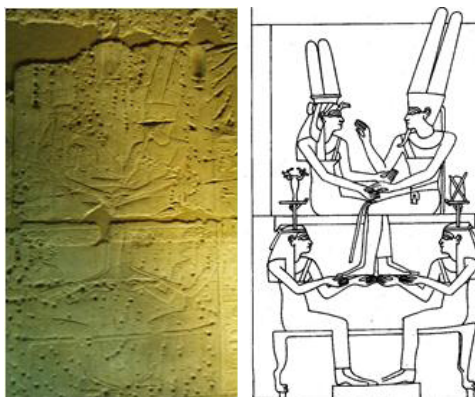
A cama leonina é suportada por duas divindades femininas, protectoras, que participam na acção suportando os pés da rainha e do deus. A insígnia das setas cruzadas sobre um escudo encimando as cabeças das deusas, significa que tanto se pode tratar da deusa Neit como da deusa Hemuset⁴⁰. De acordo com os textos que acompanham a cena, as figuras representam Hemusets. O símbolo sobre a cabeça de cada uma indica provavelmente a sua «contribuição» para o evento mostrado.

Quando comparada com a cena similar do templo de Luxor, porém, onde, na teogamia de Amenhotep III, o deus Amon se une à rainha Mute-muia, esposa de Tutmés IV, vemos que a deusa da esquerda é claramente identificada com Serket, a deusa-escorpião protectora dos vivos, pela insígnia que esta ostenta à cabeça – Figs. 7 e 8.

38 Cf. J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, p. 103.

39 Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 95.

40 As Hemusets são encaradas como génios femininos, correspondentes aos masculinos Kau, que estavam envolvidas na procriação ou na preservação da vida. Vão voltar a aparecer na Cena 12.



Figs. 7 e 8. Teogamia de Amon e da rainha Mutemwia. Templo de Amenotep III, Luxor, XVIII Dinastia.

A deusa da esquerda é claramente identificada com a deusa Serket, pela insígnia que usa à cabeça (um escorpião).

A união carnal do deus e da rainha-mãe tem lugar num palácio de Karnak (*hwt-sr* ou *ḥ*), a contrapartida mítica do autêntico palácio de Karnak, um dos lugares onde, segundo os textos da Capela Vermelha, decorreram as cerimónias da coroação de Hatchepsut⁴¹.

Os textos que acompanham a cena são muito elucidativos sobre os eventos figurados e sobre o diálogo entre Amon e a rainha Ahmés:

«Então este nobre deus surgiu, Amon, Senhor de Karnak, assim que mudou a sua aparência na Majestade do seu esposo, o Rei do Alto e do Baixo Egipto Aakheperkaré. Encontraram-na enquanto ela repousava na magnificência do seu palácio. Ela despertou com o perfume do deus. Ela sorriu diante de Sua Majestade. De imediato, ele dirigiu-se a ela; ele desejou-a; ele colocou o seu coração nela; ele permitiu que ela o visse na sua forma de deus. Depois dele se aproximar dela, que se regozijou de ver a sua beleza, o seu amor percorreu a sua carne. O palácio ficou inundado do perfume do deus, todos os seus odores vinham do Punt⁴². A Ma-

41 Cf. C. Barbotin, *Ob. Cit.*, p. 13, e M. Gitton, «Le palais de Karnak» in *BIFAO* 74, 1974, pp. 63, 64. É muito interessante notar que a disposição deste palácio, sul-norte, à esquerda do eixo do templo *Ipet-sut* (templo de Amon, em Karnak), corresponde à disposição dos pórticos de Deir el-Bahari. *Djeser-djeseru* seria, neste aspecto, uma réplica de *Ipet-sut* (Cf. *Ibid.*, pp. 13 e 14). A relação Karnak/ Deir el-Bahari fazia-se também durante as celebrações anuais da *pa heb nefer en painet*, «Bela Festa do Vale», quando o deus Amon deixava o seu templo e ia até à margem ocidental de Tebas para visitar os vários templos dos milhões de anos, fazendo uma prolongada paragem no templo da sua «filha», que o recebia condignamente.

42 Segundo a concepção egípcia, os deuses eram reconhecíveis justamente pelo seu odor. O sobrenatural odor de Amon constitui uma manifestação da sua divindade e uma prova da consumação do acto amoroso.

*jestade deste deus fez com ela tudo o que desejou*⁴³. *Ela permitiu que ele usufruísse dela*⁴⁴. *Ela beijou-o...*⁴⁵

Palavras ditas pela Esposa e Mãe Real Ahmés perante a Majestade deste deus nobre, Senhor dos Tronos dos Dois Países: “Senhor, o teu poder é realmente grande! É NOBRE (špswt) coisa de ver a tua FACE (ḥ3t) quando te UNISTE (ḥnm) à Minha Majestade na tua perfeição e que o teu orvalho penetrou toda a minha carne”. Depois disso, a Majestade deste deus fez de novo tudo o que queria com ela. Palavras ditas por Amon, Senhor dos Tronos dos Dois Países, à rainha: «Seguramente Khenemet-Amon Hatchepsut, aquela que se UNIU a Amon, aquela que está à frente (a primeira) dos NOBRES, será o nome desta filha que eu coloquei no teu seio, segundo as palavras saídas da tua boca. Ele exercerá uma realeza benfazeja em todo o país; para ela a minha alma ba, para ela o meu poder, para ela a minha veneração, para ela a minha coroa branca. Certamente, ela reinará nos Dois Países e ela guiará todos os viventes... até ao céu... eu uno para ela os Dois Países nos seus nomes no seu cargo de Hórus dos viventes e assegurarei a sua protecção todos os dias com o deus que preside a cada dia = Ré.”»

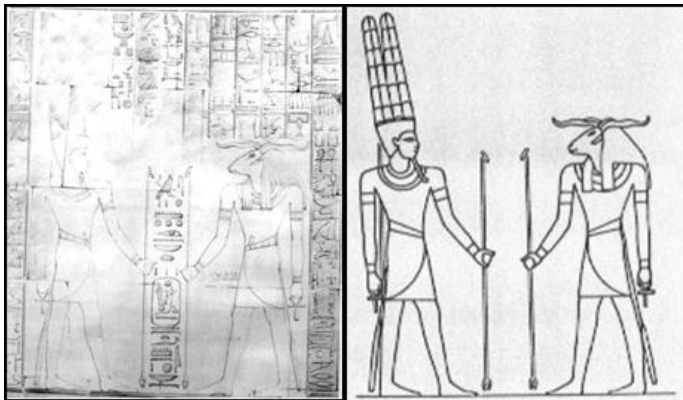
No fundo, quem escolhe/ pronuncia o nome a dar ao recém-nascido é a mãe, a rainha Ahmés, como a tradição egípcia impunha; Amon confirma essa escolha materna, compondo o nome da sua filha como uma aliteração e jogo de palavras a partir dos nomes pronunciados pela rainha, anunciando formalmente o nome menina-faraó, «predizendo» o seu glorioso futuro como governante do Egito e oferecendo-lhe as qualidades e as capacidades necessárias para tal.

43 Trata-se da «fórmula literária» para designar a natureza sexual do encontro e a respectiva união sexual de Amon com a mãe de Hatchepsut.

44 A união sexual é consentida pela rainha.

45 Há um clima de total consentimento e adesão da rainha ao contacto carnal com o grande deus tebano.

CENA 5. AMON DÁ INSTRUÇÕES A KHNUM PARA MODELAR UM «CORPO ESPECIAL»⁴⁶.



Voltado no sentido da narração iconográfica, o deus Amon dá instruções ao deus Khnum, para modelar um «corpo especial» para a criança em gestação, uma vez que se tratava da sua própria «filha». Entre os ceptros *uas* ostentados por ambas as figuras vê-se um restauro textual, segundo E. Naville, da época de Ramsés II.

O diálogo entre os dois deuses é muito simples e objectivo:

Amon:

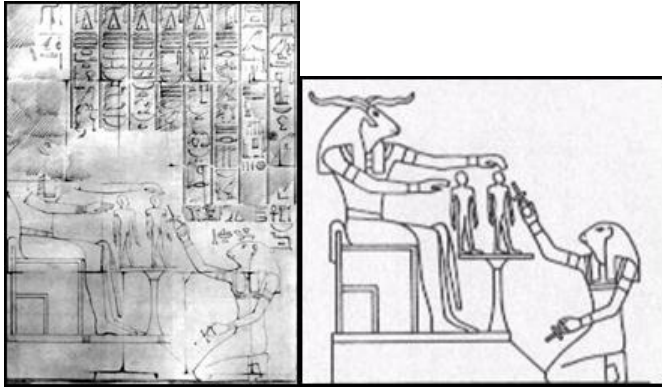
«Vai, modela-a, juntamente com o seu ka, da minha própria carne. Vai e fá-la melhor do que todos os deuses; modela-me esta minha filha que eu engendrei. Eu dei-lhe vida e satisfação, estabilidade e alegria, oferendas e alimentos, como Ré, para todo o sempre.»

Khnum:

«Eu farei esta tua filha Maatkaré Hatchepsut para a vida, a prosperidade, a saúde, para as oferendas, para os alimentos, para a inteligência, para o amor; para todas as coisas boas. Exaltarei a sua forma mais do que a dos deuses na sua grande dignidade de Rei do Alto e do Baixo Egipto.»

46 Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate XLVIII.

CENA 6. KHNUM, O OLEIRO DIVINO, MODELA NO SEU TORNO O CORPO E O KA DE HATCHEPSUT⁴⁷.



Cumprindo zelosamente o pedido de Amon, Khnum, o deus-oleiro, sentado num elevado trono, diante do seu torno de oleiro estilizado e olhando na direcção do ciclo de figuras da narrativa, modela a criança e o seu duplo ou *ka*. No mesmo ser, são assim unidas as dimensões mortal e imortal, material e abstracta, a individualidade e a energia indestrutível.

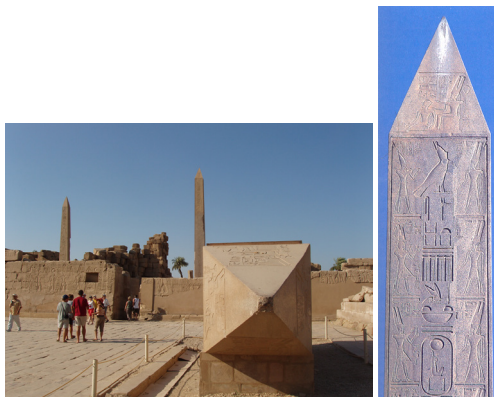
A acção de Khnum ocorre enquanto a criança é suposto ainda estar no seio materno. Trata-se de uma figura poética para simbolizar o crescimento do feto no ventre da rainha. Amon concebeu-a no seu coração e Khnum dá-lhe uma forma material pelo seu trabalho e verbo criador. A procriação é um acto complexo, feito da sucessão e encadeamento de outros actos e gestos.

Ambas as figuras em cima do torno de oleiro (Hatchepsut e o seu *ka*) são claramente do sexo masculino e usam a trança da infância. Apesar de ser do sexo feminino, Hatchepsut será faraó e, por isso, o corpo modelado por Khnum assume as prerrogativas masculinas. No entanto, como as inscrições falam continuamente de uma menina, usando a forma feminina, é de admitir que a representação masculina resulte talvez de um erro do restaurador da XIX dinastia.

O discurso de Khnum e a própria configuração da cena evocam as bem conhecidas cenas de coroação em que o faraó, ajoelhado, volta as costas ao deus, enquanto este lhe outorga a coroa. A título de exemplo, veja-se precisamente uma cena destas, alusiva à coroação de Hatchepsut por Amon, nos

⁴⁷ Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate XLVIII.

piramidions dos obeliscos de Karnak (um, ainda hoje de pé, erguido pela faraó entre o IV e o V pilones do templo, e o outro jacente junto do lago sagrado de Karnak) – Figs. 9-12.



Figs. 9 e 10. O obelisco de Hatchepsut que ainda se encontra de pé em Karnak. (o mais alto, à direita, em segundo plano) e, em primeiro plano, o obelisco caído junto ao lago sagrado de Karnak.

Fig. 10. Detalhe do obelisco ainda de pé.



Figs. 11 e 12. Hatchepsut coroada pelo deus Amon-Ré. *Piramidions* de obeliscos de granito rosa de Karnak. À esquerda: *piramidion* do obelisco que ainda se encontra em pé (29,56 m) no templo de Amon, em Karnak.

À direita: *piramidion* da parte superior do obelisco caído junto ao lago sagrado do mesmo templo.

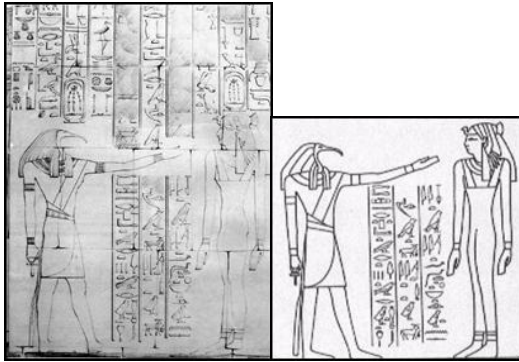
Ajoelhada junto do torno de oleiro na Cena 6 de Deir el-Bahari, solene e reverencialmente, Heket, a deusa com cabeça de rã, dá vida, com signos *ankh*, e confere o imprescindível sopro de vida ao *khet* e ao *ka* de Hatchepsut⁴⁸. As Sete Hathores que surgem em textos tardios não intervêm na cena.

48 Em Antinoé (Her-Ur), Heket era a esposa divina de Khnum. A sua presença nesta cena demiúrgica parece advir também desta «ligação familiar» com o deus-oleiro (Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, pp. 296, 304).

A fala criadora de Khnum é grandiloquente, como o momento exige:

« Palavras ditas por Khnum, Senhor de Her-Ur⁴⁹: Eu formo-te desta carne do deus que preside em Karnak. Vim até ti para te dar uma forma superior à de todos os outros deuses. Dou-te toda a vida e toda a estabilidade, toda a permanência e toda a alegria junto de mim. Dou-te toda a saúde, todas as planícies, todas as montanhas, todos os povos, todas as oferendas, todo o alimento; Dou-te todos os países estrangeiros⁵⁰ e todo o povo; Dou-te a possibilidade de surgires em glória no trono de Hórus, como Ré, para sempre... Dou-te tudo para que tu não deixes de estar à cabeça dos kau de todos os viventes⁵¹, surgindo com Rei do Alto e do Baixo Egípto, conforme o que me ordenou o teu pai Amon que te ama...»

CENA 7. TOT ANUNCIA À RAINHA AHMÉS A SATISFAÇÃO DE AMON⁵².



49 O nome original egípcio da cidade do Médio Egípto a que os Gregos chamaram Antinoé. Num hino datado do séc. II, esculpido no templo de Esna, o deus Khnum é o deus «provido de quatro faces sobre um único pescoço» ou o «senhor do torno (...) que fez quatro Khnum». As «quatro faces» ou os «quatro Khnum» são uma referência aos quatro principais lugares de culto de Khnum, isto é, Elefantina, Hipsélis, Esna e Antinoé.


50 Segundo as palavras de Khnum, Hatchepsut recebia o domínio não só sobre as *tau* ou «terras egípcias» (englobando aqui o reino do Egípto e as suas extensões naturais africanas na Baixa e Alta Núbia) como também sobre os «países estrangeiros», *khasut*, correspondentes às possessões asiáticas da monarquia egípcia (estendendo-se neste momento histórico da XVIII dinastia até ao Eufrates).

51 O *ka* (plural *kau*) é a energia motriz que anima cada ser desde o nascimento. Companheiro inseparável do *khet*, do corpo físico, durante o tempo de vida, este duplo ou sócia separava-se do Homem no momento da morte, contribuindo depois, com nova associação, para a sua reanimação físico-espiritual no mundo do Além.

52 Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate XLVIII.

Esta entrevista da Cena 7 serve para Tot, emissário dos deuses directamente envolvido na teogamia desde a Cena 2, de braço esquerdo estendido, anunciar explicita e formalmente à rainha Ahmés, que surge de novo na narrativa, outra vez ostentando o seu toucado de abutre, a boa nova, ou seja, a enorme satisfação de Amon com a própria rainha e implicitamente com a gestação de Hatchepsut:

«Palavras ditas por Tot, Senhor das palavras divinas: Que toda a dignidade te seja dada, Princesa, filha de Geb, herdeira de Osíris⁵³, senhora dos Dois Países, Mãe do Rei do Alto e do Baixo Egipto, Ahmés... que enche de alegria Amon, senhor dos Tronos dos Dois Países, na tua grande dignidade de princesa, grande em charme e em louvores, mulher muito agradável de coração, muito doce em amor, tu que vês Hórus e Set⁵⁴, a amada do carneiro sagrado⁵⁵... a companheira de Hórus⁵⁶, aquela que ele ama, aquela que dirige tudo e para quem tudo é feito, aquela que domina ao Sul e ao Norte, a Mãe do Rei... a Grande Esposa Real Ahmés, viva, permamente, estável, alegre, eterna.»

A sucessão dos títulos e epítetos desta passagem textual (signo da superior satisfação de Amon) confundiu um pouco J. H. Breasted⁵⁷, mas, além da eminente carga ideológica que expressam, entre os títulos usados no texto desta cena, merece particular destaque o título  *mwt niswt bití*, «mãe do rei do Alto e do Baixo Egipto», apenas empregue no Império Antigo e aqui usado duas vezes⁵⁸. Ademais, Ahmés não tinha origem

53 A fraseologia usada nesta passagem («filha de Geb, herdeira de Osíris») significa que a própria Ahmés é assimilada a Hórus, ou seja, a um legítimo herdeiro do poder. O fruto do seu ventre seria, pois, a natural herdeira desta reconhecida linhagem divina.

54 Aquele que incarnava estas duas divindades patronas do poder real, Hórus e Set, as duas metades do Egipto e as duas metades da própria pessoa real, era o próprio faraó. Faz-se, assim, uma alusão à intimidade física da rainha com o faraó, seu esposo.

55 Alusão directa ao deus Amon, através do seu animal sagrado-símbolo.

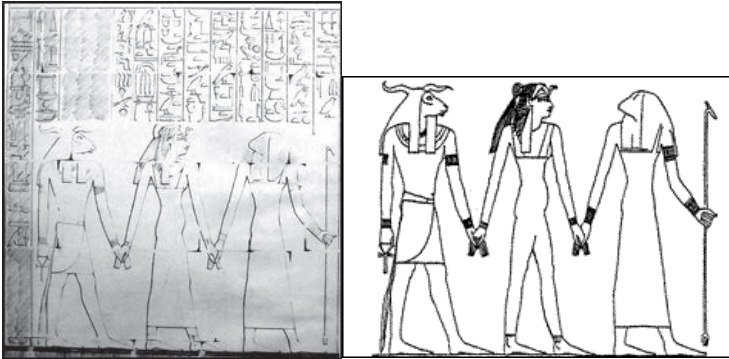
56 Nova alusão à relação/ intimidade de Ahmés com o faraó do Egipto.

57 Breasted afirma: «Inscriptions – they unfortunately contain only titles and epithets of praise, so that the purpose of the interview is no clear» (J. H. Breasted, *Ob. Cit.*, p. 82).

58 No Império Antigo, o título *mwt niswt bití* foi usado seguramente por 9 rainhas e/ ou mães de faraós: 1) Nimaethep (esposa do faraó Khasekhemui e muito plausivelmente mãe do faraó Djoser, da III Dinastia); 2) Hetepheres (mulher de Seneferu e mãe do faraó Khufu, da IV Dinastia); 3) Khamerernebti I (mãe de Menkauré, também da IV Dinastia); 4) Khentikaues II (a iniciadora da V Dinastia, esposa de Neferirkaré); 5) Neferhetepes (esposa do faraó Userkaf e provavelmente mãe de Sahuré); 6) Iput I (esposa de Teti, mãe de Pepi I, da VI Dinastia); 7) Ankhesenpepi I (esposa de Pepi I e mãe de Merenré, da VI Dinastia); 8) Ankhesenmeriré II (esposa de Pepi I e mãe de Pepi II, também da VI Dinastia); 9) Neit (filha de Pepi I, esposa de Pepi II e mãe de Ankhakaré, rei do Primeiro Período Intermediário). No pré-dinástico, o título pode ainda ter sido usado por Batiros (esposa principal do faraó Den e mãe de Semerkhet). O título voltará a ser usado na XIX Dinastia por Satré (esposa de Ramsés I e possivelmente mãe de Seti I, embora também se admita que fosse uma esposa menor de Seti I) e por Tuya (esposa de Seti I e mãe de Ramsés II) – Cf. W. Grajetzki, *Ob. Cit.*, pp. 5, 6, 9, 13, 17, 21, 23, 25 e 66.

real (não usando, por isso, o título de «filha do rei», $\text{S3} \text{I} \text{A} \text{I} \text{S3t-ni} \text{swt}$)⁵⁹. Curiosamente, nesta passagem nada é dito directamente sobre a criança Hatchepsut, cujo nascimento e nome o próprio Amon anunciara já a Ahmés na Cena 4.

CENA 8. O DEUS KHNUM E A DEUSA HEKET CONDUZEM A RAINHA AHMÉS, VISIVELMENTE GRÁVIDA DE HATCHEPSUT, AO LUGAR EM QUE DARÁ À LUZ⁶⁰.



Nesta cena – uma das melhores preservadas na actualidade – , do ponto de vista humano temporalmente separada por 9 meses das Cenas 4 a 6, o deus Khnum (à esquerda) e a deusa Heket (à direita), duas divindades intimamente associadas à procriação⁶¹, guiam «aquela que vai dar à luz de seguida, que está em trabalhos de parto» (como se lê na inscrição sobre a rainha) à câmara de partos. O sentido da cena é dado pela orientação das figuras de Khnum e Ahmés.

O deus Khnum afirma profeticamente:

«Seguramente, assegurarei a minha protecção mágica atrás da (tua) filha; ela é grande, aquela que abrirá o seu ventre...»

Por seu turno, a deusa com cabeça de rã, Heket, garante das mutações e das transformações, exclama:

«Que seja em saúde, nobre mãe! Dou-te toda a vida, permanência, estabilidade, para sempre.»⁶²

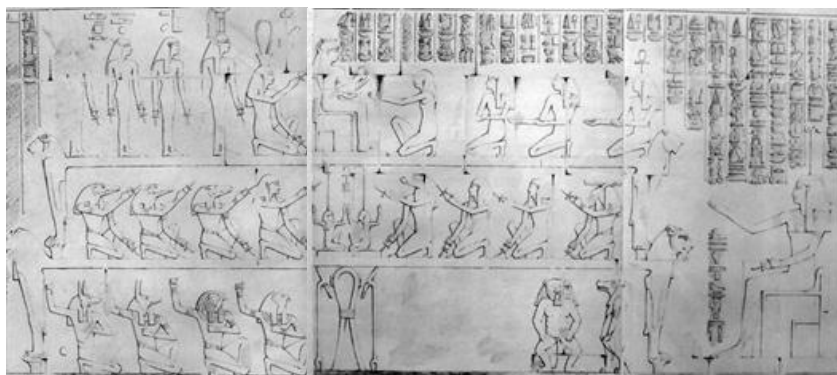
59 Cf. *Ibid.*, p. 52 e J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, p. 92.

60 Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate XLIX.

61 Sobre as funções desempenhadas na mitologia egípcia por estas duas divindades, Vide J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 292-300; 304, 305.

62 Uma parte do pronunciamento de Heket foi, infelizmente, danificado pelo restauro de Ramsés II.

CENA 9. O PARTO DE AHMÉS⁶³.



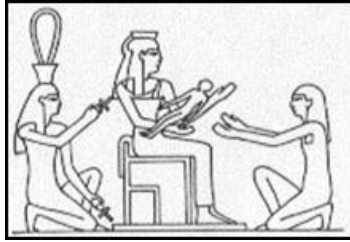
Embora não se veja nesta representação, à esquerda está o deus Amon (com a alta coroa de plumas, barbicha postiça, saiote, segurando na mão esquerda o ceptro comprido *uas* e na direita o símbolo da vida, *ankh*).⁶⁴ À direita, sentada, vê-se a deusa Meskhenet com a sua insígnia característica em forma do signo *idet* (𓆎). Estas duas divindades enquadram a cena em causa, isto é, o parto da rainha Ahmés numa cama leonina. A cena é difícil devido ao grande número de figuras, mas o seu significado é claro: o parto tem lugar na presença de numerosos génios benéficos que zelam para que tudo corra sem riscos. A rainha dá à luz, portanto, ajudada pelas divindades.

A disposição das figuras converge para a área central da cena onde a rainha é figurada num trono e não numa cadeira de parto, segurando nos seus braços a recém-nascida. Imediatamente atrás dela está ajoelhada uma divindade que ostenta na cabeça uma espécie de recipiente contendo talvez simbolicamente o cordão umbilical da recém-nascida e a placenta da parturiente. Diante delas, ajoelhada, uma parteira, prepara-se para receber Hatchepsut⁶⁵ – vide pormenor da Cena 9.

63 Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate LI.

64 Cf. *Ibid.*, Plate L.

65 A ama real de Hatchepsut foi a célebre Satré (ou Sitré-In).



Pormenor da Cena 9: Ahmés dá à luz Hatchepsut.

Atrás da rainha, à esquerda no registo superior, surgem quatro outras deusas, de pé, numa estranha sequência: Néftis, Ísis, Nedjet, Djeret (da direita para a esquerda), com os seus nomes em hieróglifos sobre as suas cabeças. O nascimento ocorre na presença e com a ajuda de outras deusas mais obscuras (à direita no registo superior): Mésit, Semsyt, epíteto de Nekhebet ou de Heket, e Hatyhersether que usa a cruz *ankh* sobre a cabeça⁶⁶.

Todas as divindades femininas representadas no registo superior estão colocadas em cima da cama ou ao lado (sobre o leito, segundo a perspectiva egípcia) para participarem na acção, de modo a que o parto decorra sem incidentes. Tal como no conto do *Papiro Westcar* que narra o nascimento de três reis (Userkaf, Sahuré e Kakai) da V dinastia que reinou até c. 2500 a.C., o parto desenrola-se em presença de várias divindades que assistem mãe e criança⁶⁷.

Rodeando a rainha, mas neste caso representados «sob o leito», no registo central, encontram-se os génios masculinos-*hh* com dois longos signos dos milhões de anos sobre a cabeça e segurando nas mãos os signos *djed*, «estabilidade»/ «duração», e *ankh*, «vida» (tempo), do Este e do Oeste (espaço). Atrás deles, à esquerda, um homem com barba divina e três outras figuras masculinas com cabeça de crocodilo. Mais à direita: um génio com cabeça de crocodilo, seguido por dois génios com cabeça humana e por uma figura com cabeça de carneiro.

No registo inferior, a meio, bem por baixo do trono de Ahmés, um signo protector *sa* flanqueado por dois signos-*uas*, «poder». À esquerda, as «almas» de Pe e de Nekhen: os *bau* de Pe (com cabeças de falcão) e os *bau* de Nekhen (com cabeça de chacal), no gesto de aplauso *hnw*, simbolizam os

66 Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 98.

67 Cf. J. C. Sales, *A ideologia real acádica e egípcia*, pp. 133-139.

reis do passado⁶⁸. Mais à direita, Bes, o génio de aspecto bizarro, seguido da deusa-hipopótamo Taueret, protectores electivos das mulheres em trabalhos de parto e das crianças recém-nascidas.

À direita, a deusa Meskhenet sentada, encarnando o «lugar do nascimento» e ao mesmo tempo cumprindo as funções de protectora dos recém-nascidos, de deusa dos partos e do destino, profere o seguinte encantamento:

«Estabeleci a criança na qualidade de rei do Alto e do Baixo Egipto. Assegurarei continuamente, atrás de ti, a tua protecção mágica, como Ré; dou-te a vida e a força mais do que a todos os outros seres; conífico-te a vida, a saúde, a prosperidade – a eficiência, a notabilidade, a alegria – os alimentos, as oferendas, os alimentos e todas as coisas belas e boas. Possas tu fazer a tua aparição solene como rei do Alto e do Baixo Egipto, em jubileus extremamente numerosos! Possas tu estar viva, durável, forte, alegre, com o teu ka, neste Duplo País que é o teu, no trono de Hórus dos viventes!»

CENA 10. HATHOR APRESENTA HATCHEPSUT A AMON⁶⁹.



Amon, de pé, rejubilante, vem até Hathor, entronizada, com o objectivo de conhecer e dar as boas-vindas ao recém-nascido, que aprova expressamente como sua filha carnal (não espiritual) e futuro faraó. O recém-nascido é finalmente reconhecido pelo seu divino pai:

68 Os *bau* de Pe, figurados com cabeças de falcão, ligadas à cidade de Buto, representavam os primeiros governantes locais da região («reis do Baixo Egipto»), enquanto os *bau* de Nekhen possuíam cabeças de chacal e simbolizavam os «reis do Alto Egipto» de épocas muito recuadas (Cf. J. C. Sales, *As divindades egípcias.*, pp. 202, 203).

69 Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate LII.

«O deus augusto vem para ver a sua querida filha, o Rei do Alto e do Baixo Egípto, Maatkaré, que ela viva, assim que foi dada à luz. Isto é muito agradável ao seu coração.»

É a deusa Hathor, substituindo-se formalmente à mãe⁷⁰, quem apresenta a criança a Amon, segurando-a de pé sobre a sua mão direita:

«Ela estende os seus braços em direcção a Sua Majestade, que beija a pequenita várias vezes.»

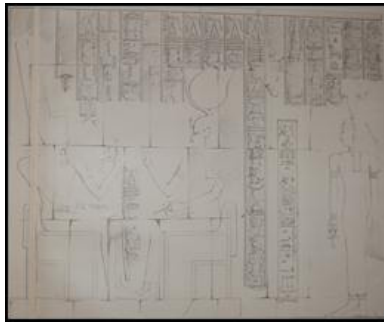
Amon parece muito agradecido a Hathor pelo seu gesto de apresentação formal da criancinha:

«Foste tu que me apresentaste a minha filha cujos anos serão numerosos, o Rei do Alto e do Baixo Egípto que domina tudo o que existe, que ultrapassa todos os meses. Dou-lhe toda a vida e força, a estabilidade e saúde para sua protecção.»

Directamente em relação à criança, Amon é muito conciso, mas muito explícito nas suas palavras:

«Viva, ó minha filha, que pertences ao meu corpo, Maatkaré, forma brilhante saída de mim⁷¹; tu és um rei e tu tomarás conta do Duplo País, no trono de Hórus, como Ré.»

CENA 11. PELA PRIMEIRA VEZ, AMON PEGA EM HATCHEPSUT PARA A «BEIJAR» E «ABRAÇAR», UMA VEZ QUE «A AMA MUITO»⁷².



⁷⁰ Em Deir el-Bahari, Hatchepsut é encarada como nascendo de Hathor. Da mesma forma, no Speos Artemidos, no vale perto de Beni Hassan, dedicado à deusa-leoa Pakhet, Hatchepsut é considerada como nascendo de Pakhet. Esta «multiplicidade de mães divinas» amplia extraordinariamente a protecção cósmica sobre Hatchepsut expressa a concordância das entidades superiores com o seu papel e desempenho político (Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, pp. 178-182).

⁷¹ A expressão é entendida como o reconhecimento que Hatchepsut era filha carnal de Amon, filha da sua própria carne, saída das suas entranhas.

⁷² Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate LII.

No *djeser djaseru*, apesar de aparentemente semelhantes, as cenas 10 e 11 estão cuidadosamente separadas e tem as suas próprias inscrições. Na cena 11, Hathor e Amon, sentados um diante do outro, acariciam a criança. A criança é um pequeno rapaz. Podemos, todavia, entender que se trata de uma realidade mais profunda: a criança comporta em si a dupla natureza masculina e feminina; o filho (o rapaz) representa a função masculina e os pronomes que designam Hatchepsut afirmam a sua personalidade feminina

Amon abraça-a. Pela primeira vez, Amon pega na criança com a mão esquerda para a «beijar» e «abraçar», uma vez que «a ama muito»:

«Ele beija-a, abraça-a, acaricia-a, pois ele ama-a acima de todas as coisas».

Dirigindo-se de novo a Hathor, reitera as suas bençãos:

«Dei-lhe toda a vida e força, toda a prosperidade, junto de mim.»

E de novo «dialoga» com a criança:

«Bem-vinda, bem-vinda, em alegria, ó minha filha, que pertences ao meu corpo, minha amada, Maatkaré; tu és rei, tu tomarás conta da coroa no trono de Hórus dos viventes, eternamente.»

Por fim, é Hathor quem se dirige a Hatchepsut, repetindo a benção do pai e abençoando a criança várias vezes:

«(...) O TEU PAI Amon permitiu-te que ascendesses ao trono de Hórus. Ele deu-te toda a vida, estabilidade; ele deu-te toda a permanência, toda a saúde, toda a alegria, todas as planícies e todas as montanhas para que o teu coração fique alegre e para que conduzas todos os viventes. Ergue-te no trono de Hórus, como Ré, para todo o sempre.»

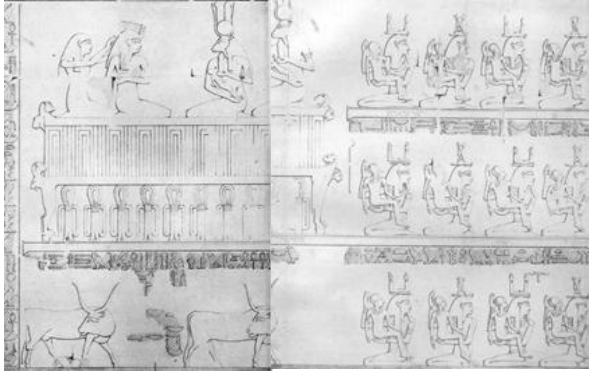
Uma confirmação do «nascimento divino» encontra-se gravada no terço superior de Deir el-Bahari, no muro oeste, do lado norte da porta que dá acesso ao santuário. Uma cena idêntica encontra-se do lado sul. Amon está sentado; diante dele, Hatchepsut, de pé, está transformada em Tutmés III. A rainha Ahmés assiste à cena, de pé, atrás do deus. A inscrição confirma o nascimento divino: «*Vem em paz, filha das minhas entranhas, que eu amo*»⁷³.

Na cena 11, de pé, atrás da deusa Hathor, surge uma divindade, voltada à esquerda (no sentido contrário ao da evolução da narrativa, o que significa, portanto, que fica de frente para Amon), de vestido até aos pés e com o

⁷³ *Ibid.*, VI, 8 e Plate CLXIV.

signo *ankh* na mão direita. O signo-animal que ostenta sobre a cabeça parece assumir a forma de um escorpião, pelo que se tratará da deusa Serket.

CENA 12: O ALEITAMENTO E OS CUIDADOS NA PRIMEIRA INFÂNCIA⁷⁴.



A rainha Ahmés e uma ama cuidam da criança numa cama leonina (registro superior, à esquerda). A rainha Ahmés está representada no centro, atrás dela está a ama que lhe põe um toucado na cabeça⁷⁵. Diante da rainha estão sentadas duas divindades exactamente iguais, com cabeças de vaca, encimadas pelo disco solar entre uns chifres liriformes e adiante de duas plumas. A primeira destas criaturas está a amamentar a pequena Hatchepsut, ou seja, a vaca celeste transmite-lhe o leite divino, a energia e o poder revitalizador que preservará uma juventude inalterável. A segunda ama celeste com cabeça de vaca, disco solar e altas plumas está a amamentar o *ka* de Hatchepsut⁷⁶.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, Plate LIII.

⁷⁵ Se compararmos com a cena similar do Templo de Luxor – vide fig. 13 – vemos que esta figura feminina atrás da rainha Ahmés ostenta sobre a cabeça um escorpião, ou seja, é uma deusa-escorpião, o mesmo é dizer que se trata da deusa Serket que, como vimos, surge também na Cena 11 de Deir el-Bahari.

⁷⁶ As deusas-alimentadoras, vacas celestes, divindades cósmicas nomeadas no *Livro dos Mortos*, marcam aqui pela sua presença a importância de aleitamento místico do rei pelo leite divino. O leite puro tem um papel purificador e curador em sentido catártico e cósmico. O leite divino fornece os ingredientes propiciadores da ultrapassagem da dimensão estrita do humano/ mortal, para conferir ao alimentado a outra face da dicotomia: o divino/ o eterno. Sobre a amamentação no Egipto antigo, em geral, e sobre a amamentação divina em contexto real, em particular, vide o capítulo que se segue neste volume.



Pormenor do registo superior da Cena 12.

A amamentadora vaca celeste é identificada com Hathor. Se Amon é o pai divino da faraó Hatchepsut, Hathor desempenha o papel de sua mãe divina. A sua superior filiação, qual índice substantivo de sacralidade, predestina-a inevitavelmente para o exercício do poder real.

A zona por debaixo da cama leão (que representa o hieróglifo para céu, \curvearrowright *pet*) está preenchida com 10 nós 𓆎 *tyt*. No friso inferior, duas vacas do céu, em forma animal (também assimiladas a Hathor), estão representadas com a sua cabeça virada para trás, em relação ao desenrolar da narrativa. Comparando esta cena com uma cena similar do templo de Luxor (teogamia de Amenhotep III) nota-se que na cena de Deir el-Bahari faltam aqui as duas crianças que estavam a beber leite directamente das tetas da vaca. Foram simplesmente omitidas no restauro. No templo de Luxor, contudo, ainda se podem ver – ver Fig. 13.

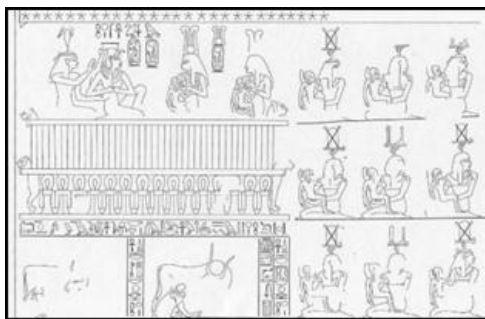


Fig. 13. A cena da amamentação na teogamia de Amenhotep III (Templo de Luxor).

À direita na Cena 12 surgem os génios da infância ou deuses da comida e das refeições, dispostos em três registos, com 4 génios cada, dois génios Ka, masculinos, com barba, e dois génios Hemusets, femininos, em cada

registro (no total, 12 génios: 6 Ka e 6 Hemusets), que cuidam de doze pequenos rapazes. As 14 imagens de crianças da Cena 12 (12 ao colo dos génios e 2 a amamentarem-se nas vacas do céu) representam os 14 *Kau* do futuro rei.

A ordem de Amon a estes génios permite entender claramente a sua função:

«(...) Ordeno-vos que alimentem Sua Majestade assim como os seus kau, com toda a vida, estabilidade, permanência, saúde, alegria, que ela passe milhões de anos no trono de Hórus dos viventes, para sempre.»

Amon cuida da educação da sua filha com a ajuda da divina amamentadora Hathor e de todos os espíritos protectores e deusas do nascimento que presidem ao parto. Em consequência, os génios da alimentação assumem a sua quota-parte na viabilidade e promoção da criança real⁷⁷:

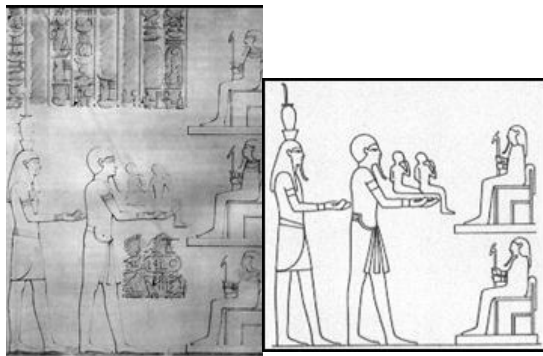
«Viemos para exercer a nossa protecção mágica, atrás dela, assim como do seu ka, como Ré, eternamente.»

Também as duas vacas amamentadoras assumem e cumprem a sua função e justificam a sua inclusão na Cena 12:

«Nós te erguemos em Rei do Alto e do Baixo Egipto. Sê vivente, permanente, estável, alegre no trono de Hórus. Guia todos os viventes. Governa os Dois Países em alegria. Usa a coroa como Rei do Sul e do Norte, subindo ao trono de Atum, de acordo com a ordem do senhor dos deuses.»

⁷⁷ Na extremidade sul do pórtico sul do segundo terraço do templo funerário de Deir el-Bahari, Hatchepsut construiu uma capela à deusa Hathor onde, numa inscrição, se pode constatar a acção amamentadora e protectora desta divindade em relação à faraó: *«Palavras ditas por Hathor, Senhora de Dendera, Senhora do céu, rainha dos deuses, que reside em Deir el-Bahari: “Ó minha filha bem-amada, Maatkaré, eu vim, alegrando-me pelo amor [que tu trazes], estou satisfeita com este monumento que me ergueste, este lugar de repouso perfeito que me fizeste. (...) Ó minha filha, que pertences ao meu corpo, Maatkaré, a dourada, eu sou a tua mãe cujo leite é doce; alimentei a Tua Majestade no meu seio, para que esse leite que em ti penetra seja vida e força. Abraço-te, lambo o teu corpo com a minha língua doce saída da minha boca. Possas tu ser posta no mundo e renovada cada dia nos braços do teu pai Amon, que colocou sob as tuas sandálias todas as terras.»* A passagem denota a dupla apresentação de Hathor como divindade antropomorfa (qual rainha Ahmés: *«Eu sou a tua mãe cujo leite é doce»*) e zoomorfa (como vaca: *«lambo o teu corpo com a minha língua doce saída da minha boca»*) que assume o papel de mãe amamentadora e protectora. Numa das paredes da primeira sala hipostila do santuário, numa ilustração do texto, Hathor sob a forma de vaca lambe os dedos da rainha. Noutra parede, a faraó ajoelhada bebe o leite directamente das tetas da vaca hathórica (ver esta representação na fig. 51 do capítulo que se segue).

CENA 13. PRIMEIRA PURIFICAÇÃO OU APRESENTAÇÃO AOS DEUSES⁷⁸.



A criança Hatchepsut e o seu *ka* são levados ao *mammisi* para receberem uma purificação pela água:

«Palavras ditas: conduzir o filho, levar Maatkaré à morada de purificação de Set e de Hórus.»

Uma criatura divina masculina, de cabeça coberta com uma cobertura semelhante à de Ptah, leva as duas crianças (Hatchepsut e o seu *ka*) ao colo. Atrás dele, apesar de o nome se ter perdido no templo funerário de Deir el-Bahari, surge um deus que pode ser identificado pelo seu toucado (jarro de leite, o signo *irtt.*) como «Deus-Leite». No ciclo correspondente de Amenhotep III no templo de Luxor, o deus que segura as crianças é o Deus-Nilo e o outro atrás é o Deus-Leite.

Diante deles estão sentados três génios anónimos iguais, representados mumiformes, segurando com ambas as mãos um ceptro-*uas*, que simbolizam provavelmente os «Nove Deuses»:

«Amon avançou para a ver e beijar; depois, agiu de forma a que todos os deuses do Alto e do Baixo Egito a pudessem contemplar. Palavras ditas por Amon-Ré, senhor do céu e rei dos deuses: “Eis a minha filha, Khenemetimen-Hatchepsut, possa ela viver! Amem-na, tenham confiança nela”.»

Os deuses mumiformes sentados (ou, se preferirmos, todos os deuses do Sul e todos os deuses do Norte) respondem a Amon:

«Palavras ditas pelo conjunto dos deuses a Amon: “Esta filha que te pertence, Khenemetimen-Hatchepsut, permanecerá viva e nós teremos confiança nela. Ele é certamente tua filha, a tua imagem, que tu engendraste e proveste: tu deste-lhe o teu valor, o teu poder, a tua força, o teu poder mágico e a tua grande coroa; ela é descendência do teu corpo. A ela pertencem as terras egípcias, os países estrangeiros estão em seu poder e o que cobre a Senhora do Céu e que rodeia o Grande

⁷⁸ Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, Plate LIII.

*Verde*⁷⁹. Tu fizeste-a à tua imagem, tu que tens o conhecimento da eternidade deste-lhe a parte de Hórus, em vida, e os anos de Set, em força... Nós concedemos-lhe toda a vida e força junto de nós, toda a espécie de oferendas e de alimento junto de nós; ela continuará, com o seu ka, à frente dos kau dos viventes; ela, o rei do Alto e do Baixo Egípto, no trono de Hórus, como Ré, eternamente.»


O propósito da cena seria claro: os dois deuses trazem a criança e o seu *ka* aos «Nove Deuses», à totalidade dos deuses, não para requerer a sua bênção, mas para mostrar que Amon cumprira o seu anúncio ao conselho dos deuses (Cena 1).

CENA 14: HATCHEPSUT E O SEU KA SÃO INVESTIDOS NA DIGNIDADE REAL⁸⁰.



Nesta cena volta a reaparecer o deus Tot, que traz a criança e o seu *ka* a Amon que, por sua vez, abençoa ambos. Só se vêem os traços das duas crianças que não foram reparadas durante o restauro da cena. A figura na mão de Amon é a criança, a outra, na mão de Tot, é o seu *ka*. Isto está confirmado pela distribuição das duas cartelas: a da criança está mesmo por cima da sua cabeça sob o centro solar alado do topo; a do *ka* por cima da sua cabeça.

O propósito da cena não é claro, pois em cada versão disponível do ciclo há diferentes figuras (por exemplo no templo de Luxor, é mostrado um outro deus, ainda não identificado, em vez de Tot). Provavelmente, a cena mostra a investidura na dignidade real. Esta interpretação pode ser suportada pelo disco solar alado, que está atestado para esta cena desde o Império Antigo (faraó Seneferu, IV Dinastia).

⁷⁹ A expressão  *uadj uer*, muitas vezes usada para designar o mar Mediterrâneo, pode aqui ser usada para designar o oceano primordial, lançado no momento da criação do mundo, e que, segundo a concepção egípcia, rodeava o universo constituído. O «verde» não é aqui uma alusão cromática, mas sim ao poder eternamente renovador e renovado das águas.

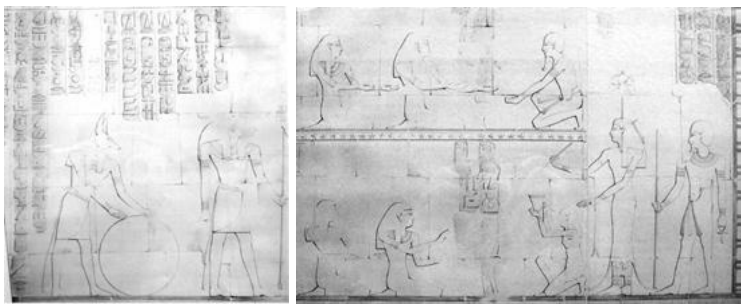
⁸⁰ Cf. *Ibid.*, Plate LIV.

Neste sentido, a fala das divindades teria subjacente a investidura de Hatchepsut e do seu *ka* na qualidade real:

«Nós adornamos-te com a faixa dos dois deuses em vida, estabilidade, saúde... que ela conduza todos os viventes, que ela tome a coroa como Rei do Alto e do Baixo Egípto, que ela reine nos Dois Países em alegria.

Dou-te toda a vida, estabilidade, permanência; dou-te saúde e alegria; dou-te alimentos e provisões rituais; faço com que estejas no trono de Hórus eternamente.»

CENA 15: O ESTABELECIMENTO DO TEMPO DE VIDA DA CRIANÇA PELOS DEUSES⁸¹.



A cena 15 está claramente dividida: à esquerda, Khnum, o deus com cabeça de carneiro, é seguido por Anúbis que rebola/ empurra um disco. Khnum participa provavelmente nesta cena pela sua relação com a Casa da Vida. Na inscrição, ele é chamado «O primeiro da Casa da Vida». Sechat está do lado oposto da cena e atrás dela surge um deus-assistente desconhecido.

O disco empurrado por Anúbis é interpretado como sendo o disco lunar, a Lua cheia, símbolo cósmico do renascimento e da imortalidade e símbolo da contagem dos meses da criança *in utero* ou como número infinito de meses de existência⁸². O próprio Anúbis, como deus funerário, tem um conhecido simbolismo lunar e daí que seja ele a divindade convocada para esta acção.

O texto associado à parte esquerda de cena refere:

«Anúbis, aquele que está na sua montanha, aquele que preside ao embalsamamento, o Senhor da necrópole, dá toda a vida, saúde, alegria, anos, alimentos, libações, todas as planícies e todas as mon-tanhas, todos os povos, os habitantes das ilhas, os Heliopolitanos, os Nobres, que ela realize milhões de numerosas

81 Cf. *Ibid.*, Plate LV.

82 No templo de Luxor, este disco não aparece.

festas-sed⁸³, que ela se erga no trono de Hórus, que ela conduza todos os vivos, como Ré!»

A área central da cena é formada por dois grupos duplos, num total de 6 divindades, representados um sobre o outro: o de baixo tem um céu estrelado por cima. Em ambos os registos, estão sentadas duas divindades do lado esquerdo, que seguram duas crianças (Hatchepsut e o seu *ka*). No registo superior, as crianças estão acocoradas; no registo inferior estão de pé, como se pode observar melhor na cena similar de Luxor (Fig. 14).

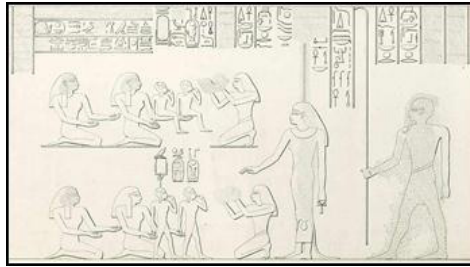


Fig. 14. Cena similar da Teogamia de Amenhotep III, em Luxor, onde se observa melhor a posição do faraó e do seu *ka*.

Em ambos os registos de Deir el-Bahari, à direita, em frente das crianças, está uma figura ajoelhada; na cena superior é uma figura masculina que surge ajoelhada (deus-Nilo? O mesmo da Cena 13?), pronta a proceder à «circuncisão»; na de baixo, é uma figura feminina desconhecida.

Todas as figuras e inscrições foram destruídas. O restaurador preferiu restaurar as figuras dos deuses, sendo que as crianças só são reconhecíveis pelos contornos de figuras destruídas. No entanto, em ambas as versões (Deir el-Bahari e Luxor) o significado desta cena não é já reconhecível.

À direita, Sechat, prazenteiramente, com o seu típico emblema sobre a cabeça (estrela de sete pontas e arco recortado), de cálamo em punho e paramentada a rigor com a pele de leopardo como «Arquivista divina», apresta-se a registar os numerosos anos de reinado atribuídos a Hatchepsut e «fecha» assim a cena e o ciclo.

No Egípto, Hatchepsut foi o primeiro soberano a decidir solenemente representar nas paredes de um templo a sequência das cenas do nascimento

83 A festa-*sed* está essencialmente ligada à função vivificante do rei. Hatchepsut celebrou a sua festa-*sed* no ano 15 do seu reinado (Cf. *Ibid.*, III, Plates LXV e LXVI; S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 200).

divino. A ênfase foi colocada na teogamia e na procriação carnal que faz dela uma «filha do corpo de Amon». A colocação das cenas num lugar importante do templo de Deir el-Bahari, as directas ou indirectas alusões à tradição literário-política anterior e os ecos futuros alcançados por esta construção ideológica⁸⁴, conferem um excepcional valor à ficção política então formulada.

Partidários e coadjuvantes

O exercício do poder egípcio pelo «rei-rainha», como lhe chamava Champollion, não teria, todavia, sido possível sem a ajuda de uma série de competentes e grados oficiais da administração egípcia, onde se destacam, pelo apoio às suas pretensões, o vizir Ahmés (que ocupou o vizirato no Alto Egito), Djehuti (o encarregado dos fornecimentos de metais para as grandes construções de Karnak e de Deir el-Bahari, bem como da pesagem e medida dos produtos trazidos pelas expedições comerciais, com o TT 110), Senemiah (entre muitos outros títulos e ocupações, «*escriba real e das contas, intendente do domínio de Montu em Hermontis, escriba das contas do gado de Amon, chanceler do reino do Baixo Egito, intendente do tesouro*»), Hapuseneb («*Primeiro profeta Amon*»), ou seja, sumo sacerdote, e «*Tesoureiro real*»), supervisor de muitos dos projectos de construção do reinado de Hatchepsut⁸⁵) e Senenmut («*Segundo Profeta de Amon*») e genial arquitecto oriundo de uma família de modestas origens de Armant (antiga *Iuni*)⁸⁶, dotado de inúmeros títulos honoríficos como «*Amigo único, Intendente da casa de Amon, dos seus jardins, servidores e domínios*», «*Intendente dos rebanhos de Amon*», «*Director dos celeiros*», «*Director dos campos*», «*Servidor da barca Userhat de Amon*», «*Servidor de Montu em Hermontis*», «*Sacerdote da deusa Maet*», «*Director dos domínios pes-*

84 Sobre a presença do nascimento divino nos *mammisi* ptolomaicos de Filae, Dendera, Kom Ombo, Edfu e Armant e sobre as suas reminiscências tardias (lenda de Alexandre Magno, mistérios helenísticos e medievais), vide *Ibid.*, pp. 106-108.

85 Hapuseneb possuía ainda os significativos títulos de: «*Amigo Único, Grande Companheiro, Amado Carregador do Selo Real, Confidente do Rei na Terra Inteira, Governador do Sul, Vizir e Director de todos os Trabalhos do Rei, Primeiro Pai Divino, Chefe dos Profetas do Alto e do Baixo Egito, Chefe dos Templos, Sacerdote-sem de Heliópolis*». Chegaram-nos várias estátuas que testemunham a sua aparência física (Cf. *Ibid.*, p. 273).

86 Os pais de Senenmut parecem, porém, ter caído nos favores da Corte. O seu pai chamava-se Ramosis. A sua mãe, Hatnefer, chamada Tiatia, esteve provavelmente ao serviço da Esposa Real de Tutmés I, Ahmés, a mãe de Hatchepsut (Cf. *Ibid.*, pp. 64, 243, 244). Senenmut tinha como irmãos Amenemhat, Minhotep e Pairi, além de duas irmãs: Ah-hotep e Nofret-Hor (Cf. J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, p. 181).

soais da família real», «Intendente da Dupla Casa do Ouro e da Prata», «Director de todos os trabalhos do rei»⁸⁷. A partir do ano 5, destaca-se também o vizir Useramon (filho de Ahmés)⁸⁸.

Devido à sua competência técnica, Senenmut, o mais representativo dos fiéis cortesãos, ficaria associado justamente à construção, a partir do 8º ano de reinado da faraó, isto é, logo depois da sua coroação, do «templo dos milhões de anos» de Hatchepsut, em Deir el-Bahari, um hemi-*speos*, dedicado a Amon, construído em calcário e desenvolvido em três terraços precedidos por colunatas, significativamente conhecido, como referimos atrás, como 𓂏 *dsr dsrw*, *djeser djseru*, «o sublime dos sublimes»⁸⁹, e ao transporte e levantamento do primeiro par de obeliscos de granito rosa de Assuão da rainha-faraó no templo de Karnak, talvez para a festa da coroação, de que hoje apenas restam escassos fragmentos⁹⁰.

Senenmut foi, sem dúvida, um poderosíssimo personagem da corte de Hatchepsut. É, aliás, admitido que Senenmut gozou de uma relação de intimidade com a faraó que transcendia as meras relações oficiais... Embora as provas desta «proximidade» sejam escassas e frágeis, Pascal Vernus e Jean Yoyotte são explícitos: ele «fut le favori et peut-être l'amant» de

87 Cf. J. C. Sales, *A ideologia real acadica e egípcia*, pp. 186, 187.

88 Entre os partidários e coadjuvantes de Hatchepsut podem ainda arrolar-se: Amenhotep, Governador da Casa Grande; Antef, o governador dos oásis; Nebunai, sumo-sacerdote de Abidos; Nakhtmin, intendente dos celeiros; Minmose, Turi, Puiemré, Tuty, Uadjrenput, Djehuti-Renput e Inebeni (Cf. C.Desroches-Noblecourt, *Ob. Cit.*, pp. 180, 181). A lista praticamente completa dos cortesãos de Hatchepsut pode ser consultada, com uma rica descrição dos seus títulos civis e religiosos, das suas ocupações socio-administrativas e das suas relações familiares, em S. Ratié, *Ob. Cit.*, capítulos XIX – XXI, pp. 243-289.

89 Ao lado de Senenmut participaram na edificação de Deir el-Bahari numerosos arquitectos e altos funcionários: Tuty e Puiemré, os directores dos trabalhos Hapuseneb, Nehe-si, Minmose, Uadjrenput, Pahekamon, Nebamon, Amenemhat, Peniaty e Duauiheh (Cf. C. Desroches-Noblecourt, *Ob. Cit.*, p. 187; S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 165).

90 Este par de obeliscos é figurado em relevos pintados do templo funerário de Deir el-Bahari, quando Hatchepsut já era faraó e devem, por isso, ser datados do início do seu reinado. Por estes relevos de Deir el-Bahari sabe-se que para transportar os obeliscos de Assuão para Karnak foi por Senenmut usada uma gigantesca embarcação de madeira de sicômoro com 90 metros, puxada por 27 barcos e 864 remadores (Cf. E. Naville, *Ob. Cit.*, VI, Plates CLIII-CLVI). Os outros dois obeliscos de Hatchepsut, em Karnak, cujo granito proveio da ilha de Sehel, em Assuão, foram erguidos por Amenhotep (TT 73), no ano 15, por ocasião do festival-*sed* que a faraó celebrou. Como referimos, destes, ainda se encontra de pé um, entre o IV e o V pilones de Karnak, com 29,56 metros de altura e cerca de 323 toneladas de peso. A parte superior do outro jaz tombada, junto do ângulo noroeste do lago sagrado de Karnak. Este par de obeliscos aparece representado no TT 73 (Cf. Labib Habachi, *The obelisks of Egypt. Skycrapers of the past*, Cairo, American University in Cairo Press, 1988, pp. 60, 61, 67-70. Vide também Miriam Lichteim, *Ancient Egyptian Literature. A book of readings. Volume II. The New Kingdom*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1976, pp. 25-29, e C. Lalouette, *Ob. Cit.*, pp. 27-30; 279, 280).

Hatchepsut⁹¹. Também Christiane Desroches-Noblecourt aceita que ele foi «probablement son amant!»⁹². Já Nicolas Grimal parece rejeitar tal ideia, quando escreve : «Les mauvaises langues suggéraient déjà à son époque qu’il devait sa faveur aux relations intimes qu’il entretenait avec la reine. En réalité, il semble que son audience venait du rôle qu’il joua dans l’éducation de la fille unique d’Hatchepsout, Néfêrouê (...)»⁹³

Sobre a «proximidade» das relações entre Hatchepsut e Senenmut, que, entre outras distinções, como enfatiza Nicolas Grimal, se associava também estreitamente à família real, como preceptor/ tutor de Neferuré (filha de Tutmés II e de Hatchepsut)⁹⁴ e como responsável pelos paramentos e insígnias da rainha-faraó, Christiane Desroches-Noblecourt diz-nos: «il apparut comme le second personnage du pays. Sa fidélité semble avoir été totale. Attaché à toutes ses réalisations, il lui témoigna visiblement un respect et une quasi-dévotion»⁹⁵.



Figs. 15-18. Várias estátuas mostrando Senenmut como tutor de Neferuré.

91 Pascal Vernus, Jean Yoyotte, «Senenmout» in *Les pharaons*, Paris, MA Editions, 1988, p. 135.

92 C. Desroches-Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, p. 164. Christiane Desroches-Noblecourt sugere mesmo que Hatchepsut teria tido um filho com o seu dignitário, de nome Maiherpré, «flabelífero à direita do rei», mas nenhum índice sério sustenta esta hipótese (Cf. Christiane Desroches-Noblecourt, *Hatshepsout. La reine mystérieuse*: Paris, Flammarion, 2008, pp. 176-178).

93 N. Grimal, *Ob. Cit.*, p. 252.

94 Das 25 estátuas conhecidas de Senenmut, 9 mostram-no na companhia de Neferuré, como «Pai dos Alimentos» da princesa.

95 C. Desroches-Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, p. 179.



Fig. 19. Óstrakon representando Senenmut.
The Metropolitan Museum of Art de New York.
Roger Fund, 1936 (36.3.252).



Fig. 20. Dupla representação de Senenmut com traços que alguns autores
(ex.: Christiane Desroches-Noblecourt) associam aos Núbios do Sul.
The Metropolitan Museum of Art de New York. Doação Anónima, 1931 (31.4.2).

É claro que Hatchepsut só pôde alcançar o desiderato real porque beneficiou do decisivo apoio destes importantes dignitários, alguns deles membros do alto clero de Amon, uma verdadeira potência económica, administrativa e ideológica na sua época. Como dizia Sir Alan Gardiner: «It is not to be imagined (...) that even a woman of the most virile character could have attained such a pinnacle of power without masculine support»⁹⁶.

Foi com a empenhada ajuda e com o aval destes altos funcionários de uma sociedade altamente conservadora e dominada por homens que a rainha e depois faraó desenvolveu a consistente teoria política do seu nasci-

⁹⁶ Sir A. Gardiner, *Ob. Cit.*, p. 184.

mento divino que, para justificar a sua pretensão ao trono real, fazia dela uma filha carnal – e não meramente espiritual – do grande deus do Império Novo, Amon, concebida de forma milagrosa.

Não obstante a ficção política e o facto de não se conhecerem grandes conquistas ou acontecimentos político-militares durante o seu reinado⁹⁷, o período em que Hatchepsut esteve politicamente à frente do Egipto foi próspero e pacífico e destacou-se por extraordinárias proezas, designadamente no campo das relações comerciais e da exploração mineira (sobretudo no Sinai, no Uadi Maghara e em Serabit el-Khadim)⁹⁸. A rainha enviou numerosas expedições ao exterior (África e Arábia) em busca de matérias-primas e produtos exóticos⁹⁹.

A mais célebre das suas expedições comerciais, sob o comando de Nehesi (sem dúvida, um núbio¹⁰⁰), o portador do selo real, dirigiu-se, no ano 9 do seu reinado, ao chamado «país de Punt» (provavelmente a Somália ocidental ou Djibuti¹⁰¹). Foi o mais espectacular acontecimento do seu reinado.

Dentro da mundividência da época e do aproveitamento político que a faraó podia dela retirar, a expedição ao Punt do ano 9 é apresentada como sendo uma «decisão económica» do próprio deus Amon, que a faraó, como executora da vontade e ordem divina, assumiu como missão:

«Assim disse Amon, o Senhor dos Tronos das Duas Terras: «Vem, vem em paz minha filha, graciosa, que estás no meu coração, rei Maatkaré... Dar-te-ei o Punt, na sua totalidade... Guiarei os teus soldados por água e por terra, por costas misteriosas onde existem portos de incenso, territórios sagrados da terra divina, minha casa de prazer... Eles trarão tanto incenso quanto quiserem. Carregarão os seus navios para a satisfação dos seus corações com árvores de incenso verde [fresco] e com todas as coisas boas da terra”»¹⁰²

97 Em termos militares, conhecem-se apenas duas campanhas: uma na Núbia e outra na Siro-Palestina.

98 A partir do 13º ano do seu reinado, Hatchepsut reabriu a exploração das minas dos maciços montanhosos do Sinai, onde se extraíam cobre e pedras preciosas (turquesa, malaquite ou carbonato de cobre, feldspato verde, calcedónia).

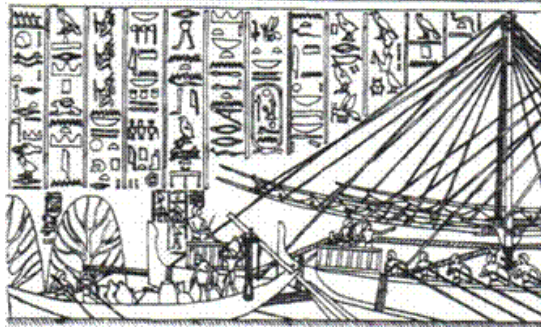
99 Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, pp. 218-228.

100 Cf. C. Desroches-Noblecourt, *Ob. Cit.*, p. 194.

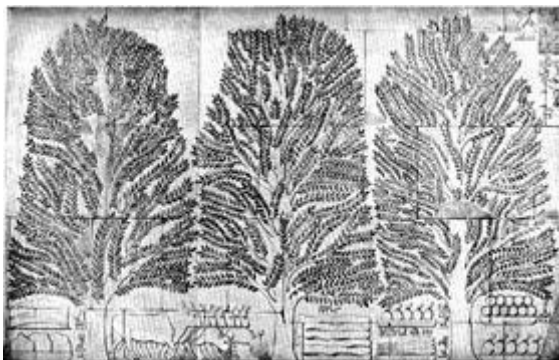
101 O debate quanto à exacta localização do «país de Punt» não está fechado, e as hipóteses são variadas: Corno de África, Iémen, regiões limitrofes do mar Vermelho, não muito longe do Egipto, a sudeste. No entanto, a fauna e a flora representadas nos baixos-relevos parecem indicar um país africano, provavelmente situado na costa da Eritreia, entre as latitudes 17º e 12º N (Cf. J. Tyldesley, *Ob. Cit.*, pp. 145, 149).

102 E. Naville, APUD in *Ibid.*, p. 146.

Nos relevos de Deir el-Bahari figuram igualmente baixos-relevos que mostram os 210 homens mobilizados para a empresa e os 5 navios egípcios de 30 remadores cada um nela envolvidos, carregados de mercadorias trazidas deste centro comercial: resinas, gomas aromáticas, incenso (*boswellia carterii*), mirra (*commiphora myrrha*), canela, árvores raras, plumas de avestruz, peles de felinos, animais selvagens, ébano, marfim, ouro, *electrum*, etc.¹⁰³



¹⁰³ As expedições ao Punt haviam já marcado vários reinados do Império Médio (Mentuhotep III, Senuseret I e Amenemhat II) e continuaram durante os reinados posteriores a Hatchepsut (Tutmés III e Amenhotep III).



Figs. 21-25. Relevos de Deir el-Bahari (Pórtico sudeste do segundo terraço):
Árvores de incenso e de mirra trazidas de Punt chegam ao Egipto no reinado de Hatchepsut (ano 9).

Uma outra representação curiosa de Deir el-Bahari mostra precisamente a rainha de Punt, Eti, de volumosas formas (a rainha tem o aspecto de quem sofre de esteatopigia ou lipodistrofia, uma enfermidade que afectava algumas das populações africanas, acompanhada de lordose)¹⁰⁴, o seu marido Perehu e numerosos servidores levando presentes à soberana do Egipto.



Fig. 26. Baixo-relevo do templo funerário de Hatchepsut em Deir el-Bahari, mostrando a rainha de Punt, Eti, e o seu marido Perehu.

104 Há alguns autores que classificam a obesidade anormal de Eti como uma afecção patológica, a Doença ou Síndrome de Dercum (ou *Adiposis Dolorosa*): uma doença metabólica associada à nutrição, que se caracteriza pela acumulação de tecido adiposo ao nível dos membros e do abdómen (Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 152).

Hatchepsut morreu por volta de 1483 a.C., tendo o seu túmulo sido construído, sob orientação do vizir e sumo sacerdote de Amon Hapuseneb, no Vale dos Reis (KV 20), a uma profundidade de 97 m, seguindo um percurso semicircular ao longo de cerca de 124 m. O inusitado da situação (uma mulher enterrada como faraó no Vale destinado aos faraós masculinos egípcios) constituiu um sinal do êxito dos seus intentos.

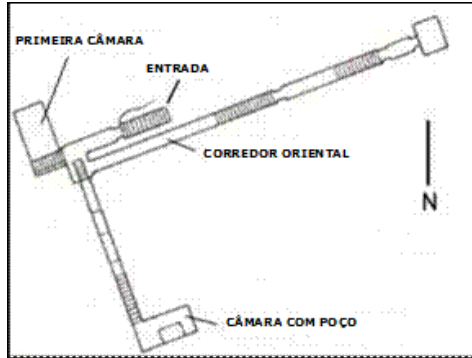


Fig. 27. O túmulo de Hatchepsut no Vale dos Reis (KV 20).

À morte da sua tia e madrasta, Tutmés III, durante cerca de 22 anos afastado do poder¹⁰⁵, sobe então, por fim, ao trono do Egito, vindo a tornar-se, nos 33 anos de reinado que se seguiram, num dos maiores faraós da história egípcia, talvez mesmo o maior faraó do Império Novo.

Forças poderosas, eventualmente o sacerdócio de Amon em Karnak, Tebas — para quem, mais tarde, foi particularmente generoso —, acabaram por defender a sua ascensão ao trono a que tinha direito. Assim, segundo a inscrição esculpida no grande templo de Amon-Ré em Karnak, na sala situada a sul do santuário, parede exterior do muro ocidental, Tutmés, ainda um jovem e modesto sacerdote, foi escolhido oracularmente pelo próprio deus Amon, quando ainda reinava Tutmés II, no decurso duma procissão da estátua do deus na sala hipostila. Amon manda parar o príncipe e designa-o como rei do Egito (reinado efectivo: 1483-1450 a.C.). Estamos perante uma legitimação da ascensão ao trono de um príncipe pela intervenção e favor divino. O relato mandado efectuar pelo próprio Tutmés III, cerca de 42 anos depois, visava agradecer a Amon de Tebas a sua miraculosa nomeação¹⁰⁶.

105 A morte de Hatchepsut ocorre no ano 22 de Tutmés III.

106 Veja-se o texto por nós traduzido no final deste capítulo.

Para alguns egiptólogos, durante o reinado do «Napoleão da Antiguidade», como lhe chamou a historiografia francesa, em alusão à sua intensa e vitoriosa acção militar de conquista e expansão imperial, ocorre uma operação de apagamento da memória de sua tia, verdadeira *damnatio memoriae*, que foi, talvez, a maior humilhação feita a Hatchepsut, cuja cartela real foi sistematicamente apagada e cujo nome, em consequência, foi omitido das listas reais oficiais egípcias¹⁰⁷, bem como dos túmulos de Cheikh Abd el-Gurna, Deir el-Medina ou Dra Abu el-Naga, por exemplo¹⁰⁸. Muitas das suas imagens em baixos-relevos e em estátuas (suportes vivos do *ka*, a emanção da força criativa através da qual o soberano exerce o seu poder sobre o mundo) foram igualmente destruídas. Mesma sorte conheceria o seu «amigo» Senenmut, cujas imagens e nome foram martelados e raspados dos seus monumentos¹⁰⁹.

*

Os baixos-relevos pintados do templo funerário de Hatchepsut, em Deir el-Bahari, são a mais antiga representação do tema da teogamia que, no futuro, outros faraós (Tutmés IV, em Karnak; Amenhotep III, em Luxor, e Ramsés II, no Ramesseum) recuperarão. Fazendo relegar para segundo plano o papel do verdadeiro pai de Hatchepsut, Aakheperkaré Tutmés I, a teogamia faz intervir materialmente o deus Amon como seu genitor.

Se bem que não seja no antigo Egipto o primeiro mito político a assumir estes contornos da filiação divina (o exemplo mais antigo, constante num dos contos do *Papiro Westcar*, actualmente no Museu de Berlim¹¹⁰, data do Império Médio/ XII Dinastia e aplica-se aos três primeiros reis da

107 A martelagem do nome de Hatchepsut foi, porém, parcial, ou seja, o que se apagou foram as referências concretas ao «faraó Hatchepsut», e não à regência ou à acção de Hatchepsut como rainha. O nome da faraó Hatchepsut não surge, de facto, na *Tabela de Sakara*, nas *Listas de Abidos e do Ramesseum*, nem no *Papiro de Turim*, nem na *Câmara dos Antepassados* de Karnak/ Paris, nem na *Lista de Medinet Habu*. Se a acção de «apagamento» da imagem e memória de Hatchepsut tivesse sido completa não teríamos tantas imagens dela. Além disso, as acções de apagamento são, por vezes, contraditórias e ambivalentes: martelaram-se imagens e nomes em lugares invisíveis e obscuros e deixaram-se outros lugares visíveis e acessíveis sem qualquer intervenção.

108 Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 12.

109 Desconhecem-se as circunstâncias precisas e a data exacta da morte de Senenmut e a sua múmia não foi encontrada. Sabe-se, todavia, que lhe foram estranhamente atribuídos dois túmulos (TT 71, em Cheikh Abd el-Gurna, e DB 353, em Deir el-Bahari) e que as imagens de Senenmut foram destruídas de forma brutal pelos agentes de Tutmés III ou de outros faraós posteriores.

110 Papiro 3033. – Ver p. 35 deste volume.

V Dinastia¹¹¹), as circunstâncias do mito hatchepsutiano são particulares: ela é filha de Tutmés I (e não deixa de o recordar por todo o lado nos monumentos), mas a sua concepção é atribuída directamente ao grande deus Amon. O relato do templo de Deir el-Bahari põe em marcha, em 15 cenas, um verdadeiro ritual sagrado e de sacralização que se institui em episódio essencial da vida política da faraó Hatchepsut. O *leitmotiv* do mito da teogamia reside precisamente na concepção divina do futuro faraó.

A ficção político-ideológica representada nas eloquentes cenas de Deir el-Bahari constitui, pois, um exercício ímpar de propaganda, destinado justamente, como referimos, a promover e sustentar alguém que, de outra forma, nunca deveria ter ascendido ao poder. Coadjuvada por influentes partidários masculinos, Hatchepsut apresentou-se como filha física de Amon, miraculosamente concebida, predestinada ao exercício da realeza.

Mas a «novela real» contada no segundo pórtico do templo funerário de Deir el-Bahari tem ainda um outro alcance e uma outra leitura: ela substancia o renascimento da faraó Hatchepsut no Além e, por isso, está apresentada no seu templo dos «milhões de anos».

As estátuas, os relevos, os edifícios, os obeliscos falam-nos da existência histórica da faraó da XVIII Dinastia, mas os documentos oficiais da chancelaria egípcia, nomeadamente as listas reais, silenciam-na, esquecem-na. Independentemente desta acção de esquecimento eterno, intencional ou accidental, ter sido perpetrada por Tutmés III (os seus anos de reinado são contados desde a morte do pai, «absorvendo» os anos de reinado intercalar da «usurpadora» Hatchepsut) ou por um qualquer outro faraó posterior (nomeadamente Seti I e Ramsés II), certo é que a múmia de Hatchepsut nunca foi identificada de forma segura.

Em Junho de 2007, o nome de Hatchepsut voltou à ribalta: um dente molar contido numa caixa de madeira com o nome da antiga faraó egípcia levou os estudiosos, entre eles o então Director do Conselho Supremo das Antiguidades Egípcia, Zahi Hawass, a associarem-no à múmia de uma mulher obesa encontrada no túmulo 60 do Vale dos Reis (KV 60), para onde os sacerdotes de Amon, durante as XXI e XXII dinastias, haviam deslocado uma série de múmias para as colocar a salvo dos «ladrões de túmulos», a quem faltava o referido dente¹¹².

111 Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 133-139. Vide também William Kelly Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An anthology of stories, instructions, and poetry*, New Haven & London, Yale University Press, 1973, p. 15

112 É preciso dizer, em abono da verdade, que esta proposta de identificação não foi, todavia, acolhida por outros estudiosos, tendo recebido sérias críticas e reservas, quer pelos métodos utilizados, quer pelas conclusões retiradas.

A múmia da mulher obesa, embora sem qualquer semelhança com as lindas representações escultóricas da faraó em vida, que, para uns, morreu com 52 anos, para outros com 72¹¹³, foi, assim, identificada por estes estudiosos como sendo de Hatchepsut, a mulher que, no século XV a.C., com toda a composição política e iconográfica necessária, foi reconhecida como faraó e capaz, como dizem os textos antigos, com o auxílio de uma empenhada elite masculina, de exercer a «*benfazeja função real em todo o país*».

113 Cf. S. Ratié, *Ob. Cit.*, p. 36.

APÊNDICE TEXTUAL

A NOMEAÇÃO DIVINA DE TUTMÉS III

Forças poderosas, eventualmente o sacerdócio de Amon em Karnak – para quem, mais tarde, foi particularmente generoso –, acabaram por defender a ascensão de Tutmés III ao trono a que tinha direito. Assim, segundo a inscrição esculpida no grande templo de Amon-Ré em Karnak, na sala situada a sul do santuário, parede exterior do muro ocidental, Tutmés, ainda jovem e modesto sacerdote, foi escolhido oracularmente pelo próprio deus Amon, quando ainda reinava Tutmés II, no decurso de uma procissão da estátua do deus na sala hipostila, a “sala das audiências” (*uekha*). Amon manda parar o príncipe e designa-o como rei do Egipto.

Estamos também perante uma legitimação da ascensão ao trono de um príncipe pela intervenção directa e favor divino de Amon, o grande deus de Tebas. O relato mandado efectuar pelo próprio Tutmés III, cerca de 42 anos depois, visava agradecer a Amon de Tebas a sua «miraculosa» nomeação.

Para a presente tradução utilizámos como fontes *Urk IV*, 156, 17 – 160, 14; 164, 5-6; *ANET*, pp. 446-447; Claire Lalouette, *Ob.Cit.*, pp. 35-37, 283-284; Suzanne Ratié, *Ob. Cit.*, pp. 69-70; James Henry Breasted, *Ob. Cit.*, §§ 138-142 (pp. 59-61).

«[Tutmés III diz]: “*Eu sou seu filho (de Amon), ele ordenou que eu ocupasse o seu trono enquanto eu era ainda um pequeno no seu ninho [criancinha]. Ele engendrou-me no âmago do seu coração e escolheu-me para a realeza... sem mentira, sem qualquer equívoco. Quando eu era ainda uma criança, no templo da sua cidade¹¹⁴, quando eu não fora ainda estabelecido na qualidade de servidor do deus¹¹⁵, quando eu tinha o papel e a função de sacerdote ‘ pilar de sua mãe ’, semelhante à criança Hórus em Khemmis¹¹⁶. Um*»

114 Referência ao templo de Amon, em Karnak, Tebas. A «cidade» é, pois, a cidade de Tebas, *Uaset*, «A poderosa», assim chamada no Império Novo.

115 *hem netjer*, título sacerdotal de elevado nível, também traduzido genericamente por «profeta».

116 A função sacerdotal “Pilar de sua mãe” (*iun-mutef*) remete para o mito de Hórus e de Ísis nos pântanos do Delta, em Khemmis, o mítico lugar do nascimento de Hórus. É, portanto, um epíteto de Hórus.

dia, estava eu de pé na parte setentrional da Sala Verde¹¹⁷, [Amon-Ré veio de frente] da glória do seu horizonte¹¹⁸. Ele punha o céu e a terra em festa devido à sua beleza e recebia grandes maravilhas¹¹⁹, enquanto os seus raios estavam nos olhos dos homens como a ascensão de Horakhti¹²⁰. O povo louvava-o e aclamava-o... no seu templo. Então Sua Majestade [Tutmés I ou Tutmés II] fez queimar para ele incenso, ao mesmo tempo que lhe apresentava importantes oferendas consistindo em bois, vitelos e pequenos animais dos desertos ... [A procissão de Amon] percorria a Sala Verde nos seus dois lados, mas o coração daqueles que estavam antes dele não compreendia o que ele fazia¹²¹, enquanto ele procurava Minha Majestade em todo o lugar. De repente, ele reconheceu-me e parou. Prosternei-me diante dele, estendendo-me no solo, enquanto os meus braços se curvavam na sua presença. Ele colocou-me então diante de Sua Majestade, enquanto eu ficava no 'lugar do Senhor'¹²² e ele cometeu em meu proveito coisas maravilhosas. Estas coisas ocorreram realmente, sem equívoco, embora tenham sido removidas da face da Humanidade e sejam misteriosas no coração dos deuses... Não há ninguém que tenha conhecido tal; não há ninguém que o possa julgar. Ele abriu para mim as portas do céu; desdobrou para mim os dois portais do seu horizonte¹²³; voei para o céu como um falcão divino, contemplei a sua forma misteriosa que reside na Região Superior e adorei a Sua Majestade... Vi as transformações do deus dos dois horizontes nos seus caminhos secretos no céu.

O próprio Ré estabeleceu-me e fui elevado em dignidade graças às coroas que estão na sua cabeça, seu único uraeus foi fixo na minha frente... Fui equipado de todo o seu raiar [de glória] e alimentado até à saciedade da sabedoria dos deuses, como Hórus que cresceu na casa de seu pai Amon-Ré, enfim, fui totalmente dotado de dignidades divinas... Ele fixou as minhas coroas e a sua própria titulação foi colocada em lugar para mim¹²⁴. Ele colocou, desde logo, o falcão no serekh, tornou-me vigoroso como um touro poderoso e ele fez com que eu aparecesse no meio de Tebas – neste meu nome de 'Hórus, o touro poderoso que aparece em Tebas'. Ele fez com que eu enaltecesse as Duas Senhoras e tornasse a minha realeza perene como a de Ré no céu – neste meu nome de 'As Duas Senhoras, cuja realeza é durável como a de Ré no céu'. Ele formou-me depois como um falcão de ouro, dando-me o seu poder e a sua valentia e sagrou-me por intermédio dos seus diademas – neste meu nome de 'Hórus de ouro, cuja força é poderosa e os seus levantamentos esplêndidos'. Ele fez de seguida com que eu surgisse como 'rei do Alto e do Baixo Egito, senhor do Duplo País, que sejam estáveis as transformações de Ré'. Eu sou

117 Designação da sala hipostila, a partir do termo *uadjit*, ou seja, a sala com colunas-*uadj*. Tutmés devia estar localizado na sala entre os IV e V pilones do Templo de Amon, em Karnak.

118 A imagem do deus fora transportada para fora do seu santuário.

119 *bīit ʿ3t*, ou seja «oráculos».

120 «Hórus do Horizonte», designação frequentemente atribuída ao Sol da madrugada. Também aqui faz-se alusão à saída processional da estátua do deus Amon para fora do seu *naos* no templo de Karnak.

121 Os carregadores «da frente» da barca da estátua divina não entendiam a razão pela qual a força dinâmica do deus os fazia deambular pela sala.

122 Nome que designava uma estação onde o rei ficava no templo.

123 Expressão poética usada para indicar a entrada do rei designado no “santo dos santos” do templo.

124 Seguem-se, comentados, os cinco nomes da titulação real de Tutmés III.

seu filho, saído dele, perfeito de nascimento à semelhança daquele que preside a Hese-
ret¹²⁵, ele uniu todas as minhas transformações – neste meu nome de ‘filho de Ré, Tutmés,
unido-quanto-às-transformações, vivendo para a eternidade e a infinita duração’¹²⁶.

Ele fez em consequência que todos os países estrangeiros viessem, curvados, devido
ao poder da fama da Minha Majestade. O temor que eu inspirava estava no coração dos
Nove Arcos¹²⁷; todas as terras egípcias estavam sob as minhas sandálias. Ele colocou a
vitória nas minhas mãos, para que eu engrandecesse as fronteiras do Egípto... Meu pai
Amon fez isto devido à grandeza do meu amor por ele; e ele ficou alegre comigo mais
do que havia ficado com qualquer outro rei que tenha reinado o país, desde que ele foi
unido¹²⁸.

Eu sou seu filho, o bem-amado de Sua Majestade. Farei o que o seu ba desejar. Leva-
rei esta terra para o lugar onde ele está. Eu causei o cercar [do seu templo]... Efectuando
para ele a construção de duradouros monumentos em Karnak. Eu restitui o seu bem
com um [bem] maior ainda que esse, tornando-o maior que todos os [outros] deuses.
A recompensa para ele que proporciona benefícios é uma restituição de ainda maiores
benefícios. Eu tenho construído a sua casa com trabalho da eternidade..., meu [pai] que
me fez divino. Eu tenho abastecido os seus altares sobre a terra. Eu tenho feito cepos de
matança para o engrandecimento com grandes sacrifícios no seu templo: bois e gado
sem limite... Eu tenho enriquecido para ele os seus dois celeiros com cevada e trigo sem
limite. Eu tenho aumentado para ele as oferendas divinas e tenho-lhe dado mais [do que
aquilo que havia antes]... para este templo do meu pai Amon, em cada festa [dele] cada
dia e ele está satisfeito com o facto de tudo aquilo que ele deseja ser feito.

Tenho como certeza que Tebas é eternidade, que Amon é permanência, Ré é o Se-
nhor de Karnak e o seu Olho glorioso que está nesta terra é Hermontis¹²⁹... [Eu] tenho
[abastecido a oficina do seu templo com]... servos fixos. Eu tenho enchido com as minhas
capturas nos países do Norte e do Sul, com as crianças [dos príncipes] da Núbia, como o
meu pai [Amon-Ré, senhor das Duas Terras] decretou.»

125 Nome da necrópole de Hermópolis, cujo divino patrono era Djehuti = Tot. O nome
desta divindade entra directamente na composição do próprio nome real: Djehutimés/
Tutmés signfica «nascido de Djehuti/ Tot».

126 A titularia de Tutmés, explicada nesta passagem do oráculo, é pois: *hr k3 nht h^c m
W3st Nbty w3h nsyt mi R^c m pt hr nbw shm phty dsr h^cw n-sw-bit nb t3wy Mn-hpr-R^c s3
R^c dhwtj-ms-nfr-hpr(w) mry hwtjr nbt mfk3t* = «Hórus, o touro poderoso que apare-
ce em Tebas; as Duas Senhoras, cuja realeza é durável como a de Ré no céu; Hórus de
ouro, cuja força é poderosa e os seus levantamentos esplêndidos; Rei do Alto e do Baixo
Egípto, Senhor das Duas Terras, Menkheperé (“estáveis são as transformações de Ré”);
Filho de Ré, Djehutimés, (“Djehuti nasceu de belas formas”), amado de Hathor, senhora
da turquesa».

127 Designação dadas aos tradicionais inimigos do Egípto. Em egípcio, *pedjet 9*.

128 Quer dizer, desde a unificação do Alto e do Baixo Egípto num só reino, o mesmo é
dizer, desde o início histórico da realeza egípcia.

129 O “Olho” do deus-Sol é aqui identificado com o antigo culto de Hermontis, o lugar
original do distrito tebano. A inscrição continua com um relato detalhado das boas obras
de Tutmés, do qual só a passagem sobre cativos estrangeiros está aqui traduzida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV, *La construction pharaonique du Moyen Empire à l'époque gréco-romaine. Contexte et principes technologiques*, Paris, Picard, 2004.
- ARNOLD, Dieter, *The Encyclopedia of Ancient Egyptian Architecture*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.
- ASSAAD, Fawzia, *Hatshepsout, femme pharaon*, Paris, Geuthner, 2000.
- _____, «A propos de Hatshepsout: Mythe et Histoire» in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, Turin, 1992, pp. 23-27.
- BAINES, John; MÁLEK, Jaromír, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Phaidon Press Ltd., 1984.
- BARBOTIN, Christophe, «Pount et le mythe de la naissance divine à Deir el-Bahari» in *Cahiers de Recherches de l'Institut de papyrologie et d'Égyptologie de Lille (CRIPEL)*, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 24 (2004). Égypte-Soudan, 2006, pp. 9-14.
- BECKERATH, Jürgen von, *Chronologie des pharaonischen ägypten, MÄS 46*, Munique, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 1997.
- _____, *Handbuch der ägyptischen königsnamen, MÄS 49*, Munique, Philipp von Verlag, Mains, 1999.
- BICKEL, Susanne; CHAPPAZ, Jean-Luc, «À la recherche d'une image d'Hatchepsout» in *Égypte, Afrique & Orient n° 17- Quelques aspects méconnus du règne d'Hatchepsout*, mai 2000, pp. 23-32.
- BONHÊME, Marie-Ange; FORGEAU, Annie, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Collin, 1988.
- BREASTED, James Henry, *Ancient records of Egypt; historical documents from the earliest times to the Persian conquest Volume II: The eighteenth dynasty*, Chicago, University of Chicago Press, 1906.
- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.
- DAVIES, Vanessa, «Hatshepsut's Use of Tuthmosis III in Her Program of Legitimation» in *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 41, 2004, pp. 55-66.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Stock/ Laurence Pernoud, 1986.
- _____, *Hatshepsout. La reine mystérieuse*: Paris, Flammarion, 2008.
- DODSON, Aidan; HILTON, Dyan, *The complete royal families of ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2004.
- EGGBRECHT, Arne, *L'Égypte Ancienne* de Paris, Bordas, 1986.
- FRANKFORT, Henri, *Reyes y dioses – Estudio de la religión del Oriente próximo en la Antiquedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Grefol, 1976.

- GABOLDE, Luc, «Les obélisques d'Hatchepsout à Karnak» in *Égypte, Afrique & Orient* n° 17- *Quelques aspects méconnus du règne d'Hatchepsout* mai 2000, pp. 41-50.
- _____, «Les tombes d'Hatchepsout» in *Égypte, Afrique & Orient* n° 17- *Quelques aspects méconnus du règne d'Hatchepsout*, mai 2000, pp. 51-56.
- GALÁN, José M., BRYAN, Betsy M., DORMAN, Peter F., *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut – Papers from the Theban Workshop 2010*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2014.
- GARDINER, Sir Alan, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- GITTON, Michel, «Le palais de Karnak» in *BIFAO* 74, 1974, pp. 63-73.
- GRAJETZKI, Wolfram *Ancient Egyptian Queens. A hieroglyphic dictionary*, London, Golden House Publications, 2005.
- GRIMAL, Nicolas, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988.
- HABACHI, Labib, «Two Graffiti at Sehêl from the Reign of Queen Hatshepsut» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 16, No. 2, 1957, pp. 88-104.
- _____, *The obelisks of Egypt. Skyscrapers of the past*, Cairo, American University in Cairo Press, 1988.
- HARI, Robert, «Hatshepout, encore ...» in *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, Genève 6, 1982, pp. 43-45.
- HORNUNG, Erik, *Les dieux de l'Égypte – Le Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986.
- _____, «Le pharaon» in Sergio Donadoni (dir.), *L'Homme Égyptien*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp. 337-373.
- HUGONOT, Jean-Claude, *Le jardin dans l'Égypte ancienne*, Frankfurt/ Bern/ New York/ Paris, Peter Lang, 1989.
- JACQ, Christian, *Les Égyptiennes. Portraits de femmes de l'Égypte pharaonique*, Paris, Perrin, 1996 (há trad. portuguesa: *As Egípcias. Retratos de mulheres do Egípto faraónico*, Porto, Edições Asa, 1998).
- LALOUILLE, Claire, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984.
- LARCHE, François, «L'anastylose de la Chapelle rouge» in *Égypte, Afrique & Orient* n° 17- *Quelques aspects méconnus du règne d'Hatchepsout*, mai 2000, pp. 15-22.
- LEBEAU, Richard, «Hatshepsout, la femme-pharaon» in *Dossiers d'archéologie*, n° 187, 1993, pp. 6-12.
- LEPROHON, Ronald J., «The royal titulary in the 18th Dynasty: change and continuity» in *Journal of Egyptian History*, Volume 3, Issue 1, 2010. pp. 7-45.
- LESKO, Barbara, *The remarkable women of Ancient Egypt*, Providence, Scribe Publications, 1996.
- LICHTHEIM, Miriam, *Ancient Egyptian Literature. A book of readings. Volume II. The New Kingdom*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1976.
- MANETON, *Historia de Egípto*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

- MANLEY, Bill, *Atlas historique de l’Égypte ancienne. De Thèbes à Alexandrie: la tumultueuse épopée des pharaons*, Paris, Éditions Autrement, 1998.
- MATHIEU, Bernard, «L’énigmatique Hatchepsout» in *Égypte, Afrique & Orient n° 17- Quelques aspects méconnus du règne d’Hatchepsout*, mai 2000, pp. 3-12.
- _____, «La Chapelle rouge d’Hatchepsout à Karnak» in *Égypte, Afrique & Orient n° 17- Quelques aspects méconnus du règne d’Hatchepsout*, mai 2000, pp.13, 14.
- MONDERSON, Frederick, *Hatshepsut’s Temple at Deir El Bahari*, Bloomington, Indiana, Authorhouse, 2007.
- NAVILLE, Édouard, *The Temple of Deir el Bahari* (= EEF, 12-14, 16, 19, 27, 29). 7 volumes, London, 1894-1898.
- OCKINGA, Boyo, “Hatshepsut’s Election to Kingship: the *Ba* and *Ka* in Egyptian Royal Ideology” in *BACE* 6 (1995), pp.89-102.
- O’CONNOR, David; SILVERMAN, David P., *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden/ Nova Iorque/ Colónia, E.J. Brill, 1995.
- PIGNATTARI, Stefania, *Due donne per il trono d’Egitto: Neferuptah e Sobekneferu*, Imola, Editrice La Mandragra, 2008.
- POSENER, Georges, *De la divinité du pharaon*, Paris, Cahiers de la Société Asiatique 15, 1960.
- PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament* (=ANET), 3ªed. com suplemento, Princeton/ New Jersey, Princeton University Press, 1969.
- RATIE, Suzanne, *La reine Hatchepsout. Sources et problèmes*, Leyden, E.J. Brill, 1979.
- _____, «Attributs et destine de la princesse Neferoure» in *Bulletin de la Société d’Égyptologie*, Genève 4, 1980, pp. 77-82.
- _____, «Un personnage énigmatique: la reine Hatchepsout» in *Bulletin de la Société d’Égyptologie*, Genève 5, 1981, pp. 69-71.
- RICE, Michael, *Who’s who in Ancient Egypt*, London & New York, Routledge, 2002.
- ROBINS, Gay, «The Names of Hatshepsut as King» in *JEA* 85, 1999, p. 103-112.
- ROEHRIG, Catharine H.; DREYFUS, Renée; KELLER, Cathleen A., *Hatshepsut, from queen to pharaoh*, Metropolitan Museum of Art, New York, 2005.
- 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.
- _____, «Faraó» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 364-368.
- _____, «Hatchepsut, a mulher que foi faraó» in *Boletim Informativo da Associação de Solidariedade Social dos Professores*, Março/ Abril, 2008, pp. 13, 14.
- SCHULMAN, Alan R., «Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 38, No. 3, 1979, pp. 177-193.
- SILLIOTI, Alberto, *Guide to the Valley of the Kings and to the Theban necropolises and temples*, Luxor, A.A. Gaddis & Sons Publishers, 1996.

- SIMPSON, William Kelly (ed.), *The Literature of Ancient Egypt. An anthology of stories, instructions, and poetry*, New Haven & London, Yale University Press, 1973.
- SPALINGER, Anthony, «A New Reference to an Egyptian Campaign of Thutmose III in Asia» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 37, No. 1, 1978, pp. 35-41.
- STRUDWICK, Nigel e Helen, *Thebes in Egypt. A Guide to the Tombs and Temples of Ancient Luxor*, London, Cornell University Press, 1999.
- TEFNIN, Roland, «La statuaire d'Hatchepsout» in *Égypte, Afrique & Orient n° 17- Quelques aspects méconnus du règne d'Hatchepsout*, mai 2000, pp. 33-40.
- TYLDESLEY, Joyce, *Hatchepsut. The female pharaoh*, London, Penguin Books, 1998.
- _____, *Chronicle of the queens of Egypt. From early dynastic times to the death of Cleopatra*, London, Thames & Hudson, 2006.
- UPHILL, E. P., «A Joint Sed-Festival of Thutmose III and Queen Hatshepsut» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 20, n° 4, 1961, pp. 248-251.
- VALBELLE, Dominique, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998.
- _____, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992.
- VERNUS, Pascal, «Production, pouvoir et parenté dans l'Égypte pharaonique» in *Production, Pouvoir e Parenté dans le Monde Méditerranéen de Sumer à nos jours*, Paris, 1976.
- _____, «Des relations entre textes et représentations dans l'Égypte pharaonique» in *Écritures II*, Paris, Editions S.F.I.E.D., 1985, pp. 45-69.
- _____, «Le concept de monarchie dans l'Égypte ancienne» in Emmanuel Le Roy Ladurie (dir.), *Les Monarchies*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 29-42.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les pharaons*, Paris, MA Editions, 1988.
- WILKINSON, Richard H., *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London, Thames & Hudson, 1999.
- _____, *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2000.
- WILKINSON, Toby, *Early Dynastic Egypt*, London, Routledge, 1999.
- WENTE, Edward F., «Thutmose III's Accession and the Beginning of the New Kingdom» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 34, No. 4, 1975, pp. 265-272.
- _____, «Some Graffiti from the Reign of Hatshepsut» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 43, n° 1, 1984, pp.47-54.
- YOYOTTE, Jean, «La data suppose du couronnement d'Hatshepsout» in *Kémi 18*, 1968, pp. 85-91.
- ZIEGLER, Christiane (ed.), *The Pharaohs*, London, Thames & Hudson, 2002.

Capítulo 4

AMAMENTAR NO EGITO ANTIGO: DO PRAZER NA RELAÇÃO MATERNO- -INFANTIL À IDEOLOGIA*

Durante séculos, falou-se muito do chamado instinto ou amor maternal como algo inato, natural e universal. Hoje, todavia, já ninguém acredita verdadeiramente nesse instinto, embora se reconheça, por exemplo, o nascimento como um momento marcante (mas não fundamental) dos laços efectivos e afectivos que se desenvolvem entre a mãe e os seus filhos.

Ao nascer, o bebé imaginado torna-se, por fim, um bebé real. As duas dimensões encontram-se, justapõem-se e consubstanciam-se naquilo que se pode chamar, com propriedade, uma «relação afectiva». Integrada no mundo dos afectos, a relação mãe-bebé assenta numa sedução recíproca e pressupõe a existência de momentos comuns de maior proximidade, intensidade e prazer.

Choros, sorrisos, caretas, olhares «intensos e profundos» estreitam laços, geram carícias, moldam comportamentos. Simples gestos essenciais para a sobrevivência do novo ser □ como a alimentação, por exemplo □ tornam-se momentos de ternura e de comunicação, ao mesmo tempo que asseguram um constante evoluir e consolidar dos sentimentos e da relação em si mesma. Como acto natural, o aleitamento reforça, claramente, os laços entre a mãe e o recém-nascido.

Actualmente, muitas mães escolhem amamentar os seus bebés. Esta opção funda-se, em parte, em razões e conselhos médicos (nada é melhor para o recém-nascido do que o leite de sua mãe) e em motivos afectivos (o agradável contacto corporal, pele com pele, entre mãe e filho).

* Este texto foi publicado em primeira mão na revista *Estudos Orientais IX. Os prazeres no Médio Oriente Antigo*, Lisboa, Instituto Oriental/ Universidade Nova de Lisboa, 2006, pp. 66-113. Com a sua inclusão neste volume, revimos o texto, as figuras e a bibliografia, tendo sido acrescentados alguns novos títulos e um número bastante significativo de novas figuras, bem como caracteres hieroglíficos.

Apesar de os nutrientes, anticorpos, hormonas, factores imunitários e antioxidantes únicos que se encontram no leite materno e que actuam como defesas naturais contra as infecções e doenças (ex.: diarreias, pneumonia, sarampo, malária), a UNICEF indica que, em todo o mundo, apenas 39% dos recém-nascidos são amamentados em exclusividade nos primeiros seis meses de vida.

O aleitamento ao seio, longe de ser uma obrigação, não é, também, prova irrefutável de se ser uma «boa mãe» e não é seguramente a única forma de estabelecer uma boa relação afectiva entre a mãe e a sua criança e vice-versa. Na decisão das mães modernas interferem muitas outras razões, desde as simples disponibilidades temporais — razão prática derivada do ritmo e das exigências da vida quotidiana e profissional dos nossos dias —, até outras de ordem mais fisiológico-psicológica (deformação dos seios, lactação deficiente ou excessiva, perda de feminilidade, alterações de estatuto socio-familiar-profissional, sentido do púdico, do público e do privado, etc.) que podem, em certas situações, provocar enorme tensão, fadiga e até depressão *post-partum*.

A sucção natural da criança exerce uma pressão sobre o mamilo que provoca o esvaziamento dos alvéolos cheios de leite que, «magicamente», se voltam a encher antes da próxima lactação. Tal processo natural acarreta, porém, em certas mães mais compenetradas no futuro, isto é, na sobrevivência das suas crianças, uma desmesurada inquietude e ansiedade, de que a subida do leite, a falta de leite ou a asfixia ao mamar são apenas alguns dos sintomas que mais frequentemente se colocam.

Não obstante as suas excelências e as ideais condições higiénicas de que está dotado («a saúde está no leite da mãe»), o leite materno não está, como a Medicina tem demonstrado, isento de poluições. Como o sangue, o leite materno transporta todos os venenos do planeta, o que significa que se, por um lado, o organismo da mãe protege a criança das agressões exteriores, pode também transmitir-lhe toda a espécie de tóxicos, sendo tal vertente particularmente sensível durante o primeiro mês de lactação.

O conhecimento médico permitiu, portanto, perceber que o organismo materno armazena e transmite os elementos, benéficos ou nefastos, em si concentrados. O leite é um dos veículos primordiais dessa transmissão, indispensável para a existência e sobrevivência dos bebés.

componentes que o afectavam e condicionavam directa e indirectamente: falamos, nomeadamente, da concepção, da gravidez e do parto. Mesmo depois dele, a outorga do nome, o aleitamento e a protecção mágica do recém-nascido desempenhavam particular papel nesta primeira etapa do ciclo da vida que, depois, continuaria no Além (vida extra-terrena).

1.1 Da concepção ao parto

«Se te apraz fundar uma casa, toma uma mulher como “senhora da casa” e um filho varão te nascerá»

(Ensinamento de Hordjedef);

«Se te apraz fundar a tua casa, ama a tua mulher como deve ser. Enche o seu ventre, cobre o seu dorso. (...). Fá-la feliz enquanto viveres. É um campo fértil para o seu senhor.»

(Ensinamento de Ptahhotep);

«Toma mulher enquanto és jovem, para que ela te dê um filho e que dê à luz enquanto tu és jovem»

(Ensinamento de Ani);

«Casa aos vinte anos, para que possas ter um filho enquanto és novo.»



(Ensinamento de Ankhchechonk).¹

Os textos didácticos ou sapienciais acima transcritos, o primeiro possivelmente escrito no início do Império Antigo (c. 2600 a.C.), o segundo datado de entre o final do Império Antigo e o início da XII dinastia (entre c. 2400 e c. 1990 a.C.), o terceiro composto provavelmente no Império Novo (XVIII dinastia; c. 1300 a.C.) e o quarto na Época Baixa (século VI a.C.), demonstram como o casamento foi idealmente perspectivado pela mentalidade egípcia: era um ritual formador privado (mero consenso individual entre as partes), sem qualquer cerimónia jurídica ou religiosa colectiva específica, que modificava o estatuto dos intervenientes (que se tornavam «companheiros de coabitação») e que provocava a contínua e anelada reorganização social.

¹ Pascal Vernus, *Les sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001, pp. 49, 92, 93, 243. As traduções são nossas.

A idade púbere entre os Egípcios era 12-13 anos para a rapariga (embora haja algumas evidências, por exemplo do Período Romano, de meninas que casaram com 8-9 anos de idade) e 15-16 para os rapazes (mas a maioria casava entre os 17 e os 20 anos), o que significa que a idade de casar correspondia objectivamente ao início da puberdade, embora tenhamos de considerar o “rápido crescimento” dos povos da Antiguidade mediterrânea². Um exemplo excepcional no âmbito da realeza foi Tutankhamon que provavelmente casou com a irmã, Ankhesenamun, quando tinha nove anos de idade. Das raparigas esperava-se que casassem depois de começarem a ser menstruadas, para puderem ter muitos filhos, de preferência logo no primeiro ano do casamento.

Para a mentalidade egípcia, ter filhos era simultaneamente a concretização de um desejo e a satisfação de uma necessidade. Tal concepção generalizava-se a todas as camadas da sociedade egípcia, da elite aos grupos populares. Isto significa, desde logo, que não devemos considerar a procriação ou o desejo de ter filhos – finalidade primordial da família egípcia – apenas por razões do foro emocional-afectivo, mas entendê-los em relação com o próprio sistema socio-psicológico dos Egípcios.

Enquanto a vida pública egípcia era, de uma forma geral, quase exclusivamente monopolizada pelos homens (embora no Império Antigo a mulher tivesse alcançado alguma importância institucional e pública), a esfera privada ou doméstica era dominada inteiramente pelas mulheres³. Como , *nebet per*, “senhora da casa”, a esposa () egípcia exercia e/ou superintendia (com assistência de servas, no caso das mulheres de mais alta estirpe social, como é evidente) às actividades domésticas e estava, nomeadamente, encarregue da educação das crianças, sobretudo nas idades mais tenras⁴.

Esta divisão sexual do trabalho era conscientemente assumida pelos antigos Egípcios que reconheciam e valorizavam bastante o papel essencial desempenhado pelas mães nas vidas das suas crianças. O *Ensino de Ani*, ao abordar a relação mãe-filhos, é bastante esclarecedor:

2 Cf. Lynn Meskel, *Vies privées des Égyptiens. Nouvel Empire (1539-1075)*, Paris, Éditions Autrement, 2002, p. 108.

3 Gay Robins afirma mesmo, peremptoriamente, «women were excluded from the official bureaucracy structure» ou da «literate bureaucracy» (Gay Robins, *Women in Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1993, pp. 111 e 191).

4 Cf. Hilary Wilson, *Povo dos faraós*, Mem-Martins, Lyon Edições, 2001, p. 69. É necessário, contudo, precisar que o título *nebet per*, frequentemente utilizado a partir da XII dinastia, se refere a mulheres, em princípio casadas, da elite egípcia (Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 92).

«Faz por ela o dobro do que ela fez por ti; cuida dela como ela cuidou de ti; tu foste para ela um grande fardo, mas ela nunca descarregou isso em ti.»⁵

O investimento da mãe na sua prole merecia, portanto, em resposta, que fosse honrada e respeitada, sobretudo, na sua velhice. Esta dimensão ideal do amor filial tornou-se uma das noções idiossincráticas da moral e da mentalidade egípcias. Todo o crescimento e educação das crianças decorriam dentro desta fundamental concepção.

Se, por acaso, o marido morria, a viúva exigia ainda maior atenção por parte dos seus filhos, pois a falta de rendimento económico-financeiro podia acarretar-lhe graves prejuízos. A partir do Império Médio, a viúva surgirá mesmo como uma das personagens desprotegidas da sociedade egípcia, a quem os filhos, em sentido estrito, e a sociedade, em sentido lato, deviam auxílio e protecção.

Na realidade, os Egípcios concebiam os filhos, por um lado, como amparo e suporte dos pais no fim das suas vidas (sobretudo, no caso das viúvas e/ ou viúvos) e, por outro, faziam deles o garante do cumprimento adequado dos ritos do culto funerário aos respectivos progenitores, o mesmo é dizer, o elemento imprescindível para a eternidade destes no Além.

É, por isso, fácil entender o amor que os Egípcios concediam naturalmente às suas crianças, bem patente, por exemplo, em inúmeros textos sapienciais, e o facto de estas lhes retribuírem, mais tarde, com um condigno enterro e um adequado cumprimento dos ritos funerários exigidos pela tradição (ex.: fumigações de incenso, oferenda de alimentos e bebidas, preservação da memória, etc.).

Prolongar a linhagem familiar, produzir descendência, era uma forma eficaz de combater a efemeridade da existência terrena e, por conseguinte, um consistente investimento na eternidade no Além. Ter filhos era, por isso, vital no modo de estar dos antigos Egípcios, o que significa que aqueles que não os podiam ter sentiam tal incapacidade como um anátema existencial de incomensuráveis repercussões. A esterilidade era uma situação dolorosa, mesmo objecto de ridicularização pública⁶; era como se, de certa forma, os estéreis não se comportassem como Egípcios, como verdadeiros Egípcios. Quem não tinha filhos não vivia como Egípcio e,

⁵ P. Vernus, *Ob. Cit.*, pp. 250, 251.

⁶ 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. 135.

muito mais importante, não morria como Egípcio⁷. A esterilidade era, compreensivelmente, razão para tristeza («apagou-se a alegria») e para divórcio, ou seja, para a «expulsão»/ «repúdio» ou «partida» do responsável, sobretudo quando se tratava da esposa (*hemet*)⁸.

Segundo indicam alguns estudos prosopográficos, houve épocas em que era frequente as mulheres terem mais de seis filhos (ex.: Império Novo) e tal ocorria tanto entre as camadas sociais mais desfavorecidas como entre os altos funcionários e a própria família real. Como o período de fertilidade ia dos 15 aos 40 anos (à volta de 25 anos), cada mulher egípcia dava à luz, teoricamente e em média, de 3 em 3 anos, ou seja, tinha oito filhos, mas, devido à elevada mortalidade infantil, só dois ou três sobreviviam.

Facilmente se compreende que os que não tinham descendência procurassem de todas as formas intervenções mágicas, metafísicas, que lhes possibilitassem alcançar esse desiderato, por exemplo, oferendas de objectos votivos à deusa Hathor, tratamentos ou rituais mágicos, ou que se divorciassem dos seus cônjuges para, num outro casamento, produzir novamente – casos perfeitos em que os fins justificam completamente os meios.

Aliás, a demanda de protecção mágica, através de amuletos apropriados (ex.: pequenas estatuetas, feitas de vários materiais, das divindades da fertilidade como Bes, Taueret, Hathor, Ísis, Meskhenet, Meretseger, Bastet, Khnum, Amon, Min e Tot), era também muito habitual, quer para as mulheres grávidas, quer para os seus fetos, quer para os seus recém-nascidos. Estes amuletos eram usados como ornamentos pessoais e de acordo com a sua cor, material e forma assim cumpriam os seus desígnios. O mesmo se aplica aos símbolos apotropaicos (olho *udjat*, signos hieroglíficos *sa*, «protecção», e *ankh*, «vida») e à associação que estes estabelecem com as figuras sacralizadas utilizadas⁹.

7 Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 86.

8 Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, pp. 56, 63 e 75. Como diz Annie Forgeau, «o reconhecimento jurídico da ruptura, não obrigatório, apenas servia para sancionar a decisão, deixada ao arbítrio do homem ou da mulher, de pôr fim à coabitação» (Annie Forgeau, «A memória do nome e a ordem faraónica» in AAVV, *História da Família. 1º Vol. Mundos Longínquos, Mundos Antigos*, Lisboa, Terramar, 1996, p. 129).

9 Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, pp. 87 e 88.



Fig. 1. Feio e grotesco, Bes era um gênio que afastava os maus espíritos e assim protegia os lares egípcios, as mulheres e as crianças.
Templo de Hathor, em Dendera. Foto do Autor.



Fig. 2. A deusa hipopótamo Taureret: protectora das mulheres grávidas e dos recém-nascidos.



Fig. 3. Uma estela representando Taueret e Meretseger, com cabeça de serpente: ambas exerciam funções de protecção das mulheres egípcias.



Fig. 4. Outra representação de Meretseger, neste caso na sua forma animal: uma serpente coroada com duas altas plumas e o disco-solar.

A plena consciência das grandes ameaças que rodeavam a concepção, o parto e o desenvolvimento dos bebés nos primeiros anos de vida justificava todos estes cuidados dos pais e familiares. Lembremos que, como referem vários autores, 20% das gravidezes terminava espontaneamente, 20% dos recém-nascidos morria durante o primeiro ano de vida e 30% não ultrapassavam a idade dos cinco anos. Daí que, para a maior parte dos períodos da antiga história egípcia, a esperança média de vida à nascença fosse inferior aos 20 anos¹⁰.

Estamos a falar de uma elevada taxa de mortalidade infantil, possivelmente à volta dos 60-70%, ou seja, com a morte de dois de cada três nado-vivos. Perante estes números, não admira que o útero feminino estivesse

¹⁰ Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 90.

sob a protecção directa e específica da deusa Tjenenet¹¹ e que a sobrevivência dos recém-nascidos fosse uma matéria de profunda preocupação entre os Egípcios.

No templo de Kom Ombo (Alto Egípto), há um baixo-relevo inciso na parede norte do recinto exterior do templo onde se pode ver um curioso painel de instrumentos cirúrgicos. Embora pertencendo já a uma época avançada da história egípcia (Período Greco-Romano), este documento tem um grande valor e apresenta-nos, entre muitos outros instrumentos, um craneoclasto, isto é, um instrumento, feito de cobre ou bronze, usado para esmagar o crânio do feto morto dentro do útero (Fig. 5). É de admitir que este instrumento fosse já utilizado noutras épocas anteriores, atestando de forma indirecta a mortalidade infantil à nascença.

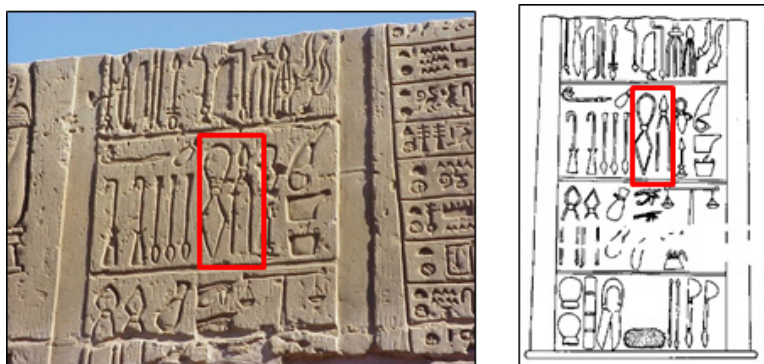


Fig. 5. Baixo-relevo inciso na parede norte do recinto exterior do templo de Kom Ombo (Alto Egípto), onde se pode ver um curioso painel de instrumentos cirúrgicos: serras, tesouras, frascos para pomadas e unguentos, frascos para clisteres, sondas, facas, escalpelos, copos para ventosas cutâneas, almofarizes, cautérios, craneoclastos, cateteres uretrais, espéculos trivalves, fórceps dentários e ósseos, pipetas para aspirar líquidos, lancetas, etc.

À alta taxa de mortalidade infantil podemos associar igualmente as mortes das parturientes no momento do parto e as precárias condições de higiene em que davam à luz. Tudo isto contribuía para ampliar a consideração do nascimento como um momento liminar da existência e incentivava automaticamente a utilização dos mecanismos disponíveis de protecção: amuletos, encantamentos, preces, textos religiosos (*ru*), prescrições medicinais (*pekheret*), mezinhas, etc.

¹¹ Cf. Christian Jacq, *Les Égyptiennes. Portraits de femmes de l'Égypte pharaonique*, Paris, Perrin, 1996, p. 188.

Sabemos hoje, por uma cena do túmulo real de Tell el-Amarna (antiga Akhetaton), que a segunda filha de Nefertiti e do faraó Akhenaton, Meketaton, morreu de parto, durante o 12º ano de reinado de seu pai (cerca de 1338 a.C.)¹². Também Mutnedjemet, esposa do faraó Horemheb (XVIII dinastia), morreu de parto e foi enterrada com os restos de um recém-nascido ou de um feto mumificado¹³. Os dois fetos encontrados no túmulo de Tutankhamon, ambos do sexo feminino, podem ter sido bebês prematuros de Ankhesenamon¹⁴.

Embora as crianças do sexo feminino não fossem abandonadas ou rejeitadas entre os Egípcios, o desejo de ter filhos era frequentemente sexuado, isto é, a maioria dos Egípcios desejava e tinha esperança em ter um filho do sexo masculino. Da mesma forma, considerava-se que a fertilidade era de responsabilidade masculina, pelo que o homem desempenhava um papel mais importante do que a mulher na fertilidade e na concepção dos filhos¹⁵.

Os *Papiros Kahun* (c. 1820 a.C.), de *Berlim 3038* (c. 1800 a.C.), *Carlsberg VIII* (XIX ou XX dinastia, embora possa ser da XII) e *Ebers* (c. 1500 a.C.), como textos de obstetrícia e de ginecologia, demonstram a preocupação dos antigos Egípcios com o corpo humano (sobretudo, neste caso, da mulher) e com o desejo/ a necessidade de perpetuar a família¹⁶. Incluem uma série de extraordinários testes de fertilidade, gravidez e determinação do sexo da criança por nascer. Simultaneamente, tais textos fazem eco das fortes condicionantes que afectavam o início da infância. O *Papiro Ebers*, o maior dos papiros médicos chegados até nós, com centenas de receitas antigas, comporta uma secção sobre a saúde da mulher, o seu útero, o seu leite e o processo de nascimento¹⁷. Como tratamento para a infertilidade aconselhava-se, por exemplo, a mulher a acocorar-se sobre uma mistura quente de incenso, óleo, tâmaras e cerveja e absorver pela vagina os vapores libertados.

12 Cf. Michael Rice, *Who's who in Ancient Egypt*, London & New York, Routledge, 1999, pp. 106, 107.

13 Cf. *Ibid.*, p. 70.

14 Cf. *Ibid.*, p. 23.

15 Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 87.

16 O próprio interesse dos homens egípcios pela fertilidade das mulheres (que esteve na base da elaboração dos papiros referidos) resulta directamente do papel central conferido aos filhos na velhice e no culto funerário dos pais.

17 Cf. Rogério Ferreira de Sousa, «Papiros médicos» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 665.

Os papiros em questão referem igualmente plantas usadas em poções medicinais com efeitos abortivos (folhas de acácia moída, colóquintida, mel, resina de terebinto, excrementos de animais, etc.). Alguns destes anticonceptivos à base de plantas naturais tinham comprovados efeitos, pois sabemos hoje que, por exemplo, as folhas de acácia moídas misturadas com água libertam ácido lácteo que mata os espermatozóides.

Um desses contraceptivos consistia numa esponja feita de fibra vegetal, excrementos de crocodilo e leite azedo. Outros recomendavam o uso de acácia, alfarroba e tâmaras misturadas com mel, de uma mistura de plantas *kheper-uer* (desconhecida), mel, água de alfarroba e leite ou ainda de uma pasta de tâmara e acácia descascada. Todas estas misturas eram usadas em tampões intravaginais.

A análise destes papiros possibilita-nos, pois, ter hoje uma ideia do “conhecimento” e das “noções” dos antigos Egípcios sobre uma série de aspectos situados a montante do momento do nascimento. Por exemplo, o tempo de gestação era estimado entre 271 e 294 dias. A moderna contagem aponta para 282 dias a partir da ocorrência do último ciclo menstrual. O intervalo da contagem egípcia garantia uma confortável margem de preparação para o grande momento.

Além disso, os antigos Egípcios estabeleciam uma relação directa entre o acto de inseminação e a gravidez, embora achassem que as relações sexuais não genitais podiam provocar a concepção; sabiam que o esperma (𓆎𓆏𓆐𓆑 *mꜣy, mai*) se produzia nos testículos (𓆎𓆏𓆐 *hrwy, kheruy*); chamavam ao embrião, humano ou animal, 𓆎𓆏𓆐𓆑 *wnw, unu*, ou 𓆎𓆏𓆐𓆑 *swht, suhet*, «ovo»; acreditavam que os tecidos duros do organismo humano eram concedidos à criança pelo pai, ao passo que os tecidos moles eram herdados da mãe.

O saber ginecológico relativamente sofisticado, resultado, certamente, da observação e do estudo mais ou menos empírico, mais ou menos sistemático, ao longo de inúmeras gerações, tornou evidente que era capital detectar a ocorrência de uma gravidez.

Havia vários “exames” específicos da tez ou dos seios da mulher para a determinar. Conhece-se, inclusive, um interessante “teste de gravidez” (*Papiro Carlberg*): a mulher com suspeita de gravidez devia urinar sobre determinadas sementes de cereal. Se elas brotassem, isso indicava que estava grávida (𓆎𓆏𓆐𓆑 *iwr, iur*, ou 𓆎𓆏𓆐𓆑 *bk3, beka*); se não fosse esse o caso, elas murchariam. Se fosse a cevada urinada que germinasse primeiro, isso significava que a mulher estava grávida de um rapaz; se abrigasse

no seu útero uma menina, seria o trigo que germinava em primeiro lugar. Este prognóstico de identificação sexual do feto estava baseado no género gramatical das palavras egípcias $\text{𓆎} \text{it}$, *it* (cevada) e $\text{𓆏} \text{bdt}$, *bedet* (trigo): a primeira era masculina e a segunda feminina. É possível também que o facto de a cevada ser considerada um símbolo de regeneração desempenhasse aqui algum papel. Ao que parece, as hormonas presentes na urina da grávida (designadamente a foliculina) facilitariam o crescimento dos cereais¹⁸.

Noutro teste de fertilidade feminina, a mulher só tinha de beber leite de uma mulher que tivesse recentemente dado à luz. Se vomitasse, isso era interpretado como indicando que estava já grávida ou indiciando que, em breve, o iria estar. O leite de uma mulher que tivesse tido um rapaz, tal como noutras prescrições médicas, apresentaria uma maior eficácia, isto é, uma menor probabilidade de erro de diagnóstico.

Com a proximidade do final da gravidez, havia que determinar quão perto estava o esperado momento. Para o determinar deviam examinar-se cuidadosamente os vasos sanguíneos dos seios da grávida. Depois, aplicava-se no peito, braços e ombros um óleo específico. De manhã cedo, se os seus vasos sanguíneos ($\text{𓆏} \text{mtw}$, *metu*) parecessem frescos e bons, isto é, dilatados, isso indicava que em breve daria à luz. Se estivessem esverdeados ou enegrecidos, o parto ainda demoraria.

Mas mesmo com o “acompanhamento” e o “controlo” da gravidez assim conseguido, eram muitos os riscos e as ameaças à progressão do desenvolvimento do embrião e, caso tudo corresse, entretanto, de maneira positiva, ao próprio parto. Certos encantamentos mágicos que chegaram até aos nossos dias deixam perceber que os antigos Egípcios responsabilizavam os defuntos e os demónios pelos abortos que sobrevinham às grávidas. Em consequência, há jóias amuléticas (braceletes, pulseiras, colares, cintos pélvicos, etc.) destinadas à protecção das mulheres em idade fértil, sobretudo das mais jovens¹⁹.


18 Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 88, G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 79, e John F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, London, The British Museum Press, 1996, pp. 191, 192.


19 Em contextos funerários, as mulheres em idade de procriar que usam os cintos pélvicos evidenciam simultaneamente a sua sensualidade e a sua fertilidade para o Além.

Há igualmente fórmulas mágicas, recitadas sobre tecidos atados que se colocavam na vagina como uma espécie de tampões, destinadas justamente a evitar os abortos espontâneos:

«*Anúbis veio impedir que a inundaçãõ (= fluxo sanguíneo; hemorragia) atingisse o que é puro, a terra de Tayet (deusa da tecelagem). Atenção ao que aí se encontra! Esta fórmula deve ser recitada na faixa de um tecido com um nó interior. Aplicar no interior da vagina.*»²⁰

1.2. O parto: um momento de crise existencial

No Egipto antigo, o corpo ( ht, khet) era o emblema visível das noções de personalidade, etnicidade, filiação e sexualidade e como “suporte” no qual e com o qual se inscreviam todos os aspectos dos processos individual e social ganhava expressão e visibilidade primeiras com o nascimento, no momento do parto.

Enquanto ainda estava no ventre materno, o feto era considerado um ser vivente, competindo à sociedade – “exterior”, por assim dizer – cuidar do seu desenvolvimento e da sua necessária protecção. No entanto, mesmo após o nascimento, o recém-nascido só passava a existir, só se tornava um indivíduo, só era um Egípcio, quando recebia um nome,  ren. Existir era no Egipto ter um nome. O nome era uma componente essencial da personalidade da criança, do indivíduo. O registo/ vínculo nominal como elemento de identidade era, no fundo, a certidão de nascimento de cada Egípcio²¹.

O nome era atribuído pela mãe e englobava em si esferas familiares, sociais, espirituais e intelectuais que conferiam identidade própria, específica, autónoma, ao novo ser. Constitutivo da personalidade humana, com ecos de memórias várias, o nome constituía um programa de vida. Possuir um nome, ao nascer ou ao passar para o Além (renascimento), era condição *sine qua non* para assegurar a eficácia existencial do sujeito.

Muitas vezes, a mãe escolhia para o recém-nascido um nome que aludia a circunstâncias particulares do parto ou então um nome que expressasse o elogio ou a veneração de determinada divindade do panteão egípcio, nacional, regional ou local (nome teofórico). Podia ainda ocorrer que o nome

20 P. BM 10059, 13. APUD in L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 89.

21 Cf. José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp. 157-168.

outorgado à criança fosse a manifestação do apreço ou da devoção pelo faraó reinante (nome basilofórico).

Com os nomes teofóricos, os progenitores procuravam, certamente, estabelecer uma relação indissolúvel entre o recém-nascido e determinada divindade e escolhiam-no, porventura, pensando que dessa forma se garantiria uma maior protecção ao portador do nome, ou seja, o seu bebé. O mesmo princípio deveria também estar associado aos nomes basilofóricos.

Apenas a título de exemplo e tomando como referência o Império Novo, vejam-se alguns nomes conferidos a crianças dessa altura²²:

a) em relação com aspectos especiais associados ao momento do nascimento: Enhotep, «o belo de forma feliz»; Benkentuef, «Ele não é vencido»; Djedisetiuesankh, «Ísis disse: ela viverá»; Djedptahiuefankh, «Ptah disse: ele viverá»²³; Iyneferet, «A bela está a chegar»; Paenken, «O belo está vigoroso».

b) nomes teofóricos: Satdjehuti, «A filha de Djehuti (=Tot)»; Saha-thor, «O filho de Hathor»; Meriamon, «Aquele que é amado por Amon»; Meriatum, «Aquele que é amado por Atum»; Pahendjehuti, «Aquele que Djehuti (=Tot) protege»; Iuefenkhonsu, «Ele pertence a Khonsu»; Khnumunetjeres, «Khnum é o seu deus».

c) nomes basilofóricos: Sateti, «O filho de Teti»; Satkamesiu, «A filha de Kamés»; Imenhotepuser, «O poderoso Amenhotep»; Ramesunakht, «O vigoroso Ramsés»; Setinakht, «O poderoso Seti»²⁴.

Muitas meninas egípcias eram chamadas Nefer, «Bela», ou esta partícula integrava os seus nomes, expressando um claro desejo de beleza física e/ ou espiritual. Conhecidas rainhas egípcias tinham este elemento nos seus nomes: Nefertiti (esposa de Akhenaton), «Chegou a bela!»; Nefertari (esposa de Ramsés II), «A bela»²⁵.

22 Cf. Maria Helena Trindade Lopes, *Os nomes próprios no Império Novo*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp. 322-324, 327-333; 349-352; 392 (tese de doutoramento policopiada). Vide também *Idem*, *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003, pp. 23-31.

23 Estes casos dos nomes onde surge patente a fórmula «X (nome de divindade) disse: ele/ela viverá» podem referir-se a consultas oraculares feitas durante a gravidez das mães e a sua outorga aos recém-nascidos comprovaria que o «veredicto» hipotético emitido aquando da consulta se confirmara com o efectivo nascimento da criança.

24 Para uma apreciação da onomástica, directa ou metafórica, de feição teofórica e basilofórica presente nas estatuetas funerárias da XXI dinastia (relativa, designadamente, a Amon, Khonsu, Mut, Hórus, Ísis e outros deuses egípcios, no caso dos nomes teofóricos), vide Luís Manuel de Araújo, *Estatuetas funerárias egípcias da XXI dinastia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 821-852.

25 Cf. *l'art égyptien au temps des pyramides*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1999, pp. 24, 25; M. Rice, *Ob. Cit.*, pp. 134, 135 e 164.

A estas mulheres mais conhecidas, podem ainda acrescentar-se Nefer-tiabet (princesa da IV dinastia, irmã do faraó Khufu, de quem o Museu do Louvre possui uma admirável estela), Nofret ou Nefert (também princesa da IV dinastia, esposa de Rahotep, o sumo-sacerdote de Ré em Heliópolis, filho do faraó Seneferu e irmão de Khufu, casal de que há umas lindíssimas estátuas no Museu Egípcio do Cairo provenientes do seu túmulo em Meidum – CG 3 e 4) e as várias Neferu (I, II e III), rainhas da XI dinastia, esposas de Mentuhotep I, Antef II e Mentuhotep II e mães, respectivamente, dos faraós Antef II, Antef III e Mentuhotep III.

Sobre o momento do parto propriamente dito, não se pode dizer que saibamos muito, a não ser que era um momento que dizia exclusivamente respeito às mulheres da família, em que os homens (os médicos) só intervinham em situações extremas de graves complicações²⁶.

A escassez de representações do parto (bem como da cópula e da gravidez) talvez derive de algum tabu da cultura egípcia sobre este(s) acontecimento(s) da existência humana, eventualmente envolvendo receios de mau-olhado ou de acção maléfica de algum demónio ou defunto²⁷.

Ainda assim, é possível ver nos baixos-relevos reais e míticos de Deir el-Bahari (como vimos no capítulo anterior) e de Luxor algumas representações de rainhas grávidas: Ahmés (grávida por acção de Amon da futura faraó Hatchepsut) e Mutmuia (engravida de Amenhotep III pelo deus Amon). Nestas cenas teogâmicas, a ligeira barriguinha que as rainhas ostentam desvenda o seu «estado interessante». O mesmo é válido para a gravidez de Ísis representada na segunda sala do *mammisi* de Filae²⁸.

26 Cf. Gay Robins, *Ob.Cit.*, p. 82.

27 No caso das representações do nascimento divino do faraó, a relação sexual entre o deus fecundador e a rainha é simbolizado através de um casal antropomórfico, sentado numa cama, tocando o elemento masculino com um símbolo *ankh* («vida») o elemento feminino (Cf. *Ibid.*, p. 187). Vide o capítulo anterior deste volume onde abordamos o nascimento divino de Hatchepsut, designadamente a Cena 4.

28 Segundo a cena teogâmica figurada neste edifício, o pai putativo de Hórus era o deus Amon (Cf. Madeleine Peters-Destéract, *Philae, Le domaine d'Isis*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997, pp. 115, 116).

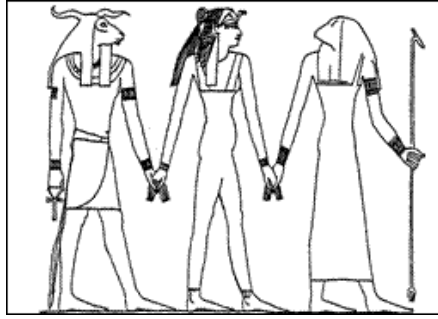


Fig. 6. A rainha Ahmés, grávida, a ser conduzida pelos deuses Khnum e Heket.
Templo funerário de Hathepsut, em Deir el-Bahari.



Fig. 7. Cena similar do templo de Luxor: a rainha Mutmuia, grávida de Amenhotep III, entre Khnum e Hathor.



Fig. 8. Khnum e Heket acompanham a grávida Ísis ao *mammisi*.
Cena do Templo de Ísis, em Filae.

Existem também testemunhos iconográficos que nos mostram as parturientes dando à luz ajoelhadas ou de cócoras, apoiando os pés sobre os

chamados “tijolos do nascimento” (𓎃𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏𓏏, *dbt n mswt, djebet en mesut* ou *meskhenet*).

Em 2001, foi descoberto nas dependências de uma habitação palacial do Império Médio (reinado de Senuseret III; XII dinastia), em Abidos, sul do Egípto, o único desses tijolos do nascimento que chegou até nós, com c. de 3700 anos, ou seja, datado de c. 1850-1650 a.C. Mede cerca de 36 cm por 18 cm, pertenceu a Renseneb (filha do rei) e está decorado com cenas e figuras policromas: uma mãe segurando o seu recém-nascido bebé e duas imagens da deusa Hathor, uma das divindades egípcias relacionadas com a protecção da grávida e da criança.



Fig. 9. Um tijolo do nascimento do Império Médio, datado de c. 1850-1650 a.C. Mede cerca de 36 cm por 18 cm, (original e reconstituição de decoração).

As parturientes surgem também sentadas em tamboretos-cadeira decorados com inscrições hieroglíficas e cenas pintadas alusivas ao parto, com orifícios apropriados que permitiam à mulher que ajudava nos trabalhos de parto receber, ajoelhada, a criança que vinha ao mundo. Facilitando a acção da força da gravidade, esta antiga posição era, como apontam recentes estudos de obstetrícia, uma eficaz ajuda à saída do feto. Coerentemente, os Egípcios usavam também a expressão “pôr na terra” (*redi er ta*) para significar “nascer, dar à luz” ou para «abortar»²⁹.

²⁹ As mulheres hititas usavam também apoios para os pés, chamados *kuppiššar*, e os seus bebés também «caiam para baixo», *DUMU-aš kat[ta maušzi* (Cf. Carlos Casanova, «Reflexões sobre os suportes obstétricos hititas *kuppiššar*, *haššalli-* e *harnau-*» in *Percurso do Oriente Antigo. Estudos de homenagem ao Professor Doutor José Nunes Carreira na sua jubilação académica*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 105-119). Vide J. F. Nunn, *Ob. Cit.*, p. 194.



Fig. 10. Mulher egípcia dando à luz sentada num tamborete-cadeira com orifícios apropriados que lhe permitiam “pôr na terra” o bebê. Museu Egípcio do Cairo (CG 40627).




A propósito, refira-se que a deusa Meskhenet, como deusa do parto e do nascimento, surgia muitas vezes personificando os tijolos do parto, ou seja, estes surgem antropocéfalos, sendo a cabeça humana, feminina, representada a de Meskhenet






Fig. 11. Meskhenet, deusa do parto e do nascimento, com o signo *idet* sobre a cabeça, personificava os tijolos do parto. Noutros casos (acima), os tijolos surgem antropocéfalos, com a cabeça humana de Meskhenet.

Uma estela de calcário da XIX dinastia, encontrada em Deir el-Medina, em nome de uma tal Neferabu, dedicada à deusa-serpente Meretseger

(divindade tutelar da necrópole tebana, onde era conhecida também como *Dehenet Imentet*, «Pico do Oeste», referência à elevação do relevo na região ocidental de Tebas), declara aludindo aos referidos tijolos: «*Eu estou em cima dos tijolos como a mulher em trabalhos de parto*»³⁰.

A própria configuração dos ideogramas usados como determinativos nas palavras «conceber» ( *iur* – Gardiner B2), «estar grávida» ( *beka* – Gardiner B2) e «nascer, dar à luz» ( *mesi* – Gardiner B3), representam a mulher nesta posição acorçada do momento do parto. No caso do ideograma para *mesi*, do bebé ainda a nascer vemos aparecer a cabeça e os bracitos estendidos³¹.

Relevos helenísticos do século IV a.C. atestam a permanência das tradições egípcias do parto e mostram parturientes assistidas por outras mulheres sentadas em cadeiras de parto. As mulheres ajoelhadas diante da grávida (prefigurando a deusa Ísis) recebem os recém-nascidos, enquanto outras, colocadas atrás, ajudam a mãe a fazer força e a expulsar a criança. Estas posições relativas relembram a descrição da assistência divina prestada por Ísis (recebendo a criança à frente da mãe) e Néftis (atrás da parturiente) no popular conto do nascimento mágico do *Papiro Westcar*, em que Redjedet, esposa de um sumo sacerdote de Ré em Heliópolis, deu à luz os três primeiros reis da V dinastia³².

Não se conhecem exactamente os preparativos exactos para o parto, mas é perfeitamente verosímil que, perante a iminência do nascimento, a mulher fosse afastada do resto dos membros da família e fosse encaminhada para edículas ou aposentos exteriores à habitação, preparados para o efeito, ou seja, uma «casa do nascimento» (   *mshn(t)*, *meskhenet*), destinada precisamente à realização do parto, inquestionavelmente um momento acompanhado de inúmeros riscos. Estes “pavilhões do parto”, construídos com materiais perecíveis, surgem figurados nalguns baixos-relevos e em Deir el-Medina encontram-se os vestígios da sua decoração, com representações da deusa Taueret e do deus Bes, entre outros³³.

30 Cf. *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. Catalogue de l'expositions de Paris et Bruxelles*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2002, p. 279.

31 Cf. Sir Alan Gardiner, *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3ª ed., Oxford, Griffith Institute, 1982, pp. 448, 544.

32 Cf. Claire Lalouette, *Textes sacrés et texts profanes de l'ancienne Egypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, p. 28. Vide José das Candeias Sales, *A ideologia real académica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, pp. 133-138.

33 Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, pp. 92, 93.

Os *mammisi* (nome inventado por Jean-François Champollion, a partir da língua copta³⁴) eram edifícios anexos de alguns templos do Período Ptolomaico e Romano (ex.: Edfu³⁵, Filae³⁶, Kom Ombo³⁷, Dendera³⁸, etc.) que, como “lugares/ casas de nascimento”, representam no âmbito dos complexos de templos divinos o mesmo que os “pavilhões do parto” dos comuns dos mortais. É até provável que estes tenham servido de inspiração às “maternidades divinas”. As cenas das paredes deste tipo de edifícios ptolomaicos, embora não representando o parto, referem-se ao momento do casamento da divindade principal do templo e do nascimento do seu filho com outra divindade consorte.

Sabendo da importância conferida pela maior parte dos casais egípcios aos filhos, da energia posta na garantia da sua sobrevivência e da incerteza de sobrevivência que encerrava o momento do nascimento, é perfeitamente admissível que o instante crucial do nascimento fosse acompanhado pela recitação de encantamentos mágicos com o objectivo de salvaguardar o recém-nascido e a mãe das acções nefastas dos demónios, das doenças e da noite. Colares-amuletos completavam o equipamento de talismãs ao serviço dos indefesos bebés.

Uma dessas fórmulas para o momento do parto, a ser recitada quatro vezes sobre um amuleto-Bes colocado sobre a testa da mulher em trabalhos de parto, dizia:

«Desce, placenta, desce, placenta, desce! Eu sou Hórus que esconjura para que aquele que dá à luz fique melhor do que está, como se já tivesse dado à luz... Vê, Hathor põe a sua mão em cima dela com um amuleto de saúde. Eu sou Hórus que a salva!...»³⁹.

34 Champollion explicou assim o seu neónimo: «Ce nom fut donné par les anciens Égyptiens aux petites temples appelés typhonia par les Grecs, édifices consacrés au dieu-fils, la troisième personne des triades locales, et bâtis à côté du grand temple de chaque nome, dédié aux premières personnes, le dieu-père et la déesse-mère» (APUD in M. Peters-Des-téract, *Ob. Cit.*, p. 110).

35 Destinado à celebração da divina concepção e nascimento do deus-filho Hórsamtaui ou Harsomtut, «Hórus, unificador das Duas Terras».

36 Onde se celebrava o nascimento de Hórus criança, Hórpakhered ou Harpócrates, o filho de Osíris e Ísis.


37 Em Kom Ombo, o *mammisi* era a casa do nascimento de Panebtaui, «O Senhor das Duas Terras», o deus menino filho de Hor Uer (Haroéris) e Tasenetneferet.




38 Em Dendera foram construídos dois *mammisi*: o mais antigo por Nectanebo I (XXX dinastia) e o mais recente por Nero (54-68 d.C.), decorado posteriormente por Trajano, Adriano e Antonino Pio (século II d.C.). O *mammisi* romano de Dendera é dedicado a Ihy, o filho divino de Hathor e Hórus. (Cf. *Ibid.*, p. 110, e Richard H. Wilkinson, *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2000, p. 73).

39 Fórmula nº 30 do *Papiro de Leiden I 348*.

Um outro encantamento, mais simples mas supostamente igualmente eficaz, rezava: «*Torna forte o coração da parturiente e mantém vivo aquele que vem à luz.*»⁴⁰

As “mulheres parteiras” que assistiam a parturiente (familiares, vizinhas ou amigas no caso das camadas sociais mais pobres; servas que viviam na casa da dama, no caso dos grupos mais ricos) não usavam quaisquer instrumentos cirúrgicos, à excepção de um punhal de obsidiana com que procediam ao corte do cordão umbilical, nem tinham qualquer treino que não fosse o resultante da própria repetição dos partos. Por vezes mais curiosas do que grandes entendidas, encorajavam a parturiente com palavras de ânimo e concediam a sua ajuda na recitação das orações mágicas apropriadas.

Em caso de dificuldades no parto, as “parteiras” podiam enfaixar o baixo-ventre ou mesmo aplicar cataplasmas confeccionados segundo os ditames da consuetudinária tradição. Se os problemas se tornassem irresolúveis era preciso chamar um  *swnw*, *sunu*, médico (homem), que intervinha com o seu saber e os seus instrumentos de trabalho, muitas vezes, seguramente, não para ajudar a dar à luz...⁴¹

De acordo com as complicações surgidas no momento exacto, os partos eram divididos em três categorias: a primeira agrupava os partos que decorriam sem dificuldades particulares. Eram os partos  *htp*, *hotep*, «satisfatórios, fáceis»; a segunda categoria referia-se aos partos  *bened*, «difíceis», que como a própria designação indica, eram rodeados de inesperadas ou mesmo previsíveis complicações; havia ainda uma terceira categoria que se aplicava aos partos «demorados, prolongados»,  *wdf*, *uedef*.

Os trabalhos de parto podiam ser acelerados ou suavizados queimando resina junto do abdómen da mulher ou massajando o seu ventre com uma mistura de açafão em pó com cerveja. Aliás, ao longo dos seus meses de gravidez era habitual as Egípcias, pelo menos as mais abastadas, massajarem o ventre com óleos destinados a manter uma certa elasticidade da pele.

40 Cf. Joris Frans Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I*, 348, Leidsen, E. J. Brill, 1971, p. 29.

41 Apesar de não haver evidências documentais que provem o envolvimento dos médicos egípcios nos partos, podemos admitir que, no caso das rainhas egípcias, os *sunu en per hemet nesu*, «médicos da rainha», tivessem também intervenção e papel a nível ginecológico e que pudessem assisti-las na gravidez e no momento do parto (Cf. J. F. Nunn, *Ob. Cit.*, pp. 117-118, 191).

As próprias cadeiras de parto permitiam colocar sob o orifício do assento um recipiente cujos vapores ajudavam aos trabalhos de parto.

Os papiros ginecológicos referem muitas outras substâncias minerais e animais (sal marinho, trigo, mel, vinho, etc.) conhecidas e outras que não conseguimos hoje identificar com exactidão que se usavam na preparação dos remédios facilitadores do parto, muitos colocados como emplastos sobre o abdómen das mulheres.

Chegaram até nós uns curiosos bastões, normalmente feitos de dentes de hipopótamo, destinados também a auxiliar no momento do parto: repletos de incisões com figuras de serpentes, leões, crocodilos e da deusa Taueret e do deus Bes, armados de punhais e facas ou com o laço-signo *sa* («protecção»), eram colocados sobre o ventre da grávida precisamente com o objectivo de a proteger⁴². A força do animal de que eram feitos ou dos deuses e animais que neles estavam inscritos passava-se magicamente para a mulher “enfraquecida” e “desprotegida”.



Fig. 12 – Bastão de protecção mágica para mães e crianças (British Museum, EA 18175).

O texto mágico-medicinal do *Papiro de Leiden I 348*, no âmbito das suas funções protectoras, alude ainda a outras fórmulas contra as dores de parto e a dispersão dos fluidos amnióticos, além da fórmula para a evacuação da placenta que já citámos acima.

A placenta (𓆎 𓆏 𓆑 𓆒 𓆓 𓆔 𓆕 𓆖 𓆗 𓆘 𓆙 𓆚 𓆛 𓆜 𓆝 𓆞 𓆟 𓆠 𓆡 𓆢 𓆣 𓆤 𓆥 𓆦 𓆧 𓆨 𓆩 𓆪 𓆫 𓆬 𓆭 𓆮 𓆯 𓆰 𓆱 𓆲 𓆳 𓆴 𓆵 𓆶 𓆷 𓆸 𓆹 𓆺 𓆻 𓆼 𓆽 𓆾 𓆿 𓇀 𓇁 𓇂 𓇃 𓇄 𓇅 𓇆 𓇇 𓇈 𓇉 𓇊 𓇋 𓇌 𓇍 𓇎 𓇏 𓇐 𓇑 𓇒 𓇓 𓇔 𓇕 𓇖 𓇗 𓇘 𓇙 𓇚 𓇛 𓇜 𓇝 𓇞 𓇟 𓇠 𓇡 𓇢 𓇣 𓇤 𓇥 𓇦 𓇧 𓇨 𓇩 𓇪 𓇫 𓇬 𓇭 𓇮 𓇯 𓇰 𓇱 𓇲 𓇳 𓇴 𓇵 𓇶 𓇷 𓇸 𓇹 𓇺 𓇻 𓇼 𓇽 𓇾 𓇿 𓈀 𓈁 𓈂 𓈃 𓈄 𓈅 𓈆 𓈇 𓈈 𓈉 𓈊 𓈋 𓈌 𓈍 𓈎 𓈏 𓈐 𓈑 𓈒 𓈓 𓈔 𓈕 𓈖 𓈗 𓈘 𓈙 𓈚 𓈛 𓈜 𓈝 𓈞 𓈟 𓈠 𓈡 𓈢 𓈣 𓈤 𓈥 𓈦 𓈧 𓈨 𓈩 𓈪 𓈫 𓈬 𓈭 𓈮 𓈯 𓈰 𓈱 𓈲 𓈳 𓈴 𓈵 𓈶 𓈷 𓈸 𓈹 𓈺 𓈻 𓈼 𓈽 𓈾 𓈿 𓉀 𓉁 𓉂 𓉃 𓉄 𓉅 𓉆 𓉇 𓉈 𓉉 𓉊 𓉋 𓉌 𓉍 𓉎 𓉏 𓉐 𓉑 𓉒 𓉓 𓉔 𓉕 𓉖 𓉗 𓉘 𓉙 𓉚 𓉛 𓉜 𓉝 𓉞 𓉟 𓉠 𓉡 𓉢 𓉣 𓉤 𓉥 𓉦 𓉧 𓉨 𓉩 𓉪 𓉫 𓉬 𓉭 𓉮 𓉯 𓉰 𓉱 𓉲 𓉳 𓉴 𓉵 𓉶 𓉷 𓉸 𓉹 𓉺 𓉻 𓉼 𓉽 𓉾 𓉿 𓊀 𓊁 𓊂 𓊃 𓊄 𓊅 𓊆 𓊇 𓊈 𓊉 𓊊 𓊋 𓊌 𓊍 𓊎 𓊏 𓊐 𓊑 𓊒 𓊓 𓊔 𓊕 𓊖 𓊗 𓊘 𓊙 𓊚 𓊛 𓊜 𓊝 𓊞 𓊟 𓊠 𓊡 𓊢 𓊣 𓊤 𓊥 𓊦 𓊧 𓊨 𓊩 𓊪 𓊫 𓊬 𓊭 𓊮 𓊯 𓊰 𓊱 𓊲 𓊳 𓊴 𓊵 𓊶 𓊷 𓊸 𓊹 𓊺 𓊻 𓊼 𓊽 𓊾 𓊿 𓋀 𓋁 𓋂 𓋃 𓋄 𓋅 𓋆 𓋇 𓋈 𓋉 𓋊 𓋋 𓋌 𓋍 𓋎 𓋏 𓋐 𓋑 𓋒 𓋓 𓋔 𓋕 𓋖 𓋗 𓋘 𓋙 𓋚 𓋛 𓋜 𓋝 𓋞 𓋟 𓋠 𓋡 𓋢 𓋣 𓋤 𓋥 𓋦 𓋧 𓋨 𓋩 𓋪 𓋫 𓋬 𓋭 𓋮 𓋯 𓋰 𓋱 𓋲 𓋳 𓋴 𓋵 𓋶 𓋷 𓋸 𓋹 𓋺 𓋻 𓋼 𓋽 𓋾 𓋿 𓌀 𓌁 𓌂 𓌃 𓌄 𓌅 𓌆 𓌇 𓌈 𓌉 𓌊 𓌋 𓌌 𓌍 𓌎 𓌏 𓌐 𓌑 𓌒 𓌓 𓌔 𓌕 𓌖 𓌗 𓌘 𓌙 𓌚 𓌛 𓌜 𓌝 𓌞 𓌟 𓌠 𓌡 𓌢 𓌣 𓌤 𓌥 𓌦 𓌧 𓌨 𓌩 𓌪 𓌫 𓌬 𓌭 𓌮 𓌯 𓌰 𓌱 𓌲 𓌳 𓌴 𓌵 𓌶 𓌷 𓌸 𓌹 𓌺 𓌻 𓌼 𓌽 𓌾 𓌿 𓍀 𓍁 𓍂 𓍃 𓍄 𓍅 𓍆 𓍇 𓍈 𓍉 𓍊 𓍋 𓍌 𓍍 𓍎 𓍏 𓍐 𓍑 𓍒 𓍓 𓍔 𓍕 𓍖 𓍗 𓍘 𓍙 𓍚 𓍛 𓍜 𓍝 𓍞 𓍟 𓍠 𓍡 𓍢 𓍣 𓍤 𓍥 𓍦 𓍧 𓍨 𓍩 𓍪 𓍫 𓍬 𓍭 𓍮 𓍯 𓍰 𓍱 𓍲 𓍳 𓍴 𓍵 𓍶 𓍷 𓍸 𓍹 𓍺 𓍻 𓍼 𓍽 𓍾 𓍿 𓎀 𓎁 𓎂 𓎃 𓎄 𓎅 𓎆 𓎇 𓎈 𓎉 𓎊 𓎋 𓎌 𓎍 𓎎 𓎏 𓎐 𓎑 𓎒 𓎓 𓎔 𓎕 𓎖 𓎗 𓎘 𓎙 𓎚 𓎛 𓎜 𓎝 𓎞 𓎟 𓎠 𓎡 𓎢 𓎣 𓎤 𓎥 𓎦 𓎧 𓎨 𓎩 𓎪 𓎫 𓎬 𓎭 𓎮 𓎯 𓎰 𓎱 𓎲 𓎳 𓎴 𓎵 𓎶 𓎷 𓎸 𓎹 𓎺 𓎻 𓎼 𓎽 𓎾 𓎿 𓏀 𓏁 𓏂 𓏃 𓏄 𓏅 𓏆 𓏇 𓏈 𓏉 𓏊 𓏋 𓏌 𓏍 𓏎 𓏏 𓏐 𓏑 𓏒 𓏓 𓏔 𓏕 𓏖 𓏗 𓏘 𓏙 𓏚 𓏛 𓏜 𓏝 𓏞 𓏟 𓏠 𓏡 𓏢 𓏣 𓏤 𓏥 𓏦 𓏧 𓏨 𓏩 𓏪 𓏫 𓏬 𓏭 𓏮 𓏯 𓏰 𓏱 𓏲 𓏳 𓏴 𓏵 𓏶 𓏷 𓏸 𓏹 𓏺 𓏻 𓏼 𓏽 𓏾 𓏿 𓐀 𓐁 𓐂 𓐃 𓐄 𓐅 𓐆 𓐇 𓐈 𓐉 𓐊 𓐋 𓐌 𓐍 𓐎 𓐏 𓐐 𓐑 𓐒 𓐓 𓐔 𓐕 𓐖 𓐗 𓐘 𓐙 𓐚 𓐛 𓐜 𓐝 𓐞 𓐟 𓐠 𓐡 𓐢 𓐣 𓐤 𓐥 𓐦 𓐧 𓐨 𓐩 𓐪 𓐫 𓐬 𓐭 𓐮 𓐯 𓐰 𓐱 𓐲 𓐳 𓐴 𓐵 𓐶 𓐷 𓐸 𓐹 𓐺 𓐻 𓐼 𓐽 𓐾 𓐿 𓑀 𓑁 𓑂 𓑃 𓑄 𓑅 𓑆 𓑇 𓑈 𓑉 𓑊 𓑋 𓑌 𓑍 𓑎 𓑏 𓑐 𓑑 𓑒 𓑓 𓑔 𓑕 𓑖 𓑗 𓑘 𓑙 𓑚 𓑛 𓑜 𓑝 𓑞 𓑟 𓑠 𓑡 𓑢 𓑣 𓑤 𓑥 𓑦 𓑧 𓑨 𓑩 𓑪 𓑫 𓑬 𓑭 𓑮 𓑯 𓑰 𓑱 𓑲 𓑳 𓑴 𓑵 𓑶 𓑷 𓑸 𓑹 𓑺 𓑻 𓑼 𓑽 𓑾 𓑿 𓒀 𓒁 𓒂 𓒃 𓒄 𓒅 𓒆 𓒇 𓒈 𓒉 𓒊 𓒋 𓒌 𓒍 𓒎 𓒏 𓒐 𓒑 𓒒 𓒓 𓒔 𓒕 𓒖 𓒗 𓒘 𓒙 𓒚 𓒛 𓒜 𓒝 𓒞 𓒟 𓒠 𓒡 𓒢 𓒣 𓒤 𓒥 𓒦 𓒧 𓒨 𓒩 𓒪 𓒫 𓒬 𓒭 𓒮 𓒯 𓒰 𓒱 𓒲 𓒳 𓒴 𓒵 𓒶 𓒷 𓒸 𓒹 𓒺 𓒻 𓒼 𓒽 𓒾 𓒿 𓓀 𓓁 𓓂 𓓃 𓓄 𓓅 𓓆 𓓇 𓓈 𓓉 𓓊 𓓋 𓓌 𓓍 𓓎 𓓏 𓓐 𓓑 𓓒 𓓓 𓓔 𓓕 𓓖 𓓗 𓓘 𓓙 𓓚 𓓛 𓓜 𓓝 𓓞 𓓟 𓓠 𓓡 𓓢 𓓣 𓓤 𓓥 𓓦 𓓧 𓓨 𓓩 𓓪 𓓫 𓓬 𓓭 𓓮 𓓯 𓓰 𓓱 𓓲 𓓳 𓓴 𓓵 𓓶 𓓷 𓓸 𓓹 𓓺 𓓻 𓓼 𓓽 𓓾 𓓿 𓔀 𓔁 𓔂 𓔃 𓔄 𓔅 𓔆 𓔇 𓔈 𓔉 𓔊 𓔋 𓔌 𓔍 𓔎 𓔏 𓔐 𓔑 𓔒 𓔓 𓔔 𓔕 𓔖 𓔗 𓔘 𓔙 𓔚 𓔛 𓔜 𓔝 𓔞 𓔟 𓔠 𓔡 𓔢 𓔣 𓔤 𓔥 𓔦 𓔧 𓔨 𓔩 𓔪 𓔫 𓔬 𓔭 𓔮 𓔯 𓔰 𓔱 𓔲 𓔳 𓔴 𓔵 𓔶 𓔷 𓔸 𓔹 𓔺 𓔻 𓔼 𓔽 𓔾 𓔿 𓕀 𓕁 𓕂 𓕃 𓕄 𓕅 𓕆 𓕇 𓕈 𓕉 𓕊 𓕋 𓕌 𓕍 𓕎 𓕏 𓕐 𓕑 𓕒 𓕓 𓕔 𓕕 𓕖 𓕗 𓕘 𓕙 𓕚 𓕛 𓕜 𓕝 𓕞 𓕟 𓕠 𓕡 𓕢 𓕣 𓕤 𓕥 𓕦 𓕧 𓕨 𓕩 𓕪 𓕫 𓕬 𓕭 𓕮 𓕯 𓕰 𓕱 𓕲 𓕳 𓕴 𓕵 𓕶 𓕷 𓕸 𓕹 𓕺 𓕻 𓕼 𓕽 𓕾 𓕿 𓖀 𓖁 𓖂 𓖃 𓖄 𓖅 𓖆 𓖇 𓖈 𓖉 𓖊 𓖋 𓖌 𓖍 𓖎 𓖏 𓖐 𓖑 𓖒 𓖓 𓖔 𓖕 𓖖 𓖗 𓖘 𓖙 𓖚 𓖛 𓖜 𓖝 𓖞 𓖟 𓖠 𓖡 𓖢 𓖣 𓖤 𓖥 𓖦 𓖧 𓖨 𓖩 𓖪 𓖫 𓖬 𓖭 𓖮 𓖯 𓖰 𓖱 𓖲 𓖳 𓖴 𓖵 𓖶 𓖷 𓖸 𓖹 𓖺 𓖻 𓖼 𓖽 𓖾 𓖿 𓗀 𓗁 𓗂 𓗃 𓗄 𓗅 𓗆 𓗇 𓗈 𓗉 𓗊 𓗋 𓗌 𓗍 𓗎 𓗏 𓗐 𓗑 𓗒 𓗓 𓗔 𓗕 𓗖 𓗗 𓗘 𓗙 𓗚 𓗛 𓗜 𓗝 𓗞 𓗟 𓗠 𓗡 𓗢 𓗣 𓗤 𓗥 𓗦 𓗧 𓗨 𓗩 𓗪 𓗫 𓗬 𓗭 𓗮 𓗯 𓗰 𓗱 𓗲 𓗳 𓗴 𓗵 𓗶 𓗷 𓗸 𓗹 𓗺 𓗻 𓗼 𓗽 𓗾 𓗿 𓘀 𓘁 𓘂 𓘃 𓘄 𓘅 𓘆 𓘇 𓘈 𓘉 𓘊 𓘋 𓘌 𓘍 𓘎 𓘏 𓘐 𓘑 𓘒 𓘓 𓘔 𓘕 𓘖 𓘗 𓘘 𓘙 𓘚 𓘛 𓘜 𓘝 𓘞 𓘟 𓘠 𓘡 𓘢 𓘣 𓘤 𓘥 𓘦 𓘧 𓘨 𓘩 𓘪 𓘫 𓘬 𓘭 𓘮 𓘯 𓘰 𓘱 𓘲 𓘳 𓘴 𓘵 𓘶 𓘷 𓘸 𓘹 𓘺 𓘻 𓘼 𓘽 𓘾 𓘿 𓙀 𓙁 𓙂 𓙃 𓙄 𓙅 𓙆 𓙇 𓙈 𓙉 𓙊 𓙋 𓙌 𓙍 𓙎 𓙏 𓙐 𓙑 𓙒 𓙓 𓙔 𓙕 𓙖 𓙗 𓙘 𓙙 𓙚 𓙛 𓙜 𓙝 𓙞 𓙟 𓙠 𓙡 𓙢 𓙣 𓙤 𓙥 𓙦 𓙧 𓙨 𓙩 𓙪 𓙫 𓙬 𓙭 𓙮 𓙯 𓙰 𓙱 𓙲 𓙳 𓙴 𓙵 𓙶 𓙷 𓙸 𓙹 𓙺 𓙻 𓙼 𓙽 𓙾 𓙿 𓚀 𓚁 𓚂 𓚃 𓚄 𓚅 𓚆 𓚇 𓚈 𓚉 𓚊 𓚋 𓚌 𓚍 𓚎 𓚏 𓚐 𓚑 𓚒 𓚓 𓚔 𓚕 𓚖 𓚗 𓚘 𓚙 𓚚 𓚛 𓚜 𓚝 𓚞 𓚟 𓚠 𓚡 𓚢 𓚣 𓚤 𓚥 𓚦 𓚧 𓚨 𓚩 𓚪 𓚫 𓚬 𓚭 𓚮 𓚯 𓚰 𓚱 𓚲 𓚳 𓚴 𓚵 𓚶 𓚷 𓚸 𓚹 𓚺 𓚻 𓚼 𓚽 𓚾 𓚿 𓛀 𓛁 𓛂 𓛃 𓛄 𓛅 𓛆 𓛇 𓛈 𓛉 𓛊 𓛋 𓛌 𓛍 𓛎 𓛏 𓛐 𓛑 𓛒 𓛓 𓛔 𓛕 𓛖 𓛗 𓛘 𓛙 𓛚 𓛛 𓛜 𓛝 𓛞 𓛟 𓛠 𓛡 𓛢 𓛣 𓛤 𓛥 𓛦 𓛧 𓛨 𓛩 𓛪 𓛫 𓛬 𓛭 𓛮 𓛯 𓛰 𓛱 𓛲 𓛳 𓛴 𓛵 𓛶 𓛷 𓛸 𓛹 𓛺 𓛻 𓛼 𓛽 𓛾 𓛿 𓜀 𓜁 𓜂 𓜃 𓜄 𓜅 𓜆 𓜇 𓜈 𓜉 𓜊 𓜋 𓜌 𓜍 𓜎 𓜏 𓜐 𓜑 𓜒 𓜓 𓜔 𓜕 𓜖 𓜗 𓜘 𓜙 𓜚 𓜛 𓜜 𓜝 𓜞 𓜟 𓜠 𓜡 𓜢 𓜣 𓜤 𓜥 𓜦 𓜧 𓜨 𓜩 𓜪 𓜫 𓜬 𓜭 𓜮 𓜯 𓜰 𓜱 𓜲 𓜳 𓜴 𓜵 𓜶 𓜷 𓜸 𓜹 𓜺 𓜻 𓜼 𓜽 𓜾 𓜿 𓝀 𓝁 𓝂 𓝃 𓝄 𓝅 𓝆 𓝇 𓝈 𓝉 𓝊 𓝋 𓝌 𓝍 𓝎 𓝏 𓝐 𓝑 𓝒 𓝓 𓝔 𓝕 𓝖 𓝗 𓝘 𓝙 𓝚 𓝛 𓝜 𓝝 𓝞 𓝟 𓝠 𓝡 𓝢 𓝣 𓝤 𓝥 𓝦 𓝧 𓝨 𓝩 𓝪 𓝫 𓝬 𓝭 𓝮 𓝯 𓝰 𓝱 𓝲 𓝳 𓝴 𓝵 𓝶 𓝷 𓝸 𓝹 𓝺 𓝻 𓝼 𓝽 𓝾 𓝿 𓞀 𓞁 𓞂 𓞃 𓞄 𓞅 𓞆 𓞇 𓞈 𓞉 𓞊 𓞋 𓞌 𓞍 𓞎 𓞏 𓞐 𓞑 𓞒 𓞓 𓞔 𓞕 𓞖 𓞗 𓞘 𓞙 𓞚 𓞛 𓞜 𓞝 𓞞 𓞟 𓞠 𓞡 𓞢 𓞣 𓞤 𓞥 𓞦 𓞧 𓞨 𓞩 𓞪 𓞫 𓞬 𓞭 𓞮 𓞯 𓞰 𓞱 𓞲 𓞳 𓞴 𓞵 𓞶 𓞷 𓞸 𓞹 𓞺 𓞻 𓞼 𓞽 𓞾 𓞿 𓟀 𓟁 𓟂 𓟃 𓟄 𓟅 𓟆 𓟇 𓟈 𓟉 𓟊 𓟋 𓟌 𓟍 𓟎 𓟏 𓟐 𓟑 𓟒 𓟓 𓟔 𓟕 𓟖 𓟗 𓟘 𓟙 𓟚 𓟛 𓟜 𓟝 𓟞 𓟟 𓟠 𓟡 𓟢 𓟣 𓟤 𓟥 𓟦 𓟧 𓟨 𓟩 𓟪 𓟫 𓟬 𓟭 𓟮 𓟯 𓟰 𓟱 𓟲 𓟳 𓟴 𓟵 𓟶 𓟷 𓟸 𓟹 𓟺 𓟻 𓟼 𓟽 𓟾 𓟿 𓠀 𓠁 𓠂 𓠃 𓠄 𓠅 𓠆 𓠇 𓠈 𓠉 𓠊 𓠋 𓠌 𓠍 𓠎 𓠏 𓠐 𓠑 𓠒 𓠓 𓠔 𓠕 𓠖 𓠗 𓠘 𓠙 𓠚 𓠛 𓠜 𓠝 𓠞 𓠟 𓠠 𓠡 𓠢 𓠣 𓠤 𓠥 𓠦 𓠧 𓠨 𓠩 𓠪 𓠫 𓠬 𓠭 𓠮 𓠯 𓠰 𓠱 𓠲 𓠳 𓠴 𓠵 𓠶 𓠷 𓠸 𓠹 𓠺 𓠻 𓠼 𓠽 𓠾 𓠿 𓡀 𓡁 𓡂 𓡃 𓡄 𓡅 𓡆 𓡇 𓡈 𓡉 𓡊 𓡋 𓡌 𓡍 𓡎 𓡏 𓡐 𓡑 𓡒 𓡓 𓡔 𓡕 𓡖 𓡗 𓡘 𓡙 𓡚 𓡛 𓡜 𓡝 𓡞 𓡟 𓡠 𓡡 𓡢 𓡣 𓡤 𓡥 𓡦 𓡧 𓡨 𓡩 𓡪 𓡫 𓡬 𓡭 𓡮 𓡯 𓡰 𓡱 𓡲 𓡳 𓡴 𓡵 𓡶 𓡷 𓡸 𓡹 𓡺 𓡻 𓡼 𓡽 𓡾 𓡿 𓢀 𓢁 𓢂 𓢃 𓢄 𓢅 𓢆 𓢇 𓢈 𓢉 𓢊 𓢋 𓢌 𓢍 𓢎 𓢏 𓢐 𓢑 𓢒 𓢓 𓢔 𓢕 𓢖 𓢗 𓢘 𓢙 𓢚 𓢛 𓢜 𓢝 𓢞 𓢟 𓢠 𓢡 𓢢 𓢣 𓢤 𓢥 𓢦 𓢧 𓢨 𓢩 𓢪 𓢫 𓢬 𓢭 𓢮 𓢯 𓢰 𓢱 𓢲 𓢳 𓢴 𓢵 𓢶 𓢷 𓢸 𓢹 𓢺 𓢻 𓢼 𓢽 𓢾 𓢿 𓣀 𓣁 𓣂 𓣃 𓣄 𓣅 𓣆 𓣇 𓣈 𓣉 𓣊 𓣋 𓣌 𓣍 𓣎 𓣏 𓣐 𓣑 𓣒 𓣓 𓣔 𓣕 𓣖 𓣗 𓣘 𓣙 𓣚 𓣛 𓣜 𓣝 𓣞 𓣟 𓣠 𓣡 𓣢 𓣣 𓣤 𓣥 𓣦 𓣧 𓣨 𓣩 𓣪 𓣫 𓣬 𓣭 𓣮 𓣯 𓣰 𓣱 𓣲 𓣳 𓣴 𓣵 𓣶 𓣷 𓣸 𓣹 𓣺 𓣻 𓣼 𓣽 𓣾 𓣿 𓤀 𓤁 𓤂 𓤃 𓤄 𓤅 𓤆 𓤇 𓤈 𓤉 𓤊 𓤋 𓤌 𓤍 𓤎 𓤏 𓤐 𓤑 𓤒 𓤓 𓤔 𓤕 𓤖 𓤗 𓤘 𓤙 𓤚 𓤛 𓤜 𓤝 𓤞 𓤟 𓤠 𓤡 𓤢 𓤣 𓤤 𓤥 𓤦 𓤧 𓤨 𓤩 𓤪 𓤫 𓤬 𓤭 𓤮 𓤯 𓤰 𓤱 𓤲 𓤳 𓤴 𓤵 𓤶 𓤷 𓤸 𓤹 𓤺 𓤻 𓤼 𓤽 𓤾 𓤿 𓥀 𓥁 𓥂 𓥃 𓥄 𓥅 𓥆 𓥇 𓥈 𓥉 𓥊 𓥋 𓥌 𓥍 𓥎 𓥏 𓥐 𓥑 𓥒 𓥓 𓥔 𓥕 𓥖 𓥗 𓥘 𓥙 𓥚 𓥛 𓥜 𓥝 𓥞 𓥟 𓥠 𓥡 𓥢 𓥣 𓥤 𓥥 𓥦 𓥧 𓥨 𓥩 𓥪 𓥫 𓥬 𓥭 𓥮 𓥯 𓥰 𓥱 𓥲 𓥳 𓥴 𓥵 𓥶 𓥷 𓥸 𓥹 𓥺 𓥻 𓥼 𓥽 𓥾 𓥿 𓦀 𓦁 𓦂 𓦃 𓦄 𓦅 𓦆 𓦇 𓦈 𓦉 𓦊 𓦋 𓦌 𓦍 𓦎 𓦏 𓦐 𓦑 𓦒 𓦓 𓦔 𓦕 𓦖 𓦗 𓦘 𓦙 𓦚 𓦛 𓦜 𓦝 𓦞 𓦟 𓦠 𓦡 𓦢 𓦣 𓦤 𓦥 𓦦 𓦧 𓦨 𓦩 𓦪 𓦫 𓦬 𓦭 𓦮 𓦯 𓦰 𓦱 𓦲 𓦳 𓦴 𓦵 𓦶 𓦷 𓦸 𓦹 𓦺 𓦻 𓦼 𓦽 𓦾 𓦿 𓧀 𓧁 𓧂 𓧃 𓧄 𓧅 𓧆 𓧇 𓧈 𓧉 𓧊 𓧋 𓧌 𓧍 𓧎 𓧏 𓧐 𓧑 𓧒 𓧓 𓧔 𓧕 𓧖 𓧗 𓧘 𓧙 𓧚 𓧛 𓧜 𓧝 𓧞 𓧟 𓧠 𓧡 𓧢 𓧣 𓧤 𓧥 𓧦 𓧧 𓧨 𓧩 𓧪 𓧫 𓧬 𓧭 𓧮 𓧯 𓧰 𓧱 𓧲 𓧳 𓧴 𓧵 𓧶 𓧷 𓧸 𓧹 𓧺 𓧻 𓧼 𓧽 𓧾 𓧿 𓨀 𓨁 𓨂 𓨃 𓨄 𓨅 𓨆 𓨇 𓨈 𓨉 𓨊 𓨋 𓨌 𓨍 𓨎 𓨏 𓨐 𓨑 𓨒 𓨓 𓨔 𓨕 𓨖 𓨗 𓨘 𓨙 𓨚 𓨛 𓨜 𓨝 𓨞 𓨟 𓨠 𓨡 𓨢 𓨣 𓨤 𓨥 𓨦 𓨧 𓨨 𓨩 𓨪 𓨫 𓨬 𓨭 𓨮 𓨯 𓨰 𓨱 𓨲 𓨳 𓨴 𓨵 𓨶 𓨷 𓨸 𓨹 𓨺 𓨻 𓨼 𓨽 𓨾 𓨿 𓩀 𓩁 𓩂 𓩃 𓩄 𓩅 𓩆 𓩇 𓩈 𓩉 𓩊 𓩋 𓩌 𓩍 𓩎 𓩏 𓩐 𓩑 𓩒 𓩓 𓩔 𓩕 𓩖 𓩗 𓩘 𓩙 𓩚 𓩛 𓩜 𓩝 𓩞 𓩟 𓩠 𓩡 𓩢 𓩣 𓩤 𓩥 𓩦 𓩧 𓩨 𓩩 𓩪 𓩫 𓩬 𓩭 𓩮 𓩯 𓩰 𓩱 𓩲 𓩳 𓩴 𓩵 𓩶 𓩷 𓩸 𓩹 𓩺 𓩻 𓩼 𓩽 𓩾 𓩿 𓪀 𓪁 𓪂 𓪃 𓪄 𓪅 𓪆 𓪇 𓪈 𓪉 𓪊 𓪋 𓪌 𓪍 𓪎 𓪏 𓪐 𓪑 𓪒 𓪓 𓪔 𓪕 𓪖 𓪗 𓪘 𓪙 𓪚 𓪛 𓪜 𓪝 𓪞 𓪟 𓪠 𓪡 𓪢 𓪣 𓪤 𓪥 𓪦 𓪧 𓪨 𓪩 𓪪 𓪫 𓪬 𓪭 𓪮

O receio de perder os recém-nascidos era tanto que os jovens seres eram sujeitos a algumas provas com o objectivo de determinar o seu grau de sobrevivência. Numa delas, o bebé devia «comer» sem vomitar um pedaço de placenta da mãe embebida em leite. Se vomitasse era sinal de que morreria.


O tipo de choro emitido pela primeira vez pela criança era aguardado com algum nervosismo, pois podia, como sugere o *Papiro Ebers*, estipular o seu futuro: se se parecesse com a palavra “não” (*mebi*), era um mau presságio e a morte não tardaria; se o primeiro choro se parecesse com um “sim” (*ni*), isso indicava que sobreviveria (*Papiro Ebers 838*). Não sabemos o grau de exactidão destas previsões, mas podemos admitir que a sua recolha no texto medicinal resultava de alguma (elevada) correcção⁴⁴.

A própria selecção natural desempenhava o seu papel, eliminando os mais fracos, doentes ou com defeitos e deformidades congénitas, pois os meios “médicos” não eram de molde a permitir a sua salvação à nascença.

No caso das mães, se vencessem os transtornos, incómodos e problemas da(s) gravidez(es) e do(s) parto(s), a sua esperança média de vida nas camadas sociais menos abastadas não ia além dos 40 anos⁴⁵.

As famílias mais abastadas mandavam embalsamar as suas crianças mortas, colocando-as em sarcófagos individuais ou, por vezes, enfaixadas em linho coberto com motivos policromos. Brinquedos e jóias amuléticas completavam o enxoval para o Além destas crianças. Os corpos das crianças de famílias mais pobres eram apenas enfaixados em linho ou em folhas de palmeira.

1.3. O aleitamento

Vencidos ou minorados os perigos e os obstáculos da concepção, da gravidez e do parto, havia naturalmente que alimentar devidamente o recém-nascido. As fontes iconográficas de que dispomos (óstracas, baixos-relevos, pinturas, etc.) mostram-nos mulheres sentadas em tamboretos ou deitadas em camas com os bebés a mamar ( *snk*, *senek*), enfatizando assim a importância do aleitamento na vida das mães e das crianças egípcias.

Um importante texto sapiencial do Império Novo, a que já fizemos alusão (*Ensinamento de Ani*), ao dar conta dos cuidados que os filhos deviam

44 Cf. J. F. Nunn, *Ob. Cit.*, p. 194.

45 Cf. H. Wilson, *Ob. Cit.*, p. 69.

dirigir aos seus envelhecidos pais (no caso, a mãe), deixa perceber que a amamentação podia ir até aos três anos de vida:

«Faz por ela o dobro do que ela fez por ti, cuida dela como ela cuidou de ti; tu foste para ela um grande fardo, mas ela nunca descarregou isso em ti. Nascestes depois de se cumprirem os teus meses (de gestação). Ela dedicou-se então a ti. Com os seus seios na tua boca durante três anos ao longo dos quais te fortificaste, ela dedicou-se a ti.»⁴⁶

Embora excessivos aos nossos olhos actuais, estes três anos de aleitamento parecem constituir uma estratégia de protecção para os bebés. De facto, as frequentes doenças provocadas pela água (ex.: disenteria e tifo) e pela contaminação bacteriológica dos alimentos levavam a protelar o desmame para um período em que a criança revelasse já alguma robustez e capacidade de resistência⁴⁷. Ademais, a alimentação ao peito diminui temporariamente a fertilidade da mãe, embora não constitua um método seguro de controlo da natalidade.

A falta ou escassez de leite era um dos tormentos mais terríveis que amedrontavam as jovens mães (e as amas de leite) e que punham em perigo a vida dos bebés⁴⁸. Segundo o *Papiro Ebers*, os médicos cheiravam o leite das mães com o objectivo de determinar a sua qualidade, além, evidentemente, de se preocuparem com a sua quantidade. O leite de mulher vai variando de cor, consistência e elementos nutritivos ao longo das semanas pós-parto, sendo sempre muito rico em açúcares e gorduras.

Como nada podia substituir o leite materno (o leite de cabra não era muito fácil de obter para a maioria das famílias e o leite de vaca estava fora de questão), as mães com problemas recorriam a fórmulas mágicas destinadas à sua superação e à produção de muito leite.

Quando o leite não descia (como dizemos hoje) ou secava era forçoso recorrer a amas-de-leite. Estas substituíam também as mulheres que, desafortunadamente, morriam de parto. As servas que tivessem recentemente dado à luz amamentavam os filhos dos altos funcionários e das grandes damas, tal como algumas mulheres de elevada estirpe o faziam em relação às crianças reais. A longa duração da amamentação no antigo Egipto

46 P. Vernus, *Ob. Cit.*, pp. 250, 251. A tradução é nossa. Cf. também C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 256.

47 Cf. H. Wilson, *Ob. Cit.*, pp. 73, 74.

48 Um remédio usado para obviar a este penoso inconveniente consistia em ungir as costas da mulher com um unguento à base da espinha dorsal do peixe *lates niloticus*, cozida em azeite (Cf. C. Jacq, *Ob. Cit.*, p. 196).

(três anos) explica a inexistência de raquitismo nos esqueletos de crianças egípcias⁴⁹.





Vivendo em casa dos pais da criança e por eles devidamente alimentada para produzir leite de boa qualidade, a ama-de-leite devia abster-se de engravidar e, por conseguinte, de ter relações sexuais, para poder proporcionar toda a atenção à(s) criança(s) em causa. A sua função nutritiva assumia total prioridade sobre as suas demais actividades. No sentido de garantir o compromisso entre as partes, foram celebrados, sobretudo na Época Baixa e nos Períodos Ptolomaico e Romano, contratos escritos entre os pais e as amas-de-leite ao seu serviço.

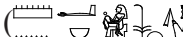
Veja-se, a título de exemplo, um contrato de aleitamento proveniente de Alexandria e datado de 29 de Março do ano 13:

«(...) Considerando os aspectos em questão, Filotera concorda que forneceria a sua escrava Zosime durante dois anos desde o presente mês de Farmouti, ano 17 de César, para criar e amamentar, em sua casa, a criança de peito criada como escrava que Silis lhe confiara, chamada Agalmation,. O salário mensal estipulado para amamentar e alimentar com azeite e pão é de 12 dracmas, enquanto o total nos dois anos de aleitamento soma 288 dracmas de prata que Filotera já recebeu de Silis, em dinheiro. E se a criança acima mencionada sofrer alguma doença mortal durante esses dois anos, Filotera deve tomar outra criança e entregar a sua escrava como ama, completamente disponível para a tarefa durante os dois anos acordados, não recebendo mais nada, uma vez que recebeu uma criança “imortal” para amamentar. Além disso, a partir de agora, ela concorda em usar a sua escrava para tomar conta de si e da criança, sem desperdiçar o seu leite, nem ter relações sexuais, nem ficar grávida e nem amamentar outra criança além desta; ela concorda que quaisquer que sejam as coisas que leve para a criança ou que lhe sejam confiadas, as irá conservar intactas e devolvê-las-á quando lhe for solicitado ou pagará o seu valor, à excepção das vestes que se gastarem com o uso; não poderá também abandonar a sua tarefa antes do tempo estipulado. Se ela transgredir qualquer destas condições, tem de pagar a quantia recebida pelo aleitamento com uma penalização de metade e todos os danos e despesas e ainda 500 dracmas de multa, com o direito de Silis iniciar uma acção legal tanto contra a própria Filotera como contra todas as suas posses, como se de uma decisão legal se tratasse. Enquanto todas as garantias de protecção existentes ou quaisquer outras que venham a ser introduzidas forem inválidas, o acordo que Filotera fez com Silis permanece válido e confirmado em relação à criança escrava. Pedimos que este contrato seja registado. Ano 17 de César, 4 de Farmuti.»⁵⁰

49 Cf. *Ibid.*, p. 197.

50 Jane Rowlandson, *Women & Society in Greek & Roman Egypt. A sourcebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 275, 276.

Quer referindo-se directamente às amas-de-leite, em sentido estrito, quer às mulheres que amamentam, em sentido geral, os hieróglifos que mostram uma mulher sentada numa cadeira com uma criança nos joelhos (Gardiner B6: ) ou uma mulher ajoelhada amamentando uma criança (Gardiner B5: ) testemunham esta fundamental actividade das mulheres do antigo Egipto em prol das suas crianças. A estas evidências hieroglíficas podem ainda acrescentar-se os hieróglifos de seios, *mn̄d*, *menedj* (Gardiner D27:  e D27 A: ).

As amas-de-leite das crianças da família real ( *mn̄t nswt*, *menat nesut*, «amas-de-leite do rei») gozaram de muita consideração e de grande influência na corte, surgindo frequentemente representadas em relevos e pinturas murais. É conhecido o caso de Satioh, filha da ama-de-leite de Tutmés III, que viria a casar com este faraó, sendo a sua primeira esposa principal⁵¹. Conhece-se também o caso de Maia, a ama-de-leite de Tutankhamon, «aquela que alimentou o corpo do deus», a quem o faraó construiu um túmulo particular em Sakara, descoberto em 1997 por Alain-Pierre Zivie⁵². Amenemopet, a mãe de Kenamon, superintendente real da XVIII dinastia (proprietário do TT 93), foi ama-de-leite do faraó Amenhotep II: é representada no túmulo do filho com o jovem rei ao colo⁵³. Senetnai e Senetneferet, duas das esposas de Sennefer, governador tebano durante o reinado de Amenhotep III, recordadas no TT 96, usaram também o título de «amas reais», embora não saibamos definir exactamente como exerceram esta sua «actividade»⁵⁴.

Muitos príncipes alimentados e educados por amas de alto estatuto ligaram-se profundamente aos seus irmãos de leite, seus companheiros de infância, juventude e maturidade, tendo alguns ocupado importantes posições no seio da administração central do reino (é o caso do supracitado Kenamon, irmão-de-leite de Amenhotep II)⁵⁵.

51 Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, pp. 27, 28.

52 Cf. Nicolas Reeves, *Ancient Egypt. The great discoveries. A year-by-year chronicle*, London, Thames & Hudson, 2000, p. 223.

53 Cf. M. Rice, *Ob. Cit.*, 91; G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 73.

54 Cf. M. Rice, *Ob. Cit.*, pp. 183, 184, e H. Wilson, *Ob. Cit.*, pp. 72, 74.

55 A proximidade das amas-de-leite do rei com a família real, com o círculo real e, especialmente, com o próprio faraó, favoreceu a carreira burocrática dos membros masculinos da sua família, particularmente dos irmãos-de-leite. A função biológica juntaram algumas amas-de-leite a possibilidade de influência sobre o próprio rei (Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 117).

Algumas mulheres da realeza, porém, decidiram amamentar (*snk*, *senek*) as suas próprias crias: uma representação da XIII dinastia mostra a princesa Sebeknakht aleitando a peito uma criança. Um relevo de Amarna (Império Novo; XVIII dinastia) representa a rainha Nefertiti amamentando uma das suas seis filhas.

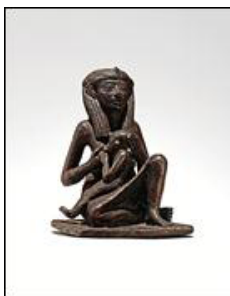
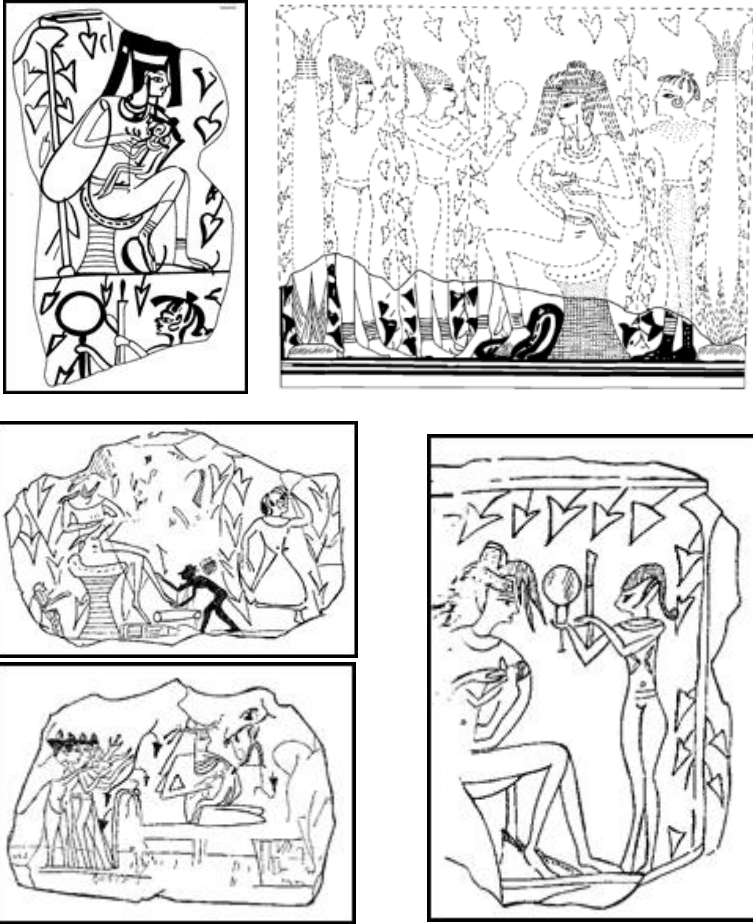


Fig. 13. A princesa Sebeknakht amamentando o seu filho. Império Médio. The Brooklyn Museum, New York, Charles Edwin Wilbour Fund 43.137.



Fig. 14. Figura feminina do Período Amarniano (Nefertiti) amamentando uma criança. Algumas interpretações sugerem que se trata de uma ama-de-leite com a criança que se tornaria o faraó Tutankhamon. Outras, identificam a criança com a segunda filha de Nefertiti, Meketaton.



Figs. 15-19. Óstracas de Deir el-Medina, mostrando mães amamentando os seus filhos.



Fig. 20. Óstraca representando mulher a amamentar. XIX-XX Dinastia. Museu do Louvre.



Fig. 21. Mulher de baixa estirpe com filho lactente, enfaixado, ao colo (XVIII dinastia, Império Novo). Túmulo de Menna (TT 69), necrópole de Cheikh Abd el-Gurna.



Fig. 22. Cena similar à anterior, embora mais tardia (fragmento tumular em calcário da XXV-XXVI dinastias, Terceiro Período Intermediário/ Época Baixa). Dimensões: 23.9 x 28.7 cm. The Brooklyn Museum, New York, Charles Edwin Wilbour Fund 48.74.

Por vezes, era necessário armazenar leite feminino em recipientes (de terracota, por exemplo) que, apropriadamente, tinham a forma de mulheres acoradas segurando os seios e uma criança ao colo e, mais extraordinário, capacidade para uma quantidade equivalente à que se produz em cada lactação natural⁵⁶. Quais «biberões», estes recipientes são a atestação material da importância concedida no Egito antigo à amamentação e ao leite como poderoso medicamento.



Figs. 23 e 24. Recipientes em forma de mulheres que amamentam.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 90.



Figs. 25. Recipiente com as formas da deusa-hipopótamo Taueret (Ny Carlsberg Glyptotek).

A sítula, recipiente de bronze, com forma de seio feminino alongado, era igualmente utilizado para oferendas de leite (*irtet*) e água, em certas cerimónias, à deusa Ísis, na sua faceta de mãe amamentadora do divino Hórus criança e protectora da infância⁵⁷.



Fig 26. Sítula em ouro com decoração floral (XIX Dinastia – Terceiro Período Intermediário).

⁵⁷ Em Lisboa, no Museu Nacional de Arqueologia (MNA) há uma pequena sítula de bronze, com 10.6 cm por 3,8 cm, datada da Época Baixa (Cf. *Antiguidades Egípcias*, vol. I, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993, pp. 359, 361). Vide também Michel Dewachter, *Pour les yeux d'Isis*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1998, pp. 42, 43.



Fig. 27. Sacerdotisa de Ísis segurando uma sítula. Estátua romana do séc. II.
Museu Arqueológico Regional de Palermo, Sicília.

2. Amamentação e ideologia

No mundo mitológico, a história de Ísis e Hórus mencionava o aleitamento do jovem sucessor de Osíris pela sua mãe e várias pinturas, baixos-relevos e estatuetas representam-na oferecendo o seio esquerdo ao filho. Na Época Baixa, são incontáveis os amuletos de faiança e as estátuas de bronze com este motivo infanto-maternal⁵⁸.

⁵⁸ No MNA, há igualmente três estatuetas de bronze, da Época Baixa, representando a deusa Ísis entronizada (embora sem os tronos originais), amamentando ao peito o filho-deus Hórus. Numa delas, já não figura, porém, o deus-menino (Cf. *Antiguidades Egípcias*, vol. I, pp. 346-349). Ainda no âmbito de peças existentes em Portugal representando *Ísis lactans*, são de referir as peças em bronze das colecções egípcias do Museu da Faculdade de Ciências no Porto e do Museu do Caramulo (uma peça em cada museu), além de uma pequena estatueta em faiança verde clara pertencente ao núcleo egípcio da colecção particular Miguel Barbosa (Cf. Luís Manuel de Araújo, «A colecção egípcia do Museu do Caramulo» in *Cadmo 11*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 57, 58 e 63; *Id.*, «O núcleo egípcio da colecção Miguel Barbosa» in *Cadmo 8/9*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1998/1999, p. 81). O núcleo egípcio da colecção Marciano Azuaga possui igualmente um amuleto em faiança verde representando a deusa Ísis entronizada a amamentar Hórus e uma estatueta de bronze em que a deusa surge segurando o seio esquerdo, na típica posição amamentadora (*Id.*, *O núcleo egípcio da colecção Marciano Azuaga*, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 1995, pp. 8, 18, 20). Vide também Susan Walker e Peter Higgs (eds.), *Cleopatra of Egypt. From history to myth.*, London, The British Museum Press, 2001, p. 105, e M. Dewachter, *Ob. Cit.*, pp. 23, 26.



Figs. 28 -30. Estátuas de bronze típicas da Época Baixa: sentada num trono, Ísis segura com o seu braço esquerdo Horpakhered, «Hórus criança», a quem amamenta com o seu seio esquerdo.



Figs. 31 e 32. Coleção de amuletos de faiança da Época Baixa e do Período Ptolomaico, representando a deusa Ísis amamentando Horpakhered. (Museu Arqueológico de Alexandria e Metropolitan Museum of Art, respectivamente).

As ideologias real e funerária apropriaram-se também da ideia do aleitamento divino e vários baixos-relevos mostram o faraó (por exemplo, Horemheb, Seti I ou Ramsés II) sendo alimentado ao seio por deusas do panteão egípcios (Taueret, em forma de mulher, Mut e Anuket, respectivamente), ou a deusa Hathor, como vaca divina, oferecendo o seu néctar corporal aos defuntos ou ao próprio faraó (Amenhotep II, no caso de uma estátua encontrada no seu túmulo, hoje numa sala do rés-do-chão do Museu Egípcio do Cairo, ou Hatchepsut, na parede sul da sala hipostila do templete de Hathor, no templo funerário de Deir el-Bahari).

2.1. Ísis, a amamentadora divina por excelência

O mundo divino do antigo Egípto, tal como é possível captar e perceber através dos mitos e da iconografia, surge estabelecido e organizado «à imagem e semelhança» do funcionamento do mundo humano⁵⁹. A inter-influência e interação dos dois mundos sustenta e esclarece o aproveitamento e a exploração em termos ideológicos das cenas de aleitamento⁶⁰. Não se pode afirmar, contudo, que o tema das mães humanas amamentando os seus filhos seja frequente na arte egípcia. Tal não se aplica, porém, ao mundo dos deuses: a amamentação de reis e defuntos por deusas egípcias é um tema relativamente corrente⁶¹.

Como já referimos atrás, a mais importante divindade feminina do Egípto antigo, «l'image de l'Égypte mème»⁶², Ísis, era um modelo e uma encarnação da maternidade. Segundo o mito, quando o seu irmão e marido Osíris foi assassinado pelo irmão Set, sendo, primeiro, colocado num sarcófago onde só ele cabia e, depois, cortado em catorze pedaços espalhados por todo o lado, Ísis chorou-o e procurou as suas partes através do Egípto⁶³.

Com as habilidades mágicas que dominava, a deusa-viúva conseguiu devolver vida ao esposo («*deu força àquele que estava inerte*»), como diz um hino do Império Novo⁶⁴) e conceber dele um filho, Hórus, cuja existência visava vingar o pai e a mãe, «*por terem sido tratados tão indignadamente*»⁶⁵:

«*Quanto a Ísis, com quem Osíris teve relações depois de morto, deu à luz, antes do tempo, uma criança fraca de pernas, que recebeu o nome de Harpócrates.*»⁶⁶

59 Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 17.

60 Um sinal claro da influência do mundo mitológico sobre o mundo humano é dado por alguns remédios contra o aborto encontrados nos papiros mágico-medicinais que, supostamente, teriam sido utilizados por Ísis para proteger o feto de Hórus no seu útero dos ataques do maligno Set e evitar as hemorragias (Cf. *Ibid.*, pp. 81 e 82).

61 Cf. *Ibid.*, pp. 90 e 91.

62 Christianne Desroches-Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Édition Stock, 1986, p. 33.

63 Cf. Luís Manuel de Araújo, *Mitos e lendas do antigo Egípto*, Lisboa, Centralivros, 2005, pp. 121-124.

64 Cf. Françoise Dunand, *Isis, mère des dieux*, Paris, Editions Errance, 2000, p. 15.

65 Plutarque, *Traité d'Isis et d'Osíris*, Paris, Sand, 1995, p. 29.

66 *Ibid.*, p. 30.

As cenas dos templos egípcios (por exemplo de Abidos) que representam a concepção de Hórus mostram a inseminação de Ísis de forma codificada: Ísis é uma ave (falcão) suspensa ou pousada sobre o falo erecto de Osiris. Desta cópula especial e miraculosa só podia nascer um ser excepcional: Hórus, o herdeiro do trono e futuro protótipo de todos os faraós.



Fig. 33. A fecundação de Ísis: Osiris morto, de falo erecto, fecunda a esposa Ísis, representada sob a forma animal de uma ave. Sala de Nefertum e de Ptah-Sokar no Templo de Seti I, em Abidos. Foto do Autor.

Nascido nos pântanos de Khemmis, no delta do Nilo, a «criança Hórus» (Horpakhered, em egípcio; Harpócrates, em grego) seria amamentada pela mãe que, dessa forma, lhe foi transmitindo os seus próprios fluídos divino-mágicos, capazes de lhe permitirem reconquistar o trono de seu pai, como Hornedjitef, «Hórus, vingador de seu pai» (em grego, Harendotes), e como Harsiésis, «Hórus, filho de Ísis»⁶⁷.

Irmã (𓆎𓅓𓏏𓏏 *snt, senet*), esposa (𓆎𓅓𓏏 *hmt, hemet*), viúva (𓆎𓅓𓏏𓏏𓏏 *h3rt, kharet*) e mãe (𓆎𓅓𓏏𓏏 *mwt, mut*) ideal, Ísis é a sustentadora primordial da vida e do poder de seu filho – Iset, em egípcio, significa, «Trono», justamente o hieróglifo que ostenta sobre a cabeça⁶⁸ –, escondendo-o dos desígnios ameaçadores do tio-rival Set, protegendo-o dos perigos ameaçadores da infância (doenças, animais perigosos, subnutrição, etc.) e fazendo dele um jovem forte e robusto, capaz de lutar pelos seus direitos (Ísis «activou o crescimento de Hórus, desenvolvendo as suas forças (...). Com o tem-

67 George Hart considera determinante a ajuda de Ísis a Hórus na luta pela posse do trono do Egípto, o «righthful patrimony» de Hórus (Cf. George Hart, *Egyptian myths*, 4ª ed., London, British Museum Press, 1993, p. 34). Vide também M. Dewachter, *Ob. Cit.*, pp. 21-24.

68 A identificação de Ísis com o trono real é uma dos aspectos mais antigos da deusa Ísis a que os textos tardios conferirão enorme valor (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 34).

po, Hórus venceu Set»⁶⁹). Como escreve C. Desroches-Noblecourt, Ísis era «le prototype de la femme égyptienne veillant sur son foyer, en tant qu'épouse, en tant que mère.»⁷⁰

Há na narrativa mítica de Ísis e de Osíris alguns dados curiosos: antes de amamentar o bebé/ menino Hórus (*hrd nhn, khered nekhen*), Ísis criara já, supostamente a peito, Anúbis (o filho que Osíris engendrara na outra meia-irmã, Néftis) e o filho da rainha de Biblos.

Sobre o adultério divino de Osíris e suas consequências (o nascimento de Anúbis), Plutarco escreveu:

«Ísis ficou a saber que Osíris, apaixonado, teve relações com Néftis, sua irmã, tomando-a equivocadamente por ela. Ao encontrar trevo-de-cheiro na coroa que Osíris deixou junto de Néftis, testemunho evidente da sua união, Ísis começou a procurar a criança, que a mãe, com receio de Set, abandonou assim que o deus à luz. Guiada por cães, encontrou-a depois de grandes e difíceis trabalhos. Encarregou-se da sua alimentação e esta criança, que tem o nome de Anúbis, transformou-se em seu acompanhante e guardião. Diz-se que estava destinado a proteger os deuses, da mesma maneira que os cães protegem os homens.»⁷¹

O mesmo Plutarco descreve assim o encontro entre Ísis e a rainha de Biblos, local onde, segundo o relato mitológico, fora aportar o sarcófago contendo o corpo de Osíris⁷²:

«Quando a rainha voltou a ver as suas jovens damas, viu-se acometida pelo desejo de saber quem era aquela estrangeira, graças à qual os seus cabelos e o corpo desprendiam um cheiro a ambrósia. Ordenou que a procurassem, fazendo dela sua amiga íntima, nomeando-a ama-de-leite do seu filhito. O rei daquele país chamava-se, segundo se diz, Malcandro. O nome da rainha, segundo outros, era Astarte, enquanto outros a chamavam Saosis e outros Nemanus, que os gregos traduziram por Atenais. Para aleitar a criança, em vez de lhe aproximar os mamilos, Ísis metia-lhe um dedo na boca.»⁷³

69 *Ibid.*, pp. 45, 46.

70 C. Desroches-Noblecourt, *Ob. Cit.*, p. 34.

71 Plutarco, *Ob. Cit.*, p. 27.

72 Esta referência a Biblos, incorporação de uma outra tradição, constitui o chamado «episódio gíblita da história de Osíris». Ao que parece, Plutarco terá também acrescentado nesta passagem detalhes associados ao mito grego de Deméter (Cf. Étienne Drioton, Jacques Vandier, *L'Égypte – des origines à la conquête d'Alexandre*, 5ª ed., Paris, P.U.F., 1975, pp. 74, 75, e F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 16). Cf. Barbara Watterson, *The Gods of Ancient Egypt*, London, Bratford Ltd., 1984, pp. 90-92.

73 Plutarco, *Ob. Cit.*, p. 27.

Na simbologia isíaca convergem duas realidades distintas, embora complementares no campo das funções: a maternidade «biológica» e a maternidade como «facto social»⁷⁴. Esta dupla característica, presente *ab initio* no mito de Osíris, estará na base das suas figurações mais tardias como protótipo da mãe de todas as mães e das suas representações sentada num trono, com vestes egípcias (túnica comprida e justa, colada ao corpo), segurando o Hórus criança com o seu braço esquerdo e amamentando-o com o seu seio esquerdo. Geralmente, a sua mão direita segura o seio esquerdo e ajusta-o, carinhosamente, como fazem todas as mães que amamentam, à boca da criança.



Fig. 34. Ísis amamentando Hórus nos pântanos de Khemmis.
O leite divino fornece «poder e vida» (*uas* e *ankh*), como indica o friso inferior de hieróglifos.



Fig. 35. A deusa Ísis dando mama a Hórus criança, que usa a emblemática trança lateral dos deuses-meninos.

74 Cf. C. Desroches-Noblecourt, *Ob. Cit.*, p. 35.



Fig. 36. Outra representação mostrando Horpakhered sendo amamentado ao colo da mãe, Ísis, nos pântanos de Khemmis, no Delta. O deus Tot (à esq.) e a deusa Uadjit (à dir.) assistem ao momento.



Fig. 37. Outra cena de amamentação de Hórus nos pântanos do Delta. Acompanham a mãe Ísis, Tot e Amon.

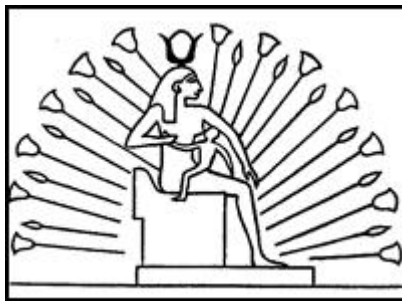


Fig. 38. Ísis, escondida nos pântanos de papiros do Delta, amamenta o filho póstumo de Osiris.

Embora a regra sejam as representações de Ísis sentada com o menino sobre os joelhos⁷⁵, é possível vê-la amamentando um Harpakhered-*rapaz-figurado de pé* (série D, na categorização de Tam Tinh)⁷⁶. Em Dendera, as superfícies exteriores dos muros intercolunares do *mammisi* romano mostram também várias cenas em que o menino-deus (Ihy) e a mãe (Hathor) que lhe dá o peito estão de pé⁷⁷.



Fig. 39. Harpócrates, coroado com a *pschent*, mamando de pé na mãe Ísis (*Mammisi* de Filae).

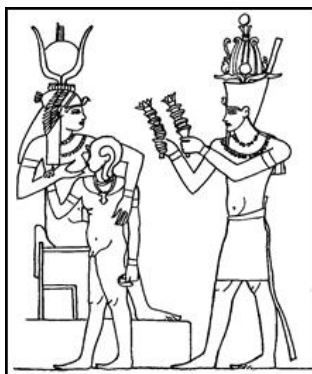


Fig. 40. O imperador romano Tibério oferece *bouquets* à deusa Ísis que amamenta Harpócrates, também figurado de pé.

75 Vide várias destas figuras em M. Peters-Destéact, *Ob. Cit.*, pp. 134, 136, 138 e 139.

76 Cf. V. Tran Tam Tinh, Y. Labrecque, *Isis lactans. Corpus des monuments greco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden, E. J. Brill, 1973.

77 Cf. R. H. Wilkinson, *Ob. Cit.*, pp. 34 e 35



Figs. 41-45. Em cima – *mammisi* de Dendera.

Em baixo – quatro cenas das paredes exteriores dos muros intercolunares do *mammisi* de Dendera: a deusa Hathor amamenta de pé o jovem filho (o deus-menino Ihy). Fotos do Autor.

O significado desta iconografia é exponencialmente ampliado quando presente nos *mammisi* dos templos egípcios, designadamente dos construídos na Época Greco-Romana (Filae, Edfu, Dendera, etc.). São, de facto, inúmeras as representações nas paredes interiores destes edifícios em que Ísis surge amamentando e protegendo o menino sem pai.

As cenas da teogamia, do nascimento divino e do aleitamento estão representadas na Sala II do *mammisi* de Filae, isto é, numa parte do santuário primitivo⁷⁸. O *mammisi* foi construído justamente para comemorar a função cósmica atribuída a Ísis, a saber, a procriação do filho divino e a renovação perpétua da ordem universal.

O diálogo entre o tipo de representação e o local em que estão inseridas resulta de uma intencionalidade ideológica que lhes dá, justamente, significado e coerência. Aos gestos afectuosos da mãe, responde o filho agitando braços e pernas, acariciando o seio materno ou fazendo qualquer outra truculência própria da idade e das emoções prazenteiras que o perpassam. Esta imagem e o seu alcance em termos ideológicos fornecerão o modelo para a *Isis lactans* da Época Helenística, que tem em Alexandria a sede do seu culto. Refira-se, contudo, que já antes da conquista do Egipto por Alexandre, o Grande, *Isis lactans* era homenageada por Gregos, Fenícios, Cartagineses e talvez até Palestinianos⁷⁹.

No Período Grego e no Período Romano, Ísis veste-se à grega (*himation* e *chiton*) e à romana e continua sentada num trono, com o deus-menino Harpócrates no colo, agora figurado com cabelos greco-romanos, a quem oferece o seu seio esquerdo. São inúmeras as estatuetas de terracota dos séculos I a.C. a III d.C. que glosam este motivo – a chamada série A (*Isis lactans sentada num trono*), na classificação de Tran Tam Tinh⁸⁰. Este Autor calcula mesmo que em 70% das estatuetas da série A, Harpócrates agita-se de alguma forma⁸¹. Esta «agitação» da criança é positiva: é sinal de alegria,

78 O *mammisi* de Filae, formado por três salas contíguas, precedidas por um grande vestíbulo com quatro colunas e rodeado por uma colunata com sete colunas a este e a oeste e três a norte, foi projectado, em 284 a.C., por Ptolomeu II Filadelfo (de acordo com uma inscrição constante no templo) e construído (salas I e II) por Ptolomeu III Evérgeta I, em 246 a. C., e ampliado (sala III) por Ptolomeu VI Filometor, em 180 a.C. A decoração foi obra de Ptolomeu VIII Evérgeta II, em 145 a.C. Na sala II, a amamentação do menino Hórus está a cargo das deusas antropomorfas com cabeças de vaca Sekhat-Hor e Hesat (Cf. M. Peters-Destéract, *Ob. Cit.*, pp. 58, 60, 76, 115 e 120).

79 Cf. V. T. T. Tinh, Y. Labrecque, *Ob. Cit.*, p. 9.

80 Cf. *Ibid.*, pp. 31-38, e AAVV, *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997, pp. 103, 104, 106.

81 V. Tran Tam Tinh, «De nouveau Isis Lactans» in *Hommages à Maarten J. Vermaseren, Vol. III*, EPRO 68, Leiden, E. J. Brill, pp. 1232

prazer e bem-estar. Sem uma significação mística ou simbólica especial, estes traços artísticos apenas sublinham o intenso prazer associado ao acto de amamentar, ao mesmo tempo que testemunham a partilha e a sedução dos dois seres directamente envolvidos.

Em Filae, «le dernier foyer égyptien de la Grande Mère Universelle»⁸², os textos que acompanham as imagens são muito expressivos e chamam Ísis de «Soberana da casa do nascimento, que alimenta o seu filho com o seu leite»⁸³. Ao mesmo tempo que o nutre, a «dispensadora de vida» vai construindo a sua relação afectiva com o filho e o prazer mútuo reforça os elos entre si. O filho é a sua imagem, é dela que retira o poder e os nutrientes divinos que lhe permitirão ser um deus-rei.

Coerentemente com aquilo que sabemos da vida quotidiana do antigo Egipto, o «bebé» é já, em muitos casos, um menino, quase jovem, ou seja, não se trata de um recém-nascido, mas de uma criança que pode bem ter mais de três anos de idade.

Os títulos atribuídos a Ísis («mãe do deus»; «mãe divina»; soberana dos deuses»; «senhora do *mammisi*») e a Hórus («bom filho»; «filho de Ísis e herdeiro de Osíris»; «excelente herdeiro de Osíris»; «defensor de seu pai»; «grande deus no trono de seu pai»; «Hórus da deusa de ouro, Senhor do *mammisi*») aludem inequivocamente à sua relação afectiva e aos seus objectivos existenciais: como regista um friso da sala III do *mammisi* de Filae, «Ísis deu à luz o seu Hórus como rei no trono de seu pai»⁸⁴ ou como consta na decoração exterior (lado oeste), «Ela colocou o seu filho Hórus no trono de seu pai e protege-o sempre no *mammisi*»⁸⁵.

A específica protecção materna de Ísis é também particularmente enfatizada nos pilones de Edfu e de Filae, onde um Hórus jovem-adulto é sempre apoiado pela sua mãe. Trata-se de uma zona de livre acesso no templo, onde os devotos visitantes podiam apreciar, perceber e venerar os elementos contidos na mensagem-imagem das composições esplanadas nas paredes.

82 A expressão é de Christiane Desroches Noblecourt, «Préface» in M. Peters-Destéract, *Ob. Cit.*, p.8.

83 F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 31.

84 M. Peters-Destéract, *Ob. Cit.*, p. 126 – a tradução é nossa.

85 *Ibid.*, p.142- a tradução é nossa.

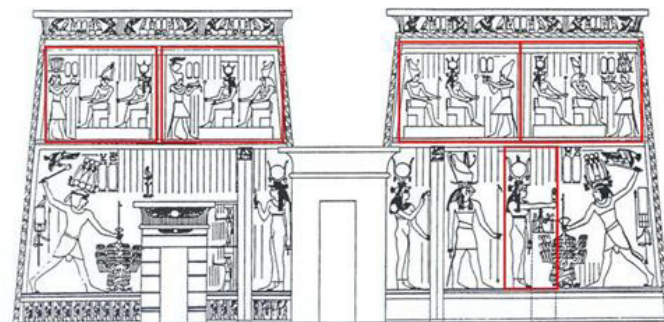


Fig. 46. Primeiro Pilone de Filae. Nas quatro cenas do registo superior, à direita e à esquerda, Ísis surge, sob vários aspectos, associada ao seu filho Hórus e ao esposo, Osiris. No registo inferior, à direita, é possível vê-la, ao centro, à frente do deus Hórus de Edfu, o deus jovem-adulto, associado ao poder.

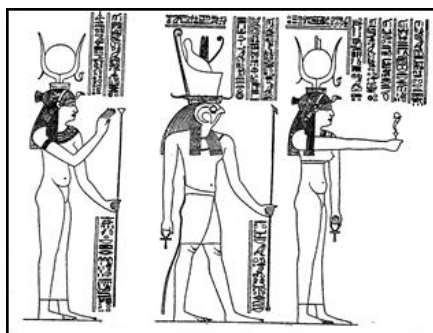


Fig. 47. Pormenor do maciço este do Primeiro Pilone do templo de Ísis em Filae/ Aguilkia.





Figs. 48 e 49. Duas imagens do segundo pilone de Filae (não obstante, o primeiro a ser construído), onde se vêem Ísis e Hórus recebendo libações do faraó ptolomaico. No mesmo pátio, à esquerda de quem entra, o *mammisi* insiste na relação entre mãe e filho.

O voluptuoso charme ptolomaico dos diversos e belos relevos é um factor suplementar da sua atracção e da almejada inculcação de valores. O «espírito» de deusa Ísis vive neles e através deles. No caso do templo de Edfu, a ideologização é ainda maior, uma vez que se trata do templo dedicado a Hórus, onde, em vários quadros parietais, ele surge vencendo o arqui-inimigo, o seu tio e deus Set, prefigurado por um hipopótamo, na luta pela herança do trono de Osíris. Embora o actor principal seja o deus Hórus, sente-se a protecção e o apoio de Ísis ao seu filho.

A festa da Vitória de Hórus celebrada em Edfu está intimamente associada à ideologia real (Ver calendário das festas do antigo Egipto – p. 25). A coroação de Hórus, o clímax das acções de conflito com Set mostradas no templo, decorre igualmente sob a bênção de Ísis⁸⁶. Tal como no mito, também na ideologia figurada das paredes dos templos Ísis surge sempre ao lado do seu filho. Ela é o *pivot* que faz girar o mundo.

Nos Períodos Ptolomaico e Romano, ao contrário do que acontecera nas antigas épocas faraónicas, Ísis adquire a preeminência em relação a Osíris. O novo posicionamento na hierarquia divina familiar resulta da ênfase posta no carácter de representante da vida, da maternidade e da imortalidade que a deusa denota.

O que mais interessa salientar da história mitológica de Osíris e Ísis, além da fidelidade conjugal a toda a prova que a deusa manifesta, é o marcado carácter humanizado de Ísis e a sua empenhada e terna preocupação

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 39.

maternal. Os cuidados postos na sobrevivência e educação de Hórus compõem um quadro intenso das mensagens inerentes à história mítica, bem como a um tipo (*Isis lactans*) das suas representações artísticas. Dessa forma, a teologia textual e iconográfica, mormente dos templos ptolomaicos, acentuam as conexões da deusa com a ideologia real e valorizam a estreita relação da deusa com o rei.

No final da dinastia ptolomaica, é de registar, pela sua excepcionalidade, uma moeda (dracma) do reinado de Cleópatra VII, cunhada em Pafos (Chipre), onde a última representante da dinastia lágida surge, no anverso, qual Ísis/ Afrodite, usando o diadema e a égide reais e um ceptro no campo atrás do ombro, segurando ao colo, num gesto típico de amamentação, o pequeno Ptolomeu XV Cesarião, qual Horpakhered/ Eros⁸⁷.



Fig. 50. Cleópatra VII, 51-30 a.C., dracma
Anverso: Busto diademado e com égide de Cleópatra VII.
Qual Afrodite/ Ísis segura no colo o pequeno Ptolomeu XV/ Eros/ Hórus.

A dimensão de mãe amamentadora é, sem dúvida, de um dos motivos iconográficos mais universalmente representados⁸⁸. Historicamente, podemos dizer que a tradição egípcia à volta de Ísis se perpetua e desenvolve, tipológica, plástica e ideologicamente, até ao período dos Ptolomeus e dos imperadores romanos. Por curiosidade, refira-se que na época de Trajano surgiram emissões monetárias que, numa declarada renovação do culto a Ísis e a Harpócrates, tinham como tipo a *Isis lactans* helenizada. Tais numismas foram frequentes sob os Antoninos, tendo desaparecido progressivamente com Cómodo e com os primeiros Severos⁸⁹.

87 David R. Sear, *Greek coins and their values. Vol II. Asia and North Africa*, London, B.T. Batsford Lda., 1979, p. 754, moeda nº 7957. Vide também *Cleopatra of Egypt. From history to myth*, p. 178.

88 Cf. M. Peters-Destéract, *Ob. Cit.*, p. 5.

89 Cf. V. T.T. Tinh, Y. Labrecque, *Ob.Cit.*, p. 17.

2.2. Outras deusas amamentadoras

No meio mitológico-ideológico do Egípto antigo, Ísis é a divindade-mãe por excelência, embora não seja a única que cumpre funções de aleitamento no meio dos deuses e dos faraós. No âmbito da ideologia real, que procura por todos os meios apreender e transmitir ideias de protecção, ajuda e favor dos deuses, há, de facto, além de Ísis, outras deusas que assumem esta função de deusas-mães amamentadoras: Hathor, Nekhebet, Uadjit, Hesat, Sekhat-Hor, Taueret, Mut, Amonet, Renenutet, Anuket, Sekhmet, Bastet, etc.

Na arte egípcia, o rei (incarnação do jovem Hórus mítico ou sua manifestação terrestre) é representado mamando numa deusa em três situações-tipo: a) na primeira infância, b) aquando da sua coroação e c) aquando do seu renascimento no Além⁹⁰. Podemos, ainda, incluir uma quarta situação, extensão natural da coroação, isto é, as cenas rituais de renascimento real aquando das celebrações dos *heb-sed* jubilares.

Independentemente do momento existencial escolhido, o leite bebido nos seios das deusas transporta em si, prospectiva ou retroactivamente, gérmens de vida, de longevidade, de saúde e de divindade. É o leite divino que torna um homem-faraó num faraó-deus. A soberania divina transmite-se através do leite materno divino.

Naturalmente, a iconografia real escolheu as melhores e mais compreensíveis imagens para transmitir estas noções. Assim, a deusa que amamenta, além do aspecto humano, pode assumir o aspecto de vaca divina ou mesmo de mulher com corpo humano com cabeça de vaca.

O salutar leite bebido pelo rei nas tetas de uma vaca divina ou nas mamas de uma deusa-mulher são imagens fortes, fáceis de descodificar, e, por isso, muito difundidas. Sem sermos exaustivos, refiram-se os exemplos da vaca de Hathor aleitando Mentuhotep II (XI dinastia), Hatchepsut, Amenhotep II, Tutmés III, Horemheb (todos da XVIII dinastia) e Ramsés II (da XIX Dinastia); de Mut antropomorfa dando mama a Seti I, da XIX dinastia, ou Hathor a Osorkon I, da XXII dinastia; Taueret feita mulher dá de mamar, de pé, ao faraó Horemheb (XVIII dinastia)⁹¹; Anuket e Ísis, no templo de Beit el-Uali (hoje em Nova Kalabcha, depois das trasladações ocorridas depois da construção da barragem de Assuão), alimentam de pé

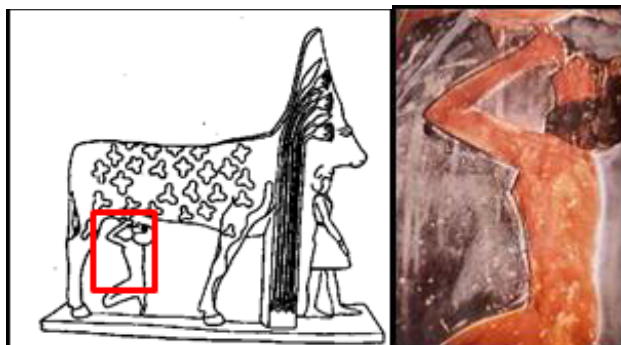
90 Cf. *Ibid.*, p. 1.

91 Nos *Textos das Pirâmides* há já referências a Taueret como ama-de-leite do próprio faraó.

o jovem Ramsés II (XIX dinastia)⁹². As mesmas funções são cumpridas por Renenutet, a deusa-serpente, patrona da fecundidade e do alimento.



Fig. 51. Baixo-relevo de Deir el-Bahari: a vaca Hathor alimentando com o seu leite a faraó Hatchinghotep (XVIII dinastia).



Figs. 52 e 53. Estátua da vaca Hathor protegendo e alimentando o faraó Amenhotep II (XVIII dinastia).
Pormenor do faraó segurando as tetas da vaca divina.
Capela de Tutmés III no Museu Egípcio do Cairo (JE 38574).

⁹² Sendo a vaca o animal-ama por excelência, o seu leite remete, num primeiro plano, para todas as virtudes, nutricionais e curativas, que, em princípio, lhe estão associadas. A este duplo aspecto «material» do leite divino somar-se-ão os ganhos «metafísicos» conferidos pelo líquido divino (Cf. M. Dewachter, *Ob. Cit.*, pp. 32, 33).



Fig. 54. Ramsés II amamentando-se directamente na deusa-vaca Hathor.
Templo de Ramsés II em Abidos.



Fig. 55. O faraó Sahuré (V Dinastia) a ser amamentado por uma deusa completamente antropomorfa,
acompanhado pelo deus Khnum, cuja presença se adivinha à esquerda.



Fig. 56. O faraó Horemheb (XVIII dinastia) mamando na deusa Taueret, antropomorfa.



Fig. 57. Outra cena envolvendo Horemheb: desta feita é amamentado pela deusa Anuket. À direita surge também o deus Khnum, o senhor das cataratas, «residente na montanha pura». Templo de Abu Oda.



Fig. 58. Um faraó mamando ao colo da deusa-serpente Renenutet.



Fig. 59. O faraó Merenptah amamentado pela deusa Hathor.



Fig. 60. A deusa Mut dando de mamar a Seti I.
Templo de Abidos. Foto do Autor.



Figs. 61 e 62. Anuket amamentando o jovem Ramsés II.
Baixo-relevo pintado do templo rupestre de Beit el-Uali.



Fig. 63. Ísis encarregando-se da amamentação de Ramsés II.
Baixo-relevo pintado do templo rupestre de Beit el-Uali. Foto do Autor.



Fig. 64. A deusa Hathor, antropomorfa, amamentando o rei Chechonk I (XXII Dinastia).
Portal Bubástico, em Karnak.



Fig. 65. O jovem faraó Osorkon I (XXII Dinastia) amamentado por Hathor.
Portal Bubástico, em Karnak.



Fig. 66. *Mammisi* de Edfu. Hathor, com cabeça de vaca, amamentando o faraó Ptolomeu IX Sóter II,
da dinastia ptolomaica. Foto do Autor.

No templo funerário da pirâmide do faraó Unas (último rei da V dinastia) foi encontrado um fragmento que mostra uma figura feminina anônima, ricamente paramentada, oferecendo o seu seio a uma personagem masculina adulta. Embora de interpretação difícil e, por isso, discutível, parece indicar a amamentação do rei, o proprietário da pirâmide, por uma deusa de identidade desconhecida. O mais importante não é, porém, tanto o seu nome, mas o seu papel de mãe divina, amamentadora do faraó e propiciadora da vida eterna. Este tema iconográfico concordaria, portanto,

com as alusões que certos *Textos das Pirâmides* fazem ao papel do leite e da amamentação⁹³.



Fig. 67. Pormenor de um fragmento em que Unas, o último rei da V dinastia, surge com o mamilo de uma deusa na boca. O tema da amamentação divina no Império Antigo.

A semiótica visual convocada aposta na conjugação de elementos inequívocos dos *regalia* para melhor afirmar os seus objectivos. Assim, os faraós amamentados surgem, geralmente, com coroas e toucados cerimoniais (*nemes*, *kheprech*, etc.), com *uraeus*, além de ceptros, saiotos e cartelas com inscrições hieroglíficas dos seus prenomes e nomes reais.

Pelos emblemas usados, não subsistem dúvidas de que se trata do motivo iconográfico de um faraó do Egipto a ser amamentado por uma deusa transmissora, pelo seu leite, do poder revitalizador⁹⁴. A alimentação divina reafirma a natureza divina do rei do Egipto, tal como lhe proporciona um eterno rejuvenescimento, essencial para o desempenho e manutenção do cargo cósmico que assumiu.

O leite divino fornece os ingredientes propiciadores da ultrapassagem da dimensão estrita do humano/ mortal, para conferir ao alimentado a outra face da dicotomia: o divino/ eterno. Os faraós são como «filhos carnis» das deusas-amamentadoras: através do leite, são «carne da mesma carne; sangue do mesmo sangue».

Em directa relação com os vectores vulgarizados do quotidiano, compete a um rei-filho grato e amável zelar pelo culto da(s) sua(s) mãe(s) di-

93 Cf. Jean-Pierre Adam, Christiane Ziegler, *Les pyramides d'Égypte*, Paris, Hachette Littératures, 1999, p. 77; Gay Robins, *The art of ancient Egypt*, London, British Museum, 1997, pp. 58, 59; Jean Leclant, «Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. X, n° 2, 1951, pp. 123-127.

94 Vide, a título de exemplo, Christiane Ziegler (ed.), *The pharaohs*, New York, Rizzoli International Publications, Inc., 2002, pp. 218, 219, 403 e 405 (figuras de uma estatueta de Ísis amamentando o rei, uma óstraca com Ramsés II mamando numa deusa e uma estátua da vaca Hathor alimentando o faraó Horemheb).

vina(s). O bom filho é aquele que perpetua a memória de sua mãe. «*Fazer por ela mais do que ela fez por ti*» pode significar, neste caso, manter os seus templos, reconstruir-lhe outros, promover a sua veneração. A própria representação das cenas de prazer físico de faraós e deusas amamentadoras pode considerar-se uma forma de reconhecimento e louvor dos faraós envolvidos: são cenas de culto e de adoração.

Podemos, por isso, dizer que, por esta tonalidade conferida pelos faraós no poder, o amor filial era uma das noções idiossincráticas da moral, da mentalidade e da ideologia egípcias.

*

Veículo de coisas boas, o leite das deusas egípcias assume um simbolismo religioso-político extraordinário, superior ao que possui noutras civilizações. O prazer (𓆎𓅓 *st-ib*, *set-ib*) de quem é alimentado é mais do que físico: é, sobretudo, um prazer espiritual, metafísico, assente naquilo que o leite ingerido transmite e permite. Os benefícios da sucção fazem-se sentir a médio e a longo prazo. É um prazer diferido, ainda assim intenso e total.

O organismo das deusas-mãe egípcias armazena e transmite os caracteres em si concentrados. O leite torna-se, nesta acepção, uma potência criadora, autêntico néctar de vida espiritual e fonte de energia, indispensável para a existência e sobrevivência dos faraós que o tomam. O simples acto de mamar está, por isso, carregado de imanente significado: mostra à sociedade quem beneficia da intimidade das deusas, quem se integra no seu círculo de afectos e prazeres e quem alcança um estado sobre-humano, divino. É justamente por isso que ele é representado. É por isso que ele integra o discurso político e iconográfico da realeza.

Esta vertente pública, de franca exibição, de um acto íntimo, de certa forma revestido de algum pudor, acentua as marcas de excepcionalidade do acto e dos seus intervenientes. Só as grandes deusas assim se comportam. Só aos faraós é permitida esta representação. O leite ingerido era o elemento que estabelecia a transição da esfera simplesmente humana para a divina, sobrenatural.

Sem perder de vista a dimensão mais pragmática do quotidiano, as cenas de amamentação de deuses e de faraós que encontramos na arte egípcia apresentam uma componente ideológica bem vincada, onde convergem os hábitos e costumes tradicionais dos Egípcios, o prazer existente na relação materno-infantil e as cargas simbólica e teológica que o plasma cultural

egípcio lhes conferiu. Como diz um texto do Império Novo, a mãe egípcia sente alegria quando tudo corre bem ao seu rebento e o pode alimentar «*com o seu peito na sua boca todos os dias*»⁹⁵.

Por último, uma referência ao movimento histórico-formal de transferências das deusas amamentadoras egípcias, com particular destaque para *Isis lactans*, para o cristianismo. *Maria lactans*, passando pela *Virgo lactans* dos ícones bizantinos, foi, do ponto de vista iconográfico, fortemente influenciada pela tradição egípcia. Ísis funcionou como protótipo para Maria, tal com o menino Jesus teve o seu antecessor no menino Horpakhred/Harpócrates.

Indo mais longe do que apenas os aspectos tipológicos, alguns autores advogam mesmo que o título *théotokos*, «Mãe de deus» (conferido a Maria, mãe de Jesus, no Concílio de Éfeso, em 431), muito divulgado em Constantinopla, foi usado pela primeira vez pelos Padres da Igreja no Egito e que teria sido precisamente no Egito que teria começado o culto da Virgem⁹⁶.

Mesmo que haja – e há – alguns exageros (confundindo-se, frequentemente, semelhanças com derivações), não se pode ignorar o forte apelo que o elemento feminino exerceu sobre as mentalidades religiosas e de como o vector da mãe amamentadora se impôs, naturalmente, em todas as religiões, através dos séculos.

95 Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 89.

96 Cf. *Ibid.*, p. 42.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV, *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997.
- ADAM, Jean-Pierre; ZIEGLER, Christiane, *Les pyramides d'Égypte*, Paris, Hachette Littératures, 1999.
- ALLEN, James P., *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, New York, Metropolitan Museum of Art, 2005.
- ALLEN, Troy D., *The Ancient Egyptian Family. Kingship and Social Structure*, New York/ London, Taylor & Francis, 2008.
- ANDREU, Guillemette, *Images de la vie quotidienne en Égypte 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.
- ANTELME, Ruth Schumann; ROSSINI, Stéphane, *Les secrets d'Hathor, Amour, érotisme et sexualité dans l'Égypte pharaonique*, Mónaco, Éditions di Rocher, 1999.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, *Antiguidades Egípcias*, vol. I, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993.
- _____, *Estudos sobre o erotismo no antigo Egipto*, Lisboa, Edições Colibri, 1995.
- _____, *O núcleo egípcio da coleção Marciano Azuaga*, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 1995.
- _____, «O núcleo egípcio da coleção Miguel Barbosa» in *Cadmo 8/9*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1998/1999, pp. 69-106.
- _____, «A coleção egípcia do Museu do Caramulo» in *Cadmo 11*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 55-63.
- _____, *Estatuetas funerárias egípcias da XXI dinastia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- _____, *Mitos e lendas do antigo Egipto*, Lisboa, Centralivros, 2005.
- ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- ARAÚJO, Luís Manuel; SALES, José das Candeias (eds.), *Erotismo e Sexualidade no Antigo Egipto. Erotica, Erotism and Sexuality in Ancient Egypt*, Actas do Segundo Congresso Internacional para Jovens Egiptólogos – CD, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007.
- BAINES, John; MÁLEK, Jaromír, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Phaidon Press Ltd., 1984.
- BALLEST, Pascale, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 avant J.-C.*, Paris, Hachette, 1999.
- BARDINET, Thierry, *Les Papyrus Médicaux de L'Égypte Pharaonique*, Paris, Fayard, 2001.

- BASSON, Danielle, *The Goddess Hathor and the Women in ancient Egypt*, Africa do Sul, Stellenbosch University, 2012.
- BAUM, Nathalie, *Le Temple d'Edfou. À la découverte du Grand Siège de Ré-Harakhty*, Monaco, Éditions du Rocher, 2007.
- BORGHOUTS, Joris Frans, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I, 348*, Leiden, E. J. Brill, 1971.
- _____, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden, Brill, 1978.
- BRIER, Bob; HOBBS, Hoyt, *Daily life of the ancient Egyptians*, London, Greenwood Press, 2008.
- BORREGO GALLARDO, Francisco L., *Las escenas de amamantamiento en los complejos funerarios regios del reino antiguo. Una aproximación semiológica*, Cuenca, Asociación Española de Egiptología, 2011.
- BRYAN, Cyril P., *Ancient Egyptian Medicine: The Ebers Papyrus*, Chicago, Ares Publishers, 1974.
- CAPEL, Anne K.; MARKOE, Glenn E (eds.), *Mistress of the House, Mistress of Heaven: Women in Ancient Egypt*, New York, Hudson Hills Press and Cincinnati Art Museum, 1996.
- CARREIRA, José Nunes, "A mulher no Antigo Egipto" in *A mulher na História: actas dos colóquios sobre a temática da mulher*, Moita, Câmara Municipal da Moita, 2001, pp. 11-25.
- CHAUVEAU, Michel, *A vida quotidiana do Egipto no tempo de Cleópatra. 180-30 a. C.*, Lisboa, Livros do Brasil, 2000.
- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.
- CUENCA-ESTRELLA, Manuel; BARBA, Raquel, *La Medicina en el Antiguo Egipto*, Madrid Alteraban Ediciones, 2004.
- DAGLIO, Cristiano, *La Medicina dei Faraoni, Malattie, ricette e superstizioni dalla farmacopea egizia*, Torino, Ananke, 2005.
- DAMIANO-APPIA, Maurizio, *L'Égypte. Dictionnaire encyclopédique de l'ancienne Égypte et des civilisations nubiennes*, Paris, Gründ, 1999.
- DAUMAS, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971.
- _____, *La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris, P.U.F., 1988.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Christianne, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Édition Stock, 1986.
- DEWACHTER, Michel, *Pour les yeux d'Isis*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1998.
- *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Encyclopædia Universalis/ Albin Michel, 1998.
- DONADONI, Sergio, *L'art égyptien*, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- DONADONI, Sergio (org.), *L'homme égyptien*, Paris, Éditions du Seuil, 1992 (Há trad. port., *O homem egípcio*, Lisboa, Editorial Presença, 1994).
- DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques, *L'Égypte – des origines à la conquête d'Alexandre*, 5ª ed., Paris, P.U.F., 1975.
- DUNAND, Françoise, *Isis, mère des dieux*, Paris, Editions Errance, 2000.

- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane, *Dieux et hommes en Egypte. 3000 av.J.-C. – 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991.
- ERMAN, Adolf, *Life in Ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971.
- ERMAN, A.; RANKE, H., *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1976.
- FAIRMAN, H. W., *The triumph of Horus. An ancient Egyptian sacred drama*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1974.
- FAULKNER, R.O., «The pregnancy of Isis» in *Journal of Egyptian Archaeology* 54, 1968, pp. 40-44.
- FAYAD, Mohammad, *Ancient Egyptian Medicine*, Cairo, Al-Ahram Comercial Press, 2006.
- FERNÁNDEZ RUBIO, Narcis, *Así vivían los Egipcios*, Madrid, Grupo Anaya, 1991.
- FORGEAU, Annie, «A memória do nome e a ordem faraónica» in AAVV, *História da Família. 1º Vol. Mundos Longínquos, Mundos Antigos*, Lisboa, Terramar, 1996, pp. 119-141.
- FRIEDMAN, Florence D., «Aspects of domestic life and religion» in Leonard H. Lesko (ed.), *Pharaoh's workers. The villagers of Deir el Medina*, Ithaca/ London, Cornell University Press, 1994, pp. 95-117.
- GARDINER, Sir Alan, *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3ª ed., Oxford, Griffith Institute, 1982.
- GILLAM, Robyn, *Performance and Drama in Ancient Egypt*, London, Duckworth, 2005.
- GRAVES-BROWN, Carolyn, *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt*, London, Continuum, 2010.
- HALIOUA, Bruno; ZUSKIND, Bernard, *Medicine in the Days of the Pharaohs*, Massachusetts/ London, Cambridge, 2005.
- HART, George, *Egyptian myths*, 4ª ed., London, British Museum Press, 1993.
- JACQ, Christian, *Les Égyptiennes. Portraits de femmes de l'Égypte pharaonique*, Paris, Perrin, 1996 (há trad. portuguesa: *As Egípcias. Retratos de mulheres do Egípto faraónico*, Porto, Edições Asa, 1998).
- JUANEDA-MAGDALENA, Manuel, *La lactancia en el Antiguo Egipto*, Cuenca, Editorial Al-derabán, 2013.
- JUANEDA-MAGDALENA-GABELAS, Manuel, «Escenas de fertilidad y maternidad: incentivos de vida en el Más Allá» in Núria Castellano, Maite Mascort, Concepció Piedrafita, Jaume Vivó (eds.), *Ex Aegypto lux et sapientia. Homenatge al professor Josep Padró Parcerisa*, Col. Nova Studia Aegyptiaca IX, Barcelona, Universitat de Barcelona/ Generalitat de Catalunya/ Societat Catalana d'Egiptologia, 2015, pp. 335.346.
- KILLEN, Geoffrey, *Egyptian woodworking and furniture*, Aylesbury, Shire publications, 1994.
- *L'art égyptien au temps des pyramides*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1999.
- LALOUETTE, Claire, *Textes sacrés et texts profanes de l'ancienne Egypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984.
- LECLANT, Jean, «Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. X, nº 2, 1951, pp. 123-127.
- *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. Catalogue de l'expositions de Paris et Bruxelles*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 2002.

- LOPES, Maria Helena Trindade, *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Associação Portuguesa de Egiptologia, 2003.
- MANLEY, Bill, *Atlas historique de l’Égypte ancienne. De Thèbes à Alexandrie: la tumultueuse épopée des pharaons*, Paris, Éditions Autrement, 1998.
- MANNICHE, Lise, «Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life» in *Acta Orientalia* 38 1977, pp. 11-23.
- _____, *Sexual life in ancient Egypt*, London/ New York, Kegan & Paul, 1987.
- _____, *L’art égyptien*, Paris, Flammarion, 1994.
- _____, «Ancient Egyptians – Pioneers in Natural Cosmetics» in *Cosmetics & Toiletries*, Vol. 109, 1994, pp. 65-70
- MESKELL, Lynn, *Vies privées des Égyptiens. Nouvel Empire (1539-1075)*, Paris, Éditions Autrement, 2002.
- MONTET, Pierre, *A vida quotidiana no Egipto no tempo dos Ramsés*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.
- NUNN, John F., *Ancient Egyptian Medicine*, London, The British Museum Press, 1996.
- O’CONNOR, David; SILVERMAN, David P., *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden/ Nova York/ Koln, E.J. Brill, 1995.
- PETERS-DESTÉRACT, Madeleine, *Philae, Le domaine d’Isis*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997.
- PINTO, Clara, *A mulher e o amor no Egipto Antigo, senhora da casa, senhora do amor*, Lisboa, Campo da Comunicação, 2007.
- POSENER, Georges (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970.
- PLUTARQUE, *Traité d’Isis et d’Osiris*. Paris, Sand, 1995.
- REEVES, Carole, *Egyptian Medicine*, Buckinghamshire, Shire Publications, 1992.
- REEVES, Nicolas, *Ancient Egypt. The great discoveries. A year-by-year chronicle*, London, Thames & Hudson, 2000.
- RICE, Michael, *Who’s who in Ancient Egypt*, London/ Nova Iorque, Routledge, 1999.
- ROBINS, Gay, *Women in Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1993.
- _____, *The art of ancient Egypt*, London, British Museum, 1997.
- ROTH, Ann Macy; ROHRIG, Catharine H., «Magical Bricks and the Bricks of Birth» in *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 88, 2002, pp. 121-139.
- ROWLANDSON, Jane, *Women & Society in Greek & Roman Egypt. A sourcebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- RUBIO, Rebeca (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1996.
- 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.
- _____, *Estudos de Egiptologia*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.

- SCHULZ, Regine; SEIDEL, Matthias (eds.), *Egipto. El mundo de los faraones*, Colonia, Köne-
mann, 1997.
- SEAR, David R., *Greek coins and their values. Vol II. Asia and North Africa*, London, B.T. Bats-
ford Lda., 1979.
- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, London, British
Museum Press, 1995.
- SPIESER, Cathie, «Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître» in *RdE 52*, Pa-
ris, Éditions Peeters, 2001, pp. 251-264.
- STROUHAL, Eugen, *Life in ancient Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- TINH, V. Tran Tam, «De nouveau Isis Lactans» in *Hommages à Maarten J. Vermaseren, Vol. III*,
EPRO 68, Leiden, E. J. Brill, 1978, pp. 1231-1268.
- TINH, V. Tran Tam; LABRECQUE Y., *Isis lactans. Corpus des monuments greco-romains d'Isis*
allaitant Harpocrate, *EPRO 37*, Leiden, E. J. Brill, 1973.
- VERNUS, Pascal, *Les sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001.
- WALKER, Susan; HIGGS, Peter (eds), *Cleopatra of Egypt. From history to myth*, London, The
British Museum Press, 2001.
- WATTERSON, Barbara, *The Gods of Ancient Egypt*, London, Bratford Ltd., 1984.
- _____, *Women in Ancient Egypt*, New York, St. Martin's Press, 1991.
- _____, *The house of Horus at Edfu. Ritual in an ancient Egyptian temple*, Gloucestershire,
Temple, 1998.
- WILKINSON, Richard H., *The complete temples of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson,
2000.
- WILSON, Hilary, *Povo dos faraós*, Mem-Martins, Lyon Edições, 2001.
- ZIEGLER, Christiane (ed.), *The pharaohs*, New York, Rizzoli International Publications, Inc.,
2002.

II PARTE

**ENCONTROS E DESENCONTROS CULTURAIS
EM TERRITÓRIO EGÍPCIO**

Ao contrário do que geralmente se admite, o Egipto foi, ao longo de toda a sua história, uma plataforma de encontro de civilizações e não esteve imune a trocas e intercâmbios culturais, económicos, técnicos, tecnológicos, linguísticos, etc., daí resultantes. É impensável, de facto, mencionar, descrever e reflectir sobre estes contactos intercivilizacionais e sustentar que, com eles, a civilização egípcia (e as outras) permaneceram intocáveis, inalteráveis, imóveis. Quando há contactos culturais há sempre aculturação, imposta ou espontânea, generalizada ou restrita, na sincronia ou na diacronia. As interferências, unilaterais e/ou bilaterais, são incontornáveis, mesmo que em determinados momentos pareçam ou sejam imperceptíveis. Isto é tanto mais saliente quanto o Egipto se situava geograficamente na encruzilhada de quatro importantes mundos culturais: a África nilótica, o Saara, o Próximo Oriente e o Mediterrâneo.

Basta recordar em defesa desta ideia, entre muitos outros que se poderiam alistar, os contactos atestados no Império Antigo com regiões do centro da África, as incursões de Beduínos no Primeiro Período Intermediário, as histórias bíblicas de José e dos seus irmãos e consequente instalação dos estrangeiros no Delta oriental, os vários povos estrangeiros que invadiram, de forma mais pacífica ou mais violenta, e dominaram politicamente o Egipto, assumindo inclusive o faraonato (Hicsos, Líbios, Assírios, Núbios, Persas, Gregos e Romanos), as histórias do périplo da Sagrada Família pelo território egípcio. Dispensável é aludir às múltiplas modalidades de contacto que se estabeleceram nos períodos áureos e nas épocas de anarquia.

Mesmo com as fortificações erigidas e com o redobrar da vigilância das fronteiras, os inimigos exteriores infiltraram-se no Egipto, demográfica e culturalmente, e alguns destes «encontros» foram autênticos choques de civilizações e foram acompanhados de férreas oposições e marcados antagonismos (violência, sanções, rejeições, críticas). Outros, porém, saldaram-se por assumidos fenómenos e processos de aculturação. Aliás, a própria aculturação como fenómeno de interacção entre duas ou mais culturas é feita destes paradoxos e ambiguidades.

A ideia e a imagem de um Egípcio inalterável e inalterado é uma ficção. O reconhecimento e a admissão desta linha interpretativa significa que o estudo da antiga civilização egípcia, em vez de sob a capa de noções de permanência e continuidade, deve ser conduzida para a detecção da evolução e da modificação, ou, talvez melhor dito, das evoluções e das modificações.

É, contudo, necessário desenvolver paralelamente uma «mente aberta», o mesmo é dizer uma «metodologia aberta»: não se pode nunca proceder à análise e estudo dos fenómenos e processos de aculturação sob a orientação de ideias de superioridade ou supremacia de uma cultura sobre outra(s). O Egípcio ganhou com a adopção de novos elementos (carro de guerra atrelado a cavalos), novos métodos (de fiação e de tecelagem, com o tear vertical), novas técnicas metalúrgicas (divulgação da cultura do Bronze, nomeadamente no armamento – adagas, espadas, cimitarras, armaduras de escamas e proas de navios compósitas) e hortícolas (romã e azeitona), novos instrumentos musicais (alaúde de braço comprido e pandeiro) pelo contacto com os *Hekau Khasut*, os «príncipes de países estrangeiros» ou «príncipes pastores», vulgo Hicsos. Isso não torna os «povos pastores» superiores aos Egípcios. Aqueles, por seu turno, já em território egípcio, aderiram e adoptaram espontaneamente muitas das crenças e costumes funerários dos homens do Nilo, não sem deixarem de introduzir algumas modificações: por exemplo, os sarcófagos deixaram de ser «caixas rectangulares» para se transformarem em caixas antropomórficas, com decoração, e a estátua tumular é substituída pelos *chauabtis*. Os Hicsos não eram por isso, antes, inferiores e menos desenvolvidos.

Amiúde, os intercâmbios estendem-se também ao domínio dos símbolos de prestígio de uma determinada cultura. É assim que, muitas vezes, se perpetuam no tempo e até em espaços geográficos distintos títulos, insígnias, vestes, cerimónias e monumentos, etc., inicialmente oriundos de outra(s) cultura(s). Por vezes, são os «estrangeiros» a levarem mais longe e a elevarem mais os símbolos com que contactam e de que se apropriam.

Ademais, mesmo face às trocas estabelecidas e às integrações geradas, cada cultura mantém muitas das suas características originais, o seu núcleo de identificação base, que, no fundo, lhe dão consistência e substância. Neste sentido, a integração ou a assimilação, sejam elas de que tipos forem, não fazem necessariamente perder as características distintivas e específicas de uma cultura/ de cada cultura. Cada cultura constitui e possui uma totalidade significativa que lhe confere identidade e existência.

Frequentemente, os elementos estranhos são ou podem ser incorporados nos sistemas prévios de cada cultura, sendo trabalhados segundo os seus esquemas, categorias e lógicas próprias, dando lugar a re-organizações, re-estruturações, re-criações dos seus modelos e valores. Nesta dimensão sincrética, a aculturação é um processo de enriquecimento pelas contribuições exógenas que acarreta e não de dissolução ou desaparecimento cultural, o que não significa que, noutros contextos, a assimilação não se possa traduzir por dominação, subordinação ou mesmo eliminação de antigos traços tradicionais e identitários, pondo em causa a própria sobrevivência de uma cultura.

É também possível que no seio de uma mesma sociedade, em determinada configuração socio-mental, possam coexistir vários tipos de aculturação (de integração, de sincretismo, de assimilação), bem como uma multiplicidade de ritmos de actuação e processamento, de acordo com os níveis, as áreas geográficas, os grupos sociais e até os indivíduos.

Nesta II Parte, genericamente intitulada *Encontros e desencontros em território egípcio*, o nosso objectivo é precisamente considerar alguns estimulantes exemplos de encontros/ desencontros culturais verificados no antigo Egipto ou envolvendo, de alguma forma, o Egipto.

Começamos com um texto sobre o estudo da civilização helenística como «entidade histórica» específica, singular, de primeiro plano, onde, entre outros aspectos, pretendemos demonstrar como esta civilização sobrevalorizou a dimensão urbana e cosmopolita e como ficou marcada pelo variado mosaico populacional que compunha as suas mais importantes cidades e metrópoles. Nelas, inevitavelmente, foram muitos os encontros e desencontros culturais que se produziram e que caracterizaram e modificaram, sob múltiplos aspectos, as vivências e coexistências dessas mesmas comunidades. Inquestionavelmente, o período cronológico que conheceu estes eventos foi uma época de encontros no mundo mediterrânico oriental.

O segundo texto, dedicado à arte helenística, resulta do facto de durante muito tempo – talvez tempo demasiado –, a arte da Época Helenística ter sofrido, no fundo, as mesmas consequências que a história, a literatura e a civilização do mesmo período: foi negligenciada e subalternizada. Historicamente, a arte helenística deixou manifestações indeléveis da Europa mediterrânica ao Ganges e não pode ser vista como um produto culturalmente inferior. Esta tendência de decadência e de degeneração, de *terra incognita*, deve ser revista e arredada das análises científicas, permitindo-lhe ser,

cada vez mais, valorizada, ganhando/ reforçando o seu próprio estatuto e legitimando-se como uma atraente área de reflexão e investigação.

Neste texto de explanação das principais características e produções da arte helenística (arquitectura, escultura, pintura, mosaico, etc.), procuramos sistematizá-las e ilustrá-las, com destaque para aquelas que são as suas inovações mais assinaláveis: o significativo alargamento de temas, a complexidade das formas e soluções estéticas e a exploração artística das diferentes facetas da natureza humana. No fundo, ao reflectirmos sobre as manifestações da arte helenística, estamos a equacionar aquilo que resultou do profundo encontro cultural que, com as suas lógicas, contradições e estímulos, é uma das marcas maiores do período histórico em causa e onde o Egipto, em geral, e Alexandria, em particular, desempenharam também relevante papel.

«Época de encontros», designação agregadora que está subjacente a toda a II Parte deste volume significa, na acepção abrangente que lhe conferimos, um período marcado por continuidades e rupturas, choques, disputas e desafios resultantes dos contactos entre diferentes elementos, em múltiplos segmentos da vida colectiva e individual, oriundos de várias proveniências. Encontros e confrontos dentro da área helenizada e entre esta e outras zonas exógenas e culturalmente distintas.

Os escritos sobre a gesta de Alexandre Magno, em muitos casos posteriores aos acontecimentos que relatam cerca de trezentos anos, são resultado de um esforço consciente de explicação e de interpretação históricas que deriva do fundo cultural e do encontro de culturas e povos típico da Época Helenística. O capítulo 3 da II Parte trata os prodígios, presságios e as suas extensões oníricas sacrificiais e adivinhatórias associados à «sobrenaturalidade» do grande herói helenístico Alexandre Magno segundo esta perspectiva da justaposição e conjugação cultural que encerram. Aliás, a ênfase posta nos aspectos sobrenaturais da vida e das realizações de Alexandre, o Grande, recolhendo tradições, heranças e hábitos oriundos de diferentes plasmas civilizacionais é uma marca eloquente dos tempos multiculturais e de aculturação que então se viveram.

Fruto de uma aliança peculiar entre o mundo egípcio e o mundo grego, a cidade de Alexandria, a mais célebre de todas as cidades antigas que tomaram o nome de Alexandre Magno, tornou-se, entre os séculos IV e I a.C., um exemplo único de uma amálgama de povos, culturas e civilizações. O capítulo 4 da II Parte pretende, justamente, reflectir sobre o eco da condição multicultural da antiga cidade de Alexandria nos autores anti-

gos, nomeadamente Plutarco, Arriano, Quinto Cúrcio, Diodoro da Sicília, Pseudo-Calístenes e Estrabão. Estes autores, particularmente cientes da importância de registar as suas observações sobre a capital do Lágidas, legaram-nos textos e passagens alusivas à grande urbe, especialmente nos Períodos Ptolomaico e Romano, designadamente sobre o impressionante e característico cosmopolitismo da cidade.

O facto de estes autores incorporarem nas suas obras considerações mais ou menos extensas e pormenorizadas sobre os antigos modos de vivência na grande cidade e capital helenística é uma prova e um reflexo da forma como a coabitação multi-étnica, feita, também ela, de encontros e desencontros, acordos e querelas, acções e reacções, se entranhou na memória histórica da cidade.

No capítulo 5, o nosso tratamento da problemática dos encontros e desencontros é efectuado segundo um outro prisma: a partir da análise crítica d'*A Relíquia*, publicada em 1887, pretendemos abordar o relacionamento luso-alemão estabelecido entre a personagem principal, o português Teodorico Raposo, e o seu camarada de viagem à Terra Santa, o alemão Topsius.

A construção do romance de Eça de Queirós estipula o diálogo luso-alemão como ponto prévio a todo o posterior desenvolvimento. De um lado, perfila-se um eloquente universitário, sagaz e facundo, divulgador cultural de destacada influência e consolidados méritos, último rebento de uma brilhante casta — o alemão Topsius; de outro, um burguês ambicioso, de medíocre intelecto e imoral conduta, conduzido pelo orgulho das origens aristocráticas, mas envergonhado pelo espectro do ridículo — o português Teodorico.

Os diálogos entre Teodorico e Topsius são, como o estilo de Eça perfilhava, naturais, vivos, bastante espirituosos e assentes num franco confronto-complemento psicológico e atitudinal. Não obstante a inevitável distorção fantasista das duas figuras, resultado do pendor fantástico inerente a toda a narrativa, a construção literário-mental d'*A Relíquia* em torno da camaradagem luso-alemã é um exercício pedagógico-social muito bem esboçado e que é, com todas as suas variantes, um precioso testemunho dos encontros e desencontros culturais associados ao relacionamento luso-alemão nas três últimas décadas do séc. XIX. Neste retrato, o território egípcio, em particular a cidade de Alexandria, ocupa um plano central.

Capítulo 1

O ESTUDO DA CIVILIZAÇÃO HELENÍSTICA. CONCEITOS, TEMAS E TENDÊNCIAS*

A história da Época Helenística é ainda mal conhecida. Paradoxalmente, como salienta Paul Veyne, a sua civilização é a que mais merece ser conhecida e a que o é menos, o que, em última instância, significa uma enorme lacuna intelectual de base, por tudo aquilo que a civilização helenística constituiu e representou, não só no mundo antigo como até nas épocas e civilizações posteriores¹.

Muitos estudiosos encararam-na depreciativamente como um momento menor da História, de clara perda e quebra dos valores e das qualidades clássicas, qual epílogo da civilização helénica, devido essencialmente ao contacto com as fortes tradições orientais. As concepções eurocêntricas, quando não mesmo nazis, e o estigma de «civilização de interacção» desenvolveram um *a priori* de estudo negativo e alimentaram um sentimento de inferioridade da civilização helenística, quase intransponíveis, e, mais grave, inibidores de uma correcta aproximação científica.

De facto, a civilização helenística não comunga já, em sentido estrito, da civilização grega clássica, do século V a.C. («o século de Péricles»), da *pólis*, do «espírito cívico grego», do nacionalismo helénico e das institui-

* Este texto surgiu a público, pela primeira vez, com o mesmo título, in *Des(a)fiando discursos. Homenagem à Professora Maria Emília Ricardo Marques*, Lisboa, Universidade Aberta, 2005, pp. 571-578. As correcções de pormenor que ora efectuámos consistiram, no essencial, na inclusão de uma lista de referências e de algumas imagens alusivas a alguns catálogos de exposições sobre temáticas relativas à civilização helenística.

¹ Cf. Paul Veyne, «Avant-Propos» in Peter Green, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Éditions Robert Laffont S.A., 1997.

ções democráticas² e apresenta os novos e típicos federalismo (*simpolitei*), cosmopolitismo, *isopolitia* e *oikoumenê*³.

Tal visão historiográfica é, todavia, profundamente imerecida e deturpada, na medida em que, ao contrário do que essas teses «negativistas» advoam, a civilização helenística conserva, cultiva e difunde a civilização da Grécia arcaica e clássica, por um lado, e, por outro, mesmo integrando novos contributos orientais, perpetuou-se e subsistiu na civilização romana, que cronologicamente lhe sucedeu, estando, assim, na origem da actual civilização ocidental⁴. Como escreve Peter Green, «l' époque hellénistique a (...) plus à offrir aux lecteurs modernes que le simple charme du passé»⁵. Através de Roma, «c'est l'Europe tout entière, c'est donc chacun de nous qui a recueilli l'héritage de la civilisation hellénistique»⁶.

Outra vertente da historiografia exagerou os efeitos dos contactos entre os mundos ocidental e oriental e perspectivou a civilização da Época Helenística exclusivamente sob o prisma da fusão de culturas antagónicas (*mischkultur*). O Egipto «grego», por exemplo, prestou-se sempre, explicita ou implicitamente, a assimilações e comparações com as situações coloniais do mundo contemporâneo e levou muitos à transposição de modelos e à sua aplicação a contextos históricos e culturais bem distintos. Naquilo em que uns pecaram por defeito (*contra-mischkulutr*), falharam outros por excesso (*pro-mischkulutr*), devendo prudente e metodologicamente rejei-

2 Como afirma Charles Freeman, referindo-se ao mundo helenístico, «Inevitably, the atmosphere was very different from that of the age of the city states» (Charles Freeman, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 274), ou, como diz Henri van Effenterre: «A Cidade já não consegue mobilizar o interesse dos seus filhos» (Henri van Effenterre, *A Idade Grega. 550 a 270 a.C.*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979, p. 241).

3 A visão ecuménica e cosmopolita dos novos tempos é traduzida de forma lapidar na célebre máxima do cínico Diógenes: «*Sou um kosmopolites* (“cidadão do mundo”)». Também o estóico Zenão perspectivava um mundo sem fronteiras nem estados, onde todos os cidadãos gozassem de igualdade e estivessem unidos por sua expressa vontade e por um forte sentimento de amor colectivo.

4 Cf. Paul Veyne, *Ob.Cit.* A data de 212 d. C., quando o imperador romano Caracala (211-217) concedeu a todos os habitantes do Império a cidadania romana (*Constitutio Antoniniana*), assinalando, assim, juridicamente, a unificação da bacia mediterrânica, pode, neste contexto, ser entendida como o culminar das heranças grega e helenística.

5 Peter Green, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Éditions Robert Laffont S.A., 1997, p. X.

6 François Chamoux, *La civilisation hellénistique*, Paris, Les Éditions Arthaud, 1985, p. 421. Esta ênfase na importância da civilização helenística para a história da Humanidade não é, efectivamente, despidianda. M. I. Rostovtseff reconhecia-o já, explicitamente, em Agosto de 1940, quando afirmava, ao iniciar o prefácio da sua obra, na frase de abertura: «Il n'est guère utile d'insister sur l'importance que revêt l'époque hellénistique dans l'histoire de l'humanité» (Michel Ivanovic Rostovtseff, *Histoire Économique et Sociale du Monde Hellénistique*, Paris, Robert Laffont, 1989, p. XXXI).

tar-se ambos os extremos, evitar-se generalizações perigosas e abusivas e analisar-se cada situação de *per si*, no respeito pela sua própria idiossincrasia, pela sua impressionante riqueza de criações específicas e pelas suas «maravilhosas potencialidades»⁷.

Do mesmo modo, deve rejeitar-se liminarmente a concepção simplista que a proclama como mera «época de transição», portanto inferior às outras, menos definida e característica, entre o esplendor da Atenas clássica do século V a.C. e a majestade da Roma imperial do século I a.C., ou, se quisermos, entre a civilização do Mediterrâneo Oriental e a do Mediterrâneo Ocidental, entre a civilização da bacia egeia e a oriunda da Península Itálica⁸. Significativamente, os três séculos de duração «contained even more remarkable personalities than the age that had gone before»⁹.

Como bem a definia John Ferguson, a idade helenística «é uma época que brota do passado e aponta para o futuro»¹⁰. No mesmo tom e posicionamento epistemológico, Pierre Lévêque concluiu: «as instituições helenísticas estão carregadas de futuro, tanto no plano dos factos, como no da ideologia»¹¹. Esta classe de investigadores esforçou-se por «reabilitar» a Época Helenística e o seu estudo, procurando detectar os múltiplos vectores que nela convergem e que dela divergem.

Se há na civilização helenística continuidades e fidelidades em relação à tradição helénica, há também, realmente, inovações e o aparecimento de novos elementos virados para o presente e para o futuro. Se a difusão do grego, sob a forma da sua língua comum (*koiné*), a adopção das técnicas gregas (bancos, artesanato, comércio, escultura) e o desejo dos orientais de receber educação grega, motor de ascensão social, constituíram vectores essenciais da «helenização» do Oriente e do mundo antigo, o contacto directo com as antigas civilizações dos Persas, Babilónios e Egípcios, pelas suas antiguidade, mistério e espiritualidade, tornava os Gregos particularmente sensíveis a esses elementos e à auréola, real ou imaginária, do seu prestígio.

7 Cf. Pierre Lévêque, *Empires et barbaries. II^e siècle avant J.-C. – I^{er} siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 12; *Id.*, *O mundo helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987, p. 99; Paul Veyne, «Avant-propos» in P. Green, *Ob.Cit.* 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).

8 Cf. Paul Petit e André Laronde, *La civilisation hellénistique*, Paris, P.U.F., 1966, p. 3.

9 Michael Grant, *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1982, p. XII. Vide também p. XIII.

10 John Ferguson, *A herança do Helenismo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973, p. 7.

11 P. Lévêque, *O mundo helenístico*, p. 57.

Paulatinamente, assiste-se no vasto espaço geográfico helenizado, do Egipto à Pérsia, embora inevitavelmente de forma desigual, no tempo e em profundidade, à substituição do ideal clássico da democracia por um ideal de despotismo, praticado pelos novos monarcas. A devoção helénica à simplicidade e à moderação cedeu lugar à extravagância artística, à devoção ao luxo e aos exercícios e gostos desenfreados helenísticos. Se há indesmentíveis apelos à concórdia e ao ecumenismo, não são de olvidar as violentas tensões, os conflitos e os antagonismos, amiúde com forte e assumida expressão bélica.

A concorrência financeiro-comercial impiedosa e o desenvolvimento de avultados negócios da Época Helenística suplantaram o sistema económico ateniense de produção em pequena escala e sustentaram-se no funcionamento de uma economia monetária de ampla expressão geográfica e em volume de negócios. À sublime e ilimitada confiança no poder do espírito e da razão que enformava os pressupostos teóricos e os ensinamentos da grande maioria dos grandes filósofos clássicos sucedeu o cepticismo e o sacrifício da lógica à mística, iniciática e dogmática fé.

Em contraste com a independência, o particularismo e o isolacionismo das cidades da Hélade, eternos obstáculos à unidade grega, a civilização helenística é, como dissemos, cosmopolita, assente na vida urbana¹², mas com traços novos: fomenta os laços diplomáticos, amplia o seu direito local, confere direitos aos estrangeiros (*isopolitia*), abrindo-lhes as suas associações e clubes, permite o direito de asilo a múltiplos templos. Não surpreende, assim, que as grandes cidades helenísticas (Pérgamo, Éfeso, Alexandria, Seleuceia, Antioquia, Estratoniceia, Laodiceia, Apameia, Cirene, etc.) apresentem um colorido mosaico de populações, com inúmeras cambiantes étnicas, culturais, artísticas, religiosas, etc.

A fundação de cidades, segundo um inédito modelo de urbanização (grandes metrópoles), tornou-se, aliás, uma actividade primordial dos reis deste período – tendo Alexandre, o *Grande*, dado o mote –, convencidos

12 A cidade era, na expressão de Claire Préaux, o «fleuron de l'hellénisme» (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. 9).

de que a única forma de cultura a promover e desenvolver só podia ser urbana (realidade que subsistiu até ao fim da Antiguidade)¹³.

A fundação de cidades à maneira grega (com as inevitáveis diferenças de reino para reino) constitui o sinal visível do afã de estender a todo o império o paradigma grego como cultura de tipo uniforme. O papel das novas cidades «gregas» não é político, mas, principalmente, civilizador.

O mundo helenístico é igualmente um mundo de reis (*basileus*). É, com efeito, a organização monárquica pessoal e hereditária, fundada inicialmente sobre o direito de conquista («direito da lança»)¹⁴, e, também, cada vez mais, no direito divino (ex.: no Egipto), que vai marcar este período. Os *basilika pragmata*, «negócios do rei», impõem-se como decisivos para a organização do Estado.

O absolutismo real é temperado por uma ideologia, celebrizada pela literatura e pela filosofia, que faz do soberano o benfeitor máximo, o evérgeta universal, que assegura pelo seu carisma (de que a moderação, a filantropia, a piedade e a justiça são vectores essenciais) a vida, o bem-estar e a felicidade dos povos¹⁵. A monarquia sobrepõe-se à cidade, mas esta permanece como o quadro de vida ideal¹⁶. A legitimidade dinástica substitui-se à antiga legitimidade democrática.

Nesta concepção intervêm, de uma forma por vezes claramente perceptível e imanente, noutras, porém, de maneira mais subliminar e transcendente, elementos cruzados resultantes das antigas tiranias aristocráticas, da monarquia macedónica e das antiquíssimas instituições e tradições reais orientais (por exemplo, faraónicas e aqueménidas).

13 As novas fundações eram, de modo geral, cientificamente planeadas, de acordo com os princípios de Hipódamo de Mileto (século V a.C.): ruas orientadas nos sentidos oriente-ocidente e norte-sul, cruzando-se na perpendicular, de modo a formarem quadrados, onde eram construídos os edifícios públicos e as casas, segundo um modelo base que se repetia; a ágora — centro social e mercado central — comunicava com a rua principal que se orientava de oriente para ocidente; as muralhas, circundando uma área considerável de terreno livre, asseguravam a pretendida defensibilidade e protecção (Cf. John Ferguson, *Ob. Cit.*, pp. 41 e 42).

14 Por isso, os reis helenísticos são, antes de mais e sobretudo, chefes militares, sendo a função guerreira um referente fundamental da sua ideologia.

15 «Monarchie personnelle, patriarcale et paternaliste, la seule façon d'introduire un principe d'unité valable pour tous», na expressão feliz usada por P. Petit e A. Laronde para qualificar a doutrina do monarca ideal (P. Petit e A. Laronde, *Ob. Cit.*, p. 7). Em relação a estas qualidades morais (*aretê*) do rei helenístico, nunca é de mais realçar que, mais tarde, serão as virtudes (*virtù*) cardinais dos imperadores romanos (Cf. *Ibid.*, p. 9).

16 Cf. Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6ª ed., Paris, Dalloz, 1997, p. 153.

Das peculiaridades intrínsecas das monarquias helenísticas deriva uma dimensão prospectiva que «moulded the future far ahead of their own times, since it was they, to a large extent, which supplied the models for the even more extensive Roman Empire to come»¹⁷.

Por tudo isto, a Época Helenística é uma «entité historique»¹⁸: constitui realmente um período de civilização nova, procedente da grega, é certo, mas que sobrepuja, altera e valoriza em muitos aspectos. São, portanto, novas aquisições deste período uma considerável variedade de formas de administração e gestão, o desenvolvimento do militarismo e do mercenariado, o declínio do respeito pela democracia e uma tendência quase irreprimível para o regime totalitário.

O desenvolvimento dos grandes negócios, a expansão do comércio à escala internacional, com circuitos de cariz mundial, as técnicas e métodos de vender e transaccionar (o crédito, o banco, os câmbios, as hipotecas, a circulação monetária, a usura, etc.), a concorrência desapiedada entre os comerciantes, o zelo pela exploração e pela descoberta, o interesse pelos inventos mecânicos, a preocupação com o conforto e a obsessão pela prosperidade material, o desenvolvimento das metrópoles com áreas congestionadas de habitações insalubres e um vasto abismo entre abastados e miseráveis são também marcas intimamente associadas ao novo organismo económico e social nascido do encontro de elementos gregos e orientais.

No campo da intelectualidade e da arte, a civilização helenística mostrou também uma feição própria, singular, específica: intensa circulação de ideias e ideais, de cientistas, filósofos, poetas e artistas, alto valor atribuído à ciência, enorme especialização nos estudos, tendência para o naturalismo e para o realismo, abundância de uma literatura de qualidade medíocre e popularidade do misticismo em coexistência com o extremo cepticismo e a descrença dogmática. Aquilo que a cultura é como categoria existencial e como valor social no mundo ocidental hodierno adquiriu expressão na Época Helenística.

Adeptos das manifestações religiosas esotéricas e iniciáticas, de que, entre outros, os cultos a Dioniso, a Serápis e a Ísis são índices de primeira grandeza, em que se imiscuíam através da participação em sociedades mais ou menos interditas, os cidadãos urbanos do mundo helenístico afirmaram-se também pelas suas inovações e criações neste domínio.

17 M. Grant, *Ob. Cit.*, p. XII.

18 «Entité historique» é a terminologia usada por Claire Préaux para interrogar os vários fenómenos e as várias instituições da Época Helenística (Cf. C. Préaux, *Ob. Cit.*, p. 5).

Concordamos, por isso, inteiramente, com Rostovtseff quando afirmava que «(...) les Grecs de l'époque hellénistique se sont montrés fort actifs dans tous les secteurs de la vie, et ont été à l'origine de nombreuses innovations, quelquefois fondamentales, dans l'évolution politique, sociale, économique et culturelle du monde antique. Sous leur influence bénéfique, d'autres nations entreprirent de remodeler leurs propres institutions, et parvinrent ainsi à de brillants résultats dans de nombreux domaines»¹⁹.

O primeiro estudioso a perceber e a delimitar essa unidade foi, no século XIX, o alemão Johann Gustav Droysen (1808-1884) que, assim, lhe fixou os limites cronológicos (com que ainda hoje se trabalha: basicamente da morte de Alexandre Magno, ou seja, 323 a.C., até ao fim do reino independente dos Lágidas do Egipto, em 30 a.C.) e lhe deu mesmo o seu nome, *Hellenismus*²⁰. Com efeito, a maioria dos autores modernos usa a designação «helenística» para qualificar a época e a civilização e aceita a cronologia proposta desde então, embora com significativas mutações no posicionamento epistemológico.

A civilização helenística estendeu-se por uma vasta área geográfica que englobava a Ásia (directamente até ao Irão e Afeganistão e, indirectamente, através dos monarcas greco-bactrianos, até ao Indo), a África (o Egipto pela acção dos Lágidas e Cartago por intermédio da Fenícia, do Egipto e da Sicília) e a Europa (Macedónia, Grécia continental e insular, bem como a Itália do Sul, com Roma e Massália)

O «mundo helenístico», aqui entendido como o espaço geográfico a que a conquista do Oriente realizada por Alexandre Magno deu nascimento, cobre, pois, uma extensão territorial inusitada até então. No entanto,

19 M. I. Rostovtseff, *Ob. Cit.*, p. XXXI.

20 J. G. Droysen foi autor de várias e importantes obras de referência sobre esta temática: *Geschichte Alexanders des Grossen* (1833), *Geschichte der Diadochen* (1836), *Geschichte der Epigonen* (1842) e *Geschichte des Hellenismus* (1877), esta última fusão das três obras anteriores. O termo *Hellenismus* usado por Droysen resultou da interpretação do vocábulo «*helénistês*», usado na *Versão dos Setenta* do livro de *Actos dos Apóstolos* (6,1) para qualificar a língua grega, eivada de hebraísmos, empregue pelos Judeus helenizados. A designação foi, assim, extrapolada para exprimir o fenómeno histórico, bem mais vasto, de simbiose entre o mundo helénico e o mundo oriental, realizado durante e após as conquistas de Alexandre Magno. Anote-se, todavia, que o termo «helenístico» não está atestado em grego antigo. O autor do *II Livro dos Macabeus* (4, 13) emprega «*helénismos*» ao descrever a implantação do helenismo empreendida entre os Judeus pelo sumo-sacerdote Jasão (Vide M. Humbert, *Ob. Cit.*, pp. 156 e 158, e Mercedes Martín Hernández, «El Egipto tolemaico: estudios y estado de la cuestión» in *Tempvs. Revista de actualización científica*, nº 21, Enero, Madrid, 1999, pp. 5 e 6).

em bom rigor histórico-cultural, a esses espaços integrantes do império de Alexandre deveríamos acrescentar ainda outras áreas que, pela sua estrutura e pela sua civilização, sendo estruturalmente «bárbaras», eram conjuntamente «helénicas» ou estavam «helenizadas», e que, por isso, no essencial, acabam por não se distinguir do resto do mundo helenístico, com ele constituindo uma certa unidade. Estão nesse grupo, por exemplo, os Ilírios, os Trácios, os Citas, os Getas, os Celtas balcânicos, os Dácios, os Sarmácias, certos reinos ou cidades-estado independentes da Ásia Menor, o reino siciliano de Hierão II, o *Jovem* (306-215 a.C.), e o reino do Bósforo²¹. Embora nunca tenham, de facto, integrado o chamado mundo helenístico, estas regiões e povos estavam em maior ou menor grau, de forma mais estreita ou ténue, em graus diversos, sob a influência helenística.

Integrando de forma plena o espaço helenístico, o Egipto, a Mesopotâmia, a Síria e a Palestina e uma parte da Índia foram, então, helenizados. Os Greco-macedónios inundaram literalmente essas regiões de comerciantes, mercadores, médicos, intelectuais, artistas, aventureiros, viajantes e mercenários e, dessa forma, levaram consigo os usos, os costumes e as instituições gregas. Esta inserção de Greco-macedónios no mundo oriental teve duas grandes consequências, diferentes mas complementares: a absorção de práticas e concepções distintas e a difusão do Ocidente e da sua civilização nessas paragens.

Se olharmos à enorme dilatação do mundo grego, em termos geográficos, à progressiva substituição do domínio da *pólis* pelo regime monárquico, ao paulatino esbater ou, pelo menos, estremecer, das antigas barreiras entre Gregos e Bárbaros e aos constantes movimentos de aculturação e integração na órbita helénica de regiões e povos até então estranhos ao espírito grego, verdadeiros índices de um mundo em mudança, temos, então, que, efectivamente, alargar um pouco os tradicionais quadros cronológicos de referência para podermos captar e entender cabalmente toda a sequência de eventos da Época Helenística e suas consequências.

Assim, todo o período que se estende da Batalha de Queroneia (4 de Agosto de 338 a.C.) e consequente domínio da Grécia por Filipe II da Macedónia, até à vitória de Octávio na Batalha de Áccio (31 a.C.), passando pelo período das campanhas de Alexandre Magno (334-323 a.C.), com a sua entrada triunfal no Egipto, então sob domínio persa, em 332 a.C., e das guerras dos seus diádocos (323-306/305 a.C.), constitui uma época de

21 Cf. M. I. Rostovtseff, *Ob. Cit.*, pp. XXXI, XXXII e 1262-1265; J. Ferguson, *Ob. Cit.*, pp. 181-187.

encontros no mundo mediterrânico oriental, que necessita de ser encarada como um todo para se traçar um quadro actualizado, unificado e inteligível dos novos processos históricos que nela ocorreram e que, sob certos traços, foram legados aos reinos que se lhe seguiram

«Época de encontros» significa, na acepção abrangente que lhe conferimos, um período marcado por choques, disputas e desafios resultantes dos contactos entre diferentes elementos, em múltiplos segmentos da vida colectiva e individual, oriundos de várias proveniências. Encontros e confrontos dentro da área helenizada e entre esta e outras zonas exógenas e culturalmente distintas. Arnaldo Momigliano destaca particularmente os encontros entre Greco-macedónios, Romanos, Judeus, Celtas e Persas ocorridos pela primeira vez na Época Helenística. Neste contexto, refere que «a era helenística assistiu a um acontecimento intelectual de primeira categoria: a confrontação dos Gregos com quatro outras civilizações, três das quais [romana, judaica e celta] antes lhes tinham sido praticamente desconhecidas e uma [persa] fora conhecida sob condições muito diferentes»²².

Naturalmente, não obstante alguma violência e brutalidade que lhe estão efectivamente associadas, constitui um momento marcante na evolução civilizacional humana e daquilo que o sociólogo francês Deveraux designou como aculturação, ou seja, um conjunto de fenómenos resultantes do contacto contínuo e directo entre grupos de indivíduos pertencentes a culturas diferentes e tendentes a transformações que afectam os modelos culturais originais de cada um ou de ambos os grupos em contacto. Estamos longe de uma transculturação que provocasse a osmose de duas culturas num novo conjunto, independentemente do seu nível e grau²³. 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. Mais do que «linhas convergentes», prefere expressar-se através de «linhas paralelas».

22 Arnaldo Momigliano, *Os limites da Helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991, p. 10.

23 Cf. E. Van't Dack, «L'armée de terre lagide: reflet d'un monde multiculturel ?» in *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, p. 339.

Genericamente entendida, esta justaposição significa que o encontro entre as culturas ocidental e orientais não foi marcado nem pelo imperialismo ou colonialismo 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. Se há dicotomias que separam e afastam os mundos grego e orientais, há também paralelismos incontornáveis (ex.: no culto real, no papel dos templos, na vivência religiosa, etc.). 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 Humanidade²⁴.

Com o grego como língua de comunicação internacional, língua de ciência, de cultura e de comércio, com os seus novos tipos e aspectos de organização e convivência, com as suas novas delimitações geográficas, com os seus novos ideais e costumes político-cultural-filosóficos de aproximação e harmonização dos homens, a civilização helenística apresenta, deveras, uma individualidade forte, distintiva, grandiosa, extremamente fecunda e original²⁵, que lhe confere, no fundo, uma singularidade e unidade próprias, bem como o direito pleno – e a atracção – de ser estudada por si mesma.

As duas últimas décadas do século XX, designadamente, foram marcadas por uma renovada consideração e um múltiplo e aprofundado estudo da Época Helenística. Como testemunhos extremamente eloquentes deste renovado apelo de investigação e apreço pela Época Helenística e pela sua directa ligação com o Egipto, podem citar-se as grandes exposições realizadas em Itália, França, Inglaterra e Estados Unidos.

De 5 de Dezembro de 1995 a 21 de Julho de 1996, realizou-se em Roma, no Palazzo Ruspoli (com 172.047 visitantes), a dupla exposição *Alessandro Magno: storia e mito* (com 140 obras expostas) e *I Macedoni*:

24 Cf. F. Chamoux, *Ob.Cit.*, pp. 419, 421; P. Petit, A. Laronde, *Ob.Cit.*, p. 3; M. Grant, *Ob.Cit.*, pp. XII, XIII, e P. Green, *Ob.Cit.* p. X.

25 P. Petit e A. Laronde, defendendo esta visão, afirmam «On ne saurait nier l'originalité de la civilisation hellénistique» (P. Petit e A. Laronde, *Ob. Cit.*, p. 3).

I Greci del Nord (com 395 obras). Esta exposição repetiu-se na Florida, no Florida International Museum, com 700.000 visitantes.

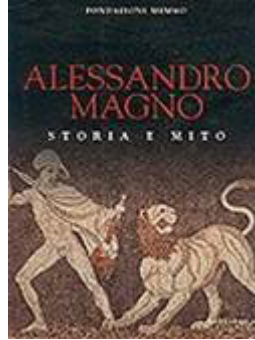


Fig. 1. Capa do catálogo da Exposição *Alessandro Magno: Storia e mito*, 1995.

Também no Palazzo Ruspoli, de 22 de Outubro de 1997 a 28 de Fevereiro de 1998, esteve patente ao público a exposição *Fayum: Misteriosi volti dall'Egitto* (mais de 200 retratos funerários), organizada em colaboração com The British Museum. Em Londres, precisamente no British Museum, esta exposição teve 80.000 visitantes, para os 175.651 com que contou na capital italiana. O catálogo da exposição, da responsabilidade de Susan Walker e Morris Bierbrier, editado em 1997 pela Leonardo Arte, além das esplêndidas ilustrações, integra também vários ensaios críticos sobre a temática em causa.

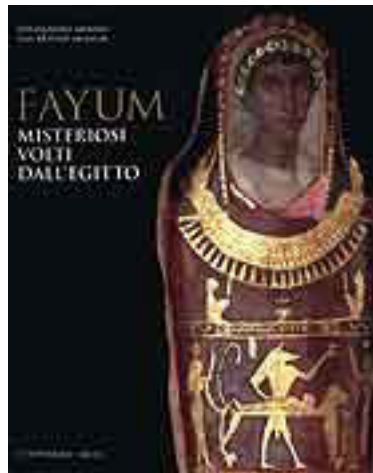
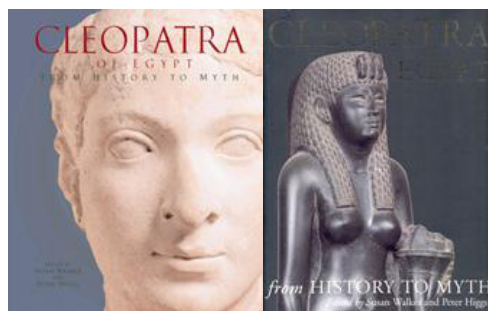


Fig. 2. Capa do catálogo da Exposição *Fayum: Misteriosi volti dall'Egitto*, 1997.

De 12 de Outubro de 2000 a 25 de Fevereiro de 2001, o Palazzo Ruspoli voltou a insistir na Época Helenístico-ptolomaica, organizando em colaboração com The British Museum e com a National Gallery de Washington, a primeira exposição completa sobre a figura histórica de Cleópatra, intitulada *Cleopatra. Regina d’Egitto. Dalla storia al mito*, com cerca de 350 objectos expostos. A mesma exposição esteve depois patente, de 12 de Abril a 26 de Agosto de 2001, no British Museum (*Cleopatra of Egypt. From history to myth*).

O catálogo desta exposição, em inglês *Cleopatra of Egypt. From history to myth*, editado por Susan Walker e Peter Higgs, London, The British Museum Press, 2001, é um extraordinário repositório do conjunto de peças (esculturas, moedas, jóias, terracotas, etc.) então expostas.



Figs. 3 e 4. Duas edições do Catálogo da Exposição *Cleopatra of Egypt. From history to myth* – 2001.

Também em França, em Paris, no Musée du Petit Palais, teve lugar, de 7 de Maio a 26 de Julho de 1998, a exposição *La gloire d’Alexandrie*, sob a égide do Ministério Francês dos Negócios Estrangeiros, do Ministério da Cultura Egípcio e da Câmara Municipal de Paris, e com o alto patrocínio de «France-Egypte. Horizons partagés».

O catálogo geral desta exposição, editado pelas Éditions des musées de la Ville de Paris e pela Association Française d’Action Artistique, recebeu o mesmo nome: *La gloire d’Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998.

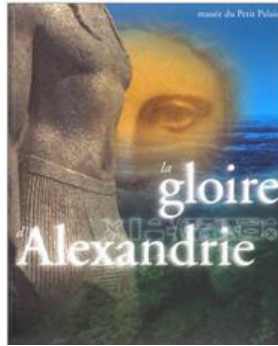


Fig. 5. Capa do catálogo da Exposição *La Gloire d'Alexandrie*, 1998.

A exposição *Keizers aan de Nijl/ Les empereurs du Nil*, relativa ao Egipto romano (a partir das descrições dos papiros e das óstracas), com exibições de 250 peças provenientes de colecções europeias em Tongeren (Galo-Romeins Museum, de 25 de Setembro de 1999 a 6 de Fevereiro de 2000), em Valenciennes (Musées des Beaux-Arts, de 1 de Março a 12 de Junho de 2000), em Lyon (Musée de la Civilisation Gallo-Romaine, de Junho a Novembro de 2000) e em Amesterdão (Allard Pierson Museum, de 15 de dezembro de 2000 a 12 de Março de 2001), insere-se na mesma lógica.

Harco Willems e Willy Clarisse da Universidade Católica de Lovaina assumiram a organização científica e a direcção do catálogo desta exposição: *Keizers aan de Nijl/ Les empereurs du Nil*, Leuven, Peeters Publishers, 2000.

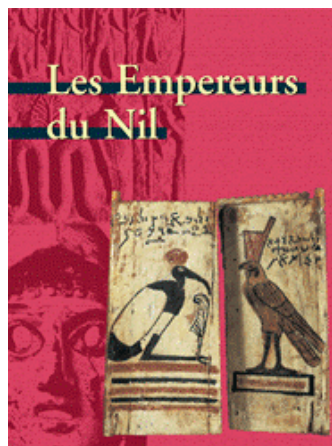


Fig 6. Capa do catálogo da Exposição *Les Empereurs du Nil*, 2000.

Nos últimos anos do século XX, houve, portanto, praticamente uma grande exposição por ano dedicada inteiramente a aspectos relevantes da história helenística, onde o Egípto ptolomaico ocupou um lugar de particular destaque.

A estas grandes e recentes exposições, é justo, ainda, acrescentar a exibição itinerante *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, realizada em 1988-1989, em Brooklyn (The Brooklyn Museum, de 7 de Outubro de 1988 a 2 de Janeiro de 1989), Detroit (The Detroit Institute of Arts, de 14 de Fevereiro a 30 de Abril de 1989) e Munique (Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung, em cooperação com o Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, de 8 de Junho a 10 de Setembro de 1989).

Também para esta exposição foi elaborado um catálogo, *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988, com 293 páginas, incluindo 37 fotografias a cor e 212 a preto e branco.

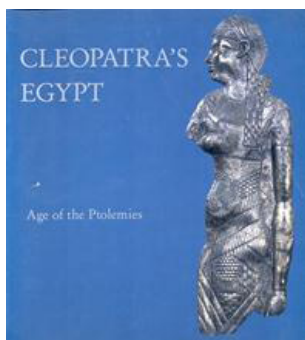


Fig. 7. Capa do catálogo da Exposição *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, 1988/1989.

Os catálogos destas exposições contam com a colaboração dos mais reputados especialistas no estudo da Época Helenística (helenistas, egiptólogos, papirólogos, ceramólogos, historiadores da arte, numismatas, arqueólogos, etc.) que nos seus artigos de enquadramento, de análise ou de comentário das obras-de-arte em causa vão dando conta da revisão de perspectivas e abordagens que vai sendo praticada no estudo e tratamento da época.

Objectivamente, as novidades trazidas ao público não especializado e aos estudiosos têm feito evoluir os pontos de vista histórico, arqueológico e cultural. Mais importante: têm redimensionado o peso e a importância da Época Helenística como um dos mais fecundos períodos da história humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV, *La civilisation hellénistique et la montée de Rome*, Paris, Bordas, 1971.
- AAVV, *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988.
- AAVV, *Images and ideologies. Self-definition in the hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993.
- ASHTON, Sally-Ann, *Cleopatra and Egypt*, Malden/ Oxford/ Victoria, Blackwell Publishing, 2008.
- AUSTIN, M. M., *The hellenistic world from Alexander to the roman conquest. A selection of ancient sources in translation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- _____, «Hellenistic Kings, War, and the Economy» in *The Classical Quarterly*, Vol. 36, No. 2, 1986, pp. 450-466.
- BAGNALL, Roger S.; DEROW, Peter, *Greek historical documents: The Hellenistic Period*, California, Scholars Press for The Society of Biblical Literature, 1981.
- BANDINELLI, Ranuccio Bianchi, *Del helenismo a la Edad Media*, Madrid, Akal Editor, 1981.
- BASLEZ, Marie-Françoise, *Histoire politique du monde grec antique*, 2^a ed., Paris, Nathan Université, 1999.
- BELL, H. Idris, *Egypt: From Alexander the Great to the Arab conquest. A study in the diffusion and legacy of Hellenism*, Chicago, Ares Publishers Inc, 1980.
- BERNAND, André, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayad, 1994.
- BERTRAND, Jean-Marie, *L'Hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1972.
- _____, *Cités et royaumes du monde grec: espace et politique*, Paris, Hachette, 1997.
- BEVAN, Edwin, *A civilização greco-romana*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1941.
- BINGEN, J., «Économie grecque et société égyptienne au III^e siècle» in H. Maehler e V.M. Strocka (eds.), *Das ptolemäische Ägypten*, Berlin, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 211-219.
- BOWMAN, Alan K., *Egypt after the pharaohs. 332 BC – AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*, London, British Museum Publications, 1986.
- BRIANT, Pierre, *De la Grèce à l'Orient. Alexandre le Grand*, Paris, Gallimard, 1987.
- _____, *Alexandre le Grand*, 4^a ed. corrigida, Paris, PUF, 1994.
- BUGH, Glenn Richard (ed.), *The Cambridge companion to the Hellenistic world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- BURN, Lucilla, *Hellenistic Art. From Alexander the Great to Augustus*, London, The British Museum Press, 2004.
- CABANES, Pierre, *Le monde hellénistique. De la mort d'Alexandre à la paix d'Apamée (323-188)*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

- _____, *Le monde grec*, Paris, Armand Colin, 2000.
- *Cambridge Ancient History, Vol VII, Part I. The Hellenistic World*, 2^a ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- CARLIER, Pierre, *Le IV^e siècle grec. Jusqu'à la mort d'Alexandre*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- CHAMOUX, François, *La civilisation hellénistique*, Paris, Les Éditions Arthaud, 1985.
- CHRISTOL, Michel; NONY, Daniel, *Roma e o seu império. Das origens às invasões bárbaras*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1993.
- CLARYSSE, Willy, «Ethnic diversity and dialect among the Greeks of hellenistic Egypt» in A. M. F. W. Verhoogt and S. P. Vleeming (eds.), *The two faces of Graeco-roman Egypt. Greek and demotic and greek-demotic texts and studies*, Leiden/ Boston/ Köln, E. J. Brill, 1998, pp. 1-13.
- CONTENAU, Georges, *Les civilisations anciennes du Proche-Orient*, Paris, P.U.F., 1960.
- CUNNINGHAM, S.B., *The idea of propaganda. A reconstruction*, Westport, Praeger, 2002.
- DARAKI, Maria; ROMEYER-DHERBEY, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Madrid, Ediciones Akal, 1996.
- DAVIES, J. K., «Cultural, social and economic features of the Hellenistic world» in *CAH, Vol. VII, Part I. The Hellenistic World*, 2^a ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 257-320.
- DAVIS, Norman; KRAAY, Colin M., *The hellenistic kingdoms. Portraits, coins and history*, London, Thames and Hudson, 1973.
- DELORME, Jean, *Le monde hellénistique (323-133 avant J.-C.). Événements et institutions*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1975.
- DESHAYES, J., *Les civilisations de l'Orient ancien*, Edinbrough, 1956.
- DROYSEN, Gustave, *Alexandre le Grand*, Bruxelles, Editions Complexe, 1991.
- 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.
- ERRINGTON, Robert Malcolm, *A History of the Hellenistic World: 323 – 30 BC*, Oxford, Blackwell Pub. Ltd., 2008.
- ERSKINE, Andrew, «Hellenistic monarchy and roman political invective» in *The Classical Quarterly*, Vol.41, No. 1, 1991, pp. 106-120.
- _____, *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- FERGUSON, John, *A herança do Helenismo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973.
- FLEISCHER, Robert, «Hellenistic royal iconography on coins» in Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad, Jan Zahle (eds.), *Aspects of hellenistic kingship*, Studies in Hellenistic Civilization VII, Aarhus, Aarhus University Press, 1996, pp. 28-40.
- 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.

- 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.
- GOUDRIAAN, Koen, *Ethnicity in ptolemaic Egypt*, Amsterdam, J. C. Gieben, Publisher, 1988.
- 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.
- 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, Éditions Robert Laffont S.A., 1997.
- GRIMM, Günter, *Alexandria. Die erste Königstadt der Hellenistischen Welt*. Wiesbaden, Verlag Philipp von Zabern, 1998.
- HARRIS, W.V.; RUFFINI, Giovanni, *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Leiden/Boston, Brill, 2004.
- HAZZARD, R. A., *Imagination of a monarchy: studies in Ptolemaic propaganda*, Toronto, University of Toronto Press, 2000.
- HOLLEAUX, M., *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques au III^e siècle avant J.-C. (273-205)*, Paris, E. de Boccard Éditeur, 1921.
- HUMBERT, Michel, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6^a ed., Paris, Dalloz, 1997.
- JENKINS, G. K., *Ancient greek coins*, London, Seaby, 1990.
- JOUGUET, Pierre, *L'imperialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972.
- KRAAY, Colin M.; HIRMER, Max, *Greek coins*, New York, Harry N. Abrams. Inc. Publishers, s.d.
- *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998.
- LANÇON, Bertrand; SCHWENTZEL, Christian-Georges, *L'Égypte hellénistique et romaine*, Paris, Nathan, 1999.
- LAVIER, Marie-Christine, «Les fêtes d'Osiris à Abydos au Moyen Empire et au Nouvel Empire» in *Égypte, Afrique & Orient* 10, 1998, pp 27-33.
- LEHMAN, G.A., «La perception de l'époque hellénistique dans l'historiographie universelle d'Eduard Meyer» in *Ancien Society* 24, 1993, pp. 243-257.
- LEVEQUE, Pierre, *L'aventure grecque*, Paris, Armand Colin, 1964.
- _____, *Empires et barbaries. II^e siècle avant J.-C. – I^{er} siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Générale Française, 1996.
- _____, *O mundo helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- 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.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, Mercedes, «El Egipto tolemaico: estudios y estado de la cuestión» in *Tempvs. Revista de actualización científica*, nº 21, Enero, Madrid, 1999, pp. 5-35.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *Os limites da Helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.
- 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 E. Van't Dack, P. van Dessel and W. van Gucht (eds.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Lovanii, 1983, pp. 205-240.
- MOYER, Ian S., *Egypt and the limits of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- PETIT, Paul, *A civilização helenística*, São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- _____, *La civilisation hellénistique*, Paris, PUF, 1996.
- PETIT, Paul; LARONDE, André, *La civilisation hellénistique*, Paris, P.U.F., 1966.
- PLANT, Richard, *Greek coin types and their identification*, London, Seaby, 1979.
- PREAUX, Claire, *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.
- QUAEGEBEUR, Jan, «Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique» in Edward Lipiński (ed.), *State and temple in the Ancient Near East. II*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979, pp. 707-729.
- REBUFFAT, François, *La monnaie dans l'Antiquité*, Paris, Picard, 1996.
- RODRÍGUEZ NEILA, Juan Francisco, «Las transformaciones del mundo helenístico» in *Cuadernos Historia 16*, nº 31, Madrid, Informacion y Revistas S.A., 1985, pp. 23-31.
- ROSTOVITSEFF, Michel Ivanovic, *Histoire Économique et Sociale du Monde Hellénistique*, Paris, Robert Laffont, 1989.
- SALES, José das Candeias, *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____, «Estratégias de refundação do estado egípcio na Época Ptolomaica. A *Aegyptiaca* de Maneton» in Luís Manuel de Araújo, José das Candeias Sales (eds.), *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica – IV Congresso Ibérico de Egiptologia*, Lisboa, Instituto Oriental/ Centro de História da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, 2012, pp. 1047-1063.
- _____, «The Ptolemies: An unloved and unknown Dynasty. Contributions to a different perspective and approach» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 35-47.
- SHIPLEY, Graham, *The Greek world after Alexander, 323-30 B.C.*, London/ New York, Routledge, 2000

- SØRENSEN, Jørgen Podemann, «Native reactions to foreign rule and culture in religious literature» in Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad, Jan Zahle (eds.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Studies in Hellenistic Civilization III, Aarhus, Aarhus University Press, 1992, pp. 164-181.
- SOWERBY, Robin, *The Greeks. An introduction to their culture*, London/ New York, Routledge, 1995.
- TARN, W. W., *La civilisation hellénistique*, Paris, Payot, 1936.
- THOMSON, George, «The Continuity of Hellenism» in *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 18, No. 1, 1971, pp. 18-29.
- VAN EFFENTERRE, Henri, *A Idade Grega. 550 a 270 a.C.*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979.
- VAN NUFFELEN, «Le culte des souverains hellénistiques. Le gui de la religion grecque» in *Ancient Society* 29, 1998, pp. 175-189.
- VAN’T DACK, E., «L’armée de terre lagide: reflet d’un monde multiculturel?» in Janet H. Johnson (ed.) in *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 327-341.
- VIAL, Claude, *Les Grecs de la paix d’Apamée à la Bataille d’Actium (188-31)*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- WALKER, Susan; HIGGS, Peter (eds.), *Cleopatra of Egypt. From history to myth*, London, The British Museum Press, 2001.
- WILL, Édouard, «Comment on écrit l’Histoire Hellénistique... (Notes Critiques)» in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, n° 27, 1, 1978, pp. 65-82.
- _____, *Histoire politique du monde hellénistique. Tome I. De la mort d’Alexandre aux avènements d’Antiochos III et de Philippe V*, Nancy, 1979.
- _____, «Le monde hellénistique et nous» in *Ancient Society* 10, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1979, pp. 79-95.
- WILL, E.; MOSSÉ, C.; GOUKOWSKY, P., *Le monde grec et l’Orient. Le IV^e siècle et l’époque hellénistique*, Paris, PUF, 1990.

Capítulo 2

A ARTE HELENÍSTICA – *terra incognita*?

«Diga-se o que se disser, a arte grega não renasce na época helenística – pois não estava morta –; também não lhe sobrevive – pois inova e renova-se nos mais diferentes caminhos. O seu carácter mais profundo é exprimir o homem, as suas angústias, mas também a sua aspiração a uma felicidade amável. Há poucas emoções que ela não dê, desde os excessos da paixão às delicadezas do idílio. Não há assunto que ela não aborde: Gregos e Bárbaros, velhos e crianças, beleza ideal e disformidade e, apesar de se dirigir à elite dos ricos, encontra frequentemente a sua inspiração no mundo dos humildes. Não há caminhos que ela não tente, desde o romantismo pergaménico até ao barroco de certos relevos alexandrinos. Ela continua a ser bem grega, porque, mais do que nunca, nada do que é humano lhe é estranho.»

Pierre Lévêque, *O mundo helenístico*, 1987, p. 143.

Quando, no século II a.C., o poeta grego Antípatro de Sídon (c. 190-140 a.C.), repetindo o que Fílon de Bizâncio (c. 280-220 a.C.) já fizera antes, designou os sete monumentos seus conhecidos que mereciam ser citados como os mais famosos da Antiguidade incluiu na lista cinco maravilhas que objectivamente pertenciam ao mundo grego ou helenístico: a estátua de Zeus, em Olímpia; o templo de Ártemis, em Éfeso; o Colosso de Rodes; o Mausoléu de Halicarnasso e o Farol de Alexandria. Localizados em diferentes cidades do mundo mediterrânico centro-oriental, tais monumentos expressavam uma realidade mais profunda e estruturante da criação cultural e artística gerada pelo mundo helénico e helenístico, isto é, o plural e complexo programa artístico que então se vivia, com diferentes centros de criação artística espalhados um pouco por todo o lado.

Fortemente fomentada e suportada pelos poderosos da época (simultaneamente patronos e coleccionadores), a arte então produzida durante a Época Helenística¹, com indisfarçáveis roupagens de assumida propagan-

¹ Embora, por vezes, se sinta alguma flutuação cronológica em determinados autores, para efeitos do tratamento da arte é comum aceitar-se a Época Helenística como o espaço temporal compreendido entre 323 e 27 a.C., ou seja, o período que vai da morte de Alexandre Magno, em Babilónia, ao início do mandato imperial romano por Octávio Augusto. Em consonância, muitos autores especificam o seu entendimento temporal da arte

da político-dinástica, desempenhou um papel vital na promoção e difusão dos modelos culturais-artísticos helénicos, por um lado, e na incorporação e valorização de novos conceitos e ideias oriundos de outras tradições, culturas e civilizações, por outro.

Na arte helenística, de facto, convergem, *grosso modo*, duas grandes linhas ou tendências, nem sempre contraditórias, nem sempre facilmente conciliáveis: i) a linha de continuidade, de feição mais arcaizante ou pura, matizada de certas influências locais, estreitamente vinculada à arte clássica grega e a uma certa imitação voluntária do passado, qual matriz identitária, por excelência; ii) a tendência criadora e inovadora, muito receptiva a (novos) tipos e estímulos periféricos, mais ou menos originais, provenientes das multimilenares culturas dos novos territórios, a outras formas de expressão e a outros preceitos estético-artísticos².

Sobre a imprescindível base da arte grega clássica e dos antigos ideais dos valores cívicos e colectivos souberam os novos tempos helenísticos forjar uma arte que, mais voltada para a projecção de imagens ideais dos monarcas e da ideologia monárquica pessoal, patriarcal e paternalista então vigente, procurou o individualismo, o impacto da composição arquitectónica, a organização dos espaços e dos volumes e o ritmo nas soluções pictóricas e plásticas. A *polis* empobrecida enfraqueceu, é certo, mas os opulentos soberanos e ricos aristocratas mercantis dos séculos III a I a.C.

helenística com subtítulos esclarecedores: por exemplo, num trabalho de 2004 dedicado à arte helenística, Lucilla Burn intitula-o justamente *Hellenistic Art. From Alexander the Great to Augustus*. Não se pode, porém, olvidar a cronologia mais “política” que fixa o *terminus* do período aquando da Batalha de Áccio, ou seja, em 31 a.C., ou quando Octávio derrota o último monarca helenístico independente, Cleópatra VII do Egipto, e marca o fim de uma era, assinalando um momento crucial no progresso de Roma na política de dominação do mundo mediterrânico. Em consequência, muitos títulos expressam-na objectivamente e dividem-na inclusivamente em vários subperíodos: período dos diádocos (323-275 a.C.), período dos reinos helenísticos (275-150 a.C.) e fase greco-romana (150-31 a.C.) (Cf. Lucilla Burn, *Hellenistic Art: From Alexander The Great To Augustus*. London, The British Museum Press, 2004, 13; Jerome Jordan Pollitt, *Art in the Hellenistic age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 17; Christine Mitchell Havelock, *Hellenistic Art. The Art of the Classical World from the Death of Alexander the Great to the Battle of Actium*, Connecticut, New York Graphic Society Ltd., 1968; Peter Green, *D’Alexandre à Actium. Du partage de l’empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Laffont, 1997; Andrew Erskine (dir.), *Le monde hellénistique. Espaces, Sociétés, Cultures 323-31 av.J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004). Não se pode também olvidar uma linha historiográfica que faz recuar significativamente o início do período, fazendo-o coincidir com as transformações políticas, económicas e culturais do mundo grego na época de Filipe II da Macedónia, pai de Alexandre Magno. Para uns, a data de referência é 336 a.C. (subida ao trono de Alexandre); para outros é 359 a.C. (quando o próprio Filipe II ascendeu ao poder na Macedónia).

2 Cf. Jean-Jacques Maffre, *L’art grec*, 4ª ed., Paris, PUF, 1994, p. 105.

substituem-na agora como mecenas e encomendadores de arte. A época das cidades-estado livres mas de confins e aspirações limitados é sucedida pela das monarquias, de horizontes mais amplos e mais extensas nas suas aspirações e exigências³.

É indesmentível que a arte perde a sua vertente cívica e municipal à maneira dos tempos clássicos dos séculos V e IV a.C., por exemplo, mas torna-se agora, nos séculos III-I a.C., em contraponto, mais individualista e monárquica. A munificência e o patrocínio de reis-heróis e de ricos empresários mantêm em muitos locais o funcionamento de numerosos artistas e de distintas artes, fomentando oportunidades, estimulando experiências, adoptando novas atitudes. Os novos centros intelectuais, religiosos ou económicos, espalhados um pouco por toda a parte, centrados numa atitude individualista (*autarkeia*) colocam agora novos desafios a que é preciso dar adequadas respostas e que frequentemente passam pela requisição da colaboração activa de artistas helénicos ou helenizados.

A complexidade da nova mentalidade e das novas formas de organização e de actuação política e social, com a afirmação de novos grupos sociais por todo o mundo mediterrânico (particularmente os funcionários estatais) e a consequente panóplia alargada de novos comportamentos individuais e colectivos (espírito de iniciativa, gosto pelo luxo, cultura do mérito, carreirismo administrativo, responsabilidade cívica, etc.), onde as contribuições orientais e as suas poderosas formas de expressividade desempenharam também um inusitado papel, só podia gerar novos dinamismos e novos processos nos vários domínios de direcção, produção e execução das manifestações artísticas.

O incessante afã de dominar convenientemente os suportes nas suas três dimensões marca indelevelmente a escultura helenística que quebra com a antiga impassibilidade das representações e onde a paixão e o drama, por vezes violentos e exagerados, passam a ser objecto de tratamento, da mesma forma como a procura de (novos) efeitos visuais irá marcar a composição arquitectónica e a própria pintura — talvez o mais fiel reflexo dos “novos” tempos helenísticos, com uma manifesta preferência pelas cenas mitológicas ou pelos quadros familiares ou até pela conjugação de ambos.

O significativo alargamento de temas, a complexidade das formas e a tentativa de realismo/ naturalismo na expressão do temperamento e da

³ Cf. Paul Petit, André Laronde, *La civilisation hellénistique*, Paris, PUF, 1996, p. 6.

emoção são há muito reconhecidas como as grandes características da arte helenística, onde pontuam com carácter de dignidade a velhice e a infância, o rústico e o alegórico, o realismo e o teatral, o sereno idealismo e o expressionismo mais patético, a dor e o desespero, o vício e a decadência moral, o sofrimento e a coragem⁴.

Este aspecto multiforme e não raro original e tecnicamente refinado, brilhante mesmo, por vezes carregadamente exuberante, que a arte helenística alcança deve enunciar-se sempre como um mérito e uma mais-valia e nunca como um aspecto menor ou pejorativo. É justamente desta característica intrínseca que a produção helenística viveu e foi por ela que se afirmou e se difundiu sem, contudo, se vulgarizar.

Também as tendências eruditas da historiografia actual sobre as manifestações artísticas da Época Helenística, por vezes um pouco desconcertantes quando se intenta uma actividade sistemática de síntese consistente e globalizante, devem ser perspectivadas como sinais de vitalidade de uma área em que a investigação científica continua em permanente questionamento e evolução e não, como em alguns casos se pode ser conduzido a pensar, como fruto de uma estigmatizante e paralisante esterilidade artística da época. Quer as propostas de novas datações para determinadas peças/produções, bem como para sub-períodos (genéricos ou locais), quer as novas atribuições de autoria (individuais, a escolas ou estilos ou a centros de produção), quer ainda as novas reinterpretações derivadas dos segmentos atrás mencionados ou do próprio alargamento e da transformação do conhecimento sobre o mundo helenístico nas suas várias dimensões devem, neste sentido, ser encaradas como *démarches* naturais, inerentes à própria construção do conhecimento científico, mais assentes nas metodologias e nas técnicas do que no objecto de estudo propriamente dito. Não há, por isso, qualquer razão que justifique hoje, como pretendemos demonstrar, o estatuto de minoridade ou a atitude de desconfiança em relação à arte helenística: «"Seul l'avenir est immuable; le passé change sans cesse". L'art hellénistique en reste notre meilleur témoin»⁵.

4 Cf. Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica, I Volume. Cultura Grega*, 7ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 602; José Ribeiro Ferreira, *Civilizações Clássicas I. Grécia*, Lisboa, Universidade Aberta, 1996, p. 335.

5 Andrew Stewart, «L'art hellénistique, ap. J.C. 1500-2000» in Andrew Erskine (dir.), *Le monde hellénistique. Espaces, Sociétés, Cultures 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p.635.

Para muitos autores, é seguramente no domínio da **arquitectura** que melhor se percebe a fecundidade e variedade da criação helenística. Quando se fala em arquitectura helenística, há, porém, que proceder, *ab initio*, a uma separação estruturante entre a arquitectura propriamente dita, de feição religiosa, civil ou militar, e o urbanismo reflectido que, segundo a escola de Hipódamo de Mileto, abre agora novas possibilidades de execução face à própria autonomia administrativa que as novas cidades helenísticas apresentam e que terá sido o segmento onde se atingiu um maior expoente artístico.

A competição e rivalidades entre os vários reinos e entre os seus soberanos, que é, em muitos domínios, uma dimensão cultural-chave e uma força propulsora das actividades na Época Helenística, materializou-se frequentemente numa assumida política de organização urbana, com a edificação de monumentos públicos (templos, altares, bibliotecas, museus, ginásios, teatros, palestras, estádios, hipódromos, etc.), alguns dos quais dispostos em lugares de um certo "dramatismo" ou "teatralidade" (caso dos templos ou complexos religiosos)⁶. Em muitos casos, as fragilidades das cidades (em termos defensivos, económicos, políticos, culturais) eram camufladas com a grandiosidade dos seus monumentos e da sua «política urbanística».

Os casos de Mileto, de Pérgamo, de Priene, de Antioquia, e, sobretudo, de Alexandria, todas marcadas por um grande fervor urbanístico, podem ser trazidos à colação para ilustrar modelarmente toda a urbanística da Época Helenística: ruas rectilíneas com cruzamentos em ângulo recto, a busca do funcional e a enorme capacidade de adaptação inteligente às características e dificuldades naturais. Esta conjugação exitosa da quadrícula urbana com a topografia do terreno e a harmonização dos vários edifícios públicos, com as suas diferentes volumetrias e monumentalidade, com o espaço envolvente é, deveras, muito feliz em quase todos os exemplos da urbanística helenística (Fig. 1).

⁶ Como principais exemplos, citam-se muitas vezes o templo de Atena (c. 330 a.C.), na acrópole de Lindos, uma estrutura geológica que se projecta como a proa de um navio a sair das águas, ou o santuário de Asclépio, na ilha de Cós, desenvolvido em vários terraços com escadarias, *stoas*, templos e altares.

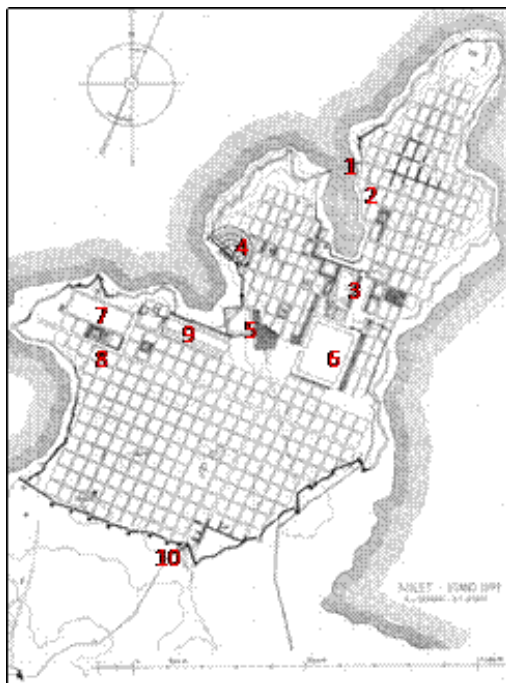


Fig. 1. Plano hipodâmico de Mileto: 1. Porta dos Leões; 2. Banhos romanos; 3. Ágora norte; 4. Teatro; 5. Palestra; 6. Ágora sul; 7. Ágora oeste; 8. Templo de Atena; 9. Estádio; 10. Porta sagrada.

Construída a cerca de 30 Km da costa e a mais de 300 m de altitude, num esporão rochoso, Pérgamo, a capital dos Atálidas, resolveu os problemas arquitectónicos colocados pelo relevo através da construção de três cidades que comunicavam entre si através de escadarias e socalcos adaptados justamente às exigências do relevo. A acrópole foi dotada de uma ágora dupla, de um templo de Dioniso, de um magnífico altar a Zeus, de um santuário de Atena Polias, de uma biblioteca e de um museu. No nível intermédio situava-se o teatro e um pequeno templo a Dioniso, além do ginásio e de outros pequenos templos. O centro comercial e cívico tinha lugar na ágora construída no nível mais baixo (Fig. 2).

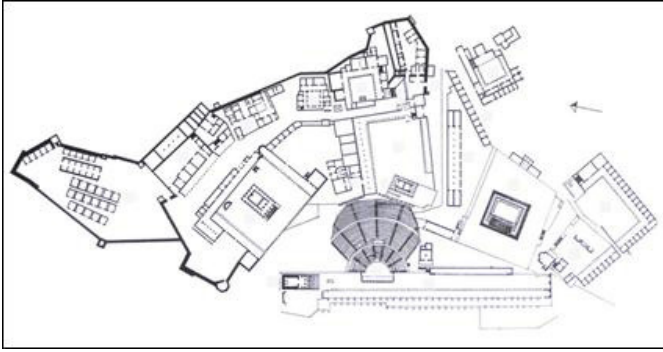


Fig. 2. Plano da cidade de Pérgamo.

Priene é considerada o modelo da cidade helenística de segunda ordem, com um traçado de grande regularidade, baseado no princípio de uma urbanização ortogonal, com sectores mais privados e outros, mais amplos, atribuídos aos lugares públicos. Como era típico das cidades orientais, possuía o característico pórtico ou *stoa* (Fig. 3).

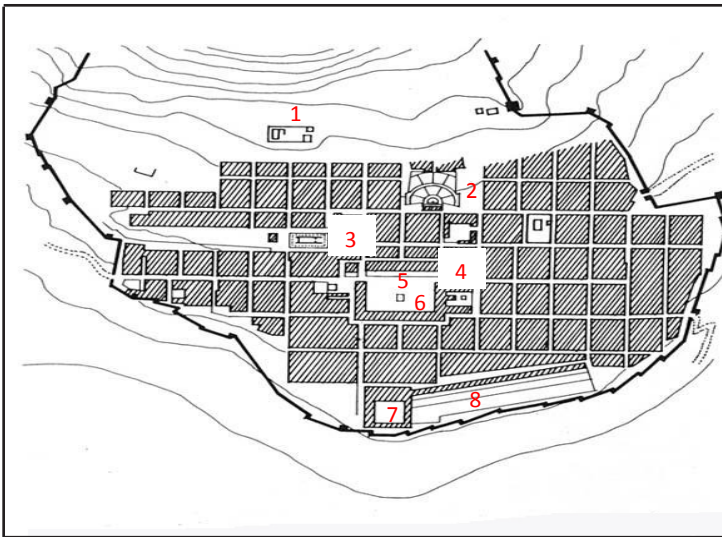


Fig. 3. Plano hipodâmico de Priene: 1. Templo de Deméter; 2. Teatro; 3. Templo de Atena; 4. Buletérion, 5. Stoa; 6. Ágora e Templo de Zeus; 7. Ginásio; 8. estádio.

Nas margens do Orontes, Antioquia, capital dos Selêucidas cidade edificada por Antíoco I Nicator (finais do século IV a.C.), foi crescendo dos iniciais dois bairros amuralhados para os quatro que dispunha no fi-

nal da Época Helenística. A sua vocação económico-comercial ditada pela posição geográfica central nas comunicações da região síria, suplantou a dimensão cultural e representou a principal atracção para os 300.000 habitantes que chegou a albergar.

Com o mar em fundo e rodeada por uma *peribolos*, muralha (com cerca de 15 Km de comprimento no Período Ptolomaico), que delimitava o espaço urbano propriamente dito, que se estendia entre o lago Mareótis e o mar Mediterrâneo, Alexandria articulava-se em torno de uma via principal, que atravessava a cidade de leste a oeste, justamente no sentido do seu comprimento, a chamada Via Canópica, com a Porta da Lua e a Porta do Sol a assinalarem os extremos oeste e este da mesma, respectivamente. No sentido norte-sul, uma outra rua principal cortava perpendicularmente a Via Canópica. Várias ruas ortogonais da cidade compunham o resto da grelha rectangular segmentando muitas delas, perpendicularmente, quer a Via Canópica, quer o eixo norte-sul (Fig.4).

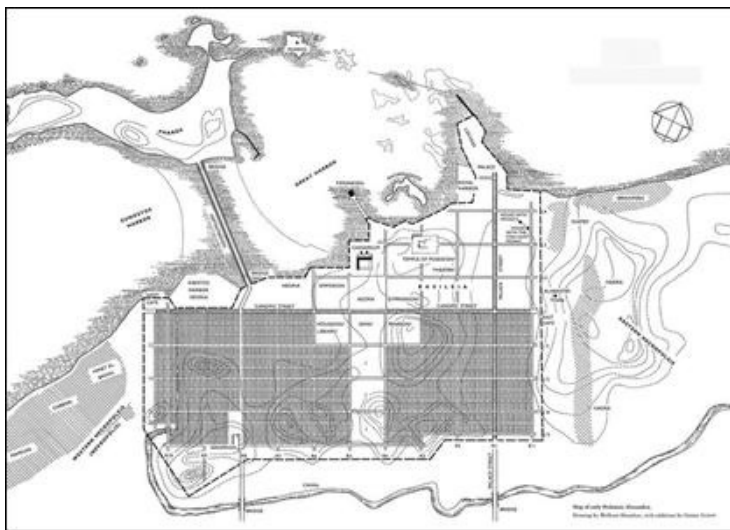


Fig. 4. Plano da cidade de Alexandria.

Historicamente, quem projectou e desenhou a cidade, sob encomenda de Alexandre Magno, o seu fundador, com grandes avenidas, teatros, museus, hipódromos e um complexo sistema de canalização que levava água potável à cidade desde o lago Mareótis, situado a sul, foi Dinócrates de Rodes, com o auxílio dos engenheiros militares de Alexandre (Diases e Kharias). A planta da cidade, concebida também segundo o modelo que

Hipódamo de Mileto aplicara para o desenho da sua cidade natal, assemelhava-se a uma clâmide, a tradicional capa macedónica ligeira que os soldados usavam presa ao ombro direito⁷.

Além dos seus cinco bairros (*moirai*) diferenciados, designados pelas cinco primeiras letras do alfabeto grego, onde se albergavam nomeadamente as comunidades egípcia, helénica e judia, a cidade capital dos Ptolomeus estava dotada de um conjunto de palácios costeiros (conhecido como *Basileia* e mais tarde *Regia*), pelo célebre Museu, pela não menos célebre Biblioteca (no bairro de Brucheion, perto do mar) e por outras edificações governativas e rituais, com destaque para o templo de Serápis (*Serapeum*), na colina de Rakotis. O panorama da cidade integrava ainda um conjunto de importantes infra-estruturas que marcaram a sua feição, de que se destacam, pelo seu impacto, o Farol, o heptastádio e os dois portos (o *Porto Eunos*, «porto do feliz regresso», a ocidente, e o *Porto Magnus*, a oriente) e que são também, simultaneamente, uma marca da impressionante actuação urbanística dos Lágidas no Egipto.

No campo da *arquitectura religiosa*, a Época Helenística prossegue na senda cultural tradicional do século IV a.C., com a realização de vários templos dóricos perípteros e, sobretudo, de várias obras-primas de estilo iónico. Entre os primeiros (estilo dórico) é habitual alistarem-se os templos de Atena, Apolo e de Asclépio nos santuários de Pérgamo, Claros e Cós, respectivamente⁸. A mesma lista reserva também lugar para os templos mais modestos da ilha de Rodes (de Atena, em Lindos e em Lalysos; de Apolo, em Camiros) e para o templo de Deméter, em Lycosura (Arcádia, Peloponeso)⁹. No segundo tipo (estilo iónico) integram-se três grandes templos: o templo de Ártemis, em Éfeso, o nunca terminado templo de Apolo em Didíma (Ásia Menor, perto de Mileto) e o templo de Leto, em

7 Cf. Richard Billows, «Les cités» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, Sociétés, Cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 269.

8 Dimensões e colunas: 1. Templo de Atena, em Pérgamo – 12,27 x 21,77 m; 6 x 10 colunas; 2. Templo de Apolo, em Claros – 22,68 x 43,78; 6 x 11 colunas; 3. Templo de Asclépio, em Cós – 15,96 X 31,17 m; 6 X 11 colunas (Cf. J.-J. Maffre, *Ob. Cit.*, p. 106).

9 Dimensões: 1. Templo de Atena, em Lindos – 7,75 X 21.65 m; 2. Templo de Atena, em Lalysos – 12,50 X 23,50 m; 3. Templo de Apolo, em Camiros – 8 x 19 m; 4. Templo de Deméter, em Lycosura (Arcádia) – 11,15 x 21.35 m (Cf. J.-J. Maffre, *Ob. Cit.*, p. 106).

Xanto (Lícia)¹⁰. O templo mais pequeno de Dioniso, em Pérgamo, merece também figurar no segundo grupo¹¹. A enumeração da arquitectura religiosa helenística tem sempre de contemplar uma referência aos templos construídos em solo grego, por exemplo em Delos, em honra de divindades orientais, egípcias e sírias, e aos altares monumentais (altar de Siracusa; altar de Zeus, em Pérgamo; altar de Ártemis, em Magnésia do Meandro).

Devido a razões essencialmente económicas, os exemplares mais significativos da arquitectura religiosa helenística encontram-se na Ásia Menor ou no Egipto. Aí, os templos edificadas ou restaurados são realmente quase todos de estilo iónico, de dimensões consideráveis e dotados de abundante riqueza ornamental. Para citar apenas mais um exemplo significativo, mencione-se justamente o *Serapeum* de Alexandria, santuário multicultural edificado de acordo com as tradições arquitectónicas gregas e orientais (propileu, pátio, várias salas), assente precisamente na justaposição das devoções com o objectivo de alcançar uma espécie de conciliação e concórdia religioso-social¹².

A *arquitectura funerária* helenística apresenta bons exemplos de grandes túmulos de fachadas bem cuidadas, também no seguimento das que marcaram o século IV a.C. Estão neste grupo os túmulos rupestres da Cirenaica, de Alexandria ou da Lícia. São também dignos de registo os túmulos da Macedónia: muito simples internamente (com câmara e antecâmara abobadadas), mas dotados no exterior de pilastras e meias colunas dóricas ou iónicas a ladearem uma porta monumental de pedra, cujo entablamento, complexo, mistura esculturas e pinturas ornamentais. Entre outros hipogeus, apresentam estas características o túmulo dito do «Julgamento», em Lefkadia, e o de Vergina.

É, todavia, no campo da *arquitectura civil* que se concentram as mais espectaculares realizações da Época Helenística, numa lista quase infindável onde é obrigatório mencionar Mileto, Ptolemais da Cirenaica, Priene,

10 Dimensões e colunas: 1. Templo de Ártemis, em Éfeso – 50,48 X 107,11 m; 8 colunas na fachada anterior, 9 na fachada posterior X 21 colunas; 2. Templo de Apolo, em Didíma – 51,13 X 109,34 m; 10 X 21 colunas; 3. Templo de Leto, em Xanto (Lícia) – 16 X 31 m; 6 X 11 colunas (Cf. J.-J. Maffre, *Ob. Cit.*, p. 107). O templo de Apolo, em Didíma, foi talvez o maior projecto de um templo do início da Época Helenística (Cf. L. Burn, *Ob. Cit.*, p. 84).

11 Dimensões e colunas: 11,80 X 20, 22 m; 4 X 2 colunas (Cf. J.-J. Maffre, *Ob. Cit.*, p. 107).

12 Cf. José das Candeias Sales, «O culto a Serápis e a coexistência helénico-egípcia na Alexandria ptolomaica» in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VI – nº 12, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2007, pp. 314-319.

Pérgamo, Antioquia, Apameia, Laodiceia da Síria e Alexandria, seja no âmbito da tradição hipodâmica (quando o terreno o permite), seja na adaptação à configuração dos locais (sacrificando os princípios da simetria e da axialidade, vencendo, como mencionámos, os declives do solo com gigantescos trabalhos de terraplanagem ou de elevação dos terrenos). Nestas cidades, a arquitectura civil helenística é, em regra, caracterizada por vastos programas de equipamentos colectivos: lugares de reunião, teatros, ginásios, palestras, estádios, bibliotecas, museus, faróis ... edifícios-símbolo da época que vão progressivamente modificando a paisagem e a relação do Homem com o meio envolvente.

Obviamente que o panorama urbano só fica completo com a inclusão dos edifícios da arquitectura «doméstica» ou privada: os palácios reais, as casas senhoriais, as habitações privadas. O essencial do plano e da construção da maioria das casas helenísticas não difere substancialmente das habitações da Época Clássica. A principal modificação reside na escala e na mais elaborada decoração (mosaicos e pinturas murais) das casas das camadas sociais mais poderosas¹³.

Nas numerosas cidades do mundo helenístico, as habitações dos mais poderosos caracterizam-se pelo seu pátio interior cercado de colunas (peristilos), ornados de quadros, de estuques pintados, mármore e mosaicos. Neste particular, a cidade de Delos oferece exemplos que, mais tarde, serão retomados nas vilas da Campânia e pela própria Pompeia, combinando criativamente a casa de tradição itálica com átrio toscano e a de tradição helenística com peristilo. As casas de vários andares, divididas em apartamentos, são também uma inovação da Época Helenística, na Ásia e em Alexandria.

O desenvolvimento exuberante da **escultura** helenística e a diversidade e diferente enquadramento das suas propostas tornam difícil e quiçá inglório qualquer esforço de síntese. No entanto, é indesmentível que a escultura helenística deixou inúmeros trabalhos dignos de destaque em vários materiais e em praticamente todos os formatos, tendo contribuído de forma relevante para aquilo que se poderia designar como a «secularização da mitologia»: a beleza das Afrodites esculpidas expressa a beleza

13 Cf. L. Burn, *Ob. Cit.*, pp. 100, 101.

feminina, da mesma forma como Eros torna a criança objecto de arte¹⁴. Se a arte grega pré-helenística tratava a criança como um adulto pequeno, sem qualquer interesse de *per se*, a arte helenística faz da criança uma categoria específica da escultura. Só este vector garante à escultura da Época Helenística um estatuto que a afasta da decadência que, durante algum tempo, erradamente, se lhe associou.

Rapaz lutando com ganso é uma escultura em bronze atribuída a Boécio da Calcedónia (segunda metade do século II a.C.), de que há várias cópias em mármore (no Glyptothek, em Munique; no Museu do Louvre, em Paris; no Museu Capitolino e no Museu do Vaticano, em Roma), que, no essencial, expressa o sentimento infantil de inocência através de um menino que, ao brincar, estrangula ou abraça um ganso¹⁵ – FIG.5. Mas outros exemplos se poderiam citar de meninos brincando com animais (gansos, cachorrinhos), de Eros adormecido ou com Psyché¹⁶.



Fig.5. *Rapaz lutando com ganso*. Cópia romana em mármore de uma escultura em bronze atribuída a Boécio da Calcedónia (segunda metade do século II a.C.).

14 Sobre as Afrodites nuas, talvez a mais importante contribuição da Época Helenística para a estatuária divina, vide R.R.R. Smith, *Hellenistic Sculpture*, London, Thames and Hudson, 1991, pp. 79-81; 92-95. A mais formidável de todas é provavelmente a *Afrodite agachada* (meados do século III a.C.), da autoria de um escultor do norte da Anatólia, Doidalsas da Bítinia, de que há numerosas cópias em vários museus.

15 Plínio menciona esta escultura: «Boëthi, quamquam argento melioris, infans eximum anserem strangulat» (Plínio, *Naturalis Historia*, XXXIV, 84). Trata-se de uma obra que é frequentemente considerada como um exemplar da sofisticação rococó da arte helenística (Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, pp. 128).

16 Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, pp. 128, 129.

Em parte, a visão da escultura helenística como uma escultura de declínio e de decadência depois da perfeição alcançada pela arte na Época Clássica reside num forte traço, para muitos excessivo e menor, que muitas das grandes produções escultóricas da época denotam: a preocupação de copiar estátuas clássicas e de coleccionar originais do passado como forma de manter um academismo estético-artístico inatacável¹⁷.

Mas, como no caso das *villas* romanas do século II, as cópias de esculturas helenísticas não são todas do mesmo tipo: há as *nobilis opera*, isto é, as cópias e versões de obras famosas de artistas famosos sobretudo da Época Clássica com o objectivo de reproduzir «obras de arte»; há as *imagines illustrium* ou retratos de Gregos célebres (escritores, filósofos, pensadores ...), quais símbolos da herança cultural helénica; há as *ornamenta*, ou seja, escultura decorativa a partir de modelos antigos da arte grega. Além disso, há distinções substantivas entre réplicas, versões, reproduções e novas criações¹⁸.

Superficialmente, parece que os grandes criadores estão arredios e que a escultura vive de uma *mimesis* classicizante, sem alma, sem chama e sem brilho. A consideração exclusiva desta existente característica da escultura helenística desvirtua, porém, a análise, pois ela não inibiu, antes pelo contrário, o aparecimento de criadores originais e fecundos. Além disso, a enorme mobilidade e facilidade das deslocações que marca a Época Helenística (extremamente facilitada pela *koiné*, linguagem comum) favoreceu particularmente os artistas que viajavam sem cessar, aonde era necessário, para responder à procura dos soberanos das cidades e, sobretudo, cada vez mais, dos ricos particulares¹⁹. Com eles levavam as concepções plásticas e os padrões específicos das suas escolas de origem (Atenas, Alexandria, Rodes, Pérgamo, Éfeso, Tralles, etc.²⁰). Desta forma, conseguiu-se uma enorme difusão em resultado da enorme procura que as obras de arte tiveram na Época Helenística.

Os séculos III a I a.C. conhecem, ainda que esporadicamente, a explosão de um novo gosto pelo gigantismo na escultura que justificam que se tome esta característica como uma categoria. Há obviamente muitas estátuas do período que se integrariam nela, mas basta citar e tomar como

17 Cf. R.R.R. Smith, *Ob. Cit.*, pp. 14-17.

18 Cf. *Ibid.*, pp. 258, 259.

19 Cf. J.-J. Maffre, *Ob. Cit.*, p. 115; R.R.R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 11.

20 As três escolas cujas realizações, em certa medida, definem a arte helenística, são, fora da Grécia, Pérgamo, Rodes e Alexandria, sendo que a primeira é, em muitos aspectos, considerada a mais lídima representante da vertente criadora e original da arte helenística.

expoentes máximos desta tendência da escultura o famoso *Colosso* de Rodas, do século III a.C. (c. 280 a.C.), em bronze, com 32 m de altura, verdadeira proeza técnica, da autoria de Cares de Lindos (discípulo de Lisipo de Sícion²¹), colocado à entrada do porto de Rodas, representando o deus Hélios, o Sol, divindade tutelar da ilha²² (Fig. 6), e a alegórica *Tyché* de Antioquia (jovem deusa, sentada numa rocha segurando várias palmas na mão direita, simbolizando a ideia e a abundância da cidade, ostentando na cabeça uma coroa amuralhada com torres, tendo um menino, o rio Orontes, a seus pés), do século III a.C. (c. 296 a.C.), igualmente de bronze, de Eutíquides de Sícion (também discípulo de Lisipo), em que as direcções da cabeça em relação ao tronco, a projecção dos joelhos e braços e das pregas do manto lhe conferem um suave movimento e um sentido de liberdade espacial²³ – Figs. 7 e 8. Trata-se do mesmo movimento, da mesma agitação livre e desencontro das partes do corpo que patenteia o *Poséidon de Milo* (2, 17 m de altura; c. 150 a.C.), do Museu Arqueológico Nacional de Atenas (Fig. 9). A forte diagonal que marca a *Tyché*, permitindo descobrir inúmeros ângulos e direcções, é também bem visível no *Poséidon*.

21 Sobre Lisipo de Sícion, provavelmente o mais criativo e influente artista da Época Helenística, dotado de uma lendária virtuosidade técnica que fez dele o escultor de Alexandre, o Grande, e sobre os seus discípulos, criadores de novos tipos de monumentos e autores de inovações estilísticas usadas durante séculos na arte helenística, vide J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, pp. 47-58.

22 O *Colosso* de Rodas foi destruído pouco tempo depois de ter sido edificado, em 224 a.C., por um terramoto. Embora não haja evidência segura da aparência do colosso, há quem defenda que a cabeça de mármore de Hélios (0, 55 m) que se encontra no Museu Arqueológico de Rodas terá sido modelada a partir do original de bronze. Para estes autores, a ligeira inclinação do pescoço patente na escultura testemunharia semelhanças entre as cabeças de Alexandre esculpidas por Lisipo e a cabeça do colosso da autoria de Cares, seu discípulo (Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, p. 55).

23 Há uma pequena cópia romana (0,90 cm de altura), em mármore, desta estátua no Museu do Vaticano. Apesar de a personificação da Sorte ou da Fortuna ser bem conhecida nos Períodos Arcaico e Clássico, constituiu uma obsessão da Época Helenística (Cf. L. Burn, *Ob. Cit.*, p. 136). Integra-se na preocupação/ obsessão “pela opulência” da classificação de Pollitt: «Fortune, became an obsession. Tyche became a virtual goddess, the deity whom most men feared, because she seemed to be not only unpredictable but usually, in the long run, malign» (J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, p. 2). Outra das formas em que esta preocupação com a fortuna se expressa na arte helenística é a contínua popularidade das imagens de Alexandre Magno.



Fig. 6. O *Colosso de Rodas*, segundo o imaginário do século XVI (gravador Maerten van Heemskerck).



Figs. 7 e 8. *Tyché de Antioquia* de Eutíquides de Sícion. Cópia romana em mármore do Museu do Vaticano.



Fig. 9. *Poséidon de Milo* (Melos). Museu Arqueológico de Atenas.

Todavia, a maior parte das estátuas de mármore e de bronze da Época Helenística são de dimensões «médias», isto é, entre um tamanho um pouco superior ao normal e a meia-altura natural. Nesta categoria incluem-se os inúmeros nus ou semi-nus femininos, representativos de uma evolução do gosto, no sentido de uma cada vez maior sensibilidade.

Com o seu tronco nu e curvas harmoniosas, em contraste com as roupas pendentes, a *Afrodite de Milo*, mais conhecida como *Vénus de Milo*, hoje no Museu do Louvre, criada entre 130 e 100 a.C., provavelmente inspirada num modelo mais antigo, é a peça mais representativa desta tipologia escultórica. Com os seus cerca de 2 m, esta estátua em mármore da deusa grega do amor e da beleza, hoje sem braços, é um produto da afamada Escola de Pérgamo. O idealismo sereno, a postura majestosa e o movimento provocado pelo desencontro do torso, membros e pregas das vestes pendentes cruzam-se de forma sugestiva e criativa (Fig. 10).



Fig. 10. *Vénus de Milo* (Melos). Museu do Louvre.

A par dos nus ou semi-nus femininos devem também figurar outros tipos: os grupos eróticos e os nus viris. No primeiro tipo inserem-se, por exemplo, estátuas de Eros adolescente, de Afrodite com Pã, de sátiros, silenos, centauros, hermafroditas, ménades e ninfas, tocando, dançando, bebendo, rindo, muitas em actividades de luta ou de disputa de carácter erótico, designadas *symplegmata*²⁴.

24 Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, pp.130-138; R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, pp. 128-134; 141-151.

A própria *Vitória Alada de Samotrácia* (2,45 m de altura), também chamada *Niké de Samotrácia*, do século III a.C. (220-190 a.C.), produzida por autor desconhecido, provavelmente originário de Rodes, uma das mais célebres esculturas do mundo, desde 1884 apresentada com grande destaque no Museu do Louvre, pode ser integrada neste tipo (Fig. 11).



Fig. 11. *Vitória Alada de Samotrácia*. Museu do Louvre.

A fogosa e sugestiva figuração do corpo da deusa Atena Niké (*Atena que traz a vitória*), encontrada no cimo do teatro do Santuário dos Grandes Deuses de Samotrácia (Cabiros), parte da proa de uma embarcação, sob vestes (*chiton*) molhadas, coladas ao corpo e simultaneamente esvoaçantes, de peito bem modelado projectado para a frente e longas e bem torneadas pernas assume uma apreciável carga erótica²⁵. Os nus viris, comuns nos pequenos e mesmo nos grandes trabalhos de bronze (ex.: efebo de Malibu), são agora mais raros. No entanto, merece destaque a estátua de bronze, possivelmente da autoria de Leócares, por volta de 330-320 a.C., designada *Apolo de Belvedere*, de que hoje o Museu do Vaticano (Museo Pio-Clementino, Inv. 1015) exhibe uma cópia romana, em mármore, com 2, 24 m, do século II (130-134)²⁶ – Fig. 12.

²⁵ A *Vitória de Samotrácia*, recuperando o vasto passado das estátuas-monumentos de guerra, tem a importante particularidade de se tratar de uma obra original contemporânea da Época Helenística.

²⁶ Já sem a flecha que saía do arco, embora com a musculatura contraída em virtude do esforço despendido, o deus Apolo apresta-se para derrotar a serpente Píton que aterrorizava a costa de Delfos. Quando a estátua foi descoberta em 1489, em Roma, num local chamado Cortile del Belvedere, não apresentava a parte inferior do braço e a mão esquerda, hoje restauradas na cópia do museu.



Fig. 12. *Apolo de Belvedere*. Museu do Vaticano.

Nu, hercúleo, exibindo ainda as suas «luvas de boxe» feitas de pele (*himantes*) enquanto espera, eventualmente, que os juízes anunciem o resultado do combate, o *Lutador de boxe* (também chamado *Pugilista sentado*), realizado por Apolónio de Atenas (c. de 250 a.C.), com o nariz quebrado e a face repleta de cicatrizes provocadas pelos golpes recebidos, cuja cópia romana (50 a.C.) em bronze (1,38 m de altura) está hoje no Palazzo Massimo alle Terme, em Roma (Inv. 1055), com todo o realismo impiedoso e atitude pesada e maciça que denota, pode ser também incluído no grupo dos nus viris²⁷ – Figs. 13 e 14. O sátiro adormecido denominado *Fauno de Barberini* (2,15 m de altura), cópia em mármore de um original de bronze de c. de 200 a.C., uma composição natural, relaxada, “livre”, de “forma aberta”, sexualmente provocatória, pertence igualmente a esta grande categoria²⁸ – FIG. 15.

27 Há quem defenda que a autoria do original de bronze deve ser atribuída ao próprio Lisipo, o escultor que trabalhou para Alexandre Magno, o que faria recuar a datação quase cem anos. Seja como for, o *Lutador de boxe*, representação realista de um atleta profissional que, não obstante os maus tratos recebidos na refrega, sobreviveu, é uma das esculturas mais poderosas da Época Helenística que chegou até à actualidade, onde o individualismo cede lugar à concentração da expressão. «The power of the work comes from this contrast: the figure is in an heroic pose, with sharp upward turn of the head, but the identifying features are merely those of a battered old prize-fighter» (R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 54).

28 Esta obra descoberta no início do século XVII está hoje no Glyptothek, em Munique.



Figs. 13 e 14. O *Lutador de boxe*, cópia romana (50 a.C.) em bronze (1,38 m de altura) de um original realizado por Apolónio de Atenas (c. de 250 a.C.). Palazzo Massimo alle Terme, em Roma.



Fig. 15. *Fauno de Barberini* (2,15 m de altura). Glyptothek, Munique.

Todas estas representações escultóricas estão, pois, unidas pelo traço do realismo: «an attempt to reflect one's experience of the natural and human world without the intercession of some notion of an ideal or perfect form.»²⁹ O realismo é, por assim dizer, o denominador comum da escultura helenística, embora se possam estabelecer subtipos ou variantes: há o realismo suave, de figuras belas e sérias, a que atrás se fez alusão; há o realismo patético, que atento a situações do quotidiano prefere as mais dramáticas, tratando-as através de gestos enfáticos, repletos de densidade e força;

²⁹ Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, p. 141.

há ainda o realismo cru, que se fixa, essencialmente nas personagens feias, disformes, hediondas, repugnantes, cedendo claramente lugar ao grotesco.

As famosas estátuas dos Gálatas moribundos (*Gálata suicida* e *Gálata moribundo*), esculpidos no século III a.C., cerca de 220 a.C., provavelmente por Epígono de Pérgamo, escultor da corte, num grandioso monumento edificado na acrópole da cidade de Pérgamo para comemorar a vitória do rei Átalo I de Pérgamo (241-197 a.C.) sobre estes Celtas da Ásia Menor entre 233 e 223 a.C.³⁰, são dois extraordinários exemplos do perturbador e feroz realismo patético helenístico, onde se sente o *pathos* do sofrimento – Figs. 16 e 17.



Figs. 16 e 17. *Gálata suicida* (Museu Nacional Romano do Palazzo Massimo alle Terme) e *Gálata moribundo* (Museu Capitolino, em Roma), respectivamente.

O ponto mais alto do expressionismo realista, demonstrado de forma grandiloquente, frequentemente apelidado de barroco, é seguramente a *Gigantomaquia* (110 m de extensão por 2,30 m de altura) tratada em baixos-

³⁰ A vitória de Átalo I sobre os Gauleses não só transmitiu poder a Pérgamo e aos territórios sob a sua égide, como orgulhosamente levou os Atálidas a promover a sua capital a uma posição vital no mundo helenístico como representante e protectora da herança cultural grega, de que os grandes monumentos e as estátuas são a «face material»: Pérgamo devia ser para a Época Helenística o que Atenas fora para a Época Clássica (Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, pp. 81, 83, 84). Da escultura *O Gálata suicida* (que se suicida depois de matar a mulher, que segura ainda ternamente com a mão esquerda, enquanto, determinado, enfia a espada no próprio peito) há uma cópia romana do século I a.C. feita a partir do original helenístico do século III a.C. no Museu Nacional Romano do Palazzo Massimo alle Terme. Da mesma forma, o Museu Capitolino, em Roma, guarda uma cópia em mármore do *Gálata moribundo*, de torso inclinado e cabeça pendida, prestes a cair irremediavelmente, cujo original helenístico é, pois, da mesma época. Ambos os originais helenísticos eram em bronze.

-relevos (120 painéis) no friso exterior do *Grande Altar de Pérgamo*, da primeira metade do século II a.C. (180-160 a.C.), dedicado por Eumenes II (197-159 a.C.) a Zeus Sóter e Atena Nikeforos, celebrando a glória da dinastia atálide (conjunto reconstruído e conservado no Pergamon Museum de Berlim)³¹. Em poses teatrais, os agonizantes e monstruosos gigantes em luta com os deuses, com contorcidas musculaturas e rostos tensos exprimindo as mais variadas expressões e sentimentos, fruto do estilo da escola de Pérgamo, atingem, de facto, uma dimensão barroca, suavizada, porém, no friso interno (1,58 m) com as representações do mito de Telefo, filho de Hércules e de Auge, herói dos tempos da Guerra de Tróia, antepassado mítico dos reis de Pérgamo e lendário fundador da cidade³²– Figs. 18 e 19.



Fig. 18. O Grande Altar de Pérgamo. Pergamon Museum, Berlim.

31 O *Grande Altar de Pérgamo*, descoberto por C. Humann em 1871, por muitos considerado um dos mais importantes testemunhos da Antiguidade clássica, integrava o complexo monumental da cidade dos Atálidas, composto por um grande centro cultural em honra de Atena (um templo e um enorme pórtico de dois andares), pela Biblioteca (fundada por Átalo I para competir com a de Alexandria), pelas fortificações, arsenais e casernas que proclamavam a força militar da monarquia pergamena na época. Subjacente à organização arquitectónica da cidade estava a ambição de competir com Atenas em todos os domínios, na religião, no culto, na vida cultural e na arte. Sobre aspectos concretos do grande friso exterior (gigantomaquia), vide R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, pp. 158-164.

32 Cf. John Onians, *Art and Thought in the Hellenistic Age: the Greek world view 350-50 BC*, London Thames and Hudson, 1979, pp. 84-88; L. Burn, *Ob. Cit.*, p. 92; J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, p. 198, 200; R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, pp. 164-166)



Fig. 19. Fragmento do Grande Altar de Pérgamo.

Ao que parece, o estilo do grande friso exterior de Pérgamo (*estilo pergameno*), da autoria de escultores como Fíromaco, Nicerato, Epígono e Xenócrates (cuja expressividade e dinamismo das suas obras os podem classificar como os escultores «barrocos»), seria retomado na posteridade pelos escultores de Rodes, sobretudo por artistas como Menecrates de Rodes, como os irmãos Apolónio e Taurisco de Tralles, autores, segundo Plínio³³, de um grupo escultórico em bronze representando a *Punição de Dirce*, por Antífon e Zetos (filhos de Antíope), levado de Rodes para Roma na época de Augusto (27 a.C. – 14)³⁴. A cópia romana em mármore deste trabalho, conhecida como o *Touro de Farnese*, foi encontrada nos banhos de Caracala, em Roma, em 1545, e encontra-se hoje no Museu Arqueológico Nacional de Nápoles³⁵ – Fig. 20.

33 «...Zethus et Amphion ac Dirce et taurus vinculumque ex eodem lapide, a Rhodo advecta opera Apollonii et Taurisci ...» (Plínio, *Naturalis Historia*, XXXVI, 34).

34 Segundo o mito, Dirce tratara cruelmente Antíope (sobrinha do seu marido, Lico, o rei de Tebas) e os filhos desta ataram-na mais tarde a um touro selvagem que a arrastou até a matar.

35 O *Touro de Farnese* foi restaurado em 1570 e transportado para Nápoles em 1789 (Cf. A.Stewart, *Ob. Cit.*, p. 613). A versão napolitana é frequentemente considerada como uma cópia da época de Severo, cujo original, perdido, dataria de 160 a.C.



Fig. 20. O *Touro de Farnese*, cópia romana representando a punição de Dirce. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.

Os ródios Hagesandro, Polidoro e Atanodoro, criadores, também segundo Plínio³⁶, a partir de um único bloco de pedra de enormes dimensões, do famoso grupo de *Laocoonte*, são também arroláveis como «herdeiros do barroco pergameno», do «full Hellenistic baroque» ou da «magnificent afterlife of the Hellenistic baroque»³⁷. Tornam-se particularmente evidentes “o patético e o dramático desespero, traduzido na multiplicidade de planos, na contorção de corpos, nas direcções desencontradas”³⁸.

Laocoonte e os seus filhos, em heróica agonia, supremo *exemplum doloris*, perante as monstruosas serpentes que os abafam, é uma peça paradigmática e admirável que, por si só, constitui um indelével elogio ao estilo escultórico de Pérgamo, em sentido estrito, e da arte helenística, em sentido lato, e que teria uma considerável repercussão quando do Renas-

36 «... ex uno lapide eum ac liberos draconumque mirabiles nexus de consilii sententia fecere summi artifices Hagesander et Polydorus et Athenodorus Rhodii» (Plínio, *Naturalis Historia*, XXXVI, 37).

37 Cf. R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 108; J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, p. 126. Segundo a lenda, Laocoonte era sacerdote de Tróia e previu a tomada da cidade pelos inimigos gregos, com o ardiloso estratagema do cavalo de madeira. Por mandato dos deuses, que favoreciam o triunfo dos Gregos, o sacerdote foi punido, sendo asfixiado por duas enormes serpentes que se enrolaram no seu corpo e nos corpos dos seus dois filhos. *Laocoonte e os seus filhos* foi encontrado em Rodes.

38 Cf. J. R. Ferreira, *Ob. Cit.*, p. 336.

cimento, influenciando a imaginação e o trabalho de vários artistas, como Michelangelo e várias gerações depois dele³⁹ – Fig. 21.



Fig. 21. *Laocoonte e os seus filhos*, um dos mais famosos grupos escultóricos helenísticos. Museu do Vaticano.

Também o “*Gladiador Borghese*”, em mármore, do Museu do Louvre, produzido cerca de 100 a.C. por Agásias de Éfeso (também chamado Agásias, filho de Dositeo), centrado no esforço intenso de um instante, é devedor dos modelos de Pérgamo⁴⁰ – FIG. 22.

39 Do *Grupo de Laocoonte* ou *Laocoonte e os seus filhos* há várias versões, sendo a cópia de mármore do Museo Pio-Clementino (Inv. 1059, 1064 e 1067), com 1,84 m, atribuída aos três escultores de Rodas, a partir de um original de bronze de cerca de 200 a.C. O grupo foi restaurado em 1532-1533 por Giovanni Montorsoli e, em 1960, por Filippo Magi. Para muitos autores, o *Laocoonte* é a obra de arte antiga que mais comentários e debates suscitou entre a história de arte e a crítica artística (Cf. M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, 2nd ed. New York, 1961; B. Andreae, *Laokoon und die Ghindung Roms*, Mainz, 1988; R. Brilliant, *My Laocoon: Alternative Claims in the Interpretation of Artworks*, Berkeley, 2000; A. Stewart, *Ob. Cit.*, p. 613). O *Laocoonte* e o *Touro de Farnese* são os dois mais famosos grupos helenísticos, ilustrando cada um à sua maneira o tema do castigo divino (Cf. J. Onians, *Ob. Cit.*, p. 90). É, todavia, possível argumentar que o elemento-chave comum nestas obras não é o castigo propriamente dito, mas, antes, o tratamento da dor.

40 Durante muito tempo, a escultura foi interpretada como representando um gladiador (daí o nome que lhe foi atribuído). Trata-se, de facto, como é hoje reconhecido, de um guerreiro, de um soldado a combater um cavaleiro situado à sua esquerda, segurando, originalmente, na mão direita uma espada.



Fig. 22. *Gladiador Borghese*. Museu do Louvre.

A velha embriagada (cópias romanas no Glyptothek, em Munique, e no Musei Capitolini, em Roma), criada cerca de 200 a.C. por Miron de Tebas, é um excelente exemplo das grotescas e caricaturais personagens que as esculturas realistas helenísticas, demasiado realistas talvez, nos legaram⁴¹. Sentada no chão, envergando uma túnica *peronema* ou *peronetrís* e agarrada a um *lagynos* (recipiente típico para vinho na Época Helenística) decorado com relevos, como se de uma criança de colo se tratasse, de rosto extremamente envelhecido e dominada pelo torpor alcoólico, pela senilidade e pela decrepitude, trata-se de uma escultura de forte impacto, embora centrada num lado mais torpe e sórdido da existência e da experiência humana⁴². Esta “observação impiedosa” denota, ainda assim, um certo “humor impregnado de amargura”⁴³— Fig. 23.

41 Cf. J. Onians, *Ob. Cit.*, p. 40.

42 Cf. L. Burn, *Ob. Cit.*, pp. 71, 73; R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, pp. 137, 138.

43 Cf. Walter-Herwig Schuchhardt, *Grécia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1970, p. 175.



Fig. 23. *A Velha Embriagada*. Cópia romana do Glyptothek, em Munique.

Para sermos mais completos na enumeração dos casos grotescos da escultura helenística onde perpassa um misto de fantasia poética e realismo social, mencionamos ainda os casos do *Pseudo-Sêneca*⁴⁴, do *Sátiro embriagado*⁴⁵, da *Cabeça de velha*⁴⁶, das velhas do Metropolitan Museum e do Palazzo dei Conservatori e do *Velho Pescador* do Museu do Louvre, cujos testemunhos através de cópias romanas chegaram também até nós⁴⁷ – Figs. 24-29.

44 Busto romano do século I a.C. (0,33 m de altura), cópia de um bronze de cerca de 200-150 a.C. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.

45 Escultura do século II-I a.C., Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.

46 Cópia romana de obra helenística do século III ou II a.C., hoje no British Museum.

47 *A Velha* em mármore, com 1,26 m de altura, do Metropolitan Museum of New York, é uma cópia romana do século I, feita a partir de um original datado do final do século II/início do século I a.C. *A Velha pastora* (0,93 m de altura) do Palazzo dei Conservatori, em Roma, é também uma cópia romana de um original da mesma época. O *Velho Pescador* do Louvre (1,22 m de altura), em mármore negro com elementos de alabastro, é uma cópia romana de um original de data incerta, talvez de 200-150 a.C.



Fig. 24. *Pseudo-Sêneca*, busto romano do século I a.C. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.



Fig. 25. *Sátiro embriagado*. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.



Fig. 26. *Cabeça de velha*. Cópia romana de obra helenística do século III ou II a.C., hoje no British Museum.



Fig. 27. *Velha*, em mármore (1,26 m de altura). Final do séc. II/ início do séc. I a.C. Metropolitan Museum, New York.



Fig. 28. *A velha pastora*, em mármore (0,93 m de altura).
Palazzo dei Conservatori, em Roma.



Fig. 29. *Velho pescador*, em mármore negro com elementos de alabastro (1,22 m de altura).
Museu do Louvre.

Em todos estas variantes do realismo helenístico predomina sempre o extraordinário virtuosismo técnico, independentemente do material em causa (bronze, mármore, terracota, etc.). A habilidade e a mestria técnica podem justificar a identificação e a caracterização de determinados estilos ou escolas próprias, como é o caso da já citada Escola de Pérgamo, produtora emérita de fascinantes obras-primas, a que algumas das quais fizemos alusão (*Afrodite de Milo*, *Vitória de Samotrácia*, *Apolo de Belvedere*, *Laocoonte*, *Gálata moribundo*, etc.).

Subjacente a algumas destas criações encontra-se um profundo espírito de captação da personalidade e da psicologia das personagens. Consciente ou inconscientemente, o corpo assume posturas e gestos que expressam ou pretendem expressar estados de espírito. Fala-se mesmo de uma eloquente «linguagem corporal» (*body language*). Daí o rápido desenvolvimento do retrato que lhe está associado⁴⁸: «The Hellenistic age was the first period in the history of western art in which a serious attempt was made to probe, capture, and express through the medium of portraiture the inner workings of the human mind.»⁴⁹.

48 Entenda-se aqui «retrato» como a representação intencional de uma pessoa com um número específico de características que tornem a representação reconhecível por outros.

49 Cf. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, p. 59.

O retrato realista da Época Helenística que numerosas cópias e versões apresentam pode ser bem exemplificado através de duas estátuas em particular: a estátua póstuma do orador Demóstenes (c. 280 a.C.), representado de pé (2,02 m) com as mãos entrelaçadas, tenso e austero, atribuída a Polieucto e referenciada por Plutarco em *Vidas de Dez Oradores*⁵⁰ – Fig. 30 -, e a estátua do filósofo estóico Crisipo, de cerca de 200 a.C., representado sentado (1,20 m de altura), absorto, envelhecido e dobrado, da autoria presumível de Eubúlides⁵¹ – Fig. 31.



Fig. 30. *Demóstenes* de Polieucto (2,02 m de altura). Ny Carlsberg Glyptotek, em Copenhaga.



Fig. 31. *Crisipo* de Eubúlides (1,20 m de altura). Museu do Louvre.

Os retratos escultóricos de Alexandre, em vida («tipo heróico», da autoria do autorizado Lisipo, embora nenhum original tenha sobrevivido⁵²) ou póstumos, são também dignos de menção, até pelo importante papel político-simbólico que os seus sucessores lhes atribuíam⁵³. Ainda no cam-

50 Cf. J. R. Ferreira, *Ob. Cit.*, p. 336. Esta cópia romana, de mármore, feita a partir do original de Polieucto, está hoje no Ny Carlsberg Glyptotek (Inv. 2782), em Copenhaga. R.R.R. Smith é enfático ao caracterizá-la: «one of the Great Works of Hellenistic portraiture» (R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 37).

51 Cf. J. R. Ferreira, *Ob. Cit.*, p. 336.

52 Segundo Plutarco, as imagens oficiais de Alexandre conciliavam a *aretê* (as virtudes admiradas pela sociedade) e o *ethos* (o seu carácter pessoal).

53 Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, pp. 20-22, 30; R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, pp. 19-24.

po do retrato escultórico, há depois evidentemente toda uma panóplia de figurações de outros oradores, filósofos ou generais, de políticos, de pensadores, de poetas, de atletas e de outros personagens, onde se alcança uma notável conciliação do realismo individualizado com a forte expressão das actividades ou papéis públicos que desempenhavam⁵⁴.

É óbvio que são inúmeras as peças helenísticas de estatuária menor. Há uma infinidade de pequenas esculturas realizadas em bronze, madeira, terracota ou cera, que denotam, porém, os mesmos tipos da grande estatuária: modeladamente cuidada, com naturalidade expressiva e variedade temática. Entre elas, as obras de terracota merecem reconhecidamente uma menção particular. As mais famosas, genericamente conhecidas como tanagras, foram elaboradas nos finais do século III e durante o século II a.C., sobretudo em Atenas (Ática) e em Tanagra (Beócia)⁵⁵. Consistem em pequenas estatuetas femininas de pé ou sentadas, com dimensões entre os 15 e os 40 cm, pintadas com cores vivas, em várias poses (Fig. 32). Feitas em série, serviam fins cúlticos (oferendas religiosas e/ ou fúnebres, *ex-votos* portanto), embora também pudessem ser usadas como objectos decorativos, e encontram-se hoje magníficos exemplares em praticamente todas as colecções dos museus que possuem acervos da Antiguidade. Elegantemente vestidas, constituíam figuras discretas e recatadas, cujo ritmo profundo das composições era sublinhado pelas pregas das vestes, ilustrando o típico espírito helenístico.

54 Cf. *Ibid.*, pp. 33-62. No caso dos filósofos, o material escultórico disponível é excelente, cobrindo quase inteiramente o período de todas as escolas: cínicos, estóicos, epicuristas... (Cf. *Ibid.*, pp. 34-36).

55 Entre os centros produtores de tanagras de final da Época Helenística contam-se também os de Mirina (Ásia Menor), Esmirna, Tarso e Ponto, além de outros locais da Grécia, do Egipto (Alexandria), da Itália e da Sicília.



Fig. 32. Tanagras.

A predominância da vertente realista na escultura helenística e a preferência demonstrada pelo particularismo funcionaram pois como um estímulo activo para a promoção do retrato, tratado com maior ou menor expressionismo, com visíveis reflexos também, além da escultura, na numismática e na medalhística da época. Os soberanos lágidas, selêucidas e macedónios (os três núcleos reais mais importantes da Época Helenística) e outros reinos do Mediterrâneo Oriental utilizaram abundantemente tais suportes, com claros intuítos políticos e ideológicos, para espalharem as suas efigies: «the creation of a royal portrait image to express the essence and ideology of this new kind of Greek monarchy was one of the first new tasks of leading sculptors»⁵⁶. Mais tarde, os dignitários romanos fizeram o mesmo, contratando artistas gregos para executarem as suas estátuas-retratos.

Com o estabelecimento dos grandes reinos helenísticos no período subsequente à morte de Alexandre Magno verifica-se, realmente, um importante desenvolvimento no prestígio e na tipologia monetária que irá alterar radicalmente as cunhagens e marcar a própria ideologia a elas associada precisamente pela criação do retrato real e isto independentemente da introdução do retrato se dever a Alexandre Magno (como defendem muitos autores) ou a seu pai, Filipe II da Macedónia (como defendem outros). Será, contudo, sob as dinastias dos diádocos (as séries mais importantes de

⁵⁶ R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 19.

moedas foram produzidas justamente pelos Ptolomeus do Egipto⁵⁷) que os retratos reais nas moedas se tornam autênticas obras-de-arte da arte helenística, traçando com apurado detalhe pormenores fisionómicos dos grandes personagens (masculinos e femininos) da época.

O realismo destas representações é de tal forma considerável que são frequentemente considerados os primeiros testemunhos observáveis dignos de credibilidade de figuras históricas do mundo antigo. Neste domínio particular do uso dos retratos como tipos monetários, a prática helenística contrasta flagrantemente com os hábitos gregos, principalmente voltados para o uso nos numismas de divindades e heróis, juntamente com os seus atributos como tipos.

Apesar da importância que desempenhou como elemento auxiliar da arquitectura, pouco se conhece da **pintura** helenística, havendo grandes lacunas para todo o século III e primeira metade do século II a.C. Viva e variada, a pintura helenística chega ao nosso conhecimento por originais de túmulos e de estelas funerárias e sobretudo pelas numerosas cópias da época romana, encontradas particularmente em Herculano e em Pompeia, e pelos inúmeros mosaicos que inspirou. Para avaliar a grande pintura do século III a.C. há também alguns frescos na Trácia e na Macedónia pintados nas fachadas ou no interior de túmulos como os de Kazanlak (na Bulgária) ou de Lefkadia e Vergina, na Macedónia⁵⁸. Mau grado a maior parte da reconstituição possível da pintura helenística ser indirecta, é frequente ela ser apontada como o mais extraordinário exemplo da mundividência helenística.

Embora os temas das estelas funerárias sejam, naturalmente, os temas tradicionais (a mitologia e todo o repertório trágico disponível), em termos técnicos revelam uma nova procura dos jogos de luz e de profundidade do campo da representação, onde se notam enquadramentos de tipo arquitectural. As cores que algumas dessas estelas pintadas sobre mármore a

57 As moedas dos Ptolomeus obedecem à 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) e o reverso reserva-se para outros símbolos e assimilações (por exemplo, nome real, títulos e divindades protectoras), em regra voltados à esquerda. Ambas as faces podem conter inscrições (em vários campos), sempre em língua grega, ela própria símbolo de uma identidade. A *koiné dialektos* constituiu um aspecto cultural identificador da civilização helenística (Cf. José das Candeias Sales, *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 237).

58 Cf. J.-J. Maffre, *Ob. Cit.*, p. 121, 122; L. Burn, *Ob. Cit.*, p. 35-38, 41-43.

encáustica apresentavam originalmente já não se conseguem apreender na totalidade. Em muitos casos, desvanecerem-se irremediavelmente. Ainda assim, capta-se a sensação de profundo impressionismo que as caracterizara.

Entre as grandes produções pintadas podem apontar-se a célebre *Medeia* do Museu Arqueológico Nacional de Nápoles, as *Núpcias aldobrandinas* do Museu do Vaticano⁵⁹ – Fig. 33 – e os frescos da casa dos Vettili, em Pompeia, notáveis pelo seu frescor e pelas cores amarelo e negro lustroso que dominam a composição.



Fig. 33. *Núpcias aldobrandinas* do Museu do Vaticano.

A pintura de cavalete helenística, conhecida através de réplicas da época romana, mostra o eficaz domínio do espaço a três dimensões, quer no tratamento das personagens quer no dos objectos, sendo estes integrados em quadros arquitecturais ou naturais, em paisagens paulatinamente mais compostas e animadas por intencionais jogos de luz e sombra, com um toque de realismo pitoresco aqui e além ou com efeitos ilusórios de óptica. Certas composições, como as paisagens «nilóticas», são mesmo tratadas de uma forma «maneirista». Outras (frutas, jarros, grinaldas) demonstram uma cuidada e minuciosa execução.

As composições pintadas de grandes dimensões, adequadas à integração nos complexos arquitectónicos, usam tonalidades planas, matizes cromáticas e domínio da perspectiva sobre fundos basicamente escarlates. Os temas da pintura não divergem muitos dos da escultura, constatando-se, a par das cenas de inspiração mitológica ou heróica-histórica, uma crescente preferência, quase moda, pelos retratos de rostos expressivos. No âmbito dos quadros mitológicos pintados helenísticos é de salientar o bucólico

⁵⁹ A análise desta pintura revela numerosas alusões mitológicas e simbolismos (Cf. François Chamoux, *La civilisation hellénistique*, Paris, Les Éditions Arthaud, 1985, pp. 415-418).

quadro *Aquiles em Skiro* de Aténion de Maroneia (segundo Plínio, discípulo de Gláucon de Corinto⁶⁰), do final do século IV a.C. O Museu Arqueológico Nacional de Nápoles (Inv. 9110) exhibe uma réplica deste quadro, datada de 70 a.C., proveniente da Casa de Dióscuro, em Pompeia (Fig. 34).



Fig. 34. *Aquiles em Skiro*. Pompeia VI, 9, 6 (Casa dos Dióscuros).
Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.

Vestido de mulher e escondido entre as filhas do rei Licómedes, Aquiles trai-se ao ver as armas que Ulisses e Diomedes, vestidos de mercadores, lhe mostram, revelando assim a sua natureza e não podendo mais escapar ao seu fatal destino. Em segundo plano na representação pintada, a amada de Aquiles, Deidamia (mãe de Neoptólemo), e o rei Licómedes, à porta do seu palácio, assistem à cena.

Através das fontes literárias, sabemos o nome de alguns pintores dos séculos III-I a.C., como Antifilo do Egipto, Téon de Samos (célebre pela sua expressiva representação de um intrépido hoplita em combate), Téoros, Piraico (especialistas em matérias mortas), Olbiades, Galato de Alexandria e Metrodoro, entre outros⁶¹.

Em parte inspirado pela pintura, da qual retira os seus motivos e desenhos, e em parte, num sentido mais literal, devedora de motivos da imágética teatral (máscaras, actores vestidos, cenas teatrais, etc.), a **arte do mosaico** (em seixos ou em *tesselas*) conhece um extraordinário desenvol-

60 «Niciae comparatur et aliquando praefertur Athenion Maronites, Glaucionis Corinthii discipulus ...» (Plínio, *Naturalis Historia*, XXXV, 134).

61 Cf. J.-J. Maffre, *Ob. Cit.*, p. 123.

vimento e evolução na Época Helenística, tratando de forma naturalista inúmeros elementos (objectos do quotidiano, flores e folhas, espécies de fruta, peixes, aves e animais, naturezas mortas)⁶².

São inúmeros os casos que se poderiam citar, como o famoso mosaico de pavimento de cerca de 330-300 a.C. (2,70 X 2,65 m), com laivos de maneirismo, em que Dioniso nu, segurando um tirso, cavalga uma fogaosa pantera (leopardo), o seu animal sagrado (da “Casa de Dioniso”, em Pella)⁶³ – Fig. 35. Um mosaico similar (Dioniso aparece vestido), de cerca de 160-100 a.C., com 1,08 m de altura, foi também encontrado em Delos (“Casa das Máscaras”)⁶⁴ – Fig. 36. Pode também alistar-se a representação do rapto de Helena por Teseu (“Casa do rapto de Helena”, em Pella; 8,40 X 2,80), igualmente de c. 330-300 a.C., onde se vê Forbas (cocheiro de Teseu) dirigindo quatro cavalos, enquanto Teseu e Helena se aprestam para subir para o carro (os nomes aparecem registados em grego no mosaico)⁶⁵ – Fig. 37.



Fig. 35. Mosaico de Dioniso nu na «Casa de Dioniso», em Pella. Museu Arqueológico de Pella.



Fig. 36. Mosaico de Dioniso na «Casa das Máscaras», em Delos. Museu Arqueológico de Delos.

62 J. J. Pollitt, com base nos mosaicos de Pella, Delos, Pérgamo, Alexandria e Pompeia, propõe uma classificação do mosaico helenístico em 5 categorias: i) cenas mitológicas, ii) temas teatrais, iii) decoração com animais e criaturas imaginárias, iv) iconografia real e política e v) paisagens (Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, pp. 212, 213).

63 Este mosaico encontra-se hoje no Museu Arqueológico de Pella.

64 Este mosaico encontra-se hoje no Museu Arqueológico de Delos.

65 Trata-se do maior mosaico encontrado em solo europeu.



Fig. 37. Mosaico com a composição do rapto de Helena por Teseu.

Os mosaicos de Pella, capital da Macedónia, encontrados no pavimento de dois edifícios que fizeram parte do complexo palaciano construído por Cassandro, destacam-se pela sua técnica, mas a obra-prima da mosaística helenística é talvez a composição da Batalha de Issos (333 a.C.) ou de Gaugamela (331 a.C.)⁶⁶, também conhecida simplesmente como «Mosaico de Alexandre», com 3,42 m de altura, encontrada na Casa do Fauno, em Pompeia — uma cópia do século II a.C. de uma pintura de Filóxeno de Éritras (fim do século IV/ início do século III a.C.) — em que o jovem rei-general Alexandre, o Grande, montando o seu cavalo de eleição Bucéfalo, surge extraordinariamente concentrado na sua investida contra o adversário político e militar, o rei dos Persas, Dario III Codomano (o centro dramático da cena), e os seus mil «Imortais»⁶⁷. Qual narrativa dramática, o *mosaico de Alexandre*, hoje no Museu Arqueológico Nacional de Nápoles, resume o enfrentamento helénico-persa e sugere a profundidade do espaço através da diferente inclinação e cruzamento das lanças dos exércitos em presença, o que realça uma cuidadosa delimitação dos planos (Figs. 38 e 39).

66 O confronto com as narrativas escritas, nomeadamente Plutarco e Arriano, tem levado muitos investigadores a identificarem a cena com as batalhas históricas de Gaugamela, Issos e até Granico (334 a.C.). Talvez não se trate de nenhuma batalha em particular, mas de uma «fusão histórica» das grandes batalhas de Alexandre contra os Persas. Como bem conclui J. J. Pollitt: «Most probably the artist wanted to fuse historical details into an artistic unity which expressed the essence of a series of historical events but which, in order to have the broadest possible significance, transcended the limitations of a particular time and place» (Cf. *Ibid.*, p. 46).

67 Cf. L. Burn, *Ob. Cit.*, p. 40; J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, pp. 45, 46.



Fig. 38. «Mosaico de Alexandre» (3,42 m de altura). Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.



Fig. 39. «Mosaico de Alexandre» – pormenor: Alexandre Magno montando Bucéfalo.

Pela mão de Plínio conhece-se igualmente o nome de uma série de mosaístas gregos, como Soso de Pérgamo (o mais famoso no género dos mosaicos de pavimento), Sofilo, Hefaísto ou Asclepiades de Arados. Como os seus colegas escultores e pintores, estes artistas trabalhavam onde o seu trabalho fosse requerido por soberanos esclarecidos ou ricos comanditários. Dioscórides de Samos, por exemplo, na segunda metade do século II, trabalhou nos mosaicos de Pompeia. Do mesmo modo, eram extremamente exigentes com a qualidade de execução dos seus trabalhos, meticulosos no pormenor e respeitadores da tradição técnica, tudo isto sem implicar uma inibição da sua liberdade criadora ou de inovação.

O grande «Mosaico do Nilo» da cidade etrusca de Palestrina datado do século I a.C. (c. 80 a.C.), que reflecte provavelmente uma pintura anterior do Egipto Helenístico, é um extraordinário testemunho da capacidade de observação e do interesse dos artistas helenísticos pelos ambientes rurais, pela sua geografia, fauna, flora (árvores, plantas e flores) e populações e grupos sociais (camponeses, soldados e sacerdotes) – Figs. 40 e 41. Ambi-

cioso no estilo e na composição, o «Mosaico de Palestrina», com os seus 6,56 m de comprimento por 5,25 m de altura, mostra a vida do Vale do Nilo numa inusitada perspectiva experimental, onde, em três registos, se representa genericamente o Alto Egipto, o Médio Egipto e o Baixo Egipto, com o longo curso de água do Nilo percorrendo-os de sul para norte. No registo superior do mosaico vêem-se animais selvagens e exóticos (rinoceronte, leopardo, girafa, hipopótamo, crocodilo, etc., com os seus nomes escritos em grego), alguns dos quais sendo caçados por negros (Etiópes) munidos de escudos redondos; o registo médio ilustra os complexos templos faraónicos, com destaque para o pilone de entrada com as suas gigantescas figurações incisas, recordando, nomeadamente, o templo de Hórus, em Edfu; o Delta, o Norte do Egipto, surge no registo inferior, onde um templo em estilo grego evoca a vida mais helenizada, nomeadamente da capital ptolomaica, Alexandria, a par das diversas actividades humanas⁶⁸.



Fig. 40. Mosaico de Palestrina (6,56 m X 5,25 m). Século II a.C.

68 Cf. L. Burn, *Ob. Cit.*, pp. 142, 143.



Fig. 41. Mosaico de Palestrina – pormenor.

*

Como dissemos, durante muito tempo — talvez tempo demasiado —, a arte da Época Helenística sofreu as mesmas consequências que a história, a literatura e a civilização do mesmo período: foi negligenciada e subalternizada, como um período culturalmente inferior, em relação à Época Clássica grega de Fídias ou de Policleto. Historicamente encravada entre as “idades de ouro” grega e romana, a arte helenística era vista como um apêndice menor, inferior, caótico e ofuscado⁶⁹.

Esta tendência de decadência e de degeneração, de *terra incognita*, de que, já na Antiguidade, Plínio foi arauto, parece, paulatinamente, estar a ficar arredada das análises científicas, permitindo-lhe ser, cada vez mais, valorizada, ganhando/ reforçando o seu próprio estatuto e legitimando-se como uma atraente área de reflexão e de investigação: «Nowadays, while the debt of Hellenistic artists to their Classical predecessors can still be recognized, the innovations of the period, along with its Great influence on Roman art, can also be appreciated and assessed.»⁷⁰

A despeito das vicissitudes e tumultos artísticos que se registaram ao longo dos séculos helenísticos, é possível, como procurámos fazer, identificar e distinguir as grandes marcas culturais e as trajectórias de cada uma das suas principais manifestações de arte. Globalmente, a Época

69 Cf. F. Chamoux, *Ob. Cit.*, p. 380.

70 Cf. L. Burn, *Ob. Cit.*, p. 17.

Helenística e a sua arte são marcados por cinco atitudes mentais ou estados de espírito que, no fundo, resumem o «espírito» do Helenismo (a *Zeitgeist* helenística): a obsessão pela opulência, a mentalidade teatral, a feição individualista, a aparência cosmopolita e a mentalidade académica⁷¹.

Nem a civilização, nem a cultura, nem a arte helenística têm nada de decadente nem as podemos considerar meramente como momentos de transição, confusos, caóticos e sem expressão, entre o classicismo do modo de estar grego e majestade das manifestações da Roma imperial. O helenismo é, em certa medida, uma espécie de barroco da Antiguidade, mas que detém um peso e um valor próprio no domínio artístico, com destaque para a perfeição técnica, ao serviço justamente das dimensões inerentes ao «espírito» da sua época.

O alargamento territorial do espaço helenístico, a multiplicação de centros produtores e consumidores de arte, as novas necessidades decorrentes da acentuada urbanização, as novas soluções plásticas ao gosto de grupos e camadas sociais cada vez mais diversificados e exigentes, o progressivo relevo ganho pelos usos laicos das obras de arte, a aplicação das novas tecnologias da época à arte — tudo concorreu para uma arte multiforme, eclética, heterogénea, caracterizada pelos contrastes, pelas novas expressões, pela busca de novos temas e soluções estéticas e pela exploração dos domínios e facetas da própria natureza humana.

É por isto que, em muitos sentidos, a arte helenística foi a expressão da experiência e da aspiração cultural da Época Helenística. Ademais, como escreve J.J. Pollitt, «The Hellenistic age also seems to have been the first epoch in western art in which an intense sense of “art history” influenced art itself. Systematic histories of art were first written during the period; artists revived the styles of earlier centuries; sculptors’ workshops began to specialize in the reproduction of “old masters”; different styles came into simultaneous use. The result of these historical conditions was an art which, like much modern art, was heterogeneous, often cosmopolitan, increasingly individualistic, and frequently elitist in its appeal.»⁷²

A arte helenística — *terra incognita* ?

⁷¹ Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, pp. 1-16.

⁷² Cf. J. J. Pollitt, *Ob. Cit.*, Preface.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 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, R.S.; DEROW, P. (eds.), *The Hellenistic Period. Historical Sources in Translation*, Oxford, Blackwell., 2004.
- BARR-SHARRAR, B.; BORZA, E., (eds.), *Macedonia and Greece in late classical and early Hellenistic times*, Washington, National Gallery of Art, 1982.
- BEARD, M.; HENDERSON, J., *Classical Art: from Greece to Rome*, Oxford, 2001.
- BIEBER, M., *The Sculpture of the Hellenistic Age*, 2nd ed. New York, 1961.
- _____, *Alexander the Great in Greek and Roman Art*. Chicago, 1964.
- BILLOWS, Richard, «Les cités» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, Sociétés, Cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 265-287.
- BOARDMAN, John, *Greek Art*, London, Thames and Hudson, 1989.
- BOARDMAN, John (ed.), *The Oxford History of Classical Art*, Oxford, 1993.
- BRILLIANT, R., *My Laocoon: Alternative Claims in the Interpretation of Artworks*, Berkeley, 2000.
- BUGH, Glenn Richard, *The Cambridge companion to the Hellenistic world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 171-172 .
- BURKHALTER Fabienne, «L'organisation des populations» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 105-108.
- BURN, Lucilla, *Hellenistic Art: From Alexander The Great To Augustus*. London, The British Museum Press, 2004.
- BURSTEIN, S.M., *The Hellenistic Age from the Battle of Ipsos to the Death of Cleopatra VII*, Cambridge, 1985.
- CARRADICE, I., *Ancient Greek Portrait Coins*, London, 1978.
- CARRADICE, I.; PRICE, M., *Coinage in the Greek World*, London, 1988.
- CHAMOUX, François, *La civilisation hellénistique*, Paris, Les Éditions Arthaud, 1985.
- CHARBONNEAUX, Jean; MARTIN Jean; VILLARD, Roland, *Hellenistic Greece*, New York, Braziller, 1973.
- CUVIGNY, Henry, «Alexandrie, ville nouvelle» in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 46, 1987, pp. 23-37.
- DAVIS, N.; Kraay, C.M., *The Hellenistic Kingdoms: Portrait Coins and History*, London, 1973.
- ERRINGTON, R. Malcolm, *A History of the Hellenistic World: 323 – 30 BC*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008.

- ERSKINE, Andrew, (dir.), *Le monde hellénistique. Espaces, Sociétés, Cultures 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- _____, *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.
- FERGUSON, John, *A herança do Helenismo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973.
- FERREIRA, José Ribeiro, *Civilizações Clássicas I. Grécia*, Lisboa, Universidade Aberta, 1996.
- FERREIRA, José Ribeiro; FERREIRA, Luísa Nazaré (orgs.), *As Sete Maravilhas do Mundo Antigo – Fontes, Fantasias e Reconstituições*, Lisboa, Edições 70, 2009.
- FOWLER, Barbara Hughes, *The Hellenistic Aesthetic*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1989.
- FRASER, Peter Marshall, *Cities of Alexander the Great*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- GREEN, Peter, *D'Alexandre à Actium. Du partage de l'empire au triomphe de Rome*, Paris, Robert Lafont, 1997.
- GRUEN Erich S., *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, 2 vols., Berkeley, 1984.
- HAGGAG, Mona, «Cosmopolitan Trends in the Arts of Ptolemaic Alexandria» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 83-100.
- HAVELOCK, Christine Mitchell, *Hellenistic Art. The Art of the Classical World from the Death of Alexander the Great to the Battle of Actium*, Connecticut, New York Graphic Society Ltd., 1968.
- HEAD, B.V., *Historia Numorum: a Manual of Greek Numismatics*, Chicago, 1967.
- JACKSON, Monica M., *Hellenistic Gold Eros Jewellery: Technique, style and chronology*, British Archaeological Reports (BAR) International Series 1510, Oxford, Archaeopress, 2006.
- JENKINS, G. K., *Ancient Greek Coins*, 2ª ed., London, 1990.
- KOUSSER, Rachel Meredith, *Hellenistic and Roman Ideal Sculpture: The Allure of the Classical*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- KRAAY, C., *Archaic and Classical Greek Coins*, Berkeley/ Los Angeles, 1976.
- _____, *Greek Coins*. New York, 1996
- LÉVÊQUE, Pierre, *L'aventure grecque*, Paris, Armand Colin, 1964.
- _____, *O mundo helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- LING, Roger, «Hellenistic and Graeco-Roman Art» in John Boardman; Jasper Griffin, Oswin Murray, *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 447-474.
- MAFFRE, Jean-Jacques, *L'art grec*, 4ª ed., Paris, PUF, 1994.
- MARTIN, Roland (1994), *L'art grec*, Paris, Pochothèque, 1994.
- MAXIME, Collignon, «Statue de Poséidon trouvée à Milo» in *Bulletin de correspondance hellénique. Volume 13*, 1898, pp. 498-503
- McNICOL, Anthon; MILNER, N. P., *Hellenistic Fortifications from the Aegean to the Euphrates*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- MØRKHOLM, O., *Early Hellenistic Coinage from the accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 B.C.)*, Grierson, P. and Westermark, U., eds. Cambridge, 1991.
- OGDEN, Daniel (ed.), *Hellenistic World: New Perspectives*, London, 2003.

- ONIANS, John, *Art and Thought in the Hellenistic Age: the Greek world view 350-50 BC*, London Thames and Hudson, 1979.
- PETIT, Paul; LARONDE, André, *La civilisation hellénistique*, Paris, PUF, 1996.
- POLLITT, Jerome Jordan, *Art and experience in classical Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- _____, *Art in the Hellenistic age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- _____, *The Art of Ancient Greece: Sources and Documents*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- _____, «The Phantom of a Rhodian School of Sculpture» in Nancy T. de Grummond, Brunilde S. Ridgway (ed.), *From Pergamon to Sperlonga. Sculpture and context*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 92-110.
- RAMÍREZ, Juan Antonio, *Construcciones ilusorias (Arquitecturas descritas, arquiteturas pintadas)*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- RICHTER Gisela M. A., *A handbook of Greek art*, London, 1983.
- RIDGWAY, Brunilde Sismondo, *Hellenistic Sculpture I: The styles of ca. 330-200 B.C.* Madison, University of Wisconsin Press, 1990.
- _____, *Hellenistic Sculpture II: The styles of ca. 200-100 B.C.* Madison, University of Wisconsin Press, 2000.
- _____, *Hellenistic Sculpture III: The styles of ca. 100-31 B.C.* Madison, University of Wisconsin Press, 2002.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da, *Estudos de História da Cultura Clássica, I Volume. Cultura Grega*, 7ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- SALES, José das Candeias, *Ideologia e propaganda real no Egípto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____, «A condição multicultural da antiga cidade de Alexandria» in *O Estudo da História*, nº 6, Lisboa, Associação de Professores de História, 2006, pp. 57-76.
- _____, «O culto a Serápis e a coexistência helénico-egípcia na Alexandria ptolomaica» in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VI – nº 12, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2007, pp. 309-322.
- _____, *Poder e Iconografia no antigo Egípto*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008.
- _____, «The Ptolemies: An unloved and unknown Dynasty. Contributions to a different perspective and approach» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 35-47.
- _____, «Motivações e valências ideológicas do culto alexandrino de Serápis» in *Serápis nos confins do Império: O complexo sagrado de Panóias*, Vila Real, 2013, pp. 20-24.
- SANSONE, David, *Ancient Greek civilization*, Wiley, Blackwell Publishing, 2004.
- SCHUCHHARDT, Walter-Herwig, *Grécia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1970.
- SHIPLEY, Graham, *The Greek World after Alexander, 323–30 B.C.* New York, Routledge, 2000.
- SMITH, R.R.R., *Hellenistic Royal Portraits*, Oxford, 1988.
- _____, *Hellenistic Sculpture*, London, Thames and Hudson, 1991.

- SOUSA, Rogério «"Lost in translation": The Hellenization of the Egyptian tradition» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 230-246.
- STANWICK, Paul Edmund, *Portraits of the Ptolemies. Greek kings as Egyptian pharaohs*, Texas, University of Texas Press, 2002.
- STEWART, Andrew, «L'art hellénistique, ap. J.C. 1500-2000» in Andrew Erskine (dir.), *Le monde hellénistique. Espaces, Sociétés, Cultures 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp.613-636.
- STIERLIN, Henri , *A Grécia. De Micenas ao Pártenon*, Lisboa, Taschen, 1998.
- THOMPSON, Dorothy Burr, «Three Centuries of Hellenistic Terracottas the second Century B.C.» in *Hesperia*, Vol. 32, No. 3 (Jul. – Sep., 1963), American School of Classical Studies at Athens, 1963. pp. 301-317.
- THOMPSON, Homer A.; ROTROFF, Susan I., *Hellenistic pottery and terracottas*, Princeton/ New Jersey, American School of Classical Studies at Athens, 1987.
- TÖRÖK, Lászlo, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, Roma, L'ERMA, 1995.
- TRENTIN, Lisa, *The Hunchback In Hellenistic And Roman Art*, Bristol, Bristol Classical Press, 2013.
- WALBANK, F.W., *The Hellenistic World*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- WEBB, Pamela, A. *Hellenistic architectural sculpture. Figural motifs in western Anatolia and the Aegean Islands*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1996.
- WEBSTER, T.B.L., *Hellenistic Poetry and Art*, London, Methuen, 1964.
- YVES-EMPEREUR, Jean, *Alexandrie redécouverte*, Paris Fayard/ Stock, 1998.
- ZANKER, Graham, *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2003.

Capítulo 3

PRODÍGIOS E PRESSÁGIOS COMO MARCAS DA SOBRENATURALIDADE DE UM HERÓI PREDESTINADO: O CASO DE ALEXANDRE MAGNO*

«La vie d'Alexandre, telle qu'on peut la trouver dans bien des livres et des récits qu'on raconte, fut, dès sa naissance même, liée à des prodiges qui venaient révéler à ceux qui étaient sages qu'un très puissant seigneur était venu au monde»

Le roman d'Alexandre, I, Prologue, 3

Na sua *Vida de Alexandre*, Plutarco tenta sintetizar «os aspectos mais relevantes»¹ da vida de Alexandre Magno, com o objectivo de descrever «os sinais caracterizadores»² da sua personalidade. É sintomático que para apreender e apontar esses «sinais caracterizadores» Plutarco se centre num conjunto de elementos que parece ter orientado a personalidade de Alexandre desde a infância até ao final da sua vida³. Aliás, o mesmo fazem outros biógrafos de Alexandre.

O discurso plutarquiano é particularmente marcado por esta concepção de *deisidaimonia*, «superstição»⁴, assumindo particular destaque as referências aos prodígios e presságios – presságio é um facto natural ao qual o

* Este texto, exactamente com o mesmo título, foi publicado in *Cadmo 15. Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Instituto Oriental, 2005, pp. 71-104. Para a presente edição, como nos outros capítulos, revimos o texto, procedendo a algumas alterações formais, actualizámos a bibliografia e introduzimos algumas figuras ilustrativas, ausentes na primeira edição como artigo.

1 Plutarco, 1.

2 *Ibid.*, 1.

3 É preciso notar que os escritos de Plutarco tentam estabelecer paralelos entre as vidas dos grandes homens gregos e romanos dos séculos IV a.C.- II d.C.: «descrever “vidas” e não narrar “histórias”» (*Ibid.*, 1). Daí a designação *Vidas Paralelas* para os seus escritos – 22 biografias comparadas, mais quatro avulsas (Cf. Guy Rachtet, *Dictionnaire de la Civilisation Grecque*, Paris, Larousse, 1995, p.208).

4 Cf. Paul Veyne, «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, p. 389.

deus providencial ou o seu *démon* confere um sentido premonitório – que acompanham a infância, a adolescência e a idade adulta de Alexandre e que funcionam como signos indelévels, pré-inscritos *ab origine*, da sua personalidade sobrenatural, providencial, predestinada a grandes feitos.

Sobre os biógrafos de Alexandre, há que destacar os coevos, como Ptolomeu (o futuro senhor do Egipto e fundador da dinastia Lágida, cuja história das campanhas de Alexandre, de que foi testemunha presencial e, nalguns casos, protagonista, foi composta já em idade avançada, quando já era rei do Egipto), Calístenes de Olinto (370-327 a.C.; sobrinho de Aristóteles – sem se saber, porém, em que grau –, tutor de Alexandre na infância e cronista oficial das expedições de Alexandre, até ao momento em que se incompatibilizaram), Nearco (comandante da frota de Alexandre no Índico, que escreveu um *Périplo*, em 312 a.C., mais tarde aproveitado por Arriano, Quinto Cúrcio e Estrabão), Anaximenes, Onesícrito, Policleto, Marsyas e Aristóbulo, todos, portanto, companheiros de Alexandre.

As *Efemérides Reais*, diário da campanha, sob a supervisão de Eumenes de Cardia e Diódoto de Eritras, foram também compostas por protagonistas da própria expedição. Também do séc. IV a.C., o historiador grego Clitarco escreveu um relato, *Sobre Alexandre (Peri Alexandrou)*, concluído em Alexandria, sob o reinado de Ptolomeu I Sóter (no qual se viriam a inspirar Diodoro e Quinto Cúrcio). No séc. I a.C., Cícero, no *De Diuinatione*, em que trata a adivinhação como uma impostura, inclui também algumas passagens sobre Alexandre Magno.

Do séc. I da nossa era são de enumerar Quinto Cúrcio Rufo (*Historiae Alexandri Magni Macedonis*) e Diodoro da Sicília (*Bibliothèque*); dos séculos I-II, Plutarco (46-120 d.C.; *Vida de Alexandre e Sobre a fortuna de Alexandre*) e Flávio Arriano (95-175 d.C.; *Anabasis de Alexandre*). O primeiro escreveu em latim, enquanto os outros redigem as suas obras em grego. Tito Lívio (*De Alexandris Magni fortuna aut virtute or. I et II*) e, no séc. III d.C., um certo Justino e o Pseudo-Calístenes (*Vida de Alexandre*) redigiram também obras em que integram episódios relativos a Alexandre Magno. Para muitos autores, Arriano é o melhor biógrafo de Alexandre Magno, mas também a *História de Alexandre* de Ptolomeu, utilizada especialmente por Clitarco e Arriano, merece especial destaque.

Não obstante a consulta de fontes coevas dos acontecimentos (documentos da chancelaria real ou relatos de companheiros do rei), tais narrações cedem frequentemente lugar de destaque à mitologia criada em redor da singularidade da figura do grande conquistador⁵.

5 Cf. Pierre Briant, *De la Grèce à l'Orient. Alexandre le Grand*, Paris, Gallimard, 1987,

Servindo-nos das fontes disponíveis (sobretudo Plutarco, Arriano e Quinto Cúrcio), analisemos esses elementos literário-míticos, particularmente as múltiplas referências a prodígios e presságios (favoráveis e desfavoráveis) sob o prisma da sua eventual e efectiva influência na conduta de Alexandre e na condução das suas políticas.

I. As suas (pretensas) origens divinas

Alexandre era filho de Filipe II (383-336 a.C.), rei da Macedónia por usurpação e brilhante governador e estratega⁶, e de Olímpíade (vulgo Olímpia), princesa do Épiro, filha do rei molossiano Neoptólemo⁷. Como diz Plutarco, «*pelo lado paterno (...) era um Heraclida (...) e descendia de Éaco (...) pelo lado materno*»⁸.

A ascendência genealógica que a lenda estabeleceu para Alexandre dá-o 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)⁹. Dito de outra forma, além de descender

pp. 38, 39, e Cf. Claude Mossé e Annie Schnapp-Gourbeillon, *Síntese de história grega*, Porto, Edições Asa, 1994, p. 402.

6 Terceiro filho do rei Amintas III e de Eurídice – Alexandre II (o irmão mais velho) morreu após curto reinado; sucedeu-lhe Perdicas III (o segundo filho de Amintas III) –, Filipe II assumira o governo da Macedónia como regente, por proclamação do exército, em 359 a.C., após neutralizar o legítimo soberano Amintas IV, seu sobrinho (filho de Perdicas III), que era menor. Em 356 a.C., tomou o título de rei – no mesmo ano em que lhe nasceu Alexandre (Cf. C. Mossé e A. Schnapp-Gourbeillon, *Ob.Cit.*, p. 403; Peter Levi, *Grécia – Berço do Ocidente*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991, p. 176, e Guy Rachtet, *Ob.Cit.*, 202). É sob o comando de Filipe II que a Macedónia começa a tomar lugar entre os mais importantes estados gregos, procedendo o rei à unificação de inúmeros pequenos principados em torno da capital Pella, reforçando assim a força da monarquia macedónica no contexto da Grécia. Foi Filipe II quem, em vinte anos (356-336 a.C.), transformou a Macedónia num grande estado, ampliando consideravelmente os seus limites geográficos. Até então, a Macedónia nunca fizera parte da Grécia. Filipe II foi o maior homem de estado e general do seu tempo. Foi, de facto, o fundador do poderio militar macedónico que seu filho iria usar para conquistar e helenizar o Médio Oriente (Cf. Pierre Briant, *Ob.Cit.*, pp. 14, 15, e H. D. Kitto, *Os Gregos*, 3ª ed., Coimbra, Arménio Amado Editora, 1990, p. 257).

7 Olímpíade era, portanto, neta de Alquetas, rei da Molóssia, pai de Neoptólemo (filho mais velho) e de Arribas (filho mais novo) que, até à morte de Neoptólemo, em 340 a.C., governaram juntos. Era, pois, neta, sobrinha e filha de reis. Com Filipe, Olímpíade teve também uma filha, Cleópatra, que mais tarde se tornou rainha do Épiro (Cf. Diodoro, *Historical Library*, 16.91.4, e Peter Levi, *Ob.Cit.*, pp. 173, 176). Mitologicamente, Olímpíade reclamava-se descendente de Pirro, filho de Aquiles (Cf. Pierre Lévêque, *L'Aventure Grecque*, Paris, Armand Colin, 1964, p. 339).

8 Plutarco, 2.

9 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, «*epirote e éacida pelo lado materno*» (Pausânias, *Descrição da Grécia*, 1.9.8).

de Hércules e Aquiles, dois seres de exceção do mundo mitológico grego, Alexandre era ainda «filho» de Zeus, o deus supremo dos Gregos, pai dos deuses e rei dos homens, senhor da Terra e do Olimpo.

Esta divina e heróica ascendência conferia-lhe, desde logo, uma aura de sobrenaturalidade que Alexandre terá assimilado, sobretudo por instigação de Olímpide: «il sent bouilloner en lui le sang des héros, ses ancêtres»¹⁰. Hércules e Aquiles foram, com efeito, no plano prático, dois modelos para Alexandre, ele próprio um «filho de deus».



Fig. 1. Zeus seduz Olímpide, a mãe de Alexandre.
Fresco de Giulio Romano. 1526-1535.

Da associação de Alexandre a Hércules é extremamente significativa uma cabeça (em mármore?), com 24 cm de altura, datada do séc. IV a.C., criada ainda durante a vida do rei macedónico, intitulada «Alexandre Hércules» (peça nº 52.1741 do Museum of Fine Arts de Boston) que, como o próprio nome sugere, representa Alexandre à maneira do herói dórico Hércules. Em moedas, a sua imagem aparece com a pele do leão de Hércules, proclamando, assim, a sua relação com o herói mítico e a sua invulnerabilidade. Como se sabe, de acordo com o ciclo dos Doze Trabalhos de Hércules, no primeiro desses Trabalhos o herói estrangulou e esfolou o leão que devastava o vale de Nemeia, tendo feito da sua pele uma veste que o tornou, a partir de então, invulnerável¹¹.

¹⁰ Pierre Lévêque, *Ob.Cit.*, p. 339.

¹¹ Cf. Georges Hacquard, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, Porto, Edições Asa, 1996, p. 149.



Fig. 2. Cabeça de Hércules (Alexandre Magno?)
Mármore do Monte Pentelikon (perto de Atenas), final do séc. IV a.C.
Lugar de manufatura: Esparta.
(peça nº 52.1741 do Museum of Fine Arts de Boston)



Fig. 3. Tetradracma, c. 17,19 g., Ø: 26 mm, cunhado por Ptolomeu I Sóter I, (305-283 a.C.).
Alexandre Magno representado com cabeça de Hércules
(G. K. Jenkins, *Ob. Cit.*, p. 124, 342).



Fig. 4. Medalhão de ouro de Tarsus, Ásia Menor, do séc. III, mostrando Alexandre com a cabeça envolta pela pele de leão. Bibliothèque Nationale de France, Paris.

Como Hércules, tinha um pai humano oficial e um pai divino, o verdadeiro. Como novo Aquiles estavam-lhe reservadas importantes proezas militares. Nos relatos lendários dos seus biógrafos, pelas suas (pretensas) origens divinas, Alexandre encarna todas as qualidades e defeitos de um herói épico; é um herói épico.

II. Os sonhos de sua mãe e de seu pai

Segundo a descrição de Plutarco, na noite anterior às bodas de Filipe e Olímpíade, esta teve um sonho em que *«após um trovão, um raio lhe caíra sobre o ventre, provocando um fogo intenso, cujas chamas se dispersaram em redor, até que se extinguiram»*¹². Filipe, por sua vez, algum tempo depois de casado, sonhou que *«marcava o ventre de sua mulher com um selo, cujo relevo (...) era a figura de um leão»*¹³.

Na interpretação dos adivinhos convocados para se expressarem sobre tão enigmáticos sonhos, tais visões tinham um significado simples e preciso: a rainha estava grávida e o fruto do seu ventre seria *«tão corajoso e arrojado como um leão»*¹⁴.

É o sinal da predestinação desde o ventre materno que qualquer herói que se preze, para mais descendente de tão ilustre estirpe, deve denotar e que a literatura lhe fixa. Mais importante do que a verdade e a verosimi-

12 Plutarco, 2

13 *Ibid.*, 2.

14 *Ibid.*, 2. Alguns adivinhos interpretaram o sonho de Filipe como significando que deveria vigiar mais a sua mulher, ao passo que a explicação da gravidez de Olímpíade foi perfilhada sobretudo por Aristandro de Telmesso (Cf. *Ibid.*, 2).

lhança de tais traços, interessa tentar captar o seu alcance na definição dos caracteres do próprio menino-adolescente-homem herói Alexandre.

Na mesma linha de ideias deve equacionar-se a observação de Filipe II, em certa ocasião, de um dragão (eventual encarnação de uma divindade) deitado ao lado da mulher quando esta dormia. Segundo o oráculo de Delfos, consultado por Quéron de Megara a pedido de Filipe II, o dragão era uma hipostase do deus Amon, que Filipe, a partir daí, devia honrar de forma particular. O oráculo anunciou ainda que o pai de Alexandre perderia a vista com que observara o dragão partilhando o leito de sua mulher¹⁵. Para Plutarco, o paulatino afastamento de Filipe em relação a sua mulher («*o arrefecer o amor e a ternura de Filipe por Olímpade*»¹⁶) derivava directamente desta visão que o confundira: tratava-se de feitiçaria ou da encarnação de uma divindade?

De uma forma ou de outra, Filipe entendeu que se deveria manter distante da companhia da mística Olímpade, vindo mesmo a divorciar-se dela, em 337 a.C.¹⁷ Esta consagrava-se aos ritos órficos e aos desenfreados rituais dionisíacos¹⁸, sendo, segundo parece, uma fervorosa adepta de tais práticas, rodeando-se durante as suas danças, como diz Plutarco, «*de*

15 Cf. *Ibid.*, 3. Filipe II veio, numa batalha, a perder o olho direito, como comprova o seu crânio encontrado no túmulo real de Vergina pelo arqueólogo grego Mandolis Andronikos.

16 *Ibid.*, 2.

17 Filipe veio a casar com Cleópatra, sobrinha de Átalo, um poderoso nobre macedónico, de quem teve um filho (Europe). A lei macedónica permitia ao rei desposar quantas mulheres quisesse – Filipe desposou ainda mais quatro: Fila, Eurídice, Filina (mãe de Filipe Arrideu, o meio-irmão de Alexandre, débil mental, que lhe sobreviveu) e Nicéspole (Cf. *Ibid.*, 77) -, mas apenas uma delas podia ser rainha. Olímpade foi, assim, desapossada da sua condição de rainha, em detrimento de Cleópatra, atitude que Alexandre abominou, considerando-a indigna e humilhante para a sua mãe e para si. Colocou-se inteiramente do lado da mãe (que se exilou na corte do irmão, no Épiro), antagonizando-se seriamente com o pai ao ponto de se afastar para a Ilíria (Cf. *Ibid.*, 9).

18 O deus da fertilidade, filho de Zeus e de Sémele (filha de Cadmo, rei de Tebas), Dioniso, cujo emblema era o falo erecto, era também um deus medicinal. As mulheres votadas ao seu culto eram as ninfas dionisíacas ou bacantes □ daí a peça de Eurípides, *As Bacantes*, talvez o melhor documento sobre tal manifestação religiosa –, caracterizadas por entrarem em momentos de enorme excitação religiosa a que se seguiam momentos de intensa depressão. As frenéticas danças, de violentos movimentos de cabeça e corpo e selvagens gritos e gemidos, acompanhadas por instrumentos musicais, sucedia-se um profundo silêncio que se tornou proverbial. Segundo a mitologia, tinha sido à frente de um cortejo de faunos ou sátiros, silenos e bacantes ou dríadas que Dioniso empreendera a lendária conquista da Índia, transmitindo aos homens os seus múltiplos conhecimentos (poesia, música, astronomia, agricultura). Sobre os ritos e êxtases dionisíacos na Época Arcaica Cf. Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica. I Volume – Cultura Grega*, 7ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 317-320). Olímpade foi, inicialmente, sacerdotisa de Dodona (misterioso oráculo de Zeus, no noroeste da Grécia) e foi quando tomava parte nos Mistérios de Samotrácia, com 16 anos, que conheceu Filipe II da Macedónia (Cf. Plutarco, 2).

grandes serpentes domesticadas»¹⁹. A narração completa de Plutarco diz textualmente:

*«Olimpiade, fervorosamente afecta a tais práticas fanáticas e entusiastas, e para as executar com o mais bárbaro temor, acostumou-se a rodear-se, durante as danças, de grandes serpentes domesticadas, que umas vezes rastejavam das heras, outras vezes se enroscavam em volta dos tirso e das grinaldas das mulheres, provocando um espectáculo que os assistentes não observavam sem terror.»*²⁰

A figura de Olimpiade é quase sempre perspectivada pelos estudiosos de forma extremamente negativa, como demoníaca, malévola, assassina, pérfida, ciumenta, vingativa e cruel: «un monstre d'orgueil exalté»²¹. O único traço que a favorece é o da beleza: os seus contemporâneos, apesar de os ódios que suscitava, reconhecem-lhe, porém, essa qualidade. O único retrato que nos chegou dela (patente num medalhão de ouro encontrado em Abukir, no Egipto, hoje arquivado no Museu Arqueológico de Tessalónica) não nos permite ajuizar convenientemente sobre essa eventual beleza física. A figura reproduzida nesta moeda do III séc. a.C. mostra-nos uma cabeça de uma linda mulher grega, é certo, mas perfeitamente estilizada aos gostos da época, qual modelo, sem qualquer relevância para uma caracterização individual da mãe de Alexandre Magno.



Fig. 5. Medalhão de Abukir.
Museu Arqueológico de Tessalónica.

¹⁹ *Ibid.*, 2.

²⁰ *Ibid.* André Bonnard descreve a mãe de Alexandre como «a frenética ménade epirota que o deus Dioniso possuía na embriaguez da música e no delírio da dança» (André Bonnard, *Civilização Grega. III. De Eurípides a Alexandria*, Lisboa, Estúdios Cor, 1972, p. 181).

²¹ Expressão usada por Pierre Jouguet para caracterizar a representação que nos chegou da mãe de Alexandre (Cf. Pierre Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972, p. 17).

Não obstante, há outro traço (positivo) da sua personalidade em que há também unanimidade: o seu amor, protecção e influência sobre Alexandre. Como mãe protectora terá certamente influenciado o filho em múltiplos aspectos. Esta influência tê-la-á manifestado, por exemplo, ao desenvolver em torno de Alexandre uma atmosfera de singularidade e sobrenaturalidade. Plutarco regista, citando Eratóstenes, que, aquando duma expedição de Alexandre, Olímpíade lhe teria revelado «o segredo do seu nascimento»²² e o teria exortado «a mostrar sentimentos dignos da sua origem»²³.

O que a mãe fez foi inculcar no jovem a noção da sua origem divina, em última instância como filho de Zeus. Alexandre acalentou tais ensinamentos, tomou consciência do princípio da ancestralidade divina e desenvolveu com a mãe, em consequência, uma relação de enorme proximidade e sintonia espiritual. Aludindo a esta «sintonia espiritual» entre Alexandre Magno e a sua mãe, diz Plutarco que, depois de visitar o oráculo de Amon, em Siuah, no Egipto, em 332 a.C., e de ter ouvido os oráculos pronunciados pelo Primeiro Profeta de Amon:

*«o próprio Alexandre, numa carta a sua mãe, acrescenta ter obtido do oráculo alguns vaticínios secretos, que no regresso lhe comunicará só a ela»*²⁴.



Fig. 6. Olímpíade e Alexandre Magno num camafeu talhado em sardónica. Séc. IV a.C.
Museu Arqueológico de Florença.

Pela sua actuação político-militar, mais do que a ancestralidade terrena, é a ascendência supra-terrena que Alexandre reivindica e persegue. As ideias de predestinação e de sobrenaturalidade que as narrativas sobre

²² Plutarco, 3.

²³ *Ibid.*, 3.

²⁴ *Ibid.*, 27.

Alexandre mencionam seriam, em parte, resultantes da educação familiar que recebera e ter-lhe-iam marcado indelevelmente o carácter. Em consequência, a sua futura actuação só poderia consistir na demonstração desses caracteres.

III. Os eventos extraordinários ocorridos no dia do seu nascimento

Alexandre nasceu em Pella, na Macedónia, no 6º dia de Hecatômbeon (mês a que os Macedónios chamavam Loos)²⁵, no ano de 356 a.C., precisamente no mesmo dia em que ocorreu o incêndio no Templo de Ártemis (uma das sete maravilhas do mundo antigo), em Éfeso²⁶. Como dizia Hegésias de Magnésia, citado por Plutarco, o incêndio ocorrera «quando Ártemis estava ocupada com o nascimento de Alexandre»²⁷, ou seja, segundo a lenda, a deusa descurou a segurança do seu próprio santuário face à supervisão do parto de Alexandre²⁸. Como diz Arriano, «parece que houve alguma mão divina presidindo ao nascimento e às suas acções [de Alexandre]»²⁹.



Fig. 7. Pormenor de um mosaico do séc. IV: o nascimento de Alexandre Magno.

25 O ano ático compreendia 12 meses lunares, alternadamente com 29 dias (meses *ocos*) e 30 dias (meses *plenos*), ou seja, um total de 354 dias. Em 432 a.C., com a reforma do calendário empreendida por Méton, estabeleceu-se que o ano se iniciava com o mês de Hecatômbeon, que começava com a Lua Nova mais próxima do solstício do Verão. Em termos de correspondência com os meses do nosso calendário, pode estabelecer-se a seguinte relação: *Hecatômbeon* – Julho; *Memactérion* – Agosto; *Boedrômion* – Setembro; *Metagítnion* – Outubro; *Pianépsion* – Novembro; *Poseidon* – Dezembro; *Gamélion* – Janeiro; *Antestérion* – Fevereiro; *Elafebólion* – Março; *Muniquion* – Abril; *Targélion* – Maio e *Cirrofórion* – Junho.

26 O grande santuário de Éfeso ostentava 117 colunas, cada uma com mais de 18 metros de altura (Cf. Peter Levi, *Ob.Cit.*, p. 166).

27 Plutarco, 3.

28 Se dermos crédito ao testemunho de Plutarco, o nascimento de Alexandre teria ocorrido a 20 de Julho de 356 a.C. Morreria a 10 de Junho de 323 a.C., com 32 anos, após cerca de 13 anos de reinado. Vide também Arriano 28, 1.

29 *Ibid.*, VII, 30, 2. Tal como o momento do nascimento, também a morte de Alexandre, segundo Arriano, foi antecedida de uma série de presságios (*Ibid.*, VII, 24; 30, 2).

A lenda avolumou a relação entre os eventos e desenvolveu explicações racionais para o ocorrido, desenvolvidas naturalmente *a posteriori*, vindo na destruição do templo um presságio de um mal maior: Alexandre seria fatal e demolidor para a Ásia. Tal como o fogo consumira o lugar sagrado, as suas campanhas varreriam os povos asiáticos³⁰. As campanhas vitoriosas do macedônio e as consequentes derrotas dos povos inimigos eram, pois, inevitáveis. Estavam inscritas *ab origine* na ordem do mundo pela mão das divindades.

O mito sofre a concorrência de novos elementos quando o próprio Filipe II, após ter conquistado a Potideia, recebeu três mensagens ao mesmo tempo: 1) que Parménion, seu general³¹, tinha derrotado os Ilírios numa grande batalha; 2) que o seu cavalo de corrida vencera nos Jogos Olímpicos³² e 3) que lhe nascera um filho. A conjugação extraordinária de tais sucessos era, segundo os adivinhos, sinal de que a invencibilidade nunca se afastaria do invulgar recém-nascido³³.

Uma lenda arménia sobre o nascimento de Alexandre amplia ainda mais este quadro e reza:

«Nectanebo, o último rei do Egipto, foi a Pella e estabeleceu-se como adivinho. Quando Olímpade estava sentindo as dores do parto, ele serviu-lhe de parteira, dizendo: “Dê à luz agora, ó rainha, e aquele que nascer será um conquistador do mundo”. Imediatamente Olímpade gritou mais alto do que um touro e deu à luz um menino e quando o menino caiu no chão, houve um terramoto, trovões e relâmpagos frequentes, de forma que o mundo todo parecia tremer»³⁴.

O *Romance de Alexandre* do Pseudo-Calístenes que marcará todo o Período Medieval dá grande ênfase à narrativa que estabelece esta artificiosa ligação linhagística entre o último faraó egípcio autóctone e o seu pretenso filho e de Olímpade, que, entretanto, seduzira. Segundo o *Romance de Alexandre*, Nectanebo ter-se-ia assimilado ao deus Amon. Embora tivesse adoptado a forma de uma serpente ou de um dragão, manteve a pele suave e os chifres de carneiro, o animal-símbolo sagrado do grande deus de

30 Cf. Plutarco, 3.

31 Parménion (400-330 a.C.) foi um dos generais de Filipe II. Mais tarde, tornou-se também imediato de Alexandre Magno, tendo comandado a ala esquerda nas Batalhas de Isso (333 a.C.) e Gaugamela (331 a.C.) contra as forças persas de Dario III Codomano.

32 É preciso notar que os Macedônios não tinham acesso aos Jogos Olímpicos e às outras festividades helénicas até que Filipe II forçou esse acesso.

33 Cf. *Ibid.*, 3.

34 APUD in Denis Wepman, *Alexandre, o Grande*, São Paulo, Nova Cultural, 1988, p. 10.

Tebas, no Egipto. Significa isto que, através de Nectanebo, Alexandre era filho de Amon³⁵.

É notável a gravura que acompanha a primeira edição impressa de uma versão francesa do *Romance de Alexandre*, datada de 1506, intitulada *Alexandre Le Grand*, onde deitados numa cama de tipo medieval se vêem a rainha Olímpíade, de coroa e seios desnudados, acariciada por Nectanebo sob a forma de um dragão³⁶. Este pormenor do dragão do Pseudo-Calístenes confere com a versão de Plutarco³⁷.

Ademais, Nakhhorheb é apresentado com um sacerdote perito em artes mágicas e em prever o futuro por meio da lecanomancia³⁸. Teria seduzido Olímpíade, esposa de Filipe II, e seria, assim, o genitor (ignorado por Filipe II mas reconhecido por Olímpíade) de Alexandre, *o Grande*.



Fig. 8. Olímpíade acolhe Nectanebo, rei do Egipto, na sua corte, em Pella. Miniatura de um códice de 1470-1475. Biblioteca Nacional. Paris.

35 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, p. 458.

36 *Ibid.*, p. 458

37 Cf. Plutarco, 2

38 A lecanomancia consistia na adivinhação dos acontecimentos do futuro através da observação e interpretação do movimento da água num recipiente e nas diferentes formas nela produzidas por outros líquidos, como o azeite. Cf. Pseudo-Calístenes, *Romance de Alexandre*, I, 1-14.



Fig. 9. Dragão, disfarce de Nectanebo, beija Olimpiade.
Miniatura de um códice de 1470-1475. Biblioteca Nacional. Paris.

A tradição lendária que envolve o último faraó autóctone é-nos igualmente acessível através da *Crónica Demótica* (conjunto de oráculos obscuros e suas interpretações, datada do séc. III a.C.) e de um fragmento de papiro datado do séc. II a.C., traduzido de demótico para grego, o *Somnium Nectanebi*³⁹.

Além da ênfase na singularidade do parto de Olimpiade, nos prodígios que o acompanharam (terramoto, trovões e relâmpagos) e na acção do menino como grande conquistador, a lenda estabelecia também uma significativa relação familiar entre Nectanebo II (à egípcia, Nakhthorheb), o último faraó autóctone (359-343 a.C.), afastado no decurso de 343 a.C., aquando da invasão do Egipto pelos Persas sob o comando de Artaxerxes III Ocho, e Alexandre, qual descendente e herdeiro do trono do Egipto, numa atitude de pretensa premonição em relação ao domínio do Egipto alcançado por Alexandre Magno.

O prólogo do *Romance de Alexandre* é elucidativo dos objectivos inerentes à elaboração da obra:

«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»⁴⁰.

39 Cf. Marília P. F. Pinheiro, *Ob. Cit.*, p. 456.

40 Pseudo-Calístenes, *Ob. Cit.*, I, 1.

A lenda dá a Alexandre um (novo) pai. Deste modo, o soberano macedónico é a figura reincarnada de Nakhhorheb.

A genealogia dinástica que se pretende demonstrar nesta narrativa considera natural, legítima, a ocupação do trono egípcio por Alexandre, bem como a libertação do povo dos inimigos persas. A lenda associa o momento anterior e imediatamente posterior ao domínio dos Aqueménidas. «*Os últimos momentos do reino do Egipto*»⁴¹ que Nectanebo determinara por processos mágicos uniam-se, assim, ao regresso do faraó rejuvenescido⁴². O futuro rei surge, pois, simbolicamente estabelecendo a união entre Gregos e Egípcios (ou vice-versa), qual *Neos Sesogkuisis*⁴³ ou *Nectanebus rediuiuus*, concentrando em si todos os caracteres distintivos dos seus predecessores egípcios.

O nascimento do filho de Filipe II da Macedónia está, portanto, rodeado de factores extraordinários/ excepcionais que, quais presságios, indiciam um comportamento de eleição para Alexandre: «o seu nascimento e a sua origem prefiguram já o seu carácter, a sua obra e o seu fulgurante destino»⁴⁴.

IV. O domínio do cavalo Bucéfalo

A fabulosa excepcionalidade de Alexandre revela-se particularmente bem, aos 12-13 anos, quando Filonico de Tessália propõe a Filipe II a venda por 13 talentos do cavalo Bucéfalo. «*Manhoso e intratável*»⁴⁵, o cavalo não permite que ninguém o monte. Considerando o cavalo selvagem e indomável de mais, Filipe ordenou que o levassem. Alexandre não concordava com a ideia e várias vezes terá exclamado: «*Que belo cavalo eles vão perder! Por falta de experiência e de energia não podem utilizá-lo!*»⁴⁶.

Considerando que era capaz de domar Bucéfalo, o cavalo negro com uma mancha branca na testa, Alexandre aceitou a aposta de seu pai que caso não o conseguisse pagaria os 13 talentos exigidos pelo vendedor. No meio de uma gargalhada geral de desconfiança nas suas possibilidades:

41 *Ibid.*, I, 3.

42 Cf. *Ibid.*

43 Alusão ao faraó Senuseret (designado em grego Sesóstris) – que já Heródoto destaca (*História*, II, 107) – que para o Pseudo-Calístenes (*Romance de Sesoncósis*) funciona como predecessor espiritual de Alexandre (Cf. Marília P. F. Pinheiro, *Ob. Cit.*, pp. 454, 455, 457).

44 André Bonnard, *Ob. Cit.*, p. 180.

45 Plutarco, 6.

46 *Ibid.*, 6.

*«Alexandre imediatamente correu para o cavalo e, apoderando-se das rédeas, voltou-o na direcção do sol, ao que parece por se ter apercebido de que se assustava com a própria sombra, que se lhe projectava adiante e como que seguia os movimentos; então, fazendo-lhe festas carinhosamente, quando via que ele se tornava mais impetuoso e feroso, tendo deixado cair suavemente a sua clâmide, com um salto ágil, montou-o com firmeza; pouco a pouco, foi puxando o freio com as rédeas, e dominou-o sem o ferir nem magoar. Depois, ao verificar que o cavalo já não oferecia perigo e estava impaciente por correr, deixou-o ir a toda a brida, estimulando-o com a sua voz já mais confiante e com os calcanhares».*⁴⁷

O êxito e a tenacidade do jovem comoveram Filipe II e deram-lhe a dimensão exacta de quem tinha pela frente, pois, ao beijá-lo na testa quando ele se apeou, disse-lhe: *«Meu filho, procura um reino digno de ti, porque a Macedónia te é demasiado pequena»*⁴⁸. O episódio com Bucéfalo deixara perceber, segundo a lenda, o verdadeiro carisma de Alexandre: real e universal.

O feroso Bucéfalo tornou-se um companheiro inseparável de Alexandre, tendo-o acompanhado em todas as suas conquistas, por cerca de 20 anos, vindo a morrer, em 326 a.C., no rio Hidaspes, afluente do Indo, no Punjab Ocidental, na Índia, onde o desgostoso Alexandre fundou a cidade de Bucefália em memória do seu amado cavalo: *«Alexandre sofreu profundamente, como se tivesse perdido um familiar ou um amigo»*⁴⁹. O historiador romano Quinto Cúrcio, salientado o entrosamento existente entre cavaleiro e cavalo, diz que Bucéfalo baixava sempre a sua grande cabeça para ajudar Alexandre a montá-lo⁵⁰, enquanto Flávio Arriano menciona que o animal nunca permitiu que mais ninguém o montasse⁵¹.

Roubado Bucéfalo ocasionalmente na Hircânia, Alexandre mandou um arauto avisar que o rei macedónio *«mataria a todos, incluindo crianças e mulheres, se o cavalo lhe não fosse restituído»*⁵². Quando tal aconteceu, perdoou a todos e *«até pagou o resgate do cavalo aos que o tinham roubado»*⁵³.

47 *Ibid.*, 6.

48 *Ibid.*, 6.

49 *Ibid.*, 61. Cf. Arriano, V, 14, 19.

50 Cf. Quinto Cúrcio, VI, 5, 18.

51 Cf. Arriano, V, 19, 5, pp. 112.

52 Plutarco, 44.

53 *Ibid.*, 44.

O cavalo Bucéfalo surge representado no célebre mosaico romano (Casa de Fauno, Pompeia, Itália) – «Mosaico de Isso», apesar de não se saber ao certo se representa a Batalha de Isso (333 a.C.) ou a de Gaugamela (331 a.C.) –, hoje no Museu de Nápoles. Este vasto mosaico a quatro cores, provavelmente baseado na desaparecida pintura grega de Filóxeno de Éritras (de c. 300 a.C.), *Combate de Alexandre contra Dario*, reproduz uma cena da carga militar de Alexandre contra o centro do exército de Dario III Codomano⁵⁴. Também um detalhe do monumento escultórico *Alexandre em Batalha*, datado do III séc. a.C., hoje no Museu Arqueológico Nacional de Nápoles, apresenta Alexandre golpeando um inimigo montado no Bucéfalo.



Fig. 10. Mosaico de Pompeia: a Batalha de Isso (333 a.C.) entre o macedónico Alexandre Magno e o «Grande Rei» dos Persas Dario III Codomano.

Destaque, à esquerda, para Alexandre Magno montado no Bucéfalo.
Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.

⁵⁴ Cf. A. R. Burn, *As cidades rivais da Grécia. Das origens à conquista romana*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972, p. 119; J.M. Cook, *Os Gregos. Na Jónia e no Oriente*, Lisboa, Editorial Verbo, 1971, p. 262, ilustrações nºs 45 e 46, e Walter Herwig-Schuchhardt, *Grécia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1970, pp. 152, 153. Vide o capítulo anterior deste volume.



Fig. 11. Detalhe do mosaico de Pompeia que retrata Alexandre, o Grande, montado no Bucéfalo, na batalha de Issos (333 a.C.).



Figs. 12 e 13. *Alexandre em Batalha*, datado do III séc. a.C.: Alexandre golpeando um inimigo montado no Bucéfalo. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles.

O domar do cavalo Bucéfalo é usado pelos cronistas e pela lenda alexandrina para vincar a dignidade real, superior, de Alexandre, o Grande. O mesmo perceberam os embaixadores persas que com ele se reuniram em determinada ocasião, na ausência do pai. A afabilidade, inteligência e perspicácia que denotou (colocando questões, procurando informações, demonstrando conhecimentos, defendendo perspectivas) fizeram com que fosse encarado como um autêntico rei, com as virtudes e glórias típicas de um soberano⁵⁵. No entanto, como diz André Bonnard, Alexandre «não aprendeu a domar a selvajaria das suas paixões tão bem como soube domar Bucéfalo»⁵⁶.

55 Cf. Plutarco, 5.

56 André Bonnard, *Ob.Cit.*, p. 152.

V. A educação recebida

Como não podia deixar de ser, para ser tão invulgar, Filipe II cuidou de providenciar uma instrução cuidada do ponto de vista literário, técnico e do treino físico, tendo confiado o seu filho a vários preceptores, professores e mestres, de que se destacam Leônidas («*familiar de Olímpide (...) pai adoptivo e preceptor de Alexandre*»⁵⁷), Lisímaco de Acarnânia⁵⁸ e Aristóteles de Estagira, o célebre filósofo grego, «*o mais ilustre e erudito filósofo daquele tempo*»⁵⁹.

Os primeiros anos foram, porém, passados na companhia dos «pagens reais», rapazes das famílias aristocráticas que eram trazidos para a corte macedónica para efectuarem a sua educação. Alguns deles, como Ptolomeu, filho de Lagos, e Nearco (seu futuro almirante de frota), tornaram-se seus companheiros e oficiais de armas⁶⁰.

De Aristóteles recebeu Alexandre ensinamentos de Moral, Política, Filosofia, Medicina, Retórica, Dialéctica, História, Geografia e Literatura⁶¹. Tais doutrinas não se circunscreveram à mera transmissão-aprendizagem de elementos banais e comuns. Entre os 13 e os 16 anos (343-340 a.C.), no Ninfeu, perto de Mieza, Alexandre trabalhou com Aristóteles «*alguns ensinamentos secretos e mais profundos, a que os filósofos chamavam propriamente “acroáticos” e “epópticos”, e que não transmitiam a muitos outros*»⁶².

Com Aristóteles trabalhou, portanto, matérias excepcionais. Aristóteles inculcou-lhe o amor pela civilização helénica, o que terá, certamente, reforçado os laços que os uniam e o apreço que dirigia ao Estagirita:

57 Plutarco, 5.

58 Segundo Plutarco, era o pedagogo Lisímaco de Acarnânia que chamava a Alexandre Aquiles, reforçando dessa forma uma equiparação que também Olímpide proclamara ao filho (Cf. *Ibid.*, 5). O pai de Alexandre, Filipe II, era apelidado de Peleu, nome do pai de Aquiles (Cf. *Ibid.*, 5).

59 *Ibid.*, 7. O pai de Aristóteles, Nicómaco, era médico do rei Amintas III, pai de Filipe II.

60 Cf. E. E. Rice, *Alexander the Great*, London, Sutton Publishing, 1997, p. 15.

61 Cf. Plutarco, 7 e 8.

62 *Ibid.*, 7. Na época, Aristóteles não tinha ainda redigido as obras que o tornariam o grande pensador da Antiguidade que hoje se reconhece.

«houve uma altura em que amou e estimou Aristóteles não menos, como costumava dizer, do que ao seu próprio pai, porque de um tinha recebido a vida, e com o outro tinha aprendido a viver virtuosamente»⁶³.

«Amigo das Letras e afeiçoado à leitura»⁶⁴, Alexandre lia regularmente as grandes obras da literatura grega e adquiria, assim, uma cultura profundamente helénica. Já na Ásia, pediu ao amigo Hárpalos que lhe enviasse as tragédias de Eurípides, Sófocles e Ésquilo, bem como as obras de Filisto e os ditirambos de Telesto e Filóxeno. Lia também Píndaro⁶⁵ e Heródoto; apreciava os escritos filosóficos de Anaxarco, Xenócrates, Dandânis e Calano («o seu amor ardente e paixão pela filosofia eram inatos»⁶⁶), além, naturalmente, das obras de Homero (sabia de cor alguns dos seus poemas), particularmente o seu livro preferido, a *Iliada*⁶⁷.

Segundo o testemunho de Plutarco, citando o de Onesícrito, Alexandre «considerava a *Iliada* um tesouro da virtude militar»⁶⁸. Ao seu exemplar da *Iliada*, corrigido pelo próprio Aristóteles, colocava-o «sempre com a adaga debaixo do travesseiro»⁶⁹. Alexandre tinha encontrado em Homero um arauto para passar à posteridade⁷⁰.

63 *Ibid.*, 8. «L'enfant écoute avec passion un maître qui sait tout» (Pierre Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 339). Não obstante este mútuo entendimento que se estabeleceu entre mestre e aluno, Aristóteles nunca manifestou a menor preferência ou simpatia pelo regime monárquico autoritário de Filipe II, mas nem por isso deixou de ser considerado em Atenas uma personagem suspeita devido às amizades que conservava na corte macedónica. Após a morte de Alexandre, teve mesmo de deixar Atenas, retirando-se para Cálcis, na Eubeia (onde viria a falecer), entregando a direcção do Liceu a Teofrasto, face ao ódio então dispensado aos Macedónios e seus amigos, mesmo os menos fervorosos (Cf. André Bonnard, *Ob. Cit.*, pp. 151, 153). Demóstenes acusou-o de ser partidário dos Macedónios e de *asebia*, «impiedade».

64 Plutarco, 8.

65 Aquando da destruição de Tebas, em 335 a.C., a família do poeta Píndaro, que Alexandre tanto admirava, foi das poucas a ser poupada (Cf. *Ibid.*, 11; Cf. Dennis Wepman, *Ob. Cit.*, p. 35).

66 Plutarco, 8.

67 *Ibid.*, 8. Cf. Maria Helena da Rocha Perreira, *Ob. Cit.*, pp. 150, 151. «Alexandre amava a *Iliada* até à loucura» (André Bonnard, *Ob. Cit.*, p. 202).

68 Plutarco, 8.

69 *Ibid.*, 8. Segundo André Bonnard, foi com Aristóteles que Alexandre aprendeu a amar a *Iliada* (Cf. André Bonnard, *Ob. Cit.*, p. 152). Como diz Luís de Camões, confirmando a fama da admiração de Alexandre pelos poemas homéricos e fazendo eco da mitologia alexandrina: «Lia Alexandre a Homero de maneira/ Que sempre se lhe sabe à cabeceira» (Luís de Camões, *Os Lusíadas*, V, 96, 7-8).

70 Cf. Arriano, I, 12. Segundo Plutarco, foi Homero que, em sonho, indicou expressamente a Alexandre o local onde se devia construir a cidade de Alexandria do Egipto (Cf. Plutarco, 26). Vide o capítulo seguinte deste volume.

Descendente de Aquiles pelo lado materno, apelidado de Aquiles por Lisímaco, tendo a *Iliada* como obra favorita, não surpreende que Alexandre, eivado de patriotismo helénico, tivesse o herói grego em elevada estima e que, uma vez chegado a Ilíon, após atravessar o Helesponto, tivesse honrado a memória dos heróis gregos com libações (os heróis da Guerra de Tróia eram os seus modelos), ungido o túmulo de Aquiles, depositado nele uma coroa e corrido ritualmente, nu, em seu redor, na companhia dos seus homens de armas⁷¹. Aquiles era o seu herói e os gestos simbólicos que realizou religavam-no magicamente ao herói da Guerra de Tróia⁷².

A passagem do Helesponto ficaria assinalada por outros importantes sacrifícios realizados por Alexandre, a saber: a) Sacrifício no túmulo de Protesílaos, o primeiro herói grego a desembarcar na Ásia aquando da expedição de Agamémnon contra Tróia; b) Degola de um touro em honra de Poséidon; c) Libação deitada ao mar, com um copo de prata, em honra das Nereidas; d) Levantamento de altares em honra de Zeus protector dos que chegam a novas terras, de Atena e de Hércules (do lado da Europa: local de partida; e do lado da Ásia: local de desembarque); e) Sacrifício solene em honra da deusa Palas Atena, oferecendo ao templo a sua armadura completa e tomando as dedicadas à deusa desde a época da Guerra de Tróia; f) Sacrifício de desagravo a Príamo – morto por Neoptólemo, antepassado mítico de Alexandre, por via materna – com o objectivo de aplacar a ira de Príamo contra a linhagem de Neoptólemo, isto é, contra o próprio Alexandre⁷³.

Para alguns autores, o desejo de fazer reviver as memórias da *Iliada* através de uma aliança da Europa (mundo grego) contra a Ásia deve ser considerada no âmbito das razões que motivaram a travessia do Helesponto, a invasão da Ásia⁷⁴ e, acrescentamos nós, os sacrifícios rituais em Ilíon.

Tal como Aquiles tinha Pátroclo como grande companheiro de armas e amigo – «confidente de todos os seus segredos e que era o mais querido dos seus amigos»⁷⁵ –, Alexandre tinha em Heféstion (c.356-324 a.C.), seu general, o seu grande amigo, a quem apelidava de seu Pátro-

71 Arriano, I, 11, 7-8; 12, 1.

72 Cf. Maria Helena da Rocha Perreira, *Ob.Cit.*, p. 151, e Pierre Briant, *Ob.Cit.*, p. 35.

73 Cf. Arriano, I, 11.

74 Cf. Pierre Lévêque, *Ob.Cit.*, p. 343.

75 Pierre Briant, *Ob.Cit.*, p. 38.

clo⁷⁶. Tal como Aquiles tinha o cavalo Balio, Alexandre tinha Bucéfalo. A expedição à Ásia encetada por Alexandre era uma nova Guerra de Tróia.

Por tudo isto, pode afirmar-se que na infância e na juventude Alexandre contactou directamente como os modelos de valor e coragem que o passado heróico-divino fornecera, elegendo o tipo de homem que a tradição estipulava como um modelo a imitar, na conduta e na *aretê*, na glória e na morte. Este «mundo de fantasia e de heroísmo» tornaram-no propenso a retomar os ideais antigos como seus⁷⁷.

Talvez nesta observância do passado glorioso residisse a justificação para a afirmação frequentemente repetida por Alexandre de que preferia «*viver uma curta vida de glória a uma longa vida de obscuridade*»⁷⁸ – como o seu modelo Aquiles, também Alexandre morreria na força da vida (32 anos de idade) –, ou como disse, falando às suas tropas, em 326 a.C., «*é encantador viver com coragem e morrer deixando uma fama duradoura*»⁷⁹.

VI. A consulta oracular de Delfos

De acordo com a lenda, o oráculo de Apolo, em Delfos, confirmaria a excepcionalidade do carácter de Alexandre e comprovaria muitos dos prodígios da sua concepção e infância. Com efeito, antes de atravessar o Helesponto como *hegemon* da Liga de Corinto⁸⁰ e desejando saber o que o esperava, apesar de ter chegado ao santuário de Delfos num dia ilícito para as consultas oraculares (dia aziago ou nefasto), forçou a pitonisa a exclamar, naturalmente com a sua aprovação e satisfação: «*És invencível,*

76 Cf. Arriano, VII, 16, 8. Cf. também *Ibid.*, I, 12, 1. Heféstion era dos grandes amigos de Alexandre um dos poucos que aprovava os novos hábitos e actos do rei na Pérsia, designadamente o luxo e a superioridade que ostentava (Cf. Plutarco, 47). Quando Heféstion adoeceu e morreu em Ecbátana, Alexandre, entre outras medidas, em sinal de luto, mandou cortar as crinas de todos os cavalos e machos, retirar as ameias em todas as cidades dos arredores, proibir toda a música dentro do acampamento durante longo tempo (Cf. *Ibid.*, 72). Em «*homenagem fúnebre a Heféstion*», Alexandre subjugou os Cosseus e «*degolou-os todos, começando pelos mais jovens*» (*Ibid.*, 72).

77 Cf. Charles Freeman, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 258.

78 Plutarco, 14.

79 Arriano, V, 26,4. A tradução é nossa.

80 Já Filipe II fora eleito *ἡγῆμων*, *hegemon* (líder, chefe), pelo Conselho da Liga de Corinto e *στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*, *strategos autokrator* (supremo comandante-em-chefe), de todas as forças da Liga na guerra contra os Persas (Cf. Dennis Wepman, *Ob. Cit.*, pp. 20, 21).

*meu filho!»*⁸¹. Diz Plutarco que «*ao ouvir tal, Alexandre disse que já não carecia de outro vaticínio, pois tinha obtido dela a resposta desejada*»⁸².

Era a mesma invencibilidade que os adivinhos tinham assegurado a Filipe II quando o menino nasceu. Os prodígios encaixam. A lenda é coerente. As suas vitoriosas campanhas por terras da Ásia Menor, Egipto e Ásia Central mais não seriam que a consagração do oráculo de Delfos, que, por sua vez, confirmava e afirmava toda a panóplia de eventos extraordinários que haviam caracterizado a sua existência até então.

VII. O prodígio da estátua de Orfeu, em Libretos

No momento em que a expedição partia em direcção ao Helesponto, um outro prodígio teve lugar: «*a estátua de Orfeu, em Libretos, que era de madeira de cipreste, transpirou profusamente*»⁸³. Aristandro interpretou o significado do prodígio, naturalmente benéfico para o rei da Macedónia:

*«Alexandre cometeria acções dignas de serem cantadas e divulgadas, o que custaria muito suor e trabalho aos poetas e músicos que quisessem celebrá-las»*⁸⁴.

A versão de Arriano é em tudo similar:

*«la estatua de Orfeo, hijo de Eagro el tracio, que estaba en Pieria, sudaba ininterrumpidamente. De este fenómeno cada adivino daba su propia interpretación; entre éstos, Aristandro, adivino de Telmiso, aconsejó a Alejandro tener confianza, porque aquello significaba claramente que para los poetas, tanto épicos como líricos, y cuantos componen odas, iba a ser una penosa tarea hacer composiciones y celebrar las hazañas de Alejandro.»*⁸⁵

Este prodígio da estátua de Orfeu encontra-se ao mesmo nível da descrição de Aristóxeno, nas suas *Memórias*, repetida por Plutarco, que nos retrata Alexandre como um indivíduo que exalava da sua pele «*um odor extremamente agradável*» e que «*o hálito e o corpo eram de total fragrância, a ponto de perfumarem as roupas que vestia*»⁸⁶. A esta constituição física quente, apanágio dos deuses e dos heróis, atribui Plutarco também

81 Plutarco, 14.

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*

84 *Ibid.*

85 Arriano, I, 11, 2.

86 Plutarco, 4.

o comportamento ébrio e colérico de Alexandre⁸⁷. Todo o seu ser e estar denotavam o seu carácter superior, heróico, excepcional.

VIII. A fonte de Xanto, na Lícia

Depois da Batalha de Granico, a partir de 334 a.C., cumprindo o projecto que o levava a deixar a Europa, Alexandre Magno prosseguiu a sua conquista das cidades helénicas da Ásia Menor, isto é, a sua libertação do jugo persa.

Ao se aproximar da cidade de Xanto, na Lícia, um novo prodígio marcou o seu avanço: de forma espontânea, uma fonte desatou a correr tão abundantemente que transbordou, cobrindo rapidamente os lados e expelindo uma placa de bronze na qual, em caracteres antigos, havia uma inscrição. Decifrada esta, descobriu-se que anunciava profeticamente que viria um tempo em que o império dos Persas seria destruído pelos Gregos⁸⁸.

Quanto a Alexandre, *«encorajado com esta profecia, continuou a submeter os locais marítimos da Fenícia e da Cilícia»*⁸⁹, ou seja, o rei considerou este acontecimento premonitório do sucesso da sua expedição e a maioria das cidades gregas da Ásia Menor encontrou uma razão suplementar para uma recepção entusiasta ao novo libertador:

*«a rapidez com que atravessou a Panfília deu a muitos historiadores matéria para descrição com tão alta admiração, como se se tratasse de uma graça divina, pois as ondas, que normalmente vêm rolando até à escarpa, quebravam os penhascos e afastavam-se rapidamente para permitir a passagem de Alexandre.»*⁹⁰

As invencíveis campanhas de Alexandre na Ásia Menor são perspectivadas pela lenda como resultado desta sanção sobrenatural, metafísica. Assim se explicava algo que a posteridade considerava extraordinário: a invencibilidade militar do grande general.

IX. O cortar do nó em Górdio, na Frígia

Continuando a sua viagem de conquista-libertação, no Inverno de 334 a. C./ Primavera de 333 a.C., Alexandre estacionou os seus homens em Górdio, antiga capital da Frígia.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Cf. *Ibid.* 17.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*



Fig. 14. Mapa do império de Alexandre Magno após 11 anos de conquistas (334-323 a.C.). Segundo os cronistas, em Górdio, capital da Frígia, na zona da Anatólia, ocorreu o episódio que iniciou uma «segunda etapa» nas conquistas do macedônio.

Aí uma antiga tradição fascinou e atraiu o supersticioso Alexandre: um velho carro real no palácio de Górdio e de seu filho Midas (o lendário rei que transformava em ouro tudo em que tocava) apresentava o varal preso com um só nó incredivelmente complicado, inextricável, que parecia não ter princípio nem fim, que ninguém conseguia desatar. O oráculo proclamava que quem fosse capaz de o desfazer «*gobernaria en toda el Asia*»⁹¹ ou seria «*dueño de Asia*»⁹².

Plutarco diz que quem desfizesse o nó seria «*Rei do Universo*»⁹³, sendo aqui o «Universo» o mundo conhecido a leste, isto é, a área abrangida na Ásia pelo Império Persa. Segundo a lenda, Górdio era um modesto campônês quando, por escolha divina, foi feito o primeiro rei da Frígia. O carro de bois em que se encontrava aquando da sua aclamação fora oferecido ao santuário de Júpiter e o nó que ligava o jugo do carro era de tendões de boi.

No relato de Quinto Cúrcio Rufo, aparentemente o carro não se distinguia de qualquer outro carro vulgar:

*«carro que, en cuanto a su aspecto externo, verdaderamente, no se diferenciaba de outros carros de menos valor y de uso común»*⁹⁴.

91 Arriano, II, 3.

92 Quinto Cúrcio, III, 1, 16.

93 Plutarco, 18.

94 *Ibid.*, III, 1, 14.

Existem várias versões da história, mas a que se tornou lendária, relata que Alexandre impaciente não conseguindo encontrar uma ponta, pegou na espada e cortou o nó de um só golpe:

«Después de luchar en vano, durante mucho tiempo, con los inextricables nudos, dijo: “Poco importa la manera de cómo sean desatados”, y, cortando con su espada todas las correas, burló la predicción del oráculo o le dio así cumplimento»⁹⁵.

A versão registada por Arriano é semelhante:

«El nudo era de hilachas de cornejo, y parecía no tener principio ni fin. Alejandro, en vista de lo difícil que resultaba encontrar un modo de desatarlo y como, de otra parte, no podía consentir que quedara atado, no fuera a ser que ello influyera en el ánimo de sus hombres, cercenó — según dicen — el nudo con un golpe de su espada y exclamó: Ya está desatado!»⁹⁶.

Embora a forma utilizada não fosse muito ortodoxa, o nó estava desfeito. O oráculo apenas estipulava o fim da operação, não mencionando nada sobre os meios a usar. Ademais, um sinal seguro de que a acção aparentemente impaciente de Alexandre fora apoiada e aprovada pelos deuses surgiu naquela mesma noite: trovões e relâmpagos no céu indicaram algo de prodigioso. Alexandre, no dia seguinte, seguro do seu futuro, sacrificou aos deuses que haviam manifestado estes positivos sinais pelo corte do nó⁹⁷.

Como Quinto Cúrcio deixa entender, Alexandre desejou intimamente cumprir o vaticínio oracular:

«Al oír, de boca de los habitantes del lugar, que existía el vaticinio de un oráculo según el cual llegaría a ser dueño de Asia aquel que soltara aquel lazo inextricable, se apoderó del ánimo de Alejandro el deseo de dar cumplimiento al vaticinio»⁹⁸.

Arriano, por seu turno, diz que em Górdio *«se apoderó de él un vivo deseo»⁹⁹*. O *póthos*, o forte desejo de cometer façanhas, é um sentimento característico da personalidade de Alexandre que os seus biógrafos não se cansaram de enfatizar.

⁹⁵ *Ibid.*, III, 1, 18.

⁹⁶ Arriano, II, 3,7

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, II, 3,8. Ainda hoje a resolução de um problema difícil, de forma rápida e radical, é considerada como «cortar o nó górdio».

⁹⁸ Quinto Cúrcio, III, 1, 16.

⁹⁹ Arriano, II, 3,1.

O que parece certo é que Alexandre tomou à letra o que o oráculo prometia e, a partir daí, viveu na perspectiva de Górdio¹⁰⁰. De prodígio em prodígio, a mitologia alexandrina vai traçando uma cronologia para as realizações materiais do rei da Macedónia: há claramente um «antes» e um «depois» do episódio de Górdio. A batalha de Isso, as conquistas na costa fenícia e a chegada ao Egipto foram, portanto, já realizadas sob esta aura de prometido futuro «governador de toda a Ásia». Tal confiança acrescentava-se à já sentida e vivida sensação de sobrenaturalidade e superioridade trazida da Macedónia que, por sua vez, os primeiros sucessos na Anatólia já haviam confirmado.

X. A visita ao oráculo de Amon, em Siuah

A deslocação ao templo amoniano em pleno deserto líbico, no oásis de Siuah, em Novembro de 332 a.C., empreendimento perigoso que exigiu de Alexandre e dos seus homens coragem física e tenacidade devido ao deserto inóspito que era preciso atravessar, é narrada pelos historiadores antigos como uma confirmação/ ratificação da índole que a educação e a lenda haviam criado em torno de Alexandre¹⁰¹.

Na verdade, um sacerdote de Amon (equiparado a Zeus) chama-lhe, propositadamente ou por lapso, «filho de Amon»¹⁰². O relato de Plutarco dá a entender que o sacerdote queria tratar Alexandre por *paidion*, «Meu filho», e não, como por lapso pronunciou, *paidios*, «Filho de deus = Amon». Uma pequena grande diferença que Alexandre capitalizou, de imediato, em proveito próprio. Arriano regista: «Após ouvir o que desejava, regressou ao Egipto (...) tomando o mesmo caminho da ida (...) para Mênfis»¹⁰³.

Tal proclamação oracular, como filho do supremo deus egípcio, fazia de Alexandre Magno, por direito, o legítimo sucessor/ herdeiro dos faraós, conferindo-lhe, assim, poderes ilimitados em território egípcio.

100 Cf. André Bonnard, *Ob.Cit.*, p.179.

101 Siuah, situado a cerca de 300 Km a sul da actual Marsa Matrouh, era um conhecido centro religioso no mundo mediterrânico do séc. 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. Já em meados do séc. V a.C., o ateniense Címon se deslocara da Grécia até Siuah para consultar o oráculo. Alguns textos clássicos indicam que Alexandre manifestara o seu desejo de ser inumado no oásis de Siuah (Cf. P. Briant, «Alexandre et les Macédoniens» in *La Gloire d'Alexandrie*, p. 98).

102 Plutarco, 27.

103 Arriano, III, 4. Vide também Quinto Cúrcio, IV, 7, 25.

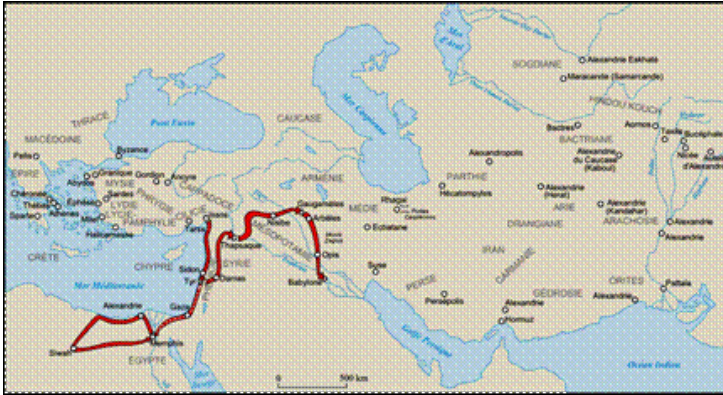


Fig. 15. A visita ao oásis de Siuah, em 332 a.C. assinala o início de uma nova etapa existencial e política de Alexandre Magno. A seguir terá lugar a conquista das capitais persas (Damasco, Tapsaco, Nisibe, Gaugamela, Babilônia, Susa, Persépolis, Ecbátana) e o fim do Império Aquemênida.



Fig. 16. O Templo de Amon, em Aghurmi, no oásis de Siuah, onde Alexandre Magno se dirigiu para consultar o oráculo.

Segundo os autores clássicos, a viagem de Alexandre a Siuah foi marcada por toda uma série de padecimentos/ privações (cansaço, sede, calor), mas também de signos divinos em seu favor, nomeadamente o deflagrar de uma chuva torrencial em pleno deserto e a marcha guiada por duas serpentes¹⁰⁴. Sobre o episódio das duas serpentes, Arriano registou a seguinte passagem:

¹⁰⁴ Na versão de Quinto Cúrcio é um bando de corvos que guia a expedição até ao santuário de Amon (Cf. Quinto Cúrcio, IV, 7, 15). Arriano (III, 3, 5-6) e Plutarco (3) falam de duas serpentes a desempenhar esse papel. A versão de Aristóbulo, qual síntese das anteriores, alude a dois corvos.

«O exército de Alexandre errava, sem rumo certo, com os guias numa dúvida completa sobre o melhor caminho a tomar. Ptolomeu, o filho de Lagos¹⁰⁵, conta que apareceram duas serpentes que caminhavam à frente do exército, lançando os seus assobios. Alexandre ordenou que os guias as seguissem, quais divindades. As serpentes conduziram-nos até ao oráculo do deus e depois no caminho de regresso»¹⁰⁶.

Na versão de Quinto Cúrcio, onde os «guias» são os corvos, diz-se:

«Pasaron cuatro días en la inmensidad del desierto y ya se encontraban cerca del templo del oráculo, cuando una bandada de cuervos salieron al encuentro de la columna y, volando suavemente, se adelantaron a los estandartes de cabeza; unas veces se posaban en el suelo cuando la columna avanzaba con lentitud, otras alzaban el vuelo a modo de guías e indicadores de la ruta»¹⁰⁷.

É possível ver nas «duas serpentes» da narrativa de Arriano e das suas fontes as duas serpentes-*uraeus* que a mentalidade egípcia concebia como protectoras e símbolos do poder faraónico, presentes em inúmeros objetos artísticos e insígnias de poder. Ao guiarem Alexandre até ao oráculo de Siuah (onde iria confirmar o seu título de faraó egípcio) e depois o seu regresso à antiga capital de entronização dos faraós, Mênfis, as duas serpentes surgem como uma sanção suplementar para o exercício do poder real pelo general macedónico.

O simbolismo da presença das duas cobras-*uraeus* pode mesmo ser considerado um *topos* da literatura apologética tardo-egípcia, surgindo, por exemplo, no texto *O sonho de Tanutamón*, alusivo ao último rei etíope da XXV dinastia que, aquando da sua subida ao trono de Kuch e do Egipto, em 663 a.C., sonhou com duas serpentes que pressagiaram e legitimaram também o seu domínio sobre o Egipto. Também Tanutamón seria coroado e reconhecido por Amon, «nesse mesmo ano»¹⁰⁸.

Na descrição de Quinto Cúrcio percebe-se que a decisão de consultar o oráculo de Amon-Júpiter era um desejo secreto há muito alimentado no íntimo de Alexandre:

105 Arriano afirma ter seguido a narrativa de Ptolomeu, filho de Lagos, ou seja, aquele que se tornou o primeiro dos Ptolomeus, Ptolomeu I Sóter I. No entanto, é hoje aceite que Arriano terá utilizado também nesta passagem informes fornecidos por Calístenes e por Clitarco.

106 Arriano, III, 3.

107 Quinto Cúrcio, IV, 7, 15.

108 Cf. José das Candeias Sales, *A ideologia real académica e egípcia – representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, pp. 166, 167, 170-172, 275-276.

«(...) el espíritu de Alejandro se veía aguijoneado por un deseo ingente de hacer una visita a Júpiter; del que, no contexto com su propia grandeza humana, creía o quería hacer creer que era el fundador de su estirpe».¹⁰⁹

A viagem e a visita ao oráculo de Amon, em Siuah, corroborariam, portanto, a convicção de uma ancestral tradição divina, mítica e heróica, de Alexandre ou, melhor, foi assim que foram descritas: como um episódio significativo da construção dessa mitologia¹¹⁰. A narrativa faz-nos ver um rei macedónio que confere à expressão «filho de Amon» (corrente e típica na titulatura faraónica, particularmente desde o Império Novo, sob múltiplas formas: *meri Amon*, «amado de Amon», *khenemet Amon*, «unido a Amon») um sentido totalmente literal: filho carnal, querido e amado, do grande deus egípcio, ou seja, assumindo integralmente a filiação de um

109 Quinto Cúrcio, IV, 7, 8.

110 Cf. Pierre Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 339. Luciano (120-190), conferencista itinerante e prosador, «bárbaro» de língua e nascimento (Samósatos, Síria Comagena, no Alto Eufrates), considerado um dos mais perfeitos, conhecedores e estilistas da literatura helénica, dá-nos conta, nos *Diálogos dos Mortos*, da concepção que a posteridade tinha de todos estes vectores místicos na vida e na actuação de Alexandre Magno. No *Diálogo XIII* (entre Diógenes e Alexandre), uma vez falecido e chegado ao Mundo dos Mortos, Alexandre encontra o filósofo cínico Diógenes, que muito apreciava, que, surpreendido com a presença do rei da Macedónia naquele lugar, lhe diz: «*Que é isso, ó Alexandre? Também tu morreste como nós todos (...). Então, Amon mentiu, quando disse que eras filho dele, e tu eras, portanto, filho de Filipe?*» (Luciano, *Diálogos dos Mortos*, Introdução, Versão do grego e Notas de Américo da Costa Ramalho, Textos Clássicos – 31, INIC/ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1989, XIII, p. 55). Diógenes (ou seja, Luciano) questionava, assim, a pretensa divindade e inerente imortalidade de Alexandre, ao que este, reconhecendo a importância que os elementos místicos haviam desempenhado na sua vida, nomeadamente os instigados por sua mãe, Olimpiade, responde: «*Também eu ouvi o mesmo que tu, mas agora vejo que não havia nada de verdade naquilo que minha mãe e os profetas de Amon diziam*» (*Ibid.*, XIII, p. 55). A mesma ideia é glosada no *Diálogo XIV*, entre Filipe e Alexandre. O pai diz explicitamente ao filho: «*Agora, ó Alexandre, não poderás negar que és meu filho, porque não terias morrido, se fosses filho de Amon*» (*Ibid.*, XIV, p. 58). Alexandre responde elucidativamente ao pai: «*E eu também não ignorava, meu pai, que sou filho de Filipe, filho de Amintas, mas aceitei o oráculo, convencido de que era útil aos meus negócios*» (*Ibid.*, XIV, p. 58). Também o *Diálogo XII*, entre Alexandre, Aníbal, Minos e Cipião, confirma o destaque conferido pela Antiguidade, pelo menos neste caso por Luciano, ao parâmetro místico na vida e obra do grande conquistador. Aníbal (c. 247-183 a.C.), o general cartaginês, argumentando, em debate com Alexandre, as suas grandes conquistas militares e os motivos que faziam dele o «melhor general» da Antiguidade, menciona que fizera tudo «*sem me chamar filho de Amon nem me fingir deus, nem descrevendo os sonhos de minha mãe*» (*Ibid.*, XII, pp. 51, 52), acusando, desta forma, Alexandre Magno de se ter socorrido destes expedientes para conseguir concretizar as suas proezas guerreiras. Estes *Diálogos* de Luciano são importantes relatos na medida em que nos testemunham o conjunto de traços da personalidade e da vida de Alexandre Magno que os seus contemporâneos e vindouros consideraram dignos de registo e que, agora, se rebatiam, dessacralizavam e desmistificavam de forma exemplar e, talvez, definitiva e radical: como mero mortal, Alexandre era colocado em pé de igualdade como todo e qualquer outro morto no mundo do Além.

deus, considerando-se a si mesmo como um deus. Acresce a este aspecto, obviamente ampliando-o, o facto de Alexandre permitir/ autorizar que o tratassem por «filho de Zeus»¹¹¹.

Em termos ideológicos, a assunção desta divindade em si próprio é um extraordinário passo, naturalmente com repercussões nos seus actos. A consulta oracular de Siuah teve profundo impacto em Alexandre¹¹². Além disso, os seus próprios acólitos souberam do oráculo que essa divindade do rei era aprovada por Amon-Júpiter:

«[O rei] *permitted to his friends that also they should consult Jupiter; they were contented with asking if he seemed well to the gods who rendered honours divine to his king. The priest answered that this would be the pleasure of Jupiter*»¹¹³.

A principal filiação divina, física e moral, reivindicada e proclamada por Alexandre no Egipto é em relação ao deus Amon, proeminente divindade egípcia – sem dúvida, uma das mais importantes deidades do vasto panteão egípcio desde o Império Médio –, na altura o principal patrono do Egipto¹¹⁴. O deus adquirira um carácter multinacional, transnacional, e era adorado em muitos lugares fora do próprio Egipto (a sua glória difundia-se até ao Eufrates e à Núbia).

Independentemente de ter sido ou não, em 331 a.C., coroado no trono de Ptah, em Mênfis, como soberano do Egipto (como menciona o Pseudo-Calístenes¹¹⁵), é, todavia, certo que: 1) Alexandre aí sacrificou ao touro Hep/ Ápis (uma das mais importantes divindades do local, como hipóstase do deus Ptah)¹¹⁶, 2) foi aí enterrado (só mais tarde o seu corpo embalsa-

111 O sofista Anaxarco tratava-o directamente por «filho de Zeus» (Plutarco, 28). É preciso equacionar também que a tradição mítica elaborada em torno de Alexandre, que, designadamente, o relato do Pseudo-Calístenes fixou, tenta a todo o custo religá-lo, como vimos, magicamente, como filho, a Nectanebo II (o último faraó da XXX dinastia egípcia), isto é, religá-lo às tradicionais dinastias egípcias (Cf. *Alexandre Le Grand*, Paris, Éditions du Félin, 1993, p. 42 e ss.).

112 «Alexander visit to the oracle had a profound and lasting effect on him» (E. E. Rice, *Ob. Cit.*, p. 44).

113 Quinto Cúrcio, IV, 7, 28-29.

114 Daí que os Gregos o tenham assimilado ao seu principal deus, Zeus, na forma sincrética Zeus-Amon. Lembremos que já no séc. V a.C. Heródoto afirmara que «Amon é o nome que os Egípcios dão a Zeus» (Heródoto, II, 42).

115 Pseudo-Calístenes, I, 34. Pierre Lévêque, por seu turno, afirma também explicitamente que «il coiffe la double couronne à Memphis» (P. Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 343).

116 «Ele ofereceu um sacrifício aos deuses, em particular a Ápis, e celebrou certames gímnicos e musicais, a que concorreram os especialistas mais famosos da Grécia» (Ariano, III, 1).

mado seria transferido para Alexandria¹¹⁷) e 3) foi proclamado como faraó legal do Egípto, recebendo em conformidade todos os nomes e títulos protocolares de um monarca egípcio¹¹⁸.

Mesmo que, na realidade, Alexandre nunca tenha usado efectivamente as insígnias de poder que a tradição faraónica e a iconografia lhe consagraram, consentiu, porém, na sua utilização ritual-simbólica, o que significa que procurou dessa forma afirmar melhor o seu papel político e o seu poder no Egípto. O mesmo é dizer que Alexandre Magno e os seus apoiantes tomaram consciência da importância que tais mecanismos tinham nas concepções políticas e mentais egípcias e que as usaram como vectores legitimadores da sua dominação conseguida objectivamente por invasão, pela «ponta da lança».

Auto-persuadido da sua origem e filiação divina – «*Tinha o ar de um homem fortemente convencido da sua origem e filiação divinas*»¹¹⁹ –, Alexandre, concretizando, no fundo, vertentes anteriores presentes na sua educação, assume a sua condição divina como faraó egípcio. Em flagrante contraste com os odiados Persas, como não usava barba, surgia aos olhos dos Egípcios mais como um deles do que propriamente como um estrangeiro¹²⁰. Facilmente, passava por seu rei.

É com esta aura de deus escolhido e confirmado que parte à conquista do Império Aqueménida. Estimulantemente, o oráculo prometia torná-lo «*dono e senhor da terra*»¹²¹, ou seja, do império universal. O oráculo

117 Cf. José das Candeias Sales, *Poder e Iconografia no antigo Egípto*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, p. 51. Coube ao faraó Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.) trasladar o corpo de Alexandre para o cemitério de Sema, situado na intersecção das duas principais ruas de Alexandria (Cf. Estrabão, XVII, 1, 8). O projecto inicial de Perdicas era que o corpo de Alexandre fosse inumado na necrópole real macedónica de Aigai.

118 Sobre os títulos, epítetos, *regalia* ou atributos régios conferidos a Alexandre Magno no Egípto, Cf. José das Candeias Sales, «As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do séc. IV a.C.» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade, II Série, n.º 1. Regiões/ Identidade*, Abril, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 62,63; *Id.*, *Ideologia e propaganda real no Egípto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, pp. 139-142, 173-179. Vide também Arthur Weigall, *Alexandre Le Grand*, Paris, Payot, s.d., p. 264.

119 Plutarco, 27.

120 Cf. A. Weigall, *Ob. Cit.*, p. 265. Enquanto, por exemplo, Artaxerxes III Ochos matara o touro Ápis/ Hep de Mênfis e o carneiro Banebdjedet de Mendes, Alexandre Magno respeitara os animais sagrados dos Egípcios, em particular Ápis (Cf. Alain Charon, «Les Ptolémées et les animaux sacrés» in *La gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 192, 193). Em relação à negativa imagem dos Persas é preciso considerar o papel desenvolvido pela propaganda grega interessada em elogiar as virtudes helénicas em detrimento da iniquidade persa. Vide também Francisco Boch-Puche, «Alejandro Magno y los cultos a animales sagrados en Egípto» in *Aula Orientalis*, Vol. XXX, 2012, pp. 243-277.

121 Quinto Cúrcio, IV, 7, 26.

amoniano recebido no Egipto foi o acontecimento unificador dos vectores dispersos e soltos da sua vida. Mais: foi um momento re-fundador da sua existência; a sua vida ganha um novo sentido com a passagem pelo Egipto. Como diz Pierre Jouguet, o Egipto revelou a Alexandre «la majesté divine des rois orientaux»¹²².

Embora tenha permanecido pouco tempo na terra dos faraós, foi aí que Alexandre confirmou as suas profundas convicções pessoais de origem e filiação divina, invencibilidade e direito para aspirar ao Império Universal e vislumbrou todas as consequências políticas que poderia retirar das facetas sobrenaturais da sua existência. O Egipto foi o seu objectivo moral e estratégico. A sua influência foi forte e duradoura.

À medida que foi descobrindo o Oriente, Alexandre foi-se persuadindo de que estava a reencontrar o seu destino, isto é, o eco do ensino, da educação e das promessas que lhe tinham ministrado, enquanto jovem, na Macedónia e na sua rápida e bem sucedida expansão até, pelo menos, ao Egipto. Na narrativa memorável, mítica, traçada pelos seus biógrafos, as vitórias militares posteriores de Alexandre, com a consequente conquista do Império Aqueménida ao derrotar os Persas de Dario III Codomano e seus apoiantes, constituíram a materialização de elementos predestinadores e singulares da sua vida e personalidade. Iniciou-se a fase «pós-Siuh».

XI. A fundação de Alexandria do Egipto

A Alexandria do Egipto, a mais conhecida das cidades fundadas por Alexandre Magno com o seu nome, foi fundada em Janeiro de 331 a.C. na zona da antiga povoação egípcia de Rakotis, na embocadura ocidental do Nilo¹²³.

O relato de Arriano sobre a fundação da cidade inicia-se com a menção explícita de que foi o próprio Alexandre quem fixou:

*«los límites de la ciudad, el lugar donde había de alzarse el mercado, el perímetro de los muros y el número de templos y de dioses que en ellos se venerarían, incluyendo no solo a los griegos, sino también al egipcio Isis. Ofreció sacrificios a este fin y las víctimas le resultaron propicias»*¹²⁴.

122 P. Jouguet, *Ob. Cit.*, p. 300.

123 Cf. Michel Chauveau, «Rhakôtis et la fondation d'Alexandrie» in *Égypte, Afrique & Orient*, nº 24, Centre Vaclusien d'Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 13-16. Vide também José das Candeias Sales, *Poder e Iconografia*, pp. 57-70.

124 Arriano, III, 1, 5.

Depois, Arriano dá mais detalhes sobre o processo de delimitação do traçado da cidade:

«Quiso el propio Alejandro señalar a los albañiles los límites de por dónde habían de alzarse las obras de fortificación, pero no tenía con qué marcar la señal sobre la tierra. A uno de los maestros de obra se le ocurrió hacerlo con la harina que los soldados transportaban en unos barriles, y dibujó con ella el contorno circular de la fortificación de la ciudad, precisamente por donde el rey había indicado que se hiciera. Reflexionando sobre esto los adivinos, especialmente Aristandro, el temisio, que ya en muchas ocasiones anteriores había interpretado a Alejandro con exactitud muchos otros augurios, vaticinaron que la nueva ciudad sería próspera por muchas razones, y en especial por su fertilidad en frutos de la tierra.»¹²⁵

Por seu turno, o relato de Plutarco sobre a fundação da cidade explicita que a localização exacta foi sugerida a Alexandre «quando à noite, dormindo, teve uma visão maravilhosa» por um ancião de cabelos brancos (identificado como sendo Homero)¹²⁶ e que a marcação do traçado com farinha («servem-se da farinha e traçam sobre a terra enegrecida uma área circular (...) de forma produzir a figura de uma clâmide (...)»¹²⁷) foi acompanhada pelo extraordinário presságio:

«O Rei estava encantado com este plano, quando subitamente, vêm do rio [Nilo] e do lago [Mareótis] inúmeras aves, de toda a espécie e grandeza, que descem sobre o local, como nuvens, e não deixam nem rasto da farinha. Alexandre ficou perturbado com o presságio, mas os adivinhos aconselharam-no a ficar tranquilo»¹²⁸.

Também Quinto Cúrcio Rufo se referiu ao bando de aves que se abate-ram sobre a «cidade» para devorarem a farinha:

«Se cuenta que al señalar con la polenta el circuito sobre el que se habían de levantar las murallas, como acostumbran hacerlo los macedonios, una bandada de pájaros acudieron volando y comieron la polenta; y como la mayor parte interpretaron como fatídico aquel presagio, se dice que los adivinos respondieron que una gran muchedumbre de extranjeros vendría a habitar aquella ciudad y que ésta ofrecería alimento a muchos países.»¹²⁹

125 *Ibid.*, III, 2, 1-2.

126 Plutarco, 26. No Pseudo-Calístenes (*Romance de Alexandre*), o ancião que apareceu a Alexandre era o próprio deus Amon e a visão teria ocorrido no santuário líbico de Siuah.

127 *Ibid.*

128 *Ibid.*

129 Quinto Cúrcio, IV, 8,6.

Em todos os relatos atrás citados (e também no de Diodoro¹³⁰) se verifica que o augúrio perturbou o próprio fundador, mas que os adivinhos o tranquilizaram com uma interpretação favorável: a nova cidade a implantar naquele local asseguraria «*abundância*» e alimentaria «*habitantes vindos de todos os países do mundo*»¹³¹. Os prodígios do momento da fundação de Alexandria, inscreviam-na assim, como o futuro mostraria e as «profecias» literárias *post-eventum* mencionavam, num destino excepcional de cidade predestinada¹³².

A fundação de Alexandria, naquele exacto lugar, em frente da ilha de Faros, em território do Egipto, é descrita sob o signo de vários prodígios, desde o sonho inspirador ao voo devorador das aves, que pretendem demonstrar a excepcionalidade da escolha do lugar por Alexandre. Só um ser predestinado, visionário, *medium* de comunicação com os deuses e heróis, poderia *avant le temps* ter uma tão abrangente «percepção geográfico-histórica».

Para Alexandre Magno, surgir como fundador de uma cidade era um evento que se inscrevia na perspectiva heróica que o animava¹³³. Era, no fundo, mais um sinal da excepcionalidade do rei macedónio. Foi isso que os relatos literários *post eventum* enfatizavam.

XII. A descoberta de fontes de água/ petróleo nas margens do rio Oxo, na Bactriana

Na sua imparável e vitoriosa marcha para Oriente, Alexandre Magno chegou com os seus homens às margens do rio Oxo, onde se confrontou com um sério problema para a sobrevivência das suas hostes, a saber, a falta de água potável:

130 Diodoro, XVII, 52. No capítulo seguinte, abordamos de forma mais detalhada as menções à fundação da cidade de Alexandria nos autores antigos (Estrabão, Plutarco, Quinto Cúrcio Rufo, Arriano e Pseudo-Calístenes).

131 Plutarco, 26.

132 Entre os relatos antigos é, porém, notória uma importante discordância ou variação: enquanto Arriano e Plutarco colocam a fundação de Alexandria *antes* da visita de Alexandre ao oráculo de Siuah, Diodoro e Cúrcio colocam essa fundação *após* o regresso do conquistador do deserto (Cf. Peter Green, «Alexander's Alexandria» in Mark Greenberg, Kenneth Hamma, Benedicte Gilman, Nancy Moore (eds.). *Alexandria and Alexandrinism: Papers Delivered at a Symposium Organized by the J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and Humanities and Held at the Museum April 22-25, 1993*, Malibu, California, The J. Paul Getty Museum, 1996, p. 8). Os informes de Quinto Cúrcio dizem-nos ainda que as muralhas da cidade tinham um perímetro de 80 estádios, isto é, c. de 14.800 m (Quinto Cúrcio IV, 8, 2).

133 Cf. Claude Mossé, *Alexandre. O destino de um mito*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2005, p. 33.

«Después de tres días de marcha llegó al río Oxo. Éste, al transportar barro entre sus aguas, está siempre turbio y su agua no es potable. Por eso los soldados comenzaron a excavar pozos pero, a pesar de que las excavaciones eran profundas, el agua no aparecía; por fin se descubrió una fuente en la misma tienda del rey y puesto que habían tardado largo tiempo en descubrirla, hicieron correr la falsa noticia de que había surgido de repente y el mismo rey quiso que la tropa creyera que había sido un regalo de los dioses.»¹³⁴

O relato de Quinto Cúrcio salienta a descoberta de uma fonte de água na tenda do próprio rei, embora duvide claramente do prodígio subjacente a tal evento. Já os outros cronistas aceitam a maravilha do acontecimento, embora com variações sobre a quantidade de fontes, a sua localização e o tipo de líquido encontrados:

«Cerca de donde él había fijado su tienda en el campamento cercano al río Oxo brotaron dos manantiales cercanos entre sí: uno de agua y outro de una sustancia oleaginosa. Se dio conocimiento de este fenómeno a Tolomeo, el hijo de Lago, miembro de su guardia personal, quien fue anunciarlo a Alejandro. Ofreció éste un sacrificio ante este portento, según dispusieron los adivinos. Aristandro interpretó la fuente de aceite como indicio de futuros sufrimientos, pero ello apuntaba también a la victoria que tras algunos contratiempos sobrevendría.»¹³⁵

Plutarco chega mesmo a dar o nome do responsável directo pela descoberta:

«Um tal macedonio, chamado Próxeno, ao escavar um local para a tenda do Rei, na margem do rio Oxo, descobriu uma fonte de um líquido espesso e viscoso; depois de esgotar a primeira camada, brotou um óleo puro e claro, que nem pelo cheiro nem pelo gosto parecia diferente do azeite, mas, pelo brilho e pela gordura, assemelhava-se-lhe inteiramente, muito embora naquela terra não houvesse oliveiras. (...). Em consequência, Alexandre ficou maravilhosamente agradado, como se deduz do que escreveu a Antípatro, ao situar este prodígio entre as maiores graças por ele recebidas do Céu. Os adivinhos interpretaram-no como sinal de uma expedição gloriosa, mas penosa e difícil, pois o óleo foi dado pela Divindade aos mortais como um bálsamo para as fadigas.»¹³⁶

Embora todos os cronistas se refiram a este episódio, há significativas diferenças entre eles, sendo que Quinto Cúrcio é o menos crédulo de todos, mencionando explicitamente que a notícia de que a água surgira miracu-

134 *Ibid.*, VII, 10, 13-14.

135 Arriano, IV, 15, 7-8.

136 Plutarco, 57.

losamente de repente era falsa¹³⁷. Independentemente de a descoberta ter ocorrido na tenda do próprio rei (como referem as versões de Quinto Cúrcio e de Plutarco) ou perto dela (como em Arriano), de se tratar de fontes de água e/ou petróleo, o que é relevante é o destaque e a importância que tal acontecimento teve para a pessoa de Alexandre. A consulta oracular e as respostas dos adivinhos e consequentes sacrifícios, apesar da perspicaz descrença de Quinto Cúrcio, arrolam este prodígio como um presságio positivo para as vitórias e glórias que se avizinhavam na Bactriana e depois na Índia.

Todas as tribulações se justificavam face ao glorioso destino. Alexandre sabia-o e capitalizou-o, pelo menos a julgar pelo relato de Quinto Cúrcio: «*el mismo rey quiso que la tropa creyera que había sido un regalo de los dioses*». ¹³⁸ A instrumentalização do prodígio pelo rei/ pelos adivinhos pretendia sustentar o mau-estar entre os soldados e reduzir as suas queixas ou, pelo menos, pelos resultados alcançados depois, a tornarem-nas injustificadas, desnecessárias. Qual profecia, o relato do prodigioso acontecimento é tratado literariamente de forma a dar consistência aos acontecimentos posteriores da saga alexandrina, entretanto já conhecidos dos biógrafos.

XIII. O sonho de Alexandre e a cura prodigiosa de Ptolomeu

No decurso de um combate no reino de Sambo, com os Agrianos, alguns homens de Alexandre ficaram feridos, entre eles o seu amigo desde os tempos de infância, Ptolomeu¹³⁹. Vejamos o relato que Quinto Cúrcio nos deixou:

*«El rey estaba particularmente preocupado por Ptolomeo que, aunque herido sólo levemente en el brazo izquierdo, la verdad era que se encontraba en un peligro mayor que el que hacía presumir su herida.(...)»*¹⁴⁰

«Éste [o rei] montó vela ao lado de Ptolomeo, pero, agotado como estaba por la lucha y la preocupación, hizo que le trajeroan un lecho en el que descansar. En cuanto se tumbó en él, se sumió en un profundo sueño. Al despertarse, hizo saber que en sueños había tenido la visión de un dragón con una hierba en la boca que se la ofrecía indicándole que era un antidoto contra el veneno; recordaba incluso

137 Estrabão mencionará igualmente a descoberta da jazida de petróleo nas margens do rio Oxo (Cf. Estrabão, XI, 11,5).

138 Quinto Cúrcio, VII, 10, 14.

139 Embora o assunto envolva directamente o general Ptolomeu, futuro faraó do Egipto e cronista da expedição, é estranho que Arriano nada nos diga sobre ele; ele que utilizou os relatos de Ptolomeu como fonte da sua *Anabasis*.

140 Quinto Cúrcio, IX, 8, 22.

hasta el color de la hierba y afirmaba que la podría reconocer si alguien daba con ella. Muchos fueron los que se dedicaron a buscarla y, una vez encontrada, Alejandro la aplicó sobre la herida de Ptolomeo; inmediatamente el dolor desapareció y al poco tiempo la herida cicatrizó.»¹⁴¹

Uma vez mais, além da generosidade e bondade do rei macedónio, as referências enfatizam as suas qualidades de *medium* para captar as mensagens do mundo sobrenatural. Uma vez mais, o sonho é mencionado como processo de contacto com os entes sobrenaturais (recordemos os sonhos de Olímpíade, de Filipe II e o do próprio Alexandre aquando da localização exacta da cidade a fundar no Egípto). O «dragão» do sonho de Alexandre – animal fabuloso que, em muitos casos, é uma serpente –, «escolhe» Alexandre para lhe transmitir o antídoto para os padecimentos de Ptolomeu que tanto preocupavam o filho de Olímpíade. Só a excepcional dimensão de Alexandre podia justificar este portentoso.

Diodoro diz mesmo que o dragão indicou a Alexandre o exacto local onde se encontrava a erva curativa¹⁴². Cícero voltará a dar credibilidade a este sonho e aos seus efeitos, acrescentando-lhe, todavia, com toda a verosimilhança, indicadores que a descrição de Cúrcio não denota: o «dragão» em causa, ligava Alexandre à mística mãe, Olímpíade, uma vez que ela criava e alimentava tais seres como entusiástica praticante dos ritos órficos e dionísicos, e a descoberta de tão miraculosa erva curativa serviu para tratar inúmeros soldados do exército feridos como Ptolomeu¹⁴³.

O sonho de Alexandre e a cura de Ptolomeu/ dos soldados demonstrava a protecção que o mundo sobrenatural e os seus entes exerciam sobre a vida de Alexandre. Fora assim desde a sua concepção, nascimento, infância e adolescência como príncipe e continuava agora como adulto e rei encarregue de tantos homens em marcha. Também este prodígio era uma marca da sobrenaturalidade de um herói predestinado desde o ventre materno.

*

A epopeia de Alexandre é, nas narrativas dos seus biógrafos, a saga de um herói em que a excepcionalidade da sua natureza e actuação são encaradas como reflexos da dimensão providencial que o caracteriza, onde

141 *Ibid.*, IX, 8, 25-27.

142 Diodoro, XVII, 103, 7.

143 Cícero, *Diuin.*, II, 135. Cícero menciona também, como Diodoro, que o dragão indicou a Alexandre o local onde se encontrava a erva.

genealogia, educação e protecção sobrenatural convergem e se interligam, em doses equilibradas, ao longo de toda a sua existência.

É preciso notar que alguns dos escritos sobre a aventura de Alexandre são posteriores, em pelo menos três séculos, aos acontecimentos narrados, embora pretensamente baseados em relatos coevos. São claramente *post eventum*, com uma clara percepção histórica do desenrolar da vida, da mitologia e das criações de Alexandre. A lenda criada em torno da figura do conquistador depois da sua morte atravessa um pouco todos eles, de Diodoro ao Pseudo-Calístenes, passando por Arriano, Plutarco e Quinto Cúrcio, permitindo criar modelos e estabelecer paralelos.

Os prodígios e presságios que, amiudadas vezes, com as suas extensões oníricas, sacrificiais e adivinhatórias, polvilham os escritos dos historiadores constituem traços de uma natureza que a lenda desenvolvida pretende sobrenatural e predestinada. Mesmo quando duvidam da historicidade dos eventos ou da explicação mítica e mística que outros lhes atribuem, os escritores antigos exortaram à consideração da gesta do grande rei e acabaram por, directa ou indirectamente, alimentar a mitologia que, sob roupagens e cambiantes diversas, chegou até ao Período Moderno.

A excepcional epopeia europeia e asiática de Alexandre Magno, feita de energia e determinação e não menos sofrimento e desgaste, parece mais fácil de entender e aceitar à luz da portentosa estrela do actor principal ou não se tratasse de alguém claramente supersticioso que facilmente se perturbava quando os desígnios não eram favoráveis. É essa concepção de «homem do seu tempo» que, no fundo, sustenta as narrativas alexandrinas e que dá abundante matéria para o desenvolvimento e reactualização constante do mito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV, *Alexandre Le Grand. Image et réalité*, Genève, Fondation Hardt, 1975.
- *Alexandre le Grand. La vie légendaire*, Paris, Éditions du Félin, 1993.
- ANSON, E. M., «Alexander and Siwah» in *AncW* 34, Chicago, 2003, pp. 117-130.
- ARCHIBALD, Zofia Halina, «The gold pectoral from Vergina and its connections» in *Oxford Journal of Archaeology* 4 (2), 1985, pp. 165-185.
- ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III e IV-VIII (Índia)*, “Biblioteca Clásica Gredos, 49 e 50”, Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, Quadrige/ PUF, 1953.
- BADIAN, E., «The Death of Philip II» in *Phoenix*, Vol. 17, No. 4, 1963, pp. 244-250.
- _____, «The Deification of Alexander the Great» in H. J. Delll (ed.), *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Thessalonica, Institute for Balkan Studies, 1981, pp. 27-71.
- _____, «Alexander the Great and the Unity of Mankind» in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, n° 7/4, 1958, pp. 425-444.
- _____, «Alexander at Peucelaotis» in *The Classical Quarterly*, Vol.37, No. 1, 1987, pp. 117-128.
- BASLEZ, Marie-Françoise, *Histoire politique du monde grec antique*, 2ª ed., Paris, Nathan Université, 1999.
- BELLINGER, Alfred Raymond, *Essays on the coinage of Alexander the Great*, New York, American Numismatic Society, 1963.
- BENOIST-MÉCHIN, *Alexandre Magno (356-323 antes de Cristo)*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1980.
- BERNAND, André, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994.
- _____, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995.
- _____, *Alexandrie la grande*, Paris, Hachette, 1996.
- BLOTTIÈRE, Alain, *Siwa: the oasis*, Alexandria, Harpocrates Publishing, 2000.
- BOSCH-PUCHE, Francisco, «L’”autel” du temple d’Alexandre Le Grand à Bahariya retrouvé» in *BIFAO* 108, 2008, pp. 29-44.
- _____, «Alejandro Magno y los cultos a animales sagrados en Egipto» in *Aula Orientalis*, Vol. XXX, 2012, pp. 243-277.
- _____, «The Egyptian Royal titular of Alexander The Great, I: Horus, Two Ladies, Golden Horus, and Throne Names» in *The Journal of Egyptian Archaeology* 99, 2013, pp. 131-154.
- _____, «The Egyptian Royal titular of Alexander The Great, II: Horus, Two Personal Name, empty cartouches, final remarks, and» in *The Journal of Egyptian Archaeology* 100, 2014, pp. 89-109

- BONNARD, André, *Civilização Grega. III. De Eurípides a Alexandria*, Lisboa, Estúdios Cor, 1972.
- BODSON, Liliane, «Alexander the Great and the scientific exploration of the oriental part of his empire. An overview of the Background, Trends and Results» in *Ancient Society* 22, 1991, pp. 127-138.
- BOSWORTH, A. B., «The death of Alexander the Great» in *The Classical Quarterly*, Vol.21, No. 1, 1971, pp. 112-136.
- _____, «A missing year in the history of Alexander the Great» in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol, 101, 1981, pp. 17-39.
- _____, «Alexander the Great and the decline of Macedon», in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol, 106, 1986, pp. 1-12.
- _____, *Conquest and empire: the reign of Alexander the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BOWRA, C.M., *Grécia Clássica*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1965.
- BRIANT, Pierre, *De la Grèce à l'Orient. Alexandre le Grand*, Paris, Gallimard, 1987.
- _____, *Alexandre le Grand*, Paris, PUF, 1994.
- BRUNT, P. A., «Alexander's Macedonian Cavalry» in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 83, 1963, pp. 27-46.
- BUCKLER John, «The Actions of Philip II in 347 and 346 B. C.: A Reply to N. G. L. Hammond» in *The Classical Quarterly*, Vol.46, No. 2, 1996, pp. 380-386.
- BURN, A.R., *As cidades rivais da Grécia. Das origens à conquista romana*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972.
- BURSTEIN, Stanley M., «Pharaoh Alexander; a scholarly myth» in *Ancient Society* 22, 1991, pp. 139-145.
- CAGNAZZI, Silvana, «Il grande Alessandro», In *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, nº 54/2, 2005, pp.132-143.
- CARNEY, Elizabeth D., «Olympias» in *Ancient Society* 18, 1987, pp. 35-62.
- 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.
- CHAPOT, V., «Alexandre, fondateur de villes» in *Mélanges Gustave Glotz*, Tome I, Paris, Presses Universitaires de France, 1932, pp. 173-181.
- CHARON, Alain, «Les Ptolémées et les animaux sacrés» in *La gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 192, 193
- CHAUVEAU, Michel, «Rhakôtis et la fondation d'Alexandrie» in *Égypte, Afrique & Orient*, nº 24, Centre Vaclusien d'Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 13-16.
- CHUGG, Andrew, « The Sarcophagus of Alexander the Great?» in *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 49, No. 1, 2002, pp. 8-26.
- CLÍMACO, Joana Campos, «A construção da Alexandria ptolomaica na historiografia contemporânea», in *Mare Nostrum*, vol. 1, 2010, v. 1, pp. 26-36.
- COOK, J.M., *Os Gregos. Na Jónia e no Oriente*, Lisboa, Editorial Verbo, 1971.

- DIODORUS SICULUS, *The Library of History. Books XVI. 66-XVII* (trad. C. Bradford Welles), Loeb Classical Library, London, William Heinemann, Ltd, 1963.
- DROYSEN, Gustave, *Alexandre Le Grand*, Bruxelles, Editions Complexe, 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, Publicações Dom Quixote, 1979.
- ELLIS, J. R., «Amyntas Perdikka, Philip II and Alexander the Great» in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 91, 1971, pp. 15-24.
- ENGELS, Donald, «Alexander's intelligence system» in *The Classical Quarterly*, Vol.30, No. 2, 1980, pp. 327-346.
- ERRINGTON, Robert Malcolm, «From Babylon to Triparadeisos: 323-320 B.C.» in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 90, 1970, pp. 49-77.
- _____, «Alexander in the Hellenistic World» in *Alexandre Le Grand. Image et réalité*, Genève, Fondation Hardt, 1975, pp. 171, 172; 211-213.
- _____, *A History of the Hellenistic World: 323-30 BC*, Oxford, Blackwell Pub. Ltd., 2008.
- ERSKINE, Andrew, «Life after Death: Alexandria and the Body of Alexander» in *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 49, No. 2, 2002, pp. 163-179.
- FAKHRY, Ahmed, *Siwa Oasis*, Cairo/ New York, The American University in Cairo Press, 1973.
- 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.
- FAURE, P., *La vie quotidienne des armées d'Alexandre*, Paris, Hachette, 1982.
- FRASER, P. M., *Ptolemaic Alexandria, Vol. 1*, Oxford, The Clarendon Press, 1972.
- 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.
- GATTINONI, F. Landucci, «I mercenary nella politica ateniese dell'età di Alessandro. Parte II. Il ritorno in patria dei mercenari» in *Ancient Society* 26, 1995, pp. 59-91.
- GAUTHIER, Philippe, «Histoire grecque et monarchie» in *Les Monarchies* (Dir. Emmanuel Le Roy Ladurie), Paris, PUF, 1986, pp. 43-62.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier, «Alejandría, la ciudad de las maravillas» in *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásica, 1997, pp. 63-81.
- 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.
- GRAINGER, John D., *Alexander the great failure: the collapse of the Macedonian Empire*, London, Hambledon Continuum, 2007
- GREEN, Peter, *Alexander et Macedon (356-323 B.C.). A historical biography*, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, 1991.
- _____, «Alexander's Alexandria» in Mark Greenberg, Kenneth Hamma, Benedicte Gilman, Nancy Moore (eds.). *Alexandria and Alexandrinism: Papers Delivered at a Symposium Organized*

by the J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and Humanities and Held at the Museum April 22-25, 1993, Malibu, California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 3-25.

– GRIFFITH, G. T., «Philip of Macedon's early intervention in Thessaly (358-352 B.C.)» in *The Classical Quarterly*, Vol.20, No. 1, 1970, pp. 67-80.

– GRIMAL, Pierre, *A Mitologia Grega*, 2ª ed., Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1989.

– _____, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, Paidós, 1994.

– GRIMM, Günter, «City planning?» in Mark Greenberg, Kenneth Hamma, Benedicte Gilman, Nancy Moore (eds.). *Alexandria and Alexandrinism: Papers Delivered at a Symposium Organized by the J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and Humanities and Held at the Museum April 22-25, 1993*, Malibu, California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 55-74.

– HACQUARD, Georges, *Diccionario de Mitologia Grega e Romana*, Porto, Edições Asa, 1996.

– HAMILTON J. R., «Alexander and the Aral» in *The Classical Quarterly*, Vol. 21, No. 1, 1971, pp. 106-111.

– HAMMOND, N. G. L. , «Some Passages in Arrian concerning Alexander» in *The Classical Quarterly*, Vol. 30, No. 2, 1980, pp. 455-476.

– _____, «The Battle of the Granicus River» in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 100. Centenary Issue, 1980, pp. 73-88.

– _____, «The campaign and the Battle of Cynoscephalae in 197 BC» in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 108, 1986, pp. 60-82.

– _____, «The Royal Journal of Alexander» in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, n° 37/ 2, 1988, pp. 129-150.

– _____, «Arms and the King: The Insignia of Alexander the Great» in *Phoenix*, Vol. 43, No. 3, 1989, pp. 217-224.

– _____, «Philip's Actions in 347 and Early 346 B.C.» in *The Classical Quarterly*, Vol. 44, No. 2, 1994, pp. 367-374.

– HATZELD, Jean, *História da Grécia antiga*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 1977.

– HECKEL, Waldemar, «The Conspiracy against Philotas» in *Phoenix*, Vol. 31, No. 1, 1977, pp. 9-21.

– _____, *The conquests of Alexander the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

– HERÓDOTO, *L'Enquête. Livres I à IV* (Édition d'Andrée Barget), Paris, Gallimard, 1985.

– HERRENSCHMIDT, Clarisse, «L'empire perse achéménide» in *Le concept d'empire* (Dir.Maurice Duverger), Paris, PUF, 1980, pp. 69-102.

– JASNOW, Richard, «The Greek Alexander Romance and Demotic Egyptian Literature» in *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 56, n° 2, 1997, pp. 95-103.

– JOUGUET, Pierre, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972.

– KITTO, H. D., *Os Gregos*, 3ª ed., Coimbra, Arménio Amado Editora, 1990.

– LANDUCCI GATTINONI, Franca, «I mercenari nella politica ateniese dell'età di Alessandro. Parte I» in *Ancient Society* 25, 1994, pp. 33-62.

- _____, «I mercenari nella politica ateniese dell'età di Alessandro. Parte II» in *Ancient Society* 25, 1995, pp. 59-91.
- Le RIDER, Georges, *Alexander the Great: coinage, finances, and policy*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2001.
- LÉVÊQUE, Pierre, *L'Aventure Grecque*, Paris, Armand Colin, 1964.
- _____, «Empire d'Alexandre et empires hellénistiques» in *Le concept d'empire* (Dir. Maurice Duverger), Paris, PUF, 1980, pp.103-120.
- _____, *O Mundo Helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- LEVI, Peter, *Grécia – Berço do Ocidente*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991.
- LUCIANO, *Diálogos dos Mortos* (Introdução, Versão do grego e Notas de Américo da Costa Ramalho), Textos Clássicos – 31, Coimbra, INIC/ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1989.
- MacDERMONT, B.C.; SCHIPPMANN, Klaus, «Alexander's march from Susa to Persepolis» in *Iranica Antiqua*, Vol. XXXV, 1999, pp. 283-308.
- MARKLE M. M. , «The Strategy of Philip in 346 B. C.» in *The Classical Quarterly*, Vol. 24, No. 2, 1974, pp. 253-268.
- MARTINEZ, Philippe, «A propos de la décoration du sanctuaire d'Alexandre à Karnak. Réflexions sur la politique des premiers souverains lagides» in *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, Genève 13, 1989, pp. 107-116.
- MEEUS, Alexander, «Some institutional problems concerning the succession to Alexander the Great: *prostasia* and *chiliarchy*» in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 58/3, 2009, pp. 287-310.
- MØRKHOLM, Otto; GRIERSON, Philip; WESTERMARK, Ulla, *Early Hellenistic coinage: from the accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 B.C.)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- MOSSÉ, Claude, *Alexandre. O destino de um mito*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2005.
- MOSSÉ, Claude e SCHNAPP-GOURBEILLON, Annie, *Síntese de história grega*, Porto, Edições Asa, 1994.
- MURISON, C. L., «Darius III and the Battle of Issus» in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, nº 21/ 3, 1972, pp. 399-423.
- O'BRIEN, John Maxwell, *Alexander the Great. The Invisible Enemy. A Biography*, London, 1994.
- 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.
- PÉDECH, Paul, *Historiens compagnons d'Alexandre. Callisthène. Onésicrite. Néarque. Ptolémée. Aristobule*, Paris, Édition Les Belles-Lettres, 1984.
- PETIT, Paul, *La civilisation hellénistique*, Paris, PUF, 1996.
- PETRULLO, Alfredo, «Siwa, l'oasis de Zeus-Amon» in *L'Égypte ancienne. Les secrets du Haut-Nil*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 45-47.

- PIETRYKOWSKI, Joseph, *Great battles of the Hellenistic World*, Barnsley, Pen & Sword Military, 2012.
- PINHEIRO, Marília Pulquério Futre, «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.
- PLUTARCO, *Vida de Alexandre* (tradução de Justino Mendes de Almeida) in Benoist-Méchin, *Alexandre Magno (356-323 antes de Cristo)*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1980, pp. 289-364.
- _____, *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2001.
- POLIGNAC, François de, «L’ombre d’Alexandrie» in *Alexandrie III^e siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d’universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 37-48.
- _____, «Une ville singulière» in *Alexandrie III^e siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d’universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 135-137.
- _____, «From the Mediterranean to Universality? The myth of Alexander, Yesterday and today» in *Mediterranean Historical Review*, Vol. 14, No. 1, 1999, pp. 1-17.
- PSEUDO-CALÍSTENES, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia* (trad. Carlos García Gual), Madrid, Editorial Gredos, 1988.
- _____, *Le roman d’Alexandre. La vie et les hauts faits d’Alexandre de Macédoine* (trad. Gilles Bounoure et Blandine Serret), Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- _____, *Le roman d’Alexandre. Vie d’Alexandre de Macédoine* (tradução e edição de Aline Tallet-Bonvalot), Paris, Flammarion, 1994.
- QUINTO CÚRCIO RUFO, *Historia de Alejandro Magno*, «Biblioteca Clásica Gredos, 96», Madrid, Editorial Gredos, 1986.
- RACHET, Guy, *Dictionnaire de la Civilisation Grecque*, Paris, Larousse, 1995.
- RICE, E. E., *Alexander the Great*, London, Sutton Publishing, 1997.
- ROBINSON Jr, C. A., «Alexander’s brutality» in *American Journal of Archaeology*, Vol. 56, no. 3, Jul. 1952, pp. 169-170.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da, *Estudos de História da Cultura Clássica. I Volume – Cultura Grega*, 7^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- 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, Información y Revistas S.A., 1985, pp. 4-11.
- SALES, José das Candeias, *A ideologia real académica e egípcia – representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- _____, «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*, II Série, n^o 1. Regiões/ Identidade, Abril, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 62,63.
- _____, *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.

- _____, *Poder e Iconografia no antigo Egipto*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008.
- _____, «Acuñaçión monetaria en Egipto» in *Boletín de la Asociación Española de Egiptología (BAEDE)* 20, Madrid, 2010-2011, pp. 35-48.
- _____, «La monnaie des Ptolémées – Les séries de Ptolémée I» in *Res Antiquitatis – Journal of Ancient History*, Volume 2, Lisboa, Centro de História Além-Mar (CHAM) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2011, pp. 133-147.
- _____, «The Ptolemies: An unloved and unknown Dynasty. Contributions to a different perspective and approach» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 35-47.
- _____, «As cerimónias de coroação real dos Ptolomeus. Formas de reconfiguração política num país multimilenar» in Maria Cristina Pimentel, Paulo F. Alberto (eds.), *Vir bonus peritissimi aequae. Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2013, pp. 307-316.
- SCHUCHHARDT, Walter-Herwig, *Grécia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1970.
- SHEEDY, Kenneth A. *Alexander and the Hellenistic kingdoms: coins, image and the creation of identity: the Westmoreland collection*, Australian Centre for Ancient Numismatic Studies, Macquarie University, 2007.
- SHOUCRI, Mounir, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, nºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 63-69.
- SILVA, Maria de Fátima, «On the trail of Alexandria's Founding» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 20-34.
- STONEMAN, Richard, *Alexandre, o Grande*, Lisboa, Edições 70, 2008.
- STROOTMAN, Rolf, «Alexander's Thessalian Cavalry» in *Talanta. Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society*, Volumes XLII – XLIII, 2010-2011, pp. 51-67.
- STRABON, *Voyage en Égypte Un regard romain*. Préface de Jean Yoyotte; trad. de Pascal Charvet; commentaires de J. Yoyotte et P. Charvet, Paris, Nil éditions, 1997.
- TROXELL, Hyla A., *Studies in the Macedonian coinage of Alexander the Great*, New York, American Numismatic Society, 1997.
- 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 Éditions de Minuit, 1984.
- 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, p. 389.
- WEIGALL, Arthur, *Alexandre Le Grand*, Paris, Payot, s.d.
- WEPMAN, Dennis, *Alexandre, o Grande*, São Paulo, Nova Cultural, 1988.

Capítulo 4

A CONDIÇÃO MULTICULTURAL DA ANTIGA CIDADE DE ALEXANDRIA NOS AUTORES ANTIGOS*

«Malgré les heurts sanglants mais sporadiques, on constate la cohabitation, dans une même ville, des races dont les intérêts, les religions, les réactions étaient profondément différents. Plus que des luttes, c'est de cette cohabitation qu'il faut s'étonner, puisqu'elle dura des siècles et contribua à faire d'Alexandrie un amalgame unique de peuples et de civilisations, parfois opposés, mais souvent complémentaires.»

André Bernand, *Alexandrie la Grande*, 1996, p. 257.

Fruto de uma aliança peculiar entre o mundo egípcio e o mundo grego, a Alexandria do Egito, a mais célebre de todas as cidades antigas que tomaram o nome do grande conquistador macedónio Alexandre Magno, tornou-se, entre os séculos IV e I a.C., a principal cidade cultural e comercial do Mediterrâneo¹.

Fundada em Janeiro de 331 a.C., logo a seguir à entrada libertadora de Alexandre no Egito, após um par de anos de imparáveis vitórias e sucessos militares, na zona da antiga povoação egípcia de Raked/ Rakedet (𓏏𓏏𓏏𓏏, *rʕqd*, em grego Rakotis, Ρακπτίχ) na embocadura ocidental

* Recuperamos e continuamos aqui a incursão reflexiva sobre a antiga cidade de Alexandria que encetámos nomeadamente em «A condição multicultural da antiga cidade de Alexandria» in *O Estudo da História*, nº 6, Lisboa, Associação de Professores de História, 2006, pp. 57-76, e «*Alexandrea ad Aegyptum*, cidade predestinada. Protótipo de metrópole universal» in *Poder e Iconografia no antigo Egito*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, pp. 57-70.

¹ A situação peculiar de cidade grega em território egípcio acompanhou sempre a antiga Alexandria. Quer no Período Ptolomaico, quando era designada como *Alexandria pròs Aigyptôi*, «Alexandria junto do Egito», quer no Período Romano, com as nomenclaturas *Alexandrea ad Aegyptum*, *Alexandrea apud Aegyptum*, *Alexandrea in Aegypto* ou *Alexandrea quae est in Aegypto*, a Alexandria do Egito era considerada um caso à parte, distinto, separado, do Egito propriamente dito, provincial, rural (*a chôra*) – Cf. José das Candeias Sales, *Poder e Iconografia no antigo Egito*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, pp. 61 e 169

do Nilo, foi intencionalmente voltada para o Mediterrâneo, numa zona calcária pouco elevada em frente da ilha de Faros².

No reino ptolomaico, Alexandria foi a única fundação urbana de significado, apesar de a fundação por Ptolomeu I Sóter de Ptolemais Hermeiu, no Alto Egito, com o objectivo de se tornar nessa região sul do Egito o centro do novo regime, como Alexandria o era a norte³. No mundo urbano extraordinariamente aguerrido e competitivo dos séculos III e II a.C., a Alexandria do Egito ganhou terreno, interna e externamente, e implantou-se à custa das suas importantes instituições culturais, nomeadamente o Museu e a Biblioteca, verdadeiros símbolos de prestígio e fama para os seus criadores⁴, a que se juntava a posse do *Soma*, túmulo de Alexandre, autêntico memorial de enorme repercussão identitária, e de um considerável e consistente crescimento físico e demográfico, sobretudo nos reinados de Ptolomeu I Sóter I (305-285 a.C.) e de Ptolomeu II Filadelfo (285/ 283-246 a.C.)⁵.

A enorme pujança e projecção da cidade ocorreria já, portanto, sob os primeiros Ptolomeus (os sucessores de Alexandre no Egito), tendo então atingido patamares de grandeza mítica que ecoaram ao longo dos séculos quando o seu nome, os seus monumentos e os vários simbolismos que lhe estão adstritos eram mencionados.

2 Cf. Michel Chauveau, «Rhakôtis et la fondation d'Alexandrie» in *Égypte, Afrique & Orient*, n.º 24, Centre Vaclusien d'Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 13-16. Vide também 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, pp. 7-20, e Jane Rowlandson, «Ville et campagne dans l'Égypte ptolémaïque» in Andrew Erskine (dir.), *Le monde hellénistique. Espaces, sociétés, cultures. 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 330.

3 Com os seus 50.000 habitantes, Ptolemais Hermeiu era a maior cidade da Tebaida, superiorizando-se mesmo à mítica Tebas (Cf. Estrabão, XVII, I, 42; 46). No entanto, a antiga cidade egípcia manteve muito do seu prestígio, muitas vezes à custa de uma certa oposição a Alexandria. No território egípcio havia ainda, a oeste do Delta, a cidade de Náucratis, antiga colónia milésia fundada na época de Psamético (XXVI Dinastia), mas esta era, de certa forma, uma herança do passado helénico e, com a fortíssima concorrência de Alexandria, foi progressivamente perdendo o seu estatuto de primeiro porto comercial até cair numa relativa obscuridade (Cf. André Bernand, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994, p. 234, 235, e J. Rowlandson, *Ob. Cit.*, pp. 329, 333).

4 Cf. André Bernand, *Alexandrie la Grande*, Paris, Hachette, 1996, pp. 118-121, e Dorothy J. Thompson, «Cultura escrita y poder en el Egipto ptolomaico» in *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, p. 111; Vide também J. H. Cardinal Newman, «L'école d'Alexandrie, précurseur de l'université moderne» in *Le monde copte*, n.ºs 27-28, juin 1997, pp. 129-132.

5 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.

Em 1802, ao editar a sua célebre obra *Voyages dans la Basse et la Haute Égypte pendant les campagnes de Bonaparte en 1798 et 1799*, com um acervo de 141 quadros de paisagens, o barão Dominique Vivant Denon (1747-1825), pintor, gravador, escritor e objectivamente o responsável pelo renascimento ocidental do Egípto faraónico na Europa oitocentista, não ficou indiferente à cidade de Alexandria⁶. Subjacente à sua observação e descrição dos lugares e monumentos visitados no Egípto estava a procura de uma resposta satisfatória aos anseios de uma Europa culta, curiosa e interessada⁷. Como ele afirma no Prefácio: «*C'est donc pour répondre à vos questions que j'ai fait cette multitude de dessins, souvent trop petites (...). J'ai employé de temps à comparer les caractères, dessiner les figures, les costumes des différents peuples qui habitent maintenant l'Égypte, leurs fabriques, le gisement de leurs villages.*» Nesse sentido, incluiu na sua obra uma historicamente interessante notícia da sua chegada à cidade de Alexandria:

«*Il me seroit impossible de rendre ce que j'éprouvai en abordant à Alexandrie: il n'y avoit personne pour nous recevoir ou nous empêcher de descendre; à peine pouvions-nous déterminer quelques mendiants, accroupis sur leurs talons, à nous indiquer le quartier-général, les maisons étoient fermées; tout ce qui n'avoit osé combattre avoit fui, et tout ce qui n'avoit pas été tué se cachoit de crainte de l'être, selon l'usage oriental. Tout étoit nouveau pour nos sensations, le sol, la forme des édifices, les figures, le costume, et le langage des habitants. Le premier tableau qui se présenta à nos regards fut un vaste cimetiére, couvert d'innombrables tombeaux de marbre blanc sur un sol blanc: quelques femmes maigres, et couvertes de longs habits déchirés, ressembloient à des larves qui erroient parmi ces monuments; le silence n'étoit interrompu que par le sifflement des milans qui planoient sur ce sanctuaire de la mort. Nous passâmes de là dans des rues étroites et aussi désertes.*»⁸

6 Em França seriam feitas quarenta edições sucessivas desta obra e traduções em inglês (1802), alemão (1803), holandês (1803) e italiano (1808). Há quem explique o sucesso da obra de Vivant Denon pela conjugação simples e eficaz do texto e dos desenhos, alguns da autoria do próprio Denon (Cf. Yves Laissus, «Description de l'Égypte. Le grand ouvrage des savants – Vivant Denon, savant reporter» in *A la découverte de l'Égypte*, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 22). Depois de regressar do Egípto, o barão Dominique Vivant Denon foi nomeado por Napoleão Director Geral dos Museus, tendo fundado o Musée Napoléon (1803), depois transformado no Musée Royal du Louvre.

7 Vivant Denon, *Voyages dans la Basse et la Haute Égypte pendant les campagnes de Bonaparte en 1798 et 1799*, London, Charles Taylor/ Hatton Garden/ Sherwood, Neely et Jones Paternoster Row, 1817, p. XIX.

8 *Ibid.*, p. 26. Vide também Vivant Denon, *Viagem ao Baixo e Alto Egípto durante as campanhas do General Bonaparte*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2004, p. 59.

Na aparência, a descrição de Denon não é nada empolgante; é até um pouco insípida e desengraçada, para não dizer tristonha e descolorida. Pressente-se uma certa incredulidade, severidade e mesmo desilusão perante o panorama encontrado na cidade do Norte do Egito, na transição do século XVIII para o século XIX.

O quarto de século seguinte (entre 1809 e 1828) foi culturalmente marcado pela edição da monumental e emblemática obra de referência da egiptologia oitocentista, a *Description de l'Égypte*, pensada e executada para constituir «uma obra completa sobre o Egito», que concretiza, completa e desenvolve o trabalho pioneiro de Vivant Denon e a sua recepção na Europa ocidental⁹. Esta obra, autêntica síntese etnográfica e geográfica sobre o Egito, que o tempo consagraria como a verdadeira herança dos sábios da expedição napoleónica e como um dos livros-base da ciência egiptológica¹⁰, dedicou igualmente um considerável espaço à descrição da cidade de Alexandria, tanto na sua vertente antiga como na contemporânea dos seus redactores.

M. Saint-Genis (engenheiro-chefe de pontes e calçadas), ao escrever sobre as antiguidades de Alexandria e dos seus arredores, mencionou o seguinte:

«Alexandrie est, de toutes les villes remarquables de l'ancienne Égypte, celle dont il reste à-la-fois le plus grand nombre de souvenirs historiques ou de descriptions géographiques, et une très-petite quantité de ruines reconnaissables. Ces deux circonstances, dont le rapprochement nous frappe au premier aspect, sont dues à une même cause, je veux dire l'importance de cette ville et la situation de ses ports ont toujours présentée aux maîtres de l'Égypte et au reste du monde civilisé. Alexandrie est devenue par cette raison le siège d'un puissant empire, à une époque où les rapports de commerce, d'amitié, ou de rivalité d'ambition, se multiplièrent entre les peuples voisins de la Méditerranée, de la Grèce et de l'Italie. La culture des sciences, de la philosophie et des lettres, fit alors des progrès rapides, et ces belles connoissances brillèrent ensuite d'un éclat particulier dans la fameuse éco-

9 A designação completa da obra é *Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française publiée par les ordres de Sa Majesté l'empereur Napoléon*, constando de dez volumes in-folio (mais de 7000 páginas) e treze de ilustrações, incluindo 900 mapas de zoologia, botânica, mineralogia, costumes, paisagens e arqueologia, com mais de 3000 desenhos, editados em Paris pela Imprimerie Impériale – Cf. José das Candeias Sales, «Description de l'Égypte» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do antigo Egito*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 270, 271. Vide *Description de l'Égypte, publiée par les ordres de Napoléon Bonaparte*, ed. completa, Colónia, Benedikt Tachen, 1994, e o DVD – *Description de l'Égypte*, Alexandria, International School of Information Science/ Bibliotheca Alexandrina, 2004.

10 Cf. José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia – Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, p. 17.

le d'Alexandrie. L'histoire (...) nous a (...) conservé des traditions multipliées sur cette ville célèbre. (...). De là ces ruines confuses, ces restes si rares de monuments, et ce bouleversement général du sol (...).l»¹¹

Percebe-se nesta passagem que o modelo e os ecos míticos da cidade antiga de Alexandria marcam indelevelmente a memória da posteridade e as alusões deste redactor da *Description de l'Égypte*.

O próprio Jean-François Champollion, que esteve em Alexandria em 1828¹², já depois de ter alcançado o grande feito da decifração da escrita hieroglífica, também demonstrou o seu desencanto com a cidade quando escreveu:

«Toutes les descriptions que l'on peut lire de cette ville ne sauraient en donner une idée. C'est une véritable apparition des antipodes et l'on se trouve tout à coup dans un monde tout nouveau où rien ne ressemble à ce qu'on a vu jusques-là: des couloirs étroits et bordés d'échoppes, encombrés d'hommes de toute couleur, de chiens couchés et de chameaux attachés en chapelet, des cris rauques mêlés à la voix glapissante des femmes, et d'enfants à demi nus, une poussière étouffante, et par-ci par-là quelque seigneur magnifiquement habillé, maniant un superbe cheval.»¹³

Curiosamente, quase meio século mais tarde (1869), a descrição da cidade feita pelo escritor português Eça de Queirós (1845-1890), aquando da sua visita ao Egipto, em companhia do seu amigo e futuro cunhado, D. Luís de Castro Pamplona, o 5º conde de Resende, por ocasião da inauguração do Canal de Suez, parece denotar os mesmos contornos de dúvida e de interrogação inerentes às descrições de Denon e de Champollion, do início e de meados do século:

«De manhã, avistámos uma terra baixa, negra, ao nível do mar. Era o Egipto. (...). Era enfim Alexandria. Em redor do paquete, barcas árabes, tripuladas por figuras negras, ágeis, luzidias, de turbantes coloridos sobre caras esfomeadas e rostos estreitos, corriam rapidamente, inclinadas sob o vento. Aqueles homens falavam uma língua gutural, áspera, arrastada, de que se não podia sequer compreender a intenção das frases. Havia velas riscadas de vermelho e o sol batia nos grandes edifícios brancos de Alexandria. (...).

11 M. Saint-Genis, «Description des antiquités d'Alexandrie et ses environs. Chapitre XXVI – Observations préliminaires» in *La Description de l'Égypte, Vol. 2. Antiquités – Descriptions*, 1ª ed., 1818, p. 1.

12 A estadia de Jean-François Champollion em Alexandria estendeu-se de 18 de Agosto a 15 de Setembro de 1828, quando tinha 38 anos de idade (Cf. André Bernand, *Alexandrie la grande*, Paris, Hachette, 1996, p. 96).

13 *L'Égypte de Jean-François Champollion. Lettres & journaux de voyage (1828-1829)*, Paris, Image-Magie, 1998, p. 49.

Oh! Alexandria, velha cidade grega, velha cidade bizantina, onde estás tu? Onde estão os teus quatro mil banhos, os teus quatro mil circos, e os teus quatro mil jardins? Onde estão os teus dez mil mercados, e os doze mil judeus que pagavam tributo ao santo califa Omar? Onde estão as tuas bibliotecas, e os teus palácios egípcios, e o jardim maravilhoso de Ceres, oh! cidade de Cleópatra, a mais linda das Lágidas?

Estavas diante de mim: e eu via construções vastas, desmornadas e negras, feitas do lodo do Nilo, um lugar enlameado e imundo, cheio de destroços, uma acumulação de edificações miseráveis e inexpressivas!»¹⁴

No entanto, as alusões carregadas de nostalgia e de uma certa nota de desapontamento dos três franceses e do escritor português revelam-se um excelente padrão para avaliar e contrastar com os tempos áureos da cidade¹⁵. A atitude destes cronistas contemporâneos resulta, no fundo, do estatuto mítico a que a cidade se alcandorara no passado mais ou menos longínquo e que, agora, em Oitocentos, parecia estar muito ofuscado ou ter desaparecido para sempre. Parece poder dizer-se, nestes casos, que o «imaginário histórico» comanda e explica as anotações sobre a realidade.

A fama e o prestígio da cidade antiga, plenamente difundidos no Ocidente europeu, frustram as expectativas dos exigentes e bem informados visitantes, que a vêem, sobretudo, como uma cidade pardacenta e melancólica¹⁶. Mas não foi sempre assim: tempos houve em que a cidade encantava e deslumbrava quantos a visitavam, viessem de onde viessem. Alguns deles, particularmente cientes da importância de registarem as suas observações, legaram-nos textos e passagens alusivos à antiga urbe, especialmente nos Períodos Ptolomaico e Romano, designadamente sobre a condição multicultural da cidade, que merecem a nossa consideração.

14 Eça de Queirós, *O Egipto. Notas de viagem*, Porto, Lello & Irmão Editores, s.d., pp. 39, 40.

15 É interessante notar que esta sensação de desapontamento percorre praticamente todas as descrições de Alexandria feitas por viajantes europeus oitocentistas. No caso português, além de Eça de Queirós, também Carlos José Caldeira (1811-1882), em 1853, e Joaquim Rivara (1809-1879), em 1856, relatam as suas frustrantes experiências face à Alexandria com que se depararam (Cf. Andreia Cunha da Silva, *Reflexos do antigo Egipto na literatura portuguesa do século XIX*, tese de mestrado em História e Cultura Pré-Clássica, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2007, p. 98).

16 A cidade não deixou, durante todo o séc. XIX, de receber ilustres visitantes europeus, mas, talvez devido ao «desinteresse» que suscitava, a atenção desses visitantes começou a centrar-se, sobretudo, no Cairo e no Alto Egipto (Cf. André Bernard, *Ob. Cit.*, p. 16).

Fundação da cidade: entre o mito, a história e a memória

A dimensão cosmopolita, internacional, centro de atracção e de fixação de populações oriundas de todas as partes do mundo conhecido de então que a cidade cedo assumiu e desenvolveu, merece, de facto, um particular destaque e faz dela um grande exemplo histórico da vivência e coexistência multicultural em contextos urbanos. A condição multicultural da antiga cidade de Alexandria marcou, inclusivé, de forma indelével, a sua matriz mítica, no que se refere justamente aos relatos *post-eventum* sobre a sua fundação.

Entre os relatos antigos relativos à fundação da cidade de Alexandria, por exemplo de Arriano e de Plutarco (seguidores da versão de Ptolomeu, biógrafo coevo de Alexandre) e de Quinto Cúrcio Rufo e de Diodoro da Sicília (seguidores da tradição de Aristóbulo, outro cronista coevo do general macedónio), há algumas significativas discrepâncias. Os primeiros colocam a fundação de Alexandria *antes* da ida de Alexandre ao oásis de Siuah para consultar o oráculo de Amon; os segundos colocam essa fundação *após* o regresso do conquistador do deserto líbico¹⁷. Historicamente, podemos corrigir esta «discrepância textual», uma vez que sabemos que a fundação da cidade de Alexandria teve lugar *antes* da ida de Alexandre ao templo de Amon no oásis de Siuah, no deserto líbico, e não à volta, no Inverno de 332-331 a.C.¹⁸.

Independentemente desta «discordância» sobre o momento exacto da sua fundação e das razões históricas que fizeram recuar os primeiros colonos gregos (costa inóspita e perigosa, país pouco seguro, rio afastado, terra em grande parte inculta)¹⁹, todas as fontes antigas disponíveis atribuem a fundação de Alexandria ao próprio Alexandre Magno, facto que o integrava na muito apreciada e excepcional categoria heróica dos fundadores de cidades²⁰.

17 Cf. Andrew Erskine, «Pour aborder le monde hellénistique» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 29-34. Vide o capítulo anterior deste volume onde abordamos de perto este tópico.

18 Cf. Peter Green, «Alexander's Alexandria» in Mark Greenberg, Kenneth Hamma, Benedicte Gilman, Nancy Moore (eds.), *Alexandria and Alexandrinism: Papers Delivered at a Symposium Organized by the J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and Humanities and Held at the Museum April 22-25, 1993*, Malibu, California, The J. Paul Getty Museum, 1996, p. 8.

19 André Bernard analisa pormenorizadamente todas as componentes do enorme desafio geográfico subjacente à fundação de Alexandria in A. Bernard, *Ob. Cit.*, pp. 27-36.

20 Cf. Claude Mossé, *Alexandre. O destino de um mito*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2005, p. 33. O directo envolvimento de Alexandre nas cerimónias de fundação da cidade de Alexandria que os escritores antigos mencionam é, como vimos

Simultaneamente, todos os autores reflectem nos seus relatos *post eventum* a condição cosmopolita e multicultural que caracterizou a cidade durante os Períodos Ptolomaico e Romano e que a inscreveu como urbe de excepcional destino e predestinação. Esta característica cosmopolita enforma e sustenta muitas das referências dos autores clássicos dos séculos I a.C. a III d.C., como Estrabão, Plutarco, Quinto Cúrcio Rufo, Arriano ou o Pseudo-Calístenes.

A descrição sistemática da cidade de Alexandria feita por Estrabão (c. 64 a.C.-c.24 d.C.), por exemplo, que visitou o Egipto em 25-24 a.C.²¹, é elucidativa quanto à pretensa cerimónia de fundação-delimitação do perímetro da cidade, mencionando explicitamente a utilização de farinha para o efeito:

«(...) Alexandria e os seus arredores constituem a parte principal e a mais rica do [Egipto]. (...). Assim que Alexandre visitou o local e percebeu as suas vantagens, decidiu erguer a cidade e o porto. Os escritores recordam, como signo de boa sorte que se associou desde então à cidade, um incidente ocorrido durante o traçado das linhas das fundações. Enquanto os arquitectos marcavam com terra branca a linha da muralha, a terra branca acabou. O rei chegou nesse preciso momento; os seus intendentos arranjam então uma parte da farinha preparada para a alimentação dos trabalhadores e foi com ela que as ruas foram traçadas em grande número. Este acontecimento, diz-se, foi interpretado como um presságio positivo.»²²

Plutarco (46-120 d.C.) é mais prolixo e rico em pormenores e explicações, aludindo, além do episódio do voo voraz de aves provenientes do rio Nilo e do lago Mareótiis que devoraram toda a farinha usada na marcação do traçado da cidade, à inspiração onírica que teria estado subjacente à da fundação da cidade:

«Dizem, com efeito, que, depois da conquista do Egipto, [Alexandre] quis fundar uma cidade grande e populosa, habitada por Gregos, sua epónima, e, a conselho dos arquitectos, fazia medir e traçar o circuito em certo lugar, quando à noite, dormindo, teve uma visão maravilhosa. Parecia-lhe ver um varão, de cabelos muito brancos e

no capítulo anterior, parte essencial da própria predestinação e sobrenaturalidade que pretendiam construir em torno da sua figura.

21 Estrabão residiu, muito plausivelmente, em Alexandria, entre c. 26 e c. 20 a.C., quando o mandato de prefeito pertença a Aélio Galos, ou seja, no início do governo de Augusto (Cf. Strabon, *Voyage en Égypte Un regard romain*. Préface de Jean Yoyotte; trad. de Pascal Charvet; commentaires de J. Yoyotte et P. Charvet, Paris, Nil Éditions, 1997, pp. 18, 275). Diga-se em abono da verdade que a sistemática descrição da cidade de Alexandria de Estrabão é o único guião disponível fiável para uma reconstituição do seu plano e das primeiras intervenções urbanísticas e arquitectónicas de Lágidas e Romanos.

22 Estrabão, *Geographie*, XVII, 1, 6 – a tradução é nossa.

de aspecto venerando, que se colocava a seu lado e lhe dizia aqueles versos. “Depois há uma ilha no mar de vagas tumultuosas/ Em frente do Egípto: chamam-lhe Faros.”²³ Tão depressa se levantou, partiu para Faros, que então era ainda uma ilha, um pouco acima da boca de Canopo, mas que hoje está ligada ao continente por um aterro. Quando viu um lugar de extraordinárias vantagens naturais, porque era uma língua de terra, com um istmo de suficiente dimensão, entre um grande lago por um lado, e, pelo outro, um mar que termina num grande porto, dizendo que Homero, sendo admirável em tudo, era também o mais hábil arquitecto, determinou se traçasse o plano da cidade, em harmonia com a posição do lugar. Como não dispunham de cré, servem-se de farinha e traçam sobre a terra enegrecida uma área circular, cuja circunferência interior limitava duas bases rectas, de forma a produzir a figura de uma clâmide, com as linhas começando nas franjas e estreitando uniformemente a superfície. O Rei estava encantado com este plano, quando subitamente vêm do rio e do lago inúmeras aves, de toda a espécie e grandeza, que descem sobre o local, como nuvens, e não deixam nem rasto da farinha. Alexandre ficou perturbado com o presságio, mas os adivinhos aconselharam-no a ficar tranquilo, dizendo-lhe que a cidade, que ali fundará, terá de tudo em abundância e alimentará habitantes vindos de todos os países do mundo. Ordenou, pois, aos encarregados que metessem mãos à obra, e ele partiu para o templo de Amon, viagem longa, cheia de dificuldades e de fadigas, e que tem dois grandes perigos: a falta de água, consequência de haver vários dias de marcha em pleno deserto; depois, o risco de ser surpreendido, ao atravessar estas imensas planícies de areias movediças, por um vento violento do Sul, como dizem ter acontecido ao exército de Cambises: este vento, tendo levantado vastas porções de areia, transformou toda esta planície num mar proceloso, sepultou e destruiu cinquenta mil homens.»²⁴

Na versão de Estrabão, a utilização da farinha em vez de «terra branca» foi um presságio positivo no âmbito das cerimónias de fundação da cidade. Em Plutarco, apesar de a perturbação de Alexandre Magno, a interpretação do augúrio é também claramente positiva: a cidade em projecto tornar-se-

23 O «varão» a que Plutarco alude, que inspirou Alexandre para a construção de Alexandria, é Homero e os versos que cita são os da *Odisseia*, IV, 354-355. Em Pseudo-Callístenes (*Romance de Alexandre*), o ancião que apareceu a Alexandre é o próprio deus Amon e a visão teria ocorrido justamente aquando da visita ao santuário líbico de Siuah: «*Il vit en songe Ammon (...). Le dieu lui apparut en songe et lui dit: “O Roi, voici ce que je te déclare, moi, Phébus aux cornes de béliet: Si tu veux jamais vieillir, jour d’une jeunesse éternelle, fonde la ville qui te rendra célèbre au dessus de l’île de Protée”* » (Cf. Pseudo-Callisthène, *Le Roman d’Alexandre. Vie d’Alexandre de Macédoine*, Paris, Flammarion, 1994, pp. 59 e 167). A «ilha de Proteu» é, neste contexto, a ilha mediterrânica de Faros, em frente da qual foi edificada a Alexandria do Egípto. Neste autor, que se inspira numa tradição alexandrina, a fundação de Alexandria liga-se, portanto, à profecia de Amon.

24 Plutarco, *Alexandre*, 26.

-ia seguramente uma grande cidade, capaz de atrair, albergar e alimentar (material e espiritualmente, como o porvir demonstraria) «*habitantes vindos de todos os países do mundo*».

No século I d.C., na sua *Historiae Alexandri Magni Macedonis*, Quinto Cúrcio Rufo atribuiria igualmente um «sentido benfazejo» ao prodígio e, por extensão, ao auspicioso futuro da cidade:

«Alejandro, cuando llegó, a su vuelta del templo de Amón, a la laguna Mareotis, situada no lejos de la isla de Faros, al contemplar la naturaleza del lugar, decidió en un principio fundar una ciudad en la misma isla. Después, al comprobar que la isla no ofrecía capacidad para una ciudad de gran extensión, eligió para el emplazamiento de la misma el lugar en el que ahora se levanta Alejandría (llamada así por el nombre de su fundador). Abarcando todo el terreno que se extiende entre el lago y el mar, destinó para las murallas un perímetro de 80 estadios e, tras dejar allí a los encargados de edificar la ciudad, se dirigió a Menfis. (...). Los habitantes de las ciudades vecinas recibieron orden de emigrar a Alejandría y así la nueva ciudad alcanzó una gran población. Se cuenta que, al señalar con la polenta el circuito sobre el que se habían de levantar las murallas, como acostumbra hacerlo los macedonios, una bandada de pájaros acudieron volando y comieron la polenta, y como la mayor parte interpretaron como fatídico aquel presagio, se dice que los adivinos respondieron que una gran muchedumbre de extranjeros vendría a habitar aquella ciudad y que ésta ofrecería alimento a muchos países.»²⁵

Também Flávio Arriano (95-175 d.C.), já no séc. II d.C., na sua *Anabasis de Alexandre Magno*, volta a fazer a mesma leitura sobre o destino de abundância e de fertilidade da Alexandria do Egipto, embora fixe apenas a primeira parte do prodígio (a marcação com farinha):

«A propósito, se cuenta una anécdota, que a mi parecer no es del todo increíble. Quiso el propio Alejandro señalar a los albañiles los límites de por dónde habían de alzarse las obras de fortificación, pero no tenía con qué marcar la señal sobre la tierra. A uno de los maestros de obra se le ocurrió hacerlo con la harina que los soldados transportaban en unos barriles, y dibujó con ella el contorno circular de la fortificación de la ciudad, precisamente por donde el rey había indicado que se hiciera. Reflexionando sobre esto los adivinos, especialmente Aristandro, el telmisio, que ya en muchas ocasiones anteriores había interpretado a Alejandro con exactitud muchos otros augurios, vaticinaron que la nueva ciudad sería próspera por muchas razones, y en especial por su fertilidad en frutos de la tierra.»²⁶

²⁵ Quinto Cúrcio, *Historia de Alejandro Magno*, IV, 8, 1-3; 5-6.

²⁶ Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno*, III, 2, 1 e 2.

Para Quinto Cúrcio, *«una gran muchedumbre de extranjeros vendría a habitar aquella ciudad y que ésta ofrecería alimento a muchos países.»* Para Arriano, *«la nueva ciudad sería próspera por muchas razones, y en especial por su fertilidad en frutos de la tierra.»* Em ambos os relatos, Alexandria surge inscrita numa senda irreversível de prosperidade e riquezas materiais, potenciadoras de uma forte atracção sobre populações oriundas de «muitos países».

Diodoro da Sicília (c.90 – c.20 a.C.) visitou Alexandria no ano 59 a.C. Bom conhecedor da cidade, deixou uma descrição mais substancial e precisa e também concedeu a sua atenção aos elementos concretos subjacentes à fundação e ao crescimento de Alexandria:

«Ele [Alexandre] decidiu fundar uma grande cidade no Egipto e ordenou aos homens que deixara para esta missão que a construíssem entre o lago e o mar. Depois de ter feito as medições do lugar e de ter traçado as principais ruas detalhadamente segundo a melhor técnica, designou-a pelo nome de Alexandria, a partir do seu próprio nome. A sua localização é excelente, perto do porto de Faros, e ao traçar com muito rigor a orientação das suas estradas, Alexandre fez com que a cidade fosse varrida pelos ventos etésios, que, ao soprarem desde as enormes extensões do mar, refrescam o ar da cidade, e propiciou aos seus habitantes um clima moderado e muito saudável. Alexandre iniciou também a construção das muralhas do seu perímetro que sobressaía pela sua dimensão e era uma maravilha pela sua solidez. Situada entre um grande lago e o mar, só tem dois acessos, ambos estreitos e muito fáceis de guardar. Deu-lhe uma forma semelhante a uma clâmide e está cortada, mais ou menos a meio, por uma grande avenida de dimensões e beleza admiráveis que a atravessa de porta a porta, com um comprimento de quatro estádios e um pleto²⁷ de largura. Está adornada em toda a sua extensão com luxuosos edifícios e templos. Alexandre ordenou também que se construísse um palácio que fosse digno de admiração pelas suas dimensões e pela envergadura das suas obras. Mas não foi só Alexandre, mas sim todos aqueles que governaram o Egipto depois dele até aos nossos dias, com pouquíssimas excepções, que a aumentaram com luxuosas dependências. A cidade conheceu tal incremento em todos os aspectos durante os anos seguintes que é considerada por muitos a primeira cidade do mundo. Com efeito, pela sua elegância e pelo seu tamanho, pelo volume dos seus ingressos e por tudo aquilo que contribui para o seu luxo, supera em muito as demais cidades. O número dos seus habitantes ultrapassa o de outras cidades. Com efeito, na época em que chegámos ao Egipto, os encarregados do censo afirmaram que o número de homens livres que nela residia era superior a trezentos mil e que o rei obtinha do Egipto mais de seis mil talentos em contribuições.»²⁸.

27 Um pouco mais de 30 metros.

28 Diodoro, XVII, 52, 1-7.

Embora o número absoluto de habitantes talvez oscilasse entre os 150.000 e os 200.000 (embora haja autores que aceitam os números apontados por Diodoro – «300.000» – e não se coibam de aceitar mesmo a cifra de meio milhão de habitantes²⁹), o relato de Diodoro, aparentemente mais preocupado com uma certa verosimilhança histórica do que com os dados míticos associados à sua fundação, denota esta particularidade da inclusão dos «dados demográfico-estatísticos» sobre a multicultural população de Alexandria.

O Pseudo-Calístenes (séc. III d.C.), cuja narrativa engloba igualmente uma referência directa aos auspícios do momento da fundação da cidade, reflectindo já a «intervenção urbanística» entretanto empreendida pelo poder político (a que Diodoro também alude: «*Mas não foi só Alexandre, mas sim todos aqueles que governaram o Egipto depois dele até aos nossos dias, com pouquíssimas excepções, que a aumentaram com luxuosas dependências.*»), dá-nos indicações preciosas sobre os «bairros» de Alexandria:

«Não existe cidade maior do que Alexandria. (...) Alexandre encontrou aí uma rede de cursos de água, de canais e de aldeolas. Olhando da terra para o mar, reparou numa ilha e quis saber o seu nome. Os indígenas responderam-lhe: “É Faros, a ilha onde viveu Proteu; o seu túmulo, que veneramos, encontra-se aqui, no cimo de uma colina.” (...) Alexandre ofereceu um sacrifício ao herói Proteu e, vendo que o túmulo havia sido destruído pelo tempo, mandou-o restaurar. De seguida, ordenou que traçassem no solo o perímetro da cidade. Para isso, foi utilizada farinha; mas, então, um bando de aves de todos os tipos abateu-se sobre a farinha e devoram-na antes de retomarem voo. Alexandre, contrariado, chamou os adivinhos e contou-lhes o que se passara. E eles concluíram: “a cidade que acabas de fundar alimentará o mundo inteiro e, por todo o lado, encontrar-se-ão... os seus naturais; pois as aves voaram para todo o mundo inteiro.” (...) Assim que as fundações da maior parte da cidade foram terminadas, Alexandre mandou desenhar a planta de cinco bairros, designando cada um com uma letra: A, B, Γ, Δ e E. A para Alexandre; B para “basileus”, o rei; Γ e Δ para “gênos Dios”, descendentes de Zeus, e E para “ektisen”, e fundou uma cidade eterna.»³⁰

29 Cf. Bertrand Lançon, Christian-Georges Schwentzel, *L’Égypte hellénistique et romaine*, Paris, Nathan, 1999, p. 68. O relato de Diodoro refere-se, no fundo, a uma época de decadência da própria cidade, quando muitos habitantes a haviam já abandonado, o que reforça a ideia de um número superior de habitantes noutras épocas mais recuadas. Aliás, a estimativa de 6 milhões de habitantes para o Egipto, na época inicial da dinastia ptolomaica, admite também que um largo número desses habitantes se concentrasse na capital (Christian-Georges Schwentzel, *L’Égypte hellénistique et romaine*, Paris, Nathan, 1999, p. 68). A título comparativo, recorde-se que a cidade de Atenas, na época de ouro de Péricles, tinha entre 200 e 300.000 habitantes.

30 Pseudo-Calístenes, *Romance de Alexandre*, I, 4 – a tradução é nossa.

Nos autores antigos, dos séculos I a.C. a III d.C, a visão onírica, a marcação dos limites da cidade com farinha, o voo devorador das aves ou a excelente localização geográfica escolhida, associados por quase todos à fundação da cidade de Alexandria, são facetas de «profecias» literárias *post eventum* que têm como padrão a cosmopolita cidade em que, desde os séculos III e II a.C., Alexandria se tornara.

Esta ideia da riqueza da cidade seria concretizada pela arte, nomeadamente pelos mosaicos romanos (ex.: mosaicos de Antioquia, de Leptis Magna e de Thmuis), que a representavam sob a forma de paisagens nilóticas ou de cenas alegóricas ou mesmo de figuras femininas simbolizando a própria Alexandria³¹.



Fig. 1. Mosaico com a representação da rainha Berenice II como personificação da cidade de Alexandria. A rainha, qual Senhora dos Mares, ostenta na cabeça a proa de um barco de guerra. Museu Arqueológico de Alexandria.

2. Uma cidade, vários povos e várias culturas

Para um cabal enquadramento destas referências literárias e artísticas, temos, obviamente, de esboçar o quadro histórico a que, directa ou indirectamente, reportam. Se bem que fundada sob o impulso de Alexandre Magno, a Alexandria do Egipto, como mencionámos, só ganhou projecção e pujança no Período Ptolomaico, sob a liderança política da dinastia lágida, especialmente dos seus primeiros reis (Ptolomeu I Sóter, Ptolomeu II Filadelfo e Ptolomeu III Evérgeta I)³².

Historicamente, como já mencionámos antes (II Parte, Capítulo 2), quem projectou e desenhou a cidade, sob encomenda do rei macedónico,

31 André Bernand, *Ob. Cit.*, p. 278.

32 Os reinados destes três soberanos abrangem cerca de oitenta anos, de 305 a.C. a 221 a.C. (Cf. José das Candeias Sales, *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 40 e ss.).

com grandes avenidas, teatros, museus, hipódromos e um complexo sistema de canalização que levava água potável à cidade desde o lago Mareótis, situado a sul, foi Dinócrates de Rodes, para o efeito auxiliado por Dias e Kharias, engenheiros militares de Alexandre Magno³³.

A planta de Alexandria foi concebida segundo o mesmo modelo que Hipódamo de Mileto aplicara para o desenho da sua cidade natal e que se tornaria o modelo permanente de toda a urbanística do Época Helenística; a forma era semelhante à clâmide, a tradicional capa ligeira que os soldados macedónicos usavam presa no ombro direito³⁴. Rodeada por uma muralha (*peribolos*), que delimitava o espaço urbano propriamente dito, estendendo-se entre o lago Mareótis e o mar Mediterrâneo³⁵, a cidade articulava-se a partir da Via Canópica, a via principal, que atravessava a cidade de leste a oeste, justamente no sentido do seu comprimento³⁶. No sentido norte-sul, a Via Canópica era cortada perpendicularmente por uma outra rua principal. O resto da grelha rectangular da cidade, com o mar Mediterrâneo em fundo, como já mencionámos também no capítulo 2 desta II Parte, era composta por várias ruas ortogonais, segmentando muitas delas, perpendicularmente, quer a Via Canópica, quer o eixo norte-sul – Vide MAPAS DE ALEXANDRIA – 1 e 2.

Ao escolher, por razões práticas, essencialmente de ordem militar, erger uma cidade numa região com uma costa inóspita e perigosa³⁷, mas com um grande lago de água doce a sul, alimentado por canais provenientes do Nilo, capaz de beneficiar extensas áreas de irrigação, Alexandre terá

33 O canal que marcava o limite sul da cidade e pelo qual se acedia ao exterior foi uma artéria vital para a alimentação dos Alexandrinos e para o transporte de mercadorias.

34 Cf. Richard Billows, «Les cités» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 269. A forma de clâmide é, como vimos, referida por Plutarco (26), por Diodoro da Sicília (XVII, 52, 1-7) e também por Estrabão (XVII, 1,8). Como peça de vestuário, a clâmide fazia parte das vestes nacionais da Macedónia e era o vestuário usado por cavaleiros, viajantes, caçadores e guerreiros que não se podiam embarçar com mantos muito compridos (Cf. A. Bernard, *Ob. Cit.*, p. 51).

35 No Período Ptolomaico, a muralha teria cerca de 15 Km de comprimento. No início do Período Romano era já um pouco menos extensa, com um comprimento entre os 30 os 40 estádios, ou seja, entre 5550 e 7400 m, para 7 a 10 m de largura (Cf. A. I. Sadek, *Ob. Cit.*, p. 13. Vide também Yvon Garian, «Les murailles d'Alexandrie» in *La gloire d'Alexandrie*, p. 8; Jean Yves-Empereur, *Alexandrie redécouverte*, Paris Fayard/ Stock, 1998, pp. 46-48).

36 Os extremos oeste e este da Via Canópica eram, respectivamente, a Porta da Lua e a Porta do Sol. A Via Canópica corresponde aproximadamente à actual rua Bab-Charkieh. Como refere Diodoro da Sicília, a Via Canópica tinha «quatro estádios» de comprimento, ou seja, mais de 700 m (Cf. Strabon, *Voyage en Égypte. Un regard romain*, p. 74, nota 88).

37 Cf. A. Bernard, *Ob. Cit.*, pp. 27-37.

percebido, de imediato, além da sua potencial fertilidade, as enormes possibilidades estratégicas que o seu porto apresentaria. Desde início, a cidade foi orientada para o mar.

Essas potencialidades seriam, depois, exploradas e desenvolvidas com os primeiros Ptolomeus. Foram estes soberanos a explorar e a desenvolver com muita eficácia as potencialidades que, desde o início, a cidade apresentava, sendo, realmente, os responsáveis pela edificação de um conjunto de importantes infra-estruturas que marcaram a feição da cidade, de que se destacam, pelo seu impacto, o Farol, o heptastádio e os dois portos (o *Porto Eunostos*, «porto do feliz regresso», a ocidente, e o *Porto Magnus*, a oriente) – vide MAPAS DE ALEXANDRIA – 1-3.

O farol de Alexandria, um dos mais célebres monumentos da cidade, uma das sete maravilhas do mundo antigo, foi iniciado no reinado de Ptolomeu I Sóter (em 297 a.C.) e terminado no do seu filho Ptolomeu II Filadelfo. A inauguração data de cerca de 283 a.C., depois de cerca de quinze anos de trabalho. Com os seus três andares (o primeiro de estrutura quadrangular, com 30 m de lado e 70 m de altura; o segundo de forma octogonal, com 30 m de altura, e o último cilíndrico, com 9 m de altura, encimado com uma estátua de Zeus Sóter) e os seus cerca de 120 metros de altura, o farol emitia uma luz de orientação para os marinheiros que se aproximavam das costas egípcias que podia ser vista a 55 Km de distância. Na base do farol ficava o templo de *Ísis Faria* (a Ísis da ilha de Faros) que era a deusa protectora dos marinheiros.

O farol de Alexandria, objecto de inúmeras representações em moedas e mosaicos romanos, viria a ser destruído em 1375 por um terramoto, embora em 1349, conforme relato de Ibn Battuta, estivesse já em adiantado estado de ruína, sendo, porém, um dos monumentos do mundo que mais tempo permaneceu em actividade, ou seja, cerca de 1700 anos. É hoje admitido por alguns Autores que muitos dos seus blocos foram reutilizados na construção do forte de Qait-Bay (visíveis na alvenaria da fortaleza), embora sem se poder afirmar indiscutivelmente que a localização é a mesma, e que outros, de granito e de quartzito, se encontram caídos, a 6-8 m de profundidade, na parte ocidental da baía de Alexandria, justamente a este do forte mameluco de Qait-Bay, como se pôde comprovar por escavações submarinas³⁸.

38 Cf. Jean-Yves Empereur, *Le phare d'Alexandrie*, Paris, Découvertes Gallimard, 1998; *Id.*, *Alexandrie rredécouverte*, pp. 63-87; *Id.*, «Le phare d'Alexandrie» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 98-104.

Construído também por Dinócrates de Rodes, o projectista e desenhador da cidade, o heptastádio era um pontão ou dique, com «sete estádios» de comprimento, ou seja, 1260 m, que ligava a ilha de Faros ao continente e que reforçava consideravelmente a protecção aos portos de Alexandria. O Grande Porto, apesar de menos abrigado, era preferido em detrimento do Porto Eunostos, uma vez que a sua profundidade era menor. Não obstante, o Grande Porto conheceria um progressivo declínio e actualmente é apenas utilizado para embarcações de pesca e de recreio³⁹.

Os dois portos de Alexandria funcionavam como portos de exportação (trigo, papiro, tecidos, perfumes — os «artigos de Alexandria»), de importação (madeira, metais, mármore, azeite e vinhos finos) e de trânsito que introduzia no mercado internacional os produtos que lhe chegavam da África profunda (marfim, ouro, plumas de avestruz, escravos negros, animais selvagens), da Arábia ou da Índia (aromas, perfumes e sedas). O tráfego marítimo e fluvial centrado em Alexandria ou que em Alexandria fazia transbordo esteve na base do extraordinário desenvolvimento económico da cidade na Época Greco-Romana⁴⁰.

Paralelamente ao estabelecimento das infra-estruturas essenciais, os Ptolomeus foram dotando a cidade de edifícios e instituições de referência, como os célebres Museu e Biblioteca, verdadeiros símbolos de prestígio e fama para os seus fundadores, e o *Soma*, túmulo de Alexandre, autêntico memorial de enorme repercussão identitária⁴¹. Dos autores antigos, Estrabão é o que mais informações nos fornece sobre os vários espaços e edifícios públicos e sagrados da cidade, já do Período Romano (*Museion*, *Soma*, palácios, teatro, arsenais, templos, ginásio, hipódromo, etc.)⁴².

39 Cf. Strabon, *Voyage en Égypte. Un regard romain*, p. 78, nota 73.

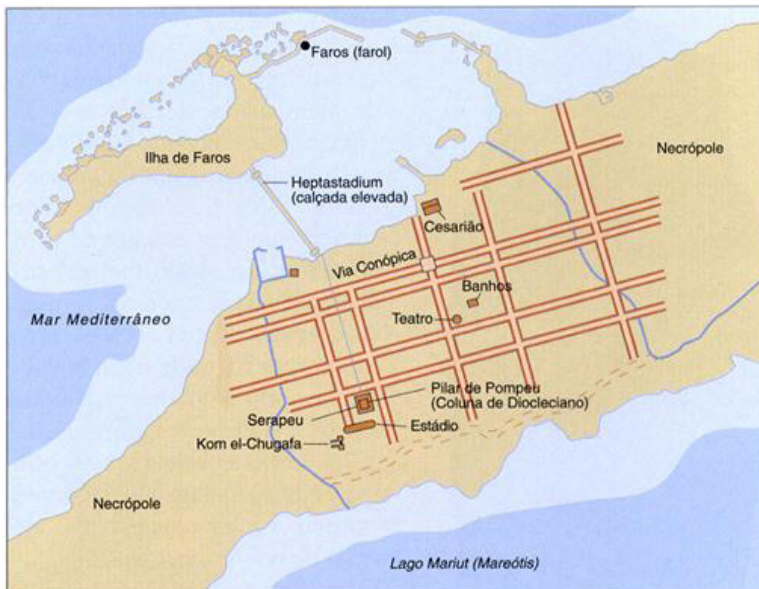
40 Cf. Pierre Lévêque, *O mundo helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987, p. 69.

41 Cf. Jean-Yves Empereur, *Le phare d'Alexandrie*, pp. 63-87; *Id.*, «Le phare d'Alexandrie» in *La gloire d'Alexandrie*, pp. 98-104; André Bernand, *Ob. Cit.*, pp. 118-121. Vide também José das Candeias Sales, «A Bibliotheca Alexandrina: um link para o passado e para o futuro» in *Cadmo 22. Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Instituto Oriental, 2012, pp. 177-203.

42 Cf. Estrabão, XVII, 1,8-10.



MAPA DE ALEXANDRIA – 1
(in *The Oxford History of Ancient Egypt*, p. 406).



MAPA DE ALEXANDRIA – 2
(in *História da Humanidade – O Egípto e as antigas civilizações*,
Lisboa, Círculo dos Leitores, 2007, p. 295).



MAPA DE ALEXANDRIA – 3
(in *História da Humanidade – Grécia*,
Lisboa, Círculo dos Leitores, 2007, p. 301).

A vertiginosa actividade dos dois portos na sua tripla dimensão (de exportação, de importação e de trânsito⁴³) e o forte impulso económico que trouxeram à cidade, assumidamente voltada para o mar, na primeira metade do séc. III a.C., são unanimemente reconhecidos como os principais factores de desenvolvimento económico na Época Greco-Romana e de atracção indistarcável que a cidade passou a exercer sobre os povos vizinhos, particularmente do mundo mediterrânico, interessados em aproveitar as excepcionais possibilidades de enriquecimento na vida comercial ou de estabilidade socio-económica pela entrada na hierarquia burocrática do Estado lágida.

Os intensos fluxos migratórios com destino à capital dos Ptolomeus, com a mira posta nas possibilidades económicas, administrativas e culturais que oferecia, enquadram, pois, e justificam as referências de Quinto Cúrcio («*Los habitantes de las ciudades vecinas recibieron orden de emigrar a Alejandria y así la nueva ciudad alcanzó una gran población.*»⁴⁴) e de Diodoro da Sicília («*o número dos seus habitantes ultrapassa o de outras cidades*») e «*a cidade ganhou tal incremento durante anos sucessivos*

43 Cf. Pierre Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 69.

44 Quinto Cúrcio, IV, 8, 5.

que é por muitos considerada a primeira cidade do mundo civilizado, e isso deve-se seguramente, antes de mais, à sua elegância, ao seu tamanho, à sua riqueza e ao seu luxo.»⁴⁵).

Ao se fixarem em Alexandria, as populações imigradas tenderam quase naturalmente para uma certa segregação urbanística, imposta ou livre, ocupando «bairros» (*moirai*) diferenciados designados pelas cinco primeiras letras do alfabeto grego. Como menciona o Pseudo-Calístenes, «*Alexandre mandou desenhar a planta de cinco bairros, designando cada um com uma letra: A, B, Γ, Δ e E*».

Apesar de os autores antigos serem muito parcos no seu tratamento dos vários bairros, sabemos que os dois mais importantes eram os bairros de Rakotis («o bairro egípcio», o mais antigo e o mais popular, de ruas mais estreitas, onde residiam os Egípcios nativos, com os seus monumentos de estilo faraónico⁴⁶) e de Brucheion (o prestigioso bairro *beta*, situado perto do Grande Porto, onde se situavam os palácios reais ptolomaicos e as habitações da elite urbana). O bairro Beta ou de Brucheion era, portanto, o mais prestigioso dos bairros, local de residência das figuras gradas e eminentes da cidade. O conjunto de palácios costeiros era conhecido como *Basileia* e mais tarde *Regia*. Foi justamente no bairro de Brucheion (Bruquium), perto do mar, que o poder central instalou o Museu e a Biblioteca, formando parte do complexo palaciano, juntamente com outras edificações governamentais. Foi também neste bairro que Júlio César se estabeleceu com as suas tropas, aquando da guerra de Alexandria, em 48 a.C., na sequência da qual seria incendiada, acidentalmente, a antiga Biblioteca – Vide MAPA DE ALEXANDRIA – 3.

Perto do porto fluvial onde aportavam as embarcações provenientes do interior do país, o bairro de Rakotis acolhia, sem dúvida, a população da *chôra* que emigrava para a capital⁴⁷. Maioritariamente, eram de baixa condição, indo engrossar as camadas mais baixas da população urbana de Alexandria. A população egípcia estendia-se também à zona da ilha de Faros.

45 Diodoro, XVII, 52, 5.

46 Foi para o bairro de Rakotis, situado na zona centro-ocidental da cidade, que se deslocou a comunidade judia quando foi expulsa de outros bairros da cidade, em 38 d.C., por Avilius Flaccus.

47 Cf. Fabienne Burkhalter, «L'organisation des populations» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 105.

No entanto, é preciso não esquecer os membros oriundos das elites indígenas, provinciais, de cultura demótica e mesmo hierática, que acabaram por se helenizar, linguística e intelectualmente, para ingressar nos quadros médios e superiores da administração ptolomaica⁴⁸.

O triunfo do dialecto helenístico chamado *koiné*, quer dizer «comum», tendo como base essencial o dialecto ático, como língua de administração, a adoção do critério linguístico como critério de entrada ou de exclusão da carreira pública e a pretensão, concretizada em muitos casos, de assimilação da língua dos conquistadores por parte da elite egípcia ligada à burocracia (bilinguismo pragmático) alteraram profundamente a situação linguística do Egito, em geral, e de Alexandria, em particular⁴⁹.

Sabemos também que cada bairro estava, por sua vez, subdividido em quarteirões (o quarteirão «diante da casa do navarca»; o quarteirão «no exterior da *xyléra*», etc.) e em parcelas (designadas pelo nome do primeiro proprietário ou de um dos seus sucessores: «na parcela de Potamôn»; «na parcela de Sabinus», etc.⁵⁰).

Sabemos igualmente que na parte mais oriental da cidade ficava o bairro judeu (bairro *delta*) – Vide MAPA DE ALEXANDRIA 1 –, cuja comunidade, independente e oficialmente reconhecida, atraída também pelas riquezas e pelo saber existentes na cidade, chegou a Alexandria em 312 a.C. (logo depois da batalha de Gaza), constituía 2/5 da população da cidade e aí residiu até meados do séc. XX, até às primeiras vagas de emigração, a partir de 1948⁵¹.

48 Cf. Jean Yoyotte, «Le nom égyptien du “ministre de l'économie“» in *CRAIBL*, Paris, 1989, pp. 73-90. Vide também José das Candeias Sales, *Poder e Iconografia*, pp. 93-99.

49 Cf. Michel Chauveau, «Bilinguisme et traductions» in Dominique Valbelle e Jean Leclant (dir.), *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette*, Paris, Diffusion de Boccard, 1999, pp. 25-39; Lucia Criscuolo, «Le istituzioni pubbliche nell'Egitto tolemaico» in *Egitto e società antica. Atti del convegno. Torino 8/9. VI – 23/24. XI. 1984*, Milano, Vita e Pensiero, 1985, p. 136, e Dorothy J. Thompson, «Language and literacy in early hellenistic Egypt» in Per Bilde, Troels Engberg-Pederson, Lise Hannestad e Jan Zahle (eds), *Ethnicity in hellenistic Egypt*, Studies in Hellenistic Civilization III, Aarhus, Aarhus University Press, 1992, p. 39.

50 Cf. F. Burkhalter, *Ob. Cit.*, p. 105. Nos registos públicos, cada domicílio alexandrino era referenciado através das três indicações que determinavam a sua localização na malha do tecido urbano: o bairro, o quarteirão e a parcela.

51 Segundo a tradição, na época de Ptolomeu II, 72 eruditos judeus vieram para Alexandria e, em 72 dias, traduziram para grego os seus livros sagrados, compostos em grande parte em hebreu e em aramaico. Daí a designação de *Tradução dos Setenta* ou *Septuaginta* dada à versão grega do Antigo Testamento. Segundo Flávio Josefo, os Judeus formaram o elemento estrangeiro mais importante do Egito, a seguir aos Gregos, num total de cerca de um milhão de habitantes (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 241).

Conhecendo, desde o Período Ptolomaico, uma visível prosperidade material e uma franca participação na vida administrativa, social e militar de Alexandria, embora residindo em dois distritos específicos, os Judeus espalharam-se desde esse período por toda a cidade, misturados com o resto da população, sem qualquer «auto-guetização». Como diz André Bernard, «Sous les cinq premiers Ptolémées, les Juifs s'adaptèrent au pays, consolidèrent leurs positions, établirent leurs communautés selon leurs propres traditions»⁵²

Ademais, a comunidade judaica dispunha de órgãos administrativos e judiciais próprios, de liberdade religiosa, de liberdade de reunião e podia adquirir propriedades fundiárias⁵³. Durante algum tempo, tomando por base Flávio Josefo, considerava-se que os Judeus viviam regidos por um *politeuma*, espécie de governo próprio que lhes permitia viver segundo as suas próprias leis. Hoje essa ideia está abandonada e defende-se que a comunidade judaica de Alexandria se organizava como um *synodos*, uma associação privada de tipo grego⁵⁴.

Sabemos ainda que os habitantes da cidade de origem helénica (basicamente o resto da população), ao contrário de outros, não se mantinham segregados, circulando e estabelecendo-se um pouco por todo o lado⁵⁵. Tudo isto significa que embora Alexandria fosse considerada uma cidade grega (inquestionavelmente, a mais importante do seu tempo), era, de facto, uma cidade de cariz cosmopolita e multicultural, contando no seu seio com comunidades oriundas de todo o mundo conhecido de então⁵⁶.

Com a propaganda de atracção feita no reinado de Ptolomeu II Filadelfo assistiu-se à chegada de Gregos livres provenientes da Grécia, das ilhas do Egeu e das cidades da Ásia Menor, o que aumentou consideravelmente

52 *Ibid.*, p. 243; Cf. também *Id.*, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995, p. 43; Pierre Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 68; Eric S. Gruen, «Juifs et Grecs» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 358, 359.

53 Cf. Jean Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris, Sirey, 1967, p. 247

54 Cf. B. Lançon, C.-G. Schwentzel, *Ob. Cit.*, p. 69.

55 Para Jean Gaudemet, a segregação das comunidades em bairros específicos (por exemplo, da comunidade judaica) não era um aspecto negativo, mas mesmo um favor que lhes era prestado pelo poder central: a segregação facilitava a manutenção de uma certa coesão, bem como das respectivas tradições específicas de cada comunidade (Cf. *Ibid.*, p. 247).

56 Esta situação peculiar de cidade grega em território egípcio com populações multiculturais acompanhou sempre a antiga Alexandria. Daí as particulares designações pelas quais a cidade era conhecida – Vide nota 1 deste capítulo.

a população da cidade neste período e contribuiu, seguramente, para que Alexandria fosse considerada uma cidade grega, de cariz multicultural⁵⁷.

Compreensivelmente, com este encorajamento à imigração massiva para a «terra das oportunidades»⁵⁸, a população de Alexandria aumentou exponencialmente, dividiu-se e hierarquizou-se fortemente. Havia 720 fraternidades, 60 demos e 5 tribos⁵⁹. Os Gregos eram a classe privilegiada dos cidadãos alexandrinos (a elite social da cidade), embora também entre eles existisse, obviamente, uma marcada hierarquia. Esta aristocracia de base helénica desempenhou um papel único na economia marítima de Alexandria e na administração central sediada na capital.

Ao aludir à divisão social de Alexandria, Estrabão cita o historiador grego Políbio (200-118 a.C.), que visitara a cidade no reinado de Ptolomeu III Evérgeta I (145 a 116 a.C.), talvez em 140 a.C.⁶⁰:

«Também Políbio, que visitou a cidade, expressa o seu desgosto pelo estado em que a encontrou no seu tempo. Três tipos de habitantes, diz ele, viviam na cidade: os Egípcios, ou seja, os nativos do país (da chôra), inteligentes e submissos às leis; os mercenários, grosseiros, numerosos e indisciplinados que a nulidade dos príncipes ensinara mais a comandar que a obedecer (...) e o terceiro tipo, os Alexandrinos que (...) não eram fáceis de governar, sendo, no entanto, melhores que aqueles [os mercenários], pois, embora constituídos por uma população mesclada, eram Gregos de origem e como eles não haviam esquecido os costumes comuns aos Gregos.»⁶¹

A maioria demográfica do país, os «Egípcios» (representando entre 85 a 90% da população⁶²), vinha da *chôra*, era de baixa condição social e foi remetida para zonas periféricas da vida da cidade (em termos geográficos,

57 Ptolomeu II Filadelfo herdara e ampliara um império que, além do Egipto, englobava a Líbia, Chipre, Rodes, a Palestina, a Cirenaica, a maior parte do Egeu e o Levante. Foi neste império ptolomaico, juntamente com as áreas limítrofes (Macedónia e Trácia, por exemplo) que se «recrutaram» os futuros habitantes de Alexandria. Esta população livre de base helénica proveniente das possessões exteriores surge frequentemente referida na documentação papirológica da Época Helenística.

58 Cf. Francisco Javier Gómez Espelósín, «Alejandria, la ciudad de las maravillas» in *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásica, 1997, p. 68.

59 Uma tribo compreendia 12 demos e os demos 16 fraternidades. É possível que, no início, as 5 tribos correspondessem aos 5 moirai da cidade (Cf. *Ibid.*, pp. 106, 107).

60 Cf. Strabon, *Voyage en Égypte Un regard romain*. p. 96, nota 144.

61 Estrabão, XVII, 1, 12. A tradução é nossa.

62 Embora os dados numéricos sejam incertos, é possível que a percentagem de imigrantes se situasse entre os 10 e os 15%, distribuídos de forma desigual pelo país, com uma clara concentração em Alexandria e na zona do Delta (Cf. Dorothy J. Thompson, «L'Égypte des Ptolémées» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 156).

políticos, sociais e administrativos) e tinha um usufruto mitigado dos direitos de cidadania. A periferia urbana correspondia, portanto, à periferia político-social-administrativa. Com o passar do tempo, a coabitação e coexistência social, mais ou menos forçada, das diferentes etnias conduziu a comportamentos (ora unilaterais ora bilaterais) de aceitação activa e passiva da dominação estrangeira⁶³.

Os «*mercenários, grosseiros, numerosos e indisciplinados*» vinham, preferencialmente da Grécia ou de zonas helenizadas, ou seja, um pouco de todos os lados. A cidade foi um permanente chamariz para colonos indígenas e estrangeiros, para mercenários e para todos aqueles que procuravam melhorar as suas condições de existência na grande metrópole. Durante os séculos III e II a.C., o *transfer* de populações foi constante. Os «*Alexandrinos*» eram a elite social da cidade, sendo essencialmente oriundos da Macedónia e da Grécia continental e insular⁶⁴.

Foi atraindo Gregos, Macedónios, Trácios, Lícios, Cários, Gauleses, Judeus, Africanos, Anatólios, Sírios, Indianos, Mesopotâmicos, Persas, Itálicos, etc., uma desnorteante variedade de povos e de culturas⁶⁵, que a cidade cresceu e se implantou como primeira cidade cosmopolita, desde o Período Ptolomaico, consolidando a sua importância comercial e cultural no Período Romano, que manteve, no fundo, até à Idade Média.

A feição urbana e cosmopolita da cidade-capital favoreceu, sobretudo, os imigrantes Greco-macedónios, sob patrocínio da administração central: «l'immigrant grec, venu en Égypte dans le but de s'enrichir ou de faire carrière, trouvait là, en sa faveur, une politique pro-hellène telle que l'ont développée les premiers Lagides»⁶⁶. A língua, a cultura, as práticas e a consciência de cada grupo social ampliavam os contornos do dualismo

63 Barbara Anagnostou-Canas analisa o caso concreto das aproximações sociais em meio militar (Cf. Barbara Anagnostou-Canas, «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. 213, 221-223).

64 Em contraste com a situação de Alexandria, a península helénica conhece um período de empobrecimento demográfico, com a deslocação da sua população mais activa para as novas «terras de futuro».

65 Cf. M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica. I Vol. Cultura Grega*, 7ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 522.

66 Florence Doyen, René Preys, «La présence grecque en Égypte ptolémaïque: les traces d'une rencontre» in *L'atelier de orfèvre. Mélanges offerts à Ph.*, Leuven, Peeters, 1992, pp. 63-85

étnico autóctones-ocupantes estrangeiros, em regra desfavorável aos Egípcios e permitiam que aqueles se impusessem a estes⁶⁷.

Foi, no fundo, este mosaico populacional de múltiplas proveniências e culturas que fez a riqueza (económica, administrativa, cultural, urbanística, etc.) da antiga cidade de Alexandria e a tornou na «*civitas opulenta, dives, fecunda*» como a declarou o imperador Adriano. Muito do esplendor que, histórica e miticamente, projectou para a posteridade tem a indelével marca criadora deste encontro de gentes e de culturas. Foi esse brilho, esse «esplendor urbano cosmopolita», então desaparecido, que chocou os viajantes de Oitocentos e que se nota nas suas narrativas («*Oh! Alexandria, velha cidade grega (...), onde estás tu?*»).

O movimento intelectual – outro traço significativo do cosmopolitismo alexandrino

Como metrópole e capital do saber, Alexandria foi também um centro de atracção e de irradiação de sábios e letrados. Como disse Estrabão: «*Em Alexandria, não são apenas acolhidos numerosos estudiosos, como são enviados para o estrangeiro um número não negligenciável de Alexandrinos*»⁶⁸. Esta dimensão do cosmopolitismo de Alexandria merece igualmente uma referência porque introduz na vida da antiga cidade uma dinâmica que ainda hoje se lhe associa.

Também neste aspecto, é preciso atribuir ao poder político ptolomaico os louros pela forma como soube fundar instituições culturais de referência na cidade (sobretudo o Museu e a Biblioteca) que atraíram, designadamente a partir de 295 a.C., plêiades de cientistas, investigadores, poetas e filósofos, que trabalharam sob patrocínio e expensas reais.

67 Cf. B. Anagnostou-Canas, *Ob. Cit.*, pp. 166, 167, e Andrew Erskine, *Ob. Cit.*, p. 27. Não se deve, todavia, olvidar que a *intelligentsia* egípcia, usando a língua grega, desempenhou um papel preponderante no desenvolvimento intelectual da cidade (Cf. Mounir Shoucri, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte*. n.ºs 27-28, p. 63; Dorothy J. Thompson, «Literacy and the administration in early ptolemaic Egypt» in *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 324; Willy Peremans, «Le bilinguisme dans les relations gréco-égyptiennes sous les Lagides» in *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Lovanii, 1983, pp. 255-258; *Id.*, «Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides» in *Studia Paulo Naster Oblata. II. Orientalia Antiqua*, Leuven, Uitgeverij Peeters, 1982, pp. 143-144; Philippe Derchain, «Grecs et égyptiens en Égypte à l'époque hellénistique. Essai sur les rapprochements culturels» in *Bulletin de l'Association angevine et nantaise d'Égyptologie Isis*, n.º 5, Angers, 1998, pp. 7-17.

68 Estrabão, XIV, 5, 13.

O Museu, «templo das Musas», fundado por Ptolomeu I Sóter, ficou para sempre associado ao desenvolvimento da ciência na Época Helenística. Entre os seus primeiros directores contaram-se Demétrio de Falero (o «filósofo do poder» por detrás da concepção do Museu) e Estratão de Lâmpsaco, discípulos de Aristóteles, defensores e promotores do saber universal que o seu mestre proclamara⁶⁹.

A Biblioteca de Alexandria, igualmente criada por Ptolomeu I Sóter, também com o concurso de Demétrio de Falero, foi, sem dúvida, mesmo com a rivalidade com a de Pérgamo, a mais famosa de toda a Antiguidade. Graças a ela, Alexandria conheceu uma ímpar, durável e florescente vida intelectual⁷⁰. Sobre a antiga Biblioteca, Ismail Serageldin escreveu: «The ancient library of Alexandria was one of the most ambitious and exciting intellectual ventures in the history of humanity. For the first time in history an attempt was made to collect universal knowledge, codify and organize it, and open up cultures to each other. This ecumenical spirit, with its commitment to tolerance, diversity, and openness to the other, was accompanied by a strong commitment to rationality, debate and the methods of scholarship, which I have referred to elsewhere as the values of science. These values, of truth, honour, rationality, tolerance, and arbitration of disputes were well in evidence in the ancient library, as scholars from all over the world debated on all topics that their imagination would conceive. This great adventure produced some of the most notable breakthrough in the history of human thought.»⁷¹.

Como centro depositário do saber antigo e produtor da cultura helenística, possuía a maior colecção de livros até então reunida (400.000 *volumina* ou rolos de papiro, segundo Calímaco de Cirene). Entre os seus bibliotecários mais famosos, contou com homens ilustres, de autêntico espírito enciclopédico, como Zenódoto de Éfeso, Apolónio de Rodes, Eratóstenes de Cirene, Aristófanes de Bizâncio e Aristarco de Samotrácia⁷².

69 Cf. Claude Mossé, «Démétrios de Phalère: un philosophe au pouvoir» in *Alexandrie III^e siècle av. J.-C.*, pp. 83-92; A. Bernand, *Alexandrie la Grande*, pp. 112-118; Mostafa El-Abbadi, «La bibliothèque d'Alexandrie» in *La Gloire d'Alexandrie*, p. 112. Demétrio de Falero fora membro da escola peripatética e antigo governador de Atenas (317-307 a.C.). Expulso do poder em Atenas, refugiou-se na corte de Ptolomeu I, de quem se tornou um dedicado conselheiro.

70 Cf. Mostafa El-Abbadi, *Ob. Cit.*, p. 116.

71 Ismail Serageldin, *Bibliotheca Alexandrina. The rebirth of the Library of Alexandria*, Alexandria, Bibliotheca Alexandrina, 2002, p. 25.

72 Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, pp. 118-121; Jean Lallot, «Zénodote ou l'art d'accommoder Homère» in *Alexandrie III^e siècle av. J.-C.*, pp. 100-113; Christian Jacob, «Un athlète du savoir: Ératosthène» in *Alexandrie III^e siècle av. J.-C.*, p. 127.

Verdadeiros centros de investigação e de formação académica, as instituições alexandrinas fizeram do cosmopolitismo envolvente a sua própria característica fundamental. Além disso, no extremamente competitivo mundo dos reinos helenísticos, a posse e o funcionamento de museus e de bibliotecas eram símbolos de prestígio e de poder⁷³.

Sem sermos exaustivos, apenas a título de exemplo, é justo destacar entre os mais preciosos contributos fornecidos pelos intelectuais de Alexandria ao saber humano, a partir do séc. III a.C., as primeiras formulações científicas da teoria heliocêntrica, c. de 1800 anos antes de Copérnico, por Aristarco de Samos; o desenvolvimento da medicina, com os estudos de Praxágoras de Cós, Zenão, Mantias, Filino de Cós, Sarapião de Alexandria e Glaucias; a fundação, na primeira metade do séc. III a.C., da anatomia pelo mais importante dos médicos alexandrinos, Herófilo da Calcedónia (a quem se devem estudos sobre o olho e o nervo óptico, além de ter feito também a distinção entre o cérebro e cerebelo, a separação de tendões e nervos, a descoberta do ritmo do pulso e a sua importância no estabelecimento do diagnóstico médico). Herófilo considerava a saúde o elemento mais importante da vida do Homem, dizendo «sem a saúde, a sabedoria não se desenvolve, o talento não pode manifestar-se, a força não pode entrar em competição, a riqueza torna-se inútil e a razão quase desvalorizada.»

Discípulo de Herófilo da Calcedónia, Erasítrato de Cós (primeira metade do séc. III a.C.) iniciou a fisiologia, salientando-se no estudo da circulação sanguínea e seus componentes. «Nutricionista» *avant le temps*, preocupou-se com o rejuvenescimento dos tecidos do corpo através da alimentação.

Também a matemática e a geometria conheceram um progresso notável, podendo mesmo falar-se do estabelecimento das suas bases com homens como Euclides de Alexandria, Apolónio de Perga e Estratão de Lâmpsaco. O primeiro, cerca do ano 300 a.C., redigiu os seus *Elementos*,

73 Cf. Dorothy J. Thompson, «Cultura escrita y poder en el Egipto ptolemaico» in *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, p. 111; Vide também J. H. Cardinal Newman, *Ob. Cit.*, pp. 129-132).

em 13 livros, descobrindo as leis da geometria⁷⁴. Apolônio de Perga (séc. III a.C.), por seu turno, destacou-se pelo estudo sobre o valor de π e sobre as secções cónicas (*As Cónicas*, em 8 livros). A ele se devem os termos elipse, parábola e hipérbole com que se designam os três tipos de secções cónicas.

Arquimedes de Siracusa (c. 287-212 a.C.), o maior matemático da Antiguidade, inventor do cálculo integral, celebrizado pelo “*eureka*” com que festejou a descoberta da lei da impulsão dos corpos, Héron de Alexandria (meados do séc. I d.C.), inventor de uma máquina a vapor, embora sem dela retirar resultados práticos, Ctésibios e Fílon de Bizâncio foram nomes decisivos no âmbito da física e da mecânica.

Na geografia e na cartografia merece referência Eratóstenes de Cirene (276-194 a.C.), o «atleta do espírito» ou «pentatleta»⁷⁵, criador da geografia matemática, que, com um erro mínimo de umas centésimas, mediu a circunferência da Terra (39.602 Km para os reais 40.077 Km). O grande estóico Posidônio de Apameia ficou também ligado aos estudos geográficos: a ele se deve a formulação da hipótese de que as marés se deviam à atracção lunar.

As competências de Eratóstenes de Cirene fizeram-se também sentir no campo da astronomia. Nesta área, além dele e de Aristarco de Samos (c. 310-230 a.C.), ficaram célebres Cónon de Samos (séc. III a. C.) — denominou uma constelação como «cabeleira de Berenice», em honra da rainha

74 Os 13 livros da sua obra (seis de geometria plana, quatro de teoria dos números e três de geometria dos sólidos) tratam de aspectos concretos das leis da geometria, a saber: construção do triângulo equilátero e do teorema de Pitágoras (Liv. I), fundamentos da álgebra geométrica (Liv. II), propriedades do círculo (Liv. III), inscrição no círculo dos primeiros polígonos regulares e sua circunscrição (Liv. IV), proporções entre grandezas de toda a espécie, números, superfícies, volumes, etc. (Liv. V), geometria e plano (Liv. VI), teoria dos números (Livros VII – IX), números irracionais (Liv. X), geometria no espaço (Liv. XI), área do círculo e dos volumes das pirâmides (Liv. XII) e poliedros regulares (Liv. XIII). A importância histórica da obra de Euclides de Alexandria subsistiu até à invenção da matemática moderna (Cf. P. Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 122.)

75 As expressões são empregues por Jean-Pierre Levet para classificar o terceiro bibliotecário de Alexandria, que foi, simultaneamente, matemático, astrónomo, filósofo, geógrafo, historiador, filólogo, poeta, editor e comentador de livros – Cf. Jean-Pierre Levet, «Un savant d’Alexandrie: Eratosthène (III^e 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, 46.

Berenice II, esposa de Ptolomeu III Evérgeta I⁷⁶–, Dositheos, Hipsicles de Alexandria, Hiparco de Niceia e Cláudio Ptolomeu.

No caso de Hiparco de Niceia (segunda metade do séc. II a.C.), foi o responsável pelo estabelecimento do ano solar em 365 dias, 5 horas, 55 minutos e 12 segundos (erro, por excesso, de 6 minutos e 26 segundos), pela descoberta do fenómeno de precessão dos equinócios e do movimento de oscilação da Terra e pela medição da distância da Terra à Lua (com um erro de menos de 5%). Cláudio Ptolomeu (100-180 d.C.), já no séc. II d.C., portanto, foi autor de *Composição Matemática* (na Idade Média conhecido como *Almagesto*), o livro científico sobre a natureza do Universo que maior influência exerceu durante cerca de 1500 anos, uma vez que aí se defendia a teoria geocêntrica que só em 1543 seria definitivamente contrariada por Nicolau Copérnico.

Os primeiros passos de história e da história da literatura, da crítica textual, da filologia, da gramática e da lexicografia foram também dados em Alexandria, graças aos trabalhos de homens como Maneton de Sebenitos, Hecateu de Abdera, Zenódoto de Éfeso, Calímaco de Cirene, Filitas de Cós, Eratóstenes de Cirene, Aristófanes de Bizâncio, Aristarco de Samotrácia, Teócrito, Herondas e Dionísio Trácio.

Repare-se no denominativo toponímico associado à maior parte destes intelectuais. Trata-se de um prático e verdadeiro índice do cosmopolitismo de Alexandria. Oriundos de todo o mundo helenístico, estes estudiosos granjearam fama e apreço pelas manifestações intelectuais da cidade, marcando-a, por assim dizer, para todo o sempre, e demonstraram, de forma activa, o vigor da presença multicultural na cidade da Antiguidade.

*

A Alexandria do Egipto foi provavelmente a mais importante e fascinante cidade de toda a Antiguidade, tendo o privilégio de simbolizar toda uma civilização⁷⁷. Daí que se use comumente a designação de «civilização alexandrina» para caracterizar e entender não só as realizações que

⁷⁶ Cerca de 243 a.C., quando o seu marido partiu em campanha militar para a Mesopotâmia, Berenice II prometeu os seus longos cabelos à deusa Afrodite se esta zelasse pelo seu marido e o trouxesse de volta ao Egipto, são e salvo. Uma vez que tal aconteceu, a rainha cortou a sua cabeleira e colocou-a no altar de Afrodite. No dia seguinte, porém, a cabeleira havia desaparecido. Conhecedor desta história, Cónon de Samos afirmou que Afrodite ficara tão encantada com a oferenda que a levava para o céu. Daí a designação que deu à constelação.

⁷⁷ Cf. A. Bernand, *Alexandrie la Grande*, p. 11.

tiveram lugar na cidade propriamente dita, mas, de forma mais abrangente, um estilo de vida, uma política e uma cultura específicas. Para essa importância e para esse fascínio, que deixou traços indelévelmente em muitos autores e nas suas obras literárias, de praticamente todas as épocas históricas, e que ultrapassou vários séculos, muito contribuiu, a par da singularidade e da fama do seu célebre fundador, a dimensão cosmopolita que esta grande urbe cedo desenvolveu.

Verdadeiro *melting pot of all nations* incessantemente animado, barulhento e frenético, acompanhado do esplendor e da glória que os tempos da riqueza material proporcionaram, mas também da anarquia, querelas e rebeliões e do esfacelamento institucional que se associam às épocas de confrontos e de decadência, Alexandria atraiu povos de todos os lados, mas particularmente Gregos da Hélade, com os olhos postos na carreira administrativa dos Ptolomeus e nas excelentes condições comerciais que os seus movimentados portos ofereciam. Foi, por isso, durante muito tempo, a mais povoada das cidades do Egípto e do mundo helenístico. A «nova ordem mundial» iniciada com Alexandre Magno mostrava-se e sentia-se particularmente bem no cosmopolitismo de Alexandria.

Capital económica, industrial e cultural do reino ptolomaico até à anexação do Egípto por Roma (30 a.C.), Alexandria foi uma das mais brilhantes cidades do Mediterrâneo, centro de militares, funcionários, negociantes, intelectuais e artistas, materializando o encontro entre as culturas grega e oriental-egípcia, sem misturas nem confusões, respeitando o carisma de cada uma das suas componentes.

Todos os Ptolomeus até Cleópatra VII, inclusive, a mais longa das dinastias helenísticas, se empenharam no embelezamento da cidade, construindo palácios, templos e edificios públicos. Continuando esta obra, os imperadores romanos dotaram também a «primeira e mais brilhante cidade do mundo» de outras edificações de utilidade pública (tribunais, teatros, anfiteatros, ginásios, hipódromos, etc.). Muitos destes esplêndidos edificios a que os autores antigos aludem nos seus escritos são também conhecidos através da sua representação nas moedas alexandrinas e constituíam um índice e um símbolo da impressionante vitalidade económica da urbe e da sua projecção no imaginário de contemporâneos e vindouros.

Em consequência, a cidade cresceu e implantou-se como primeira cidade cosmopolita (desde o Período Ptolomaico), consolidando a sua importância comercial e cultural no Período Romano, que manteve, no fundo, até ao Período Medieval. Residência do rei e da corte e sede da adminis-

tração do país, repleta de palácios, de templos e de magníficas construções e embelezada por cada novo monarca (lembramos o relato de Diodoro), Alexandria tornou-se o centro da civilização do seu tempo: tudo derivava e tudo terminava nela.

Durante os séculos III e II a.C., com a propaganda de atracção feita pelos reis lágidas (por exemplo, por Ptolomeu II Filadelfo), Alexandria instituiu-se numa «terra das oportunidades»⁷⁸, com um constante vai-e-vem de populações, crescendo exponencialmente em termos demográficos. Sob patrocínio da administração central, a feição urbana e cosmopolita da cidade-capital favoreceu, sobretudo, os imigrantes Greco-macedónios. Estas comunidades adquiriram realmente uma posição de superioridade económica, cultural e moral, sendo activos irradiadores da cultura helénica.

Embora as aspirações de prosperidade e de sucesso social fossem partilhadas por todos, imigrados e nativos, verificou-se uma clara superioridade da população «colonial» imigrada (soldados, homens cultos, profissionais qualificados, pequenos e grandes comerciantes), sobretudo ao se constituir como a elite burocrático-administrativa. O conflito com os imigrantes não abrangia apenas os Gregos ou os grupos helenizados (ex.: Trácios, Lícios e Cários), mas incluía também os Sírios, os Judeus, os Samaritanos e outros imigrantes semitas provenientes dos quatro cantos do império ptolomaico além-mar⁷⁹.

Nem todos participaram das promessas de melhores condições de vida. Para alguns, a cidade não ofereceu o «alimento» desejado ou, pelo menos, o alimento esperado, o que explica as reacções de insatisfação por parte dos grupos menos abastados.

As celebrações, os festivais e as procissões de Alexandria, que serviam de distração para os habitantes da cidade, e que, em muitos casos, eram momentos de «corrupção do corpo e da alma»⁸⁰, funcionavam no âmbito do *panem et circenses* que ajudava a manter uma população desocupada, com ambições, mas sem outras expectativas diárias para além da distri-

78 Cf. Francisco Javier Gómez Espelosín, *Ob. Cit.*, p. 68.

79 Cf. J. Rowlandson, *Ob. Cit.*, p. 335.

80 As pomposas e solenes festas de Alexandria, relatadas, por exemplo, por Diodoro da Sicília, chocaram particularmente os membros da embaixada do conquistador de Cartago Cipião Emiliano, durante a sua visita ao Egipto, em 140-139 a.C. (reinado de Ptolomeu VIII Evérgeta II), que as classificaram justamente de motivo de «corrupção do corpo e da alma» e criticaram o ridículo, lascivo e escandaloso comportamento do próprio faraó (Cf. Günther Hölbl, *A history of the ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001, p. 196).

buição gratuita de alimentos por parte do rei e da participação directa nas diversões e entretenimentos oficiais que a cidade proporcionava⁸¹.

Por outro lado, a magnificência das celebrações em Alexandria é um outro sinal visível da época de esplendor urbano então vivido e funcionava como a demonstração prática (uma espécie de símbolo) do poderio, da generosidade, liberalidade e magnanimidade dos reis, algo que as próprias populações anelavam como expressão de uma particular atenção pelas camadas da sociedade mais desfavorecidas⁸².

Os reis, por seu turno, estavam interessados em mostrar continuamente esta magnificência e generosidade para com as várias etnias sob seu controlo para, em resposta, receber a sua lealdade e adesão incondicionais. A ideia de uma vida magnificente, rica, sumptuosa, luxuosa (τρυφή, *trifê*⁸³) impregnou, por isso, também o imaginário do poder político e das diversas populações civis da antiga cidade-capital de Alexandria.

A impressionante marca multicultural dos seus brilhantes e durante muito tempo inultrapassáveis intelectuais, em praticamente todos os domínios do saber, fez também com que, embora de forma errada, se chamasse «alexandrino» a tudo o que era helenístico. Foi a cidade destes homens que durante muito tempo preencheu e moldou o imaginário dos vindouros.

81 Francisco Javier Gómez Espelosín, *Ob. Cit.*, p. 75. Alexandria foi a primeira cidade a ter um circo (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 313).

82 Cf. José das Candeias Sales, *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, pp. 212-214. 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.

83 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.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV, *Alexandre Le Grand. Image et réalité*, Genève, Fondation Hardt, 1975.
- AAVV, *L'ABCdaire d'Alexandrie*, Paris, Flammarion, 1998.
- AAVV, *Alexandrie III^e siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992.
- ANAGNOSTOU-CANAS, Barbara, «Rapports de dépendance coloniale dans l'Égypte Ptolémaïque I. L'appareil militaire» in *Bulletino del'Istituto di Diritto Romano Vittorio Scialoja (BIDR)*, Vol. XXXI-XXXII, 1989-90, pp. 151-236.
- *Alexandre le Grand. La vie légendaire*, Paris, Éditions du Félin, 1993.
- ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III e IV-VIII (Índia)*, “Biblioteca Clásica Gredos, 49 e 50”, Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, Quadrige/ PUF, 1953.
- BAGNALL, Roger S., *The administration of the ptolemaic possessions outside Egypt*, Leiden, E. J. Brill, 1976.
- _____, «Greeks and Egyptians: Ethnicity, Status, and Culture» in *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1988, pp. 21-27.
- BAKHOUM, Soheir, «Les édifices alexandrins d'après les documents monétaires» in *Alexandrie. Lumière du Monde Antique. Les Dossiers d'Archéologie*, n° 201, Mars 1995, Dijon, Éditions Faton, 1995, pp. 2-11.
- BALLEST, Pascale, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 avant J.-C.*, Paris, Hachette, 1999.
- BASLEZ, Marie-Françoise, *Histoire politique du monde grec antique*, 2^a ed., Paris, Nathan Université, 1999.
- BERNAND, André, «Alexandrie greco-romane» in *Vie des Arts*, n° 43, 1966, pp. 48-59.
- _____, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994.
- _____, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995.
- _____, *Alexandrie la grande*, Paris, Hachette, 1996.
- BILLOWS, Richard, «Les cités» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 265-287.
- BINGEN, Jean, «Le milieu urbain dans la chôra égyptienne à l'époque ptolémaïque» in *Proceedings of the XIV International Congress of Papyrology. Oxford, 24-31 July 1974*, London, The British Academy, 1975, pp. 367-373.
- _____, «Économie grecque et société égyptienne au III^e siècle» in H. Maehler e V. M. Strocka (eds), *Das ptolemäische Ägypten*, Berlin, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 211-219.

- BONACASA, N., «Alessandria capitale e l'Egitto dei Tolemei» in A. Di Vita, C. Alfano (eds.), *Alessandro Magno: Storia e Mito. Palazzo Ruspoli, Roma. 21 dicembre 1995 – 21 maggio 1996*, Milão, Leonardo Arte, 1995, pp. 67-79.
- BOSWORTH, A. B., *From Arrian to Alexander: Studies in Historical Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- _____, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, 2 Vols., Oxford, Clarendon Press, 1988 e 1995.
- BRAUND, David, «L'émergence du monde hellénistique. L'après Alexandre (323-281)» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 44-62.
- BRIANT, Pierre, *De la Grèce à l'Orient. Alexandre le Grand*, Paris, Gallimard, 1987.
- _____, *Alexandre le Grand*, Paris, PUF, 1994.
- BURSTEIN, Stanley M., *The reign of Cleopatra*, London, Greenwood Press, 2004.
- CANFORA, Luciano. *A Biblioteca Desaparecida. Histórias da Biblioteca de Alexandria*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- CARUSO, G., «Alcuni aspetti dell'urbanistica di Alessandria in età ellenistica: Il piano di progettazione» in N. Bonacasa, A. Di Vita (eds.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani, Vol. I*, Roma, «L'ERMA» di Bretschneider, 1983, pp. 43-53.
- CHAPOT, V., «Alexandre, fondateur de villes» in *Mélanges Gustave Glotz*, Tome I, Paris, Presses Universitaires de France, 1932, pp. 173-181.
- CHAUVEAU, Michel, «Rhakôtis et la fondation d'Alexandrie» in *Égypte, Afrique & Orient*, n° 24, Centre Vaclusien d'Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 13-16.
- _____, «Bilinguisme et traductions» in Dominique Valbelle e Jean Leclant (dir.), *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette* Paris, Diffusion de Boccard, 1999, pp. 25-39.
- CHUGG, Andrew, «The Sarcophagus of Alexander the Great?» in *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 49, No. 1, 2002, pp. 8-26.
- CLARYSSE, Willy, «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 Janet H. Johnson (ed.), *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, 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.
- _____, «Ethnic diversity and dialect among the Greeks of hellenistic Egypt» in A. M. F. W. Verhoogt and S. P. Vleeming (eds.), *The two faces of Graeco-roman Egypt. Greek and demotic and greek-demotic texts and studies*, Leiden/ Boston/ Köln, E. J. Brill, 1998, pp. 1-13.
- CLÍMACO, Joana Campos, «A construção da Alexandria ptolomaica na historiografia contemporânea», in *Mare Nostrum*, vol. 1, 2010, v. 1, pp. 26-36.

- 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.
- CUVIGNY, Henry, «Alexandrie, ville nouvelle» in *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 46, 1987, pp. 23-37.
- DAVYDOVA, Alla B., «Was Sarapis of Alexandria a multicultural God?» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 263-268.
- DECOBERT, Christian, «La vision d’Alexandrie chez les Arabes» in *La gloire d’Alexandrie*, Catalogue générale de l’exposition «La gloire d’Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 304-306.
- DENON, Vivant, *Voyages dans la Basse et la Haute Égypte pendant les campagnes de Bonaparte en 1798 et 1799*, London, Charles Taylor/ Hatton Garden/ Sherwood, Neely et Jones Paternoster Row, 1817.
- _____, *Viagem ao Baixo e Alto Egipto durante as campanhas do General Bonaparte*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2004.
- DERCHAIN, Philippe, «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° 5, Angers, 1998, pp. 7-17.
- *Description de l’Égypte, publiée par les ordres de Napoléon Bonaparte*, ed. completa, Colónia, Benedikt Tachen, 1994.
- *Description de l’Égypte* (DVD), Alexandria, International School of Information Science/ Bibliotheca Alexandrina, 2004.
- DIODORUS SICULUS. *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes. VIII – Books XVI. 66-95 and XVII with an English Translation by C. Braddford Welles*, Loeb Classical Library, Cambridge/ Massachusetts, Harvard University Press, London, William Heinemann, Ltd., 1983.
- DOYEN, Florence; PREYS, René, «La présence grecque en Égypte ptolémaïque: les traces d’une rencontre» in *L’atelier deorfèvre. Mélanges offerts à Ph.*, Leuven, Peeters, 1992, pp. 63-85.
- DROYSEN, Gustave, *Alexandre Le Grand*, Bruxelles, Editions Complexe, 1991.
- 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.
- EL-ABBADI, Mostafa A. H., «The Alexandrian Citizenship» in *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 48, 1962, pp. 106-123.
- _____, «Alexandria: Thousand-Year Capital of Egypt» in Gareth L. Steen (ed.), *Alexandria: The Site and the History*. New York/ London, New York University Press, 1993, pp. 35-81.
- _____, «La bibliothèque d’Alexandre» in *La gloire d’Alexandrie*, Catalogue générale de l’exposition «La gloire d’Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 112.
- EL-ABBADI, Mostafa; FATHALLAH, Omnia Mounir (eds.), *What happened to the ancient library of Alexandria?* Leiden/ Boston, Brill, 2008.
- ELLIS, Walter M., *Ptolemy of Egypt*, London/New York, Routledge, 1994.

- EMPEREUR, Jean-Yves, «Alexandrie, ville grecque en terre égyptienne» in *Le Grand Atlas de l'Art*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1993, pp. 154-155.
- _____, *Alexandrie redécouverte*, Paris Fayard/ Stock, 1998.
- _____, *Le phare d'Alexandrie*, Paris, Découvertes Gallimard, 1998.
- _____, *Alexandrie. Hier et demain*, Paris, Gallimard, 2001.
- _____, «Du nouveau sur la topographie d'Alexandrie» in *Comptes rendus de l'Académie des Belles Lettres*, fascicule 3, 2003, Paris, pp. 921-933.
- ERRINGTON, Robert Malcolm, «Alexander in the Hellenistic World» in *Alexandre Le Grand. Image et réalité*, Genève, Fondation Hardt, 1975, pp.171, 172; 211-213.
- _____, *A History of the Hellenistic World: 323 – 30 BC*, Oxford, Blackwell Pub. Ltd., 2008.
- ERSKINE, Andrew, «Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria» in *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 42, No. 1, 1995, pp. 38-48.
- _____, «Life after Death: Alexandria and the Body of Alexander» in *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 49, No. 2, 2002, pp. 163-179.
- _____, «Pour aborder le monde hellénistique» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 25-42.
- FAURE, P., *La vie quotidienne des armées d'Alexandre*, Paris, Hachette, 1982.
- 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.
- FERREIRA, José Ribeiro; FERREIRA, Luisa de Nazaré (orgs.), *As sete maravilhas do mundo antigo. Fontes, Fantasias e Reconstituições*, Lisboa, Edições 70, 2009.
- FERREIRA, Luisa de Nazaré, «Festive Alexandria: Mobility, Leisure, and Art in the Hellenistic Age» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 134-144.
- FRASER, P. M., *Ptolemaic Alexandria, Vols. I e II*, Oxford, The Clarendon Press, 1972.
- _____, *Cities of Alexander the Great*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- FREEMAN, Charles, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- GARIAN, Yvon, «Les murailles d'Alexandrie» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 8.
- GAUDEMET, Jean *Institutions de l'Antiquité*, Paris, Sirey, 1967.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier, «Las revueltas de Alejandría: Pautas de comportamiento de una masa urbana en época helenística» in *Estudios Humanísticos* 8, 1986, pp. 49-75.
- _____, «Alejandría, la ciudad de las maravillas» in *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásica, 1997, pp. 63-81.
- GOUDRIAAN, Koen, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam, J. C. Gieben, Publisher, 1988.

- _____, «Ethnical strategies in Graeco-roman Egypt» in Per Bilde, Troels Engberg-Pederson, Lise Hannestad e Jan Zahle (eds.), *Ethnicity in hellenistic Egypt*, Studies in Hellenistic Civilization III, Aarhus, Aarhus University Press, 1992, pp. 74-99.
- 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.
- GREEN, Peter, *Alexander et Macedon (356-323 B.C.). A historical biography*, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, 1991.
- _____, «Alexander's Alexandria» in Mark Greenberg, Kenneth Hamma, Benedicte Gilman, Nancy Moore (eds.), *Alexandria and Alexandrinism: Papers Delivered at a Symposium Organized by the J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and Humanities and Held at the Museum April 22-25, 1993*, Malibu, California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 3-25.
- GRIMM, Günter, «City planning?» in Mark Greenberg, Kenneth Hamma, Benedicte Gilman, Nancy Moore (eds.), *Alexandria and Alexandrinism: Papers Delivered at a Symposium Organized by the J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and Humanities and Held at the Museum April 22-25, 1993*, Malibu, California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 55-74.
- GRUEN, Erich S., «Juifs et Grecs» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 347-365.
- HAIRY, I., «Mythes et réalité virtuelle: le cas d'Alexandrie» in *Virtual Retrospect 2003. Proceedings of the conference Biarritz (France) November 6th-7th 2003*, Bordeaux, Ausonius, 2004, pp. 19-23.
- HAAS, Christopher, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore/ London, The Johns Hopkins University Press, 1997.
- HAGGAG, Mona, «Cosmopolitan Trends in the Arts of Ptolemaic Alexandria» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 83-100.
- HARRIS, W.V.; RUFFINI, Giovanni, *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Leiden/ Boston, Brill, 2004.
- HÖLBL, Günther, *A history of the Ptolemaic empire*, London/ New York, Routledge, 2001.
- JOUGUET, Pierre, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972.
- *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de l'exposition «La gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998.
- LAISSUS, Yves, «Description de l'Égypte. Le grand ouvrage des savants – Vivant Denon, savant reporter» in *A la découverte de l'Égypte*, Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 16-33.
- LANÇON, Bertrand; SCHWENTZEL, Christian-Georges, *L'Égypte hellénistique et romaine*, Paris, Nathan, 1999.
- LEÃO, Delfim F., «Identity and Cosmopolitanism: The Jewish *Politeuma* of Alexandria» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad*

Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 122-133.

– *L'Égypte de Jean-François Champollion. Lettres & journaux de voyage (1828-1829)*, Paris, Image-Magie, 1998.

– LÉVÊQUE, Pierre, *L'Aventure Grecque*, Paris, Armand Colin, 1964.

– _____, *O Mundo Helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987.

– LEVET, Jean-Pierre, «Un savant d'Alexandrie: Eratosthène (III^e 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.

– MACLEOD, Roy (ed.), *The Library of Alexandria. Centre of Learning in The Ancient World*, London/ New York, I. B. Tauris & Co Ltd, 2010.

– MANNING, J. G., *The last pharaohs. Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*. Princeton, Princeton University Press, 2009.

– MARLOWE, John, *The Golden Age of Alexandria*, London, Victor Gollancz, 1971.

– MARTÍN HERNÁNDEZ, Mercedes, «La realidad urbana griega en el Egipto Tolemico: propuesta de criterios de definición» in *ARYS 4*, 2001, pp. 71-90.

– MATTHIEU, Bernard, «Travaux de l'IFAO en 2003-2004: Alexandrie» in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 104, Cairo, 2004, pp. 634-638.

– MOKHTAR, Gamal, «Pre-Alexandria: Keys to the Rise of an Immortal City» in Gareth L. Steen (ed.), *Alexandria: The Site and the History*, New York/London, New York University Press, 1993, pp. 21-31.

– MOSSÉ, Claude, *Alexandre. O destino de um mito*, Mem-Martins, Publicações Europa-América, 2005.

– NEWMAN, J. H. Cardinal, «L'école d'Alexandrie, précurseur de l'université moderne» in *Le monde copte*, n^{os} 27-28, juin 1997, pp. 129-132.

– O'BRIEN, John Maxwell, *Alexander the Great. The Invisible Enemy. A Biography*, London, 1994.

– PÉDECH, Paul, *Historiens compagnons d'Alexandre. Callisthène. Onésicrite. Néarque. Ptolémée. Aristobule*, Paris, Édition Les Belles-Lettres, 1984.

– PEREMANS, Willy, «Égyptiens et étrangers dans l'Égypte ptolémaïque» in *Greco et barbares*, Genève, Fondation Hardt, 1962, pp. 121-166.

– _____, «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 Honorem Josephi Vergote*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1975/ 76, pp. 443-453.

– _____, «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^{er}» in *AncSoc 11/ 12*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1980/ 1981, pp. 213-226.

- _____, «Les mariages mixtes dans l'Égypte des Lagides» in *Scritti in onore di Orsolina Montevocchi*, Bologna, Editrice Clueb, 1981, pp. 273-281.
- _____, «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 E. Van't, P. van Dessel e W. van Gucht (eds.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Lovanii, 1983, pp. 253-280.
- 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^o 14479-17250*, Studia Hellenistica 17, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1968.
- PETIT, Paul, *La civilisation hellénistique*, Paris, PUF, 1996.
- PETIT, Paul ; LARONDE, André, *La Civilisation Hellénistique*, 7^e ed., Paris, PUF, 1996.
- PETRULLO, Alfredo, «Siwa, l'oasis de Zeus-Amon» in *L'Égypte ancienne. Les secrets du Haut-Nil*, Paris, Éditions Tallandier, 1998, pp. 45-47.
- POLIGNAC, François de, «From the Mediterranean to Universality? The Myth of Alexander, Yesterday and Today» in *Mediterranean Historical Review*, Vol. 14, n^o 1, Junho, London, 1999, pp. 1-17.
- 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, *Vida de Alexandre* (tradução de Justino Mendes de Almeida) in Benoist-Méchin, *Alexandre Magno (356-323 antes de Cristo)*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1980, pp. 289-364.
- _____, *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2001.
- POLÍBIO, *Histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1970.
- _____, *The Histories I-VI* (trad. e ed. W. R. Paton), London/ New York/ Cambridge, Mass Loeb, 1974.
- QUEIRÓS, Eça de *O Egípto. Notas de viagem*, Porto, Lello & Irmão Editores, s.d.
- QUINTO CÚRCIO RUFO, *Historia de Alejandro Magno*, «Biblioteca Clásica Gredos, 96», Madrid, Editorial Gredos, 1986.
- RIAD, Henri, «Egyptian Influence on Daily Life in Ancient Alexandria» in Mark Greenberg, Kenneth Hamma, Benedicte Gilman, Nancy Moore (eds.), *Alexandria and Alexandrinism: Papers Delivered at a Symposium Organized by the J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and Humanities and Held at the Museum April 22-25, 1993*, Malibu, California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 29-39.
- RICE, E. E., *Alexander the Great*, London, Sutton Publishing, 1997.

- ROCHA PEREIRA, Maria Helena, *Estudos de História da Cultura Clássica. I Vol. Cultura Grega*, 7ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____, «Between the Museum and the Library of Alexandria» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 330-336.
- ROWLANDSON, Jane, «Ville et campagne dans l'Égypte ptolémaïque» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 327-345.
- 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.
- SALES, José das Candeias, «As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do séc. IV a.C.» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III Série, n^o 1. Regiões/ Identidade, Abril, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 57-89.
- _____, «Description de l'Égypte» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 270, 271.
- _____, *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007.
- _____, *Poder e Iconografia no antigo Egipto*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008.
- _____, «A Bibliotheca Alexandrina: um link para o passado e para o futuro» in *Cadmo 22. Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Instituto Oriental, 2012, pp. 177-203.
- _____, «Alexandria Ptolomaica: uma cidade, vários povos, várias culturas» in *Atas do I Congresso Internacional – As Cidades na História: População* (Guimarães, de 24 a 26 de Outubro de 2012). Vol. II. *Cidade Antiga/ Cidade Medieval*, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, 2013, pp. 9- 33.
- _____, «Motivações e valências ideológicas do culto alexandrino de Serápis» in *Serápis nos confins do Império: O complexo sagrado de Panóias*, Vila Real, 2013, pp. 20-24.
- _____, «The Ptolemies: An unloved and unknown Dynasty. Contributions to a different perspective and approach» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 35-47.
- _____, «As cerimónias de coroação real dos Ptolomeus. Formas de reconfiguração política num país multimilenar» in Maria Cristina Pimentel, Paulo F. Alberto (eds.), *Vir bonus peritissimi aequae. Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2013, pp. 307-316.
- SCHEIDEL, Walter, «Creating a Metropolis: A Comparative Demographic Perspective» in William Harris, Giovanni Ruffini (eds.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Leiden/Boston, Brill, 2004, pp. 1-31.
- SERAGELDIN, Ismail, *Bibliotheca Alexandrina. The rebirth of the Library of Alexandria*, Alexandria, Bibliotheca Alexandrina, 2002.

- SHOUCRI, Mounir, «Alexandrie hier et aujourd’hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 63-69.
- SILVA, Andreia Cunha da, *Reflexos do antigo Egipto na literatura portuguesa do século XIX*, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2007 (tese de mestrado em História e Cultura Pré-Clássica polí-copiada).
- SILVA, Maria de Fátima, «On the trail of Alexandria’s Founding» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 20-34.
- SOUSA, Rogério «”Lost in translation”: The Hellenization of the Egyptian tradition» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 230-246.
- STAMBAUGH, J. E., *Sarapis under the early Ptolemies*, EPRO 25, Leiden, E. J. Brill, 1972.
- STEEN, Gareth L. (ed.). *Alexandria: The Site and the History*, New York/London, New York University Press, 1993.
- STONEMAN, Richard, *Alexandre, o Grande*, Lisboa, Edições 70, 2008.
- STRABON, *Voyage en Égypte Un regard romain* (Préface de Jean Yoyotte; trad. de Pascal Charvet; commentaires de J. Yoyotte et P. Charvet), Paris, Nil éditions, 1997.
- SUBÍAS, Eva ; AZARA, Pedro ; CARRUESCO, Jesús; FIZ, Ignacio; CUESTA, Rosa (eds.), *The space of the city in Graeco-Roman Egypt. Image and reality*, Tarragona, Institute Català d’Arqueologia Clássica, 2011.
- THOMPSON, Dorothy J., «Literacy and the administration in early Ptolemaic Egypt» in *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 323-326.
- _____, «Language and literacy in early Hellenistic Egypt» in Per Bilde, Troels Engberg-Pedersen, Lise Hannestad and Jan Zahle (eds.), *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Studies in Hellenistic Civilization III, Aarhus, Aarhus University Press, 1992, pp. 39-52.
- _____, «Cultura escrita y poder en el Egipto ptolemaico» in *Cultura escrita y poder en el mundo antiguo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1999, pp. 111-134; pp. 347-349.
- _____, «Conquest and literacy: the case of Ptolemaic Egypt» in Deborah Keller-Cohen (ed.), *Literacy: interdisciplinary conversations*, New Jersey, Hampton Press, 1992, pp. 323-326.
- _____, «L’Égypte des Ptolémées» in Andrew Erskine (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 149-167.
- 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, p. 389.
- VIAL, Claude, *Les Grecs de la paix d’Apamée à la bataille d’Actium. 188-31*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, *Arrien, Histoire d’Alexandre. L’anabase d’Alexandre le Grand et l’In-de suivie de Flavius Arrien entre deux mondes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1984.

- WELLES, C. Bradford, «The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria» in *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, n° 11, 3, 1962, pp. 271-298.
- YOYOTTE, Jean, «Le nom égyptien du “ministre de l'économie“» in *CRAIBL*, Paris, 1989, pp. 73-90.

Capítulo 5

O LUSITANO TEODORICO E O ALEMÃO TOPSIUS NO ORIENTE OU EM TORNO DA CAMARADAGEM LUSO-ALEMÃ N'A RELÍQUIA DE EÇA DE QUEIRÓS *

«— Então, ambos com o mesmo roteiro, podíamos acamaradar, Dr. Topsisius! (...).
— Pois acamarademos, D. Raposo! Será uma deleitosa economia!»

Eça de Queirós, *A Relíquia*.

No domingo 6 de Setembro de 1875, «*dia de Santa Libânia*»¹, a mando de sua tia, D. Maria do Patrocínio das Neves, beata fanática e intransigente, devota do culto de Nossa Senhora da Conceição, Teodorico Raposo, jovem burguês libertino e vicioso, parte de Lisboa rumo ao Oriente, «*à terra do Egipto e à Palestina*»². Esta jornada de romagem e de recompensa pelos estudos em Direito efectuados na Universidade de Coimbra foi, como ele próprio assume, «*a glória superior*»³ da sua carreira.

Genuína e exclusivamente preocupado e interessado nas «*mulherinhas*» e na regalada vida que, como único parente herdeiro, a herança choruda da tia materna lhe proporcionará («*quando todo o ouro da titi fosse meu e dourasse a minha pessoa*»⁴; «*quando morta a titi, eu herdasse a bolsa sonora de seda verde ...*»⁵; «*dourado pelo ouro da titi*»⁶; «*Eu (...) só co-*

* O presente texto serviu de base à comunicação, naturalmente mais sucinta, que apresentámos, por convite e incentivo do Prof. Doutor Fernando Clara, da F.C.S.H. da U.N.L., no 6º Congresso da Associação Alemã de Lusitanistas, em Leipzig, a 16 de Setembro de 2005, e que foi publicada, com o actual título, mas diferente apresentação formal, em Fernando Clara (org.), *Outros Horizontes. Encontros luso-alemães em contextos coloniais*, Lisboa, Edições Colibri, 2009, pp. 131-171.

1 Eça de Queiroz, *A Relíquia* (Fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura), «Obras de Eça de Queiroz», Lisboa, Edição «Livros do Brasil», 2004, p. 66. Esta edição servir-nos-á para a indicação de todas as citações.

2 *Ibid.*, p. 5.

3 *Ibid.*, p. 5.

4 *Ibid.*, p. 40.

5 *Ibid.*, p. 105.

6 *Ibid.*

*meçaria a viver — quando ela começasse a morrer»*⁷; «*Nada se poderia interpor entre a minha justa sofreguidão e a bolsa verde da titi*»⁸), Teodorico personifica uma ideia muito cara à novelística queirosiana e à sua visão crítica da sociedade portuguesa oitocentista: a cupidez do dinheiro⁹.

A obsessão pelos prazeres da carne e da relaxada boémia («*beatitudes do Pecado*»¹⁰) que desde cedo manifesta e a «*rapacidade de herdeiro*»¹¹ pela fortuna da tia desenvolvem em Raposão (apodo dos tempos de Coimbra, devido à sua «*basta e negra*» barba) uma fingida devoção e uma inigualável covardia, «*vergando o espinhaço diante da titi, macerando o peito diante de Jesus !*»¹², tudo feito para, com os «*modos pontuais, sisudos, servis e beatos*»¹³, adular e ganhar a confiança da seca, lúgubre e severa senhora.

O beato hipócrita, devasso e ocioso deitou, porém, tudo a perder quando, no regresso dos lugares santos por onde peregrinou, trouxe para a sua velha e rica tia, como esta lhe havia solicitado, uma «*santa, milagrosa e tremenda relíquia*»: uma acidental troca de embrulhos de papel pardo revela, contudo, não a pretendida coroa de espinhos do Cristo crucificado, mas a camisa de dormir da luxuriosa Miss Mary, uma luveira-meretriz de Alexandria, com um cartão onde se lia em letra encorpada: «*Ao meu Teodorico, meu portuguesinho possante, em lembrança do muito que gozámos*»¹⁴.

Para uma austera e inflexível tia para quem os homens «*acabavam quando se metiam com saias*»¹⁵ e para quem um comportamento exemplar passava por uma alma ardendo em labaredas de amor beato e um corpo, penitente, ferido pelos picos dos cilícios¹⁶, foi uma troca fatal que o deserdou e o levou a converter-se num «*estabelecido vendilhão de relíquias*»¹⁷.

7 *Ibid.*, p. 116.

8 *Ibid.*, p. 241.

9 Teodoro de *O Mandarin* e Teodorico (Teodoro + rico) d'*A Relíquia* são duas faces de uma mesma moeda: aqueles que procuram alcançar através de uma morte os avultados benefícios materiais que tanto almejam (Cf. «Teodoro» in A. Campos Matos (org. e coord.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, 2ª ed. rev. e aum., Lisboa, Editorial Caminho, 1993, p. 893). Vide também Helena Cidade Moura, «Nota final» in Eça de Queiroz, *A Relíquia*, Lisboa, Edição «Livros do Brasil», s.d., pp. 279, 280).

10 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 38.

11 *Ibid.*, p. 266.

12 *Ibid.*, p. 36.

13 *Ibid.*, p. 36.

14 *Ibid.*, p. 253.

15 *Ibid.*, pp. 26, 27.

16 Cf. *Ibid.*, p. 43.

17 *Ibid.*, p. 257. Cf. *Ibid.*, pp. 258, 259.

A indelével lembrança da viagem pelo Oriente carregado de História e de histórias e as não menos fortes consequências dela derivadas compõem-no a compor, anos depois, nos vagares de um Verão, na sua Quinta do Mosteiro, já «pai, comendador, proprietário»¹⁸, as suas memórias e a deixar para a posteridade um pretense «monumento airoso e maciço»¹⁹ dos vários episódios então vividos. Diz ele que «são estes casos – espaçados e altos numa existência de bacharel como, em campo de erva ceifada, fortes e ramalhosos sobreiros cheios de Sol e murmúrio – que quero traçar, com sobriedade e com sinceridade, enquanto no meu telhado voam as andorinhas, e as moitas de cravos vermelhos perfumam o meu pomar»²⁰.

Qual «Guia Pitoresco do Oriente»²¹, expurgado das «suculentas, resplandecentes narrativas de ruínas e de costumes»²², tais memórias não podiam, obviamente, excluir directas e circunstanciadas referências àquele que foi o seu grande companheiro e guia de viagem, o «doutíssimo Topsisius»²³, o alemão, «doutor pela Universidade de Bona e membro do Instituto Imperial de Escavações Históricas»²⁴.

Desde logo apresentado por Teodorico sob encómiadas formas, Topsisius é citado amiudadas vezes ao longo da obra como «douto Topsisius»²⁵, dotado de «eloquência universitária»²⁶, de «pudicos escrúpulos de académico e estreitos desdêns de Filósofo»²⁷, além de «penetrantes óculos»²⁸.

18 *Ibid.*, p. 273.

19 *Ibid.*, p. 6.

20 *Ibid.*, p. 5.

21 *Ibid.*, p. 6.

22 *Ibid.*, p. 6.

23 *Ibid.*, pp. 7 e 75.

24 *Ibid.*, p. 7.

25 *Ibid.*, pp. 7, 8, 127, 130, 173, 191, 204, 230 e 274.

26 *Ibid.*, p. 7.

27 *Ibid.*, p. 8.

28 *Ibid.*, p. 8. Os óculos do historiador alemão «colam-se» à sua descrição e voltam a ser mencionados várias vezes: «Topsisius dardejou-me logo, por cima dos óculos de ouro, um olhar desconfiado e ciumento.» (*Ibid.*, p. 69); «Avistei logo o luminoso historiógrafo acoorado junto a uma poça de água, com os óculos sófregos, esgarafunhando um pedaço de pilastra negra, meio enterrada no lodo.» (*Ibid.*, p. 117); «O erudito homem alçou os seus óculos de ouro, que resplandeciam com uma desusada, irresistível intelectualidade.» (*Ibid.*, p. 122); «Os homens em redor, arredando-se, demoravam em nós os seus olhos lânguidos e altivos; por vezes murmuravam uma injúria surda; ou por causa dos óculos do douto Topsisius, um riso de escárnio mostrava dentes agudos de fera, entre rudes barbas negras» (*Ibid.*, p. 130); «Os doutos óculos de Topsisius rebrilhavam de espanto.» (*Ibid.*, p. 141); «E como os óculos de Topsisius interrogavam o venerando Osanias...» (*Ibid.*, p. 142); «Topsisius, mordendo um sorriso, ergueu para Gamaliel os seus óculos de ouro, que faiscavam de sábia ironia.» (*Ibid.*, p. 201); «Topsisius estacou, os seus óculos faiscaram.» (*Ibid.*, p. 210); «Topsisius, no seu catre, em camisola e com um lenço amarrado na testa, bocejava, pondo os óculos de ouro no bico.» (*Ibid.*, p. 211); «Baixou o bico de cegonha ornado de óculos.» (*Ibid.*, p. 231).

Sempre «*presto às lides do saber*»²⁹, o catedrático alemão esclarecia tudo, aclarava «*irrefutavelmente e para sempre*»³⁰ todo e qualquer assunto histórico-arqueológico-científico por mais enigmático ou melindroso que se revelasse, penetrando nos «*depósitos interiores do seu saber*»³¹. Às incertezas e dúvidas de Teodorico respondia sempre Topsisius, de espírito ou «*mão sápiante*»³², com uma observação ou resposta certa e segura.

No desenho da personagem do sábio alemão, Eça de Queirós não é muito criativo; é mesmo excessivamente repetitivo e maçudo, como se pode facilmente constatar pelos exemplos que se seguem respigados ao longo do seu livro: «*doutíssimo Topsisius*»³³, «*doutíssimo homem*»³⁴, «*fecundo Topsisius*»³⁵, «*profundo Topsisius*»³⁶, «*erudito Topsisius*»³⁷, «*erudito homem*»³⁸, «*erudito doutor*»³⁹, «*eruditíssimo homem*»⁴⁰, «*o esclarecido Topsisius*»⁴¹; «*o esclarecido amigo*»⁴², «*sábio*»⁴³, «*sápiante amigo*»⁴⁴, «*sápiante Topsisius*»⁴⁵, «*sapientíssimo Topsisius*»⁴⁶, «*sólido, sapientíssimo Topsisius*»⁴⁷, «*penetrante Topsisius*»⁴⁸, «*facundo Topsisius*»⁴⁹, «*sábio Topsisius*»⁵⁰, «*filósofo Topsisius*»⁵¹, «*Topsisius, doutor*»⁵², «*sisudo, ponderado doutor*»⁵³, «*fiel e douto Topsisius*»⁵⁴, «*douto amigo*»⁵⁵, «*douto historiador*»⁵⁶, «*historiador*»⁵⁷,

29 *Ibid.*, p. 117.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, p. 113.

33 *Ibid.*, pp. 7, 69, 122.

34 *Ibid.*, p. 210.

35 *Ibid.*, p. 92.

36 *Ibid.*, p. 100.

37 *Ibid.*, pp. 102, 109, 119, 185 e 264.

38 *Ibid.*, pp. 122 e 219.

39 *Ibid.*, p. 125.

40 *Ibid.*, p. 69.

41 *Ibid.*, p. 7.

42 *Ibid.*, p. 109.

43 *Ibid.*, pp. 103, 184 e 218.

44 *Ibid.*, p. 187.

45 *Ibid.*, pp. 131 e 167.

46 *Ibid.*, p. 102.

47 *Ibid.*, p. 117.

48 *Ibid.*, p. 224.

49 *Ibid.*, p. 129.

50 *Ibid.*, pp. 146, 192 e 217.

51 *Ibid.*, p. 179.

52 *Ibid.*, p. 187.

53 *Ibid.*, p. 122.

54 *Ibid.*, p. 231.

55 *Ibid.*, pp. 165, 207.

56 *Ibid.*, pp. 149, 185, 192, 194, 210 e 215.

57 *Ibid.*, pp. 200, 201 e 224.

«fino historiador»⁵⁸, «alto historiador»⁵⁹, «esclarecido historiador»⁶⁰, «luminoso historiógrafo»⁶¹.

Variações monótonas, mas intencionais, sobre um mesmo tema, as formas-tipo usadas por Eça são maioritariamente favoráveis ao alemão⁶². cremos que as repetidas modulações classificativas visam acentuar bem no leitor a(s) grande(s) característica(s) do sábio alemão.

O «ilustre fidalgo lusitano»⁶³ instituiu *ab initio* o «alemão Topsius»⁶⁴ no seu principal interlocutor intelectual, funcionando como contraponto perfeito e absoluto das suas características, atributos e experiências. À «admiração e saudade»⁶⁵ de um (Topsius) correspondem «as recordações suaves e elevadas» do outro (Teodorico); um, é um sábio académico (Topsius), outro, «um erudito plebeu»⁶⁶ (Teodorico).

Se Teodorico integra na sua narrativa abundantes e circunstanciadas referências ao doutor alemão, este não deixa também de aludir ao «ilustre fidalgo lusitano» no seu itinerário de viagem, publicado em «sete volumes in-quarto, atochados, impressos em Leipzig, com este título fino e profundo – “Jerusalém Passeada e Comentada”»⁶⁷, tratado vivamente recomendado por Teodorico Raposo como «obra copiosa e luminosa»⁶⁸.

A dicotomia comportamental e intelectual é, desde logo, desenhada por Eça de Queirós quando faz de Teodorico Raposo alguém que é criticado por Topsius e, de certa forma, ridicularizado pelos seus «dizeres e juízos ensopados de beata e babosa credulidade»⁶⁹ e pela sua machista sensualidade de conquistador narcisista. O doutíssimo Topsius, no âmbito deste retrato, não deixa na sua obra, naturalmente, de aludir aos «dois embrulhos de papel»⁷⁰ que, em sua opinião, Teodorico nunca abandonou nas «vuelas de Alexandria» e nas «quebradas do Carmelo»⁷¹.

58 *Ibid.*, p. 165.

59 *Ibid.*, pp. 174, 189.

60 *Ibid.*, p. 205.

61 *Ibid.*, p. 117.

62 Escapa a este esquema altamente padronizado construído em torno de «sábio», «erudito», «doutor», «filósofo» ou «historiador» a designação de Topsius como «coluna de ciência» (*Ibid.*, p. 241).

63 *Ibid.*, p. 7.

64 *Ibid.*, p. 7.

65 *Ibid.*, p. 7.

66 *Ibid.*, p. 7.

67 *Ibid.*, p. 7.

68 *Ibid.*, p. 7.

69 *Ibid.*, p. 7.

70 *Ibid.*, p. 7.

71 *Ibid.*, p. 7.

Nessa obra, o acadêmico alemão deixa, na opinião de Teodorico, passar a ideia de que o português transportara os restos dos seus antepassados. «*Naquela forma rotunda que caracteriza a sua eloquência universitária, o Dr. Topsisius diz: “O ilustre fidalgo lusitano transportava ali restos dos seus antepassados, recolhidos por ele, antes de deixar o solo sacro da pátria, no seu velho solar torreado ...”*»⁷².

Descontente com esta referência («*(...) a afirmação de Topsisius desacredita-me perante a Burguesia Liberal*»⁷³), Teodorico decide «responder-lhe», com «*enérgica contestação*»⁷⁴, com as suas memórias, assumindo as suas ambições e «limpando» o seu nome e o dos seus filhos. A narrativa destina-se, pois, na concepção de Teodorico/ Eça de Queirós, como se lê logo no primeiro parágrafo da epígrafe, a dar «*uma lição lúcida e forte*»⁷⁵ às supostamente pretensas falsidades publicadas pelo alemão.



Fig. 1. José Maria de Eça de Queirós (1845-1900), o autor de *A Relíquia*.

Alguns dados enquadramentos sobre *A Relíquia*

A Relíquia foi publicada em folhetins, entre 24 de Abril e 10 de Junho de 1887, na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, depois de uma gestação que remonta, no mínimo, a 1880⁷⁶. A primeira versão do trabalho, que seria editada em volume no mesmo ano de 1887, estaria quase pronta cerca de cinco anos antes, em finais de 1882, e foi escrita por Eça de Queirós (1845-1890) durante a sua estadia em Bristol, quando aí cumpria funções de cônsul. A segunda versão teria sido terminada em Setembro de 1884,

⁷² *Ibid.*, p. 7.

⁷³ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁷⁶ A publicação dos seus contos e novelas na Imprensa em Portugal e no Brasil foi uma prática literária e artística a que Eça de Queirós deu particular atenção e que deriva da própria função socio-cultural então desempenhada pela Imprensa (Cf. Carlos Reis, «Quatro cartas inéditas de Eça de Queirós sobre a “Revista Portugal”» in *Cadernos de Literatura*, nº 16, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, p. 7).

já em Portugal. Em Junho de 1885, Eça ter-se-á documentado em Londres para a terceira versão⁷⁷.

Como é reconhecido pelos estudiosos de Eça, estamos perante uma obra escrita em plena maturidade do escritor, tendo vindo à luz do dia quando *Os Maias* se encontravam já praticamente concluídos⁷⁸. No entanto, *A Relíquia* não gera sentimentos de grande apreço em todos os críticos e ao que parece o próprio Eça de Queirós, embora, obviamente, não a enjeitasse, não admirava pessoalmente o seu «livreco», como escreveu em carta enviada, a 2 de Julho de 1887, ao seu amigo Luís de Magalhães: «Eu por mim, salvo o respeito que lhe é devido, não admiro pessoalmente *A Relíquia*. A estrutura e composição do livreco são muito defeituosas. Aquele mundo antigo está ali como um trambolho, e só é antigo por fora, nas exterioridades, nas vestes e nos edifícios. (...). O único valor do livreco está no realismo fantasista da Farsa.»⁷⁹

Ao longo dos anos, desde o final do séc. XIX, os críticos literários têm igualmente deixado opiniões pouco elogiosas a respeito d'*A Relíquia*, uns pelo escasso e patético desenho das personagens ou pela própria inconsistência e repetição esquemática dos tipos psicológicos das personagens (imorais, medíocres, incompletos, vazios), outros pela inverosimilhança do sonho místico do «Raposão», por mais bonito, gracioso ou lírico que se apresente, ou por ser um livro maçador, incongruente, extravagante e inconcebível. Há mesmo quem não hesite, como João Gaspar Simões, e clasifique a obra pura e simplesmente como «uma experiência malograda»⁸⁰.

Na crítica global de Ernesto Guerra da Cal a *A Relíquia* cremos vislumbrar elementos que podem, no singular, ser aplicados directamente às personagens de Teodorico e Topsius e aos pólos/ tipos que representam: «O problema da incerteza de todo o conhecimento humano, ora seja ele

77 Cf. A. Campos Matos, «(A) Relíquia» in A. Campos Matos (org. e coord.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, p. 829.

78 Cf. *Ibid.*, p. 829.

79 APUD in *Ibid.*, p. 829. Esta carta de Eça de Queirós, onde assume e salienta os defeitos da sua prosa, num enorme exercício de auto-consciência literária, serviu para moderar o entusiasmo de Luís de Magalhães que publicara no jornal *A Província* uma rasgada crítica ao romance (Cf. Carlos Reis, *Ob. Cit.*, p. 13). A título de informação, refira-se que Eça concorrera com *A Relíquia* ao prémio D. Luís da Academia Real das Ciências, perdendo a favor de Henrique Lopes de Mendonça que apresentou a obra *O Duque de Viseu* (Cf. «Cronologia» in A. Campos Matos, *Ob. Cit.*, p. 24, e A. Campos Matos, «(A) Relíquia» in *Ob. Cit.*, p. 830).

80 Vejam-se as apreciações sobre *A Relíquia* que A. Campos Matos menciona de Pinheiro Chagas, Camilo Castelo Branco, Oliveira Martins, João Gaspar Simões, Álvaro Lins, José Maria Bello, Valéry Larbaud, Machado Rosa, Guerra da Cal e Beatriz Berrin (Cf. *Ibid.*, pp. 830-832).

fornecido pelos demorados caminhos da Razão analítica e científica, ora pelos directos e imediatos da crença e da Fé.»⁸¹

É preciso salientar que o sábio Topsius é a única nova personagem do livro, de relevante papel secundário, embora estranhamente não seja considerada em algumas galerias dos tipos masculinos da obra queirosiana⁸².

É incontestável que se trata de um livro escrito na primeira pessoa (narrador autodiegético, onisciente e de «feição testemunhal»⁸³), por um personagem medíocre e relativamente ignorante, cheio de esquemas e subterfúgios de conduta, onde predomina o estilo de pura farsa, de invenção irrealista. A sátira social nesta narrativa marcadamente autobiográfica rejeita a beatice e a hipocrisia em geral.

Ao enquadrarmos *A Relíquia* de Eça de Queirós enquanto objecto de produção literária, precisamos de considerar a força de atracção desmedida, quase incontrolável, que o Oriente, em geral, e o Egipto, em particular, exerciam sobre o mundo letrado europeu de Oitocentos. Depois da campanha napoleónica ao Egipto (1798-1801), a «tentação do Oriente» atingiu-o de tal forma que o «turismo de eruditos» se converteu num banho cultural obrigatório para escritores, pintores, homens de letras e intelectuais europeus⁸⁴. O orientalismo apresenta-se como um novo humanismo, um novo renascimento («renascimento oriental»). O primitivo berço das civilizações ressurgia repleto de cor, mistério e fascínio. O Oriente torna-se

81 APUD in *Ibid.*, p. 832.

82 A tipologia das personagens masculinas queirosianas apresentada no *Dicionário de Eça de Queirós*, por exemplo, atenta à caracterização profissional e atributos sócio-idiossincráticos das personagens masculinas de Eça, d'*A Relíquia* considera apenas Teodorico (classificado como «conquistador»), o Dr. Margaride («homem de leis») e o padre Negrão («padre»). Tendo o quadro tipológico aberto um campo específico para «literato – historiador», pensamos que o alemão Topsius tinha aí todo o cabimento (Cf. «Tipologia das personagens masculinas» in *Ob. Cit.*, pp. 900, 901).

83 Carlos Reis, *Estatuto e perspectivas do narrador na ficção de Eça de Queirós*, 3ª ed., Coimbra, Livraria Almedina, 1984, pp. 179, 180, 194, 200, 203; *Idem*, «Queirós, José Maria Eça de» in Álvaro Manuel Machado (org. e dir.), *Dicionário de Literatura Portuguesa*, Lisboa, Editorial Presença, 1996, p. 396.

84 No seu *Egipto. Notas de viagem*, Eça de Queirós descreve estes visitantes europeus de forma bastante acutilante: «(...) o nosso mundo europeu, civilizado, sábio, filósofico, egoísta e rico. São embaixadores, poetas, engenheiros, lorettes, caricaturistas, pintores, fotógrafos, burgueses, dandies, lords, jornalistas, críticos e agiotas.» (Eça de Queirós, *O Egipto. Notas de viagem*, Porto, Lello & Irmão, s.d., p. 121, 122).

uma espécie de «pátria subjectiva»⁸⁵, «uma permanente referência mítica e real»⁸⁶, «um Oriente historicamente mítico e real.»⁸⁷

O Oriente e o orientalismo estavam furiosamente na moda e deixaram as suas marcas na oitocentista Europa ocidental, nas «viagens ao Oriente» e nas suas produções artísticas, nos mais variados campos de expressão (da música ao mobiliário, passando pela arquitectura, decoração, pintura, ilustração, literatura e narrativa histórica).

Eça de Queirós, na senda de muitos outros intelectuais europeus (ex.: Gustave Flaubert, Maxime Du Camp, Théophile Gautier, Chateaubriand, Vivian Denon, Jean-François Champollion, Gérard Nerval, Edmond About, etc.), fez também, de Outubro de 1869 a Janeiro de 1870, o percurso oriental e, como muitos outros, deixou dele abundantes reminiscências nas suas produções⁸⁸.

Nesta nossa abordagem, não nos interessa tanto discorrer sobre as características estilístico-narrativas d'*A Relíquia*, nem tampouco focar pormenorizadamente a génese da criação da obra, ou seja, as impressões e sensações experienciadas pelo próprio Eça de Queirós na sua viagem pelo Egipto, pela Palestina, pela Síria e pelo Líbano de 1869-70.

Também não é nosso propósito abordar o chamado «defeito artístico» resultante das marcadas diferenças entre o viajar de Eça e o viajar de Teodorico Raposo⁸⁹. Em nossa opinião, o estudo comparativo em que a eventual sobreposição ou diferença de pormenores, sensações, memórias, descrições e itinerários possa ser analisada é matéria para outro tipo de abordagem.

A nossa atenção primordial centra-se na figura literária de Teodorico Raposo, o personagem central d'*A Relíquia*, neto do padre Rufino da Conceição e de Filomena Raposo, filho de Rufino da Assunção Raposo e de D. Rosa das Neves, sobrinho de D. Patrocínio das Neves, sua tia materna, «beata católica, implacável e doentia fanática, muito rica»⁹⁰, e pretende-

85 Cf. Isabel Pires de Lima, «Flaubert e Eça (viajantes no Oriente)» in *Dicionário de Eça de Queirós*, p. 431

86 Id., «Os Orientes de Eça de Queirós» in *SemeaR 1*, Revista da Cátedra Padre António Vieira de Estudos Portugueses da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (http://www.letras.puc-rio.br/Catedra/revista/1Sem_06.html).

87 *Ibid.*

88 O orientalismo literário teve em Byron, Moore, Goethe, Hugo, Lamartine, Vigny, Chateaubriand, Gautier, Nerval, Flaubert e no próprio Eça, entre tantos outros, cultores famosos (Cf. *Id.*, «Flaubert e Eça (viajantes no Oriente)», pp. 429, 431).

89 Cf. Helena Cidade Moura, *Ob. Cit.*, p. 277.

90 «Raposo, Teodorico» in *Dicionário de Eça de Queirós*, p. 810.

mos com ele ou através dele empreender uma viagem pelos seus contactos e «amigos» durante a peregrinação à Terra Santa, particularmente com o seu interlocutor principal n' *A Relíquia*, o douto Topsius, «*doutor pela Universidade de Bona e membro do Instituto Imperial de Escavações Históricas*», neto de naturalista, sobrinho de egiptólogo e ele próprio estudioso interessado nas histórias de Herodes e da dinastia lágida do Egipto.

No nosso inquérito, procuraremos descortinar os «conhecimentos» expressos n' *A Relíquia* sobre o Egipto antigo e aquilatar da sua «correção científica» à luz do que hoje sabemos, com clara incidência no capítulo II em que Eça de Queirós aborda a estadia dos dois companheiros de viagem em Alexandria.

Pessoalmente, interessa-nos, sobretudo, analisar os «conhecimentos egiptológicos» patentes nessas descrições e diálogos, sabendo, obviamente, de antemão, que nos situamos numa época em que o pioneirismo da Egiptologia não permitia ainda seguros conhecimentos sobre todos os aspectos da antiga civilização egípcia.

Do Campo de Santana a Jerusalém, com escala em Malta e em Alexandria

Verdadeiramente intimado pela tia D. Patrocínio, por influência do «*senhor padre Casimiro*»⁹¹, a ir a Jerusalém em peregrinação, Teodorico manifesta ponderada preocupação em localizar com exactidão tal destino. Para o efeito, vai ao fundo de um baú e num antigo atlas identifica o seu longínquo destino: «*o meu dedo errante sentia já o cansaço de uma longa jornada. (...) Ali estava Jerusalém. Meu Deus! Que remoto, que ermo, que triste!*»⁹².

Animado pela sua intrínseca faceta sensual, logo descortina os momentos de fruição prazenteira que tal viagem poderia possibilitar: «*Um clarão sulcou-me a alma. (...) — Caramba, vou fartar o bandulho!*»⁹³. A sensualidade e o desejo que o Oriente suscitava em muitos homens de Oitocentos surge muito bem canalizado por Eça para o carácter, já de si tão propenso a tais desígnios, de Teodorico Raposo.

Um «*Guia do Oriente*», comprado a «*Benjamim Sarrosa & C.^a, judeu sagaz*», ajuda-o a programar a viagem:

91 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 61.

92 *Ibid.*, p. 61.

93 *Ibid.*, p. 62.

«Embarcaria no “Málaga”, vapor da casa Jadley que, por Gibraltar, e depois por Malta, me levaria, num mar sempre azul, à velha terra do Egipto. Aí um repouso sensual na festiva Alexandria. Depois no paquete do Levante, que sobe a costa religiosa da Síria, aportaria a Jafa, a de verdejantes pomares; e de lá, seguindo uma estrada macadamizada, ao chouto de uma égua doce, veria, ao fim de um dia e ao fim de uma noite, surgirem, negras entre colinas tristes, as muralhas de Jerusalém!»⁹⁴.

Em breve, no «Jornal das Novidades» surgia o anúncio congratulatório da viagem:

«Parte brevemente a visitar Jerusalém, e todos os sacros lugares em que padeceu por nós o Redentor; o nosso amigo Teodorico Raposo, sobrinho da Exma. D. Patrocínio das Neves, opulenta proprietária, e modelo de virtudes cristãs. Boa viagem!»⁹⁵.

Foi justamente em Malta, uma das paragens do grandioso e santo itinerário traçado, que Teodorico conheceria Topsius, como fez questão de esclarecer no seu «Guia Pitoresco»:

«Eu conhecera Topsius em Malta, uma fresca manhã, estando a comprar violetas a uma ramalheira que tinha já nos olhos grandes um langor muçulmano: ele andava medindo consideradamente com o seu guarda-sol as paredes marciais e monásticas do palácio do Grão-Mestre.»⁹⁶

Nesta notícia sobre o primeiro encontro do português e do alemão, Eça de Queirós coloca-os logo em posições ético-existenciais diametralmente opostas: Teodorico dedicado a futilidades e obrigações efémeras da existência quotidiana; Topsius persuadido do dever doutoral de «*medir os monumentos da Antiguidade*», para conhecimento da posteridade⁹⁷.

A primeira impressão é uma mistura de sensações um pouco contraditórias, confusas mesmo:

«Persuadido que era um dever espiritual e doutoral, nestas terras do Levante, cheias de história, medir os monumentos da Antiguidade, tirei o meu lenço e fui-o gravemente passeando, esticado como um côvado, sobre as austeras cantarias. Topsius dardejou-me logo, por cima dos óculos de ouro, um olhar desconfiado e ciumento. Mas tranquilizado, decerto, pela minha face jucunda e material, pelas minhas luvas almiscaradas, pelo meu fútil raminho de violetas — ergueu cortes-

94 *Ibid.*, p. 63.

95 *Ibid.*, pp. 63, 64. 69.

96 *Ibid.*, p. 69

97 *Ibid.*, p. 69.

mente de sobre o longo cabelo, corredio e cor de milho, o seu bonezinho de seda preta. Eu saudei com o meu capacete de cortiça, e comunicámos.»⁹⁸

Da comunicação de circunstância encetada nasce a incontornável constatação que ambos tinham o mesmo roteiro, apesar das diferentes motivações que os moviam: «aos santos motivos»⁹⁹ de Teodorico contrapunha-se a «peregrinação científica»¹⁰⁰ de Topsius. O alemão desejava visitar os lugares santos (Judeia e Galileia) e Alexandria para «colher notas» para as duas obras que acalentava — «*A História de Herodes*» e «*A História dos Lagidas*»: «estas duas turbulentas famílias, os Herodes e os Lagidas, eram propriedade histórica do doutíssimo Topsius»¹⁰¹ —, o português, sobrinho interesseiro, cumpria uma peregrinação por conta da sua tia rica e beata.

Por sugestão explícita do português, tornam-se «camaradas de viagem» e selam o novo estatuto com umas canecas de cerveja:

«– Então, ambos com o mesmo roteiro, podíamos acamaradar, Dr. Topsius!

Ele, espigado, magríssimo e pernudo, com uma rabona curta de lustrina, enchumaçada de manuscritos, cotejou gostosamente:

– Pois acamarademos, D. Raposo! Será uma deleitosa economia!

Encovado na gola, de guedelha caída, o nariz agudo e pensativo, a calça esguia — o meu erudito amigo parecia-me uma cegonha, risível e cheia de letras, com óculos de ouro na ponta do bico. Mas já a minha animalidade reverenciava a sua intelectualidade: e fomos beber cerveja.»¹⁰²

A parceria luso-alemã aqui indiciada é um testemunho literário das efectivas parcerias de viagem que marcaram todo o século XIX, no âmbito do «turismo cultural» ao Egipto incrementado após a campanha de Bonaparte. São inúmeros os exemplos efectivos que poderíamos citar. Fixe-

98 *Ibid.*, p. 69. A assumida predilecção do estudioso alemão pelas peripécias históricas dos Herodes, que se comprazia «*escarafunchando o cisco histórico dos Herodes*» (*Ibid.*, p. 241), leva Teodorico/ Eça de Queirós a apelidá-lo várias vezes de «*erudito investigador dos Herodes*» (*Ibid.*, p. 91), «*prudente historiógrafo dos Herodes*» (*Ibid.*, p. 96), «*sábio historiador dos Herodes*» (*Ibid.*, p. 98), «*historiador dos Herodes*» (*Ibid.*, pp. 101, 149 e 153) e «*nobre historiador dos Herodes*» (*Ibid.*, p. 124).

99 *Ibid.*, p. 69.

100 *Ibid.*, p. 69.

101 *Ibid.*, p. 69.

102 *Ibid.*, pp. 69, 70. Mais à frente, Eça de Queirós voltará à «tendência» do alemão pela cerveja ao escrever, pela mão de Teodorico: «*E enquanto Topsius se alargava de cerveja...*» (*Ibid.*, p. 72) ou, noutra passagem, quando é descrito quando almoçava acompanhado pela «*sua vasta caneca de cerveja*» (*Ibid.*, p. 78). Já na Palestina, o contrato com o guia montenegrino Paulo Potte foi também firmado «*bebendo vasta cerveja*» (*Ibid.*, p. 88). Este Potte providenciaria uma outra bebida – champanhe – para os dois amigos celebrarem o encontro da grande relíquia para a titi. Topsius beberia «*à ciência*» e Teodorico «*à religião*» (*Ibid.*, p. 121).

mo-nos apenas nos casos célebres da expedição científica de Champollion e Rosellini e da viagem de Flaubert e Maxime Du Camp.

A expedição franco-toscana de 1828-29, patrocinada pelo grão-duque Leopoldo II da Toscana e organizada conjuntamente por Jean-François Champollion (1790-1832) e pelo seu discípulo e amigo italiano Ippolito Rosellini (1800-1843)¹⁰³, permitiu a Champollion ler, traduzir e copiar textos hieroglíficos, de Alexandria a Assuão, na Núbia e em Abu Simbel, em suma, um pouco por todo o lado, comprovando a qualidade e a validade do método de decifração que descobrira e anunciara em 1822¹⁰⁴.

Na viagem que fizeram ao Oriente (Egipto, Palestina, Síria, Ásia Menor), Gustave Flaubert (1821-1880) e Maxime Du Camp (1822-1894) passaram oito meses no Egipto (de Novembro de 1849 a Julho de 1850). Os dois amigos subiram o Nilo à vela, desde Alexandria até à zona em território do Sudão hoje chamada Lago Nuba, tendo oportunidade de atravessar o deserto de camelo e escalar as pirâmides¹⁰⁵.

Em 1869, vinte anos depois de Flaubert/ Du Camp, seria a ocasião do próprio Eça de Queirós, com o seu amigo e futuro cunhado, D. Luís de Castro Pamplona, o 5º conde de Resende, estabelecerem uma dupla para conhecerem o Oriente e assistirem à inauguração do canal de Suez. Poucos meses antes de Eça de Queirós e de D. Luís de Castro Pamplona, fora a vez

103 Na viagem, Champollion e Rosellini teriam, ainda, a companhia, entre outros, dos desenhadores Nestor L'Hôte (1804-1842) e Pierre François Lehoux (1803-1883).

104 Resultado da expedição, sob a coordenação de Rosellini, foram executados variados relevos epigráficos e desenhos dos principais monumentos antigos que seriam reunidos em catorze volumes manuscritos, depois publicados em dez volumes na obra *I Monumenti dell'Egitto e della Nubia, disegnati dalla spedizione scientifico-letteraria Toscana in Egitto* (1832 a 1844). Esta obra juntou-se à *Description de L'Égypte* (1809-1829), produzida pelos sábios da expedição napoleónica, e converteu-se numa das grandes obras de consulta obrigatória da recém-criada Egiptologia (Cf. Regine Schulz, «Cronistas, viajeros y sabios: la imagen de Egipto a lo largo de milenios» in *Egipto. El mundo de los faraones*, Colonia, Könemann, 1997, pp. 496).

105 No regresso do Oriente, Gustave Flaubert escreveria, entre Junho e Setembro de 1851, *Voyage en Égypte* (só publicado postumamente, em 1881), relato da estadia que o próprio romancista considerava um monumento da sua memória pessoal, encontrando-se reminiscência dela em toda a sua obra. *A Voyage* de Flaubert é um documento literário inestimável e um precioso testemunho do Egipto da época. Maxime Du Camp, por sua vez, além do seu *Le Nil (Égypte et Nubie)*, de 1853, dedicado «a Théophile Gautier», fez também 150 calótipos, que fazem dele um dos primeiros repórteres fotográficos da sua época, que publica em *Égypte, Nubie, Palestine et Syrie, dessins photographiques recueillis pendant les années 1849-1850 et 1851. Accompagnés d'un texte explicatif et précédés d'une introduction*. Vide a tese de mestrado policopiada de Marta Domingues Covita, por nós orientada, intitulada *A Fotografia Documental e Arqueológica sobre o Egipto faraónico. As viagens de exploração fotográfica de Francis Frith, Maxime Du Camp e John Beasley Greene*, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, a 13 de Fevereiro de 2008.

de Ricardo Guimarães, visconde Benalcanfor, visitar o Cairo com o seu companheiro de excursão, o inglês Haking¹⁰⁶.

A ideia da camaradagem de viagem de que *A Relíquia* dá testemunho nas personagens do português Teodorico e do alemão Topsius decorre, pois, de um hábito cultural oitocentista bem atestado e no qual o próprio Eça participou. Aliás, já Théophile Gautier (1811-1872), poeta e crítico francês fizera o mesmo em *Le Roman de la momie* (1858), relatando as aventuras dos companheiros de viagem no Egipto, o inglês Lord Evandale e o alemão Dr. Rumphius¹⁰⁷. Também Gautier viajara pelo Oriente, presenciara a abertura do canal de Suez e fora tocado pelas suas arrebatadoras sensações¹⁰⁸. É admitido até que Eça de Queirós, profundo admirador de Gautier, lhe tenha tomado, além do gosto pelos nomes exóticos (bem expresso em *O Egipto. Notas de viagem*), elementos para a descrição do seu alemão¹⁰⁹.

Em Eça, o sábio alemão Topsius é, como vimos, «espigado, magríssimo e pernudo (...) Encovado na gola, de guedelha caída, o nariz agudo e pensativo, a calça esguia (...) parecia-me uma cegonha, risível e cheia de letras, com óculos de ouro na ponta do bico.»¹¹⁰ Em Gautier, o eminente sábio e egiptólogo alemão Rumphius é descrito como tendo uma «cabeça grande e redonda, com a sua calva eternamente brilhante. O nariz aquilino e as lentes azuladas dos óculos davam-lhe um aspecto de íbis transfigurada (...)»¹¹¹. «Cegonha»/ «íbis», narizes e óculos são denominadores comuns nas descrições literárias de Topsius e Rumphius que podem presu- por a leitura do romance do escritor francês pelo romancista português.

Eça de Queirós não se esforça muito para marcar as fortíssimas dissonâncias dos novos camaradas de viagem. Tendo-nos já referido, no início do cap. I, os antecedentes familiares de Teodorico Raposo, fornece agora, no início do cap. II, a ilustre ascendência do Dr. Topsius.

As diferenças do quadro esboçado são, realmente, abissais e significativas: Teodorico tem como avô um padre, «prior da Amendoeirinha» (Ru-

106 Cf. Luís Manuel de Araújo, *Eça de Queirós e o Egipto faraónico*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1988, pp. 25 (nota 13), 169, 177 (nota 23).

107 Théophile Gautier, *O romance da múmia. Uma história de amor no Antigo Egipto*, Lisboa, Plátano Editora, 1980, p. 9.

108 Embora, ao que parece, nunca tenham falado, Eça de Queirós e Théophile Gautier ficaram ambos instalados no Shepheard's Hotel aquando da sua deslocação para a inauguração do canal de Suez (Cf. Luís Manuel de Araújo, *Ob. Cit.*, pp. 107-109).

109 Cf. *Ibid.*, pp. 108, 109.

110 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 70.

111 Théophile Gautier, *Ob. Cit.*, p. 11.

fino da Conceição), licenciado em Teologia, autor de uma devota «*Vida de Santa Filomena*»¹¹². Topsius é neto de Shlock, o naturalista, autor de «*um famoso tratado em oito volumes sobre a “Expressão Fisionómica dos Lagartos”, que assombrou a Alemanha*»¹¹³.

O pai de Teodorico, de seu nome Rufino de Assunção Raposo, além de viver em Évora, de ter «*emprego no Correio*»¹¹⁴ e de escrever «*por gosto no “Farol do Alentejo”*»¹¹⁵, teve como maior distinção de carreira ser «*nomeado, escandalosamente, director de Alfândega de Viana*»¹¹⁶ por influência do «*eclesiástico ilustre, D. Gaspar de Lorena, bispo de Chorazin (que é em Galileia)*»¹¹⁷.

O Dr. Topsius, por seu turno, tivera no seu homónimo tio um «*memorável egiptólogo*»¹¹⁸ que, aos 77 anos, «*ditou da poltrona, onde o prendia a gota, esse livro genial e fácil — a “Síntese Monoteísta da Teologia Egípcia, considerada nas Relações do Deus Phtah e do Deus Imhotep com as Tríades dos Nomos”*».»¹¹⁹

Enquanto o próprio Topsius se podia orgulhar de, aos 22 anos, nos 19 artigos publicados no “Boletim Hebdomanário de Escavações Históricas”, ter esclarecido «*radiantemente*» para toda a Alemanha científica a «*questão vital para Civilização, de uma parede de tijolo erguida pelo rei Pi-Sibkmé, da vigésima primeira dinastia, em torno de um templo de Ramsés II, na lendária cidade de Tânis*»¹²⁰, Teodorico só poderia mencionar a intenção de escrever dois artigos para o Almanaque da Imaculada Conceição¹²¹ e a publicitação da sua viagem no *Jornal das Novidades*...

Na trama naturalmente muito crítica de Eça, mas, por isso, eventualmente, muito eficaz, ambas as personagens surgem como figuras fortemente afectadas por factores educativos e hereditários claramente distintos¹²². O jogo literário de contrastes a partir das ascendências é, assim, indiciado explicitamente e espera-se que dele ressalte a inevitável diferença dos hábitos, costumes e posturas dos dois homens.

112 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 11.

113 *Ibid.*, p. 70.

114 *Ibid.*, p. 11.

115 *Ibid.*

116 *Ibid.*, p. 12.

117 *Ibid.*, p. 11.

118 *Ibid.*, p. 70.

119 *Ibid.*

120 *Ibid.*

121 Cf. *Ibid.*, p. 52.

122 Cf. C. Reis, *Ibid.*, p. 396.

A pugna das astúcias do cap. I, entre D. Patrocínio (personificação da sociedade teocrática tradicional) e o sobrinho Teodorico (representante da nova geração, irreligiosa e liberal, do séc. XIX), é transferida nos capítulos II-IV para as oposições hereditário-pessoais entre Teodorico e Topsius. A camaradagem luso-alemã agrega flagrantemente dois companheiros situados em distintos patamares intelectuais, com diferentes atitudes existenciais.

Coerentemente com esta visão, não é de surpreender que à chegada ao cais de Alexandria¹²³, «*num domingo e dia de S. Jerónimo*»¹²⁴, a «sabe-doria egiptológica» do lente alemão — «*zumbido científico*»¹²⁵, na néscia opinião de Teodorico — venha ao de cima, perante o espanto e a incompreensão do português:

«— *Egipto! Egipto! Eu te saúdo, negro Egipto! E que me seja em ti propício o teu deus Phtah, deus das letras, deus da História, inspirador da obra de Arte e da obra de Verdade!...*

(...) *invoquei as divindades, com o ilustrado doutor de Bona:*

— *Egipto, Egipto! Eu te saúdo, negro Egipto! E que me seja propício...*

— *Não! Que vos seja propícia, D. Raposo, Isis, a vaca amorosa! — acudiu o eruditíssimo homem, risonho e abraçado à minha chapeleira.*

*Não compreendi, mas venerei.»*¹²⁶

Desta bacoca veneração e reverência de Teodorico dá Eça de Queirós várias descrições:

«*Só conservo de Topsius recordações suaves ou elevadas. (...) Encontrei-o sempre instrutivo, serviçal, paciente e discreto. Raramente compreendia as suas sentenças, sonoras e bem cunhadas, tendo a preciosidade de medalhas de ouro; mas, como diante da porta impenetrável de um santuário, eu reverenciava, por saber que lá dentro, na sombra, refulgia a essência pura da ideia.»*¹²⁷; «*(...) o alemão era lento e sabia tudo (...)*»¹²⁸.

O distanciamento cultural existia de facto. Só quando o sócio do Instituto Imperial de Escavações Históricas baixava ostensivamente o nível da conversação é que havia possibilidade de alguma «proximidade»: «*Por*

123 Como refere Luís Manuel de Araújo, ao desembarcar no cais de Alexandria, Teodorico vê o mesmo que Eça vira quando aí chegara: «*no cais faiscante, entre fardos de lã, esticava-se, banal e sujo, o barracão da Alfândega*» (Cf. Luís Manuel de Araújo, *Ob. Cit.*, p. 65, nota 19). Vide o capítulo anterior, neste volume.

124 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 68.

125 *Ibid.*

126 *Ibid.*

127 *Ibid.*, pp. 70, 71.

128 *Ibid.*, p. 245.

vezes também o Dr. Topsisus rosnava uma praga imunda: e então uma grata comunhão se estabelecia entre ele e o meu singelo intelecto de bacharel em leis.»¹²⁹

Toda a estadia e vivência de Alexandria de Teodorico e de Topsisus são descritas por Eça sob este prisma da diferença de ser e de estar de ambas as personagens, onde material e espiritual dificilmente se aproximam. Teodorico deleita-se na preguiça e na luz da «cidade dos Lagidas»¹³⁰, bem como nas «festivas delícias muçulmanas»¹³¹ proporcionadas pela inglesa de York «Miss Mary» da Rua das Duas Irmãs.

Pela deliciosa Mary, a «rosa de York aberta e sensual» que perfumava Alexandria¹³², a «flor de deboche»¹³³ ou «a nossa simbólica Cleópatra», como lhe chamava Topsisus, cúmplice dos amorosos passeios luso-britânicos «à beira do canal Mamoudieh»¹³⁴, Teodorico renunciou a ver «o Cairo, o Nilo e a eterna Esfinge, deitada à porta do deserto, sorrindo da Humanidade vã...»¹³⁵.

Pelo calor das saias da inglesa¹³⁶, o «adorno de Alexandria»¹³⁷, o apaixonado português não vai ao Cairo, enjeitando assim a possibilidade de ver o multimilenar Nilo («o grande rio que corre eterno e sereno entre as ruínas das religiões e os túmulos das dinastias ...»¹³⁸), a via de comunicação por excelência do tempo dos faraós, e o esplendoroso planalto de Guiza com as suas emblemáticas pirâmides e a não menos emblemática Grande Esfinge. Eça, que visitou a capital egípcia e a descreveu em pormenor, bem como o seu mais célebre planalto com os seus extraordinários monumentos e que os elogiou bastante, critica assim o comportamento e o desdém cultural de Teodorico.

Já o seu «sapiientíssimo amigo, com o lápis dos apontamentos na algebeira da rabona»¹³⁹, se comprazia principalmente «a rebuscar antigualhas e pedras do tempo dos Ptolomeus»¹⁴⁰. Esta pose do alemão, sempre de lápis em riste sob o seu guarda-sol, dá aso, noutra passagem, a uma deliciosa descrição de Eça nas terras da Escritura: «Cedo, ao outro dia, domingo,

129 *Ibid.*, p. 71.

130 *Ibid.*, p. 74.

131 *Ibid.*

132 *Ibid.*, p. 87.

133 *Ibid.*, p. 241.

134 *Ibid.*, p. 74.

135 *Ibid.*, p. 74.

136 Cf. *Ibid.*

137 *Ibid.*, p. 227.

138 *Ibid.*, p. 105.

139 *Ibid.*, p. 72.

140 *Ibid.*

o incansável Topsius partiu, bem enlapisado e bem enguarda-solado, a estudar as ruínas de Jericó, essa velha cidade das palmeiras que Herodes cobrira de termas, de templos, de jardins, de estátuas, e onde passaram os seus tortuosos amores com Cleópatra...»¹⁴¹. O contraste luso-germânico é total.

Embalado pela doce paixão pela sua «*loura luveira*» dos «*beiços gordinhos*»¹⁴² a quem chamava «*Maricoquinas*» e «*rechonchudinha*»¹⁴³ – num sonho, o Diabo, muito bem informado sobre a antiga religião egípcia, indica a Teodorico que a inglesa não era quem lhe parecia e estabelece um outro interessante paralelismo: «*Não era Maricocas, era Ísis*»¹⁴⁴ – e amarrado ao precioso embrulho com a camisinha da sua amante, o Raposo não tira qualquer proveito prático da amável erudição e dos profundos conhecimentos do seu guia alemão particular durante os passeios por Alexandria. Nada retém sobre a «*Calçada dos Sete Estados*» mandada construir por Ptolomeu I, nem sobre o porto Eunotos ou sobre os cais da época de Cleópatra VII, a última rainha do Egipto independente¹⁴⁵ que o estudioso alemão gostosamente explicava. Nada apreende sobre o «*Grande Verde*»¹⁴⁶, denominação dada pelos antigos Egípcios ao Mediterrâneo. A sensualidade do português embrutecia-o e ensombrava o fulgor do brilhantismo pedagógico-didático do alemão.

Em tudo se distinguem e diferenciam o Topsius «*Da Imperial Alemanha*» e o «*Raposo, português, de Aquém e de Além Mar*»¹⁴⁷. Na escrita memorial de Teodorico percebe-se nitidamente este sentimento de inferioridade, da mesma forma como se nota, aqui e além, algum desdém crítico, recheado de mediocridade, em relação ao seu «*companheiro*». O desdém é filho lídimo da inferioridade que o português sentia e reconhecia, embora mesclados com sentimentos contraditórios de agradecimento:

«Ficou-me a dever seis moedas — mas esta diminuta migalha de pecúnia desaparece na copiosa onda de saber histórico com que fecundou o meu espírito. Uma coisa apenas, além do seu pigarro de erudito, me desagradava nele — o hábito de se servir da minha escova de dentes.

141 *Ibid.*, p. 113.

142 *Ibid.*, p. 226.

143 *Ibid.*, p. 226.

144 *Ibid.*, p. 84.

145 Cf. *Ibid.*, p. 81.

146 Cf. *Ibid.*

147 *Ibid.*, p. 71.

Era também intoleravelmente vaidoso da sua pátria. Sem cessar, erguendo o bico, sublimava a Alemanha, mãe espiritual dos povos; depois ameaçava-me com a irresistibilidade das suas armas. A omnisciência da Alemanha! A onnipotência da Alemanha.(...). Eu, brioso, não gostava desta jactância.»¹⁴⁸

Numa outra passagem, esboça-se mesmo um desentendimento entre os camaradas de viagem, rapidamente, porém, sanado com a intervenção do guia de viagem Paulo Potte e selado com um galhardo aperto de mão:

«O erudito Topsisius resmungou, alçando o bico com petulância, que a Alemanha era a mãe espiritual dos povos...

— O brilho que sai do capacete alemão, D. Raposo, é a luz que guia a humanidade!

— Sebo para o capacete! A mim ninguém me guia! Eu sou Raposo, dos Raposos do Alentejo! Ninguém me guia senão Nosso Senhor Jesus Cristo... E em Portugal há grandes homens! Há Afonso Henriques, há o Herculano... Sebo!

Ergui-me, medonho. O sapientíssimo Topsisius tremia encolhido. Potte acudiu:

— Paz, cristãos e amigos, paz!

Topsisius e eu recruzámo-nos logo no divã — tendo apertado as mãos, galhardamente e com honra.»¹⁴⁹

Estas notas de patriotismo ou, se preferirmos, de sentimento anti-germanófilo, são traços das profundas marcas da cultura francesa em Eça de Queirós¹⁵⁰. O escritor deixa transparecer nalgumas passagens da sua obra, como seria o caso da referência anterior, reflexos da mentalidade e da visão francesa que adoptou sobre a Alemanha de Weimar e os assuntos alemães da segunda metade do século XIX, depois da guerra franco-prussiana de 1870, ou seja, depois da condução dos assuntos políticos por Bismarck (1870-1890).

O forte individualismo e brilhantismo intelectual de Topsisius e a sua excessiva vaidade patriótica são para Teodorico/ Eça feições activas do pragmatismo, do militarismo, da ambição desmedida e da agressividade

148 *Ibid.*

149 *Ibid.*, p. 102.

150 Cf. Georg Rudolf Lino, «Alemanha» in A. Campos Matos, (org. e coord.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, pp. 51, 52. No mesmo texto, este autor escreve: «Além disso, em 1872, começa a carreira diplomática de Eça, e no decurso das suas viagens, pelo Egipto, por Cuba, pela Inglaterra e pela França, chegou a conhecer pessoalmente alguns representantes do povo alemão, bem diferentes dos cavalheiros ideais e das Marias ingénuas dos seus folhetins românticos» (*Ibid.*, p. 53) e: «Nos seus postos de observação, primeiro em Inglaterra, em Bristol, mais tarde em França, em Paris, acompanha o desenvolvimento da Alemanha imperial com atenção e receios» (*Ibid.*, p. 55), e ainda: «(...) podemos supor, sem andarmos muito longe da verdade, que o cônsul Eça foi um leitor atento dos jornais e revistas ingleses e franceses» (*Ibid.*, p. 56).

da Alemanha de Bismarck. Esta «jactância» e bazófia alemã hipernacionalista feria a simpática e idílica sensibilidade burguesa-romântica do(s) português(es). O panorama de manifesta superioridade do alemão Topsius sobre o português Teodorico a que Eça se curva em inúmeras passagens é, de súbito, caldeado com esta nota de aberta desconfiança, indignação e rejeição.

A própria motivação adjacente aos escritos memorialistas de Teodorico (responder ao alemão com «*enérgica contestação*»¹⁵¹ e dar-lhe «*uma lição lúcida e forte*»¹⁵²), parece resultar do mesmo fundo anti-germânico. A depreciação e ridicularização da erudição pedante do sábio alemão são formas de sublimar as diferenças de atitude presentes no encontro luso-alemão.

Usar Topsius a escova de dentes de Teodorico é uma peripécia que revela, mais do que a elevada distração do sábio alemão, o seu abuso e a sua falta de respeito em relação ao português. Da mesma forma, as «falsidades» da obra publicada após o seu regresso à Alemanha feriam o orgulho nacionalista de Teodorico. Tal como assinara no registo do Hotel das Pirâmides, em Alexandria, por uma questão de paridade existencial e despique com o altivo alemão, «*português, de Aquém e de Além-Mar*»¹⁵³, também agora com a publicação das suas memórias pretendia alcançar o mesmo patamar de respeito e de ilustração do seu «camarada» de viagem.

Ao sanguíneo Raposo, «*dos Raposos do Alentejo*»¹⁵⁴, abominava a servilidade e a cobardia do diletante alemão, bem expressa no episódio de Jerusalém em que um brutamontes barbado lhe derruba o guarda-chuva, sem se dignar pedir-lhe desculpa ou sequer esboçar a mínima intenção de o fazer:

«O meu douto amigo, com a sua cobardia social de alemão disciplinado, apanhou o seu guarda-chuva e escovou-lhe o paninho, murmurando, já trémulo, que talvez “o barbaças fosse um duque...”

*— Qual duque! Para mim não há duques! Eu sou Raposo, dos Raposos do Alentejo... Rachava-o!»*¹⁵⁵.

151 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 7.

152 *Ibid.*, p. 5.

153 *Ibid.*, p. 71.

154 *Ibid.*, p. 93. «*Os Raposos primavam pelo sangue no fidalgo do Alentejo*» (*Ibid.*, p. 102).

155 *Ibid.*, p. 93. O «barbaças» era um escocês, negociante de curtumes, que, não obstante a bazófia do português, haveria de lhe aplicar uma valente sova quando o apanhou a espreitar a sua mulher pelo buraco da fechadura (Cf. *Ibid.*, pp. 93, 99, 100).

A censura e o forte desprezo pela reacção (ou ausência de reacção) do «*venerabilissimo Topsisius*»¹⁵⁶ são uma assumida oposição à disciplina subserviente, interesseira e manhosa de que os Alemães, na opinião de Eça, davam prova perante as autoridades¹⁵⁷. Aos olhos de Teodorico/ Eça, o prestígio do saber do historiador não desculpava a sua falta de carácter. Antes pelo contrário, tornavam-no ainda mais abjecto e intolerável.

Teodorico não se deixa intimidar por completo pela superioridade intelectual do seu amigo alemão e não perde a sua compostura e ética de português. O «antes quebrar que torcer» do alentejano é a assunção de uma enérgica contestação e de um profundo desencontro de atitudes. O «murmúrio trémulo» do doutorado de Bona relega-o, aos olhos portugueses, para um patamar de covardia e de inferioridade. O ignorante fidalgo português dá, desta forma, uma forte lição de maneiras ao erudito alemão.

Os conhecimentos egiptológicos nas descrições queirosianas d’*A Relíquia*

O contacto entre o erudito alemão e o fidalgo português em Alexandria e na Terra Santa dão a Eça de Queirós a oportunidade de transmitir os seus conhecimentos históricos sobre os momentos e características históricas destes lugares. Como já referimos, trata-se dos «conhecimentos egiptológicos possíveis», atendendo à própria infância em que a disciplina emergente ainda vivia.

Além disso, na primeira metade do século XIX, a investigação egiptológica confundiu-se, por vezes — talvez demasiadas vezes —, com o saque organizado dos tesouros e artefactos artísticos do antigo Egipto, frequentemente com a complacência ou o directo envolvimento dos Estados (através dos seus diplomatas sediados no Egipto) e dos museus europeus¹⁵⁸.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁵⁷ Cf. G. R. Lino, «Alemanha» in A. Campos Matos, *Ob. Cit.*, p. 55. Esta característica é focada várias vezes no sonho místico de Teodorico: perante uma legião romana («*Eu recuara para o escuro do cedro. Mas Topsisius, logo, como um germano servil, desmontara, ajoelhando quase no pó, ante as armas de Roma; e não se conteve, berrou, agitando os braços e a capa: – Longa vida a Caius Tiberius, três vezes cônsul, ilírico, parónico, imperador, pacificador e augusto!... Alguns legionários riram, crassamente*» – *Ibid.*, p. 127); perante o «venerando Osanias» («*Mas Topsisius quase se prostrara, a beijar os seus sapatos redondos de couro amarelo, atados por fios de ouro — porque aquele era o venerando Osanias, da família pontifical de Beothos, ainda do sangue real de Aristobolus!*» – *Ibid.*, p. 139) e perante o Rabi Robão («*Era formoso Manassés; e com ele vinha um velho magnífico, de uma nobreza de pontífice, a quem Topsisius beijou filialmente a manga da simarra branca, bordada de verdes folhas de parra*» – *Ibid.*, p. 153).

¹⁵⁸ Cf. José das Candeias Sales, *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2007, pp. 67-104.

O clima intelectual gerado na Europa romântica, de arrebatado entusiasmo e curiosidade pelo exotismo e pela auréola de mistério provenientes do Egipto, tornaram-no rapidamente, como já referimos, num destino mais do que apetecível quase obrigatório. Em breve, a atracção pelos segredos escondidos da antiga civilização egípcia fez deslocar aventureiros e estudiosos de todo o tipo num afã de descoberta e de colecção de antiguidades egípcias sem precedentes, iniciando-se uma época que de arqueologia tem ainda muito pouco e que caberia melhor na designação de organizada e sistemática «pilhagem de antiguidades» do que em qualquer outra.

Seria preciso esperar pelo início do século XX para que a Egiptologia científica firmasse, decisivamente, os seus créditos, assente num postulado constituído pela absoluta complementaridade das investigações históricas, filológicas e arqueológicas.

Eça de Queirós, de forma directa ou indirecta, tinha seguramente conhecimento das vicissitudes e dos progressos da nova ciência surgida, de maneira cientificamente conduzida, com a decifração da escrita hieroglífica dos antigos Egípcios e consolidada com as escavações e trabalhos dos primeiros verdadeiros arqueólogos¹⁵⁹.

Quando, praticamente no final d'*A Relíquia*, Teodorico demonstra «ambições intelectuais» e aspira a fama europeia pela transformação da sua relíquia (a camisa de dormir de uma prostituta inglesa de Alexandria) num documento arqueológico («a camisa de Maria Magdala»¹⁶⁰), Eça coloca na sua escrita a frase: «*Eu surgiria, na consideração da Europa, igual aos Champollions, aos Topsisius, aos Lepsius, e outros sagazes ressuscitadores do Passado*»¹⁶¹.

Esta referência significa que o escritor português sabia perfeitamente da façanha decifradora de Jean-François Champollion (1790-1832), comunicada à *Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* a 27 de

159 Sobre as fontes científicas e literárias usadas por Eça de Queirós para obter informações e se preparar para a sua própria visita ao Egipto e, depois, para a redacção de *O Egipto. Notas de viagem*, vide Luís Manuel de Araújo, *Ob. Cit.*, pp. 35-52. A consulta destas fontes reverteria, naturalmente, também para a composição d'*A Relíquia*.

160 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 274.

161 *Ibid.*

Setembro de 1822¹⁶². Eça alista apropriadamente o filólogo francês entre os estudiosos que permitiram ressuscitar o antigo Egito.

De igual forma, a sua referência manifesta que conhecia o impacto do trabalho de Karl Richard Lepsius (1810-1884), o arqueólogo-chefe da expedição prussiana ao Egito e à Núbia, suportada financeiramente pelo rei Friedrich Wilhelm IV, a mais bem preparada expedição jamais enviada ao Egito¹⁶³. De 1842 a 1845, Lepsius reuniu um considerável material que seria depois, entre 1849 e 1859, publicado em 12 volumes intitulados *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien (Monumentos do Egito e da Núbia)*, com gravuras que despertaram imenso interesse entre estudiosos e peritos. Tratava-se do maior trabalho egiptológico publicado até então, destronando, em consequência, a *Description de l'Égypte*.

Richard Lepsius é, geralmente, aceite como o maior egiptólogo depois de Champollion e o único que merece ser alistado a seu lado nas contribuições que trouxe para a Egiptologia¹⁶⁴. Ora Eça de Queirós fez justamente isso ao enunciá-lo ao lado de Champollion como um dos afamados responsáveis pela recuperação do passado egípcio¹⁶⁵.

Na citação de Teodorico/ Eça é possível, porém, notar uma grande similaridade com uma passagem de Théophile Gautier em que o historiador alemão Rumphius, qual Howard Carter *avant le temps*, desejava descobrir em Biban el-Muluk (Vale dos Reis) um túmulo faraónico inviolado. O companheiro inglês, Lord Evandale, sustenta-lhe o ambição dizendo: «*Sim, um túmulo sobre o qual depois publicaria uma dissertação das mais*

162 A carta dirigida a Bon-Joseph Dacier (1742-1833), secretário perpétuo da Académie, denominada *Lettre a M. Dacier relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les Égyptiens, pour inscrire sur les monuments les noms et surnoms des souverains grecs et romains*, foi lida na sessão de 27 de Setembro e nela Champollion anuncia oficialmente que sabia ler as cartelas hieroglíficas, os títulos e qualificações reais, os nomes de pessoas privadas, etc. (Cf. José das Candeias Sales, «Champollion» in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do antigo Egito*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 198, 199).

163 Cf. Warren R. Dawson, Eric P. Uphill, *Who was who in Egyptology*, London, The Egypt Exploration Society, 1972, p. 174. Luís Manuel de Araújo refere a notória semelhança prosódica e gráfica entre Topsius e Lepsius e sugere que no Topsius-tio podemos detectar uma alusão ao histórico Lepsius (Cf. Luís Manuel de Araújo, *Eça de Queirós e o Egito faraónico*, pp. 117 e 122).

164 Cf. *Ibid.*, pp. 173, 174. Além da sua actividade arqueológica, Karl Richard Lepsius ficou também conhecido até aos nossos dias no mundo egiptológico pela autoria da designação *Todtenbuch* com que se passaram a referir as cerca de 190 fórmulas que os Egípcios chamavam *rau nu peret em heru*, «fórmulas para sair à luz do dia», e que ainda hoje, devido a ele, são referidas como *Livro dos Mortos*.

165 Curiosamente, a última visita ao Egito de Lepsius foi em 1869, quando esteve presente na abertura do canal de Suez, momento que marcou a primeira (e única) visita do romancista português (Cf. *Ibid.*, p. 174).

eruditas. Seria uma obra capaz de o colocar ao lado de Champollion, Rosellini, Wilkinson, Lepsius e Belzoni»¹⁶⁶.

Além do tópico da parelha de viagem, também aqui parece funcionar a intertextualidade Eça-Gautier. O francês, a par de Champollion e Lepsius, enumera outros estudiosos de mérito reconhecido: os italianos Rosellini (o amigo e discípulo de Champollion, seu camarada de viagem em 1828-29), Giovanni Battista Belzoni (1778-1823) e o inglês John Gardner Wilkinson (1797-1875). Directamente ausentes na referência de Eça, estes estudiosos são, contudo, genericamente, englobáveis nos outros «*Topsius ressuscitadores do passado*» que o escritor português refere.

Vejamos agora, mais de perto, os «saberes egiptológicos»¹⁶⁷ presentes em várias passagens d'*A Relíquia*, atentos à intertextualidade das obras de Eça que algumas revelam:

1. A invocação de Topsius à vista de Alexandria depois repetida um pouco maquinalmente por Teodorico («— *Egipto! Egipto! Eu te saúdo, negro Egipto!*») surge, segundo os mesmo contornos, em *O Egipto*:

«De manhã, avistámos uma terra baixa, negra, ao nível do mar. Era o Egipto. (...) Era enfim Alexandria. (...). Assim tu nos apareceste, ó negro Egipto, romântica terra dos Califas.»¹⁶⁸

É muito curiosa esta insistência na coloração negra do Egipto¹⁶⁹. O escritor português quer com ela evocar o Egipto islâmico, seu contemporâneo. Não cremos que Eça de Queirós tivesse consciência do eco histórico que as suas referências cromáticas tinham no âmbito da antiga civilização faraónica.

De facto, a impressão cromática das cores naturais, a sua rígida e visível demarcação na própria paisagem marcaram e modelaram, de forma indelével, a sensibilidade dos antigos Egípcios. Foi devido a uma oposição basicamente visual entre a *kemet*, «a terra negra» (aludindo ao fertilizador limo negro que a inundação anual do Nilo depositava um pouco por todo

166 Théophile Gautier, *Ob. Cit.*, p. 9.

167 Recordemos, como Isabel Pires de Lima, que «Eça tinha feito leituras preparatórias» da sua própria viagem, embora, como confessou em *O Egipto*, não fosse um expert: «*Eu não sou um sábio, como se vê; não tenho a honra de distinguir Ramsés IV de Meneftá II, nem tenho intimidades com múmias..., mas creio que o Egipto é um país simples, luminoso e claro como a Grécia. Pelo menos não tem nada de misterioso nem de lúgubre*» (Eça de Queirós, *O Egipto. Notas de viagem*, p. 180; Cf. Isabel Pires de Lima, «Os Orientes de Eça de Queirós» in http://www.lettas.puc-rio.br/Catedra/revista/1Sem_06.html).

168 Eça de Queirós, *O Egipto. Notas de viagem*, p. 39, 42.

169 Cf. Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 113.

o lado), e a *decheret*, «a terra vermelha» (a inóspita areia dos desertos que bordejavam, a este e a oeste, o vale do Nilo), que os Egípcios da Antiguidade designavam o seu próprio país como «a Negra; a (Terra) Negra», isto é, a estreita faixa enegrecida (fértil) entre o Nilo e o deserto (estéril), nas margens ocidental e oriental.

Esta ideia da fertilidade natural das terras nilóticas pode igualmente estar subjacente à referência ao «*verde Egipto*»¹⁷⁰ que preenche a lembrança do nostálgico D. Teodorico Raposo.

2. Em Alexandria, Teodorico verá também «*as calmas águas onde outrora, fugindo de Áccio, caíram à pressa as âncoras douradas das galeras de Cleópatra*»¹⁷¹. É uma directa referência aos célebres acontecimentos de 2 de Setembro de 31 a.C., que marcaram militarmente o fim do reino independente do Egipto. Uma outra referência directa a Áccio surge na p. 126: «*E ainda se cantavam, nas tabernas do Eunotos, as cantigas da batalha de Áccio?*»¹⁷²

Como se sabe historicamente, a crescente intervenção e penetração de Roma nos assuntos das monarquias helenísticas terminará com a sua progressiva substituição e decadência geral. Os Romanos, de acordo com o seu programa próprio de intervenção, porão termo a muitas delas ao longo dos séculos II e I a.C.

A partir de 212 a.C., Roma passa a participar de forma cada vez mais intensa na definição da política internacional do Mediterrâneo, o mesmo é dizer dos assuntos relativos às monarquias helenísticas: a Macedónia é, primeiramente, em 168 a.C., dividida em quatro repúblicas e, depois, em 148 a.C., reduzida a província; a Cirenaica, pertença do Senado romano, por herança, desde 96 a.C., é convertida em província, com governador destacado, em 74 a.C., e o antigo reino selêucida converter-se-ia na província romana da Síria em 64 a.C., por acção de Pompeu. O mesmo acabaria por suceder, embora mais tarde, em 30 a.C., ao Egipto¹⁷³.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 114.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 230. Há um nítido paralelo desta passagem com o que Eça anotou em O Egipto: «*Eu, entretanto, pensava que ia pisar o solo de Alexandria. Estávamos talvez na mesma água em que outrora tinham fundeado as galeras de velas de púrpura, que voltavam de Actium!*» (*Idem, O Egipto. Notas de viagem*, p. 40).

¹⁷² *Idem, A Relíquia*, p. 136.

¹⁷³ Cf. José das Candeias Sales, *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2005, pp. 39, 42, 47 e 48.

O confronto marítimo entre as hostes egípcias de Cleópatra e Marco António e as forças romanas do pré-imperador Octávio, em 31 a.C., em Áccio, ao largo das costas ocidentais da Grécia continental, assinalará um dos momentos-chave do mundo antigo, delimitando uma nova alteração radical dos moldes de vida do Mediterrâneo. Um novo ritmo marcará, a partir daí, depois da acção de Alexandre Magno e dos seus diádocos e epígonos, os destinos políticos da região: aos reinos helenísticos sucederá o poderoso império romano.

Neste processo, o episódio da fuga de Cleópatra do «campo de batalha» em Áccio e o seu refúgio momentâneo em Alexandria, seguida pelo amante Marco António, onde depois Octávio entraria como incontestado vencedor, marcou o imaginário da Antiguidade e da Modernidade, encontrando-se ecos dele na própria narrativa queirosiana. O outro episódio imediato que deixaria indeléveis registos na memória colectiva foi o suicídio de Cleópatra ou, se preferirmos, o duplo suicídio de Cleópatra e Marco António.

3. Geograficamente, desde a Antiguidade que Alexandria estava separada do resto do Egipto (*chôra*) pelo lago Mareótis e só com uma série de canais artificiais se fazia a ligação do rio Nilo com a cidade-capital do reino ptolomaico¹⁷⁴.

Os passeios de Teodorico com a amante Mary são transferidos para «os arvoredos aromáticos»¹⁷⁵ das margens do canal Mahmudeia (Mamoudieh) — «*De tarde, na caleche de chita com o nosso doutíssimo Topsisus, dávamos lentos, amorosos passeios, à beira do canal Mamoudieh*»¹⁷⁶ —, pois Eça de Queirós sabia, por experiência própria, que esse canal que trazia a água do Nilo até Alexandria, iniciado em 1819, era um dos principais locais de passeio na Alexandria oitocentista:

«Passam-se as ruas triviais e silenciosas, e começa-se a penetrar numa paisagem duma inesperada originalidade. Caminha-se a passo, numa grande avenida de sicómoros de folhas delgadas. Ao lado, alguma construção abandonada; depois, colinas de areia: é o começo do deserto Líbico. Deixa-se a avenida e penetra-se entre bosques de palmeiras: os troncos são enormes, as folhagens flexíveis ar-

174 Eça de Queirós lembrará também a «*velha cidade dos Ptolomeus*» nas *Cartas de Inglaterra*, no capítulo sobre «os ingleses no Egipto», referindo-se-lhe como «*o maior centro de luxo, de letras e de comércio que floresceu no Mediterrâneo*» (Cf. Eça de Queirós, *Os Ingleses no Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2004, p. 9).

175 *Id.*, *A Reliquia*, p. 81.

176 *Ibid.*, p. 75.

queiam-se. Vegetações pendem das folhas reluzentes, fortes, crescendo em confusão. Está tudo empoeirado do vento do deserto. É uma paisagem muito quente, dum colorido poderoso.»¹⁷⁷

De regresso a Alexandria, depois da romagem na Palestina, Teodorico e Topsius, agora sem Maricocas, voltariam aos passeios à beira do canal: «*Na caleche riscadinha, só com o douto Topsius, dei o derradeiro passeio nas sombras olorosas do Mamoudieh. E passei a curta noite numa rua deleitosa.*»¹⁷⁸. Pelo solo ainda quente «*dos passos dos Ptolemeus e das sandálias de Cleópatra*»¹⁷⁹, passeavam agora, em despedida da cidade, o lusitano Teodorico Raposo e o seu erudito amigo alemão Topsius.

4. Os informes geográficos n' *A Relíquia* não se esgotam, todavia, aqui; incluem, como vimos, referências à «*Calçada dos Sete Estados*», ao porto Eunotos e suas tabernas, aos cais da época de Cleópatra e ao Mediterrâneo como «*Grande Verde*», bem como ao farol de Alexandria.

O termo «*Grande-Verde*», *Uadj-Uer*, era a forma utilizada pelos antigos Egípcios, desde os *Textos das Pirâmides* (séc. XXIV a.C), para designar o mar Mediterrâneo¹⁸⁰. A cidade de Alexandria fundada, segundo a tradição a 7 de Abril de 331 a.C, por Alexandre Magno, situava-se diante da ilha de Faros e estava inteiramente voltada para o Mediterrâneo.

É durante a dinastia dos Lágidas, família real de origem macedónica em quem Topsius estava particularmente interessado, que a cidade cresce, ganha prestígio e se torna capital do Egipto, tornando-se uma parte outra do antigo território egípcio¹⁸¹. Essa particularidade da capital originará as designações por que ficará sempre conhecida *Alexándreia pròs Aigyptôi*, *Alexandria ad Aegyptum*, *Alexandria apud Aegyptum* ou *Alexandria in Ae-*

177 Eça de Queirós, *O Egipto. Notas de viagem*, pp. 45, 46.

178 *Id.*, *A Relíquia*, p. 230.

179 *Id.*, *O Egipto. Notas de viagem*, p. 59.

180 Cf. Christine Favard-Meeks, «Le Delta égyptien et la mer jusqu'à la fondation d'Alexandrie» in *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburgo, Helmut Buske Verlag, 1989, p. 39.

181 Embora historicamente a fundação da cidade de Alexandria seja atribuída a Alexandre Magno, é com os Ptolomeus, designadamente com Ptolomeu I Sóter e Ptolomeu II Filadelfo, na viragem do século IV para o séc. III a.C., que a cidade se desenvolve particularmente, em dimensão, em população e em importância, instituindo-se como a primeira grande cidade cosmopolita do mundo antigo (Cf. José das Candeias Sales, *Poder e Iconografia no antigo Egipto*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, pp. 57-70).

gypto, isto é, «Alexandria junto do Egipto», enfatizando a forte componente helénica que sempre revelou nos tempos antigos¹⁸².

A «Calçada dos Sete Estados» ou Heptaestado¹⁸³ era uma língua de terra, um pontão, com mais de um Km, que ligava a ilha de Faros a Alexandria. O Heptaestado dividia os dois portos marítimos de Alexandria: a este, ficava o *Portus Magnus*, «Grande Porto», e a oeste o *Portus Eunostos*, «Porto do Feliz Regresso». Eça/ Teodorico revela(m) conhecer, de facto, a geografia da cidade.

Embora tenha preferido grafar «Eunotos» em vez de «Eunostos»¹⁸⁴, não restam dúvidas de que o escritor se referia ao antigo porto ocidental da Alexandria lágida¹⁸⁵. Tudo leva a crer também que a atribuição da construção a Ptolomeu I Sóter (305-285 a.C.) esteja correcta, uma vez que à morte de Alexandre as obras públicas na cidade não haviam avançado muito e que é realmente ao fundador da dinastia que se deve a maior parte delas, incluindo o Museu («templo das Musas») e a Biblioteca.

«*Topsius sobraçava a minha chapeleira, serrazinando coisas doutíssimas sobre o antigo farol*»¹⁸⁶. As «*coisas doutíssimas*» que aparentemente D. Teodorico Raposo não reteve só poderiam ser que o lendário farol de Alexandria, feito de mármore, com os seus três andares e cerca de 135 metros de altura, fora um índice inequívoco da prosperidade económica-financeira da capital dos Ptolomeus e uma das sete maravilhas do mundo antigo, que a sua construção se iniciara em 280 a.C., durante o reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.), o segundo faraó da Casa Real lágida, que só ficara concluído cerca de 33 anos depois, em 247 a.C. (cerca de um ano antes da morte do soberano), que autoria do projecto se atribuía ao arquitecto grego Sótrato de Cnido...

O arguto Topsius não teria, eventualmente, deixado passar, complementarmente, na sua «serrazina informativa», que o farol, no Período Greco-Romano um símbolo da luz cultural projectada pela cidade de Alexandria («farol» intelectual do Helenismo), fora destruído, no século XIII ou XIV, por um terramoto. Talvez tenha mesmo conjecturado sobre a possibilidade

182 Cf. *Ibid.*, p. 61. Esta «marca» da cidade de Alexandria foi já por nós mencionada nos capítulos anteriores, particularmente no Capítulo 4 desta II Parte.

183 Um «estado» equivalia a 600 pés, ou seja, 177,6 m.

184 Cf. Eça de Queiroz, *A Relíquia*, pp. 81, 136 e 144.

185 Sobre as grafias usadas por Eça, é também de registar que n' *A Relíquia* o escritor prefere grafar «Lágida» sem acento agudo.

186 *Ibid.*, p. 230.

de algumas das suas pedras terem tombado para a baía de Alexandria ..., junto à fortaleza que Qait-Bay, em 1480, construíra nessa zona ...

5. Cleópatra VII Thea Filopator (69-30 a.C.), a última descendente da Casa Real ptolomaica a ocupar o trono do Egípto, foi, como muitos dos seus antecessores, muito sensível ao embelezamento e à construção de edifícios na capital. Não surpreende, pois, a menção queirosiana à «*enseada de mármore onde ancoravam as galeras de Cleópatra*»¹⁸⁷, edificação pública atribuída aos Lágidas que, delicadamente, Topsius queria mostrar a Teodorico.

No entanto, a figura de Cleópatra subjacente à narrativa de Eça foge um pouco à imagem que a historiografia actual dela traça. Ao comparar a lasciva Miss Mary a Cleópatra («*a nossa simbólica Cleópatra*»), Eça de Queirós reproduz a imagem que a lenda e o mito fixaram para uma das mais célebres figuras do final da antiga civilização egípcia.

Neste caso concreto, o conhecimento histórico alardeado não será muito rigoroso. Prevalece, sobretudo, a noção da mulher sedutora e fatal («*É doloroso deixar os braços de Cleópatra ... Já António por eles perdeu Roma e o mundo ...*»¹⁸⁸), quando, de facto, estamos perante uma governante que amava o Egípto e o seu povo e que tudo fez para conseguir mantê-los independentes de Roma e assim sobreviver politicamente no contexto geo-político-cultural do mundo mediterrânico de meados a final do século I a.C.

Hoje são particularmente mais relevados os argumentos de astúcia e de determinação política da rainha do Egípto nas suas relações amoroso-diplomático-políticas com Júlio César e Marco António do que propriamente a figura de *meretrix Regina* e *fatale monstrum* de estonteante beleza que os cronistas e historiadores romanos de Octávio-Augusto, como Horácio e Propércio, tão bem souberam delinear.

A Egiptologia moderna fez já o caminho do mito para a história, detectando as linhas de força que motivaram e sustentaram as elucubrações lendárias em torno de Cleópatra VII, desconstruindo, através do estudo de esculturas, bustos e moedas, precisamente essa ideia de bela mulher de encantos fatais que se tornou numa importante faceta da mítica Cleópatra e enfatizando, sobretudo, as suas estratégias de actuação política e ideoló-

187 Eça de Queirós, *A Reliquia*, p. 81.

188 *Ibid.*, p. 79. É uma clara alusão à Batalha de Áccio e às suas consequências pessoais para Marco António.

gica. Entre idealização e realidade, Cleópatra não parece ter possuído uma beleza acima da média — aliás, talvez nem sequer se possa considerá-la bela... —, mas desempenhou um papel histórico concreto muito significativo, de ambiciosa e autêntica líder.

Situado num momento diferente do tempo, Eça de Queirós, como muitos outros romancistas e historiadores do seu tempo, deixou-se seduzir sobretudo pela ficção desenvolvida ao longo dos séculos em torno de Cleópatra como ícone da mulher irresistível e sexualmente insaciável. Em Eça têm mais eco os efeitos dos escritos de Gregos e Romanos (de Plutarco e Dião Cássio, nomeadamente) sobre a personalidade, conduta e objectivos da última descendente de Lagos, também presentes e transmitidos, por exemplo, no teatro shakespeariano e nas pinturas setecentistas do hipotético suicídio da rainha egípcia, do que a perspicácia, inteligência e ponderação política da última rainha do Egipto independente que a moderna investigação tem vindo a revelar.

6. Em contraste, é muito interessante notar que Eça de Queirós justifica o interesse particular do doutíssimo Topsius nos Herodes e nos Lágidas por serem «*duas turbulentas famílias*»¹⁸⁹. De facto, durante muito tempo, os quinze Ptolomeus que se sucederam no trono do Egipto entre 305 a.C. (data da assunção da *basileia* por Ptolomeu I) e 30 a.C. (morte de Cleópatra VII) foram, na maior parte dos casos, bastante mal conhecidos e a sua obra muito menosprezada.

Seria, justamente, o final do séc. XIX a começar a iluminar as realizações destes faraós. Seriam, no fundo, os «colegas oficiais» de Topsius a procederem à reabilitação histórica daquela que foi a dinastia responsável, entre outros aspectos, pelos últimos monumentos faraónicos que nos chegaram, alguns deles ainda hoje considerados autênticas obras-primas da grandeza egípcia e visitados anualmente por milhões de turistas.

O período dos Lágidas constituiu, aliás, um momento paradoxal da história do Egipto antigo, na medida em que foi pelas mãos dessa 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 mediterrânicos.

189 *Ibid.*, p. 69.

Depois dos trabalhos iniciais de historiadores-egiptólogos do final do séc. XIX/ início do séc. XX, como Mahaffy¹⁹⁰, Strack¹⁹¹, Bouché-Leclerq¹⁹², Bevan¹⁹³ e Jouguet¹⁹⁴, a história dos Lágidas ou Ptolomeus começou a sair do anonimato e foi paulatinamente perdendo o estigma de vidas tumultuosas e dissolutas, de ambições desmedidas e desenfreadas, de intrigas palacianas, de traições, de fratricídios e de crimes que inibiam o seu verdadeiro estudo científico. Razão tinha Topsius em querer assenhorar-se de tal história...

7. Segundo Teodorico, o estudioso alemão falava-lhes, a ele e à Maricocas, das grandes festas da antiga Alexandria:

«Contava-nos as tardes de festa da velha Alexandria dos Ptolomeus, no canal que levava a Canopia: ambas as margens resplandeciam de palácios e de jardins; as barcas, com toldos de seda, vogavam ao som dos alaúdes; os sacerdotes de Osiris, cobertos de peles de leopardo, dançavam sob os laranjais; e nos terraços, abrindo os véus, as damas de Alexandria bebiam à Vénus Assíria, pelo cálice da flor de lótus. Uma voluptuosidade esparsa amolecia as almas.»¹⁹⁵

De facto, entre as grandes manifestações religiosas que se desenrolavam em Alexandria, as festas dinásticas eram extraordinariamente faustosas. Compreendiam sacrifícios (*thysia*), oferendas e procissões (*pompe*), a par de concursos (*agôn*) atléticos (gímnicos e/ou hípicas), poéticos e musicais, e grandes banquetes (*hestiasis*) onde a bebida corria abundantemente¹⁹⁶.

Nestes importantes momentos da vida pública alexandrina, além da população (os destinatários sociológicos da festa) e do rei (o seu promotor e organizador), participavam os magistrados da cidade, os soldados, os

190 J.P. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, 1895.

191 M. L. Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer*, Leipzig, 1897.

192 A. Bouché-Leclerq, *Histoire des Lagides*, 4 vols., 1903-1907.

193 E. Bevan, *A History of Egypt under the Ptolemies Dynasty*, London, 1927.

194 P. Jouguet, «L'Égypte ptolémaïque» in G. Hanotaux (ed.), *Histoire de la nation égyptienne*, III, Paris, 1933.

195 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 75.

196 Cf. Pascale Ballet, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 avant J.-C.*, Paris, Hachette, 1999, pp. 161, 164. Vide também Françoise Dunand, «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; Charlotte Wikander, «Pomp and circumstance. The procession of Ptolemaios II» in *Opuscula Atheniensia XIX*, Estocolmo, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 1992, pp. 143-150; F. W. Walbank, «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.*, Jerusalém, The Hebrew University of Jerusalem, 1996, pp. 119-130.

grupos de actores, o clero helénico e os sacerdotes egípcios, estes últimos representados na descrição queirosiana pelos «*sacerdotes de Osíris*», apropriadamente, como sacerdotes que eram, trajados com vestes feitas de pele de leopardo. A elite clerical de Mênfis associada ao culto de Ptah e de Osíris manteve sempre ao longo dos cerca de 300 anos de dominação ptolomaica uma excelente relação com a administração central sediada em Alexandria, participando regularmente em sínodos, em conselhos administrativos e, naturalmente, nas festividades religiosas da capital.

Entre as festas dinásticas da Alexandria ptolomaica destacam-se as *Basileia* (instituídas em honra de Zeus Basileus e destinadas a celebrar a glória da dinastia e dos soberanos divinizados da Casa Real lágida), as *Ptolemaia* ou *Pentaetéris* (celebradas, de quatro em quatro anos, a partir de 278-277, por instauração de Ptolomeu II Filadelfo, em honra de seu pai, Ptolomeu I Sóter divinizado, o fundador histórico da dinastia)¹⁹⁷ e as *Theadelfeia* (festa destinada a cultuar o casal real de irmãos Ptolomeu II Filadelfo e Arsínoe II Filadelfo, os *Theoi Adelphoi*, «os deuses irmão e irmã»)¹⁹⁸.

Além das festas dinásticas propriamente ditas, Alexandria ficou célebre pelos seus festivais dionisíacos, com os seus famosos cortejos, susceptíveis de reunirem na cidade cosmopolita multidões de fiéis oriundos de todos os quadrantes geográficos, especialmente do Mediterrâneo centro-oriental. Os próprios reis ptolomaicos favoreceram este culto. Aliás, um dos Ptolomeus, Ptolomeu IV Filopator (221-205 a.C.), era conhecido como *Gallos*, que pode ser traduzido como «(tatuado) de Dioniso». É admitido que esta alcunha pode ter sido conferida ao rei como presidente do *thiaso* dionisíaco, o que significava que tinha recebido inclusivamente uma tatuagem da flor de hera, símbolo floral associado ao deus helénico¹⁹⁹.

Ao abordarmos a festa em Alexandria não podemos olvidar os grandes banquetes da confraria de «vida inimitável» (*amimetobion*) de que faziam parte a rainha Cleópatra e Marco António, bem como a elite social e inte-

197 Foi no decurso desta festa de 271-270 a.C. que se desenrolou a célebre *Pompe*, «procição», descrita por Calixeno de Rodes e transmitida por Ateneu de Naucrátis, em que se erigiu para esta celebração um pavilhão de madeira sumptuosamente decorado para reunir os convidados de honra do banquete. Comemorava-se também na ocasião a vitória de Ptolomeu II sobre Antíoco I da Síria, ou seja, a vitória lágida na I Guerra Síria (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 162; F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 13).

198 Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, pp. 161, 162. Vide também J. C. Sales, *Ideologia e propaganda ...*, pp. 195-212.

199 Cf. *Ibid.*, p. 212, 217. Além de Ptolomeu IV que tinha o qualificativo de incarnação divina *Dioniso*, também Ptolomeu XII, o pai de Cleópatra VII, era designado como *Neos Dioniso* (Cf. *Ibid.*, pp. 195, 198, 199, 209).

lectual da cidade, nem a grande celebração política do Outono de 34 a.C., em que Marco António celebrou em Alexandria, para total estupefacção dos senadores romanos, o seu triunfo militar na Arménia²⁰⁰.

Cleópatra e Marco António e os seus amigos alexandrinos viviam obcecados pelo prazer, pela diversão e pela bebida. As suas festanças, a que Plutarco alude²⁰¹, tornaram-se famosas na capital ptolomaica e contribuíram directamente para a progressiva perda de credibilidade do general romano e para a posterior pejorativa construção mítica da figura de Cleópatra que a propaganda anti-egípcia de Roma bem aproveitou.

O triunfo militar de Marco António, mais perto de um cortejo dionisíaco (Marco António considerava-se o «Novo Dioniso», *Neos Dioniso*, ao passo que Cleópatra era a *Nea Isis*, «Nova Ísis») do que de uma celebração romana, culminou com a famosa cerimónia das «Doações de Alexandria». Marco António, naturalmente à revelia do Senado romano, atribuiu territórios romanos aos seus filhos carnais com Cleópatra: Ptolomeu Filadelfo, o mais novo (com 2 anos), foi coroado rei da Fenícia, da Cilícia e da Síria (os países aquém-Eufrates); Alexandre Hélio, com 6 anos, foi feito rei da Arménia, da Média e dos futuros territórios ainda por conquistar aos Partos (os países além-Eufrates); Cleópatra Selene, irmã gémea de Alexandre Hélio, tornou-se rainha da Cirenaica e de Creta. O filho de Cleópatra com Júlio César, Ptolomeu Cesarião, era feito «rei dos reis», enquanto sua mãe era proclamada «rainha dos reis», recebendo o Egipto, Chipre, a Líbia e a Coelesíria, ou seja, *grosso modo*, as antigas possessões dos Lágidas²⁰².

A encenação das «Doações» foi completa: sentados em tronos, os príncipes envergavam trajes típicos dos povos sob a sua alegada dominação ou evocativos da sua origem. Alexandre Hélio usava os hábitos medos (túnica de mangas compridas, calças entufadas e manto pregueado) e cingia a tiara pontiaguda chamada *citaris*, ostentada pelos reis medos e arménios. Ptolomeu Filadelfo, por sua vez, apareceu com as vestes reais dos Macedónios:

200 De facto, até então, nunca nenhum triunfo romano fora celebrado fora da Via Ápia, em Roma, como a tradição consignava. O triunfo pertencia a Roma. Ao preferir Alexandria a Roma, Marco António não só feria a susceptibilidade da aristocracia romana como, simbolicamente, instituiu Alexandria em «nova Roma».

201 Cf. Plutarco, *Vida de António*, 29, 1-2.

202 Cf. Michel Chauveau, *L'Égypte au temps de Cléopâtre. 180-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1997, pp. 34-37. As moedas cunhadas em 34 a.C. denotam a mesma propaganda das «Doações»: o busto de Cleópatra VII, diademado, é rodeado pela altissonante inscrição *Cleopatras Reginae Regum Filiorum Regum* («Cleópatra, rainha dos reis e de seus filhos que são reis»). Marco António, com a inscrição *Antoni Armenia devicta* («António, a Arménia foi vencida»), comemora a sua vitória sobre Artavasdes, cuja tiara, qual troféu, surge no campo atrás do busto do *autokrator*.

o chapéu tradicional, a *kausia*, em redor do qual se atara o diadema real (*kausia diadematophoros*), a clâmide e as *krepides*, botas militares com atacadores. Vestida à egípcia, Cleópatra VII apresentava-se como a deusa Ísis: longa túnica de franjas atada entre os seios (nó isíaco) e pesado toucado típico da deusa sobre a sua cabeleira. A *Thea Filopator*, «deusa que ama o pai» (título usado desde 51 a.C.), podia agora ser apropriadamente encarada como *Nea Isis*, «Nova Ísis», e *Thea Neotera*, «deusa renovada» (as novas epicleses com que se denominava a partir de 34 a.C.)²⁰³.

Esta festa de Alexandria destruiu por completo os laços de amizade e de aliança política de Marco António com Octávio e, após obter uma declaração de guerra do Senado, o futuro imperador dos romanos avançou para o embate de Áccio. O seu alvo passou a ser Marco António, o tribuno e herdeiro político de César, a quem havia sido conferida a parte oriental do espaço dominado pelos Romanos, com a missão de terminar a guerra contra os Partos, e que, agora, com a sua aliança com Cleópatra e com os seus deslocados festejos em Alexandria, se tornara num inimigo de Roma.

Topsius/ Eça de Queirós conhecia a importante faceta festiva da antiga Alexandria («*as tardes de festa da velha Alexandria dos Ptolomeus*») e, pela boca de Topsius, deu dela eloquente testemunho. Mal sabia Eça/ o sábio alemão interessado na história da dinastia ptolomaica que a monarquia lágida se tornara uma autêntica «monarquia-espectáculo» e que as grandiosas cerimónias reais públicas com toda a encenação inerente tocavam a imaginação popular e proclamavam uma magnificência frequentemente ilusória e artificial.

8. Ao contrário do que surgirá em *O Egipto. Notas de viagem*, onde dedica longas passagens descritivas ao planalto de Guiza, com as suas pirâmides e Grande Esfinge²⁰⁴, n' *A Relíquia* Eça de Queirós é extraordinariamente parco em relação à Esfinge: «(...) a terna Esfinge, deitada à porta do deserto, sorrindo da Humanidade vã»²⁰⁵. Nas *Notas de viagem* registará: «*A Esfinge, sentinela implacável, olha para o lado do Nilo*»²⁰⁶.

203 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*, 54, 6).

204 Eça de Queirós, *O Egipto. Notas de viagem*, pp. 233-241.

205 *Ibid.*, *A Relíquia*, p. 74.

206 *Idem*, *O Egipto. Notas de viagem*, p. 238.

A Grande Esfinge de Guiza, cujo rosto representa o faraó Khafré, da IV dinastia (o construtor da segunda pirâmide do planalto)²⁰⁷, é uma estátua talhada num esporão rochoso, impressionante pelas suas dimensões (73 m de comprimento x 20 m de altura x 14 m de largura) e pelo fascínio e mistério que sempre provocou ao longo dos tempos, apesar dos saís de pedra e da poluição que a têm corroído e dos muitos restauros a que tem sido submetida (o último dos quais terminou em 1998). É a maior de todas as esfinges egípcias e uma das mais antigas, apesar de nos parecer bastante agradável, «terna» mesmo.

Voltada para leste («para o Nilo», como Eça menciona), a Esfinge representa um guardião («uma sentinela») da necrópole de Guiza, que os raios solares matinais vêm iluminar todos os dias. No Império Novo, a Grande Esfinge de Guiza foi associada ao deus Horemakhet, «Hórus do horizonte». Como estátua, a Esfinge transmite a ideia feita imagem de um soberano-deus dominador e poderoso, aliando a inteligência humana à força bruta animal, que protege o cemitério real atrás de si. A ideia de força ameaçadora e assustadora ficou de tal forma arreigada à Esfinge de Guiza que, em árabe, é designada como *Abu el-Hol*, ou seja, «Pai do terror».

Este tipo de representação fantástica com corpo animal (leão) e feições antropomorfas, embora noutra escala, continuará a ser elaborada até ao final da civilização egípcia e constitui, ainda hoje, um emblema inconfundível da arte egípcia, em sentido restrito, e do Egipto, em sentido mais lato.

9. Quando procede ao elogio da distinta ascendência de Topsius, Eça de Queirós atribui ao «decrépito» tio Topsius a autoria de uma obra intitulada «*Síntese Monoteísta da Teologia Egípcia, considerada nas Relações do Deus Phtah e do Deus Imhotep com as tríades dos Nomos*»²⁰⁸.

Este fictício título da obra do alemão deixa perpassar o destaque à temática religiosa e mitológica no âmbito da antiga civilização egípcia e a atenção conferida a duas das suas divindades: o deus Ptah (grafado por Eça

207 Há, porém, quem defenda (por exemplo, o egiptólogo Vassil Dobrev) que o faraó que serviu de modelo à Grande Esfinge foi Khufu, o faraó construtor da Grande Pirâmide, e que teria sido o seu filho Djedefré o responsável pela realização da gigantesca escultura (Cf. Isabelle Bourdial, Nassera Zaïd, «Sphinx. Son vrai visage dévoilé» in *Science & Vie*, nº 1050, Mars 2005, pp. 40-59). Ver também Pedro de Abreu Malheiro, «A Esfinge de Guiza. Indagação do seu significado e função no contexto do Império Antigo» in *ARTIS – Revista do Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Lisboa*, nº 5, 2006, pp. 17-48 (sobretudo, pp. 38-40).

208 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 70.

a partir da sua forma grecizada, Phtah, onde se incorpora o dígrafo «ph» do grego *φ*, ϑ) e o deus Imhotep.

O título inventado para a obra do velho Topsius parece ser construído a partir de ideias contraditórias e paradoxais: o monoteísmo de uma teologia em que existem tríades regionais e locais que se relacionam com outros deuses (aqui apenas Ptah e Imhotep). Esta busca da ideia explicativa e unificadora das múltiplas deidades egípcias é uma preocupação que percorreu o final do séc. XIX e que chegou até aos nossos dias²⁰⁹.

O deus Ptah, divindade principal de Mênfis, cidade-capital do Egipto faraónico durante o Império Antigo (mais ou menos desde 2700 até 2200 a.C, ou seja, durante cerca de 500 anos), habitualmente representado mumiforme, de cabeça rapada ou com uma justa cobertura de cabeça, barba pontiaguda, colar *menat* ao pescoço e um ceptro composto *uas-djed-ankh* nas mãos, era uma antiquíssima divindade do panteão egípcio²¹⁰.

Em Mênfis, capital do 1º *nomos* (província ou circunscrição administrativa) do Baixo Egipto, Ptah era o deus demiurgo (criara o universo através do poder criador da palavra), sendo o elemento masculino-marido da tríade local, que integrava a deusa esposa-mãe Sekhmet e o deus-criança Nefertum.

Entre os muitos epítetos por que ficou conhecido, a maioria atribuídos pelos seus sacerdotes-teólogos, constavam os de «escultor dos escultores» e «oleiro dos oleiros». Os teólogos menfitas chamavam-no também de «Senhor da Verdade e da Justiça», o que fazia dele, na sua concepção, um deus da História e dos destinos dos homens e dos outros deuses.

Ptah era também o deus da Sabedoria e do Conhecimento, o fundidor dos metais e o Grande Construtor, inventor da Técnica e Artífice Divino, sendo, por isso, encarado como o patrono dos artistas, das Artes e dos Ofícios²¹¹.

Estas noções faziam já parte dos caracteres que Eça captou nas suas «leituras egiptológicas» e que colocou, de forma explícita e resumida, na boca do sapientíssimo Topsius à vista de Alexandria: «*E que me seja em ti*

209 A obra de Erik Hornung, publicada pela Wissenschaftliche Buchgesellschaft, em 1971, apenas para referir um caso suficientemente conhecido, é disso um exemplo representativo com o título *Der Eine und Die Vielen (O Uno e o Múltiplo)*.

210 Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, p. 274.

211 *Ibid.*, p. 281.

*propício o teu deus Phtah, deus das letras, deus da História, inspirador da obra de Arte e da obra de Verdade !»*²¹²

A referência ao «*Deus Imhotep*» é igualmente muito significativa e curiosa. Imhotep foi, historicamente, um sacerdote do deus-solar Ré no III milénio a.C., *tjati*-vizir do faraó da III dinastia (séc. XXVII a.C.) Netjerirkhet Djoser, «Superintendente de Todos os Trabalhos do Rei», para o qual concebeu, na sua condição de arquitecto, o complexo funerário de Sakara, com a célebre pirâmide escalonada.

Esta pirâmide de degraus (túmulo do faraó Djoser), construída, em várias fases, através do processo de sobreposição de seis mastabas, em que a de cima é sempre inferior à de baixo, deu-lhe fama de extraordinário arquitecto e mestre-de-obras logo na Antiguidade²¹³. Os seus dotes de astrónomo, escriba, sacerdote e médico ampliaram-lhe de tal maneira o prestígio que, na Época Baixa (séculos VI a IV a.C.), foi divinizado, sendo adorado como deus da Arquitectura e da Medicina.

O seu culto difundiu-se um pouco por todo o Egipto, mas os seus devotos deslocavam-se em peregrinação, sobretudo, a Sakara, onde o grande sábio fora enterrado (embora a exacta localização do seu túmulo ainda permaneça desconhecida), deixando-lhe aí numerosas oferendas votivas (ex.: íbis mumificados). No Período Greco-Romano (séculos IV a.C. – I d.C.), a veneração de Imhotep fixou-se definitivamente

É, pois, ao divinizado arquitecto-astrónomo-médico que Topsisus/ Eça de Queirós se refere(m) e não ao homem histórico do Império Antigo. O «*solo venerável, quase mitológico*»²¹⁴ do Egipto que tanto atraiu o jovem escritor português motiva as suas opções no exercício pontual de referência ao panteão egípcio.

212 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 68.

213 A pirâmide de Djoser, em Sakara, tinha uma base mais rectangular do que quadrangular, de 140 m por 118 m, para uma altura de 60 m, o que fez dela, na altura da sua construção, a maior estrutura de pedra alguma vez erigida. A principal inovação técnica que revelou foi, justamente, a substituição do adobe pela pedra, instituindo, assim, um modelo de construção no material da eternidade (a pedra) que os faraós nunca mais abandonaram ao longo da história egípcia nas suas edificações templárias e funerárias.

214 *Idem*, *O Egipto. Notas de viagem*, p. 41.

As alusões n' *A Relíquia* aos deuses do panteão egípcio não se esgotam aqui: há ainda referências a Osíris²¹⁵, Ísis²¹⁶, Ápis²¹⁷ e Amon²¹⁸. Os dois exemplos destacados (Ptah e Imhotep) são, em nossa opinião, suficientes para demonstrar o conhecimento/ informação do romancista português acerca da religião do antigo Egito, resultado das leituras preparatórias que fez para a sua viagem ao Egito e/ou para construção da narrativa de viagens do Raposo.

10. Independentemente da fina ironia crítica que Eça pode ter colocado no número de artigos e na questão que escolheu para o jovem Topsisius publicar no «*Boletim Hebdomanário de Escavações Históricas*», há uma enorme plausibilidade histórica adjacente a essa menção.

O «*rei Pi-Sibkmé*»²¹⁹ é colocado cronologicamente na XXI dinastia egípcia e espacialmente na cidade de Tânis. Ora, a bizarra forma «Pi-Sibkmé» poderá ser a grafia adulterada do rei Psusennes I (em egípcio, Pasebakraenniut I), faraó que reinou, de facto, na XXI dinastia (1045-994 a.C.), no chamado Terceiro Período Intermediário da cronologia histórica egípcia²²⁰.

A referência à «*parede de tijolo*»²²¹ erguido por este faraó «*em torno do templo de Ramsés II*»²²², questão que o jovem Topsisius, aos 22 anos, teria solucionado brilhantemente, deve ter resultado de alguma leitura feita por Eça de Queirós e é provável que se trate da que envolve o grande templo de Amon, na cidade Tânis (actual San el-Hagar), no Delta oriental²²³.

Só a investigação arqueológica posterior à época de Eça permitiria compreender que, apesar de ser o nome de Ramsés II que surgia nesses vestígios líticos, o templo dedicado a Amon não fora por ele erigido. Não se tratava de uma edificação do seu reinado, mas sim de soberanos an-

215 «*Os sacerdotes de Osíris, cobertos com peles de leopardo*» (*Ibid.*, *A Relíquia*, p. 75); «*Osíris, com os cornos de boi, montava Ísis*» (*Ibid.*, p. 84); «*As pandeiretas sagradas do tempo de Osíris*» (*Ibid.*, pp. 96, 97). Vide os comentários de Luís Manuel de Araújo, *Ob. Cit.*, p. 93.

216 «*Osíris, com os cornos de boi, montava Ísis*» (Eça de Queirós, *A Relíquia*, p. 84). Vide também L. M. Araújo, *Ob. Cit.*, p. 93.

217 «*[sacerdotes] que descendem dos que outrora em Mênfis adoravam o boi Ápis*» (Eça de Queirós, *A Relíquia*, p. 95)

218 «*Ammon, rei dos deuses*» (*Ibid.*, p. 227)

219 *Ibid.*, p. 70.

220 Cf. L. M. Araújo, *Ob. Cit.*, p. 134, nota 1.

221 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 70.

222 *Ibid.*

223 Cf. L. M. Araújo, *Ob. Cit.*, p. 134, nota 1.

teriores, cujos nomes vieram a ser substituídos, numa prática habitual e atestada noutros locais, pelo «usurpador» da XIX dinastia²²⁴.

Caberia ao egiptólogo francês Pierre Montet (1885-1966), com apenas dois anos quando *A Relíquia* foi publicada em livro, a descoberta em Tânis, entre 1939 e 1946, dos túmulos reais de alguns faraós das XXI e XXII dinastias, entre os quais o do faraó Psusennes I (18 de Março de 1939), cuja máscara funerária de ouro, semelhante à célebre máscara de Tutankhamon, se encontra hoje entre os mais belos artefactos de joalheria egípcia²²⁵.

Isto significa que, atento a algumas produções egiptológicas do seu tempo, Eça de Queirós valorizou uma problemática relacionada com Tânis e com a XXI dinastia, que cerca de 50 anos depois se tornaria num momento e num local maior da arqueologia egípcia. As descobertas dos túmulos intactos de Tânis foram o maior acontecimento arqueológico posterior à descoberta do túmulo inviolado de Tutankhamon, em Novembro de 1922, por Howard Carter, e do túmulo intacto da rainha Hetepheres, por George Reisner, em 1925.

*

Sob o signo da viagem ao Oriente, *A Relíquia* de Eça de Queirós assenta, portanto, desde logo, no relacionamento luso-alemão de Teodorico e Topsisius. A construção do romance estipula as relações luso-alemãs como ponto prévio a todo o posterior desenvolvimento. De um lado, perfila-se um eloquente universitário, sagaz e facundo, divulgador cultural de destacada influência e consolidados méritos, último rebento de uma brilhante casta; de outro, um burguês ambicioso, de medíocre intelecto e imoral conduta, conduzido pelo orgulho das origens aristocráticas, mas envergonhado pelo espectro do ridículo.

A obra surge, pois, no desenho narrativo traçado por Eça de Queirós, como uma intimidação do português ao alemão ou, se quisermos, um confronto entre a Ciência e a Razão, de um lado, e o quotidiano, de outro, um

224 Cf. *Ibid.*

225 Cf. Nicholas Reeves, *Ancient Egypt. The great discoveries, A year-by-year chronicle*, London, Thames & Hudson, 2000, pp. 189-193. Exposta na Sala 2 do 1º andar do Museu Egípcio do Cairo, a sala dedicada aos tesouros de Tânis, com o número de entrada 85913, a máscara tem 48 cm de altura por 38 cm de largura. Trata-se de um retrato idealizado de Psusennes I feito em folha de ouro. O toucado *nemes*, a serpente-*uraeus*, o colar *usekh* e a barba postiça do faraó, entrançada e ligeiramente recurvada para a frente, foram finamente cinzelados. Os olhos são incrustados em pasta de vidro (branca para o globo ocular e negro para a pupila), bem como as sobrancelhas e a tira colocada no rosto para imitar a verdadeira que segurava a barba.

quotidiano feito simultaneamente de crença, de Fé, de realidade e de farsa. De facto, como o próprio Eça escreveu no Prólogo pelo punho de Teodorico, «a realidade sempre vive, ora embaraçada e tropeçando nas pesadas roupagens da História, ora mais livre e saltando sob a careca vistosa da Farsa!»²²⁶. O lema d'*A Relíquia* é justamente «Sobre a nudez forte da Verdade, o manto diáfano da Fantasia».



Fig. 2. Eça de Queirós e «*A Verdade*». Réplica de bronze. Largo do Barão de Quintela, Lisboa
Na base, está gravado o lema d'*A Relíquia*: «Sobre a nudez forte da Verdade, o manto diáfano da Fantasia».
A escultura original, em pedra, de António Teixeira Lopes (1866-1942),
datada de 1903, está hoje no Museu da Cidade, no Campo Grande, em Lisboa.

No meio do ambiente geral medíocre, irreal, fantasista e quase caricatural, a tendência para o exotismo oriental e o encanto pelas antigas civilizações que *A Relíquia* deixa transparecer resultam da atitude intelectual europeia e da concepção queirosiana que privilegia a sensibilidade e o requinte sensorial e prefere o pitoresco delicioso, jocoso e lírico²²⁷. O registo impressionista dos ambientes e das reconstituições históricas (segundo alguns, bebido em Flaubert²²⁸) é muito bem conseguido, por exemplo, nos «retratos» de Alexandria.

226 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 9.

227 Cf. João Mendes, *Literatura Portuguesa IV*, 2ª ed. rev., Lisboa, Editorial Verbo, 1983, pp. 27, 28. «É ainda o requinte sensorial que Eça procura na paisagem exótica do Oriente, que sempre sobre ele exerceu tão grande atracção. O luxo dos ambientes orientais era bem o clima de lânguido repouso para aquela sensibilidade nostálgica dos paraísos que a imaginação arquitecta» (Cf. *Ibid.*, p. 33).

228 Cf. António José Saraiva, Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, 15ª ed., Porto, Porto Editora, 1989, pp. 927, 928. Vide também Isabel Pires de Lima, *Ob. Cit.*, pp. 429-434.

É óbvio que há aqui uma nítida influência dos itinerários orientais do próprio Eça. A viagem ao Oriente em 1869, para assistir, com D. Luís de Castro Pamplona, o conde de Resende²²⁹, à inauguração do canal de Suez, ocorreu numa fase decisiva da evolução mental de Eça e deixou impressões visíveis na sua criação literária em *O Egípto. Notas de viagem* (1926), em *Folhas Soltas* (1966), ambas, portanto, publicadas postumamente²³⁰, n' *O Mandarim* e n' *A Relíquia*²³¹.

O Oriente mítico e romântico captou-o e integrou-o literariamente no orientalismo em voga na Europa do seu tempo. A própria ideia da narrativa de viagens que praticou, como viajante e como autor responsável pela criação das suas personagens e do seu material diegético, é outro vector da sua integração no reduto do «discurso orientalista» ou da orientação estético-literária do orientalismo.

Os diálogos entre Teodorico e Topsius são, como o estilo de Eça per-filhava, naturais, vivos, bastante espirituosos e assentes num franco confronto-complemento psicológico e atitudinal. Aliás, é sabido como Eça de Queirós valorizava o bom gosto da convivência e as boas maneiras, o clima aristocrático da conversa cintilante e pertinente e a situação hilariante dos ditos bem achados²³².

229 Cf. Luís Manuel de Araújo, *Imagens do Egípto queirosiano. Recordações da jornada oriental de Eça de Queirós e o Conde de Resende em 1869*, Vila Nova de Gaia, Solar Condes de Resende, 2002, p. 9. Eça de Queirós viria a casar, em 1886, no Porto (Quinta de Santo Ovidio), com D. Maria Emília de Castro Pamplona, irmã do 5º conde de Resende, entretanto já falecido (1876).

230 Logo em 1870, no seu regresso a Lisboa, Eça publicaria os relatos da sua viagem pelo Egípto no *Diário de Notícias*, em 4 folhetins (18 a 21 de Janeiro), então sob o título «De Port-Said a Suez». Nesses textos não se refere, porém, a Alexandria; descreve as festividades da inauguração do canal de Suez, os trabalhos referentes à abertura e as cidades de Port-Said e Ismailia. Os apontamentos que tirou, quando tinha 23 anos, seriam depois usados pelos seus filhos José Maria e Alberto para a publicação de *O Egípto. Notas de viagem*. Nas *Folhas Soltas* (nome completo *Folhas Soltas, Palestina, Alta Síria, Sir Galahad*) constam os seus apontamentos referentes à Palestina e à Alta Síria, que a sua filha, Maria Eça de Queirós, utilizaria para a publicação póstuma.

231 Cf. A.J. Saraiva, O. Lopes, *Ob. Cit.*, p. 937. Além das obras ficcionais citadas, há muitos outros trabalhos queirosianos onde se verificam alusões ou passagens de inspiração orientalista, como sejam *A Correspondência de Fradique Mendes*, *Notas Contemporâneas*, *Os Maias* e *Lendas de Santos* (Cf. Isabel Pires de Lima, «Eça e o Oriente» in A. Campos Matos, *Dicionário de Eça de Queirós*, p. 337; L. M. De Araújo, *Eça de Queirós e o Egípto faraónico*, p. 219). Vide também Isabel Pires de Lima, «Os Orientes de Eça de Queirós» in *SemeaR 1*, Revista da Cátedra Padre António Vieira de Estudos Portugueses da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (http://www.letras.puc-rio.br/Catedra/revista/1Sem_06.html).

232 Cf. J. Mendes, *Ob. Cit.*, p. 33.

Independentemente de alguma distorção fantasista das duas figuras, resultado do pendor fantástico inerente a toda a narrativa (recordemos, outra vez, que o lema d'*A Relíquia* é «*Sobre a nudez forte da Verdade, o manto diáfano da Fantasia*»), a dicotomia-complemento luso-alemã Teodorico-Topsius funciona como eixo motriz e sustentador da acção e das próprias peripécias da «peregrinação» de ambos por terras do Oriente.

A sociabilidade e a comunicabilidade luso-alemãs, com as referidas tonalidades de hipocrisia beata ou de superioridade intelectual, derivam de uma construção literário-mental simplista que coloca de um lado «*o ilustre lusitano*» Teodorico, turista pseudo-erudito, algo enjoado e distraído, como paradigma da animalidade e da futilidade, e de outro o «*sapientíssimo*» Topsius, qual expressão da erudição e da sabedoria. O exercício pedagógico-social assim esboçado revela-se muito eficaz.

Ao autopsiar as relações luso-alemãs n'*A Relíquia*, Eça de Queirós transmite clara e objectivamente, embora sob roupagens fantasistas, toda uma cosmovisão cultural e psicológica, em que Portugueses e Alemães se encontram, aparentemente, nos antípodas.

No seu romance, Eça mostra, simultaneamente, como considera a Alemanha entre as nações pensantes da Europa, a par da Inglaterra e da França, e como prefere objectivamente estas duas, em particular a última.

Podemos afirmar que o modelo de construção das personagens Teodorico-Topsius n'*A Relíquia* obedece, por um lado, ao apreço e ao reconhecimento do profundo saber do alemão, mas, por outro, à rejeição da sua erudição entediante, apostada no esclarecimento exaustivo e pormenorizado de todas as problemáticas.

Segundo o enredo literário estabelecido, neste padrão interferem a hereditariedade e as características psicológicas de ambos os personagens, um mais dado às coisas do espírito e conduzido por um método racional, disciplinado, de abordagem e tratamento das questões; outro claramente voltado para os dados experimentais e experienciais, para o empírico, para o casuístico, para o desregrado. Aquele falando do alto do seu «*saber germânico*»²³³, este usando o seu «*navalhão sevilhano*»²³⁴.

Não obstante as diferenças, os dois camaradas de viagem acabaram por se entender relativamente bem. Teodorico chama-lhe, afectuosamen-

233 Eça de Queiroz, *A Relíquia*, p. 120.

234 *Ibid.*

te, «*meu catita*»²³⁵, «*amiguinho*»²³⁶, «*meu amigo Topsius*»²³⁷, «*meu amigo alemão*»²³⁸ e «*o meu amigo, o lente*»²³⁹. E o homem que a Alemanha escutava em questões de crítica arqueológica reconhece, com toda a sinceridade: «— *D. Raposo, nós temos sido bons amigos...*»²⁴⁰. O «*adeus, companheiro, adeus*»²⁴¹ com que Teodorico se despede do seu amigo alemão é selado por um mútuo beijo de amizade: «*e beijámo-nos na face como dois irmãos*»²⁴².

Pela dimensão cultural subjacente à formação do escritor Eça de Queirós, a dupla vertente que os personagens encarnam é fruto da tendência depreciativa que marcou a mentalidade francesa, a partir de 1870, em relação a tudo o que era alemão. Neste sentido, o material d'*A Relíquia* é, em nossa opinião, um precioso testemunho dos encontros e desencontros culturais associados ao relacionamento luso-alemão nas três últimas décadas do séc. XIX, tendo como «pano de fundo» o Egípto, sobretudo a cidade de Alexandria.

235 *Ibid.*, p. 119.

236 *Ibid.*, pp. 119 e 219.

237 *Ibid.*, p. 236.

238 *Ibid.*, p. 237.

239 *Ibid.*, p. 244.

240 *Ibid.*, p. 119.

241 *Ibid.*, p. 231.

242 *Ibid.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Luís Manuel de, *Eça de Queirós e o Egipto faraónico*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1988.
- _____, *Imagens do Egipto queirosiano. Recordações da jornada oriental de Eça de Queirós e o Conde de Resende em 1869*, Vila Nova de Gaia, Solar Condes de Resende, 2002.
- ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- BALLEST, Pascale, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 avant J.-C.*, Paris, Hachette, 1999.
- BERNAND, 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.
- _____, *A civilização greco-romana*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1941.
- BOVIER-LAPIERRE, R. P.; GAUTHIER, H.; JOUGUET, P., *Précis d'histoire d'Égypte*, IFAO, 1932.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire des Lagides*, 4 vols, Paris, Ernest Leroux Editeur, 1903-1907.
- BOURDIAL, Isabelle; ZAÏD, Nassera, «Sphinx. Son vrai visage dévoilé» in *Science & Vie*, nº 1050, Mars 2005, pp. 40-59.
- BRET, Patrice, *L'Égypte au temps de l'expédition de Bonaparte (1798-1801)*, Paris, Hachette, 1998.
- CADMO. *Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, nº 12. Actas do Colóquio Internacional «Orientalismo Ontem e Hoje», Lisboa, Instituto Oriental, 2002.
- 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.
- DAWSON, Warren R.; UPHILL, Eric P., *Who was who in Egyptology*, London, The Egypt Exploration Society, 1972.
- DUNAND, Françoise, «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.
- EMPEREUR, Jean-Yves, *Alexandrie redécouverte*, Paris, Fayard/ Stock, 1998.
- ERRINGTON, Robert Malcolm, *A History of the Hellenistic World: 323-30 BC*, Oxford, Blackwell Pub. Ltd., 2008.
- ERSKINE, Andrew, «Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria» in *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 42, No. 1, 1995, pp. 38-48.

- 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.
- FLAUBERT, Gustave, *Voyage en Égypte. Édition intégrale du manuscrit original établie et présentée par Pierre-Marc de Biasi*, Paris, Bernard Grasset, 1991.
- FRASER, P.M., *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- GARCEZ, Maria Helena Nery, «Visões de Jerusalém» in Elza Miné e Benilde Justo Caniato (eds.), *150 anos com Eça de Queirós*, São Paulo, Centro de Estudos Portugueses: Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa / FFLCH / USP, 1997, pp. 374-380.
- GAUTHIER, Théophile, *O romance da múmia. Uma história de amor no Antigo Egípto* (trad. e adapt. de Luís Manuel de Araújo), Lisboa, Plátano Editora, 1980.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Javier, «Alejandría, la ciudad de las maravillas» in *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásica, 1997, pp. 63-81.
- GRANT, Michael, *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1982.
- GUERRA DA CAL, Ernesto, *A Relíquia. Romance picaresco e cervantesco*, Lisboa, Editorial Grémio Literário, 1971.
- HANOTAUX, Gabriel, *Histoire de la nation égyptienne. Vol III (L'Égypte ptolémaïque. 323-30 avant Jésus-Christ – Pierre Jouguet)*, Paris, Librairie Plon, 1961.
- HARRIS, W.V.; RUFFINI, Giovanni, *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Leiden/ Boston, Brill, 2004.
- HÖLBL, Günther, *A History of the Ptolemaic Empire*, London/ New York, Routledge, 2001.
- HORNUNG, Erik, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Mónaco, Éditions du Rocher, 1983.
- *Impressões do Oriente. De Eça de Queiroz a Leite de Vasconcelos*, catálogo, Lisboa, ME – Artes Gráficas, 2008.
- JACOB, Christian, POLIGNAC, François de, *Alexandrie III^e siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992.
- LIMA, Isabel Pires, «L'imaginaire oriental chez Flaubert et Eça de Queirós: le voyage en Égypte» in *Intercâmbio 2*, Porto, Instituto de Estudos da Universidade do Porto, 1992, pp. 19-33.
- _____, «O Oriente literário entre dois séculos» in *Cadmo 13. Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa*, Lisboa, Instituto Oriental, 1992, pp. 129-146.
- _____, «Os Orientes de Eça de Queirós» in *SemeaR 1*, Revista da Cátedra Padre António Vieira de Estudos Portugueses da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (http://www.lettras.puc-rio.br/Catedra/revista/1Sem_06.html); 7 de Fevereiro de 2007; 12.56).
- LOPES, Óscar, «O narrador d'A Relíquia» in *A busca de sentido. Questões de literatura portuguesa*, Lisboa, Editorial Caminho, 1994, pp. 67-86.
- MACHADO, Álvaro Manuel (org. e dir.), *Dicionário de Literatura Portuguesa*, Lisboa, Editorial Presença, 1996.
- MALHEIRO, Pedro de Abreu, «A Esfinge de Guiza. Indagação do seu significado e função no contexto do Império Antigo» in *ARTIS – Revista do Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Lisboa*, nº 5, 2006, pp. 17-48.

- MANNING, J. G., *The last pharaohs. Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*. Princeton, Princeton University Press, 2009.
- MARTIN HERNÁNDEZ, Mercedes, «El Egipto tolemaico: estudios y estado de la cuestión» in *Tempvs. Revista de actualización científica*, nº 21, Enero, Madrid, 1999, pp. 5-35.
- MATOS, A. Campos (org. e coord.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, 2ª ed. rev. e aum., Lisboa, Editorial Caminho, 1993.
- MEDINA, João, *Eça de Queirós e o seu tempo*, Lisboa, Livros Horizonte, 1972.
- MENDES, João, *Literatura Portuguesa IV*, 2ª ed. rev., Lisboa, Editorial Verbo, 1983.
- 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.
- MÓNICA, Maria Filomena, *Eça de Queirós*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001.
- NASCIMENTO, Lyslei de Souza, «A construção da ficção em *A Relíquia*: caricaturas e cenários» in Elza Miné e Benilde Justo Caniato (eds.), *150 anos com Eça de Queirós*, São Paulo, Centro de Estudos Portugueses: Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa / FFLCH / USP, 1997, pp. 609-612.
- OLMOS, Ricardo, «*A Relíquia*, de Eça de Queiroz: una aproximación desde la ficción en arqueología» in *Humanitas*, Vol. XLVII, Tomo II, Coimbra, 1995, pp. 935-951.
- PRADO COELHO, Jacinto do (dir.), *Dicionário de Literatura*, 3ª ed., Porto, Figueirinhas, 1987.
- QUEIRÓS, Eça de, *A Relíquia*, «Obras completas de Eça de Queiroz, quinto volume», Lisboa, Círculo de Leitores, 1980.
- _____, *A Relíquia* (fixação de texto e notas de Helena Cidade Moura), Lisboa, Edição «Livros do Brasil», 2004.
- _____, *O Egipto. Notas de viagem*, Porto, Lello & Irmão, s.d.
- _____, *Os Ingleses no Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2004.
- REEVES, Nicholas, *Ancient Egypt. The great discoveries, A year-by-year chronicle*, London, Thames & Hudson, 2000.
- REIS, Carlos, *Estatuto e perspectivas do narrador na ficção de Eça de Queirós*, 3ª ed., Coimbra, Livraria Almedina, 1984.
- _____, «Quatro cartas inéditas de Eça de Queirós sobre a “Revista Portugal”» in *Cadernos de Literatura*, nº 16, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, pp. 7-21.
- _____, «Estratégia narrativa e representação ideológica n' *A Relíquia* » in *Colóquio/Letras*, 100, Dez. 1987, pp. 51-59.
- REIS, Carlos (coord.), *Literatura portuguesa moderna e contemporânea*, Lisboa, Universidade Aberta, 1989.
- REMÉDIOS, Maria Luíza Ritzel, «*A Relíquia*: duplicidade do sujeito na ficção queirosiana» in Elza Miné e Benilde Justo Caniato (eds.), *150 anos com Eça de Queirós*, São Paulo, Centro de Estudos Portugueses: Área de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa / FFLCH / USP, 1997, pp. 402-408.
- RICE, E. E., *The grand procession of Ptolemy Philladelphus*, Oxford, University Press, 1983.
- RODRIGUES, Nuno Simões, «Amimetobiou, the one “of the Inimitable Life”: Cleopatra as a Metaphor for Alexandria in Plutarch» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno

Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 62-74.

– SAID, Edward W., *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*, 2ª ed., Lisboa, Livros Cotovia, 2004.

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

– _____, *Ideologia e propaganda no Egipto ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/ Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2005.

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

– _____, *Poder e Iconografia no antigo Egipto*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008.

– _____, «The Ptolemies: An unloved and unknown Dynasty. Contributions to a different perspective and approach» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 35-47.

– _____, «As cerimónias de coroação real dos Ptolomeus. Formas de reconfiguração política num país multimilenar» in Maria Cristina Pimentel, Paulo F. Alberto (eds.), *Vir bonus peritissimi aequae. Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*, Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2013, pp. 307-316.

– _____, «Alexandria Ptolomaica: uma cidade, vários povos, várias culturas» in *Atas do I Congresso Internacional – As Cidades na História: População* (Guimarães, de 24 a 26 de Outubro de 2012). Vol. II. *Cidade Antiga/ Cidade Medieval*, Guimarães, Câmara Municipal de Guimarães, 2013, pp. 9- 33.

– SARAIVA, António José, *As ideias de Eça de Queirós*, Amadora, Livraria Bertrand, 1982.

– SARAIVA, António José; LOPES, Óscar, *História da Literatura Portuguesa*, 15ª ed., Porto, Porto Editora, 1989.

– SCHULZ, Regine; SEIDEL, Mathieu (eds.), *C Egipto. El mundo de los faraones*, Colonia, Könnemann, 1997.

– SILVA, Maria de Fátima, «On the trail of Alexandria's Founding» in Rogério Sousa, Maria do Céu Fialho, Mona Haggag, Nuno Simões Rodrigues (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria, Edições Afrontamento, 2013, pp. 20-34.

– SILVA, Vitor Manuel de Aguiar e, *Teoria da literatura*, 3ª ed., Coimbra, Livraria Almedina, 1973.

– SIMÕES, João Gaspar, *Vida e obra de Eça de Queirós*, 3ª ed., Lisboa, Livraria Bertrand, 1980.

– SIMÕES, Maria João, «Viagem e inversão — a paródia satírica n' *A Relíquia* de Eça de Queirós», in Margarida Losa et alii (org.), *Literatura Comparada: Novos Paradigmas*, Actas do 2º Congresso da APLC, Porto, Associação Portuguesa de Literatura Comparada, 1996, pp. 539-549.

– 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.

– SUBÍAS, Eva ; AZARA. Pedro ; CARRUESCO, Jesús; FIZ, Ignacio; CUESTA, Rosa (eds.), *The space of the city in Graeco-Roman Egypt. Image and reality*, Tarragona, institute Català d'Arqueologia Clássica, 2011.

- WALBANK, F. W., «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.*, Jerusalém, The Hebrew University of Jerusalem, 1996, pp. 119-130.
- WALKER, Susan; HIGGS, Peter (eds.), *Cleopatra of Egypt. From history to myth*, London, The British Museum Press, 2001.
- WIKANDER, Charlotte, «Pomp and circumstance. The procession of Ptolemaios II» in *Opuscula Atheniensia XIX*, Estocolmo, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, 1992, pp. 143-150.

ÍNDICE REMISSIVO ANALÍTICO

1. ÍNDICE ONOMÁSTICO

1.1 Divindades, heróis e figuras mitológico-lendárias

1.2 Personagens históricas e literárias

1.3 Intelectuais, escritores, escultores, pintores, viajantes

2. ÍNDICE TOPONÍMICO

3. ÍNDICE ETNONÍMICO

4. ÍNDICE CRONOLÓGICO

5. ÍNDICE TEMÁTICO

5.1 Estelas, papiros, obras, revistas, jornais, textos literários

5.2 Monumentos, necrópoles e lugares de culto

5.3 Museus, bibliotecas, institutos, organizações, academias

6. OUTROS

*

1. ÍNDICE ONOMÁSTICO

1.1 Divindades, heróis e figuras mitológico-lendárias

A

Afrodite – 188, 245, 246, 250, 352.

Alcmena – 281.

Amon – 24, 26, 36, 53, 55, 56, 60, 73, 89, 91, 92, 94, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 149, 157, 158, 181, 285, 287, 289, 290, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 331, 333, 334, 404.

Amonet – 189.

Amon-Júpiter – 306, 308.

Amon-Ré – 108, 120, 131, 135, 136, 137.

Amut – 38.

Antiope – 356.

Anúbis – 122, 156, 179.

Anuket – 176, 189, 192, 194.

Ápis/ Hep – 76, 308, 309, 404.

Apolo – 243, 244, 251, 299.

Apopis – 20.

Asclépio – 251.

Astarte – 179.

Atena – 239, 240, 241, 243, 255, 298.

Atena Niké – 251.

Atena Nikeforos – 255.

Atena Polias – 240.

Atum – 53, 99, 119, 157.

Auge – 255.

B

Banebdjedet – 309.

Bastet – 149, 189.

bau de Nekhen – 113, 114.

bau de Pe – 113, 114.

Bes – 114, 149, 156, 162, 163, 165.

C

Cadmo – 285.

Chu – 64, 94.

D

Deidamia – 268.

Deméter – 179, 241, 243.

Deus-Leite – 120.

Deus-Nilo -120, 123.

Diomedes – 268.

Dioniso – 220, 240, 244, 269, 285, 286, 398, 399.

Dirce – 256.

Djehuti = Tot – 25, 53, 137.

Djeret – 113.

E

Éaco – 281.

Egina – 281.

Endeis – 281.

F

Forbas – 269.

G

Geb -25, 64, 99, 110.

Génios Ka – 118.

H

Hapi – 23, 27, 28.

Harpócrates – 163, 178, 182, 184, 188, 189.

Harsiésis – 178.

Hathor – 24, 25, 53, 68, 78, 97, 99, 114, 115, 116, 118, 119, 149, 159, 163, 176, 183, 189, 190, 191, 193, 196, 197.

Hatyhersether – 113.

Hefaísto – 271.

Heka – 31.

Heket – 108, 111, 113, 159.

Helena – 269, 270.

Hélios – 248.

Hemuset (ou Hemusets) – 103, 118, 119.

Héraclès – 255, 281, 282, 293, 284, 298.

Hesat – 184, 189.

Horakhti – 136.

Horemakhet – 401.

Hornedjitef (Harendotes) – 178.

Horpakhered – 163, 176, 178, 181, 182, 199.

Horpakhered/ Eros – 188.

Horsamtaui ou Horsomtus – 27, 163.

Hor-Uer (Haroéris) – 163.

Hórus – 24, 25, 27, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 72, 80, 89, 92, 93, 95, 105, 109, 110, 114, 116, 119, 120, 121, 123, 135, 136, 137, 157, 158, 163, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189.

Hu – 31.

I

Ihy – 163, 183.

Ísis (e Iset) – 25, 53, 64, 90, 99, 113, 135, 149, 157, 158, 159, 162, 163, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 197, 199, 220, 310, 339, 384, 399, 400, 404.

Ísis/ Afrodite – 188.

Ísis Faria – 339.

J

Jesus – 199, 368, 385.

K

Ka(u) – 103, 119.

Khentamentiu – 26.

Khnum – 59, 106, 107, 108, 109, 111, 122, 149, 157, 159, 191, 192.

Khonsu – 26, 157.

Khonsu-Hor – 78.

M

Maet – 69, 77, 78, 89, 124.
Maria – 199.
Maria Magdala – 388.
Meretseger – 149, 151, 161.
Meskhenet – 112, 114, 149, 161.
Mésit – 113.
Midas – 302.
Min – 25, 149.
Montu – 99, 124.
Mut – 25, 26, 89, 97, 157, 176, 189, 194.

N

Nedjet – 113.
Nefertum – 178, 402.
Néftis – 25, 99, 113, 162, 179.
Neit – 103, 110.
Nekhebet – 56, 61, 113.
Neoptólemo – 268, 298.
Nereidas – 298.
Nut – 25, 99, 103.

O

Orion – 28.
Osiris – 24, 25, 26, 38, 53, 54, 62, 64, 73, 74, 99, 110, 163, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 187, 397, 398, 404.

P

Pã – 250.
Pakhet – 115.
Palas Atena – 298.
Panebtaui – 78, 163.
Peleu – 281, 296.
Poséidon – 298.
Príamo -298.
Protesílaos – 298.
Proteu – 333, 336.
Psyché – 246.
Ptah – 25, 53, 70, 78, 120, 157, 308, 398, 401, 402, 404.
Ptah-Sokar – 178.

R

Ré – 20, 21, 25, 52, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 64, 71, 77, 89, 92, 105, 109, 114, 115, 116, 119, 121, 123, 136, 137, 162.

Ré-Horakhti – 25
 Renenutet – 22, 25, 189, 190, 193.

S

Sechat – 122, 123.
 Sekhat-Hor – 184, 189.
 Sekhmet – 25, 92, 189, 402.
 Sémele – 285.
 Semsyt – 113.
 Serápis – 220, 243.
 Serket – 103, 104, 117.
 Set – 25, 55, 56, 59, 60, 99, 110, 120, 121, 177, 178, 179, 187.
 Sete Hathores – 108.
 Sia – 31.
 Sirius – 28.
 Sobek – 78.
 Sokar – 25, 26.
 Sopdit (Sirius) – 28.

T

Tasenetneferet – 78, 163.
 Taueret – 114, 149, 150, 151, 162, 165, 174, 176, 189, 192.
 Tayet – 156.
 Tefnut – 99.
 Telefo – 255.
 Teseu – 269, 270.
 Tétis – 281.
 Tjenenet – 152.
 Tot – 21, 22, 25, 28, 53, 72, 100, 101, 102, 109, 110, 121, 137, 149, 157, 181.

U

Uadjit – 53, 56, 61, 181, 189.
 Ulisses – 268.

Z

Zeus – 235, 240, 241, 244, 281, 282, 285, 287, 298, 304, 308, 336.
 Zeus-Amon – 308.
 Zeus Basileus – 398.
 Zeus Sóter – 255, 339.

1.2 Personagens históricas e literárias

A

Adriano – 163, 348.

Aélio Galos – 332.

Agalmation – 168.

Agamémnon – 298.

Akhenaton – 52, 153, 157.

Ahhotep – 124.

Ahhotep I – 89.

Ahhotep II – 89.

Ahmés (faraó) – 66.

Ahmés (rainha) – 90, 91, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 119, 124, 158, 159.

Ahmés (vizir) – 124, 125.

Ahmés-Nefertari – 89, 91.

Alexandre ou Alexandre Magno ou Alexandre, O Grande – 124, 184, 212, 218, 221, 222, 235, 236, 242, 248, 252, 263, 265, 270, 271, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 325, 326, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 340, 343, 353, 392, 393, 394.

Alexandre II – 281.

Alexandre Hélio – 399.

Alquetas – 281.

Amenemhat (faraó) – 64.

Amenemhat (particular) – 124, 125.

Amenemhat I – 60.

Amenemhat II – 60, 129.

Amenemhat III – 57, 60, 89.

Amenemhat IV – 89.

Amenemopet – 169.

Amenhotep (faraó) – 25, 64, 217.

Amenhotep (particular) – 125.

Amenhotep I – 75, 90, 91.

Amenhotep II – 97, 169, 176, 189, 190.

Amenhotep III – 64, 74, 103, 118, 120, 123, 129, 132, 158, 159, 169.

Amenmés – 53, 90.

Amensis (ou Amense) – 95, 96.

Amintas III – 281, 296.

Amintas IV – 281.

Andjib (Hor-Andjib) – 54, 59.

Anibal – 307.

Ankhakaré – 110.

Ankhesenamon – 147, 153.

Ankhesenmeriré II – 110.

Ankhesenpepi I – 110.
 Antef II – 158.
 Antef III – 158.
 Antef (particular) – 125.
 Antífon – 256.
 Antíoco I Nicator – 241, 398.
 Antípatro – 313.
 Antonino Pio – 163.
 Antoninos – 188.
 Aquiles – 268, 281, 282, 284, 296, 298, 299.
 Arribas – 281.
 Arsínoe II Filadelfo – 398.
 Artavasdes – 399.
 Artaxerxes III Ochos – 309.
 Átalo – 285.
 Átalo I – 254, 255.
 Atenais – 179.
 Augusto – 256, 332.
 Avilius Flaccus – 343.

B

Bai – 89.
 Bakenkhonsu – 36.
 Batires – 110.
 Benkentuef – 157.
 Berenice II – 337, 352.
 Bismarck – 385, 386.

C

Cambises – 333.
 Caracala – 216, 256.
 Cassandro – 270.
 César – 168.
 Chechonk ou Chechonk I – 52, 195.
 Címon – 304.
 Cipião – 307.
 Cipião Emiliano – 354.
 Cleópatra (irmã de Alexandre) – 281.
 Cleópatra (esposa de Filipe II, da Macedónia) – 285.
 Cleópatra Selene – 399.
 Cleópatra Thea Filopator ou Cleóptra VII – 87, 89, 188, 236, 353, 384, 392, 393, 395, 396, 398, 399, 400.
 Cómodo – 188.

D

Dario III Codomano – 270, 289, 294, 310.
Den (Hor-Den) – 54, 59, 88, 110.
Djedefhor (Hordjedef) – 35, 146.
Djedefré – 60, 401.
Djedi – 35.
Djedisetiuesankh – 157.
Djedkaré Isesi – 33, 36.
Djedptahiuefankh – 157.
Djehuti – 124.
Djehutimés – 53, 137.
Djehuti-Renput – 125.
Djer (Hor-Djer) – 54, 88.
Djet (Hor-Djet) – 54, 55, 88.
Djoser ou Netjerirkhet Djoser – 110, 403.
Doidalsas da Bítinia – 246.
Dositeo – 258.
Duauineheh – 125.

E

Enhotep – 157.
Eti – 130.
Eumenes II – 255.
Eurídice – 281, 285.
Europe – 285.

F

Fila – 285.
Filina – 285.
Filipe Arrideu – 285.
Filipe II (da Macedónia) – 222, 236, 265, 281, 285, 289, 290, 292, 293, 296, 297, 300, 315.
Filomena Raposo – 375.
Filonico de Tessália – 292.
Filotera – 168.
Friedrich Wilhelm IV – 389.

G

Gamaliel – 369.

H

Hapuseneb – 124, 125, 131.
Hatchepsut (ou Maatkaré Hatchepsut) – 15, 64, 76, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 158, 159, 176, 189, 190.

Hatnefer – 124.
 Heféstion – 298, 299.
 Henrique Lopes de Mendonça – 373.
 Herkhuf – 34.
 Herodes – 376, 378, 384, 396.
 Hetepheres – 110, 405.
 Hierão II, o Jovem – 222.
 Hor-Aha – 54, 61.
 Hor-Andjib – 54.
 Hor-Den – 54.
 Hor-Djer . 54.
 Hor-Djet – 54.
 Horemheb – 153, 176, 189, 192, 197.
 Hor-Hotepsekhemui – 54.
 Hor-Kaa – 54.
 Hor-Nebré – 54.
 Hor-Ninetjer – 54.
 Hor-Sekhemib – 55.
 Hor-Semerket – 54.
 Huni – 63.

I

Imenhotepuser – 157.
 Inebseni – 125.
 Ineni – 91.
 Iput I – 110.
 Iuefenkhonsu – 157.
 Iyneferet – 157.

J

Jasão – 221.
 José – 209.
 Júlio César – 343, 395, 399, 400.

K

Kagemni – 33, 34.
 Kakai – 113.
 Kamés – 60, 157.
 Kenamon – 169.
 Khafré – 60, 401.
 Khamernernebti I – 110.
 Khasekhemui – 55, 110.
 Khentikaues II – 110.
 Kheruef – 74.

Khnumetjeres – 157.

Khufu – 35, 59, 60, 110, 158, 401.

L

Lagos – 296, 306, 396.

Lico – 256.

Licómedes – 268.

Lord Evandale – 380, 389.

M

Maia – 169.

Maiherpré – 126.

Malcandro – 179.

Manassés – 387.

Marco António – 392, 395, 398, 399, 400.

Margaride – 374.

Maria do Patrocínio das Neves – 367, 375, 376, 377, 382.

Maria Emília de Castro Pamplona – 407.

Maricocas – 384, 393, 397.

Meketaton – 153, 170.

Mekhu – 34.

Menkauré – 60, 110.

Mentuhotep I – 60, 158.

Mentuhotep II – 60, 158, 189.

Mentuhotep III – 129, 158.

Merenptah – 193.

Merenré II – 34, 60, 88, 110.

Meriamon – 157.

Meriatum – 157.

Meriré – 60.

Meritré-Hatchepsut – 90.

Merneit (ou Meritneit) – 88.

Merpabia – 59.

Minhotep – 124.

Minmose – 125.

Mínos – 307.

Miss Mary – 368, 383, 395.

Mutemuia – 103, 104.

Mutnedjemet – 153.

Mutneferet – 90.

N

Nakhthorheb – 291.

Nakhtmin – 125.

Nearco – 280, 296.
 Nebamon – 125.
 Nebka – 52.
 Nebpehti Ré Ahmés – 66.
 Nebré – 55.
 Nebunai – 125.
 Nectanebo I – 163.
 Nectanebo II (Nakhthorheb) – 289, 290, 291, 292, 308.
 Nefer – 157.
 Neferabu – 161.
 Neferhetepes – 110.
 Neferirkaré – 60, 63, 110.
 Neferkaré – 60.
 Nefertari – 157.
 Nefertiabet – 158.
 Nefertiti – 153, 157, 170.
 Neferu – 158.
 Neferuré – 90, 126.
 Nehesi – 125, 128.
 Neitikeret (Nitocris) – 88, 89.
 Nemanus – 179.
 Neoptólemo – 281.
 Nero – 163.
 Nicéspole – 285.
 Nicómaco – 296.
 Nimaethep – 110.
 Niuserré – 60.
 Nofret-Hor – 124.
 Nofret ou Nefert – 158.
 Nubhetepti – 89.
 Nubkhas – 89.

O

Octávio ou Octávio Augusto – 235, 395.
 Olímpíade – 281, 282, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 296, 307, 315.
 Oliveira Martins – 373.
 Osanias – 369, 387.
 Osorkon I – 189, 196.

P

Padre Negrão – 374.
 Paenken – 157.
 Pahekamon – 125.
 Pahendjehuti – 157.

Pairi – 124.
Parménion – 289.
Paulo Potte – 378, 385.
Peniaty – 125.
Pepi I – 34, 75, 110.
Pepi II – 35, 88, 110.
Pepinakht – 34, 35.
Perdicas – 309.
Perdicas III – 281.
Perehu – 130.
Peribsen – 55.
Péricles – 215, 336.
Pirro – 281.
Pompeu – 391.
Próxeno – 313.
Psamético – 326.
Psusennes I (Pasebakhanniut I) – 69, 404, 405.
Ptahhotep – 36, 146.
Ptahmés – 53.
Ptolomeu I Sóter I – 60, 280, 283, 296, 306, 314, 315, 326, 337, 339, 349, 384, 393, 394, 396, 398.
Ptolomeu II Filadelfo – 64, 184, 309, 326, 337, 339, 344, 345, 346, 352, 354, 393, 394, 398.
Ptolomeu III Evérgeta I – 184, 337, 346.
Ptolomeu IV Filopator – 398.
Ptolomeu VI Filometor – 184.
Ptolomeu VIII Evérgeta II – 78, 184, 354.
Ptolomeu IX Sóter II – 196.
Ptolomeu XII – 398.
Ptolomeu XV Cesarião – 188, 399.
Ptolomeu Filadelfo – 399.
Puiemré – 125.

R

Rabi Robão – 387.
Radjedef ou Djedefré – 60.
Rahotep – 158.
Ramesunakht – 157.
Ramosis – 124.
Ramsés – 64, 157.
Ramsés I – 60, 110.
Ramsés II – 36, 55, 67, 70, 78, 97, 100, 101, 106, 110, 111, 132, 133, 157, 176, 189, 190, 191, 194, 195, 197, 381, 404.
Redjedet – 162.
Renseneb – 160.
Ricardo Guimarães – 380.

Rosa das Neves – 375.
 Rufino da Assunção Raposo – 375, 381.
 Rufino da Conceição – 375.
 Rumphius – 380, 389.

S

Sabni – 34.
 Sahathor – 157.
 Sahuré – 60, 110, 113, 191.
 Saosis – 179.
 Satdjehuti – 157.
 Sateti – 157.
 Satioh – 169.
 Satkamesiu – 157.
 Satré (Sitré-In) – 112.
 Sebekkaré Sebekneferu – 89, 92.
 Sebeknakht – 170.
 Sekhemib (Hor-Sekhemib) – 55.
 Semerkhet (Hor-Semerkhet) – 54, 61, 110.
 Seneferu – 35, 59, 63, 110, 121, 158.
 Senemiah – 124.
 Senenmut – 90, 124, 125, 126, 127, 132.
 Senetnai – 169.
 Senetneferet – 169.
 Sennefer – 169.
 Senuseret I – 56, 57, 58, 75, 129.
 Senuseret II – 61.
 Senuseret III – 75, 160.
 Senuseret (Sesóstris) – 292.
 Seti I – 36, 74, 110, 133, 176, 178, 189, 194.
 Seti II – 89.
 Setinakht – 157.
 Set-Peribsen – 55.
 Severos – 188.
 Shlock – 381.
 Silis – 168.
 Siptah – 89.
 Sobekemsaes – 89

T

Tauseret – 89, 93.
 Teodorico Raposo – 213, 367, 371, 375, 376, 377, 380, 391, 393, 394.
 Teodoro – 368.
 Teti – 33, 34, 110, 130.

Teticheri – 89.

Tiatia – 124.

Topsius – 213, 367, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388,
389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 409.

Trajano – 163, 188.

Turi – 125.

Tutankhamon – 70, 147, 153, 169, 170, 405.

Tutmés – 64, 90.

Tutmés I (Aakheperkaré) – 60, 90, 91, 96, 99, 101, 102, 124, 132, 133, 136.

Tutmés II (Aakheperenré) – 90, 91, 126, 131, 135, 136.

Tutmés III (Menkheperuré) – 56, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 116, 129, 131, 132, 133, 135, 137, 169, 189, 190.

Tutmés IV (Menkheperuré) – 97, 103, 132.

Tuty – 125.

Tuya – 110,

U

Uadjmés – 90.

Uadjrenput – 125.

Unas – 33, 196, 197.

Uni – 34.

Useramon – 125.

Userkaf – 110, 113.

Z

Zetos – 256.

Zosime – 168.

1.3 Intelectuais, escritores, escultores, pintores, viajantes

A

Agásias de Éfeso – 258.

Alberto Eça de Queirós – 407.

Álvaro Lins – 373.

Anaxarco – 297, 308.

Anaximenes – 280.

Antifilo do Egipto – 268.

Antípatro de Sidon – 235.

António Teixeira Lopes – 406.

Apolónio de Atenas – 252, 253.

Apolónio de Perga – 350, 351.

Apolónio de Rodes – 349.

Apolónio de Tralles – 256.

Aristandro de Telmesso – 284.

Aristarco de Samos – 350, 351.
 Aristarco de Samotrácia – 349, 352.
 Aristóbulo – 280, 305, 331.
 Aristófanes de Bizâncio – 349, 352.
 Aristóteles (de Estagira) – 280, 296, 297, 349.
 Aristóxeno – 300.
 Arquimedes de Siracusa – 351.
 Arriano (ou Flávio Arriano) – 213, 270, 280, 281, 288, 293, 300, 303, 304, 305, 306, 310, 311, 312, 314, 316, 331, 332, 334, 335.
 Asclepiades de Arados – 271.
 Atanodoro – 257.
 Ateneu de Naucrátis – 398.
 Aténion de Maroneia – 268.

B

Beatriz Berrin – 373.
 Boécio da Calcedónia – 246.
 Bon-Joseph Dacier – 389.
 Byron – 375.

C

Calano Dandânis – 297.
 Calímaco de Cirene – 349, 352.
 Calístenes de Olinto – 280, 306.
 Calixeno de Rodes – 398.
 Camilo Castelo Branco – 373.
 Cares de Lindos – 248.
 Carlos José Caldeira – 330.
 Chateaubriand – 375.
 Cícero – 280, 315.
 Cláudio Ptolomeu – 352.
 Clitarco – 280, 306.
 Cónon de Samos – 351, 352.
 Crisipo – 263.
 Ctésibios – 351.

D

Demétrio de Falero – 349.
 Demóstenes – 263, 297.
 Dião Cássio – 396.
 Diases – 242, 338.
 Dinócrates de Rodes – 242, 338, 340.
 Diodoro da Sicília – 213, 280, 312, 315, 316, 331, 335, 336, 338, 342, 354.
 Diódoto de Eritras – 280.

Diógenes – 216, 307.
Dionísio Trácio – 352.
Dioscórides de Samos – 271.
Dióscuro – 268.
Dominique Vivant Denon ou Vivant Denon – 327, 328.
Dositheos – 352.

E

Eagro – 300.
Eça de Queirós – 329, 330, 367, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 400, 401, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409.
Edmond About – 375.
Epígono de Pérgamo – 254, 256.
Erasístrato de Cós – 350.
Eratóstenes de Cirene – 96, 287, 349, 351, 352.
Ésquilo – 297.
Estrabão – 213, 280, 312, 314, 332, 333, 338, 340, 346, 348.
Estratão de Lâmpsaco – 349, 350.
Eubúlides – 263.
Euclides de Alexandria – 350, 351.
Eumenes de Cardia – 280.
Eurípides – 285, 297.
Eutíquides de Sícion – 248, 249.

F

Fídias – 273.
Filino de Cós – 350.
Filisto – 297.
Filitas de Cós – 352.
Filon de Bizâncio – 235, 351.
Filóxeno de Éritras – 270, 294, 297.
Firomaco – 256.
Flávio Josefo – 344, 345.
Frederick William Green -55.

G

Galato de Alexandria – 268.
Gérard Nerval – 375.
Giovanni Battista Belzoni – 390.
Glaucias – 350.
Gláucon de Corinto – 268.
Goethe – 375.
Guerra da Cal – 373.
Gustave Flaubert – 375, 379.

H

- Hagesandro – 257.
 Hecateu de Abdera – 352.
 Hegésias de Magnésia – 288.
 Henry Stanley – 28.
 Heródoto – 23, 27, 88, 89, 292, 297, 308.
 Herófilo da Calcedónia – 350.
 Herondas – 352.
 Héron de Alexandria – 351.
 Hiparco de Niceia – 352.
 Hipódamo de Mileto – 219, 239, 243, 338.
 Hipsicles de Alexandria – 352.
 Homero – 297, 311, 333.
 Horácio – 395.
 Howard Carter – 389, 405.
 Hugo – 375.

I

- Ibn Battuta – 339.
 Ippolito Rosellini – 379, 390.

J

- James Edward Quibell – 55.
 Jean-François Champollion – 64, 124, 163, 329, 375, 379, 388, 389, 390.
 João Gaspar Simões – 373.
 Joaquim Rivara – 330.
 John Gardner Wilkinson – 390.
 John Hanning Speke – 28.
 José Maria Bello – 373.
 José Maria Eça de Queirós (filho) – 407.
 Júlio, o Africano – 96.
 Justino – 280.

K

- Kant – 18.
 Karl Richard Lepsius – 389.
 Kharias – 242, 338.

L

- Lamartine – 375.
 Leócares – 251.
 Leónidas – 296.
 Lisímaco de Acarnânia – 296, 298.
 Lisipo de Sicion – 248, 252, 263.

Luciano – 307.
Luís de Camões – 297.
Luís de Castro Pamplona – 329, 379, 407.
Luís de Magalhães – 373.

M

Machado Rosa – 373.
Maneton de Sebenitos – 88, 89, 95, 352.
Mantias – 350.
Maria Eça de Queirós – 407.
Marsyas – 280.
Maxime Du Camp – 375, 379.
Menecrates de Rodes – 256.
Metrodoro – 268.
Michelangelo – 258.
Miron de Tebas – 259
Moore – 375.

N

Nestor L'Hôte – 379.
Nicerato – 256.
Nicolau Copérnico – 352.

O

Olbiades – 268.
Onesícrito – 280.
Orfeu – 300.

P

Pausânias – 281.
Pierre François Lehoux – 379.
Píndaro – 297.
Pinheiro Chagas – 373.
Piraico – 268.
Pitágoras – 351.
Plínio – 246, 256, 257, 268, 271, 273.
Plutarco – 179, 213, 263, 270, 279, 280, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 296, 297, 300, 302, 304, 305, 311, 312, 313, 314, 316, 331, 332, 333, 338, 396, 399, 400.
Políbio – 346.
Policleto – 273, 280.
Polidoro – 257.
Polieucto – 263.
Posidónio de Apameia – 351.
Praxágoras de Cós – 350.

Propércio – 395.

Pseudo Apolodoro – 96.

Pseudo-Calístenes – 213, 280, 289, 290, 292, 308, 311, 312, 316, 332, 333, 336, 343.

Q

Quéron de Megara – 285.

Quinto Cúrcio Rufo – 213, 280, 281, 293, 302, 303, 305, 306, 311, 312, 313, 314, 316, 331, 332, 334, 335, 342.

R

Richard Francis Burton – 28.

S

Samuel Baker – 28.

Santo Agostinho – 17, 38.

Sarapião de Alexandria – 350.

Sofilo – 271.

Sófocles – 297.

Somers Clarke – 55.

Soso de Pérgamo – 271.

Sóstrato de Cnido – 394.

T

Taurisco de Tralles – 256.

Telesto – 297.

Teócrito – 352.

Teofrasto – 297.

Téon de Samos – 268.

Téoros – 268.

Théophile Gautier – 375, 379, 380, 389.

Tito Lívio – 280.

V

Valéry Larbaud – 373.

Vigny – 375.

X

Xenócrates – 256, 297.

Z

Zenão – 216, 350.

Zenódoto de Éfeso – 349, 352.

2. ÍNDICE TOPONÍMICO

A

Abidos – 24, 25, 26, 34, 74, 88, 125, 160, 177, 178, 191, 194.

Abukir – 286.

Abu Simbel – 379.

Áccio – 391, 392, 400.

Afeganistão – 221.

África – 128, 209, 221, 340.

Aigai – 309.

Alentejo – 385, 386.

Alexandria – 168, 184, 212, 213, 218, 239, 242, 244, 245, 247, 255, 264, 269, 272, 280, 297, 309, 310, 312, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 368, 371, 376, 377, 378, 379, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400, 402, 406, 407, 409.

Alta Núbia – 109.

Alta Síria – 407.

Alto Egípto – 56, 57, 91, 114, 124, 152, 272, 326, 330.

Alto Eufrates – 307.

Am-Duat – 14, 20.

Amesterdão – 227.

Anatólia – 246, 302, 304.

Antinoé (Her-Ur) – 108, 109.

Antioquia – 218, 239, 241, 245, 248, 249, 337.

Apameia – 218, 245.

Arábia – 27, 128, 340.

Arcádia – 243.

Armant – 124.

Armênia – 399.

Ásia – 221, 245, 289, 297, 298, 299, 302, 303, 304.

Ásia Central – 300.

Ásia Menor – 222, 243, 244, 254, 264, 284, 300, 301, 345, 379.

Assuão – 34, 125, 189, 379.

Atenas – 217, 247, 248, 249, 254, 255, 264, 283, 297, 336, 349.

Ática – 264.

B

Bab-Charkieh – 338.

Babilónia – 235, 305.

Bactriana – 312, 314.

Baixo Egípto – 21, 56, 57, 61, 62, 74, 75, 88, 91, 92, 99, 102, 104, 106, 109, 110, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 124, 136, 137, 272.

Beni Hassan – 115.

Beócia – 264.

Biban el-Muluk (Vale dos Reis) – 389.

Biblos – 179.

Bona – 369, 382, 387.

Bósforo – 222.

Brasil – 372.

Bristol – 372, 385.

Bulgária – 266.

C

Cairo – 330, 380, 383.

Cálcis – 297.

Camiros – 243.

Campânia – 245.

Campo de Santana – 376.

Campo Grande – 406.

Canal de Suez – 329, 379, 380, 389, 407.

Canal Mahmudeia (Mamoudieh) – 383, 392.

Canopo – 333.

Carmelo – 371.

Cartago – 221, 354.

Cheikh Abd el-Gurna – 91, 132, 172.

Chipre – 188, 346, 399.

Cilícia – 301, 399.

Cirenaica – 244, 346, 391, 399.

Cirene – 218.

Claros – 243.

Coelesíria – 399.

Constantinopla – 199.

Copenhaga – 263.

Corinto – 299.

Corno de África – 128.

Cortile del Belvedere – 251.

Cós – 239, 243.

Creta – 399.

Cuba – 385.

D

Damasco – 305.

Deir el-Bahari – 15, 64, 95, 96, 97, 98, 100, 102, 104, 108, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 124, 125, 129, 130, 132, 133, 158, 159, 176, 190.

Deir el-Medina – 161, 162, 165, 171.

Delfos – 251, 285, 299, 300.

Delos – 244, 245, 269.

Delta – 27, 56, 135, 181, 272, 326, 346.

Delta central – 73.
Delta oriental – 209, 404.
Dendera – 24, 25, 26, 27, 119, 124, 150, 163, 182, 183, 184.
Dep ou Buto – 56.
Didíma – 243, 244.
Djebel Akhmar – 94.
Djedet – 73.
Djedu – 73.
Dodona – 285.
Dra Abu el-Naga – 132.
Duas Terras – 59, 77, 87, 91, 96, 101, 128, 137, 163.
Duplo País – 23, 27, 28, 73, 92, 100, 114, 115, 136.

E

Ecbátana – 299, 305.
Edfu – 24, 25, 27, 124, 163, 184, 185, 186, 187, 196, 272.
Éfeso – 199, 218, 235, 243, 244, 247, 288.
Egeu – 345, 346.
Egipto – 7, 9, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 23, 25, 27, 28, 30, 33, 35, 36, 39, 40, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 58, 73, 74, 77, 79, 80, 87, 88, 89, 91, 99, 101, 103, 105, 109, 110, 117, 123, 128, 130, 131, 135, 137, 143, 145, 156, 160, 167, 169, 173, 177, 178, 184, 185, 189, 197, 199, 209, 210, 211, 212, 216, 218, 219, 221, 222, 224, 227, 228, 236, 243, 244, 264, 266, 272, 280, 286, 289, 290, 291, 292, 297, 300, 304, 306, 308, 309, 310, 312, 314, 315, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 344, 346, 352, 353, 354, 367, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 399, 401, 402, 403, 404, 497, 409.
El-Assasif – 36.
Elefantina – 109.
Épiro – 281, 285.
Eritreia – 128.
Esmirna – 264.
Esna – 109.
Estados Unidos – 224.
Estratoniceia – 218.
Eubeia – 297.
Eufrates – 109, 308, 399.
Europa – 221, 298, 301, 327, 328, 375, 388, 407, 408.
Europa mediterrânica – 211.

F

Faros – 312, 326, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 343, 393, 394.
Fenícia – 221, 301, 399.
Filae – 124, 158, 159, 163, 182, 184, 185, 186, 187.
Florida – 225.

França – 224, 226, 327, 385, 408.

Frigia – 301, 302.

G

Galileia – 378, 381.

Ganges – 211.

Gaugamela – 270, 289, 294, 305.

Gibraltar – 377.

Górdio – 301, 302, 303, 304.

Granico – 270, 301.

Grécia – 222, 247, 264, 281, 304, 308, 345, 347, 390.

Grécia continental – 392.

Grécia continental e insular – 221, 347.

Guebel Silsila – 27/28.

Guiza – 383, 400, 401.

H

Hélade – 218, 353.

Helesponto – 298, 299, 300.

Heliópolis – 64, 124, 158, 162.

Herculano – 266.

Hermontis – 124, 137.

Hidaspes – 293.

Hieracômpolis (Nekhen)– 55.

Hipsélis – 109.

Hircânia – 293.

I

Iémen – 128.

«ilha de Proteu» – 333, 336.

Ilíon – 298.

Ilíria – 285.

Índia – 222, 285, 293, 314, 340.

Índico – 280.

Indo – 221, 293.

Inglaterra – 224, 385, 408.

Irão – 221.

Ismailia – 407.

Isso – 270, 289, 294, 295, 304.

Itália – 221, 224, 264, 294.

Iunu/ Heliópolis – 30, 64, 137.

J

Jafa – 377.

Jerusalém – 376, 377, 386.

Judeia – 378.

K

Karnak – 26, 36, 55, 56, 57, 58, 76, 90, 91, 94, 95, 97, 101, 104, 108, 109, 124, 125, 131, 132, 135, 136, 137, 195, 196.

Kazanlak – 266.

Khemmis – 135, 178, 180, 181.

Kom Ombo – 78, 124, 152, 163.

L

Lago Alberto – 28.

Lago Mareótis – 242, 311, 332, 338, 392.

Lago Nuba – 379.

Lago Vitória – 28.

Lalysos – 243.

Laodiceia – 218, 245.

Largo do Barão de Quintela – 406.

Lefkadia – 244, 266.

Leptis Magna – 337.

Levante – 346, 377.

Libano – 375.

Libetros – 300.

Líbia – 27, 346, 399.

Lícia – 244, 301.

Lindos – 239, 243.

Lisboa – 174, 367, 406, 407.

Londres – 225, 373.

Luxor – 26, 66, 92, 97, 103, 104, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 132, 158, 159.

Lycosura – 243.

Lyon – 227.

M

Macedónia – 221, 222, 236, 244, 265, 266, 270, 281, 285, 288, 292, 293, 300, 304, 307, 310, 338, 346, 347, 391.

Malta – 376, 377.

Mar Mediterrâneo – 121, 242, 338, 393.

Marsa Matrouh – 304.

Mar Vermelho – 128.

Massália – 221.

Mazghuna – 89.

Medamud – 75.

Média – 399.

Médio Egípto – 109, 272.
 Médio Oriente – 281.
 Mediterrâneo – 209, 325, 326, 353, 384, 391, 392, 393.
 Mediterrâneo Centro-oriental – 398.
 Mediterrâneo Ocidental – 217.
 Mediterrâneo Oriental – 217, 265.
 Meidum – 35, 158.
 Mendes – 309.
 Mênfis – 22, 25, 28, 70, 76, 78, 304, 308, 309, 334, 398, 402, 404.
 Mesopotâmia – 222, 352.
 Mieza – 296.
 Mileto – 239, 240, 243, 244.
 Mirina – 264.
 Molóssia – 281.
 Munique – 228, 246, 252, 253, 259, 260.
 «Muro Branco» – 76.

N

Nagada – 55.
 Nápoles – 256, 257, 260, 261, 267, 268, 270, 271, 294, 295.
 Náucratis – 326.
 Nekheb (el-Kab) – 56.
 Nekhen – 113, 114.
 Nemeia – 282.
 Nilo – 7, 9, 27, 28, 29, 79, 101, 120, 123, 165, 178, 210, 271, 272, 310, 311, 326, 330, 332, 338, 379, 383, 390, 391, 392, 400.
 Nísibe – 305.
 Núbia – 128, 137, 308, 379, 389.

O

Olímpia – 235.
 Olimpo – 282.
 Oriente – 217, 221, 310, 312, 367, 369, 374, 375, 3765, 379, 380, 405, 406, 407, 408.
 Orontes – 241, 248.
 Oxo – 312, 313, 314.

P

Pafos – 188.
 Palestina – 222, 346, 375, 378, 379, 393, 407.
 Palestrina – 271, 272, 273.
 Panfília – 301.
 Paris – 226, 246, 284, 290, 291, 385.
 Pe – 113, 114.
 Pella – 269, 270, 281, 288, 289, 290.

Península Itálica – 217.

Pérgamo – 218, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 250, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 269, 349.

Persépolis – 305.

Pérsia – 218, 299.

Pieria – 300.

Pompeia – 245, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 294, 295.

Ponto – 264.

Porto – 175, 407.

Port-Said – 407.

Portugal – 175, 372, 373, 385.

Potideia – 289.

Priene – 239, 241, 244.

Próximo Oriente – 209.

Ptolemais da Cirenaica – 244.

Ptolemais Hermiu – 326.

Punjab Ocidental – 293.

Punt – 91, 98, 104, 128, 129, 130.

Q

Qubbet el-Haua – 34

R

Rakotis (Raked/ Rakedet) – 243, 310, 325

Rodes – 235, 243, 247, 248, 249, 251, 256, 257, 258, 346.

Roma – 216, 217, 221, 224, 236, 246, 251, 252, 253, 254, 256, 259, 260, 262, 274, 353, 387, 391, 395, 399, 400.

S

Saara – 209.

Sakara – 169, 403.

Sakara norte – 33.

Sambo – 314.

Samósatos – 307.

Samotrácia – 251, 285.

San el-Hagar – 404.

Sehel – 125.

Seleuceia – 218.

Serabit el-Khadim – 128.

Sicília – 175, 221, 264.

Sinai – 128.

Síria – 222, 245, 375, 377, 379, 391, 398, 399.

Síria Comagena – 307.

Siro-Palestina – 128.

Siuah – 287, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 331, 333.

Somália ocidental ou Djibuti – 128.

Sudão – 379.

Suez – 329, 379, 380, 389, 407.

Susa – 305.

T

Tanagra – 264.

Tânís – 381, 404, 405.

Tapsaco – 305.

Tarso – 264.

Tebaida – 326.

Tebas – 22, 24, 25, 26, 60, 79, 90, 101, 104, 131, 135, 136, 137, 162, 165, 256, 259, 285, 290, 297, 326.

Tebas Ocidental ou Tebas-Oeste – 89, 97.

Tell el-Amarna (Akhetaton) – 153.

Telmiso – 300.

Terra Santa – 213, 376, 387.

Thmuis – 337.

Tongeren – 227.

Trácia – 266, 346.

Tralles – 247.

Tróia – 257, 298.

U

Uadi Maghara – 128.

Uadi Sikkat Taka el-Zeida – 90.

Uaset – 25, 135.

V

Vale das Rainhas – 90.

Vale do Nilo – 7, 9, 29, 79, 272, 391.

Vale do Oeste – 90.

Vale dos Reis – 26, 89, 90, 131, 133, 389.

Valenciennes – 227.

Vergina – 244, 266, 285.

Via Ápia – 399.

X

Xanto – 244, 301.

3. ÍNDICE ETNONÍMICO

A

Africanos – 347.
Agrianos – 314.
Alemães – 387, 408.
Alexandrinos – 338, 346, 347, 348.
Anatólios – 347.
Aqueménidas – 292.
Assírios – 209.

B

Babilónios – 217.
Bárbaros – 222, 235.
Beduínos – 209.

C

Cários – 347, 354.
Cartagineses – 184.
Celtas – 222, 223, 254.
Citas – 222.
Cosseus – 299.

D

Dácios – 222.

E

Egípcios – 13, 14, 15, 20, 23, 27, 28, 30, 32, 35, 37, 39, 52, 53, 55, 60, 77, 89, 145, 147, 148, 152, 153, 154, 155, 160, 198, 210, 217, 291, 292, 308, 309, 343, 346, 348, 384, 388, 389, 390, 391, 393.
Etiópes – 272

F

Fenícios – 184.

G

Gálatas – 254.
Gauleses – 254, 347.
Getas – 222.
Greco-macedónios – 222, 223, 347, 354.
Gregos – 23, 109, 179, 184, 209, 217, 222, 223, 235, 247, 257, 282, 292, 301, 308, 332, 344, 345, 346, 347, 353, 354, 396.

H

Hekau Khasut – 210.
Hicsos – 59, 209, 210.

I

Ílírios – 222, 289.
Indianos – 347.
Itálicos – 347.

J

Judeus – 221, 223, 330, 344, 345, 347, 354.

L

Líbios – 209.
Lícios – 347, 354.

M

Macedónios – 288, 289, 297, 311, 334, 347, 399.
Mesopotâmicos – 347.

N

Núbios – 127, 209.

P

Palestinianos – 184.
Partos – 399, 400.
Persas – 209, 217, 223, 270, 291, 294, 299, 301, 310, 347.
Portugueses – 408.

R

Romanos – 209, 223, 332, 391, 400.

S

Samaritanos – 354.
Sarmácias – 222.
Sírios – 347, 254.

T

Trácios – 222, 347, 354.

4. ÍNDICE CRONOLÓGICO

A

Antiguidade clássica – 255.

E

Época amarniana e pós-amarniana – 60.

Época Arcaica – 285.

Época Baixa – 146, 168, 173, 174, 175, 176, 403.

Época Clássica – 245, 247, 254, 273.

Época de Akhenaton – 52.

Época Greco-romana – 79, 184, 340, 342.

Época Helenística – 184, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 220, 222, 223, 224, 228, 235, 238, 239, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 252, 252, 254, 259, 263, 264, 265, 269, 273, 274, 338, 346, 349.

Época Raméssida – 28.

Época Tinita (ou Arcaica) – 54.

I

Idade Média – 347, 352.

Império Antigo – 56, 60, 68, 88, 92, 110, 121, 146, 147, 197, 209, 402, 403.

Império Médio – 22, 26, 35, 40, 53, 59, 61, 62, 89, 129, 132, 148, 160, 170, 308.

Império Novo – 20, 21, 22, 26, 28, 29, 60, 64, 87, 88, 91, 128, 131, 135, 146, 149, 157, 166, 170, 172, 177, 199, 307, 401.

P

Período Amarniano – 170.

Período Arcaico – 66, 248.

Período Clássico – 248.

Período Dinástico – 58.

Período Grego – 184.

Período Grego-romano – 152, 394, 403.

Período Lágida – 64.

Período Medieval – 289, 353.

Período Moderno – 316.

Período Pré-dinástico – 56.

Período Ptolomaico – 176, 242, 325, 337, 338, 345, 347, 353.

Período Romano – 54, 184, 325, 338, 340, 347, 353.

Períodos Ptolomaico e Romano – 163, 168, 187, 213, 330, 332.

Período Tinita – 88.

Primeiro Período Intermediário – 53, 110, 209.

S

Segundo Período Intermediário – 59.

T

Terceiro Período Intermediário – 60, 173, 174, 404.

5. ÍNDICE TEMÁTICO**5.1 Estelas, papiros, obras, revistas, jornais, textos literários****A**

Actos dos Apóstolos – 221.

Afrodite de Milo (Vénus de Milo) – 250, 262.

Alexandre em Batalha – 294, 295.

Anabasis de Alexandre Magno – 280, 334.

Apolo de Belvedere – 262.

A Província – 373.

Aquiles em Skiro – 268.

A Relíquia – 213, 367, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 380, 387, 388, 390, 393, 400, 404, 405, 406, 407, 408, 409.

As Bacantes – 285.

A Velha – 260.

A Velha embriagada – 259, 260.

A Velha pastora – 260, 262.

A Verdade – 406.

B

Bibliothèque – 280.

C

Cabeça de velha – 260, 261.

Câmara dos Antepassados – 132.

Cânone Real de Turim – 88, 89.

Colosso de Rodes – 248, 249.

Combate de Alexandre contra Dario – 294.

Composição Matemática (Almagesto) – 352.

Crisipo – 263.

Crónica Demótica – 291.

D

De Alexandris Magni fortuna aut virtute or. I et II – 280.

De Diuinatione – 280.

Demóstenes – 263.

Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien – 389.

Description de L'Égypte... – 328, 329, 379, 389.

Diálogos dos Mortos – 307.

Diário de Notícias – 407.

E

- Efemérides Reais – 280.
Égypte, Nubie, Palestine et Syrie, dessins photographiques... – 379.
Ensinamento de Ani – 32, 35, 146, 147, 166.
Ensinamento de Ankhchechonk – 146.
Ensinamento de Hordjedef – 146.
Ensinamento de Ptahhotep – 36, 146.

F

- Fauno de Barberini – 252, 253.
Folhas Soltas – 407.

G

- Gálata moribundo – 254, 262.
Gálata suicida – 254.
Gazeta de Notícias – 372.
Gigantomaquia – 254.
Gladiador Borghese – 258, 259.

H

- História de Alexandre – 280.
Historiae Alexandri Magni Macedonis – 280, 324.

I

- Ilíada – 297, 298.
I Monumenti dell’Egitto e della Nubia – 379.

L

- Laocoonte e os seus filhos – 257, 258, 262.
Le Nil (Égypte et Nubie) – 379.
Le Roman de la momie – 380.
Lettre a M. Dacier... – 389.
Lista de Abidos – 89, 132.
Lista de Medinet Habu – 132.
Lista Real de Sakara – 89.
Listas do Ramesseum – 132.
Livro da Am-Duat – 21.
Livro da Noite – 21.
Livro das Portas – 20.
Livro dos Macabeus – 221.
Livro dos Mortos – 117, 389.
Livros do Além – 20.
Lutador de boxe – 252, 253.

M

Medeia – 267.

Memórias – 300.

N

Niké de Samotrácia ou Vitória Alada de Samotrácia ou Vitória de Samotrácia – 251, 262.

Núpcias aldobrandinas – 267.

O

Odisseia – 333.

O Duque de Viseu – 373.

O Egípto. Notas de viagem – 380, 388, 400, 407.

O Mandarim – 368, 407.

Os Maias – 373, 407.

O sonho de Tanutamom – 306.

P

Paleta de Narmer – 55, 76.

Papiro Carlsberg VIII – 153, 154.

Papiro de Berlim 3038 – 153.

Papiro de Leiden – 165.

Papiro de Turim – 132.

Papiro Ebers – 153, 166, 167.

Papiro Kahun – 153.

Papiro Westcar ou Papiro nº 3033 do Museu de Berlim -35, 113, 132, 162.

Pedra de Roseta – 64.

Périplo – 280.

Poséidon de Milo – 248, 249.

Pseudo-Sêneca – 260, 261.

Pugilista sentado – 252.

Punição de Dirce – 256.

R

Rapaz lutando com ganso – 246.

Romance de Alexandre – 289, 290, 291, 311, 333.

Romance de Sesoncósisis – 292.

S

Sátiro embriagado – 260, 261.

Sobre a fortuna de Alexandre – 280.

Sobre Alexandre (Peri Alexandrou) – 280.

Somnium Nectanebi – 291.

T

Tabela de Sakara – 132.

Textos das Pirâmides – 37, 189, 197, 393.

Textos dos Sarcófagos – 37, 40.

Todtenbuch – 389.

Touro de Farnese – 256, 257, 258.

Tradução dos Setenta ou Septuaginta ou Versão dos Setenta – 221, 344.

Tyché – 248, 249.

V

Velho pescador – 260, 262.

Vida de Alexandre – 279, 280.

Voyage en Égypte – 379.

Voyages dans la Basse et la Haute Égypte – 327.

5.2 Monumentos, necrópoles e lugares de culto

A

Acrópole de Lindos – 239.

Akh-menu do templo de Amon, em Karnak – 56.

Altar de Afrodite – 352.

Altar de Ártemis (em Magnésia do Meandro)- 244.

Altar de Siracusa – 244.

Altar de Zeus (em Pérgamo) – 244.

C

Capela Branca de Senuseret I ou Capela Branca no Museu ao Ar Livre, em Karnak – 56, 57, 58.

Capela de Hathor – 119.

Capela de Tutmés III – 190.

Capela Vermelha de Hatchepsut – 76, 91, 94, 95, 101, 104.

Cemitério de Sema – 309.

Colosso de Rodes – 235, 248, 249.

Coluna de Taharka – 101.

Complexo palaciano de Alexandria – 343.

Complexo palaciano de Pella – 270.

F

Farol (de Alexandria) – 235, 243, 329, 339, 393, 394.

Frescos da casa dos Vettili – 267.

G

Grande Altar de Pérgamo – 255, 256.

Grande Esfinge – 383, 400, 401.

Grande Pirâmide – 401.

H

Hipogeu – 38.

L

Lago sagrado (Karnak) -108, 125.

M

Mammisi – 27, 120, 163, 184, 185.

Mammisi de Armant – 124.

Mammisi de Dendera – 27, 124, 163, 182, 183, 184.

Mammisi de Edfu – 27, 124, 163, 184, 196.

Mammisi de Filae – 124, 158, 159, 163, 182, 184, 185, 187.

Mammisi de Kom Ombo – 124, 163.

Mastaba – 38, 403.

Mastaba de Kagemni (Sakara norte) – 33.

Mastaba de Uni (Abidos) – 34.

Mausoléu de Halicarnasso – 235.

N

Necrópole de Cheikh Abd el-Gurna – 172.

Necrópole de Deir el-Medina – 165.

Necrópole de Guiza – 401.

Necrópole de Hermópolis- 137.

Necrópole real macedónica de Aigai – 309.

Necrópole tebana – 137.

Ninfeu – 296.

O

Oráculo de Amon, em Siuah ou Oráculo de Amon-Júpiter – 287, 304, 306, 307, 312, 339.

Oráculo de Delfos – 285, 300.

Oráculo de Zeus – 285.

P

Palácio real – 14, 51.

Palácio real de Karnak – 191.

Portal Bubástico, em Karnak – 195, 196.

Primeiro Pilone de Filae (ou Primeiro Pilone do templo de Ísis em Filae/ Aguilikia) – 188.

R

Ramesseum (em Tebas-Oeste) – 89, 97, 132.

S

Sala de Nefertum e de Ptah-Sokar no Templo de Seti I, em Abidos – 178.

Santuário de Amon, em Siuah – 305, 311, 333.

Santuário de Amon-Ré, em Karnak – 131, 135.
Santuário de Asclépio – 239.
Santuário de Atena Polias – 240.
Santuário de Claros – 243.
Santuário de Cós – 243.
Santuário de Delfos – 299.
Santuário de Dendera – 26.
Santuário de Éfeso – 288.
Santuário de Hathor, em Deir el-Bahari – 97, 119.
Santuário de Júpiter – 302.
Santuário de Pérgamo – 243.
Santuário de Samotrácia (Cabiros) – 251.
Segundo pilone de Filae – 187.
Serapeum (de Alexandria) – 243, 244.
Speos Artemidos -115.

T

Templo de Abidos – 177, 178, 194.
Templo de Abu Oda – 192.
Templo de Amenhotep III, em Luxor – 104.
Templo de Amon, em Aghurmi, ou Templo de Aghurmi ou Templo de Amon, em Siuah – 304, 305, 331.
Templo de Amon, em Karnak, ou Templo de Amon-Ré ou Templo de Karnak ou Templo Ipet-sut – 55, 56, 74, 101, 104, 108, 125, 131, 135, 136.
Templo de Amon, em Luxor ou Templo de Luxor – 36, 92, 97, 103, 117, 118, 120, 121, 122, 159.
Templo de Amon, em Tânis – 404.
Templo de Apolo, em Camiros – 243.
Templo de Apolo, em Claros – 243.
Templo de Apolo, em Didíma – 243, 244-
Templo de Ártemis, em Éfeso – 235, 243, 244, 288.
Templo de Asclépio, em Cós – 243.
Templo de Atena, em Lalysos – 243.
Templo de Atena, em Lindos – 239, 243.
Templo de Atena, em Mileto – 243.
Templo de Atena, em Pérgamo – 243.
Templo de Atena, em Priene – 243.
Templo de Beit el-Uali ou templo rupestre de Beit el-Uali – 67, 189, 194, 195.
Templo de Deméter, em Lycosura – 243.
Templo de Deméter, em Priene – 241.
Templo de Dioniso, em Pérgamo – 240, 244.
Templo de Esna – 109.
Templo de Hathor, em Dendera, ou Templo de Dendera – 150, 163, 184.
Templo de Hórus, em Edfu (ou templo de Edfu) – 163, 184, 187, 272.
Templo de Ísis, em Filae, ou Templo de Filae – 159, 163, 184, 186.
Templo de Ísis Faria – 339.

- Templo de Kom Ombo – 78, 152, 163.
- Templo de Leto, em Xanto – 243, 244.
- Templo de Mut, em Karnak – 97.
- Templo de Ptah, em Mênfis – 70.
- Templo de Ramsés II, em Abidos – 19
- Templo de Ramsés II, em Tânis – 381, 404.
- Templo de Serápis (Serapeum) – 243.
- Templo de Seti I, em Abidos – 74, 178.
- Templo de Zeus, em Priene – 241.
- Templo funerário a sul do Ramesseum (Tebas oeste) – 89.
- Templo funerário da pirâmide do faraó Unas – 196.
- Templo funerário de Deir el-Bahari ou Templo funerário de Hatchepsut, em Deir el-Bahari, ou «Templo dos milhões de anos» de Hatchepsut, em Deir el-Bahari – 15, 64, 95, 96, 97, 98, 119, 120, 124, 125, 130, 132, 133, 159, 176.
- Templos dos milhões de anos – 38.
- Templos funerários – 38.
- Templos funerários de Tebas oeste – 26.
- Túmulo de Alexandre – 326, 240.
- Túmulo de Amenhotep (TT 73) – 125.
- Túmulo de Aquiles – 298.
- Túmulo de Hatchepsut, no Vale dos Reis (KV 20) – 131.
- Túmulo de Hetepheres – 405.
- Túmulo de Ineni (TT 81) – 91.
- Túmulo de Menna (TT 69) – 172.
- Túmulo de Kazanlak – 266.
- Túmulo de Kheruef (TT 192) – 74.
- Túmulo de Lefkadia ou Túmulo dito do «Julgamento», em Lefkadia – 244, 266.
- Túmulo de Protesílaio – 298.
- Túmulo de Tutankhamon – 153.
- Túmulo de Vergina ou Túmulo real de Vergina – 244, 266, 285.
- Túmulo do faraó Djoser – 403.
- Túmulo do Vale dos Reis (KV 14) – 89.
- Túmulo do Vale dos Reis (KV 60) – 133.
- Túmulo real de Tell el-Amarna (antiga Akhetaton) – 153.
- Túmulos da Macedónia – 244.
- Túmulos de Senenmut (TT 71 e DB 353) -132.
- Túmulos dos faraós mortos e divinizados (Vale dos Reis) – 26.
- Túmulos em Meidum (CG 3 e 4) – 158.
- Túmulos reais de Tânis – 405.
- Túmulos rupestres de Alexandria – 244.
- Túmulos rupestres da Cirenaica – 244.
- Túmulos rupestres da Lícia – 244.
- Túmulos rupestres em Qubbet el-Haua -34.

5.3 Museus, bibliotecas, institutos, organizações, academias

A

Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres – 388, 389.

Allard Pierson Museum – 227.

B

Bibliothèque Nationale de France – 284.

British Museum – 165, 225, 226, 261.

Brooklyn Museum – 68, 69, 170, 173, 228.

C

Colecção Marciano Azuaga – 175.

Colecção particular Miguel Barbosa – 175.

F

Florida International Museum – 225.

G

Galo-Romeins Museum – 227.

K

Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung – 228.

M

Metropolitan Museum of Art (New York) – 127, 176.

Musée de la Civilisation Gallo-Romaine – 227.

Musée du Petit Palais – 226.

Musée Napoléon – 327.

Musée Royal du Louvre – 327.

Musées des Beaux-Arts – 227.

Museo Pio-Clementino – 252, 258.

Museu ao ar livre de Karnak – 56, 57, 58, 76, 94, 95.

Museu Arqueológico de Alexandria – 176, 337.

Museu Arqueológico de Delos – 269.

Museu Arqueológico de Florença – 287.

Museu Arqueológico de Pella – 269.

Museu Arqueológico de Rodas – 248.

Museu Arqueológico de Tessalónica – 286.

Museu Arqueológico Nacional de Atenas – 248.

Museu Arqueológico Nacional de Nápoles – 256, 257, 260, 261, 267, 268, 270, 271, 294, 295.

Museu Arqueológico Regional de Palermo – 175.

Museu Calouste Gulbenkian – 70.

Museu Capitolino – 246, 254.

Museu da Cidade – 406.
 Museu da Faculdade de Ciências no Porto – 175.
 Museu de Berlim – 35.
 Museu de Leipzig – 66.
 Museu do Caramulo – 175.
 Museu do Louvre – 89, 158, 172, 246, 250, 251, 258, 259, 260, 262, 263.
 Museu do Vaticano – 246, 248, 249, 251, 252, 258, 267.
 Museu Egípcio de Luxor – 66.
 Museu Egípcio do Cairo – 158, 161, 176, 190, 405.
 Museum of Fine Arts de Boston – 282, 283.
 Museu Nacional de Arqueologia (Lisboa) – 174.
 Museu Nacional Romano do Palazzo Massimo alle Terme – 254.

N

National Gallery de Washington – 226
 Ny Carlsberg Glyptotek de Copenhaga – 174, 263.

P

Palazzo dei Conservatori, em Roma – 260, 262.
 Palazzo Massimo alle Terme – 252, 253.
 Palazzo Ruspoli – 224, 225, 226.
 Pergamon Museum de Berlim – 255.

S

Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst – 228.

T

The Detroit Institute of Arts – 228.

6. OUTROS

B

Balio (cavalo) – 299.
 Batalha de Áccio – 222, 236, 395.
 Batalha de Gaugamela – 270, 289, 294.
 Batalha de Gaza – 344.
 Batalha de Granico – 301.
 Batalha de Isso – 270, 294, 295, 304.
 Batalha de Queroneia – 222.
 Bela Festa do Vale – 24, 25, 26, 104.
 Bucéfalo (cavalo) – 270, 271, 292, 293, 294, 295, 299.

E

Enéade de Iunu/ Heliópolis – 64.

F

Festa da Boa Reunião ou Festival da Boa Reunião – 24, 25, 26.

Festa da Vitória de Hórus ou Festa da Vitória – 24, 25, 187.

Festa de Khoiak – 26.

Festa de Sokar ou Festival de Sokar – 25, 26.

Festa de Sokar-Osiris -26.

Festa do Vale de Amon – 26.

Festa-sed ou Festival sed ou heb-sed – 33, 70, 73, 74, 76, 123, 125, 189.

Festival da abertura do Ano/ Ano Novo – 25.

Festival da coroação do sagrado falcão – 25.

Festival da Embriaguez – 25.

Festival da «Partida» de Min – 25.

Festival da «Partida» de Osiris – 25.

Festival da Vitória – 25.

Festival de Amenhotep – 25.

Festival de Djehuti/ Tot – 25.

Festival de Hathor – 25.

Festival de Khonsu – 25.

Festival de Min – 25.

Festival de Nehebkau – 25.

Festival de Opet – 25.

Festival de Osiris – 25.

Festival de Ptah a sul do seu Muro – 25.

Festival de Ré-Horakhti – 25.

Festival de Renenutet – 25.

Festival de Sekhmet – 25.

Festival-uag de Osiris – 25.

G

Grande Festival da Luz Ardente – 25.

Guerra de Tróia – 255, 298, 299.

J

Jogos Olímpicos – 289.

M

Mistérios de Samotrácia – 285.

P

Pequeno Festival da Luz Ardente – 25.

S

Sagrada Família – 209.

Sema-taui – 76.

Impresso em Chiado Print, Lisboa, Portugal