

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
Museu de Arqueologia e Etnologia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

Ἐκθέωσις Ἀρσινόης  
O culto a Arsinoe II Filadelfo



Estátua em estilo greco-egípcio de Arsinoe II  
The Metropolitan Museum of Art (20.2.21)

**Alex dos Santos Almeida**

**Volume I**

**São Paulo  
2007**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**Museu de Arqueologia e Etnologia**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA**

**Ἐκθέωσις Ἀρσινόης**  
**O culto a Arsinoe II Filadelfo**

Alex dos Santos Almeida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre.

Orientadora: profa Dra Maria Beatriz Borba Florenzano

**São Paulo**  
**2007**

## Dedicatória –

À minha mãe – Neide Maria Cagali Almeida -, pelo apoio, carinho e compreensão ao longo desta jornada.

À minha família.

## **Agradecimentos –**

Eu quero agradecer, em primeiro lugar, à minha orientadora – profa Dra Maria Beatriz Borba Florenzano -, por ter me recebido no MAE, pela orientação precisa e atenciosa durante o mestrado, pela paciência com que me escutou desde 2003 quando comecei a frequentar o Museu de Arqueologia, e pelo auxílio no final do mestrado com a leitura e correção atenta do texto da dissertação. Professora Bia MUITO OBRIGADO.

Eu quero agradecer aos professores doutores Maria Isabel D’Agostino Fleming e Antônio Brancaglioni Jr por terem aceitado participar da banca de qualificação e pelas sugestões pontuais que serviram para o aprimoramento da pesquisa.

Aos funcionários e estagiários da Biblioteca da MAE sempre muito atenciosos, especialmente à Eleuza Gouveia e a Eliana Rotolo pelo auxílio com a obtenção de artigos da Biblioteca Britânica e pelo atendimento atencioso dispensado à minha pessoa.

À profa Dra Elaine Hirata pelo estágio supervisionado do PAE.

À profa Maria Celeste Fachin por ter me indicado à profa Bia, no MAE, para a pós-graduação.

Aos colegas do MAE.

À curadora Roberta L. Shaw do *Royal Ontario Museum* pelas informações fornecidas sobre um dos documentos do catálogo.

Aos meus tios Emygdio (*in memoriam*) e Lúcia pelo carinho com que me receberam em São Paulo.

Por último, eu quero agradecer a CAPES pela concessão da bolsa de pesquisa de mestrado.

# SUMÁRIO

## Volume I

<b>Dedicatória</b>	<b>iii</b>
<b>Agradecimentos</b>	<b>iv</b>
<b>Sumário</b>	<b>v</b>
<b>Resumo</b>	<b>vii</b>
<b>Abstract</b>	<b>viii</b>
<b>Índice de mapas e figuras</b>	<b>ix</b>
<b>Abreviaturas e convenções</b>	<b>xi</b>
<b>Introdução</b>	<b>14</b>
<b>Capítulo 1: A monarquia ptolomaica no século III a.C.</b>	<b>19</b>
<b>1.1 As origens da monarquia helenística sob Alexandre o Grande</b>	<b>20</b>
<b>1.2 A realeza faraônica: aspectos gerais</b>	<b>27</b>
<b>1.3 Uma síntese ptolomaica</b>	<b>30</b>
<b>1.3.1 A titulação ptolomaica</b>	<b>30</b>
<b>1.3.2 Os territórios ptolomaicos.</b>	<b>42</b>
<b>1.3.3 As alianças dinásticas</b>	<b>46</b>
<b>1.3.4 O monarca ideal e a ideologia da realeza entre os Ptolomeus</b>	<b>48</b>
<b>1.3.5 O culto ao soberano como ideologia real</b>	<b>56</b>
<b>Capítulo 2: Catálogo</b>	<b>65</b>
<b>Introdução</b>	<b>65</b>
<b>Fontes textuais</b>	<b>71</b>
<b>Fontes epigráficas</b>	<b>92</b>
<b>Fontes iconográficas</b>	<b>156</b>

## Volume II

<b>Capítulo 3: O papel das rainhas na antiguidade greco-egípcia</b>	<b>200</b>
<b>3.1 O papel das rainhas no mundo helenístico</b>	<b>200</b>
<b>3.1.1 As rainhas helenísticas na corte</b>	<b>204</b>
<b>3.1.2 A presença das rainhas no reino</b>	<b>206</b>
<b>3.2 A rainha faraônica</b>	<b>208</b>

3.2.1 Tetisheri e Ahhotep: as marcantes rainhas antepassadas de Ahmose-Nefertari	216
3.2.2 Ahmose-Nefertari: uma rainha-deusa	218
Capítulo 4: Ἐκθέωσις Ἀρσινόης: O culto à rainha Arsinoe II Filadelfo	229
4.1 Arsinoe II: de irmã-esposa a deusa	229
4.1.1 Da luz à sombra: a imagem de Arsinoe entre os acadêmicos	230
4.1.2 Um escândalo grego: o casamento de Ptolomeu II e Arsinoe II	237
4.1.3 Uma controvérsia cronológica: a morte de Arsinoe II	243
4.1.4 O culto grego de Arsinoe II	246
4.1.4.1 Fontes materiais e textuais referentes ao culto	247
4.1.4.2 A apomoira (ἡ ἀπόμοιρα )	253
4.1.4.3 Os rituais e o festival ligados ao culto de Arsinoe II	256
4.1.4.4 A identificação e associação cultural com as deusas	283
4.1.5 O culto egípcio de Arsinoe II	296
4.1.5.1 A atmosfera da Mênfis ptolomaica	296
4.1.5.2 Arsinoe como σύνναο θεά nos templos egípcios	303
Considerações finais	322
Bibliografia	327
Anexo I	340
Anexo II	344

## Resumo –

A pesquisa que intitulamos – **Ἐκθέωσις Ἀρσινόης: o culto de Arsinoe II Filadelfo**, tem como objetivo analisar as razões, formato e alcance do culto religioso criado por Ptolomeu II Filadelfo para honrar a sua irmã-esposa. Sabe-se que a visão que os autores antigos e estudiosos modernos têm a respeito da rainha Arsinoe II era controversa no passado e continua a ser nos dias atuais. Da rainha ambiciosa a esposa devotada, poucos documentos existem sobre a sua passagem no Egito na década de 280/270 a.C. quando ela se tornou rainha durante o governo de seu irmão, embora a grande maioria dos testemunhos data do período que se segue à sua morte. Quem foi Arsinoe II Filadelfo? Por que Ptolomeu II estabeleceu um culto em memória de sua irmã-esposa? A importância de Arsinoe II pareceu residir na imagem de devoção popular que se criou em torno de sua pessoa, e que acabou favorecendo e prestigiando a dinastia Lagida. A nossa pesquisa se baseia em primeiro lugar na análise das fontes materiais, mas também das fontes textuais tanto do século III a.C. quanto de séculos posteriores. Partimos de uma exposição do fundo histórico em que se baseou e se constituiu a monarquia ptolomaica. Em seguida, refletimos brevemente sobre o papel e o status das rainhas helenísticas e faraônicas na antiguidade. No último capítulo, nos respaldando nos princípios teóricos e metodológicos da arqueologia do culto propostos por Colin Renfrew, fazemos uma longa digressão acerca das razões que levaram Ptolomeu II a estabelecer um culto para Arsinoe II nas esferas grega e egípcia da população.

**Palavras-chave:** culto à rainha, realeza ptolomaica, Egito helenístico, arqueologia do culto, Arsinoe Filadelfo

**Abstract –**

This research, entitled - 'Εκθέωσις Ἀρσινόης: **Arsinoe II Philadelphus cult**, has as its aim to analyze the reasons, the shape and the diffusion of the religious cult created by Ptolemy II Philadelphus to honor his sister-wife. It is well known that the historical character of Queen Arsinoe II has been controversial since the beginning of studies on Ptolemaic Egypt. From ambitious queen to dedicated wife, there are few documents regarding her life in Egypt in the decade of 280/270 B.C. when she became queen during her brother's reign. The majority of the testimonies are dated to the period after her death. Who was Arsinoe II Philadelphus? Why did Ptolemy II established a cult in memory of his sister-wife? Arsinoe's II importance seems to reside on the image of popular devotion created around her, which ended up favoring and giving prestige to the Lagid dynasty. Our research is based, first of all, on the analysis of material sources, as well as on the written sources both from the 2nd century B.C. and from later centuries. We begin with the discussion of the historical background of the ptolemaic monarchy. Next, we briefly establish some thoughts on the role and the status of the Hellenistic and Pharaonic queens in antiquity. In the last chapter, using Colin Renfrew's theoretical and methodological principles regarding cult archaeology, we make a long digression over the reasons that led Ptolemy II to establish a cult for Arsinoe II both within the Greek and the Egyptian population.

**Keywords:** queen cult, Ptolemaic royalty, Hellenistic Egypt, cult archaeology, Arsinoe Philadelphus

## Índice de mapas e figuras –

### Figura 1 – Tetradracma com a efígie de Alexandre o Grande

Ref. Icon. : The British Museum – London (CM 1919-8-20-1) *apud* POLLITT, Jerome .J. **Art in the Hellenistic Age**, 1986: 26.

### Figura 2 – Relevô de Persépolis apresentando a cerimônia da proskynesis

Ref. Icon.: The National Museum of Iran – Tehran, fotografia de Lisa Baylis in: CURTIS, John; TALLIS, Nigel (ed.). **Forgotten Empire: the world of Ancient Persia**. 2005: 36.

### Mapa da Coele-Síria

Ref. Icon.: Map 1 – The Ptolemaic empire as great power in the eastern Mediterranean basin In: HÖLBL, G. **A History of the Ptolemaic Empire**, 2001: 374-375.

### Figura 3 – Octadracma com a efígie de Ptolomeu V

Ref. Icon.: The British Museum – London (CM 1978-10-21-1) *apud* WALKER, Susan; HIGGS, Peter. **Cleopatra of Egypt: from History to Myth**, 2001: 84.

### Figura 4 – Barca cerimonial com a estátua de Ahmose-Nefertari

Ref. Icon.: Conforme Foucart, **Le Tombeau d'Amonmos**, MIFAO, LVII, Cairo, 1932, prancha IV *apud* NOBLECOURT, Christiane D. **A mulher no tempo dos faraós**, 1994: 125.

### Figura 5 – Alexandria ptolomaica com o Arsinoeion

Ref. Icon.: Aquarela de J.-P. GOLVIN In: EMPEREUR, J.-Y. **Alexandria Rediscovered**, 1998 *apud* WALKER, Susan; HIGGS, Peter. **Cleopatra of Egypt: from History to Myth**, 2001: 33.

### Figura 6 – Canéfora em terracota

Ref. Icon.: The British Museum – London (GR 1862.10-21.3) *apud* CdE, LXXIV, 1999: 156-160.

### Mapa da cidade de Mênfis

Ref. Icon.: THOMPSON, Dorothy. **Memphis under the Ptolemies**, 1988: 14-15 *apud* BAGNALL, Roger (ed.). **Egypt: from Alexander to the Copts**, 2004: 95.

### Figura 7 – Relevô com o busto em estilo egípcio de Arsinoe

Ref. Icon. : Harvard University Art Museums – Cambridge (1983.96) *apud* BIANCHI, Robert S.; FAZZINI, Richard A. (ed.). **Cleopatra's Egypt: the age of Ptolemies**, 1988: 169-170.

**Mapa de Alexandria e região canópica**

Ref. Icon. : McKENZIE, J. S. In : **Journal of Roman Archaeology**, 16, 2003 : 42-43 *apud* BAGNALL, R. **Egypt : from Alexander to the Copts**, 2004 : 52.

**Mapa do Delta egípcio**

Ref. Icon. : BAGNALL, R. **Egypt : from Alexander to the Copts**, 2004 : 79.

**Mapa do Faium**

Ref. Icon. : BAGNALL, R. **Egypt : from Alexander to the Copts**, 2004 : 128.

**Mapa do Médio Egito**

Ref. Icon. : BAGNALL, R. **Egypt : from Alexander to the Copts**, 2004 : 156.

**Mapa do Alto Egito**

Ref. Icon. : BAGNALL, R. **Egypt : from Alexander to the Copts**, 2004 : 210.

**Ref. Icon.** = referência iconográfica

## Abreviaturas e convenções –

<b>AGFR</b>	SPIER, Jeffrey (1992). Ancient Gems and Finger Rings: catalogue of the collection
<b>AncSoc</b>	Ancient Society
<b>ASDCGC</b>	MILDENBERG, Leo (1985). The Arthur S. Dewing Collection of Greek Coins
<b>BCH</b>	Bulletin de Correspondance Hellénique
<b>BIFAO</b>	Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale
<b>BMC</b>	POOLE, Reginald (1963). The British Museum Catalogue: The Ptolemies, kings of Egypt.
<b>CAH</b>	The Cambridge Ancient History
<b>CdE</b>	Chronique d’Égypte
<b>CE</b>	BIANCHI, Robert S. (1988). Cleopatra’s Egypt: the age of Ptolemies.
<b>CE</b>	WALKER, Susan (2001). Cleopatra of Egypt: from History to Myth.
<b>EE</b>	Enciclopédia Einaudi
<b>EHC</b>	MORKHOLM, Otto (1997). Early Hellenistic Coinage.
<b>ESLP</b>	BOTHMER, Bernard (1960). Egyptian Sculpture of the Later Period: 700 BC to 100 AD.
<b>GGFR</b>	BOARDMAN, John (2001). Greek Gems and Finger Rings.
<b>GPPPh</b>	RICE, Ellen (1983). Grand Procession of Ptolemy Philadelphus
<b>HABIDK</b>	BURSTEIN, Stanley (1996). The Hellenistic Age from the Battle of Ipsus to the death of Kleopatra VII.
<b>HQP</b>	ROEHRIG, Catherine (2005). Hatshepsut: from Queen to Pharaoh.
<b>HST</b>	BAGNALL, Roger (2003). Historical Sources in Translation: the Hellenistic period.

<b>HWARC</b>	AUSTIN, Michel M. (1988). <i>The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest</i>
<b>IGAP</b>	BERNAND, Étienne (2001). <i>Inscriptions Grecques d'Alexandrie Ptolemaïque.</i>
<b>IGENML</b>	BERNAND, Étienne (1992). <i>Inscriptions Grecques d'Égypte et de Nubie au Musée u Louvre.</i>
<b>IGHMN</b>	BERNAND, Étienne (1999). <i>Inscriptions Grecques d'Hermoupolis Magna et de sa Nécropole.</i>
<b>JHS</b>	<i>The Journal of Hellenic Studies</i>
<b>LIMC</b>	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
<b>MAAEA</b>	BRANCAGLION Jr, Antônio (2003). <i>Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo.</i>
<b>MII</b>	DE MEULENAERE, Herman (1976). <i>Mendes II</i>
<b>PP</b>	STANWICK, Paul (2002). <i>Portraits of the Ptolemies: Greek kings as Egyptian pharaohs.</i>
<b>PPEHR</b>	BERNAND, André (1992). <i>La Prose sur Pierre dans l'Égypte Hellénistique et Romaine.</i>
<b>PPh</b>	VASSILIKA, Eleni (1989). <i>Ptolemaic Philae</i>
<b>PRSE</b>	ASHTON, Sally-Ann (2001). <i>Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt: the interaction between Greek and Egyptian traditions.</i>
<b>QUAEGEBEUR</b>	QUAEGEBEUR, Jan (1998). <i>Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs a Arsinoé Philadelphie</i>
<b>QUAEGEBEUR</b>	QUAEGEBEUR, Jan (1971). <i>Documents Concerning a Cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis</i>
<b>WSGRE</b>	ROWLANDSON, Jane (1998). <i>Women and Society in Greek and Roman Egypt: a sourcebook</i>
<b>DC</b>	<i>Decreto de Canopos</i>
<b>DP</b>	<i>Decreto de Pithom II (conhecido também como decreto de Ráfia)</i>
<b>DM</b>	<i>Decreto de Mênfis</i>

<b>ES</b>	Estela saíta de Ptolomeu II
<b>EM</b>	Estela de Mendes
<b>O.G.I.S.</b>	Orientis Graeci Incriptiones Selectae
<b>[*]</b>	Indicativo do número da peça/texto no catálogo
<b>l.</b>	Linha
<b>col.</b>	Coluna
<b>P.</b>	Papiro
<b>[---]</b>	Parte/palavra ausente
<b>[...]</b>	Passagem omitida ou ausente
<b>//</b>	Ilegível ou danificado
<b>----</b>	Parte ausente/danificada
<b>[a]</b>	Letra ou palavra reconstituída



## Introdução

Deus Guia! Eu, pois, canto em dobro a palavra consagradora de Arsinoe, que recaptura, a partir dos filhos de Zeus [com Leda, Castor e Políceuces], do templo e deste arvoredo sagrado, o lugar para a viagem.

**Calímaco, século III a.C.**

(...) [(Arsinoe)] Filadelfo; eu [Amon] farei que tu [Arsinoe] seja um ser divino ao número de deuses terrestres;

(...) Eu te [dou] o sopro da vida emitido de minha narina, a fim de devolver vida a tua alma, e de restituir a juventude a teu corpo, eternamente.

**Inscrição inserida em uma estátua egípcia em Alexandria, século III a.C.**

Pode-se dizer, com alguma certeza, que os estudos sobre o Egito helenístico/ptolomaico se iniciaram com Jean-François Champollion no século XIX d.C. Alguns arriscariam a dizer que na realidade, os estudos sobre o Egito helenístico se iniciaram com a viagem de Napoleão ao Egito em 1799 e a publicação da célebre obra *Description de l'Égypte* [Descrição do Egito] em 1809.

O correto seria dizer que a egiptologia se iniciou com a viagem de Napoleão, preferindo atribuir ao jovem Champollion o começo dos estudos sobre os Ptolomeus a partir da tradução/interpretação do texto da Pedra de Roseta [Decreto de Mênfis]; artefato reconhecido mundialmente por conter uma inscrição trilingüe acerca do reinado do então jovem rei Ptolomeu V em 196 a.C.

Se nós devemos agradecer a Jean-François Champollion os primeiros passos no conhecimento acerca do Egito ptolomaico, o filólogo francês do século XIX certamente não foi o único e nem o mais destacado estudioso do Egito grego; não podemos nos esquecer que o objetivo principal de Champollion era o conhecimento do Egito antigo por meio da língua egípcia centrada em suas escritas – hieroglífica e demótica.

Grandes estudiosos ao longo dos séculos XIX e XX se destacaram no estudo de diversos temas sobre o período de dominação grega do Egito antigo. Alguns deles se tornaram e são referência para todos aqueles que se debruçam em pesquisar e entender o domínio egípcio dos Lágidas. Entre os grandes especialistas do passado e do presente podemos destacar alguns poucos como o historiador francês Edwyn Bevan (1870-1943)

com a sua obra – *Histoire des Lagides* (1934); o classicista e egiptólogo inglês sir John P. Mahaffy (1839-1919) com – *A History of Egypt under the Ptolemaic dynasty* (1896/2006); o historiador inglês Peter M. Fraser com a [estupenda] obra – *Ptolemaic Alexandria* (1972); o egiptólogo belga Jan Quaegebeur com diversos artigos sobre os Ptolomeus, principalmente sobre Arsinoe II, do qual cabe destacar o seu último artigo - *Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphie* (1998); o papirologista belga Willy Clarysse da Universidade Católica de Leuven, cuja última obra publicada é – *Counting the People in Hellenistic Egypt* (2006); e o papirologista americano Roger Bagnall da Universidade de Columbia, que dentre os principais estudos voltados ao Egito ptolomaico podemos destacar – *Historical Sources in Translation: the Hellenistic period* (2003), *Egypt from Alexander to the Copts: an archaeological and historical guide* (2005) e *Hellenistic and Roman Egypt: sources and approaches* (2006); ambos os estudiosos estão em atividade e possuem uma vasta produção acadêmica. Além destes especialistas há muitos outros estudiosos que merecem ser mencionados aqui, como por exemplo: Dorothy Thompson, Joe Manning, Sally-Ann Ashton, André Bernard, Ludwig Koenen, Paul Stanwick, Christophe Thiers, Susan Stephens, Jean-Yves Empereur entre outros.

Muitos dos estudiosos citados anteriormente transitam entre os estudos clássicos e a egiptologia. Alguns estudiosos focam suas pesquisas exclusivamente no material grego enquanto outros no material egípcio. Uma tendência que se observa há algum tempo no campo de estudos sobre o Egito ptolomaico é a interação e o domínio que alguns acadêmicos possuem entre os dois campos de investigação – o clássico e o egípcio; de fato, nos dias atuais, os pesquisadores com formação em egiptologia parecem dominar com maior desenvoltura o domínio da língua grega, o que lhes dá acesso a um número maior de fontes na língua original, seja a grega, seja a egípcia.

Um arqueólogo que merece destaque aqui, em nosso comentário, por causa dos estudos que vêm desenvolvendo sobre o Egito ptolomaico e, principalmente, sobre os estudos alexandrinos [estudos sobre a cidade de Alexandria] é o arqueólogo francês Jean-Yves Empereur diretor do CEALex<sup>1</sup> – *Centro de Estudos Alexandrinos*, com sede em Alexandria – Egito, centro de estudos ligado ao CNRS – *Centre National de la Recherche Scientifique* em Paris. A equipe do CEALex é formada por arqueólogos, topógrafos,

---

<sup>1</sup> [www.cealex.org](http://www.cealex.org)

arquitetos, egiptólogos entre outros. Este centro de estudos tem sido responsável pelas escavações terrestres e submarinas desta antiga cidade, assim como, da publicação de vários estudos dentro da série *Études Alexandrines* do IFAO (Institut français d'archéologie orientale). Além disso, o centro de estudos dirigido por Empereur é responsável por uma série de documentários feitos para a televisão sobre as escavações em diversos locais em Alexandria. É inegável a enorme contribuição que Jean-Yves Empereur vem oferecendo ao conhecimento do Egito grego, em geral, e de Alexandria, em particular.

A nossa pesquisa sobre o culto de Arsinoe II Filadelfo em ambas as esferas, grega e egípcia [como pode ser percebido pelas epígrafes no começo desta introdução], tem um triplo objetivo.

Em primeiro lugar, desejamos que o resultado final da nossa pesquisa seja uma modesta contribuição para ampliar o conhecimento acerca do Egito ptolomaico, mas, principalmente, que a nossa dissertação possa contribuir para solidificar o campo de estudos sobre o Egito greco-romano nas academias brasileiras, que atualmente têm se mostrado uma área de pesquisa profícua com o desenvolvimento de dissertações e teses em universidades como a USP<sup>2</sup>, UFF<sup>3</sup>, UFRJ<sup>4</sup> e Unicamp<sup>5</sup>.

Em segundo lugar, a nossa pesquisa procura desenvolver uma análise sobre os processos políticos e religiosos ligados à instituição da monarquia ptolomaica que acarretar a divinização dos monarcas lágidas, mas, também, a criação e popularização do culto de Arsinoe II em detrimento dos demais Ptolomeus; não podemos nos esquecer que o culto aos Ptolomeus existiu em sua natureza dinástica e pessoal, mas nenhum dos cultos envolvendo os lágidas obteve a dimensão semelhante àquele de Arsinoe Filadelfo.

---

<sup>2</sup> A profa Dra Márcia S. Vasques desenvolveu a pesquisa de mestrado – **A religião isíaca no Egito greco-romano** (2000), e a pesquisa de doutorado – **Crenças funerárias e máscaras de múmias no Egito romano** (2006), no âmbito do MAE/USP sob a orientação da profa Isabel Fleming e do prof Antônio Brancaglion. A nossa pesquisa de mestrado – **Ἐκθέσις Ἀρσινόης: o culto a Arsinoe II Filadelfo**, que se desenvolve atualmente no MAE/USP sob a orientação da profa Beatriz Florenzano.

<sup>3</sup> O prof Dr Luis E. Lobianco desenvolveu a pesquisa de doutorado – **A romanização do Egito: Direito e Religião (séculos I a.C. a IV d.C.)** (2006), no âmbito do departamento de História sob a orientação do prof Ciro Flamarion.

<sup>4</sup> O prof mestre Ronaldo Gurgel desenvolveu a pesquisa de mestrado – **Helenização e Egipcianização no Faium ptolomaico** (2003), no âmbito do departamento de História sob a orientação da profa Marta M. Andrade.

<sup>5</sup> O prof Júlio Gralha desenvolve atualmente a sua pesquisa de doutoramento sobre a arquitetura dos templos egípcios no período greco-romano – **A cultura material do sagrado: assimilação, resistência e legitimidade do poder no Egito greco-romano ( III a.C. - III d.C.)**, sob a orientação do prof Pedro Funari.

Em terceiro lugar, o nosso objetivo em desenvolver uma pesquisa sobre o Egito helenístico jaz em nosso interesse nas formas de contato cultural entre os gregos e os diversos povos [egípcios, fenícios, persas, judeus] que habitaram o entorno do Mediterrâneo Oriental nos séculos VII-I a.C. No nosso caso – o Egito helenístico (séc. III-I a.C.) –, o contato se estabeleceu mais diretamente entre gregos e egípcios, ainda que houvesse contatos entre estes dois povos desde o século VI a.C. como é testemunhado por Heródoto em suas *Histórias* e pela existência da colônia grega de Náucratis<sup>6</sup> no Delta egípcio.

Não podemos deixar de mencionar que o nosso estudo se alterou desde a sua primeira elaboração nos idos de 2003 [o início oficial de nosso mestrado é o ano de 2004]. Nós tínhamos por objetivo um estudo amplo e geral sobre o culto aos monarcas ptolomaicos com base em fontes textuais e numismáticas. Posteriormente, acrescentamos as fontes escultóricas e epigráficas. Todavia, com o estudo em progresso percebemos que um enfoque geral sobre o culto dinástico e o culto ao soberano no período helenístico-egípcio era muito amplo. Decidimos fazer um recorte no tema nos concentrando sobre as rainhas, Arsinoe II em particular, mas também Berenice II, Arsinoe III e Cleópatra I. Foi em nossa qualificação de mestrado que a banca nos propôs focalizar o estudo somente em Arsinoe II, uma vez que era a única rainha com uma quantidade de testemunhos materiais e textuais que ultrapassava toda a documentação reunida sobre as outras rainhas. Devemos ressaltar que a nossa pesquisa tem como base teórica e metodológica o estudo de Anders Andrén (1998) que enfatiza a importância da análise conjunta das fontes textuais e materiais, tendo em mente que cada uma delas é analisada levando em conta que tanto a textual quanto a material têm seu próprio contexto de produção e função; e o estudo de Colin Renfrew (1985) que enfatiza a importância da arqueologia do culto com sua teoria e metodologia próprias.

No capítulo 1 nós tratamos da instituição monárquica ptolomaica, que serve como um *background* histórico em nossa pesquisa. Neste capítulo nós comentamos as características faraônicas e gregas da monarquia lágida, os domínios familiares e territoriais

---

<sup>6</sup> Um bom estudo sobre a cidade grega de Náucratis, focalizando em primeiro lugar a característica comercial desta pólis, é proporcionado pela obra – MÖLLER, Astrid. **Naukratis: Trade in Archaic Greece**. Oxford: OUP, 2001.

do basileu/faraó, os epítetos e titulação, as qualidades de um bom monarca helenístico e o aspecto religioso e político do culto ao soberano.

No capítulo 2 apresentamos o catálogo que serviu de base para esta pesquisa. O capítulo se inicia com uma introdução sobre o conteúdo do catálogo e as razões pelas quais o estruturamos da seguinte forma: Fontes textuais – históricas, literárias, papirológicas; Fontes epigráficas – estelas, placas votivas, objetos rituais; Fontes iconográficas – relevos, moedas, glíptica, estátuas e vasos. Em seguida ao texto introdutório vem o catálogo em si.

No capítulo 3 [como uma sugestão da banca de qualificação] tratamos de um modo geral sobre o papel e o status das rainhas helenísticas e faraônicas. Assim, na primeira parte do capítulo exploramos o papel da mulher no Egito ptolomaico para, então, comentarmos a inserção e a importância da rainha no mundo helenístico. Na segunda parte damos ênfase aos aspectos políticos das rainhas egípcias, diversos títulos que elas ostentam e, por fim, a uma análise acerca das rainhas Tetisheri, Ahhotep e Ahmose-Nefertari, três damas reais da XVIII<sup>a</sup> dinastia.

No capítulo 4 nós fazemos uma longa análise sobre os diversos temas envolvendo a vida da rainha Arsinoe II Filadelfo, como por exemplo: o casamento consanguíneo, a criação da apomoiria para o sustento financeiro do culto da rainha-deusa, as opiniões que autores antigos e modernos têm sobre a rainha ptolomaica. As duas partes principais do capítulo recaem no estudo sobre o culto grego [ênfatizando a documentação e os elementos pertinentes a um culto grego] e o culto egípcio [centrado em Mênfis e na variada documentação material existente] dedicado a Arsinoe II.

A dissertação se encerra com dois anexos: (I) uma lista sinóptica do catálogo, (II) uma série de mapas do Egito no período helenístico.

## Capítulo 1 –

# A monarquia ptolomaica no século III a.C.

Monarquia. Não é nem a descendência nem a legitimidade que concede monarquias aos homens, mas a habilidade para comandar um exército e para lidar com os negócios competentemente. Tal era o caso de Felipe e os sucessores de Alexandre.

**Suidas, lexicógrafo bizantino, século X d.C.**

Quando se pensa na instituição da monarquia helenística no Egito no século III a.C. muitas imagens nos vêm a mente. Guerras Siríacas, cultos em honra ao Rei, revoltas indígenas, decretos sacerdotais de Canopos e Mênfis, procissões luxuosas em Alexandria, crises políticas de legitimidade, interações sociais e culturais. Na verdade, entre todas as imagens que poderíamos conceber acerca deste século no Egito, um nome nos vem à mente com insistência, o nome de Ptolomeu II Filadelfo. Podemos considerar este monarca, cujo reino se situa entre os anos de 283 a 246 a.C., como a figura chave que provoca os principais eventos nos campos políticos e religiosos gerando os processos centrais em se tratando de instituição monárquica. Não podemos, todavia, atribuir a este monarca todos os acontecimentos positivos ou negativos ocorridos nesta época, mas é, sem dúvida alguma, ele o catalisador dos fatos que o antecedem e, por sua vez, o motor pelo qual a realeza lagida se configura em solo egípcio. Sendo assim, devemos considerar a sua ascensão ao trono, o ano de 283 a.C., como *o ano zero* no Egito em questões de política e religião, pelo menos no que concerne ao foco de nossa pesquisa<sup>1</sup>.

Dessa forma, ao considerarmos este governo como o momento central da formação do ideal monárquico no Egito dessa época, desenvolveremos este capítulo procurando expor os aspectos vitais do jogo político lagida: como a monarquia se constitui em um reino com duas sociedades; qual o papel interno e externo do culto ao soberano e quais as mudanças ocorridas na instituição da realeza e na sociedade com as revoltas internas e a promulgação de decretos em linguagem política egípcia.

---

<sup>1</sup> O termo *ano zero* utilizado aqui é apenas uma forma de expressar a idéia de que foi sob Ptolomeu II que os principais elementos do culto ao soberano e, principalmente, do culto dinástico e das rainhas se estruturou. Antes dele, apenas o culto a Alexandre como fundador da cidade havia sido criado por Ptolomeu I.

Um ponto é necessário ressaltar: mesmo que tenhamos dado preferência a Ptolomeu II, devido a uma série de fatores que serão apresentados logo em seguida, não podemos descartar a atuação dos demais monarcas lagidas ao longo do século III a.C. O que definimos como século III, nada mais é do que uma denominação temporal genérica. Na realidade, estamos considerando um período que abrange do governo de Ptolomeu II, de 283 a.C., àquele de Ptolomeu V, de 204-176 a.C.

### **1.1 As origens da monarquia helenística sob Alexandre o Grande**

Nem sempre é fácil definirmos um conceito como o de *realeza*. Mais difícil ainda é caracterizarmos a monarquia Lagida a partir de um conceito geral de realeza. Em primeiro lugar, porque poderemos correr o risco de realizar uma superinterpretação de um tipo específico de monarquia que se tornou o amálgama de dois outros tipos, a helenística e a faraônica. Em segundo lugar, poderemos interpretar este mesmo tipo à luz do conceito mais amplo de monarquia e também correremos o risco de relativizar essa mesma monarquia, isto é, todos os elementos definidores de uma monarquia de caráter geral são válidos para um tipo específico.

Para evitarmos esta polarização que não contribui para nossa compreensão da monarquia ptolomaica, algumas definições básicas nos serão úteis aqui. Ao longo deste capítulo, nós utilizaremos os termos monarquia e realeza como sinônimos, pois a terminologia lingüística define *realeza* como aquilo que pertence à pessoa ou ao estatuto do rei e *monarquia* como sendo referente ao governo régio (VALERI, 1994: 415).

A monarquia lágida se estrutura como instituição política baseando-se em duas formas de monarquia distintas e ao mesmo tempo semelhantes. Tanto a monarquia helenística quanto a realeza faraônica são tipos de monarquia que integram em suas bases dois pilares de sustentação – o poder e o sagrado. As correlações entre estas duas esferas de ação, no poder como ação política e militar e o sagrado como ação religiosa e sobrenatural, foram alvos, como elementos constituintes da realeza, de estudos ao longo do século XIX e XX que procuraram compreender o papel do rei em sociedades distintas.

Entre estes estudos encontramos: *O ramo de ouro* (1890) de James Frazer. Em sua obra, Frazer elabora uma teoria que faz do rei uma espécie de mago e segundo a qual a realeza seria fruto de superstição. Esta superstição que possui efeitos eficazes capacita os

homens ou, ao menos, aos mais hábeis de obter poder e autoridade sobre os demais. No entanto, com as mudanças ocorridas no interior de suas sociedades, estes reis-magos se transformam em reis-sacerdotes que tomam para si a capacidade de se comunicar com os poderes transcendentes, os deuses, e algumas vezes obter a capacidade de encarnar estes mesmo poderes (VALERI, 1994: 416). Já em M. Bloch, em sua obra *Os reis taumartugos* (1928), analisa a crença existente durante os séculos XI e XII de que os reis da França e da Inglaterra fossem capazes de fazer milagres e curar doenças. A conquista deste poder milagroso havia contribuído para a afirmação do poder monárquico, ameaçado tanto pelos grandes senhores feudais quanto pela crescente ingerência da Igreja nos assuntos seculares, pois para conservar e aumentar a sua autonomia perante a Igreja, o Estado (o rei) deve conservar e incrementar as características sacrais que o poder eclesiástico tentava monopolizar (VALERI, 1994: 435). Por sua vez H. Frankfort enfatiza em sua obra *Reis e deuses* (1948) o aspecto ideológico do faraó concebido como um deus, mas que, no entanto, era somente um deus dentre muitos outros deuses (VALERI, 1994: 437). O estudo de E. Kantorowicz *Os dois corpos do rei* (1957) focaliza a natureza dual do rei da Inglaterra seiscentista. E. Kantorowicz apresenta a idéia desenvolvida no direito inglês, segundo a qual o rei tem dois corpos: o corpo natural, mortal, e o corpo político, imortal. A afirmação de que o rei possui um corpo imortal, significa que ele é divino e, portanto, liga-se à teoria da monarquia de direito divino em que o importante é a continuidade da transmissão da coroa de uma geração à outra, em que o sucessor do rei morto toma o seu lugar por escolha divina: é Deus que o faz *nascer* sucessor (VALERI, 1994: 440).

Para G. V. Silva, todos os estudos acima concebem o rei como o titular legítimo da autoridade pública, representante de uma entidade supra-individual, mas também como alguém em contato direto com o mundo divino; é em virtude dessa relação com o mundo divino, que o rei era revestido com a capacidade de executar ações que preservassem o equilíbrio cósmico, de ditar normas de culto e até mesmo de produzir curas miraculosas (SILVA, 2003: 98).

É perceptível em todos os estudos empreendidos ao longo do século passado, que eles sempre levaram em consideração a natureza da realeza como sendo dupla: secular e religiosa. É, no entanto, V. Valeri quem nos fornece uma das melhores definições sobre a realeza em seu aspecto religioso:

*“A realeza é um sistema de organização política no qual uma pessoa – o rei – é o centro ou o foco de toda a comunidade. Enquanto tal, o rei representa os valores fundamentais da sociedade sobre a qual reina e é considerado sagrado e até divino. Mesmo quando o rei não é sagrado ‘stricto sensu’, tem relações privilegiadas com quem é sagrado: deus ou sacerdote, que é seu intérprete (VALERI, 1994: 415)”.*

Uma segunda definição que possui correlação com a que foi exposta acima é formulada por G. V. Silva (2003) em sua tese de doutorado. Nela o autor analisa a natureza dual do imperador romano Constâncio no século IV d.C. Após considerar os estudos que focalizam a relação entre o poder e o sagrado, ele chega à conclusão de que a melhor definição para uma monarquia de natureza dual é o conceito de *realeza sagrada*.

Este conceito elaborado pelo autor se fundamenta em alguns princípios (SILVA, 2003: 103):

1 – é aquilo que pode ser definido como teologia política, isto é, a concepção de que o regime político reproduz em alguma medida o que ocorre nas esferas celestes ou foi dado a conhecer aos homens por intermédio das potestades sobrenaturais e que a legitimidade do rei é de origem sobrenatural;

2 – é a ação do soberano em face do sagrado, o seu direito de intervir em assuntos religiosos ao mesmo tempo em que se incumbem das tarefas ordinárias de defesa e justiça;

3 – é a existência de todo um repertório de atributos visíveis e invisíveis que expressam a inserção do soberano no mundo divino;

Após estas duas definições modernas, ambas baseadas em estudos realizados ao longo do século XIX e XX, devemos nos voltar para a antiguidade grega. É lá que nós encontraremos uma terceira definição de monarquia.

Esta terceira definição nos é dada por Aristóteles no século IV a.C. em sua obra – *A Política* (ἡ Πολιτικά). É no livro III – Do governo, em que o estagirita define *a monarquia como sendo uma forma de governo de um único homem com vista ao bem de todos*. Todavia, Aristóteles reconhece quatro formas de monarquia. A primeira é a monarquia encontrada no Estado dos Lacedemônios. É uma monarquia que o filósofo

reconhece como das mais legítimas, pois o poder do rei só se torna absoluto quando o monarca estiver fora de seus Estados ou em situação de guerra, e é nesta situação que o rei possui a autoridade suprema sobre o seu exército; além disso, como monarca legítimo o rei possui a superintendência do sagrado no interior de seu Estado. Para Aristóteles esta forma de monarquia nada mais é do que um *generalato perpétuo* com amplos poderes, sem, no entanto, deter o direito sobre a vida e a morte, a não ser em casos excepcionais. O segundo tipo de monarquia é o dos bárbaros. Para o filósofo, é nesse tipo que o rei detém um poder que se aproxima do despotismo, mas mesmo assim, é um poder considerado legítimo e hereditário. O que diferenciaria este tipo de governo daquele dos gregos, seria a natureza servil dos asiáticos, um povo considerado mais propenso a governos despóticos. Um terceiro tipo de monarquia é o que Aristóteles chama de *Aisymnetia* ou despotismo eletivo. A diferença deste governo encontrado entre os gregos para aquele dos bárbaros é que o poder concedido pelo povo não seria ordinário nem transmissível, mas apenas um poder exercido por um determinado indivíduo ao longo de um prazo fixo. Por fim, o quarto tipo de monarquia é aquela dos tempos heróicos, em que os reis como benfeitores e protetores do povo foram aceitos como monarcas. E a transmissão da coroa era feita por sucessão à posteridade. São reis que detinham a superintendência da guerra e das coisas sagradas, como o sacrifício, além de servirem como juízes em processos (Livro III, IX).

Contudo, Aristóteles reconhece que nem todas as quatro formas de monarquia são adequadas. Para ele a monarquia é um dos melhores regimes, mas somente duas formas monárquicas são mais adequadas: a monarquia comandada por um único homem como senhor de tudo e cujo regime é administrado de maneira familiar pelo povo, ou então, a monarquia praticada entre os lacedemônios (Livro III, XII).

Com esta breve exposição sobre o conceito de monarquia, como este conceito caracteriza ou se encaixa na monarquia Lagida? Na verdade, algumas questões importantes podem ser delineadas aqui: Como podemos definir a monarquia exercida pelos Ptolomeus? Como essa monarquia se caracteriza? Como os Ptolomeus criaram um tipo de monarquia que se tornou uma espécie de amálgama das monarquias helenística e da faraônica? Podemos falar de uma ideologia monárquica ptolomaica?

É inevitável considerarmos a monarquia ptolomaica, pelo menos como ela se configura sob Ptolomeu II, como um produto das ações de Alexandre o Grande e de Ptolomeu I. Também é inevitável considerarmos a monarquia ptolomaica em suas origens como sendo helenística. Portanto, é a partir dessas duas premissas que comentaremos nosso objeto, utilizando quando necessário as referências à realeza faraônica.

Sabemos por meio dos estudos de E. Badian (1996), de W. W. Tarn (1969) e de N.G.L. Hammond (1992) entre outros autores, que a monarquia sob Alexandre o Grande no século IV a.C. era ainda uma monarquia tipicamente macedônica. Hammond usando a conceituação de Tucídides a denominou como monarquia constitucional, que nada mais é do que uma *realeza hereditária sobre prerrogativas estabelecidas*. Isto significava que todos os governantes vinham da mesma dinastia, mesmo após a morte de Alexandre o seu exército exigia um novo governante vindo da mesma casa real (HAMMOND, 1992: 32-33). A monarquia macedônica é também definida como de tipo “nacional” em que o rei, mesmo possuindo uma linhagem dinástica que remonta aos deuses, era ainda dependente e aliado de seu exército, os homens em armas. O exército macedônico era o representante do povo e, por isso, era o exército que em última instância dava a legitimidade e elegia os reis por meio de um ritual que consistia em golpear seus escudos com o uso de uma lança e jurar defender o trono contra qualquer usurpador (TARN, 1969: 39; HAMMOND, 1992: 33). Ao ser eleito o rei macedônico tinha deveres e direitos como: a purificação do povo; a realização de cerimônias fúnebres em honra de seu antecessor; assegurar a sucessão ao trono por meio da concepção de herdeiros legítimos e assumir o manto e as funções de sacerdotes realizando festivais sagrados e sacrifícios cerimoniais (HAMMOND, 1992: 33-34).

Um aspecto importante da realeza macedônica era a relação do rei com os membros de sua guarda de honra, geralmente homens pertencentes à elite local que protegiam o rei em batalhas e que na época de Alexandre seriam conhecidos como companheiros ou amigos (φιλοί). Estes amigos poderiam ser pessoas da própria família do rei e, geralmente, o auxiliavam em diversas tarefas administrativas e políticas, além de serem também membros da corte (HAMMOND, 1992: 35). Para E. Badian, uma questão que se coloca é a forma como estes amigos se dirigiam ao monarca, podendo ser por meio de um cerimonial de aproximação ou então simplesmente pelo uso do título Rei (βασιλεύς ou ὦ βασιλεύς).

Esta questão dos ‘amigos’ e da corte<sup>2</sup> se mostra vital a partir do final do século III em diante, quando a monarquia Lagida encontra-se enfraquecida e o governo cai nas mãos de membros da corte como Sosíbios durante o *interregno* entre Ptolomeu IV e Ptolomeu V. Do mesmo modo, a lealdade e as boas relações com cortesãos e amigos se mostravam parte da política interna dos reinos helenísticos. Foi dentro deste tipo específico de monarquia que Alexandre ascendeu ao trono e, posteriormente, empreendeu a sua campanha de conquista da Ásia.

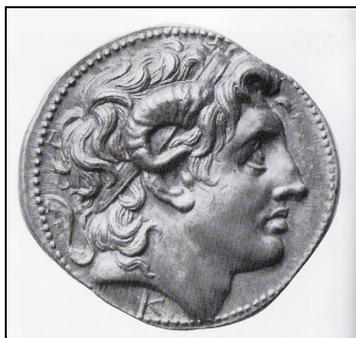
Foi com Felipe II, mas, principalmente, também com Alexandre que a natureza da monarquia se alterou. Se antes, a monarquia macedônica sob a dinastia dos Argéadas tinha em Hércules o seu antepassado (BADIAN, 1996: 11), foi sob Alexandre que a linhagem reivindicou descendência direta de um ‘novo deus’, ou melhor, de um deus híbrido Zeus-Amon<sup>3</sup>. Essa nova descendência é perfeitamente visível nas moedas batidas sob o governo dos diádocos<sup>4</sup> (fig. 1), em que Alexandre é mostrado ostentando os chifres de carneiro, animal símbolo do deus egípcio Amon.

---

<sup>2</sup> Para um estudo amplo a respeito do papel da corte durante o período helenístico ver: HERMAN, Gabriel. *The Court Society of the Hellenistic Age*. In: CARTLEDGE, Paul; GARNSEY, Peter; GRUEN, Erich (ed). **Hellenistic Constructs: essays in culture, history and historiography**. Los Angeles: University of California Press, 1997: 199-224.

<sup>3</sup> A apropriação da imagem de Zeus-Amon por Alexandre teve origem em sua visita ao oásis de Siwah, no deserto líbio, que era o local de um santuário ao deus egípcio Amon. Foi neste lugar que Alexandre foi reconhecido como faraó e filho deste deus. Ainda que esse reconhecimento tivesse sido somente um ato político, Alexandre não poderia ser coroado faraó por razões que contrariavam a vontade do exército macedônico. Ainda assim, essa associação entre Alexandre e Amon foi registrada por meio das representações visuais (BADIAN, 1996: 13-14). Como por exemplo, a associação de Zeus e Amon não era nova, ela remonta ao século V a.C. quando de sua passagem pelo Egito Heródoto relatou essa e outras associações entre deuses gregos e egípcios (HERÓDOTO, II, 42). Por ser um deus que servia para unir pessoas de diferentes origens étnicas, ele possuía santuários em toda a Grécia e na Macedônia também, além disso, devido à fama do oráculo que residia em Siwah, este deus obteve amplo reconhecimento a ponto do próprio Alexandre o ter escolhido como deidade patrona de sua linhagem. Como Zeus-Amon é uma deidade que soma diferentes deuses, ao mesmo tempo em que cada deus poderia ter uma existência individual, isto possibilitou a Alexandre manter Zeus como deidade de sua linhagem (HÖLBL, 1997: 98-99).

<sup>4</sup> A razão pela qual as moedas com imagens de Alexandre foram batidas pelos generais sucessores após a sua morte tem a ver com o fato de que a figura de Alexandre se tornou uma espécie de deidade patrona para as diversas dinastias que surgiram com a fragmentação de seu império. Além disso, essa imagem de deidade patrona se relaciona também com o arquétipo do herói-governante divino, que os governantes posteriores tanto helenísticos quanto romanos desejavam associar a sua imagem (POLLITT, 1988:26). Um caso notório é o das primeiras emissões monetárias de Ptolomeu I, ainda como sátrapa do Egito. Por volta dos anos de 321-319 a.C. Ptolomeu I bateu uma nova série com o busto de Alexandre portando sobre a cabeça um elmo de elefante sobre o lado anverso, mas por baixo do elmo ainda é visível o chifre de Amon. Para O. Morkholm, essa emissão pode estar relacionada com o rapto do corpo de Alexandre e a sua posterior deposição em Alexandria, lugar em que Ptolomeu I fundaria um culto ao general macedônico como fundador da cidade (MORKHOLM, 1997: 63).

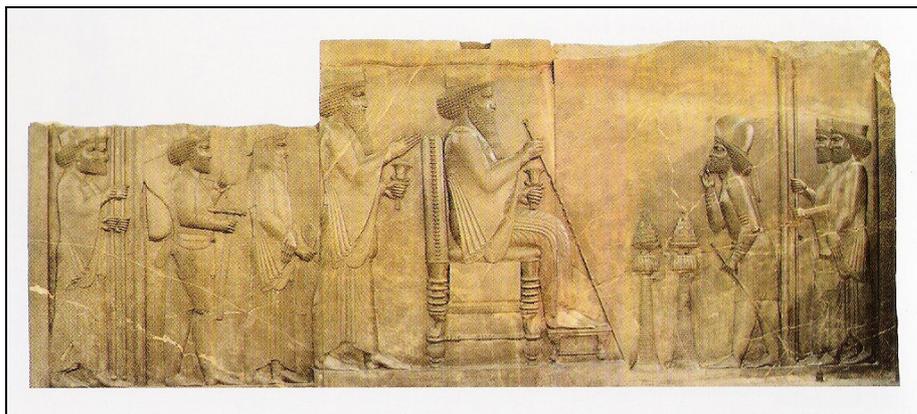


**fig.1** - Tetradracma de prata com a efígie de Alexandre portando os chifres de Zeus-Amon. Moeda cunhada por Lisímaco em 306-281 a.C.

Se esta nova ascendência permitiu a Alexandre legitimar a sua propensão a um caráter divino de realeza, isto nada mais foi do que o resultado de suas ações ao longo de sua jornada. Para E. Badian, o conceito grego que melhor expressa a busca do general macedônio à divindade é o conceito de ἰσόθεος φύς. Este conceito é melhor definido, em linhas gerais, como um título concedido a um mortal que em muitos aspectos é semelhante aos deuses, mas sempre consciente por diferenciar-se deles, no mínimo por sua reconhecida mortalidade e por ser súdito deles (BADIAN, 1996: 13-15). Contudo a aspiração a *isótheos* por parte de Alexandre não o tornou um deus aos olhos de seus súditos gregos. Isto não ocorreu nem mesmo quando o general macedônio passou a exigir o ritual da *proskynesis*<sup>5</sup> (fig. 2) de seus súditos, fossem eles gregos ou asiáticos (BADIAN, 1996: 20-22). Foi somente no final de sua vida que Alexandre passou a receber honras divinas vindas das pólis gregas da Ásia Menor.

---

<sup>5</sup> A *proskynesis* (προσκύνησις) é um ritual de caráter social e de origem persa, e o seu significado mais provável é ‘submissão’ ou ‘cumprimento pelo beijo’ (*kissing towards*). O ritual é realizado no momento em que dois indivíduos se encontram e cumprimentam-se. Há uma pequena variação na maneira em que o ritual é praticado, pois se levam em consideração os diferentes níveis sociais de cada indivíduo e, assim, pode ir desde um simples beijo nos lábios entre pessoas de mesma classe social a até a pura prostração em terra em casos que as diferenças sociais são grandes (HERÓDOTO, I, 134). Para N. Hammond, umas das formas pelas quais este ritual se inseriu no cerimonial de corte foi por meio da introdução de nobres persas como cavaleiros, e que posteriormente formariam uma guarda real com o título de *evacos*. Se em princípio, Alexandre distinguia esta forma de cumprimento praticado por membros asiáticos de seu exército, logo ele aplicaria este mesmo costume a membros macedônicos e gregos de sua tropa e aos amigos (HAMMOND, 1992: 254-255; WIKIPÉDIA Online).



**fig. 2** - Relevo em pedra mostrando o rei Xerxes (*Khshayārsha*) que se encontra na *apadāna* e está sentado no trono, com o príncipe coroado atrás em pé, recebendo um oficial anunciando a chegada de delegados com os tributos – séculos V-IV a.C, Persépolis.

## 1.2 A realeza faraônica: aspectos gerais

A percepção da realeza na vida egípcia pode ser observada de duas maneiras que, em muitos aspectos, se assemelha ao modelo político da realeza helenística/lagida.

Em primeiro lugar, era fundamental para os egípcios que a realeza fosse parte integrante de sua comunidade e do cosmo. Como o cosmo compreende as esferas divina, humana e natural, o cosmo teria de ser protegido das forças do caos e da desordem. É neste ponto que a figura do faraó é importante. Por meio da ação ritual, uma vez que o faraó era o supremo sacerdote do país e tinha um elo com os deuses, o rei assegurava a sobrevivência das deidades e do povo. O faraó seguia um paradigma divino: as ações de preservação do cosmo e da ordem que o deus sol realizava no reino celeste eram semelhantes às ações que o rei deveria realizar no reino terrestre; dessa maneira, deus e faraó estavam interligados, embora o deus fosse ainda superior ao faraó subordinado (BAINES, 1995: XVIII-XIX)

Este aspecto de interlocutor-sacerdote que deveria manter o mundo livre do caos era parte do ofício divino do qual o rei estava incumbido. Como ápice da pirâmide social egípcia, o rei estava em contato com as deidades. Este contato só era possível a uma pessoa que fosse ao mesmo tempo humana e divina: um rei de natureza dual, como S. Quirke (1990) apontou em seu texto. A natureza dual do faraó (realeza divina) foi um dos principais debates entre os egiptólogos no século XX. A abordagem da realeza divina poderia ser feita por meio da análise de sua titulação, dos textos, da iconografia ou ainda das limitações que cerceavam o seu papel e autoridade (BAINES, 1995: 4). J. Baines (1995) expôs as principais vertentes

acerca da natureza divina do rei como foi percebida pelos pesquisadores. Enquanto que a origem divina do rei foi exaltada em obras como a de H. Frankfort *Kingship and the Gods* (1948), em outras reina um grande ceticismo como na obra G. Posener *De la divinité du Pharaon* (1960). Neste estudo o autor analisou uma série de textos (históricos, religiosos e literários) enfatizando com a sua pesquisa que o rei era muito diferente dos deuses, na verdade inferior, e muito do que é prescrito para os reis nos textos não passaria de metáforas que camuflava a real dependência do rei com relação aos deuses. M.-A. Bonhême e A. Forgeau em seu estudo *Les secrets du pouvoir* (1988) investigaram a terra e a sucessão no Egito do período tardio. Elas realizaram nesta obra uma síntese do que já foi escrito e restringiram o foco da divindade do rei a termos mais reais e úteis para a sua compreensão (BAINES, 1995: XXIV, 5)<sup>6</sup>.

Os últimos estudos a respeito da natureza dual do faraó foram dois textos escritos por D. Silverman (1991<sup>7</sup> e 1995) em que sintetiza os aspectos divinos e humanos do faraó e como estes foram percebidos na literatura e pela população egípcia. O estudo deste egiptólogo expõe em linhas gerais que: a percepção do rei pelos antigos egípcios é observada nos textos e inscrições sobre os artefatos de forma variada. O faraó podia ser nomeado um deus em monumento (ES, col.1c)[20], ou o filho de um deus em um epíteto (ES, col.2 a; DC, l.7), a imagem de um deus em uma inscrição secular (EM, l.2), e mesmo como um mortal sujeito a falhas em um texto literário (DIODORO, XXVIII, 14); antes da ascensão de um monarca ao trono, seus súditos acompanhavam o seu crescimento e amadurecimento, por isso, estavam cientes de sua origem humana. A quantidade extensa de literatura de propaganda sobre a divindade do rei confirmava que os seus súditos sabiam de sua natureza mortal (DIODORO, XX, 100; DC, DM, DP, ES, EM); a percepção da natureza de seu rei estava expressa na forma dual de ver o mundo dos egípcios – o Alto e o Baixo Egito, caos e ordem, deserto e campo, etc. O faraó como um ser humano e divino estava qualificado para agir nos dois e entre os dois mundos; com frequência o monarca era descrito agindo igual a um deus ou como semelhante a uma divindade, o que permitiria identificá-lo ao panteão inteiro; o faraó não tinha a força ou a habilidade dos deuses,

---

<sup>6</sup> Para aqueles que desejam uma abordagem geral da realeza faraônica em uma linguagem simples e em português, e que foi escrito após a publicação da obra de Bonhême e Forgeau ver: HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio(dir.). **O Homem Egípcio**. Lisboa: Presença, 1994: 237-263.

<sup>7</sup> A tradução desta obra em português é de 2002.

todavia estava integrado como membro da organização divina. Não obstante, ele também estava integrado à humanidade, pois ele nasceu humano. O lugar do faraó era como intermediário entre as duas esferas, e sem ele nenhuma poderia existir. O papel do rei tinha um padrão fixo na ordem divina, sendo assim, a sua existência dependia da *maat*<sup>8</sup>. Por meio da sua posição, o rei conservava a *maat* e a oferecia aos deuses. O equilíbrio do mundo era dependente da função do rei; para os egípcios, não era tanto o rei que era divino, mas o seu cargo. O rei era mortal, o cargo de faraó era divino. Contudo, não era sempre possível distinguir um do outro; ao assumir sua posição, o novo monarca já não mais se encontrava na esfera do tempo mortal. Ele passava a ser identificado com Hórus (*hrw*), o falcão celeste e o filho de Osíris, mas o faraó era associado a muitos outros deuses, principalmente com os deuses criadores como Amon (*Jmn*), Ptah (*Pth*) e Rê (*R<sup>c</sup>*); em *textos de restauração*, o novo faraó afirmava que o país estava mergulhado no caos e na desordem, somente com a sua ascensão ao trono é que o equilíbrio geral foi restaurado. Nos *Ensinamentos de Merikare* os diferentes níveis da interpretação da realeza estavam presentes: o texto distingue o homem, o rei, o deus e o ofício real, e essa distinção pode ser um reflexo do que muitos egípcios observavam em seu faraó; Como o novo monarca que ascendia ao trono não poderia fazer com que seus súditos esquecessem com facilidade as suas origens humanas, o conceito de realeza divina precisava ser expresso por meio de representações visuais, como a estátua do rei Quéfren da quarta dinastia com um falcão de asas abertas posicionado atrás da sua cabeça, indicando que o novo monarca era agora o novo Hórus em seu ofício divino; por fim, o que diferenciava o faraó dos deuses era que o rei egípcio era o detentor de um ofício divino e, por isso, era considerado um deus. Mas ele era um deus concreto, visível e atuante na terra, enquanto que os outros deuses agiam além da esfera da

---

<sup>8</sup> A *maat* (*m3<sup>c</sup>t*) é um conceito de ordem natural do universo, em linhas gerais, a *maat* significa “o modo como as coisas devem ser”. A *maat* era vista pelos antigos egípcios como uma força da natureza, e como as demais forças ela podia – 1. possuir uma forma antropomórfica, e como deusa a *maat* é constantemente representada como uma mulher com uma pluma de avestruz sobre a cabeça presa com uma faixa de cabeça; 2. como uma força, a sua origem se encontrava no princípio da criação, por isso, ela é chamada ‘a filha de Rê’ (*z3t R<sup>c</sup>*). A *maat* operava livremente no mundo como um todo e nos negócios humanos. Na esfera humana, a *maat* servia como uma medida que os egípcios utilizavam como referência para as suas experiências: seus valores sociais, sua relação com o próximo e sua percepção da realidade. Era o princípio da *maat* que assegurava aos fracos a defesa contra as injustiças, lhe garantindo um tratamento justo. Os faraós também agiam dentro da esfera da *maat*. O poder faraônico estava vinculado a este princípio de ordem universal e, assim, ele não podia agir como um tirano ou déspota, pelo contrário, como o distribuidor das leis, o faraó deveria garantir que a justiça, as leis e a ordem fossem aplicadas e regulamentadas de acordo com este princípio universal (ALLEN, 2004-105-106; HORNUNG, 1994: 260-261; PROHON, 274).

humanidade e não podiam ser vistos, mas só percebidos. As estátuas divinas, ao longo de todo o Egito, eram apenas manifestações temporárias e inanimadas dos deuses.

Em segundo lugar no processo de legitimação, a realeza estava estritamente ligada ao reino geopolítico. O faraó era o supremo líder e o senhor da guerra. Várias campanhas militares não expressavam uma necessidade política ou econômica, o faraó tinha de derrotar os inimigos (ES, col. 3a-c; EM, 1.4-5) pelo ato ritual, isto era parte da ideologia faraônica. A única campanha que o faraó empreendia e que não se ligava à questão ideológica, era as batalhas de proteção contra as agressões externas ou, então, contra as rebeliões internas (DM, 1.19-24; DC, 1.10; DP, 1.18-22). Além disso, o palácio real dominava a maior parte da vida egípcia: a administração central, através dos agentes do poder real, controlava as várias províncias do Egito. O sistema administrativo, baseado em registros escritos, tinha como objetivo primário a defesa contra inimigos externos e internos, o controle da produção e dos rendimentos, o controle do programa de construção que aumentava o prestígio da elite e da autoridade, e a manutenção do mínimo de ordem social para assegurar que cada ponto da administração pudesse ser realizado (BAINES, 1995: XVIII-XX; HORNUNG, 1994: 256-257).

### **1.3 Uma síntese ptolomaica**

#### **1.3.1 A titulatura ptolomaica**

O primeiro aspecto se refere à forma como os novos monarcas pós-Alexandre eram tratados por seus súditos, isto é, *o título*. Os monarcas helenísticos eram reconhecidos simplesmente como Rei (Βασιλεύς) em contexto grego, mas dentro de cada um dos reinos, o monarca ostentava um título específico para os seus súditos indígenas.

No caso dos Ptolomeus, diversos documentos em língua egípcia apresentam o Rei como um faraó (*pr-ꜣ*) com a sua titulatura quántupla. Sendo assim, uma exposição pormenorizada dos vários títulos que o faraó utiliza é necessária. Da mesma maneira, uma comparação dessa titulatura com a sua versão em linguagem grega é importante para demonstrar em que medida os Ptolomeus se apresentaram aos seus súditos gregos como monarcas egípcios.

A titulatura faraônica está intrinsecamente ligada à natureza e função mágica do nome no antigo Egito e aos aspectos de legitimação do faraó e a sua posição na escala social. O nome (*rn*) para os egípcios era uma das partes que compunham a natureza humana, sendo que as outras eram o corpo (*ḥꜥ*) a concha física dentro da qual cada ser humano existia; o coração (*jb*) que era o centro do corpo e o local do pensamento e da emoção; a sombra (*šwt*) era uma parte essencial do corpo; o ba (*bꜣ*) é tudo que torna uma pessoa um indivíduo – em termos mais simples é a personalidade e, portanto, é mais espiritual do que físico, o ka (*kꜣ*) é conceituado como sendo a ‘força de vida’, ou seja, a diferença entre uma pessoa viva e uma pessoa morta (ALLEN, 2004: 79-80). Com relação ao nome, estes eram muito importantes para os egípcios, pois eram uma parte essencial das pessoas e tão necessário para a existência de um indivíduo quanto os outros elementos. Os nomes incorporavam a identidade de uma pessoa, quando alguém conhecia o nome de um determinado indivíduo acabava por conhecer também todo o seu ser. É esta importância que o nome possui na sociedade egípcia que levou a muitos indivíduos – reis, rainhas ou membros da elite a preservarem seus nomes em monumentos e tumbas. A perda do nome acarretava a aniquilação da própria existência do indivíduo sobre a terra e no pós-vida, seja essa perda ocasionada por más ações na sociedade seja para eliminar da linhagem dinástica alguém indesejado (ALLEN, 2004: 80; QUIRKE, 1990: 9-10). No momento de nascimento de um rei do Egito este poderia receber um nome pessoal, da mesma maneira que qualquer egípcio comum, com diferença que muitas vezes este nome tinha um caráter programático de natureza política, como os nomes compostos com Rê ou Amon – Amenemhat (‘Amon está no auge’). Era no ato de ascensão ao trono que o monarca receberia um segundo nome, para que ele pudesse expressar a sua nova identidade para seus súditos (QUIRKE, 1990: 10; HORNUNG, 1994: 240). Durante todo o período faraônico até os Ptolomeus, cada rei que ascendia ao trono recebia neste momento cinco nomes – Titulatura quántupla. Os cinco nomes expressariam para o egípcio comum a ligação do rei para com os deuses, demonstrando assim que o rei era ele próprio incorporado pelo poder divino (ALLEN, 2004: 64; HORNUNG, 1994: 10).

A primeira parte da titulatura era o *nome de Hórus*. É o mais antigo dos cinco nomes e consistia de três elementos: (1) um falcão empoleirado sobre (2) uma apresentação esquemática de um palácio arcaico (*srḥ*), dentro do qual está (3) o nome do rei. Juntos, os

três elementos significam – *o poder divino da realeza (Hórus) está encarnado no indivíduo que reside no palácio* (ALLEN, 2004: 64; FRANKFORT, 1993: 70). O nome identifica o faraó como a manifestação terrena do deus Hórus e configurado como o Hórus no palácio (HORNUNG, 1994: 240; QUIRKE, 1990: 19). É na obra de H. Frankfort que o autor examina a associação do faraó com Hórus (*hrw*) deus do céu e do sol desde o Antigo Império, transformando dessa maneira o faraó em um aspecto deste, como Grande deus, Senhor do céu e do sol tanto nos epítetos quanto na representação visual (FRANKFORT, 1993: 60-63). A partir da 5ª dinastia é que à associação do rei com o deus celeste se amplia a ponto de representar o faraó como o filho mítico de Osíris. Aparentemente, a ligação com Osíris parece ser o resultado de uma associação de Hórus, senhor do céu, com Hórus, o filho de Osíris. De fato, ambos os Hórus parecem ter sido um só, um fato que é justificado pela iconografia e pelos textos antigos. Em alguns textos vemos narrado o mito da luta entre Hórus e Seth para vingar a morte de Osíris<sup>9</sup> e pelo trono do Egito. Dessa maneira, o rei é o deus celeste Hórus e também é o filho de seu predecessor que se converteu em Osíris após a sua morte (FRANKFORT, 1993:64-66; HORNUNG, 1994: 240).

A segunda parte é o *nome das duas Senhoras*. Este título apareceu na 1ª dinastia e é formado pelo elemento *nbjt* – as duas damas são a deusa abutre Nekhbet (*nhbt*) protetora do Alto Egito, e a deusa cobra Wadjet (*w3dt*) protetora do Baixo Egito. As duas deusas representam a dualidade do ofício de faraó (como representará o quarto nome), senhor das Duas Terras do Egito (ALLEN, 2004: 65; FRANKFORT, 1993: 70).

A terceira parte é o *nome Falcão de Ouro*. Exprime a natureza de falcão do rei, mas o ouro representa a matéria de que são feitos os deuses e um símbolo do sol. Em egípcio é chamado *rn n nbw* ‘o nome de ouro’ e é atestado desde a 4ª dinastia. O símbolo é um falcão

---

<sup>9</sup> No mito de Osíris, o rei-deus foi assassinado pelo seu irmão Seth e, posteriormente, vingado pelo seu filho Hórus. A luta entre os dois deuses conduziria para a vitória do filho de Osíris, Hórus. Isto transmitia, em uma linguagem mítica, ao povo egípcio que a sucessão real deveria ser feita de pai para filho, e não de irmão para irmão ou de tio para sobrinho (PROHON, 1995: 274). Todavia, para E. Hornung, a transmissão do cargo de pai para filho se modificou a partir do Médio e do Novo Império. O ideal seria um sistema de co-regência entre pai e filho, mas o que se testemunha nos documentos é que a linha de sucessão não é estritamente rigorosa, muito pelo contrário, o cargo podia ser passado para outros filhos com que o faraó tinha com as esposas secundárias, ou então ser transmitido para os genros em caso que o rei só tivesse filhas. Havia ainda uma outra possibilidade. Em alguns casos que não houvesse sobreviventes da família real para realizar a sucessão, uma nova linhagem real começava a partir de um indivíduo que não tivesse parentesco real, como foi o caso de Ramsés I. (HORNUNG, 1994: 250; SILVERMAN, 2002: 77). Para a luta de Hórus com Seth, veja o texto “A contenda entre Hórus e Seth” no livro – ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico**. Brasília: UNB, 2000:152-17.

sobre o hieróglifo para ouro, e pode indicar que o rei é a encarnação humana da realeza (ALLEN, 2004: 65; FRANKFORT, 1993: 70; HORNUNG, 1994: 240).

Os dois últimos nomes são sempre escritos dentro de um cartucho (anel de corda). O nome egípcio para cartucho é *šnw* (círculo), e refere-se ao ciclo do mundo e a combinação do cartucho com o nome do rei indica que o rei tem o controle sobre o mundo todo e, depois do Médio Império, o cartucho passou a abrigar os nomes das rainhas e dos filhos reais (ALLEN, 2004: 65; HORNUNG, 1994: 241; QUIRKE, 1990: 19).

A quarta parte é o *nome de trono*, também chamado *prenomen*. É o mais novo dos cinco nomes e apareceu somente na 5ª dinastia. Tornou-se o mais importante nome do rei e, a partir do Médio Império, foi o único nome pelo qual o rei era conhecido nos textos (ALLEN, 2004: 65). Este nome sempre inclui o nome do deus solar Rê, em transposição honorífica<sup>10</sup>, como uma forma de honra. O nome trono é precedido pelo título (*n*)*swt bjt(i)* que combina as duas palavras para ‘rei’. A primeira palavra *nswt* é a palavra geral para rei e especifica a designação do monarca como rei do Alto Egito. O segundo vem do substantivo *btj* que significa ‘abelha’ e tem um termo geral para reis ancestrais e designa o monarca como rei do Baixo Egito. O título como um todo significa “Rei do Baixo e do Alto Egito” e como a encarnação atual da linha de ancestrais reais (ALLEN, 2004: 65). Este título não designa o faraó como um ser humano, mas para a encarnação do faraó como o poder governante (PROHON, 1995: 275).

A quinta parte da titulação é o nome Filho de Rê, também conhecido como o *nomen*. O título foi atestado a partir da 4ª dinastia, e o nome *z3 r<sup>c</sup>* (filho de Rê) estabelece a ligação direta do monarca com o deus, a força dominante na natureza. O nome no cartucho seguindo este título é o nome pessoal do rei, dado no momento de seu nascimento (ALLEN, 2004: 65). Geralmente, o rei é designado como o filho de muitas divindades, mas nos documentos oficiais somente o nome do deus solar está escrito. Como este título situa o rei como o filho de um deus, isto precisa ser interpretado de acordo com a terminologia do parentesco. Neste aspecto, a situação do rei é inferior ao do deus, pois o deus Rê não é

---

<sup>10</sup> Na gramática egípcia, na regra do genitivo direto o substantivo possessivo é sempre segundo. Na língua falada esta regra era inflexível, mas na escrita hieroglífica a ordem era revertida. Isto acontece geralmente com as palavras *ntr* (deus) e *nswt* (rei), sendo que neste caso o substantivo possessivo é escrito em primeiro, mesmo que fosse falado em segundo. Esta prática era conhecida como ‘transposição honorífica’. A transliteração da transposição honorífica segue a ordem da fala e não a da escrita, um traço geralmente une as duas palavras. Ex.: a frase para ‘templo’ é para ser lida *hwt-ntr* (recinto do deus), e não como *ntr hwt* (o deus do recinto) (ALLEN, 2004: 42).

apenas o pai, mas também o patrão e protetor do faraó (PROHON, 1995: 274). A ligação do faraó com o deus Rê era vinculada ao fato de que o rei desejava ser visto como um rei solar, não apenas como forma de garantir a sua sobrevivência no além, como faz o Sol que renasce todas as manhãs, mas também, segundo E. Hornung, o vínculo com Rê garantia ao rei que ele fosse identificado e adorado como Rê. E isto é visto em diversos monumentos em todo o Egito que faziam uso do ouro como material de decoração. Além disso, o brilho que o ouro apresenta quando iluminado pelo sol tinha uma significação religiosa (HORNUNG, 1994: 255)<sup>11</sup>.

Da mesma maneira que os antigos faraós possuíam uma titulação oficial que os designava como representantes do trono e lhes dava um caráter divino, os Ptolomeus também tinham a sua versão desta titulação real. Abaixo, nós podemos observar como essa titulação se apresenta para os Ptolomeus em linguagem grega<sup>12</sup>. Neste caso, é apresentada a titulação como ela consta no decreto de Mênfis [30] de 196 a.C., e que foi emitido na celebração do coroamento de Ptolomeu V.

1° βασιλεύοντος τοῦ νέου καὶ παραλαβούτος τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρός,  
 2° κυρίου βασιλειῶν μεγαλοδόξου τοῦ τὴν Αἴγυπτον καταστησαμένου καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσεβους  
 3° ἀντιπάλων ὑπερτέρου τοῦ τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων ἐπανορθώσαντος, κυρίου τριακονταετηρίδων καθάπερ ὁ Ἥφαιστος ὁ μέγας, βασιλέως καθάπερ ὁ Ἥλιος  
 4° μέγαλου βασιλέως τῶν τε ἄνω καὶ τῶν κάτω χωρῶν, ἐκγόνου θεῶν Φιλοπατόρων ὃν ὁ Ἥφαιστος ἔδοκίμασεν, ὃν ὁ Ἥλιος ἔδωκεν τὴν νίκην, εἰκόνοσ ζώσης τοῦ Διός,  
 5° υἱοῦ τοῦ Ἥλιου, Πτολεμαίου, αἰώοβίου, ἡγαπημένου ὑπὸ τοῦ Φθᾶ

<sup>11</sup> Para uma compreensão completa da relação do faraó com Rê consulte as obras específicas sobre a realeza faraônica na bibliografia desta dissertação, especialmente as obras: SILVERMAN, David P.; O'CONNOR, David (ed). **Ancient Egyptian Kingship**. New York: E.J.Brill, 1995; SHAFER, Byron E. (org). **As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

<sup>12</sup> Versão grega da titulação como ela se encontra no texto de L. Koenen (1993); as palavras em negrito correspondem aos seus equivalentes em egípcio. Para a versão em português do decreto, partimos do trabalho em francês de A. Bernand (1992) veja [30].

- 1° **Sob o reinado do jovem (REI)**, que recebeu a realeza de seu pai,  
 2° **senhor das coroas**, coberto de glória, que estabeleceu a ordem no Egito, piedoso com relação aos deuses,  
 3° **superior aos seus adversários**, melhorou a vida dos homens, senhor do período dos trinta anos, como Hefestos o grande, rei como o Sol  
 4° **que reina sobre as regiões superiores e inferiores**, rebento dos deuses Filopatores, aprovado por Hefestos, a quem o Sol deu a vitória, imagem viva de Zeus,  
 5° **filho do Sol**, Ptolomeu, eternamente vivo, amado de Ptah (...)

O primeiro título “O Rei” é uma tradução do título Hórus egípcio e que na versão em hieróglifo é identificado com o deus sol Rê. Em seguida vem ‘o jovem que recebeu a realeza de seu pai’ é uma transliteração direta da filiação paterna de Osíris e indica também que o rei é o herdeiro natural de seu pai (KOENEN, 1993: 58; BERNAND, 1992: 50, v2), semelhante ao que atestam a inscrição Adulis (**O.G.I.S. 54**) e os outros decretos sacerdotais de Ptolomeu III e Ptolomeu IV.

*O grande rei, Ptolomeu (III), filho do Rei Ptolomeu / e da rainha Arsinoe, os deuses Adelfos, as crianças do Rei / Ptolomeu e da Rainha Berenice, os deuses Soteres, / descendente através de seu pai de Héacles, o filho de Zeus, e através de sua mãe de Dioniso, o filho de Zeus, tendo herdado de seu pai / domínio sobre o Egito e Líbia e Síria / e Fenícia e Chipre e Lícia e Caria e as / ilhas Cíclades, ele marchou para o interior da Ásia com / forças da infantaria e da cavalaria e uma frota // e elefantes – Trogradítico e Aithíope – que seu pai / e ele caçaram primeiro nestas regiões, e, tendo trazido-os de volta ao Egito, treinado para / uso militar. E tendo se tornado mestre de todas as nações deste lado do Eufrates / e de Cilícia e de Pamfília e da Jônia e do He//lesponto e da Trácia e de todas as forças destas regiões / e de elefantes indianos; e tendo feito os governantes nestes / lugares todos súditos, ele cruzou o rio / Eufrates; e depois tendo procurado todos / os objetos sagrados que foram retirados do Egito pelos persas e retorn/ou (-os)*

*junto com outros tesouros destes lugares para o Egito, ele enviou suas forças através dos canais [---].*

***O. G. I. S., 54, 1960.***

O segundo título “O Senhor das Coroas” é uma referência direta às duas damas. As deusas protetoras do Alto e do Baixo Egito e as duas partes do Egito que o monarca no momento de sua ascensão ao trono unifica. Isso é exemplificado nas duas coroas que o faraó porta sobre a cabeça, como é visto nas inúmeras representações em estátuas e relevos [48] (KOENEN, 1996: 58-59; BERNAND, 1995: 50). É também significativo que este título tenha um simbolismo muito maior para Ptolomeu V (assim como terá o quarto título), pois ele ascendeu ao trono no momento da história ptolomaica em que a região do Alto Egito estava em mãos de dois faraós nativos, além do que uma série de revoltas eclodiu no final do reinado de seu pai, Ptolomeu IV. Ele passa todo o seu governo tentando pacificar e reunificar o país, como atesta o próprio decreto. O nome *nbtj* também foi importante para Alexandre e para Ptolomeu III. No caso de Alexandre, o quarto título se vincula ao nome Hórus de Nectanebo II<sup>13</sup>, a frase ‘ele que expulsa os estrangeiros’ (*tkn h3swt*) foi tirada do nome *nbtj* de Nectanebo e pode se referir à expulsão dos persas do Egito. Já com Ptolomeu III, o título é uma referência à política ptolomaica de tornar o Egito a maior potência da época e, também, uma indicação do papel de protetor do rei (HÖLBL, 2000: 79-80).

O terceiro título “O Triunfante sobre seus Inimigos” que no período tardio da história egípcia passou a significar ‘Hórus sendo vitorioso sobre Seth’, lembrava o mito do embate entre estes dois deuses; este título é também uma recorrência acerca da batalha entre os Lagidas e os Selêucidas, e sua linguagem visual pode ser conferida no fragmento

---

<sup>13</sup> A ligação de Alexandre com Nectanebo II é devido à história conhecida como *A decepção de Nectanebo* de um pseudo-Calístenes e está contida no “Romance de Alexandre” (a história pertence a uma das versões latinas da história escrita sobre Alexandre pelo próprio Calístenes, posteriormente, esta versão passou para o período medieval e fez sucesso nos séculos XI-XII). Nectanebo é mostrado como aquele que derrotou os governantes estrangeiros por ser o pai de Alexandre – embora ele fosse forçado a deixar o Egito devido à invasão persa em 343 a.C. O rei egípcio, versado nas artes mágicas, transformou-se em um sacerdote e foi até a corte de Pella. Aí, Nectanebo profetizou a união mística entre a rainha Olímpia e o deus Amon e o nascimento de Alexandre, enquanto Felipe II estava fora. De acordo com este mito egípcio, o rei Nectanebo II passou a noite com a rainha e, deste modo, trouxe ao mundo o conquistador dos persas e o herdeiro legítimo do faraó nativo (HÖLBL, 2000: 78-79; HARVEY, 1987: 30). Para G. Hölbl, esta lenda serviu para os Ptolomeus como uma maneira de justificar a continuidade da linhagem dinástica feita a partir dos últimos faraós nativos (HÖLBL, 2000: 79).

da estela de Ráfia [27] (KOENEN, 1993: BERNAND, 1992: 50). O nome falcão de ouro de Ptolomeu II faz uma referência a ‘ele a quem seu pai coroou’ que é uma maneira de legitimar o monarca reinante por meio da sucessão real (HÖLBL, 2000: 80), tanto terrena por meio de Ptolomeu I quanto divina como filho de Rê como atesta a Estela saíta (col. 1b) [20].

O quarto título “O Grande Rei do Alto e do Baixo Egito” é o reforço da idéia de que o monarca é o senhor das duas terras que compõem o país. O título sendo encerrado em um cartucho tem como emblemas principais ‘o junco’ (Baixo Egito) e a ‘abelha’ (Alto Egito). Estes emblemas antecipam o *prenomen* do rei. Após este título vem a filiação genealógica do rei ‘descendente dos deuses Filopatores’, em seguida, as expressões afirmando que o rei é o favorito dos deuses ‘a quem Hélio deu a vitória’, é uma tradução grega do nome egípcio *wsr-k3-R*, ‘forte é o espírito de Rê’ ou ainda ‘poderoso é o ka de Rê’ (KOENEN, 1993: 59). Para G. Hölbl, este título tem o papel de legitimar o faraó estrangeiro, por exemplo, Alexandre o Grande, como aquele a quem seu Rê escolheu e é amado por Amon. Estes epítetos são um indício concreto da política de linhagem divina em um contexto histórico em que o faraó era um rei macedônico. Esse modelo de epíteto era válido também para Ptolomeu I que possuía um nome trono igual ao de Alexandre e caracteriza o desejo de legitimação pelos deuses como possuidor do ofício divino. O fato de que os dois monarcas tenham o mesmo título, confirma a política ptolomaica de promoção da continuidade dinástica dos Argéadas para os Ptolomeus (HÖLBL, 2000: 79-80).

O último título “Filho de Hélio” tem a mesma conotação que a expressão ‘imagem viva de Zeus’ que segue ‘a quem Hélio deu a vitória’ no quarto título. Em linguagem grega, este título afirma as ligações divinas de parentesco com os deuses. É a mesma noção mítica que faz de Ptolomeu I e Alexandre o Grande, filhos de Zeus e de Zeus-Amon respectivamente.

Como nós mencionamos anteriormente, os dois últimos títulos são os mais importantes e são eles que aparecem em vários monumentos em todo o Egito. Podemos mencionar aqui várias estelas entre aquelas arroladas em nossa documentação: em uma base inscrita de uma tríade divina [40] datando de c.270-246 a.C., o lado direito apresenta o cartucho contendo o quarto título de Ptolomeu II; a estela de Taposíris Magna [18] de c.270-246 a.C., os dois cartuchos reais estão posicionados em frente e acima da figura de

Ptolomeu II como faraó; na parte superior da estela de Mendes [21] de c. 264 a.C., Ptolomeu II é mostrado em seu ofício divino e à frente e acima deles estão os seus dois cartuchos com o *prenomen* e o *nomen*.

Para S. Quirke, ao longo de mais de dois mil anos de governo faraônico, duas idéias dominaram os nomes reais. Em primeiro lugar, o antigo Egito era uma terra dupla, e seus governantes por extensão sustentaram uma natureza dual. Em segundo lugar, o rei permanecia entre os deuses e os homens, com o poder dos deuses, mas a mortalidade da humanidade. Esta natureza dual da realeza reflete uma visão dualística do mundo, reforçada pelos contrastes entre o deserto (morte) e os campos (vida); como o mundo consistia de elementos da ordem, mas também os elementos da desordem, o rei necessitava incorporar ambas para exercer o controle sobre o mundo. As duas metades do reino compreendem não um reino do Alto e outro do Baixo Egito, mas uma oposição emparelhada em uma perfeita união, as “Duas Terras”. Todavia, o monarca não é o rei do Alto e do Baixo Egito, mas o rei dual do Egito (QUIRKE, 1990: 10-11).

Além dos cinco nomes oficiais, existiam diversos outros títulos e epítetos para se referir ao rei: *hm* (encarnação) é o indivíduo em quem o poder divino da realeza está encarnado, pode ser traduzido como Majestade, mas é mais usual encontrar em referência ao rei como (*hm.f* Sua majestade). Geralmente a palavra é usada quando algum texto menciona o rei como um enérgico governante; *hq3* (governante) utilizado geralmente por governantes estrangeiros; *wr* (o Grande); *pr-ꜥ3* (a Grande Casa) significando faraó, mas este termo é uma corruptela hebraica da palavra egípcia significando o Estado real; *jty* (soberano) uma palavra que é na verdade um nisbe da palavra pai (*jtj*). Existem também os epítetos que foram utilizados pelos faraós, geralmente depois dos títulos *nswt bjtj* e *z3 Rꜥ – ntr nfr* ‘deus júnior’, embora este termo nunca seja usado para se referir ao rei vivo, mas ao rei como deus; *nb tꜣwj* ‘senhor das Duas Terras’ e *nb hꜥw* ‘Senhor das aparências’ (ALLEN, 2004: 31-32, 66; SILVERMAN, 2002: 85; PROHON, 1995: 275).

Os Ptolomeus também utilizaram epítetos egípcios após o quarto título e o quinto título. Abaixo estão alguns deles (DODSON, 2004: 275, 293; VEISSE, 2004: 98):

<i>Prenomen</i>	<i>Nomen</i>
<b>Alexandre o Grande</b>	
<i>stp-n-R<sup>c</sup> / mrj-Jmn</i> (o escolhido de Rê / amado de Amon)	<i>'Iksndrs</i> (Alexandre)
<b>Ptolomeu I</b>	
<i>stp-n-R<sup>c</sup> / mrj Jmn</i> (o escolhido de Rê / amado de Amon)	<i>ptwlmjs</i> (Ptolomeu)
<b>Ptolomeu II</b>	
<i>wsr-k<sup>c</sup>-R<sup>c</sup> / mrj Jmn</i> (poderoso é o ka de Rê / amado de Amon)	<i>ptwlmjs</i> (Ptolomeu)
<b>Arsinoe II<sup>14</sup></b>	
<i>hnm-jb-n-m<sup>c</sup>3t / mrj-ntrw</i> (aquela cujo coração está unido à maat / amada dos deuses)	<i>Jrsn3t</i> (Arsinoe)
<b>Ptolomeu III</b>	
<i>jw<sup>c</sup>-n-ntrwj-snwj / stp-n-R<sup>c</sup> /</i> <i>wsr-k3-R<sup>c</sup> / shm-<sup>c</sup>nh-(n)-Jmn</i> (herdeiro do deuses Adelfos / o escolhido de Rê poderoso é o ka de Rê / imagem viva de Amon)	<i>ptwlmjs</i> <i><sup>c</sup>nh-dt / mrj-Jmn</i> (Ptolomeu eternamente vivo / amado de Amon)
<b>Ptolomeu IV</b>	
<i>jw<sup>c</sup>-n-ntrwj-mnhwj / stp-(n)-Pth</i> <i>wsr-k3-R<sup>c</sup> / shm-<sup>c</sup>nh-(n)-Jmn</i> (herdeiro dos deuses Euergetes / o escolhido de Ptah poderoso é o ka de Rê / imagem viva de Amon)	<i>ptwlmjs</i> <i><sup>c</sup>nh-dt / mrj-Ist</i> (Ptolomeu eternamente vivo, amado de Ísis)

<sup>14</sup> O protocolo da rainha Arsinoe II apresenta muitas variações na escrita, tanto no nome pessoal quanto nos epítetos encerrados dentro do cartucho, nos diversos documentos que foram encontrados. Para esclarecimento de dúvidas, consultar os artigos de Jan Quaegebeur, vide bibliografia.

**Ptolomeu V***Jw<sup>c</sup>-n-ntrwj-mr(wj)-jt / stp-(n)-Pth /**ptwlmjs**Wsr-k3-R<sup>c</sup> / shm-<sup>c</sup>nh-(n)-Jmn**<sup>c</sup>nh-dt / mrj-Pth*

(herdeiro dos deuses Filopatores / o escolhido de Ptah

(Ptolomeu

poderoso é o ka de Rê / poderoso de Amon)

para sempre vivo/ amado de Ptah)

L. Koenen (1993) mostrou, em seu estudo sobre os aspectos religiosos do rei ptolomaico, como cada um dos epítetos gregos utilizados pelos Ptolomeus possui uma significação dentro da concepção religiosa egípcia:

**Soter** (Σοτήρ) e **Euergetes** (Εὐεργέτης) – são nomes que lembravam aos gregos as honras concedidas aos homens que serviram suas cidades de um modo extraordinário. Esses epítetos também expressam idéias egípcias observadas no segundo título do rei, que era o protetor de seu país e piedoso para com os deuses (KOENEN, 1993: 61).

**Filadelfos** (Φιλάδελφος) - era o nome utilizado pela rainha Arsinoe II, posteriormente o seu marido-irmão também passaria a ser denominado dessa forma. Este nome alude ao casamento mítico de Tefnut e Shu filhos de Shu, ou então, aquele de Osíris e Ísis, que conquistou a morte e se tornou o exemplo de amor. Na estela de Mendes [21] Arsinoe II é retratada ‘doce como o amor’. Do ponto de vista grego, a rainha amou o rei e foi correspondida por ele, enquanto que, do ponto de vista egípcio, o amor de Arsinoe por seu irmão está relacionado com a benemerência da rainha; em um epíteto indicado para ela, Arsinoe é ‘benemérita com relação ao seu irmão’, condição semelhante ao epíteto euergetes (*mnht*) (KOENEN, 1993: 61-63).

**Filopator** (Φιλοπάτωρ) – do ponto de vista egípcio é uma mera variante das idéias apresentadas até agora. No decreto de Pithom [28], Ptolomeu IV é retratado à maneira egípcia como ‘aquele que assassinou seus inimigos como previamente Hórus’, ou ainda recebeu uma estátua chamada ‘Hórus que protege seu pai’. O amor paterno de Ptolomeu IV se expressou nestes epítetos como o filho que vingou o seu pai e venceu os seus inimigos em nome dele (KOENEN, 1993: 63).

**Epifanes** (Ἐπιφανής) – o termo é compreendido pelos gregos ao ver o rei como uma manifestação do divino, visível aos homens e não distante. Em linguagem egípcia, epifanes se assemelha ao termo *ntr nfr* (deus bondoso), e tem vínculo com o deus sol Rê.

No momento de sua coroação Ptolomeu V, na idade de treze anos, ‘apareceu no trono’<sup>15</sup> [30] (POLÍBIO, XVIII, 55), perfazendo o papel do deus solar que vence a escuridão e trazendo a ordem ao Egito (KOENEN, 1993: 65).

Essa diferenciação no tratamento dispensado ao monarca, vista acima, é atestada em diversos documentos emitidos sob os vários Ptolomeus, entre os quais se destacam (fora aqueles já apresentados anteriormente) em primeiro lugar: uma inscrição epigráfica emitida pelo *demos* de Mileto (Milet I 3 139, C)<sup>16</sup> por volta de 262 a.C., em que o monarca é tratado como βασιλεὺς Πτολεμαῖος (Rei Ptolomeu), no caso aqui se trata de Ptolomeu II. Este documento é referente à renovação da aliança e dos benefícios concedidos à cidade desde a época de Ptolomeu I, e para sacramentar essa renovação entre a polis e Ptolomeu II o *demos* convoca os seus cidadãos a prestar um juramento de aliança ao rei e aos seus descendentes. Em segundo lugar chamamos a atenção para uma base de estátua feita de granito, hoje no Museu Greco-Romano de Alexandria, dedicada a Ptolomeu I e no qual a inscrição em grego é lida como: (*estátua do*) *Rei Ptolomeu Soter (erigida por) Diodotos, filho de Archaios* (STANWICK, 2002: 98). Trata-se de um testemunho concreto da devoção ao monarca por um indivíduo comum. Todavia, temos que ressaltar que por ter dedicado uma estátua em granito ao monarca, esse indivíduo que atende por um nome grego certamente pertencia à elite local, uma vez que o custo de tal oferenda não era acessível à maioria da população da época; 3º uma estela saíta de Ptolomeu II [20] de 266-263 a.C. e escrita em uma linguagem tipicamente egípcia, diferente daquela expressa nos Decretos trilingües. A fórmula de datação no início apresenta a titulatura quintúpla faraônica deste monarca, além dos vários epítetos consagrados a ele. Ptolomeu II é retratado como um guerreiro valente, a imagem viva de Rê e o amado de Neith, aqui retratada como a mãe do faraó. Todavia, a comunidade greco-macedônica destes reinos ignorava completamente os títulos indígenas de seus monarcas (WALBANK, 1999: 66),

<sup>15</sup> O rei Ptolomeu V teve duas cerimônias de coroação. A primeira foi aos quatro anos, após a morte abrupta de seus pais. A segunda foi aos quatorze ou treze anos em que uma cerimônia para a obtenção da maioridade do rei foi realizada sob a direção de Policrates de Argos (BERNAND, 1992: 47-48, v2). Esta segunda cerimônia é conhecida como ανακλητήρια. As duas cerimônias foram narradas por Políbio em sua obra.

<sup>16</sup> A inscrição de Mileto contém três elementos – (a) uma carta de Ptolomeu II à cidade agradecendo o apoio, (b) um decreto de Mileto a enviar e trazer uma comunicação de Ptolomeu II antes da reunião da assembleia, (c) uma proposta de Peithenous (estefanóforos em Mileto em c.261 a.C.) adotada naquele encontro da assembleia. Este é o período da Guerra de Cremonídea c.266-262 a.C., e estes eventos ocorreram provavelmente antes da derrota naval de Ptolomeu II para Antígono Gonatas (BAGNALL, 2004: 42-44).

essa indiferença é atestada também no estudo de C.G. Johnson (2005) em que ele analisa os títulos gregos pelos quais os monarcas ptolomaicos se apresentavam aos seus súditos.

O processo de legitimação da monarquia era algo que precisava constantemente ser renovado, a fim de que se mantivesse o status em face dos acontecimentos que poderiam retirar da realeza o seu caráter sagrado e eficaz. O processo de legitimação da realeza faraônica utilizou diversos instrumentos estratégicos, como os rituais [21] (EM, 1.6-8), a exposição do monarca em trabalhos de arte [62], fundamentos teológicos e as ações concretas do rei (BAINES, 1995: 3-7). No caso da titulação e dos epítetos, eles deixam transparecer a forma pela qual a realeza era percebida pela população egípcia e, da mesma forma, o papel exercido pelo faraó como detentor de um ofício divino.

### 1.3.2 Os territórios ptolomaicos

Uma característica do monarca helenístico é a questão do *território* que estes novos monarcas precisavam conquistar e manter sob seu poder. Como guerreiros e chefes de seus exércitos, os monarcas precisavam obter territórios não apenas por razões financeiras, embora isso fosse realmente muito importante, mas por questões militares e de segurança. Além disso, é claro, o rei, como parte de sua mística pessoal e da confiança de seu exército, tinha de passar a imagem de vitorioso, e isto só se fazia por meio da guerra e da aquisição territorial. Para F. Walbank, a posse de um território era uma das partes principais dos atributos da realeza como símbolo da ‘conquista pela espada’ e era também, como já mencionado, uma evidência concreta de vitória e do mérito de um rei em matéria militar (WALBANK, 1999: 66). O território conquistado pela espada é uma forma de justificativa feita pelos monarcas como garantia de reivindicação da posse territorial, como a que Ptolomeu I fez quando venceu Pérdicas no Egito e garantiu assim o domínio sobre aquele país (DIODORO, XVIII, 43). C. Préaux concorda em parte que a posse de um território seja um dos atributos da realeza; para ela isso não é uma condição *sine qua non* da sua definição, pois se pode obter um território pela transmissão do poder real de pai para filho, como seria o caso de Antígono Gonatas e Demétrio Poliércetes (PLUTARCO, Vida de Demétrio, 18-19), ou mesmo a de Ptolomeu III como testemunha a inscrição Adulis (O.G.I.S. 54), onde Ptolomeu III é retratado como ‘Grande Rei’ que herdou de seus pais os

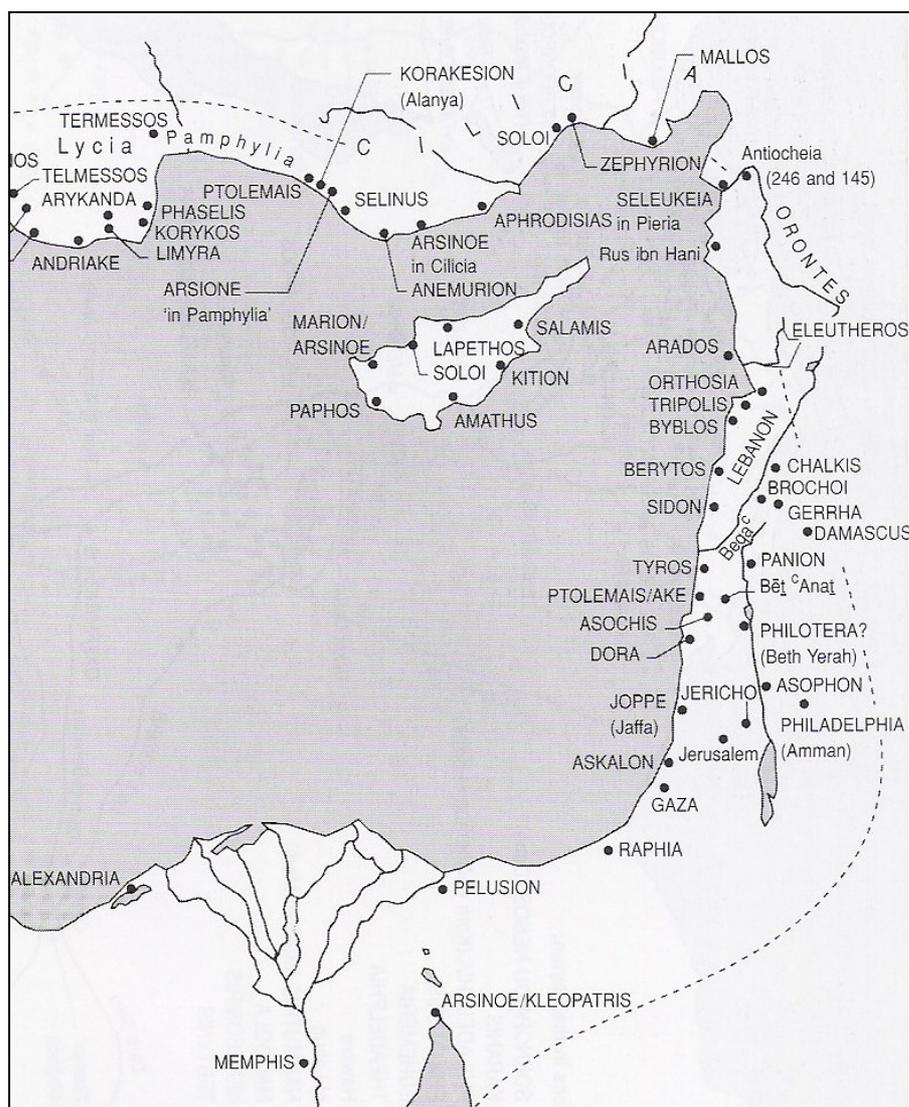
diversos territórios do Império egípcio, ou ainda, o caso de Ptolomeu II como registra o idílio XVII [03] de Teócrito em que os territórios sob posse do monarca são listados. Não obstante, a mesma inscrição Adulis mostra Ptolomeu III como o conquistador das regiões ao redor do Eufrates, um feito condizente com os deveres de um rei, como a autora reconhece (PRÉAUX, 1978: 186-187). Esta questão do território vai ao encontro do que V. Valeri (1994) apresenta em seu estudo como sendo um dos elementos definidores da realeza, ou seja, o rei guerreiro.

A posse de um território era uma questão vital para os Ptolomeus por questões estratégicas de segurança ou econômicas. A documentação existente é abundante a este respeito. Durante o governo dos cinco primeiros Ptolomeus, diversas áreas limítrofes com o Egito serviam como rota de comércio e como áreas tampões, como é o caso da Coele-Síria<sup>17</sup>, alvo de disputas entre a casa real Lagida e a casa real Selêucida nos séculos III e

---

<sup>17</sup> A região da Coele-Síria, conhecida também como Síria-Palestina, era uma região disputada pelos Selêucidas e Ptolomeus nos séculos III e II a.C. A região é conhecida também como Vale do Beqa – Líbano. A região sempre foi muito importante para os Ptolomeus tanto politicamente quanto economicamente. Cidades fenícias como Sidon, Tiro e Ptolemais eram importantes centros de cunhagem monetária ptolomaica como atestam as moedas batidas durante o governo de Ptolomeu I como satrapa e rei do Egito, ou as de Ptolomeu II e Ptolomeu III (MORKHOLM, 1997). A Coele-Síria foi a segunda maior possessão ptolomaica no exterior, perdendo apenas para a Cirenaica, e era uma reconhecida área militar descrita como zona tampão (*buffer-zone*). Além disso, a região era um importante centro fornecedor de matéria prima como óleo de oliva, gado e escravos; a região era, também, uma importante rota de passagem para as especiarias vindas da Arábia, além de fonte valiosa de madeira do cedro libanês. Várias cidades foram nomeadas segundo os membros da família Lágida como Ptolemias, Filotéra e Filadélfia (ver Mapas) (HÖLBL, 2001: 23; BEVAN, 1934: 90). Devido a sua imensa importância econômica, a Coele-Síria é constantemente citada em papiros como o de Zenão e códigos de ordenanças ptolomaicos. Abaixo, nós temos alguns testemunhos do valor comercial e econômico da região para os Ptolomeus:

- P. Cairo Zenon 59012, l. 1-79 – Papiro contendo uma listagem de bens importados da Síria para Pelusion e Alexandria por Apolônio, *dioiketes* de Ptolomeu II em dois navios comandados por Patron e Heraclides. Junto com a lista dos bens estão as taxas pagas por eles.
- P.Col. 66 – Carta de um bárbaro a Zenão relatando que o pagamento não foi feito pelo serviço realizado que era o do comércio de camelos na Síria e Palestina.
- C. Ord. Ptol. 21-22 – A segunda parte desta ordem real relata o registro de escravos. A aquisição de escravos sírios (por débito, por exemplo) é limitada a alguns casos excepcionais. Em geral, os Ptolomeus preferiam obter suas rendas do arrendamento de terras e das taxas.
- PSI IV 324 – Carta de Apolônio para Apolodoto sobre o monopólio do comércio de trigo da Síria, que era uma das maiores fontes de renda externa do Ptolomeus.
- P. Cairo Zenon I 59076, 59075 – Este papiro apresenta duas cartas de Tobias, membro de uma poderosa família vassala do Ptolomeus na Transjordânia. Segundo E. Bevan, este Tobias era um cavaleiro hebreu a serviço de Ptolomeu II e que residia em Ammanitis. Este Tobias parece que tinha algum vínculo com a aristocracia sacerdotal de Jerusalém. Para o acadêmico, o cavaleiro hebreu morava em um local que era nomeado em grego Ammanitis na Transjordânia, com capital conhecida como Rabbath-Ammon, a Amã moderna (BEVAN, 1934: 90-91). Na primeira carta, o autor descreve o envio de um eunuco e quatro garotos sob a supervisão de um homem chamado Aineias. Na segunda carta, Tobias descreve o envio de vários tipos de animais para o rei no mês de Xandikos. Ambas as cartas são endereçadas a Apolônio, o *dioiketes* de Ptolomeu II.



**Mapa da Coele-Síria**

A possessão ptolomaica da região da Coele-Síria é mencionada em mais três documentos: 1) estela *Codex Ursinianus*, fol. 6 rº+ Naples 1034 + Louvre C. 123, de c. 266-263 a.C., col. 5c e 6a. [\*]; 2) Teócrito, *Idílio XVII*, l. 85 [\*]; 3) *Inscrição Adulis*, OGIS 54, de c. 246-222 a.C. [\*].

A posse da região caiu sob o domínio ptolomaico após a derrota de Antígono na Frígia em 301 a.C. Da partilha dos despojos do império de Antígono, a Seleuco caberia toda a região da Síria, mas ele se absteve do controle da Síria ptolomaica por conta da amizade com Ptolomeu I. Contudo, Seleuco nunca renegou os seus direitos sobre a região (DIODORO, XXI, 1. 5; HÖLBL, 2001: 22-23). Ao todo, a disputa pela área entre os Ptolomeus e os Selêucidas os levou a seis guerras iminentes, conhecidas como Guerras Síriacas. Duas delas ocorreram sob Ptolomeu II, as outras aconteceram até o governo de Ptolomeu VI Filometor.

II a.C., ou da região do Triakontaschoinos que servia como fronteira neutra entre o Egito Ptolomaico e o reino de Meroë e como rota de comércio com a Núbia<sup>18</sup>.

O caso da região de Cirenaica é um pouco diferente das outras duas regiões, pois Cirene<sup>19</sup> (Κυρήνη), que é a cidade-estado central desta região, foi tanto um protetorado

---

<sup>18</sup> A Núbia era uma importante região e um reino independente desde a expulsão dos reis núbios da 25ª dinastia do Egito. A região foi conhecida também como Império Meroítico, devido à sua capital Meroë localizada entre a quinta e a sexta catarata do Nilo. A área onde o Egito e a Núbia faziam fronteira era a Baixa Núbia, uma zona entre a primeira e a segunda catarata. É a região do limite sul do território egípcio entre Elefantina/Syene e a moderna Wadi Halfa. Também era a região conhecida como de Triakontaschoinos (Τριάκοντασχοῖνοι) ou distrito das 30 milhas, cuja parte norte conhecida como Dodekaschoinos (Δώδεκασχοῖνοι) ou distrito das 12 milhas foi importante no período ptolomaico e romano (HÖLBL, 2001: 55; VEÏSSE, 2004: 88). Os antigos gregos a chamavam de Etiópia – país dos homens de rosto queimado, devido à cor da pele de seus habitantes. Heródoto nos conta que os etíopes eram escuros devido ao sêmen deles ser desta mesma cor (HERODOTO, III, 101). Mas a população era aparentada aos egípcios, ainda que eles tivessem um sangue negro por causa da população negra que se aproximava destes habitantes do Alto Nilo (BEVAN, 1934: 94-95; DIODORO, III, 8.1-2).

A região esteve em contato com o Egito ptolomaico em diversos períodos dos séculos III e II a.C., mas principalmente sob o reinado de Ptolomeu II no que tange aos interesses econômicos. O próprio Ptolomeu II precisou ir até esta região com tropas gregas em c. 275 a.C. e deixou gravado no templo de Filae uma lista contendo a indicação de onze distritos núbios que deveriam pagar tributos a este monarca (DIODORO, I, 37; HÖLBL, 2001: 55; VEÏSSE, 2004: 88). Entre estes interesses estavam as minas de ouro da montanha de Wadi Allaqi (DIODORO, III, 12), e a caça de elefantes de guerra (DIODORO, III, 36) que era um equipamento bélico importante desde a época de Alexandre o Grande e de Ptolomeu I. Os elefantes podiam ser capturados na área próxima à quinta catarata, na região de Meroë, ou às margens do Mar Vermelho (HÖLBL, 2001: 55-56; BEVAN, 1934: 95). O primeiro rei meroítico a ser ativo na região do Dodekaschoinos foi Ergamene II cuja presença pode ser atestada no templo de Thot em Kalabsha e no templo de Arensnouphis em Filae em c. 207/6 a.C. (VEÏSSE, 2004: 88; HÖLBL, 2001: 161).

O estudo de A.-E. Veisse (2004) apresenta uma exposição muito interessante sobre as relações entre Alexandria e Meroë. A estudiosa apresenta uma análise sobre as rivalidades ou relações cordiais entre Ergamene II e Ptolomeu IV com base no que havia sido estudado ao longo do século XX e nas construções de templos em Filae e Dakkeh onde ambos os monarcas aparecem fazendo oferendas aos deuses. Para a autora, os trabalhos de Ergamene II nos dois templos confirmariam uma soberania meroítica/etíope sobre a Baixa Núbia durante o reinado de Ptolomeu IV (VEÏSSE, 2004: 89-91; HÖLBL, 2001: 161). Portanto, a Baixa Núbia permaneceu sob controle de Meroë no final do século III e no início do século II a.C., época em que Ptolomeu V Epifanes combatia uma revolta dos faraós rebeldes no Alto Egito. De qualquer maneira, ao longo deste período conturbado da história ptolomaica, Veisse demonstra que vários papiros indicam que algumas áreas já estariam sob controle lagida, como confirma o papiro – P. dém. Ehev 28 de 198 a.C., que foi redigido por um tabelião de Syene e Elefantina; e o dossiê SB VI 9367 que comporta vinte e sete documentos atestados de c. 187 a.C. que indicam a presença de uma força real lagida em Syene. Contudo, a região entre a primeira e a segunda catarata só entrou na esfera de influência ptolomaica sob Ptolomeu VI (VEÏSSE, 2004: 91-92; HÖLBL, 2001: 162).

Para Veisse, o controle etíope sobre a Baixa Núbia ao redor do século III e II a.C. que foi contemporâneo da rebelião de Haronnofris e Chaonnofris não foi mera coincidência. Os reis etíopes/meroíticos se aproveitaram da dificuldade ptolomaica no Alto Egito para estenderem a sua soberania sobre a região do Dodekaschoinos (VEÏSSE, 2004: 93).

<sup>19</sup> Sabe-se que a cidade-estado de Cirene foi fundada na costa Líbia por gregos vindos da ilha de Tera por volta de 630 a.C. (HERODOTO, IV, 153). A origem da cidade está envolta em mito que diz que a cidade foi fundada por um indivíduo chamado Batos seguindo as indicações do oráculo de Apolo, este mesmo indivíduo se tornou o primeiro rei de Cirene (HERÓDOTO, IV, 156-159). A cidade se situa sobre um planalto cercado

egípcio quanto um reino independente sob Magas. Sabe-se pela documentação textual que a cidade de Cirene caiu sob controle de Ptolomeu I por volta de 322 a.C. (DIODORO, XVIII, 21. 6-9) e sendo administrada por um general do monarca de nome Ofelas. A fase mais importante da cidade durante o período helenístico foi sob o reinado de Magas, meio-irmão de Ptolomeu II. Dois marcos históricos importantes condicionam a relação de Magas com o Egito dos Lagidas. O primeiro ocorreu por volta de 276 a.C., durante o evento conhecido como Primeira Guerra Síria, em que o meio-irmão de Ptolomeu II se auto-nomeou rei de Cirene e solicitou o apoio da casa real Selêucida para esta nomeação, por meio de um casamento de aliança com Apame a filha de Antíoco I (PAUSÂNIAS, I, 7.3). Este recém monarca empreendeu uma marcha de conquista até Alexandria para retirar Ptolomeu II do trono egípcio; feito frustrado por uma revolta interna na Cirenaica (HÖLBL, 2001: 39; BEVAN, 1934: 81). O segundo marco foi a reconciliação de Magas com seu meio-irmão em c. 250 a.C. por meio de uma aliança dinástica pelo casamento entre a filha de Magas, Berenice, com o filho de Ptolomeu II, o príncipe herdeiro Ptolomeu, o futuro Ptolomeu III (JUSTINO, XXVI, 3,2; HÖLBL, 2001: 45; BEVAN, 1934: 92). Este casamento permitiu aos Lagidas unificar novamente o seu império. Uma moeda batida c. 250 a.C. mostra a jovem Berenice sem o véu – ainda virgem, e as inscrições βασιλεύς Πτολεμαίου e βερενίκε βασίλισσης indicando que Berenice reconhecia a soberania do rei do Egito (BEVAN, 1934: 93).

### 1.3.3 As alianças dinásticas

Há ainda um ponto relevante acerca da posse de um território. É a questão do direito de herança. O direito de herança era uma das preocupações centrais nos reinos helenísticos, pois era regulado a princípio tanto pela ordem de primogenitura em linhagem masculina quanto pelo sistema de co-regências que asseguraria uma transição fácil de um monarca ao outro (WALBANK, 1999: 66; PRÉAUX, 1978, 189-190). O direito de herança e a co-

---

por fontes que a abastecem, principalmente uma que era conhecida como Kyre (Κυρη) que foi consagrada pelos gregos a Apolo e deu o nome à cidade. A pólis foi um importante entreposto de comércio entre as regiões do Egito e de Cartago, obtendo o seu maior desenvolvimento durante o século V a.C. O produto mais significativo de exportação da cidade era uma planta medicinal de nome *silphium* (HARVEY, 1987: 122; WIKIPÉDIA OnLine). Esta planta foi tão importante para cidade que no período de 331-295 a.C. várias moedas de diversos pesos, material e denominações apresentam o *silphium* como tipo monetário sobre o reverso como é o caso, por exemplo, de um didracma de prata cunhado por volta de 308 a.C. que mostra no lado anverso o busto de Hermes Parammon e no lado reverso um *silphium* (MORKHOLM, 1997: 67-68).

regência são válidos para o caso de Ptolomeu I e Ptolomeu II em que o último foi co-regente de seu pai durante os anos de 285-282 a.C. quando este assumiu o trono e que, posteriormente, essa co-regência resultaria em um duplo sistema cronológico dentro do Egito. Essa dupla cronologia causa ainda hoje alguns problemas de interpretação e datação, principalmente no caso da data da morte de Arsinoe II<sup>20</sup>.

A consolidação da dinastia se sustenta sobre um tripé – o direito de herança, a posse de um território e um sistema de alianças dinásticas. Os dois primeiros nós já tratamos, enquanto que o terceiro – o sistema de alianças se tornou vital para a política externa e para a perpetuação da linhagem. Em razão do cenário político externo que vivia constantemente atrelado em guerras, durante o governo dos Ptolomeus no Egito, a aliança entre as dinastias se fazia por meio de casamentos arranjados como uma forma de estabelecer um elo de ligação contra um inimigo comum. Este é o caso, por exemplo, do casamento da jovem Arsinoe II com o rei Lisímaco da Trácia em 300 a.C., e este rei, por sua vez, casou a sua filha Arsinoe I com o jovem Ptolomeu II (HÖLBL, 2001: 25), este casamento gerou três filhos – Ptolomeu III, que viria a assumir o trono em 246 a.C., Berenice que se tornaria a segunda esposa de Antíoco II, e Lisímaco; este duplo casamento foi o resultado de uma antiga aliança entre Lisímaco e Ptolomeu I em c. 316 a.C. contra Antígono da Macedônia. Uma aliança dinástica por casamento também era feita para restabelecer a paz entre dois reinos como foi o caso do casamento de Ptolomeu III e Berenice II, como também é o caso do casamento de Antíoco II com Berenice em c.253 a.C., filha de Ptolomeu II, para selar a paz após a Segunda Guerra da Síria (HÖLBL, 2001:44; BEVAN, 1934: 88). Este casamento é atestado por um papiro (*P. Cairo Zenon II 59251*)<sup>21</sup> de c.252 a.C. em que Artemidoros escreveu a Zenão, ministro das finanças de Ptolomeu II, solicitando vários

---

<sup>20</sup> Para uma análise detalhada das modificações da cronologia ptolomaica sob Ptolomeu II, sobre a questão Arsinoe II, além de uma tabela com os três calendários em uso no Egito greco-romano ver: GRZYBEK, Erhard. **Du calendrier macédonien au calendrier ptolémaïque: problèmes de chronologie hellénistique.** Basel: F. Reinhardt, 1990; CADEL, Hélène. À quelle date Arsinoé II Philadelphie est-elle décedée? In: MELAERTS, Henri (ed) **Le Culte du Souverain dans l'Égypte Ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère: actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995.** Leuven: Peeters, 1998: 1-3; ROWLANDSON, Jane. **Women and Society in Greek and Roman Egypt: a sourcebook.** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

<sup>21</sup> Com ao acordo de casamento feito entre Ptolomeu II e Antíoco II, o primeiro acompanhou a sua filha até Pelúision, limite oriental do Egito, e o dioceta Apollônios escoltou a princesa Berenice até os limites fronteiriços entre os reinos. Durante o retorno Artemidoros escreveu a carta para Zenão (BAGNALL, 2004: 48-49).

requerimentos e mencionando que o cortejo que acompanha Berenice havia chegado até Sídon, à fronteira entre os dois reinos. Outro aspecto da consolidação dinástica foi o casamento consanguíneo, sendo que o mais conhecido é aquele de Ptolomeu II e sua irmã Arsinoe II, mas também há o de Ptolomeu IV com sua irmã Arsinoe III.<sup>22</sup>

### **1.3.4 O monarca ideal e a ideologia da realeza entre os Ptolomeus**

O século IV a.C. no mundo grego é um período em que as póleis se depararam com duas realidades históricas que alterou seu *status quo* a partir desta época. Por um lado, elas tiveram sua autonomia e suas próprias infra-estruturas enfraquecidas por fatores decorrentes da Guerra do Peloponeso (século V a.C.) em que Atenas e Esparta travaram uma guerra pela supremacia política no continente grego, e, posteriormente, da guerra empreendida pelas outras cidades-estados para usurpar o lugar obtido por Esparta no século V a.C. Por outro lado, as póleis se viram frente à expansão macedônica em seu território, primeiro sob a liderança de Felipe II e depois sob Alexandre e, posteriormente, se viram como reféns na guerra entre os sucessores de Alexandre. Foi neste contexto histórico, em que as cidades autônomas da Grécia passaram a ser governadas por um regime monárquico (mesmo que os reis tenham procurado conceder, dentro de certos limites, a autonomia interna para estas cidades), que novas teorias sobre a realeza foram sendo escritas. Estes tratados sobre a realeza foram escritos de forma ideológica e calcados em especulações políticas e filosóficas. O seu surgimento remonta a Platão, e é a partir das primeiras décadas do século IV a.C. que os tratados se desenvolveram de maneira mais uniforme entre os antigos filósofos e escritores. Estas novas teorias construíram-se a partir da elaboração do conceito de rei ideal.

Entre os autores clássicos que procuraram especular sobre a natureza do rei ideal estão Xenofonte, Isócrates e Aristóteles.

Xenofonte, um autor grego de origem ateniense e que viveu entre 430 e 355 antes de Cristo, foi um pensador que escreveu uma biografia do rei espartano Agesílaos, biografia influenciada pelo modelo de Isócrates. Mas é em uma outra obra sua – *A*

---

<sup>22</sup> O casamento entre membros da mesma família será um aspecto da política dinástica ptolomaica que nós abordaremos no terceiro capítulo da dissertação.

*Ciropédia*<sup>23</sup> (Κυρου Παιδεία) que ele ilustra, por meio de uma biografia ficcional de Ciro o Grande, as qualidades que originam um bom rei e general (WALBANK, 1999: 75). A obra de Xenofonte, assim como a Anábase que ele também escreveu, se originou das experiências vividas pelo ateniense no império persa.

Isócrates foi um orador ateniense que viveu entre 436 a 338 antes de Cristo e sofreu influências ao longo de sua vida de Sócrates e dos sofistas. O orador escreveu obras biográficas como a de Eugoras de Chipre, mas os textos mais influentes são – o *Ad Nicoclem* e o *Nicoclem*. O primeiro foi publicado pouco antes da ascensão de Nicocles ao trono cipriota em 374 a.C. e antes da biografia encomiástica de Eugoras. O segundo e o mais importante, é uma exortação aos cidadãos sob o governo de Nicocles, em que o monarca acentua as suas próprias qualidades de justiça, moderação e auto-controle e urge para a superioridade da realeza sobre a aristocracia e a democracia (WALBANK, 1999: 75).

Quanto a Aristóteles, nós já o apresentamos anteriormente em conjunto com sua obra *A Política*, em que ele discute longamente a monarquia e as outras formas de governo.

As especulações políticas engendradas pelos filósofos do século IV não tomaram parte direta no surgimento das monarquias helenísticas no final deste século, elas apenas forneceram a estas monarquias um verniz ideológico respeitável (WALBANK, 1999: 76). A questão não era mais especular sobre qual a melhor forma de monarquia ou de governo, mas antes, providenciar uma boa justificativa filosófica para o sistema político que surgiu neste final de quarto século.

A partir destes tratados escritos ao longo século IV a.C., outras obras versando sobre o mesmo tema apareceram durante o período helenístico. Os tratados eram encomendados pelos próprios reis ou então eles eram uma forma de exortação e elogio à figura do monarca. Entre os primeiros tratados conhecidos estão o de Teofrasto que dedicou um para Cassandro e o de Perseu que produziu um para Antígono. Para F. Walbank, mesmo que uma extensa literatura sobre a realeza tenha existido, pode-se duvidar de que os reis

---

<sup>23</sup> A obra *Ciropédia* é uma obra composta em oito livros, e no qual os personagens e fatos históricos são modificados para se adequarem à estrutura didática posta pelo autor, que tinha o objetivo de delinear a forma do governante ideal. O próprio rei Ciro aparece como uma figura idealizada – o estadista, o governante, o general perfeito. Tanto a constituição da Pérsia e o seu sistema educacional quanto as táticas militares são do próprio Xenofonte (HARVEY, 1987: 122)

estivessem seriamente interessados em estruturar uma filosofia consistente sobre a sua função e seu papel na sociedade (WALBANK, 1999: 76-77).

Dentre os vários textos do período que procuram louvar o rei estão – um poema encomiástico a Ptolomeu II, por Teócrito<sup>24</sup>, uma *Aegyptiaca* de Hecateu de Abdera e um texto de natureza judaica de Aristeas. Todos estes textos foram produzidos e/ou se referem ao governo de Ptolomeu I e Ptolomeu II, e embora eles não sejam tratados *stricto sensu*, como é a obra de Aristóteles, eles nos fornecem aspectos essenciais da ideologia real.

O primeiro deles – *O Encomium a Ptolomeu II* (Ἐγκώμιον εἰς Πτολεμαῖον) [03] foi escrito pelo poeta siracusano Teócrito por volta de 270 a.C. A datação do poema se baseia no fato de que Ptolomeu II Filadelfo já estava casado com sua irmã Arsinoe II e, também, não é encontrado no poema qualquer referência ao culto dos deuses Adelfos (Θεοὶ Ἀδελφοί) que, segundo o papiro Hibeh II 199, só foi estabelecido em Alexandria por volta do ano 271 a.C. Em seu poema, o poeta inicia o *encomium* elogiando Ptolomeu I, filho de Lagos, por seus feitos e louva o seu parentesco com Alexandre o Grande, um fato que Ptolomeu II explorou em uma procissão dionisiaca [02] que era parte integrante da Ptolemaieia, as festividades em honra de Ptolomeu I; da mesma maneira, o elogio se estende à descendência dos Lagidas que remonta a Hércules e, por sua vez, ao próprio Zeus. O estabelecimento de ancestrais divinos por parte dos monarcas helenísticos era uma prática desde a época de Alexandre, e nós a vemos outra vez em uma inscrição (O.G.I.S. 54) datada da época do governo de Ptolomeu III. O poeta prossegue a sua obra apresentando a elevação de Berenice I ao status divino por meio de Afrodite, além de louvar o nascimento abençoado de Ptolomeu II na ilha de Cós, este nascimento foi tão importante que mereceu a atenção do rei dos deuses em pessoa. Depois, o poeta enumera todas as maravilhas do reino egípcio de Ptolomeu além de enfatizar a dimensão da riqueza possuída por Filadelfo. Por fim, ele apresenta o rei em uma atitude piedosa para com seus ancestrais, já divinizados, por meio de oferendas e estátuas. No final do poema é feita uma comparação entre o casal Adelfo e o casal divino, isto é, Teócrito louvou o monarca

<sup>24</sup> Teócrito era um poeta de Siracusa e passou boa parte da vida em Alexandria, durante o governo de Ptolomeu II. É em Alexandria que dois dos seus Idílios mais representativos deste período foram escritos. O Idílio XV intitulado *As siracusanas* foi escrito pouco antes dele se tornar o poeta cortesão que escreveu o *encomium a Ptolomeu II*, também conhecido como Idílio XVII. Nas siracusanas, Teócrito retrata uma festival em honra a Adônis e que foi organizado pela rainha Arsinoe II. Muito do estilo de vida do povo alexandrino, principalmente dos imigrantes de origem siracusana são retratados no Idílio XV. Certamente, as siracusanas pretendia ser uma carta de apresentação à corte ptolomaica (QUARANTA, 1985).

comparando a sua figura àquela de Zeus. A comparação feita entre Ptolomeu II e Arsinoe II com Zeus e Hera assemelha-se a uma justificativa para o casamento consanguíneo de Ptolomeu II que era um tabu e um escândalo para a tradicional sociedade grega da época (HÖLBL, 2001: 36). O poeta praticamente diz que, da mesma maneira que Zeus e Hera são marido e mulher eles também são irmãos, e que nem por isso eles são menos venerados pelos gregos, sendo assim, o casamento de Ptolomeu II com sua irmã tem uma justificativa celeste além de que deve ser reconhecido como legítimo e aceito pelos gregos. Essa justificativa é também, de certa forma, uma resposta à brincadeira em tom de acusação feita pelo poeta Sotades de Maroneia contra o casamento de Ptolomeu com sua irmã e que por sua injúria acabou sendo exilado e morto (Ateneu, 621A-B). De qualquer forma, o assunto sobre o casamento consanguíneo que se tornou uma prática na dinastia Lagida será retomado posteriormente quando nos referirmos ao culto dinástico.

O *Sobre os Egípcios* [01], foi escrito por um personagem histórico um tanto obscuro conhecido como Hecateu de Abdera, e cuja informação a seu respeito se encontra em uma passagem de Diodoro em que ele é mencionado como um autor de histórias egípcias e, ao mesmo tempo, um contemporâneo de Ptolomeu, filho de Lagos (DIODORO, I, 46,8). É justamente por intermédio de Diodoro Sículo que esta obra chegou até o presente. Ela se encontra inserida no Livro I - dedicado à descrição sobre o Egito, da *Biblioteca Histórica*. Na parte final deste livro Diodoro faz comentários acerca dos costumes dos egípcios (DIODORO, I, 69-95), e é nesta passagem que se encontra uma imagem idealizada de Ptolomeu I. Ptolomeu I é descrito como um faraó exercendo suas funções diárias prescritas pela lei sagrada e pelos costumes (WALBANK, 1999: 77).

A *Carta a Filócrates* é um texto escrito por um indivíduo que se auto-nomeava Aristeas. O propósito do texto é relatar a viagem de setenta e dois sábios judeus da Palestina até a corte de Ptolomeu II para provê-lo com uma versão em grego da *Septuaginta*, cuja obra final seria destinada à Biblioteca de Alexandria (WALBANK, 1999: 78). Não se conhece muito a respeito deste Aristeas, sendo que ele é descrito como um judeu helenizado que viveu em Alexandria no século II a.C. Para A. Momigliano, a carta de Filócrates ao proclamar o valor sagrado da *Septuaginta* demonstra o grau de independência religiosa que a comunidade judaica desfrutava no Egito, e, da mesma forma, a carta seria um testemunho da devoção dos judeus alexandrinos para com a casa real ptolomaica

(MOMIGLIANO, 1991: 104-105). Para F. Walbank, a informação a respeito da *Septuaginta* ocupa apenas uma pequena parte do texto, uma longa parte da carta se refere a um banquete na corte de Ptolomeu II em que ocorreu uma dialética envolvendo os sábios judeus com relação a questões acerca da natureza e dos problemas da realeza (WALBANK, 1999: 78).

O que é relevante nestes três trabalhos é a maneira como a ideologia real ptolomaica se apresenta, além de serem textos influenciados por material de origem egípcia e judaica (WALBANK, 1999: 79). Dos três é o poema de Teócrito aquele que mais nos interessa neste momento. R. Hunter (2003) já apontou em seu estudo de caráter literário uma possível influência egípcia no conteúdo e na apresentação da ideologia ptolomaica. Para este acadêmico de Cambridge, a busca de temas egípcios na obra de Teócrito deve ser realizada por meio de procedimentos que indiquem os caminhos em que a ideologia faraônica se insere no poema e buscar casos cumulativos que indiquem ou não a sua presença (HUNTER, 2003: 46). Para o estudioso, a tradição poética grega é a base da poesia encomiástica Alexandrina, e é difícil acreditar que poetas cortesãos do nível de Teócrito, Calímaco e Apolônio estivessem familiarizados com idéias egípcias a ponto de modelar seus poemas para que estes ressoassem elementos tanto gregos quanto egípcios (HUNTER, 2003: 48-49). Contudo, o estudioso ressalta que em muito poucos casos, a presença de idéias egípcias em poemas alexandrinos tem tido aceitação geral como, por exemplo, é o caso de algumas passagens dos poemas de Calímaco. Para R. Hunter, a escolha de temas encomiásticos no poema em louvor a Ptolomeu II pode refletir o desejo do poeta em apresentar o monarca como um rei grego e como um faraó egípcio (HUNTER, 2003: 49-53).

Alguns aspectos da imagem ideológica do rei são importantes, pois estes são indicativos da natureza da realeza. Primeiramente, o rei era um **guerreiro** que precisava legitimar o seu governo por meio de expansões territoriais e da guerra, ou seja, ele precisava ostentar a vitória como emblema de sua imagem. A vitória obtida pelo rei revelava um símbolo de seu carisma, uma espécie de proteção divina que possibilitava ao rei legitimar o seu governo por meio da força militar (PRÉAUX, 1978: 183). Essa característica do monarca como vitorioso e protegido pelos deuses é atestada em muitos documentos como na estela Saíta [21] de Ptolomeu II em que ele é representado como um

faraó amado pelos deuses e valente no combate de seus inimigos, da mesma forma, no decreto de Pithom II [28] que foi redigido após a batalha de Ráfia (c.217 a.C.) entre Ptolomeu IV e Antioco III, o Ptolomeu é louvado com uma estátua que seria chamada estátua de Ptolomeu-Hórus, o salvador de seu pai e vencedor glorioso. O rei precisava ser **generoso** (φιλανθρωπος) para com seus súditos e para com as cidades sob o seu governo, isto é, o rei precisava ser um filantropo. O tema da filantropia exercida por um rei se liga à sua capacidade de garantir a prosperidade e o fornecimento de bens às pessoas ou instituições que vivem sob o seu governo como, por exemplo, os dons de trigo que os reis deveriam fazer às cidades em época de escassez ou então alguns privilégios financeiros concedidos aos templos, mas também é o caso no Egito a concessão de anistias (PRÉAUX, 1978 201-203; WALBANK, 1999: 83; HÖLBL, 2001: 91). Esta qualidade do monarca é comumente percebida nos decretos sacerdotais ptolomaicos. No decreto de Canopos [26] Ptolomeu III assegurou o bem-estar de seus súditos por meio da importação de trigo de regiões vizinhas, trazendo assim a tranquilidade ao seu reino; no decreto de Mênfis [30] Ptolomeu V entre outras medidas administrativas é saudado como tendo trazido a prosperidade ao povo pela diminuição das taxas ou o perdão dos débitos com a coroa, além do perdão concedido aos que estavam em prisões. O rei precisava ser um **salvador** (σωτήρ) do povo, um **benfeitor** (εὐεργέτης) e um **libertador** de cidades. Por ser forte e vitorioso em batalhas, o rei tem a obrigação de proteger com eficácia as pessoas e cidades sob o seu comando dos perigos que as ameaçavam. Em uma época de constantes conflitos, a necessidade de proteção e salvação do cerco inimigo era quase ‘perpétua’. A ação empreendida por esses monarcas confere a muitos deles o uso de epítetos desta natureza protetora (PRÉAUX, 1978: 194-195; WALBANK, 1999: 82). Vários documentos da época atestam essa atividade exercida pelos monarcas e, daí, a concessão dos epítetos. Em 307 a.C. Démetrio Poliórcetes liberta a cidade de Atenas do jugo autoritário de Demétrio de Falera e, por isso, ele foi saudado no porto de Pireu como Salvador e Benfeitor (PLUTARCO, Vida de Demétrio, 8-9; HÖLBL, 2001: 93). Igualmente, no decreto Nikouria [\*] de c.263 a.C., Ptolomeu II é saudado por sua boa-vontade e aliança com a liga dos Ilhéus e, também, por ter sucedido ao seu pai Ptolomeu I Soter no trono, que é descrito aqui como o salvador e libertador de cidades e o restaurador das leis.

Outras qualidades que o monarca deveria exibir e praticar como parte da ideologia real era ser **magnânimo** (μεγάλωψυχῆς); o rei era a lei viva (νόμος εμψυχῆς), sua figura era portadora de toda a justiça e ordem, como atesta o decreto Nikouria [22] e os decretos de Canopos (1.12-19) [26], Mênfis (1.12-21) [30]; o rei deveria aparentar uma imagem de **piadoso** (εὐσέβης) com relação aos deuses, como pode ser visto na estela de Mendes de c.264 a.C. que é, praticamente, um hino de louvor em honra ao faraó Ptolomeu II e sua piedade para com o carneiro sagrado e para com sua irmã-esposa [21]; o rei deveria ser **afetuoso** (φιλόστοργος) para com os súditos; o rei deveria ser **sábio** (σοφός), possuir inteligência (φρόνησις) e mostrar **auto-controle** (ἐγκράτεια) (WALBANK, 1999: 83). Por fim, os reis helenísticos deveriam ser **ricos** e, assim, o filósofo Diotógenes<sup>25</sup> expôs – *o rei precisa possuir riquezas, mas somente à medida que elas são essenciais para beneficiar os seus amigos (φιλοί), aliviar os necessitados e defender a si próprios dos seus inimigos* (STOBAEUS, *Ecl.* IV. 7. 62 *apud* WALBANK, 1999: 84). Todavia, o comedimento não era uma característica da realeza helenística, mesmo que algumas obras e pensadores assim sugerissem, como é o caso de Diotógenes acima, ou ainda, o de uma passagem da Carta de Aristeas em que Ptolomeu II questiona a um sábio judeu *como alguém pode permanecer rico?* E o sábio respondeu – *não é necessário nenhum desperdício, mas atrair por sua benemerência a devoção de seus súditos* (Carta de Aristeas, 205 *apud* Préaux, 208). A riqueza que os monarcas helenísticos precisavam demonstrar era parte da função de provedor de seu povo e do país. Mas também era parte da propaganda real que os apresentava como reis afortunados e bem-sucedidos. Essa riqueza poderia ser exibida por meio de banquetes como aquele promovido por Antioco IV reservado aos embaixadores de Ptolomeu VI (POLIBIO, XXVIII, 19-20), após o fim da 6ª Guerra da Síria; por meio de festivais e procissões-espetáculos como que foi promovido por Ptolomeu II em honra de seus pais falecidos, e que segundo as fontes iam percorrendo as ruas de Alexandria e eram compostos pela exibição de tesouros em ouro, de uma luxuosa procissão dionisiaca, de animais exóticos vindos de várias partes do mundo conhecido e de um desfile militar, entre outros componentes (ATENEU, 197C-203B). A riqueza também era ostentada na

---

<sup>25</sup> Filósofo pitagórico que escreveu o trabalho –περὶ ὀσιότητος, do qual três fragmentos sobreviveram em Stobaeus, e outro trabalho – περί βασιλείας, do qual dois consideráveis fragmentos sobreviveram, também em Stobaeus. Fonte: SMITH, William (ed). **Dictionary of Greek and Roman biography and mythology**, p. 1055. In: [www.ancientlibrary.com](http://www.ancientlibrary.com)

magnificência dos palácios; no esplendor de uma planta urbanística como a da cidade de Alexandria [hoje recuperada por meio da arqueologia subaquática ou de fontes literárias, como por exemplo, o relato de Estrabão (Geografia, XVII, I, 8-10)]; ou ainda no luxo da vida na corte (HÖLBL, 2001: 92; PRÉAUX, 1978: 208-209; WALBANK, 1999: 84).

Uma parte fundamental da ideologia da realeza é, ainda, a que se refere aos símbolos reais utilizados pelos monarcas. Como parte da mística visual de reis e rainhas o uso da indumentária da realeza é um dos marcos mais identificáveis da posição em que um determinado monarca ocupa (fig. 3).



**fig. 3** Octadracma com a efígie de Ptolomeu VI.

O monarca usa um diadema sobre a cabeça e uma clâmide presa ao pescoço [\*].

Entre as indumentárias reais está o uniforme militar macedônico com botas, uma capa (clâmide) e um chapéu de abas largas (kausía), e em tempos de guerra um elmo como, por exemplo, em um camafeu com as efígies e Ptolomeu II e Arsinoe II [57]. O diadema é utilizado sobre a cabeça ou sobre o elmo e consiste de uma faixa branca ou branca e púrpura amarrada atrás da cabeça e com as duas pontas livres. Geralmente os monarcas adotavam um manto de cor púrpura e um anel com um brasão impresso, ou mesmo um busto do rei ou da rainha, sobre uma gema ou qualquer outro material (WALBANK, 1999: 67; PRÉAUX, 1978: 184-185; AYMARD, 1993: 288-289) como atestam alguns anéis com a efígie de Berenice II [58] [59] [60]. Algumas das indumentárias que os monarcas helenísticos usavam foram adotadas desde a época de Alexandre o Grande que as utilizou como forma de se fazer apresentar para seus súditos asiáticos (HAMMOND, 1992: 254; PLUTARCO, Vida de Alexandre). De fato, o diadema e o manto de cor púrpura são atestados como símbolo da realeza, principalmente a oriental, na obra de Xenofonte que descreve como o rei Ciro o Grande trajou esse tipo de indumentária ao sair de seu palácio

pela primeira vez (XENOFONTE, VIII). Como um faraó egípcio, os Ptolomeus se deixavam representar em relevos e estátuas com todos os atributos e vestes da realeza [62] [69] – as coroas do Alto (*hdt*) e do Baixo Egito (*dšrt*), as duas coroas (*shmtj*), a coroa azul (*krpš*), a coroa *atef* (*3tf*), os cetros *nekhakha* (*nh3nh3*) e *heqa* (*hq3*), o saiote real *shendyt* (*šndwt*), o saiote cerimonial triangular, o traje cerimonial do jubileu do festival-*sed* (*hb-sd*), o toucado real (*nms*), o diadema real *uraeus* (*jʿrt*)<sup>26</sup> (BRANCAGLION, 2003: 72-75).

### 1.3.5 O culto ao soberano como ideologia real

O culto ao soberano que se origina no último quartel do século IV a.C. a partir das ações de Alexandre o Grande é muito diferente do culto ao soberano que é praticado no Egito ptolomaico. Portanto, nós temos dois tipos de culto ao soberano: o primeiro, se originou da conferência de honras aos monarcas pelas cidades; o segundo, se originou sob o governo de Ptolomeu I e, principalmente, sob o de Ptolomeu II.

Mas antes, devemos definir o que se costuma entender por culto ao soberano para, em seguida, expormos estes dois tipos de culto prestado ao monarca vivo ou falecido como se perceberá.

Em linhas gerais no mundo antigo, o culto ao soberano pode ser definido como o culto prestado a um monarca por seus feitos ou excelência. Geralmente o culto é realizado e conferido pelas cidades e/ou indivíduos particulares. Havia uma variedade de formas. No centro estava um sacrifício, incenso e libações. O culto a um rei podia estar associado com um templo ou uma deidade (σύνναοι θεοί), um altar (βωμός) [36] [38] ou um recinto (τέμενος), lugares em que um cerimonial podia ser realizado. O culto podia também estar ligado a um festival como a Ptolomaieia em Alexandria ou a Antigoneia em Delos. Poderia haver apenas um dom votivo feito por um simples indivíduo (WALBANK, 1999: 92-93; STEWART, 1983: 261).

O culto ao soberano é uma prática político-religiosa que se acredita definidora do período helenístico. Todavia, a concessão de honras a indivíduos notáveis tem um fundo histórico e social mais antigo no pensamento grego. As antigas cidades-estado gregas, tanto na Magna Grécia quanto na própria Grécia, já conferiam honras aos heróis e aos fundadores

---

<sup>26</sup> Os atributos e vestes utilizadas pelos faraós e pelas rainhas, e suas representações visuais serão discutidos no capítulo quatro da dissertação.

das cidades (οἰκίστης), sendo que estes eram venerados como heróis<sup>27</sup> em um local de culto conhecido como *herôon*, um túmulo separado dos outros por uma delimitação espacial, sacrifícios ou dádivas votivos, podendo ocorrer também que o túmulo fosse uma construção de destaque (BURKERT, 1993: 396; PRÉAUX, 1978: 239; STEWART, 1983: 253). Contudo, o culto ao herói era realizado para aqueles que já haviam morrido há muito tempo, e pode não haver conexão direta entre este culto e aquele dos soberanos (KOESTER, 1995: 36). Em argumento oposto, F. Walbank considera que o culto ao rei tem sim sua raiz no antigo culto ao herói, uma vez que tanto os heróis do passado arcaico quanto os reis do presente helenístico haviam sido homens de ascendência divina que conferiram benefícios à humanidade (WALBANK, 1999: 88). Na antiguidade existiam dois motivos principais para considerar um indivíduo como um ser divino: o sentimento de gratidão pelos benefícios recebidos e o reconhecimento de alguns aspectos mais que humanos e que tornava certos indivíduos semelhantes aos deuses (STEWART, 1983: 251-252), como foi o caso de Ptolomeu I em Rodas, ou de Alexandre o Grande em Siwah e Éfeso, ou ainda de Ptolomeu III em Hermópolis Magna [41].

No entanto, as diferenças principais entre os antigos cultos ao herói para o novo culto ao soberano são basicamente três: primeiro, o culto ao soberano surgiu no momento em que os pensadores clássicos já delineavam ao longo do século IV a.C. formas de pensamento que aceitassem a idéia que um indivíduo pudesse receber alguma espécie de honra devido à capacidade de manter a paz e a justiça, além de possuírem educação e carisma de qualidades divinas; em segundo lugar, o culto é conferido aos reis vivos, com raras exceções como a de Alexandre ou de Ptolomeu I; em terceiro lugar, o culto ao soberano é promovido pelas cidades que necessitavam de proteção e não confiavam mais nos velhos deuses para isso, ou ainda, pelos adoradores individuais por meio de dádivas votivas como estatuetas ou placas dedicatórias, e não pelo rei (embora, as honras conferidas pelas cidades era o que os reis mais almejavam em sua relação para com elas) (WALBANK, 1999: 87; KOESTER, 1995: 36; STEWART, 1983: 259).

Mas, que tipos de honras ou cultos eram conferidos pelas cidades? O que motivou as cidades a conferirem cultos e honras aos monarcas? Qual a participação de Alexandre o

---

<sup>27</sup> Para uma exposição geral sobre o culto ao herói ver: BURKERT, Walter. **Religião Grega na época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.

Grande no desenvolvimento destes cultos? Como as fontes textuais e materiais de que dispomos atestam ou negam esse fato? Todas estas questões nos levam a refletir sobre o tipo específico de culto que existiu até o governo de Ptolomeu I e dos diádocos (+- 323-285 a.C.).

É inevitável retornarmos a Alexandre e ao seu pai para verificarmos como o culto ao soberano surgiu na Grécia helenística. Nos últimos anos de Felipe II, um primeiro passo para o culto do monarca vivo foi dado por este rei. Em Éfeso na Ásia Menor, logo após Felipe II e seu exército terem expulsado os persas, uma estátua (εἰκὼν) deste rei foi colocada no templo de Ártemis como *sunnaos*<sup>28</sup> da deusa. Para E. Badian, isto não significou, naquele momento pelos menos, uma divinização pessoal de Felipe, mas apenas uma ação extravagante e uma honra sem precedente (BADIAN, 1996: 13). O segundo passo em direção ao culto foi dado por Alexandre. Durante toda a jornada de Alexandre pela África e a Ásia a idéia de um culto ao rei adquiriu uma dimensão sem precedentes. Após a sua visita a Siwah, e daí a sua confirmação como filho do deus Zeus-Amon, os limites entre mortal e deus se tornaram mais tênues. Podíamos dizer que a divinização pessoal de Alexandre ainda em vida foi um ato político espetacular. Mas também poderíamos dizer que a ambição a uma filiação divina tinha raízes em seu próprio mito pessoal<sup>29</sup>, talvez uma mística espiritual como nos fala P. Lévêque. Embora, o foco político e as necessidades reais de uma coesão em volta de sua pessoa fossem parte dos objetivos que o general macedônico praticava, ou seja, uma unidade imperial que levasse em conta a diversidade de povos e crenças sob o comando de uma pessoa qualificada e divina (LÉVÊQUE, 1987: 16).

É somente no final de sua vida que Alexandre obteve alguma espécie de culto à sua pessoa com mais veemência e, antes disso, algumas cidades gregas parecem ter conferido algum tipo de honra ao general e rei (KOESTER, 1996: 36). Para W. Tarn, apenas algumas cidades da Liga de Corinto haviam estabelecido um culto de deificação a Alexandre, e ainda que não fosse oficial era, todavia, uma medida política que permitiria a Alexandre uma certa autoridade sobre as cidades da Grécia (TARN, 1969: 40). Já para E. Badian,

---

<sup>28</sup> *Sunnaos* (σύνναος) pode ser mais bem entendido como – ‘o indivíduo (deus ou mortal) que compartilha um templo e, portanto, o culto e as honras em conjunto com a deidade oficial do templo’. Para uma exposição mais detalhada deste assunto veja o capítulo 3.

<sup>29</sup> O nascimento divino de Alexandre como narrado em Plutarco (Vida de Alexandre)

algumas cidades da Ásia Menor tinham alguns cultos a Alexandre, principalmente a cidade de Éfeso que honrou o general com uma estátua no *Artemisium* (BADIAN, 1996: 25). Tanto E. Badian quanto C. Préaux parecem concordar que Alexandre reivindicou um culto à sua pessoa, e que isto causou um escândalo em Atenas. Citando o caso de Hipérides contra Demóstenes isto demonstra a preocupação do primeiro, no caso Hipérides, com o estabelecimento de qualquer culto além daquele prestado aos deuses. Contudo, o máximo que a cidade de Atenas conferiu a Alexandre sob a direção de Demóstenes em c. 325-323 a.C. foi uma estátua-retrato de Alexandre descrito como divino sem, no entanto, ser realizado nenhum culto em sua honra. O que pode ser compreendido é que a estátua seria no máximo uma concessão de honra, e não uma deificação no sentido estrito do termo (BADIAN, 1996: 25-26; PRÉAUX, 1978: 241-242). A honra concedida por Demóstenes a Alexandre era a que se concedia àqueles reis do período pós-Alexandre.

Embora não façamos idéia sobre o que o grego comum pensava a respeito dos novos soberanos durante o período de 323-285 a.C., temos algumas evidências desta época com relação à atitude das póleis para com estes monarcas. O primeiro testemunho é o fragmento de um hino de 290 a.C. em que os atenienses solicitavam a ajuda de Demétrio Poliórcetes contra a Etólia e que pode ser lido – “*os outros deuses ou não estão ou estão distantes, e seja que não escutem ou que não prestem atenção, mas você está aqui e podemos vê-lo, não em pedra ou madeira, mas sim de verdade*” (FGrHist. 76 F13 *apud* TARN, 1969: 42; PRÉAUX, 1978: 247; HÖLBL, 2001: 93)<sup>30</sup>. Este testemunho é o resultado da descrença existente nos velhos deuses olímpicos, mas também é um aspecto importante nas homenagens prestadas a estes monarcas como Benfeitores (εὐεργέτης) e Salvadores (σωτήρες) em um período de guerras constantes, retomando aqui um aspecto importante da ideologia real.

Parece um consenso entre os estudiosos que o culto, ou melhor, as honras conferidas aos diádocos não eram de caráter divinizador, e nem os próprios monarcas requisitariam tal adoração divina (KOESTER, 1995: 37; PRÉAUX, 1978: 245-246; TARN, 1969: 40). O próprio Aristóteles, em sua obra *A Retórica*, já tinha dado uma definição de que a honra

---

<sup>30</sup> O fragmento é parte da coletânea JACOBY, F. **Die Fragmente der Griechischen Historiker, I-III**, Berlin 1923-58.

poderia ser dada a indivíduos que tivessem realizado algum ato de benefício, feito alguma ação que geralmente se esperaria dos deuses:

*As honras são um indício de uma boa reputação de benemerência: honra-se com justiça, e sobretudo, àqueles que fazem o bem, mas também àquele que tem a capacidade de fazer ... Muito dos homens obtêm honras por razões que parecem mínimas, mas são os locais e as circunstâncias que estão em causa. Fazem parte das honras: os sacrifícios, as comemorações em verso e prosa, os benefícios ligados a cargos honoríficos, os recintos consagrados, a presidência, as tumbas, as estátuas, o alimento à custa do Estado, as práticas bárbaras tais como a prosternação, a distância respeitosa, os presentes em honra de cada povo.*

(ARISTÓTELES, I, 1361 A)<sup>31</sup>.

Na passagem acima, Aristóteles enumera uma série de honras que poderiam ser feitas a um benfeitor, rei ou indivíduo comum, mas também apresenta vários elementos religiosos pertinentes ao culto dos reis, que vão muito além de uma simples homenagem. Para F. Walbank e C. Préaux é esta ambigüidade na passagem de Aristóteles que provocaria uma certa confusão na forma de ver o monarca como um deus ou como um homem e, até mesmo, no momento de fazer um dom votivo ou sacrifício, pois estes últimos podiam ser feitos ao rei ou pelo rei. Não havia, portanto, uma distinção clara entre a deificação de um rei ou a concessão de honra à sua pessoa (WALBANK, 1999: 90-91; PRÉAUX, 1978: 242-243).

O ponto mais interessante no que se refere a este tipo de culto, talvez seja o relacionamento dos monarcas com as cidades, e a face divina que o culto ao soberano projeta perante a sociedade antiga. Para tanto, a nossa exposição se baseará basicamente nos estudos de K. Bringmann (1993) e de S. Price (1987). Quando possível comentaremos algum caso paralelo.

O estudo de Bringmann focaliza a noção do rei como benfeitor do povo e das cidades, principalmente destas últimas. Um dos elementos pertinentes da ideologia real e

---

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. *Art rhétorique et art poétique*. Paris: Garnier Frères, 1944.

que é, também, um dos seus pilares de sustentação é a obrigação de um monarca em ser benfeitor e solidário com os habitantes do seu reino. Já vimos até o momento que os benefícios concedidos às cidades era a base do culto que estas prestavam aos monarcas. A passagem de Aristóteles acima nos assegura disso. No entanto, K. Bringmann conduz o seu estudo com base em algumas perguntas perspicazes. A primeira delas questiona *o tipo de benefício que uma cidade esperava receber de um rei*. Para o estudioso, os reis precisavam compreender que em seus reinos habitavam dois tipos de sociedades, os bárbaros que estavam acostumados a uma natureza mais despota do monarca, e os gregos que há muito tempo viviam em cidades-estado autônomas e auto-governadas. O rei precisava conferir a estas pólis gregas uma proteção contra invasão bárbara, a preservação da paz, liberdade e democracia (mesmo que ilusória), abastecimento em dinheiro e em espécie, a construção de templos e ginásios, enfim, uma série de privilégios que demandavam do rei não apenas atendê-los como ter a capacidade para realizar isso, daí a obrigação dos reis em serem ricos. A relação entre os reis e as cidades era uma troca de benefícios e boa vontade (BRINGMANN, 1993: 8-9).

Os testemunhos dos benefícios que uma cidade espera receber de um monarca e a retribuição que a cidade oferece por esses mesmos benefícios são encontrados em duas passagens amplamente citadas pela bibliografia consultada. Uma das passagens se encontra em Plutarco na *Vida de Demétrio*, a outra em Diodoro Sículo na sua *Biblioteca Histórica*.

Na passagem de Plutarco, Demétrio é retratado com um homem que ambicionava libertar toda a Grécia que estava subjugada por Cassandro e Ptolomeu. Ao chegar ao porto de Pireu com a sua frota no dia vinte e cinco de targélio, Demétrio pronunciou em voz alta para a multidão que se encontrava no porto que ele veio para libertar os atenienses e lhes devolver as leis ancestrais. Após a proclamação de Demétrio Poliorcetes a multidão o aclamou como o Benfeitor e Salvador. Com a retomada da democracia, os atenienses honraram Demétrio e o seu pai com imagens tecidas no *peplo* [de Atena] ao lado dos deuses, e lhe consagraram um altar denominado *Catébates* (PLUTARCO, *Vida de Demétrio*, 8-10; POLLITT, 1988: 271; PRÉAUX, 1978: 246; HÖLBL, 2001: 93). Já na passagem de Diodoro, com o fim do cerco de Demétrio após um ano, os ródios honraram Lisímaco e Cassandro com estátuas e para Ptolomeu I, seguindo o conselho do oráculo de Amon em Siwah, os ródios o honraram como um deus (θεός). Eles também dedicaram ao

rei um recinto denominado *Ptolomaeum* (DIODORO, XX, 100; HÖLBL, 2001: 93; PRÉAUX, 1978: 248-249; WALBANK, 1999: 92).

Uma outra pergunta colocada por Bringmann questiona *o porque dos reis gastarem grandes somas de dinheiro no abastecimento das cidades gregas e em bens que elas necessitavam?* Em primeiro lugar, as somas em dinheiro eram concedidas em período de guerra como uma maneira de sustentar o principal adversário de um inimigo em comum, no exemplo dado, em c. 286 e 279 a.C. a cidade de Atenas recebeu apoio financeiro de Ptolomeu I e II, Lisímaco e Espártaco entre outros para continuar resistindo ao cerco da dinastia Antigônida. De fato, uma das principais razões pelas quais os Ptolomeus mantinham uma frota naval no Mar Egeu e cidades satélites eram a constante rivalidade com a Macedônia e a Síria selêucida. Em segundo lugar, o sustento financeiro para as cidades gregas era que os reis estavam ansiosos para serem honrados por estas cidades. Em 227 a.C. os atenienses, devido à política de apoio recebida de Ptolomeu III, decretaram que honras religiosas seriam concedidas ao rei e um ginásio seria construído e batizado em seu nome, tudo a cargo do rei Ptolomeu III (PAUSÂNIAS, I, 17,2: HÖLBL, 2001: 52). Para o estudioso, a glória de ser um benfeitor da cidade era mais bem vista nos diversos monumentos e estátuas honrando os reis, isto é, as ações beneméritas destes reis eram bem documentadas na vida pública das cidades (BRINGMANN, 1993: 15-16). Em terceiro lugar, apesar da honras religiosas e seculares concedidas pelas cidades aos monarcas pelos benefícios recebidos, as cidades não deixavam de manifestar gratidão e lealdade. Os reis helenísticos estavam cientes da necessidade de se criar laços mais estreitos entre eles e as cidades e, para isso, a política de benefícios precisava ser praticada como forma de obter boa vontade das cidades gregas. É o caso, por exemplo, de Ptolomeu II e os milésios. Em c. 262 a.C., Ptolomeu II precisou lembrar aos milésios os benefícios concedidos e o privilégio da aléteia (ἀλέτεια) que eles haviam recebido do rei e de seu predecessor e, para tanto, a cidade de Mileto precisava manter a amizade e a aliança com a casa real Lagida (Milet I 3 139, A)<sup>32</sup> (BRINGMANN, 1993: 17-19).

Já o estudo de Price se baseia nas cidades gregas da Ásia Menor e, assim, o foco do nosso comentário terá uma abrangência mais reduzida. O autor já inicia sua exposição com duas afirmativas: o culto ao soberano são apenas honras concedidas pelas cidades gregas

---

<sup>32</sup> *Apud* BAGNALL, 2004: 42-43.

em gratidão por benefícios políticos; o culto ao soberano não era uma instituição uniforme, ele variou ao longo das décadas e séculos (PRICE, 1987: 23-24).

Para o autor, o culto ao soberano helenístico era modelado sobre o culto divino. Uma importante distinção que o autor faz é aquela entre o culto divino e o culto heróico. Segundo Price, a visão tradicional percebia o culto ao herói e o culto divino como uma coisa só, embora existissem alguns elementos que pertenciam somente ao heróico – como o *timing* noturno, o tipo de altar e os sacrifícios (PRICE, 1987: 32). Apesar desta visão, há diferenças como a terminológica em que o termo *deus* era preferido ao termo *herói* e, para o autor, somente uma única vez o termo ‘honras heróicas’ foi utilizada no culto ao soberano. Neste caso, isto foi utilizado para o funeral de Alexander o Grande, e mesmo aí o culto realizado na tumba do falecido general e rei não foi nomeado como heróico (PRICE, 1987: 33).

Na visão de S. Price havia uma questão que era essencial para todos os antigos monarcas helenísticos, que era o problema da mortalidade. A fragilidade humana dos governantes e a transição de reinado para reinado eram cruciais para qualquer sistema real. O poder do rei vivo era importante e, assim, por um lado o culto heróico não poderia ser conferido ao rei vivo, pois isto daria ênfase ao aspecto mortal do rei. Por outro lado, conceder um culto heróico ao rei depois de morto dificultaria a associação do reino do rei com aquele dos deuses. Sendo assim, a oferenda de honras divinas evitaria este problema. Se ela fosse feita durante a vida do rei serviria para disfarçar a face da morte. No entanto, se as honras divinas fossem conferidas ao rei morto isto criaria uma ligação com os deuses e tornaria possível dar proeminência aos ancestrais reais (PRICE, 1987: 35).

O culto divino dos reis foi adotado pelas cidades sem a interferência dos reis, ao contrário do culto dinástico que era uma iniciativa real. Para Price, o estabelecimento do culto aos monarcas no calendário religioso das cidades apenas acelerou o declínio do culto aos antigos deuses. A desvalorização dos antigos deuses era necessária como parte da elevação dos homens divinos (PRICE, 1987: 37). Isto é claro no hino ateniense composto em honra a Demétrio Poliorcetes no final do século IV ou início do século III a.C.<sup>33</sup>.

Apesar da desvalorização dos antigos cultos aos deuses, muito das honras conferidas aos monarcas eram calcadas a partir daquelas conferidas aos deuses (PRICE,

---

<sup>33</sup> Veja a página 49.

1987: 39). Além do que, muito dos monarcas tinham uma clara identificação com diversos deuses.

A associação de qualquer monarca helenístico com algum deus foi uma prática comum no período helenístico. A interação entre monarquia e religião poderia ser feita de várias formas. F. Walbank e C. Préaux expõem cinco formas: a dinastia real e seus membros se colocam sob a proteção de alguma divindade, deuses ou deusas protetoras de seus lares. Para os Ptolomeus, vários deuses são ligados à casa real Lágida como Zeus e Dioniso. Como atesta a inscrição Adulis (O.G.I.S. 54), ou então, o relato de Ateneu sobre a procissão dionisíaca em Alexandria [02]; os reis são assimilados a alguns deuses ou então identificados com eles. Ateneu menciona um santuário dedicado a Arsinoe-Afrodite no cabo Zefírión na costa da região de Canopos no Delta do Nilo (ATENEU, 318B-D). Um segundo testemunho é a efígie monetária de Ptolomeu III em que este monarca é representado com os atributos de três grandes deuses – a coroa solar de Hélios, a égide de Zeus e o tridente de Poseidon [54]. Ptolomeu I é cultuado como fundador da cidade grega de Ptolemais Hermiou no Médio Egito (HÖLBL, 2001: 92); o culto dinástico em que o rei morto e o rei vivo eram venerados, como confirmam diversos documentos entre eles os decretos sacerdotais de Canopos [26] de c. 238 a.C. e o de Pithom II [28] de c.217 a.C.; o rei ou rainha eram hóspedes das divindades nos cultos e nos templos. Um caso particular foi o da jovem princesa Berenice que morreu prematuramente e foi divinizada e honrada em Canopos como *sunnaos* no templo de Osíris (DC, l. 47-50) (WALBANK, 1999: 84; PRÉAUX, 1978: 251-253).

## **Capítulo 2:**

### **Catálogo –**

#### **Introdução**

Para a estruturação deste catálogo que é o cerne da pesquisa sobre o culto e a imagem das rainhas ptolomaicas, as fontes documentais utilizadas apresentam natureza variada, tanto materialmente quanto cronologicamente. São fontes epigráficas, textuais e iconográficas, sendo que a última abrange uma grande variedade de suportes materiais.

As fontes textuais se subdividem em históricas, literárias e papirológicas. As históricas tratam de informações de autores antigos sobre os aspectos políticos, militares e religiosos ocorridos durante o período helenístico do Egito, ou durante o evento conhecido como guerra dos diádocos – uma guerra entre os generais sucessores de Alexandre (323 a 305 a.C.) pelo controle do Império deixado pelo general macedônico falecido. Fazem parte desta categoria textual os autores-historiadores do porte de Políbio, Diodoro Sículo e Justino, e autores tardios como Ateneu, Plínio o Velho e Pausânias. As fontes literárias compreendem poemas dedicados aos soberanos ptolomaicos como aqueles de poetas cortesãos como Calímaco, Teócrito, Posídipo e um poeta anônimo. As fontes papirológicas tratam basicamente de ordenanças reais, petições dirigidas ao monarca por cidadãos locais. A dimensão cronológica destas fontes é ampla. Ela abrange um período de seiscentos anos, pois buscamos recolher dados tanto dos séculos de dominação ptolomaica do Egito (séculos I-III a.C.) quanto de informações tardias dos séculos I-II d.C., durante o período de dominação romana do Egito. Esta amplitude temporal se deve a importância que alguns documentos datados para o período romano imperial têm para a nossa pesquisa como, por exemplo, a obra de Ateneu que é datada dos séculos I-II d.C.

As fontes epigráficas se subdividem em estelas, placas votivas e objetos rituais. As estelas consistem de decretos sacerdotais como, por exemplo, o de Canopos (238 a.C.) e o de Mendes (264 a.C.). Há decretos que em seu próprio texto sugerem ser estelas, como o Decreto de Itanos (246 a.C.), mas como foram extraídos de obras compilatórias, como o de M. Austin (1988), não temos como nos assegurar disso. Existem também pequenas estelas

votivas inscritas em hieróglifos, como aquelas dedicadas a Arsinoe II por sacerdotes da cidade de Mênfis, mas que não possuímos as imagens. As placas votivas perfazem dedicatórias de cidadãos locais dirigidas aos soberanos e suas famílias. Elas se dividem em duas categorias: 1ª placas com um pequeno texto votivo como, por exemplo, uma placa que se encontra no Museu Greco-Romano de Alexandria (datando de 246-222 a.C.) e que foi dedicada por dois sacerdotes aos soberanos ptolomaicos e família e ao próprio Zeus conjuntamente. Nela são dedicados altares, capelas e o terreno contíguo; 2ª pequenas placas contendo apenas o nome do rei ou o da rainha e aquele do dedicante. Os objetos rituais incluem arquitraves de um templo, altares, bases e encostos de estátuas como, por exemplo, o templo dedicado ao casal Euergetes em Hermópolis (246-222 a.C.) por militares locais, ou ainda, a base de uma estátua em estilo egípcio dedicada a Arsinoe II (c. 270 a.C.) com inscrições em grego e em hieróglifo. Há também objetos especiais que se enquadram nesta categoria de fonte, assim como, em fontes iconográficas, como é o caso de relevos e estátuas, ambas com inscrições. As cronologias destes objetos são muito variadas; do século III ao I a.C.

As fontes iconográficas por se constituírem de objetos materiais diversos, podem ser subdivididas em categorias – relevos, pinturas, moedas, anéis, estátuas, cabeças de estátuas e vasos. Os relevos se apresentam em paredes de templos, como aquele de Karnak (246-222 a.C.) mostrando Ptolomeu III fazendo oferendas ao casal Adelfo, e em estelas com representações mostrando cenas de oferenda. Em ambos os tipos existem inscrições, longas ou curtas, mas o que é relevante aqui são as representações visuais que abordaremos preferencialmente. Há de se ressaltar duas coisas – em primeiro lugar, existem relevos com inscrições importantes, como aqueles mencionados acima, e outros que não apresentam inscrições, mas são igualmente importantes como é o caso de uma placa em relevo mostrando a figura de Arsinoe II em estilo egípcio (c. 270 a.C.); em segundo lugar, alguns relevos considerados estão presentes em decretos inscritos em estelas, como aquele de Pithom II (217 a.C.). As pinturas são basicamente do período faraônico e representam monarcas divinizados com seus atributos. As moedas são importantes, pois elas mostram as efígies das rainhas em conjunto com os atributos que lhe dizem respeito, além das inscrições que identificam cada uma das rainhas. Os materiais usados em sua cunhagem são o ouro, a prata e o bronze. Os anéis se enquadram na mesma categoria que as moedas; eles

portam a efígie das rainhas, indicando dessa forma como elas eram retratadas, ou aparentavam ser, e os suportes físicos são em diversos materiais como osso, ouro, barro e bronze. As estátuas que constam do catálogo são em estilo egípcio (275-270 a.C.) e em estilo misto (século II a.C.). Elas apresentam inscrições em seus pilares dorsais e são muito importantes, pois demonstram o alcance e penetração do culto e da imagem dos Lagidas entre a população egípcia, ou pelo menos como queriam os monarcas. Há uma pequena estatueta muito interessante representando uma sacerdotisa canéfora (século III a.C.). As canéforas eram parte integrante do culto oficial de Arsinoe II no meio grego da população. As cabeças de estátuas são numerosas e variadas em estilo e material. Nós temos cabeças em estilo egípcio puro, em estilo grego puro e em estilo misto. Os suportes físicos são em calcário, mármore, bronze, basalto e faiança. As cabeças apresentam alguns atributos como duplo *uraei* ou o diadema, dois tipos de penteados – em coque ou em mechas cacheadas, e a peruca tripartida de estilo egípcio. A cronologia das fontes iconográficas se restringe aos séculos III a I a.C.

Uma questão tipológica importante é a identificação de cada rainha representada visualmente sobre estes diferentes suportes materiais. Como tratamos de retratos em diversos estilos, suportes físicos e materiais, a identificação de uma determinada rainha, por exemplo, se baseia no estudo comparado entre os retratos em estátuária (estátua inteira ou busto/cabeça), os retratos monetários e aqueles em relevo. Quando há inscrições, elas facilitam em muito a atribuição de uma estátua ao retrato de uma rainha ou rei, e a partir daí são realizadas as comparações adequadas. Muitas vezes, o sítio em que um determinado busto foi encontrado permite fazer a atribuição, levando em conta, claro, os relatos históricos sobre aquele sítio e os objetos encontrados nele. Dois exemplos notórios são: o retrato de Arsinoe III estampado em uma moeda, com a devida inscrição acompanhada que permite a comparação do seu retrato com uma cabeça em bronze (Museo Civico di Palazzo Te) [71], com um busto em mármore de estilo grego (Museum of Fine Arts) [72] e com uma cabeça em basalto em estilo egípcio com características gregas (Ny Carlsberg Glyptotek) [73]. As semelhanças estilísticas dos olhos, estilo de cabelo, a boca entre outros elementos permitem essa atribuição; e, em segundo lugar, uma pequena estatueta do século II a.C. é identificada a Arsinoe II, com base na inscrição gravada no pilar dorsal e nos atributos que essa imagem sustenta. Por fim, há os vasos. Estes são de um único tipo e

material – a enócoa (Οἶνοχόη) em faiança. Elas têm em sua pança a figura de uma rainha ptolomaica fazendo uma libação sobre um altar; geralmente existem inscrições identificando a rainha.

Procuramos estruturar nosso catálogo da maneira mais representativa possível, com as evidências existentes acerca do culto e da imagem das rainhas. Sendo assim, o levantamento feito para o catálogo não foi exaustivo. Nós apenas buscamos reunir os dados existentes nos diversos catálogos utilizados e em informações citadas por diferentes autores na bibliografia. Muitos dos relevos, estelas, vasos e moedas são citados continuamente nas várias obras consultadas. Portanto, o catálogo aborda o que há de mais relevante à disposição para a nossa pesquisa.

Algo que precisa ficar claro, é que nós estamos cientes das diferenças entre os diversos contextos em que os objetos e textos se situam. Os objetos e textos expostos no catálogo foram produzidos com objetivos diferentes, destinados a públicos diferentes e em épocas diferentes. Três exemplos servirão para demonstrar o que expomos, o decreto de Mênfis (196 a.C.) está gravado em uma estela, cuja finalidade era fazer parte dos principais templos egípcios do antigo Egito. Sobre esta estela está gravado um texto em três línguas – grego, demótico e hieróglifo, de caráter oficial e redigido por sacerdotes sob o reinado de Ptolomeu V. O seu objetivo era proclamar perante as populações gregas e egípcias, não apenas as benesses concedidas pelo rei aos rebeldes capturados durante a grande rebelião, mas também os benefícios concedidos ao Egito e o culto que se instituiria ao rei em todos os templos do país. O encômio de Teócrito (c. 280 a.C.) em louvor a Ptolomeu II Filadelfo, dedicado a elogiar o monarca em todos os aspectos – militar, financeiro e religioso. Ao contrário do decreto mencionado acima, o público alvo da poesia era a elite grega nas cidades de Alexandria, Naucrátis e Ptolemais. A enócoa em faiança de Arsinoe II (c. 270 a.C.) cuja finalidade era ritual, deveria fazer parte dos cultos prestados a essa rainha, não apenas aqueles de caráter oficial, mas também os cultos populares como o festival Arsinoéia. Este vaso em particular parece que foi encontrado em Canosa – Itália, o que demonstra o alcance e a popularidade do culto desta rainha.

Todos os objetos e textos que integram o catálogo possuem um contexto de produção específico e tinham, por isso, finalidades específicas. A grande diversidade presente neste catálogo nos permite refletir sobre os variados aspectos do culto prestado às

rainhas e também ao dinástico. Objetivos políticos, sociais e religiosos permeiam todos os elementos materiais e textuais que se inserem nesta pesquisa.

A ordem de apresentação das fontes no catálogo é feita da seguinte maneira: primeiro as fontes textuais e, dentro desse ramo, vem a seguinte ordem - os textos literários e papirológicos, depois as inscrições epigráficas, independente do suporte físico em que elas estejam gravadas. E cada entrada é apresentada em ordem cronológica. Em seguida vêm as fontes iconográficas e na seguinte ordem: relevos, estátuas inteiras ou em busto, depois vêm os vasos, a seguir os glípticos e, por último, as moedas. As fontes iconográficas também apresentam-se em ordem cronológica para cada segmento.

As traduções dos textos apresentados no catálogo foram feitas para o português à partir do original em inglês, francês ou espanhol (fica claro que são as traduções dos originais em língua moderna). Quando foi necessário a versão em português contou com a comparação entre os textos em duas línguas.

Os termos cabeça ou busto empregados para os retratos não são utilizados de forma rígida. Quando é visível que determinado retrato em estatuária possui rupturas indicando que pertencia outrora a um corpo, utilizamos o termo cabeça. Em outros casos o termo busto pareceu se adequar melhor.

Ao longo do catálogo algumas passagens são sublinhadas em diversos textos, literários ou epigráficos. Embora o texto completo seja importante, procuramos destacar a passagem mais relevante para a pesquisa.

Todos os documentos existentes no catálogo estão dispostos um a um, ou seja, um único documento é apresentado sob um único número. Podemos dar como exemplo o idílio XVII de Teócrito sob o número [03] ou, então, a estátua egípcia de Ptolomeu II sob o número [62]. A única exceção diz respeito a um conjunto de documentos menfitas que mencionam a existência de um culto a Arsinoe II em Mênfis [23].

Algumas considerações sobre a estrutura e apresentação do catálogo precisam ainda ser feitas.

No que tange à identificação, adotamos formatos diferentes de apresentação conforme o tipo de fonte:

1º informações sobre os testemunhos literários ou papirológicos :

Os dados são apresentados de acordo com as informações disponíveis. Contém a **data** provável em que o texto foi escrito. A **proveniência**, isto é, se foi escrito no Egito ou em outro local possível de ser identificado. A **autoria** do texto e a **bibliografia**, ou seja, as obras em que este texto pode ser encontrado. Como a maioria dos textos selecionados foi obtida de grandes compilações, estas geralmente não trazem informações específicas que podem ser dispostas em um catálogo.

2º informações sobre os testemunhos epigráficos ou iconográficos (exceto moedas) :

Os dados apresentados são – **data** provável em que o objeto foi produzido. A **localidade** atual do objeto, isto é, o museu em que ele é conservado com as informações de registro. O **material** em que foi produzido. O local de **proveniência** possível em que o objeto foi encontrado. A **dimensão** do mesmo. A **descrição** física e imagética do suporte material. A **tradução** para o português das inscrições a partir das traduções feitas da língua original (grego ou egípcio) para as línguas inglesa, francesa ou outra. A indicação da **bibliografia** em que tal objeto pode ser encontrado.

3º informações sobre as moedas :

As informações são apresentadas da seguinte forma – **denominação** da moeda (octadracma, estater, dracma etc.). **Autoridade emissora**, que geralmente é o rei ou o governo local. A **oficina** em que a moeda foi cunhada. O seu **peso**. A **data** em que foi cunhada. A identificação do **anverso** e do **reverso**, imagem e inscrição. A **descrição** das imagens contidas em ambos as faces monetárias. E a **bibliografia** em que a moeda se encontra.

**[01] Texto**

Pois bem, em primeiro lugar, seus reis não tinham uma vida igual à dos outros estabelecidos no poder monárquico e que o fazem segundo sua própria vontade sem prestar contas, mas que tudo estava regulado pelas ordenanças das leis, não somente relativo a suas funções, mas também relativo a seu modo de vida e à dieta de cada dia. Em seu serviço, não havia nenhum escravo nem comprado nem nascido em casa, mas todos os filhos dos mais ilustres sacerdotes, que haviam superado a idade de vinte anos e haviam sido educados melhor que seus compatriotas, para que o rei, tendo os melhores cuidados para com sua pessoa e assistentes de dia e de noite, não fizesse nada não nobre: nenhum soberano avança muito em maldade se não tem servidores de seus desejos. E estavam reguladas as horas do dia e da noite nas quais era obrigatório de todas as maneiras que o rei realizaria o estabelecido, não o que lhe parecesse. (...).

Apresentados os sacrifícios ante o altar, era habitual que o sumo sacerdote, de pé junto ao rei e com o povo egípcio ao redor, suplicará em voz alta que dêem a saúde e todas as outras coisas boas ao rei que mantinha a justiça para seus súditos. Também era necessário que proclamasse suas virtudes parte por parte, dizendo que se encontrava piedosamente disposto para com os deuses e muito benignamente para com os homens:

*É medido, justo e magnânimo e também sincero e dadivoso de seus bens e, em geral, mais forte que toda tentação, impondo às faltas os castigos menores do merecido e dando a seus benfeitores recompensas maiores que o benefício.*

Depois de enumerar e tratado muitas outras coisas semelhantes a essas, o suplicante fazia finalmente uma maldição para os equívocos, desculpando ao rei das acusações e pedindo que o prejuízo e o castigo recaísse em seus ajudantes e mestres das coisas não nobres. Isso o fazia, por sua vez, exortando ao rei o temor da divindade e a uma vida piedosa, e por sua vez, acostumando-o a viver da melhor maneira não mediante amargas advertências, mas mediante elogios amáveis e que conduzem em grande medida à virtude. E, depois disso, faz o rei os auspícios e os bons augúrios com um bezerro, o escriba sagrado lia alguns conselhos adequados e algumas partes dos livros sagrados sobre os homens mais ilustres, de maneira que o que tinha o poder sobre todas as coisas havendo contemplado seu

entendimento as mais belas condutas, se dedicarão assim à ordenada administração de cada coisa. (...)

Ao praticar os reis uma justiça tal para com seus súditos, o povo superava, com sua benevolência diante dos governantes, todo afeto familiar: não somente a classe dos sacerdotes, mas também todos os do Egito em conjunto, não se preocupavam tanto de suas mulheres, de seus filhos e dos outros bens que tinham, como da segurança de seus reis. Por conseguinte, mantiveram por muitíssimo tempo a organização política dos reis mencionados e continuaram tendo uma vida feliz enquanto durou o sistema de leis citado anteriormente e, ademais disso, dominaram muitos povos, tiveram grandes riquezas e adornaram seus territórios com obras e construções insuperáveis e as cidades, com monumentos suntuosos e de todas as classes. (...).

Quando algum rei abandonava a vida, todos os egípcios guardavam luto em comum, rasgavam suas vestes, fechavam os santuários, suspendiam os sacrifícios e não celebravam festas durante setenta e dois dias; depois de lambuzar suas cabeças com barro e se amarrar os véus de linho debaixo de seus peitos, homens e mulheres por igual vagavam reunidos em grupos de duzentos ou trezentos e o honravam duas vezes ao dia com encômios, executando um treino em compasso com o canto e evocando a virtude do falecido (...). Depois de preparar esplendidamente o funeral nesse tempo e de colocar no último dia o ataúde com o corpo diante da entrada da tumba, celebravam o falecido, segundo a lei, uma opinião da ação durante sua vida. (...).

**Diodoro, Livro I, 70-72.**

**Data:** cerca de 57 a.C.

**Proveniência:** provavelmente Egito

**Autoria:** Diodoro Sículo

**Bibliografia:** *Biblioteca Histórica: libros I-III*, s/d.: 273/7.

## [02] texto

Desde que nós consideramos o assunto do pavilhão em detalhe, nós desejamos também descrever a Grande Procissão. Foi conduzida através do estádio da cidade. Primeiro de tudo marchou à procissão local da Estrela da Manhã, porque a Grande

Procissão começou na época quando aquela estrela, mencionada previamente, aparecia. Depois veio a procissão local nomeada segundo os pais do rei. Depois dessas procissões vieram àquelas de todos os deuses, tendo os atributos que eram apropriados às tradições de cada um deles. Ocorreu que a procissão da Estrela da Noite veio por última, visto que a estação trouxe a época do dia para o ponto quando aquela estrela aparecia. Se alguém deseja saber os detalhes de todas essas procissões, deixe-o pegar e estudar os registros dos festivais Pentetéricos.

‘Na procissão de Dioniso, os Silenos eram enviados primeiro para coibir a multidão; alguns deles usavam mantos de cor púrpura, outros de carmesim. Sátiros os seguiam, vinte ao longo de cada parte do estádio, carregando tochas douradas de folhas de hera. Depois deles vieram as Nikés com asas douradas; elas carregavam *thymiateria* de nove pés de altura que eram adornadas com folhas de hera douradas. As mulheres tinham os quítions adornados com figuras, e usavam muitas jóias de ouro. Um duplo altar de nove pés de comprimento seguia-as, abundantemente coberto com folhagem de heras douradas e com uma coroa de ouro de folhas de vinha que era entrelaçada com faixas de listras brancas. Garotos em quítions púrpura seguia o altar, carregando incenso, mirra e também açafraão em 120 trinchos dourados. Depois deles vieram quarenta sátiros coroados com coroas de hera dourada; os corpos de alguns deles eram untados com tinta púrpura, outros com vermelhão e outras cores. Eles carregavam uma coroa de ouro feita de vinha e hera.

‘Depois deles vieram dois Silenos em mantos de cor púrpura e sandálias brancas, um deles tinha um *petasos* e um cajado de arauto dourado e o outro uma trombeta. Entre eles caminhava um homem alto, com seis pés de altura, em uma vestimenta trágica e máscara, e era quem carregava o chifre dourado de Amaltéia. Ele era chamado Eniautos. Uma mulher muito bela de mesma altura seguia-o, adornada com muitas jóias de ouro e um magnífico [traje]; em uma mão ela carregava uma coroa de *persea* e na outra um ramo de palma. Ela era chamada Pentetéris. Quatro Horas a seguia, elaboradamente vestidas e carregando cada uma suas próprias frutas. Seguindo-as estavam duas *thymiateria* de hera douradas, nove pés de altura, e entre elas estava um altar quadrado de ouro. Mais uma vez vieram os sátiros, com coroas de heras douradas e trajados em escarlate; alguns deles carregavam uma enócoa dourada e os outros um *karchesion*. Depois deles marchou o poeta Filicos, que era o sacerdote de Dioniso, e toda a associação de artistas de Dioniso. *Trípodes*

délficas eram carregadas imediatamente depois deles como prêmios para os coristas dos flautistas. Uma para o corista da classe de garotos era de 13 ½ pés de altura e a outra para o corista dos homens era de 18 pés de altura.

‘Depois deles uma carroça com quatro rodas, de 21 pés de comprimento por 21 pés de largura, era puxada por 180 homens. Nela estava uma estátua de Dioniso, com 15 pés, despejando uma libação de um *karchesion* dourado. Ele usava um quíton de cor púrpura que alcançava até seus pés e um manto transparente de cor de açafão por cima. A estátua também usava um himátio de cor púrpura tecido com ouro. Adiante a figura coloca uma cratera laconiana dourada de quinze medidas, e também uma mesa dourada de três pernas sobre a qual coloca um *thymiaterion* dourado e duas fialas de ouro cheias de cássia e açafão. A estátua estava coberta por um pálio decorado com hera, vinha, e outras frutas, e presas a ela estavam coroas, fitas, tirsos, tambores, fitas para a cabeça, e máscaras trágicas, cômicas e satíricas. Lá [iam] em seguida a carroça de sacerdotes, sacerdotisas, muitos *thiasoi* diferentes, e mulheres carregadoras de *líknon*. Depois deles vieram mulheres macedônias chamadas *Mimallones*, *Bassarai*, e *Lydai*, que tinham o cabelo fluindo solto e eram coroadas, algumas com cobras, outras com *smilax*, vinha e hera. Algumas delas possuíam adagas em suas mãos, outras cobras.

‘Depois delas, uma carroça com quatro rodas era conduzida adiante por sessenta homens [...] 12 pés de largura, sobre a qual existia uma estátua sentada de Nysa com doze pés de altura, usando um quíton amarelo adornado com linhas de ouros e envolvido em um himátio laconiano. Esta estátua ficou em pé mecanicamente sem qualquer pessoa colocar uma mão sobre ela, e a estátua se sentou novamente depois de derramar uma libação de leite de uma fiala dourada. A estátua possuía em sua mão esquerda um tirso amarrado com fitas. A figura era coroadada com folhas de hera douradas e com uvas feitas das mais preciosas pedras. A estátua tinha um pálio, e quatro tochas douradas estavam ligados aos cantos da carroça.

‘Em seguida, uma outra carroça, com 30 pés de comprimento por 24 pés de largura, era puxada por 300 homens, sobre a qual existia instalada uma prensa de vinho de 36 pés de comprimento por 22 ½ pés de largura, cheia de uvas maduras. Sessenta sátiros as pisavam, enquanto eles cantavam uma canção de colheita com a flauta e os silenos os guiavam. O suco de uva fluía através de toda a rua.

‘A seguir lá veio uma carroça, com 37 ½ pés de comprimento por 21 pés de largura, que era puxada por 600 homens. Sobre ela estava um *askos* feito de pele de leopardo que possuía 3000 medidas. Como o vinho era solto pouco a pouco, também fluía sobre toda a rua.

‘Cento e vinte sátiros e silenos coroados seguiam a carroça, alguns carregando enócoas, outros fialas, e outros largos *therikleioi* – todos de ouro. A seguir uma cratera de prata possuindo 600 medidas era conduzida adiante sobre uma carroça arrastada por 600 homens. [-----] na base tinha figuras de metal gravadas em relevo, e era coroado no meio com uma coroa de ouro ornada com jóias. A seguir eram carregados dois descansos de taças de prata, 18 pés por 9 pés. Estes tinham ornamentos arrematados no topo, ao redor de seus lados curvados e sobre suas bases eles tinham figuras de 2 ¼ e 1 ½ pés de altura, muitas em número. Existiam dez bacias largas e dezesseis crateras, do qual a mais larga tinha 30 medidas, e a menor de cinco medidas. Próximo havia seis caldeirões, vinte e quatro *banotoi*, todos em pé, e duas prensas de vinho de prata sobre as quais existiam vinte e cinco *bikoi*, uma mesa de prata sólida com 18 pés de comprimento, e trinta outras de 9 pés de comprimento. Além disso, havia quatro mesas com três pernas, dos quais uma, sendo chapeada em prata, tinha uma circunferência de 24 pés, enquanto as outras três menores eram incrustadas com jóias no centro. Logo após eram carregadas trípedes de prata, oitenta em número, menores do que aquelas mencionadas antes, cujos ângulos [...] de quatro medidas, vinte e seis hídrias, dezesseis ânforas Panatenaicas, e 160 *psykters*. O mais largo destes possuía seis medidas, e o menor duas. Todos estes vasos eram em prata.

‘Imediatamente após marchavam aqueles carregando o prato de ouro, quatro crateras laconianas com coroas de vinha [...] possuindo quatro medidas, dois outros, de artesanato coríntio, em pé. (estes tinham figuras ao redor do metal gasto sobre suas partes superiores, e sobre o pescoço e a pança cuidadosamente executado figuras em baixo relevo. Cada um deles possuía oito medidas) Então apareceu um prensa de vinho, sobre a qual estavam dez *bikoi*, duas tigelas cada uma de cinco medidas, duas taças laconianas de duas medidas, vinte e dois *psykters*, do qual o maior possuía trinta medidas, e o menor uma medida. A seguir na procissão havia quatro grandes mesas de ouro com três pernas, e uma arca dourada incrustada de jóias para objetos de ouro, com 15 pés de altura, que tinha seis estantes mantendo cuidadosamente quatro figuras feitas de grandes dimensões, muitas em

números; dois descansos de taças, dois vasos de vidro dourado, dois pedestais dourados para vasos que eram de seis pés de altura [...], dez hídrias, um altar de 4 ½ pés, e vinte e cinco trinchos. Em seguida marchavam 1600 garotos usando quítos brancos, alguns ornados em hera, outros com pinha, 250 deles tinham sapatos dourados, 400 tinham sapatos de prata, e outros 320 carregavam *psykters* de ouro e outros de prata.

‘Depois destes garotos, vieram outros garotos carregando jarros para serem usados para vinho doce, dos quais vinte era de ouro, cinqüenta era de prata, e 300 eram decorados com pinturas encáusticas em muitas cores. E quando o líquido era misturado na hídria e pítói, todos aqueles no estádio recebiam sua porção devida de vinho doce’.

Depois destas coisas ele falou, finalmente, na extensão das longas mesas de seis pés sobre as quais os muitos quadros, extravagantemente arranjados e notáveis de ver, eram conduzidos ao redor; entre estes estava a Câmara de Sêmele, em que algumas figuras usando quítos eram adornadas com ouro e gemas do mais alto valor.

[----] sobre a carroça, com 33 pés de comprimento por 21 pés de largura, puxada por 500 homens, na qual existia uma cova profunda profusamente ocultada com hera e teixo. [...]. Duas fontes jorravam para fora da cova, uma de leite e uma de vinho. Todas as ninfas ao redor delas tinham coroas douradas, e Hermes tinha um cajado de arauto dourado e vestimenta muito rica.

‘Em uma outra carroça, que continha o “Retorno de Dioniso da Índia”, estava uma estátua de Dioniso de 18 pés, com um manto de cor púrpura e uma coroa dourada de hera e vinha, em cima de um elefante. Ele segurava em suas mãos uma lança-tirso dourada, e seus pés eram calçados com chinelos bordados com ouro. Na frente dele, sobre o pescoço do elefante, se sentava um jovem sátiro com sete pés de altura, coroado com uma coroa dourada de pinha, sinalizando com um chifre dourado de cabra em sua mão direita. O elefante tinha adornos de ouro e uma grinalda de hera dourada sobre seu pescoço.

‘Quinhentas garotinhas seguiam o elefante, vestidas em quítos púrpura e faixas douradas. As primeiras 120 garotas estavam coroadas com coroas de pinhas douradas. Cento e vinte sátiros as seguiam, alguns usando armaduras de prata, outros de bronze. Depois deles marcharam cinco tropas de asnos sobre os quais cavalgavam silenos e sátiros. Alguns dos asnos tinham adornos frontais e arreios de ouro, e outros de prata. Depois deles marcharam vinte e quatro quadrigas de elefantes, sessenta bigas de cabras, doze de antílopes saiga, sete

de órixes, quinze de antílopes africanos, oito bigas de avestruzes, sete de *onelaphoi*, quatro bigas de asnos selvagens da Ásia Central, e quatro quadrigas de cavalos. Garotinhos estavam montados sobre todos estes animais, usando quítions de cocheiro e *petasoi*, ao lado deles estavam garotinhas usando himátios tecidos com ouro, e armadas com escudos brilhantes e lanças-tirso. Os jovens cocheiros estavam coroados com pinha e as garotas com hera. Além desses, existiam seis bigas de camelos, três em cada lado, que eram seguidas por carroças puxadas por mulas. Estas continham tendas estrangeiras sob o qual se sentavam mulheres indianas e outras vestidas como prisioneiras. Muitos camelos carregavam *minae* de incenso, 300 de mirra e 200 de açafão, cássia, canela, lírios florentinos, e outras especiarias. Carregadores de tributos etíopes seguiam imediatamente depois deles; alguns deles carregavam 600 presas de elefantes, outros 2000 lenhos de ébano e os outros traziam sessenta crateras cheias de peças de ouro, prata e pó de ouro. Depois deles vieram dois caçadores com espadas de caça douradas. Dois mil e quatrocentos cachorros eram também conduzidos adiante, alguns indianos, os outros hircanianos, molossianos, e outros mistos. Imediatamente após vieram 150 homens carregando árvores do qual estavam suspensos diferentes tipos de animais e aves. Em seguida, carregados em gaiolas estavam os papagaios, pavões, aves guinéu, faisões, e pássaros etíopes, muitos em número'. Depois de falar de muitas outras coisas e enumerar manadas de animais, ele (Calixeno de Rodes) acrescenta: “mil e trinta carneiros etíopes, trezentos árabes, vinte de Eubéia; vinte e seis bois indianos, todos brancos, uma grande urso-fêmea branca, quatorze leopardos, dezesseis panteras, quatro lincos, três jovens panteras, uma girafa e um rinoceronte etíope. Depois sobre uma carruagem apareceu Dioniso, tendo escapado para o Altar de Réia quando ele foi perseguido por Hera; Dioniso tinha uma coroa dourada, e Príapo permanecendo próximo a ele usava uma coroa de heras douradas. A estátua de Hera tinha uma stéphane dourada.

‘(Então) estátuas de Alexandre e Ptolomeu, usando coroas de heras feitas de ouro. A estátua da Virtude permanecendo próxima de Ptolomeu tinha uma coroa de oliva feita de ouro. Príapo permaneceu próximo a eles com uma coroa de heras de ouro. A cidade de Corinto, permanecendo próxima de Ptolomeu, foi coroada com um diadema de ouro. Ao lado desta foi colocado um descanso de taça cheio de vasos de ouro e uma cratera dourada de cinco medidas. Esta carroça de quatro rodas era seguida por mulheres usando himátios e jóias

caras. Elas eram chamadas pelo nome das cidades da Jônia e o resto das cidades gregas que estavam estabelecidas na Ásia e as ilhas que estavam sob o domínio persa. Todas usavam coroas douradas.

Em uma outra carroça eram carregados um tirsó de ouro, que era de 135 pés de comprimento, e uma lança de prata de noventa pés cúbitos de comprimento. Em uma outra carroça era apresentado um falo dourado, medindo 180 pés em extensão, pintado e amarrado com fitas douradas, tendo no final uma estrela de ouro cuja circunferência era de 9 pés.

Ainda que as coisas que foram mencionadas nesta procissão eram muitas e variadas, nós selecionamos somente aquelas que continham ouro e prata. Pois existiam muitos objetos expostos dignos de nota mencionados, uma multidão de animais selvagens e cavalos, e vinte e quatro leões grandes. Existiam também outras carroças carregando não somente estátuas de reis, mas muitas de ouro igualmente. Logo após as carroças, um coro de 600 homens marchava em procissão, entre quem estavam 300 citaristas tocando no concerto, que tinham cítaras douradas e coroas de ouro. Depois deles vieram 2000 touros de chifres dourados todos da mesma cor, tendo adornos frontais dourados, ornamentos no centro e colares e égides sobre seus peitos. Tudo era de ouro.

‘(...) E depois destas coisas vieram às procissões de Zeus e de todos os outros deuses, e depois de tudo, a procissão de Alexandre, cuja estátua dourada era apresentada sobre uma quadriga de elefantes reais com a Niké e a Atena em cada lado. Na procissão eram também conduzidos em companhia de muitos tronos construídos de marfim e ouro; sobre um destes permanecia uma stéphane dourada, sobre o outro um chifre dourado, sobre outro uma coroa de ouro, e ainda sobre outro um chifre de ouro puro. Sobre o trono de Ptolomeu Soter permanece uma coroa feita de 10.000 peças de ouro. Também aparecia na procissão 350 *thymiateria* douradas, e altares enfeitados com coroas de ouro. Quatro tochas de 15 pés de comprimento estavam afixadas com uma delas. Na procissão estavam também dois *escharai* dourados, do qual um era de 18 pés de circunferência, e 60 pés em altura, enquanto o outro media 22 ½ pés. Trípedes délficas douradas também apareceram na procissão, nove delas eram de 6 pés de altura, oito outras de 9 pés de altura, e uma outra de 45 pés de altura, sobre a qual existiam figuras douradas de 7 ½ pés altura e uma grinalda de vinha dourada que a rodeava. Lá passavam por sete palmeiras enfeitadas de 12 pés de

altura, um cajado de arauto dourado de 67 ½ pés de comprimento, um raio dourado de 60 pés de comprimento, e um santuário dourado cuja circunferência era de 60 pés. Além de todos estes havia uma *dikeras* de 12 pés de altura. Um grande número de figuras douradas apareceu na procissão ao lado destes, das quais muitas eram de 18 pés de altura. Existiam também bestas de tamanho extraordinário, e águias de 30 pés de altura (...).’

‘Na competição eles eram coroados com vinte coroas de ouro. Ptolomeu (I) e Berenice [eram honrados] com três estátuas em carruagens douradas e com recintos sagrados em Dodona. O total gasto em moeda somou 2.239 talentos e 50 minas; e todo este dinheiro era considerado pelos *oikonomoi* antes do fim do espetáculo (...). Seu filho Ptolomeu (II) Filadelfo [era honrado] com duas estátuas douradas em carruagens de ouro, e com outras sobre colunas, uma de 9 pés, cinco de 7 ½ pés e seis de 6 pés.’

**Athenaeus, *Deipnosophistae*, Livro V 202A – 203B**

**Data:** aproximadamente 200 d.C.

**Local:** provavelmente Naucrátis – Egito (já sob o Império Romano).

**Autoria:** Ateneu

**Bibliografia:** *HWARC*, 1981: 361-362; *GPPPh*, 1983: 08-25.

### [03] Poesia

**1** Por Zeus começamos e por Zeus terminamos, ó Musas, entre os imortais o supremo, quando entoamos nossos cantos. Dos homens, permita a Ptolomeu ser lembrado no princípio, no meio e no final, que dos homens é o mais excelso.

**5** Os heróis de ontem, filhos de semi-deuses, obtiveram magníficos cantores para suas grandes façanhas. Eu, que conheço a arte das palavras, melhor posso celebrar a Ptolomeu, que essas celebrações glória são dos imortais.

**10** Vá o lenhador a Ida, rica em árvores, e ao ver tanta abundância, se pergunta por onde começará. O que direi primeiro? Lembrar podia mil merecimentos com que os deuses outorgam sobre o melhor dos reis.

Que homem foi por sua estirpe Ptolomeu (I) o de Lago para dar fim à gigantesca obra, quando algum plano em **15** sua mente enraizava que outro homem nem poderia conceber. Colocou o Pai igual em honras aos bem aventurados dos imortais, e para ele na mansão de Zeus se levanta áureo trono: a seu lado se senta como amigo Alexandre, para os persas era

forte deidade de diadema colorida. Em frente está disposto o assento de Hércules, matador de **20** centauros, cultivado em duro aço. Ali, com os demais filhos do Céu, celebra os festivais, em extremo prazer com os netos de seus netos, porque o filho de Cronos expulsou a velhice de seus membros, e os quais dele **25** descendem são agora imortais. Antecessor de ambos foi o forte filho de Hércules, a Hércules remonta a linhagem de ambos. Portanto, quando, agora tendo saciado sua abundância de fragrante néctar, ele abandona a festa pelo lar de sua amada esposa, para **30** alguém ele dá seu arco e o coldre que pendura sob o braço, e para o outro sua clava de ferro, sua superfície marcada com nós; para a câmara divina da Hebe de tornozelo branco, eles conduzem as armas e o filho de Zeus.

**35** E como a célebre Berenice (I) entre as mais prudentes destacava. Para seus pais era grande ajuda. A augusta filha de Dione, que impera sobre Chipre, lhe havia imposto no flagrante âmagos suas mãos delicadas. Por isso, segundo dizem, a nenhum homem enamorou mulher alguma como amou **40** Ptolomeu a sua esposa. Ele com muito mais amor correspondia. Assim, bem pode a seus filhos deixar os bens todos quem com amor acode ao leito de uma esposa que o ama; a mente de uma mulher sem afeição está, de qualquer forma, sempre alhures, e para dela dar o nascimento é um assunto claro, e as crianças não se assemelham ao pai. **45** Augusta Afrodite, que às outras deusas excedes em beleza, tu olhava por ela. Por sua graça, a bela Berenice não cruzou o Aqueronte, repleto de gemidos, pois tu a arrebataste antes que a abordara a sombria nau **50** do sempre odioso barqueiro dos mortos; a colocaste em vosso templo, e com ela compartilhaste tuas honras. Benigna com todos os mortais inspira desde então doces amores e mitiga os cuidados do que deseja. Argiva de escuras sobrancelhas, tu te uniste a Tideu, o herói **55** de Cálidon, e trouxeste ao mundo Diomedes, destruidor de tropas; tu, Tétis, a de garboso feitio, sustentou o lanceiro Aquiles para Peleu, filho de Éaco; mas você, guerreiro Ptolomeu, para o aventureiro Ptolomeu (I) te deu a luz a ilustre Berenice (I).

De tua mãe, Cós te recebeu para o criar, criança recém nascida, quando viste a primeira aurora, pois ali foi **60** donde, aflita de dores, a filha de Antígona invocou a Ilítia, que preside os partos, e ela a assistiu benévola, e por todos os membros lhe estendeu o alívio, nasceu a criança bem amada, semelhante a teu pai, Cós ao vê-lo, lançou um grito de júbilo, e disse tomando o infante em suas **65** mãos: “Seja feliz, rapaz, e olha lá me honre igual que Febo Apolo honrou a Delos, a da coroa azul! Em uma mesma glória ao promontório de

Tríope, e concedem **70** as mesmas honras aos vizinhos dórios, que o soberano Apolo tanto quis a Renéia como a Delos”. Deste modo, disse a ilha, e no alto três vezes ressoou dentre as nuvens o grito de uma águia gigante, pássaro do destino: de Zeus o sinal era seguro. Zeus Crônida se ocupa de todos os **75** reis majestosos, mas preeminente é aquele a quem Zeus tem amado do momento do seu nascimento. Prosperidade acompanha-o em abundância, e vasto é o território que ele governa, e vasto o mar.

Inumeráveis países e inumeráveis nações fazem crescer suas colheitas, ajudados pela chuva de Zeus, mas nenhuma é tão **80** produtiva quanto às terras baixas do Egito quando o Nilo em águas fluidas dispersa a terra, não tem terra alguma tantas vilas de homens habilidosos no trabalho. Três centenas cidades estão construídas lá, e três milhares sobre três miríades, e uma tríade dupla, a mais de três por nove<sup>1</sup>. **85** Acima de todos estes podia Ptolomeu governar como rei. Além disso, ele isola para si uma parte da Fenícia, Arábia, Síria, Líbia e dos etíopes de pele escura. Ele dá ordens para todos os Panfilianos, para os lanceiros Cilicianos, para os Licianos e para os guerreiros Cários, e para todos os ilhéus das Cíclades, já que os seus **90** são os mais magníficos navios que velejam os mares. Todo mar e terra e os rios correntes são governados por Ptolomeu, e ao redor dele reúne uma horda de cavaleiros e uma horda de guerreiros com escudos, equipados com bronze brilhante.

Na riqueza ele podia superar todos **95** os reis, tão grandes são os ricos que vem de todo lugar para sua casa opulenta; seu povo cuida de suas ocupações em segurança. Nenhuma infantaria inimiga cruzou o Nilo, cheio de gigantescos animais, e alçou em vilas alheias seu grito de batalha. **100** Tão grande é o homem que reina sobre amplas superfícies, Ptolomeu louro, um lanceiro habilidoso, que como um bom rei cuida profundamente para a preservação de sua herança paterna, e aumenta isto ele próprio. E ainda em sua próspera casa **105** o ouro não repousa sem uso em pilhas como a riqueza de formigas sempre trabalhadoras. Muito disto é recebido pelos gloriosos lares dos deuses, onde ele sempre oferece primeiro as frutas junto com outras oferendas, e numerosos são os presentes que ele ganhou de poderosos reis, muitos **110** de cidades, muitos também de seus bons amigos. E aos sacros concursos de Dioniso nunca atendeu quem soubera entoar canção sonora sem

---

<sup>1</sup> Os poetas gregos e latinos evitam, em geral, introduzir um numeral em seus versos. Por outro lado, é bem conhecido que ao número três se atribui qualidades especiais. Teócrito arredondou o total das cidades egípcias em 33.333. Diodoro Sículo (I 317) menciona que, sob Ptolomeu I, seu número era superior a trinta mil, incluindo os povoados (nota de M. G. Teixeira e M. T. M. Tejada em *Bucólicos Griegos*, p.170).

obter a dádiva que sua **115** arte merecera. E assim falam os homens das Musas (os poetas) celebram Ptolomeu em agradecimento por seus benefícios. Que felicidade maior há para o nobre que obtém fama ilustre entre os homens? Inclusive aos Atridas, isso os resta; mas aqueles tesouros infinitos que ganharam depois de conquistar a **120** espaçosa fortaleza de Príamo, sepultados estão entre as sombras d'onde não há retorno.

Somente de homens de tempos anteriores e daqueles cujos passos estão ainda quentes no pó que eles pisaram, ele fundou templos perfumados para sua querida mãe e para seu pai; nestes templos ele estabeleceu belas estátuas (deles) **125** em ouro e marfim, como auxiliares para todos os homens vivos sobre a terra. E como as mudanças dos meses ele queima sobre altares avermelhados muitas coxas grossas de boi, ele e sua nobre esposa, a melhor das mulheres, que mantém em seus braços seu marido **130** em sua morada; apreciando com todo seu coração seu irmão e marido. Assim se realizaram as sagradas bodas dos dois imortais que deu a luz a poderosa Réia para serem monarcas do Olimpo. E um só leito para o descanso de Zeus e Hera prepara Íris, donzela ainda, com suas mãos lavadas com perfumes.

Salve, soberano Ptolomeu! Lembrarei-me de ti igual **135** que de outros semi-deuses, e espero que os homens futuros não hajam de desdenhar os versos que eu digo. As grandes qualidades as pediram a Zeus.

#### **Teócrito, Idílio XVII**

**Data:** 282-246 a.C.

**Proveniência:** Alexandria - Egito

**Autoria:** Teócrito

**Bibliografia:** *HWARC*, 1981: 357-358; *Bucólicos Griegos*, 1986: 165-173.

#### **[04] Poesia**

CANTORA – Cípria Dionéia, tu, como diz o mito dos homens, de mortal fizeste Berenice imortal gotejando ambrosia no seu seio de mulher. E a ti agradecida, oh deuses de muitos nomes e de muitos templos, a filha de Berenice, Arsinoe, que se assemelha a Helena, orna Adônis com todas as coisas belas.

#### **Teócrito, Idílio XV, 106-110**

**Data:** cerca de 270 a.C.

**Proveniência:** Alexandria

**Autoria:** Teócrito

**Bibliografia:** WSGRE, 1998: 27/8; QUARANTA, 1986: 25.

### [05] Poema

Permita o deus<sup>2</sup> guiar – pois sem eles<sup>3</sup> Eu (não posso) cantar - ..... Apolo mostrar o caminho ..... Eu podia .....caminhar de acordo com sua mão<sup>4</sup> .....Oh noiva<sup>5</sup>, já sob as estrelas do carruagem, ... arrebatada (pelos Dioscuros), você estava apressando ... a lua (cheia) passada .... lamentos difíceis ..... uma voz (disse isto) ..... a Rainha (Arsinoe) foi ... sofreu o que, era (nossa estrela) extinta? .... e inundação indicou o pesar ..... o grande marido<sup>6</sup> para sua esposa ..... para iluminar as chamas como uma oferenda .... água baixa .... que faz frente os altares de Tétis<sup>7</sup> ..... Tebas<sup>8</sup> ..... Deste modo a verdadeira notícia foi conduzida por Proteus<sup>9</sup>. Mas ela, Filoteria<sup>10</sup>, noticiou a fumaça, indício da pira, e que os ventos impulsionem diante deles em forte turbilhão..... e através do mar da Trácia. Pois pouco tempo antes ela deixou a Enna siciliana<sup>11</sup> e seus pés pisam as colinas de Lemnos, retornando de sua visita a Deo<sup>12</sup>. Ignorando tua sorte<sup>13</sup>, arrebatada pelos deuses, ela diz..... “Charis<sup>14</sup>, sobre o mais alto cimo do Athos, e observa de onde vem estes clarões, estas chamas; qual é a cidade que perece, qual a cidade em o que o fogo envia, à vista, esta luz? Eu estou ansiosa. Mas, passamos rapidamente. O vento sul que clareia a atmosfera te

---

<sup>2</sup> Apolo

<sup>3</sup> As Musas e Apolo

<sup>4</sup> As Musas dançanco e cantando com Apolo estão aqui visualizadas pelo poeta como descrito na introdução da Teogonia de Hesíodo.

<sup>5</sup> A rainha, ou melhor, a alma da rainha é imaginada como sendo arrebatada pelos Dioscuros e viajando ao lado da lua cheia sob as estrelas do *Wain*.

<sup>6</sup> O rei, Ptolomeu II Filadelfo

<sup>7</sup> De acordo com o scholia o altar de Tétis estava “sobre uma ilha próxima a Alexandria”, provavelmente a ilha de Faros.

<sup>8</sup> A cidade egípcia de Tebas. Estas linhas podem se referir a corrente de chamas que foram iluminando de Faros até Tebas na morte da rainha.

<sup>9</sup> De acordo com Homero, Proteus era um deus marinho menor, que vivia sob a ilha de Faros. Este estava na entrada para o grande porto de Alexandria.

<sup>10</sup> Filoteria era a irmã mais jovem de Arsinoe II, e ela morreu antes da rainha e foi deificada antes que este poema fosse escrito.

<sup>11</sup> Cidade da Sicília com um famoso templo de Deméter.

<sup>12</sup> Deméter. Filoteria é tratada aqui como a *synnaos* de Deméter.

<sup>13</sup> A morte de Arsinoe.

<sup>14</sup> Charis, esposa de Hefestos, vivia com seu marido na ilha de Lemnos.

levará. Pode ser que a minha Líbia está sendo prejudicada?” Assim falou a deusa. E Charis, quando ela voou sobre o pico coberto de neve, que é dito o mais próximo da Ursa; ela olha em direção a famosa margem do Farol; o coração lhe desfalece, ela clama: “Certamente, é uma grande infelicidade que essa fumaça venha de sua cidade<sup>15</sup> trazendo com elas ....” Charis tristemente disse as palavras para ela: “Por favor, não se lamente por sua terra – não é seu Faros que queima... não.... um triste rumor chega aos meus ouvidos; lamentações preenchem vossa cidade; e não é por uma criatura pouca que se desola o país; não, é alguém grande que o Destino domou; é tua própria irmã que está morta e que eles lamentam; todas as cidades tomaram a negra cor do luto; o poder de nosso [príncipe].

**Data:** cerca de 270 a.C.

**Proveniência:** Alexandria

**Autoria:** Calímaco

**Bibliografia:** Calímaco. *Callimachus: aetia, iambi, hecale, and other fragments*, 1989: 162-169; *Oeuvres de Callimaque*, 1933: 85-86.

## [06] Poesia

Examinado todo o céu<sup>16</sup> mapeado, e onde as estrelas se movem ... Conon viu me também no ar, a mecha de Berenice, que ela dedicou a todos os deuses ....Eu jurei por sua cabeça e por sua vida<sup>17</sup> ..... o luminoso descendente de Téia<sup>18</sup> é transportado .... o obelisco de Arsinoe sua mãe<sup>19</sup>, e através da metade do Athos os navios destrutivos dos persas navegaram<sup>20</sup>. O que podemos fazer, mechas de cabelo, quando montanhas sucumbem ao ferro? Oh que toda a raça de Chalibes<sup>21</sup> pereça, quem primeiro trouxe à luz, uma planta má surgindo da terra, e quem ensinou (os homens) o trabalho do ferreiro! Quando (Eu estava) há pouco mocho as minhas mechas irmãs estavam lamentado por mim. Imediatamente o

---

<sup>15</sup> Alexandria.

<sup>16</sup> Nos mapas das estrelas o céu era dividido por linhas dentro de seções.

<sup>17</sup> A mecha jura pela cabeça e a vida da rainha que foi cortada contra seu desejo.

<sup>18</sup> Pode-se se referir ou para o Sol, que era o filho de Teia e Hipérion, ou para Bóreas, um neto de Teia.

<sup>19</sup> Provavelmente se refere ao Monte Athos; isto seria, estritamente falando, o obelisco da rainha Arsinoe II.

<sup>20</sup> Xerxes em seu caminho para a Grécia cortou um canal através do istmo unindo o Monte Athos com a Calcídia, de forma que os seus navios pudessem evita os mares violentos do promontório.

<sup>21</sup> Uma raça cita estabelecida próxima ao rio Thermodon, famosos por serem os inventores do trabalho com o ferro.

irmão de Memnon o etíope, a brisa gentil, o corcel de Arsinoe locriana do cinturão vileta<sup>22</sup>, movendo suas asas velozes em círculos, saltou e agarrou me com seu sopro, e carregando me através do ar úmido, ele me colocou .... na bainha de Cypris. Afrodite Zefirítis que habita na margem de Canopo<sup>23</sup> o (escolheu) ela mesma .... para aquele propósito. E, de forma que, não somente o .... da noiva minoana<sup>24</sup> .... precisa (lança sua luz) sobre os homens, mas Eu também, a bela mecha de Berenice, ser contada entre as muitas estrelas. Lavada nas águas (do Oceano), e ascendendo próximo aos imortais, Cypris colocou me para ser uma nova estrela entre as antigas ..... Seguindo para o Oceano .... o último outono .... A alegria destas honras não pode sobrepujar a tristeza que Eu senti que Eu não tocara mais aquela cabeça, de qual quando (Berenice era) ainda uma virgem Eu bebi tantos perfumes frugais, mas não apreciei a mirra (do cabelo) da mulher casada<sup>25</sup>.

**Data:** cerca de 246 a.C.

**Proveniência:** Alexandria

**Autoria:** Calímaco

**Comentário:** segundo a bibliografia citada abaixo, a mecha de Berenice é conhecida a partir da obra de Catulo. A mecha foi prometida aos deuses por Berenice II, no santuário de Arsinoe-Afrodite em Zefírión, em troca do retorno seguro de seu marido - Ptolomeu III, da guerra siríaca. No santuário a mecha estranhamente desapareceu, sendo mais tarde encontrada entre as estrelas por Conon, o astrônomo da corte. A mecha de Berenice sendo identificada com um grupo de estrelas permaneceu dentro do círculo formado pela Ursa Maior, Bootes, Virgem e Leão. No poema é a própria mecha que narra a sua história.

**Bibliografia:** Calímaco. *Callimachus: aetia, iambi, hecale, and other fragments*, 1989: 81-85.

## [07] Papiro

[---] não permita alguém caminhar [---/---] a canéfora [---/ --- de A]r[si]noe Filadelf[o ---// junto com o] pritaneu e os sacerdotes e [os magi/strados] e os efebos e os carregadores de bastões./ [Como para aqueles] desejam sacrificar a Arsin[oe Fila/de]lfo, deixe o sacrifício diante de suas próprias portas ou nas suas casas ou por [a] // estrada ao longo do qual a

<sup>22</sup> Zefir, que era um meio irmão de Memnon. Eles eram filho de Eos. A rainha Arsinoe é chamada aqui de a locriana, por causa do seu templo em Zefirion, o promontório próximo de Canopo.

<sup>23</sup> A rainha Arsinoe depois de sua deificação foi chamada Afrodite Zefirítis.

<sup>24</sup> Uma referência para a constelação chamada a Coroa de Ariadne. Ariadne, filha de Minos, foi amada por Dioniso, que em sua memória estabeleceu uma coroa de estrelas.

<sup>25</sup> As mulheres casadas usavam perfumes fortes.

canéfora caminha./ Deixe o sacrifício inteiro ou um pássaro [ou o que quer que seja] cada um dos desejos exceto um bo/de ou uma cabra. Ademais, permita os altares sejam feitos/ por todos (ou cada um) de areia; mas se algum // tem altar feito de tijolos, permita-os / salpicar areia sobre eles e [sobre] est/e permita-os colocar a lenha sobre [o qual] / eles queimarão [os] legumes [---].

### **Papyrus Oxyrhinchos, 27, 2465 (1967)**

**Data:** aproximadamente 267 a.C.

**Proveniência:** encontrado em Oxyrhynchos – Egito

**Autoria:** Satyro de Calatis

**Bibliografia:** *HABIDK*, 1996: 119.

#### **[08] Papiro**

[---a fim de que] isto suceda de acordo com o escrito (instruções). / de despedida. (ano) 23 (263/2), Daisios 5. / Os secretários reais dos nomos no interior, / cada um para o nomo do qual ele é secretário, registrará // o número de *aroura* de vinhas [e] de pomares, e o campos destes, / lavrador por lavrador, desde (ano) 22 (264/3), separando / a terra sagrada e os campos disto, / a fim de que [o] resto [---] do qual o sexto é para ser coletado // para a [Fi]la[delfo], e eles transformarão em uma lista destes / para os agentes de [Satiro]s. Da mesma forma, / os clerucos também, que têm vinhedos / ou pomares sobre os loteamentos militares que eles receberam do re/i e todos os outros que possuem // vinhedos e pomares, ou tendo-os sobre doação (terra) ou cu/ltivando-as de alguma forma, precisará cada um / registrar sua posse de ambos para a extensão da terra e os ca/mpos e dar o sexto dos campos / para [Ars]inoe Filade[el]fo para os sacrifícios e as ofertas em bebida.

[Rei] Ptolomeu [para todos os] estrategos, [hiparcas], funcionários, nomarcas, [toparcas], *oikonomoi*, *antigraphais*, [escribas] reais, libiarcas e chefes da polícia, saudações. Nós enviamos para vocês cópias da [ordenação que] requer pagamento do sexto para (Arsinoe) Filadelfo. [Cuidem, portanto] que estas instruções sejam executadas. Adeus. Ano 23, o segundo dia de Dios (novembro - dezembro de 263).

[Todos aqueles que] têm vinhedos e pomares, [qualquer que seja] seu título de posse, precisarão todos dar para os agentes de Satiros [e para] os contabilistas (*eklogistai*)

nomeados agentes de Dionisodoro, [nome por] nome, um relato escrito, redigido por si próprios, ou seus administradores, ou [aqueles que cultivam] sua propriedade, do ano 18 para [o ano 21], (indicando) a quantidade de produção e para qual templo eles estão acostumados a dar o sexto, e a quantidade anual. Similarmente os sacerdotes (farão um relato) de qual propriedade eles estão acostumados a receber (o sexto), e a quantidade anual de vinho e dinheiro. Similarmente os escribas reais e o(s) [---] precisarão dar [---] relatos escritos destes [---].

### Corpus des Ordenances Ptolemées, 17-18

**Data:** aproximadamente 263/2 a.C.

**Proveniência:** encontrado em Fayum – Egito

**Autoria:** decreto real de Ptolomeu II

**Bibliografia:** *HABIDK*, 1996:119/20; *HWARC*, 1981: 395-400.

#### [09] Papiro

Para Zenão, saudações de Peteërmotis, [conhecido de (?)] você do Serapeum. Eu lhe requeri, por conseguinte, a respeito do templo de Arsinoe que está para ser construído a fim de que eu podia vir aqui. Assim, se você concorda, deixe-me servir sob a sua direção aqui – eu não estou sozinho, mas tenho família – de maneira que eu possa oferecer orações a ambos, para o rei e para seu próprio bem estar. Eu lhe escrevi de modo que ninguém mais importune, mas sou eu que o sirvo. Adeus.

**P. Lond. VII 2046.**

**Data:** cerca de 254 a.C.

**Proveniência:** Filadélfia (Fayum)

**Autoria:** Peteërmotis

**Bibliografia:** *WSGRE*, 1998: 28.

#### [10] Papiro

No ano 02, 18 de Phamenoth, da Rainha Cleópatra (III) e Ptolomeu (IX) deus Soter Filometor, quando o Rei Ptolomeu, o deus Soter Filometor, era sacerdote de Alexandre, dos

deuses Soteris (*Ptolomeu I e Berenice I*), e dos deuses Adelfos (*Ptolomeu II e Arsinoe II*), e dos deuses Euergetes (*Ptolomeu III e Berenice II*), dos deuses Filopatores (*Ptolomeu IV e Arsinoe III*), dos deuses Epifanes (*Ptolomeu V e Cleópatra I*), do deus cujo pai é sagrado (*Ptolomeu Eupator*), do deus Filometor (*Ptolomeu VI*), do jovem deus Filopator (*Ptolomeu VII*), dos deuses Euergetes (*Ptolomeu VIII e Cleópatra II e Cleópatra III*), dos deuses Soteris Filometores (*Cleópatra III e Ptolomeu IX*), quando Crateros, filho de Crateros, era *hieros polos* de Ísis a grande, a ama-de-leite, a mãe dos deuses, quando Aretine, filha de Theodoros, era carregadora da coroa da Rainha Cleópatra (III) deusa Filometor Soteira Dikaiosyne Nikephoros, quando Cratera filha de Theodoros, era *atlófora* de Berenice (II) Euergetes, quando Theodoris, filha de Theodoros, era carregadora do fogo da Rainha Cleópatra (III) deusa Filometor Soteira Dikaiosyne Nikephoros, quando Dionísia, filha de Dionísio, era *canéfora* de Arsinoe (II) Filadelfos, quando Mnemosyne, filha de Nicanor, era sacerdotisa da Rainha Cleópatra (III) deusa Filometor Soteira Dikaiosyne Nikephoros, quando Artemo, filha de Seleuco, era sacerdotisa de Arsinoe (III) Filopator [...].

**P. Cairo dem. 30602 + UPZ 1130**

**Data:** 06 de abril de 115 a.C.

**Proveniência:** Mênfis

**Autoria:** desconhecida

**Bibliografia:** WSGRE, 1998: 60/1.

**[11] Poesia**

**Col. I**

Dos belos himeneus<sup>26</sup>  
 Trouxestes  
 Aos homens prazeres  
 Canto [acusativo – objeto direto]  
 5 aos melhores [ dativo – pode ser objeto indireto, instrumental ou partitivo]  
 e bela [?]<sup>27</sup>  
 rei [nominativo – sujeito]  
 expeliria [TF]<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Canto nupcial

<sup>27</sup> ? = palavra não identificada

<sup>28</sup> TF = texto fragmentado

nas costas [dativo]  
 10 nossa terra [nominativo]  
 melos [?]  
 [TF]  
 maior [?]  
 ].[

## Col. II

Junto às veneráveis esposas amigas e aos filhos efebos  
 Veneráveis ... grande [?] ... [TF]  
 [TF]  
 junto à terra, aos dotados de fala e aos maiores imortais  
 5 Arsinoe ptolomo[eus]<sup>29</sup>  
 a que [pronome relativo feminino singular acusativo] felizes [nominativo] [TF]  
 oh dos dotados de fala [?] [TF] belamente [TF]  
 com Zeus dentre os imortais muito [TF]  
 aos [TF] uma a todos os mortais [TF]  
 10 primeiro, pois, mantêm na frente [TF]  
 [TF] das naus a arma de muitos sinais  
 [TF] [?] o ocorrido  
 [Tf] [?] esta dentre muitas  
 [TF] governando tudo tu ofereces o mar  
 15 [TF] em volta das costas aos belos [TF] preparas  
 [TF] dos seguidores com [TF]  
 [TF] dos imortais [?]  
 os seguidores considerariam juntamente [?]  
 [TF] vigiam nossa cidade  
 20 [TF] o primeiro pai dos homens e dos deuses  
 [TF] radiante [?]  
 [TF] [?] com belo fogo  
 [TF] pelo céu brilhando  
 [TF] de Cronos filho<sup>30</sup>  
 25 [TF] superior dentre os outros imortais  
 [TF] dos belos peitos [TF]

## Col. III

[TF] sorrís iluminando as fronte com desejos  
 [TF] o mar distante dos olhos brilhantes fora do mar  
 [TF] dos imortais  
 [TF] conforme um insensato –  
 5 bela nascida da espuma, prepara bodas e agradáveis desejos

<sup>29</sup> havia várias cidades antigas com este nome

<sup>30</sup> provavelmente a palavra é *pais* = criança, filho

[TF] golpe com doces nas bochechas  
 [TF] dos olhos florescentes desejos saltam  
 [TF] das maçãs as úmidas freqüentemente [?]  
 e [TF] o cabelo cobriria. Embebecido em perfume  
 10 [TF] a floração distrai com cores amáveis  
 a que também em frente aos leitos nupciais dos belos hinos  
 [TF] a noiva desejável junto ao seu homem  
 [TF] tu te comprazes com a noiva no leito<sup>31</sup>  
 [TF] a natureza julga te honrar<sup>32</sup>  
 15 magestosa senhora do leito amigo  
 [TF] que é amigo e aliado dos homens  
 [TF]  
 [TF]  
 [TF]  
 20 [TF]  
 [TF]

<b>Col. IV</b>
----------------

Os sacerdotes [ acusativos] [TF]  
 Um carro subindo por [TF]  
 O sol radiante [TF]  
 Oh amante de zombarias  
 5 pois sempre aos relatos [TF]  
 os alados não se mostram em todos os amantes [TF]  
 as minas dos mortais acusativo plural e genitivo pl.] [TF] são os espíritos fortes<sup>33</sup>  
 são desejos estas história que dirigimos  
 com imponência, segundo a ordem, carregam presentes para os homens  
 10 primeiro o sol, logo após, a lua –  
 sofrerias [TF] os que suportando  
 [TF] deixar para trás [ verbo no infinitivo aoristo]  
 [TF] de forma justa [advérbio]  
 [TF] nós [acusativo]  
 15 [TF] aos mortais [dativo]  
 [TF] dos trabalhos-  
 [TF]  
 [TF]  
 [TF]

Comentários pg. 140  
 ( II 4; II 9: única para todos os mortais IV 7, 15)

<sup>31</sup> provavelmente a palavra *lechos* = leito

<sup>32</sup> provavelmente a palavra *teiman* = honrar

<sup>33</sup> provavelmente *essin* é o verbo *estin* = 3º do plural do verbo *eimi* = ser, estar

(II 2 dançarei ?; IV 8 exaltemos esta história) ... (Alregre-se, saudação tradicional no imperativo plural)

**P. Lit. Goodsp. 2. I-IV**

**Data:** século II d.C.

**Localidade:** Biblioteca da Universidade de Chicago – Chicago (*P. Chic.* MS inv. 1061)

**Material:** papiro

**Proveniência:** adquirido de um antiquário egípcio em 1900 que diz vir de Ashmunên, a antiga Hermópolis Magna.

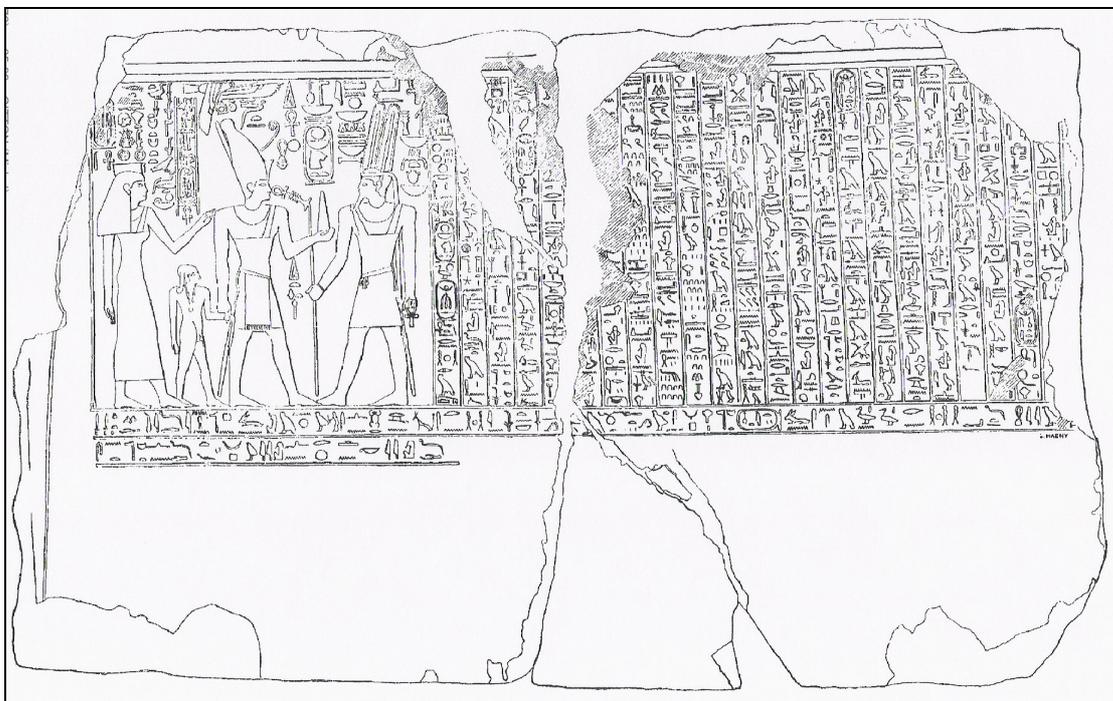
**Dimensão:** não mencionado.

**Descrição:** fragmento de um rolo de papiro composto por uma série de documentos do segundo século. Sobre o verso, doze colunas fragmentárias, com um número de poemas hexâmetros identificados como hinos e copiados entre o século I e o III d.C. Visto que o estilo e a prosódia dos hinos são helenísticos e seu conteúdo revela um ambiente greco-egípcio chamado pelos primeiros editores como Hexâmetros alexandrinos (E. J. Goodspeed, 1903) ou Hinos ptolomaicos (J. U. Powell, 1915). Autoria dos poemas não identificada.

**Bibliografia:** *AncSoc*, v35, 2005: 135-165.

\* tradução do grego para o português de Alessandra Marchi

## [12] Estela



**Data:** início da XVIIIª Dinastia (1550-1525 a.C.)

**Localidade:** não mencionado

**Material:** não mencionado

**Proveniência:** Tebas – Terceiro pylon do Templo de Amon, Karnak

**Dimensão:** não mencionado

**Descrição:** A estela mostra, à esquerda, Ahmose e Ahmose-Nefertari, com o mais velho filho do rei Ahmose-ankh entre eles. Eles se posicionam em frente do deus Amon-Rê, senhor dos tronos das Duas Terras, senhor do céu. O texto acima de Ahmose-Nefertari se lê: “filha do Rei, irmã do Rei, esposa do deus, grande esposa real, aquela para quem tudo o que ela diz é feito para ela, à senhora do Alto e do Baixo Egito, Ahmose-Nefertari, possa ela viver!”. A estela em formato retangular emergiu de material reusado no terceiro Pylon em três fragmentos sucessivos ao longo de vinte anos.

**Tradução:** Ano [----] terceiro mês da estação da Inundação, dia 7, sob a majestade do rei do Alto e do Baixo Egito Nebpehtyre, o filho de Rê Ahmose, viva eternamente e perpetuamente. Ele fez na presença do [conselho] do território da cidade [de Tebas] e dos servos do templo de Amon. O quê foi dito na majestade do palácio, (vida! prosperidade! saúde!), em ..... [neste dia]: .... [Eu dei] o ofício do segundo sacerdote de Amon à esposa do deus, grande esposa real, ela que se uniu à beleza da coroa branca, Ahmose-Nefertari, que ela viva! [Isto] foi feito para ela como um patrimônio (*jmyt-pr*), de filho para filho, herdeiro para herdeiro [sem permitir nenhuma alteração] contra isto por qualquer pessoa

eternamente e em perpetuidade, por causa do ofício .... Eu vi ..... diante de mim. A lista sobre isso:

Ouro: 160 peças (*šnꜥw*)

Prata: 250 peças

Cobre: 67 de um objeto feito de cobre, cada um de 6 peças. Eu as dei a ela para 4 peças totalizando 200.

Vestuário: 200 com valor de 400 peças. Eu as dei por 200.

Perucas: 80 com valor de 210 peças, eu as contei como 150.

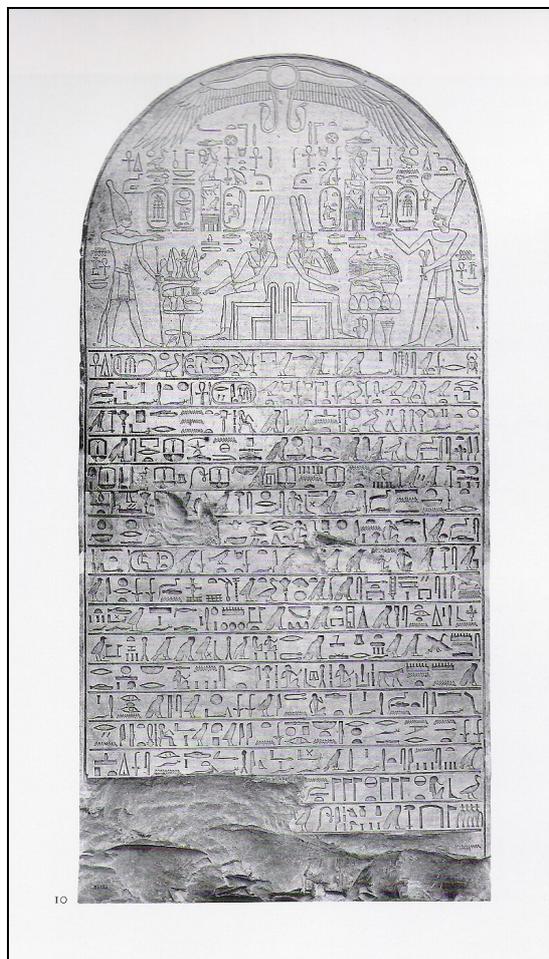
Ungüentos: 13 potes por 78; cômputo como 50.

Total final em *šnꜥw*: 1010.

Eu a [rainha] dei servos de ambos os sexos, e quatrocentos *oipe* de cevada [igual a 100 sacas de *khar*] e seis arouras de terra inundada como um suplemento das 1010 peças. Seu ofício será no valor de 600 peças. O ofício é completado para ela, sendo [tudo isto] doado. Ela diz: “de fato, eu estou satisfeita com o preço. Seja feito de acordo com isso, sem permitir que seja alterado por qualquer pessoa eternamente e em perpetuidade”. Ela fez um juramento no que se refere a isso: ‘como meu senhor viva por mim’. Ela veio à frente do conselho da cidade [de Tebas] junto com os servos do templo de Amon a fim de registrar por escrito o ofício que foi colocado sob controle da esposa do deus, grande esposa real Ahmose-Nefertari, que ela viva!, vestida em um vestimenta fazendo parte do preço, consistindo de um dos 200 vestimentas que minha majestade deu. Pois ela é um *nmꜥt* [pessoa pobre], sem nada. De fato, minha majestade fez construir uma casa para ela separado de qualquer petição que ela faça, como um bem que é dado a ela por um irmão para ser um rendimento para ela, sendo removido de qualquer alteração. Então ela louvou o deus em nome de sua majestade na presença dos cortesãos, dizendo: “ele veste me, enquanto eu nada tenho, ele me torna rica, enquanto eu sou uma órfã. Selado na presença do próprio rei. [Se dá] o *jmyt-pr* na presença da barca portátil de Amon em seu festival de Choiak [na] sala de festival do sul na presença do próprio rei, na presença da esposa do deus e grande esposa real Ahmose-Nefertari, que ela viva!, em frente de [----] reunidos, e os cortesãos que estão no cortejo de sua majestade [-----] e o conselho completo de magistrados. Então a majestade deste deus diz: “eu sou seu protetor. Ele não poderá ser contestado em perpetuidade por nenhum rei que se apresentará nas próximas gerações. Mas unicamente a esposa do deus Nefertari. Isso [os bens e o ofício] pertence a ela de filho em filho eternamente e em perpetuidade de acordo com o seu ofício de esposa do deus. Sem que ninguém diga: ‘exceto eu’. Sem que um outro possa falar

**Bibliografia:** BRYAN, 2005: 01-04; GITTON, 1976: 65-89.

## [13] Estela



**Data:** XVIIIª Dinastia (1534-1525 a.C.)

**Localidade:** The Egyptian Museum – Cairo (CG 34002).

**Material:** Calcário

**Proveniência:** Ábidos, santuário construído por Ahmose I.

**Dimensão:** 225 cm de altura; 106 cm de largura; 23 cm de profundidade.

**Descrição:** Estela arqueada em calcário cuja parte inferior está quebrada. No campo superior da Estela, logo abaixo ao disco solar alado com duas cobras pendentes, estão duas cenas de costas uma para a outra. Cada uma delas representa o faraó Ahmose I apresentado oferenda à sua avó a rainha Tetisheri. Seu toucado abutre, a coroa de plumas altas e o cetro *nekhakha* são todos símbolos das rainhas. O faraó que permanece em pé diante da rainha-avó, usa um saiote com uma faixa de pano decorada e um rabo de touro atrás do saiote. Uma adaga está presa em seu cinto, e ele empunha um cajado e uma maçã em uma das mãos. Na cena da esquerda o faraó usa a coroa branca (*hdt*), na cena da direita a coroa dupla (*shmtj*). O texto em hieróglifo trata de uma conversa entre o faraó Ahmose I e a sua

esposa a rainha Ahmose-Nefertari sobre o desejo do rei em construir um santuário para a sua avó a rainha Tetisheri.

**Tradução:** Agora, aconteceu que sua majestade sentado na sala de audiência, o Rei do Alto e do Baixo Egito, Nebpehtire (*Nb-phtj-r*), filho de Rê, Ahmose I, concedido a vida; enquanto a princesa herdeira, grande em favor, grande em amabilidade, a filha do rei, a irmã do rei, consorte divina, a grande esposa real, Ahmose-Nefertari, o qual vive, estava com sua majestade. Um falou com o outro, procurando benefícios para a falecida (morte), apresentar libações de água, oferecer sobre o altar, enriquecer a mesa de oferenda no primeiro [dia] de cada estação, na festa mensal do primeiro do mês, a festa da saída de sem, a festa da oferenda noturna no quinto do mês, a festa do sexto do mês, a festa de Hakrob (*h<sup>c</sup>k-r*), a festa de Wag (*w<sup>c</sup>g*), a festa de Toth e no primeiro de cada estação do céu e da terra. Sua irmã falou respondendo-o: “Porque essas coisas são lembradas? E porquê foi esta palavra pronunciada? O que acontece em teu coração? O próprio faraó falou para ela: “Eu me lembrei da mãe da minha mãe, e mãe do meu pai, a grande esposa real e mãe do rei, Tetisheri (*tty-šry*), triunfante. [embora] ela já tenha uma tumba (*yš*) e uma capela mortuária (*m<sup>c</sup>h<sup>c</sup>t*) no solo de Tebas (*w<sup>3</sup>st*) e Abidos (*β<sup>d</sup>w*), eu digo isto para ti, no qual a minha majestade desejava fazer para ela uma pirâmide e uma casa em Tazeser, como uma doação monumental de minha majestade. Seu lago será escavado, suas árvores serão plantadas, suas oferendas serão fixadas, equipada com pessoas, favorecida com terras, presenteada com rebanhos, sacerdotes mortuários e sacerdotes rituais têm seus deveres, cada homem conhecendo seu estipulação” Veja!, sua majestade falou esta palavra, enquanto este estava em processo de construção. Sua majestade o fez por causa do seu imenso amor por ela [Tetisheri], além de tudo. Nunca os faraós anteriores fizeram isso para suas mães. Veja!, sua majestade estendeu seu braço e inclinou sua mão, ele pronunciou para ela uma oração fúnebre .....

**Bibliografia:** *HQP*, 2005 : 31 ; *BREASTED*, 1906 : 14-16.

**[14] Estela**

**Data:** XIX<sup>a</sup> Dinastia (1300-111250)

**Localidade:** Musée du Louvre – Paris (C 311)

**Material:** arenito pintado

**Proveniência:** tumba de Irynefer, Deir el-Medina, Tebas

**Dimensão:** 78 cm de altura; 57,50 cm de largura; 9 cm de profundidade.

**Descrição:** Estela contendo três cenas em relevo e pintadas. A cena superior mostra da esquerda para a direita – Anúbis, Osíris, o faraó divinizado Amenhotep I e a sua mãe a rainha divinizada Ahmose-Nefertari. A estela é identificada como pertencendo ao operário-artesão das tumbas reais Irynefer e a sua família. O faraó Amenhotep I fundou a comunidade operária das tumbas reais, que por sua vez o escolheram como deus protetor.

**Bibliografia:** [www.louvre.fr](http://www.louvre.fr)

## [15] Estela



**Data:** XIX<sup>a</sup> Dinastia (1295-1186 a.C.)

**Localidade:** The Petrie Egyptian Museum – Londres (UC 8520).

**Material:** Calcário

**Proveniência:** possivelmente Tebas

**Dimensão:** 6 cm x 7,5 cm

**Descrição:** Parte superior do canto direito de uma estela. Uma figura feminina está esculpida na pedra e representado a imagem da rainha Ahmose-Nefertari com o seu cartucho à sua frente. A rainha está voltada para a esquerda. Sobre a cabeça ela possui um toucado de plumas e o toucado abutre com *uraeus*. A rainha segura um cetro *nekhakha*.

**Bibliografia:** [www.petrie.ucl.ac.uk](http://www.petrie.ucl.ac.uk) ; MAAEA, 2003 : 72-74.

## [16] Estela



**Data:** XIX Dinastia (1279-1213 a.C.)

**Localidade:** Musée du Louvre – Paris (C 315).

**Material:** Calcário

**Proveniência:** sítio de Deir el-Medina

**Dimensão:** 72,50 cm de altura; 49,50 cm de largura.

**Descrição:** Estela fragmentada e inacabada, contendo apenas o desenho preparatório. Na cena superior, no lado esquerdo, temos a rainha divinizada Ahmose-Nefertari usando a coroa com disco solar e duas plumas de avestruz. Abaixo da coroa a rainha usa um toucado abutre e uma peruca tripartite. A rainha se encontra sentada com os dois braços arqueados para frente; na mão direita ela segura o cetro *nekhakha*. À frente da rainha está o faraó Amenhotep I sentado. Ele porta sobre a cabeça uma toca com chifres de carneiro e o disco solar. No lado direito temos a figura de Merytamon, filha e esposa de Ramsés II. Ela está em pé sacudindo um sistro (*zššt*) em cada mão em um ato de adoração.

**Bibliografia:** [www.louvre.fr](http://www.louvre.fr)

## [17] Estela



**Data:** XIX<sup>a</sup> ou XX<sup>a</sup> Dinastia (c. 1200 a.C.)

**Localidade:** Musée du Louvre – Paris (E 10754)

**Material:** diorito

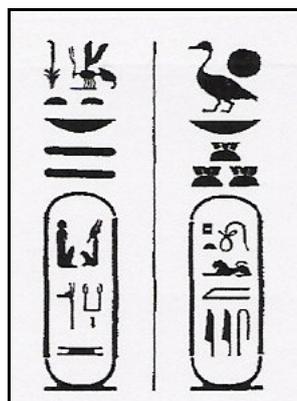
**Proveniência:** não mencionado, mas possivelmente Tebas.

**Dimensão:** 25 cm de altura; 31 cm de largura.

**Descrição:** Parte superior de uma estela contendo um relevo mostrando uma cena de adoração. Na parte centro-esquerda está representado a família divina representada pelo deus Amon sentado em um trono, à deusa Mut em pé atrás do deus Amon, e atrás da deusa Mut se encontra o deus Khonsu. À direita da cena está a deusa Ísis e a rainha divinizada Ahmose-Nefertari. A deusa está ornada com uma coroa de chifres com o disco solar incrustado entre os chifres; a deusa sacode em suas mãos dois sistros. A rainha Ahmose-Nefertari é representada em tamanho menor que a deusa Ísis, e ela segura em suas mãos dois sistros; um cartucho contendo o *nomen* da rainha a identifica na cena.

**Bibliografia:** [www.louvre.fr](http://www.louvre.fr)

[18] Estela



Protocolo de Ptolomeu II



Protocolo de Arsinoe II

**Data:** cerca de 270-246 a.C.

**Localidade:** The Pushkin State Museum of Fine Arts – Moscou (5375)

**Material:** Rocha calcária

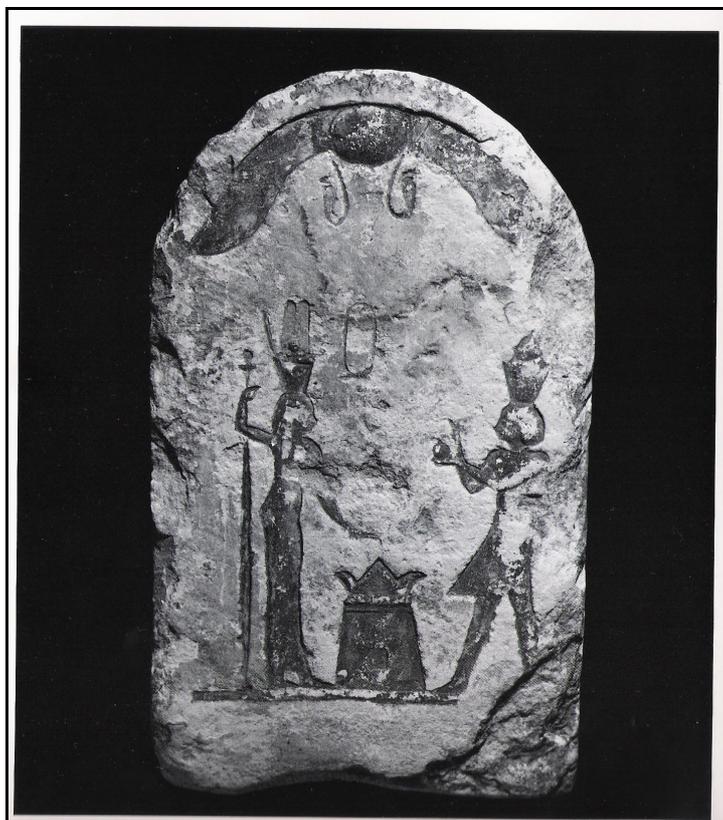
**Proveniência:** encontrado muito provavelmente em Abousir el-Melek (Taposiris Magna), próximo de Alexandria - Egito.

**Dimensão:** 27 cm de altura; 21 cm de largura.

**Descrição:** Estela de calcário largamente danificada sem, no entanto, prejudicar o desenho. Na parte superior se encontra o símbolo do céu *p.t.*, encurvado de modo a expor a forma do cabide. Abaixo está localizado o disco solar alado e dois *uraei* flanqueando o disco central. Na parte central à direita está Ptolomeu II apresentado uma oferenda de alimentos, trajando um saiote cerimonial com a cauda de touro, e sobre sua cabeça o rei usa a coroa dupla (*pschent*) do Alto e do Baixo Egito com uma fita simples, e, à esquerda, está Arsinoe II portando os atributos de sua divindade, como o cetro de papiro na mão esquerda e o símbolo da vida (*ankh*) na direita. Sobre sua cabeça ela usa o toucado abutre encimado por sua coroa específica – a coroa vermelha do Baixo Egito, os chifre de carneiro, as duas plumas altas, o disco solar dentro do chifre de vaca e dois *uraei* com disco solar, além da espiral da coroa. Posicionando-se entre o casal real se observa um altar com cornos, típico desse período, decorado com uma guirlanda e encimado por um triângulo com chamas. Acima do rei estão os dois cartuchos protocolos, assim como, posicionado acima da rainha se encontra o dela.

**Bibliografia:** *BIFAO*, 1971: 191-217; *QUAEGEBEUR*, 1998: 75, 79, 89, nº14.

## [19] Estela



**Data:** 270-246 a.C.

**Localidade:** Royal Ontario Museum - Toronto (970.63)

**Material:** Rocha calcária

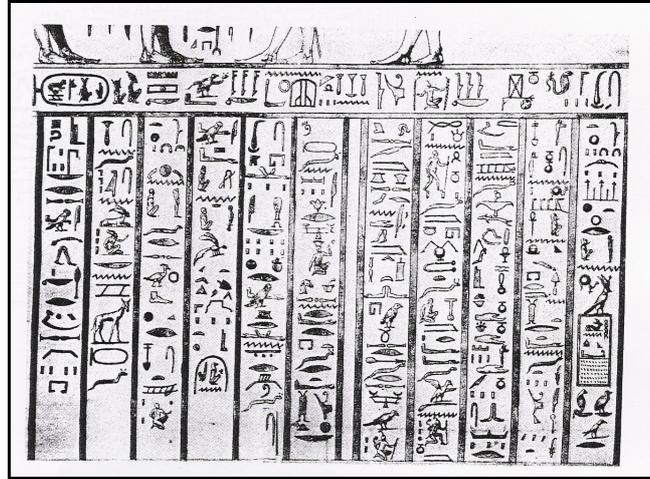
**Proveniência:** Estela adquirida da Sotheby's de Nova Iorque, 1978.

**Dimensão:** 27 cm de altura; 16 cm de largura; 5 cm de profundidade.

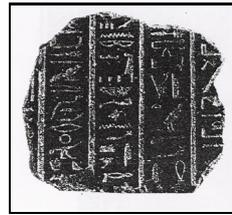
**Descrição:** Estela de calcário esculpida em baixo relevo com a figura de um rei oferecendo um pote *nw* a uma deusa usando uma coroa de pluma com o disco solar e chifres. A deusa segura um cetro. Um pequeno altar em cornos entre eles. Acima da deusa está um cartucho vazio no campo e, no topo da estela, um disco solar alado com dois *uraei* (*j'rtj*).

**Bibliografia:** *CE*, 1988: 44, 46, 74-75 ; *QUAEGEBEUR*, 1998 : 79, 102.

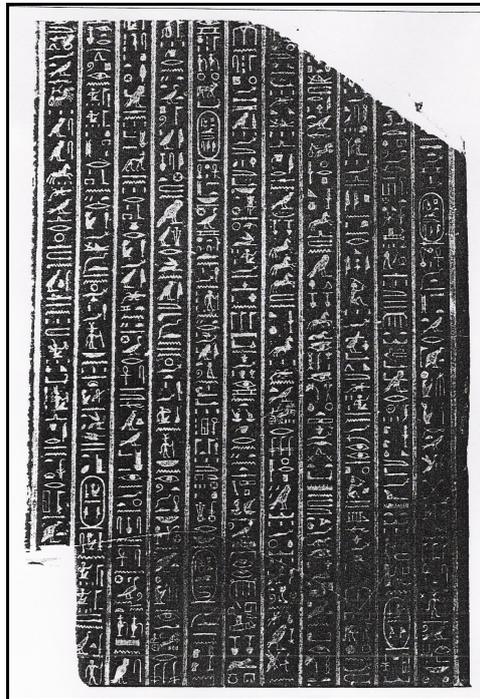
[20] Estela



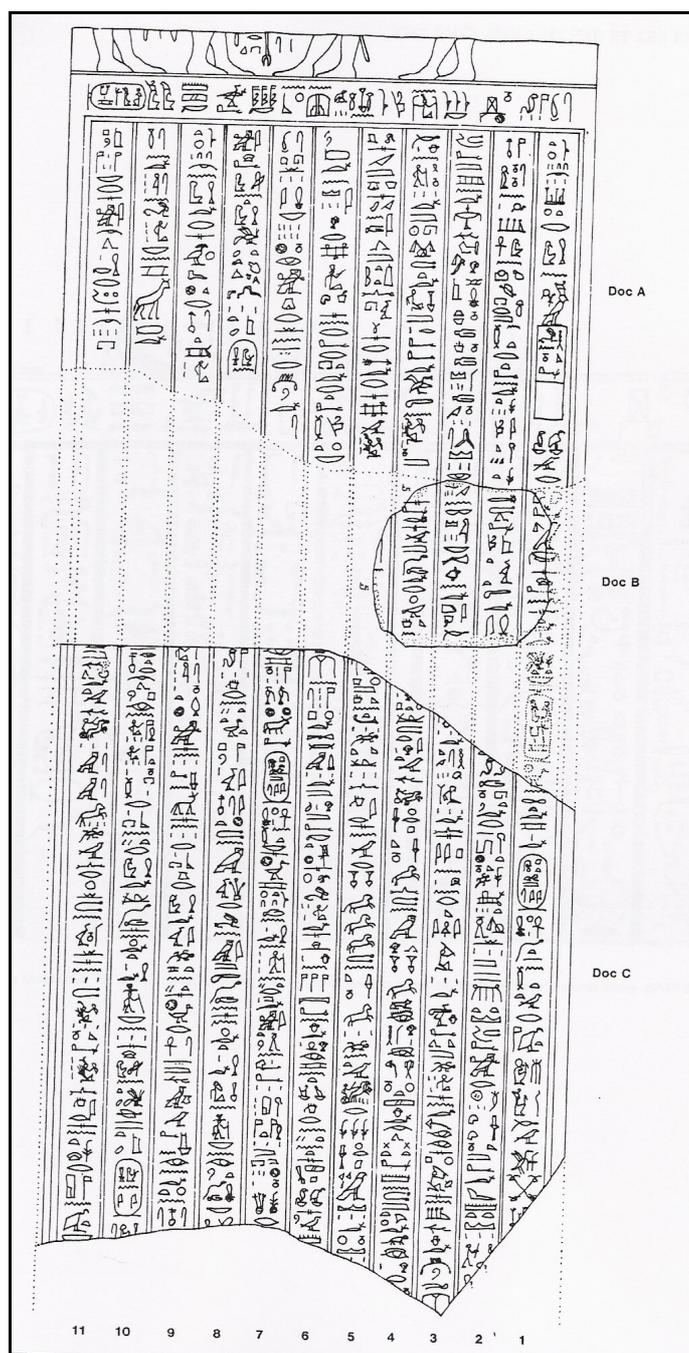
1



2



3



4

**Data:** 266-263 a.C.

**Localidade:** 1. Biblioteca vaticana, Codex Ursinianus, fol. 6 r°; 2. Nápoles, Museo Archeologico Nazionale (26.403); 3. Paris, Musée du Louvre (C.123)

**Material:** não mencionado (provavelmente basalto)

**Proveniência:** provavelmente Sais, Delta Ocidental - Egito

**Dimensão:** não mencionada

**Descrição:** Estela gravada pelos sacerdotes saítas, em homenagem ao rei Ptolomeu II Filadelfo e a sua irmã-esposa Arsinoe II, por benefícios concedidos a cidade de Sais. A estela foi reconstituída artisticamente pelo egiptólogo francês Christophe Thiers baseado em dois fragmentos (encontrados em Nápoles e Paris) e de um desenho feito a partir de um original perdido em 1664. O desenho apresenta a parte inferior do cabide da estela, assim como o início do texto. Enquanto que o fragmento menor se liga a ela em sua parte inferior, a maior parte da estela constitui o fragmento restante com informações adicionais além daquela sobre o protocolo real, ou seja, o motivo pelo qual a estela foi composta. Segundo o estudo do egiptólogo, a estela foi retirada do Egito e levada à Itália por Calígula e colocada no chamado, “Jardins de Salústio”, e foi parte integrante de um edifício dedicado ao casal Calígula-Drusilla. O cabide pode ser restituído: ele representaria o casal real diante da deusa Neith, seguida – para Thiers isso é uma hipótese – por Arsinoe divinizada.

**Tradução:** as letras – a, b, c – se referem as três partes da estela (figura 4)

Abaixo do cabide:

[a] Possam os deuses e as deusas de Saís fazer durar teus anos em milhares de anos, unir o Duplo País para (uma duração) de centenas de milhares de festas Sed, inscrever teus anais e gravar teu cartucho, (ó) rei do Alto e do Baixo Egito, Poderoso é o ka de Rê, amado de Amon.

Coluna 1-

[a] Ano 22, terceiro mês de akhet, sob a majestade de Hórus, o Jovem homem valoroso, Aquele das Duas Senhoras, Grande [b] de poder, Hórus de ouro, Aquele que [seu] pai coroou, [o rei do Alto e do Baixo Egito, senhor do Duplo País, Poderoso é o ka de Rê, amado de Amon], [c] [o filho] carnal e bem amado de [Rê], Ptolomeu, vivo como Rê para sempre, [amado de] Neith a grande, mãe do deus, que gerou Rê, a soberana de Mehet-ouret, que engendrou os Oitos deuses, que criou/começa [...],

Coluna 2-

[a] o deus perfeito, imagem de Rê, réplica viva Daquele que está no horizonte, herdeiro benevolente oriundo de Neith, a quem foi dado à realeza pelo soberano da Margem, rei [enquanto ele ainda estava no] [b] ventre, que tomou posse do lugar de seu pai como [...] [c] uraei; ele foi designado para governar o Egito, rei valoroso, do qual as maravilhas são numerosas, que arrecada os tributos dos países da Ásia, valente, do qual as ações saem-se bem, corajoso, valoroso através de seu braço, que bate os Mentiu, que abate [os Iountiou...]

Coluna 3-

[a] valente quando ele agarra a maça, que combate vitoriosamente, que massacra ..., que abate os povos hostis, que mata os Chatiou, que faz [b] uma massacre dos Pedjout-chou, senhor do khepesh (quando) ele agarra o escudo, que empunha/se preocupa [...], [c] [...] suas [chamas?], que corta a cabeça de seus inimigos sem que não reste nenhuma cabeça de seus oponentes, corajoso (quando ele) entra entre a multidão (de inimigos), aos olhos (injetados) de sangue, que faz morrer seus inimigos, que agarra o pau, do qual o coração é feliz, que é hábil [...]

Coluna 4-

[a] que se preocupa com seus cortesãos o dia do combate, que transpassa os confederado pela ação de suas (únicas) mãos, o (mais) viril do exército, [b] [que massacra] o vil por sua (única) palavra, que é capaz de guiar os gyblites [...] [c] perfeito sobre o barco, invencível sobre a quadriga, que dirige a cavalaria sem extraviar (um só) cavalo, Mahès

observando...(?), do qual o coração se alegra chegando ao combate, Montou durante seu ataque repentino, Mahès sobre os cadáveres [...]

Coluna 5-

[a] que corta com o punhal, que repousa com o arco e do qual a flecha não falha nunca seu objetivo, (que possui) numerosos soldados [...] [c] numerosos gyblites, numerosos barcos sem limite, numerosos cavalos, numerosos cavalos de combate, numerosas quadrigas mais que os (outros) reis, aquele que dirige as Margens de Hórus (= o Egito), os países estrangeiros (e) o país de Fenekhou (= território sírio-palestino)[...]

Coluna 6-

[a] cujo nome é [proclamado] pelos países longínquos que aportam seus produtos em sua porta que são dados a Neith, todas as coisas [...] [c] o conselho dos deuses (afim de que) ele leve uma tropa de recrutas a sua frente, aquele que protege o nomo Saíta, que torna eficiente seus habitantes, que aquieta os coração dos deuses do céu, cuja vontade foi colocada sobre o mundo, que cumpre o que gosta Neith por que ela é aquela que alcançou as Duas Damas, aquele que aumenta os monumentos [...]

Coluna 7-

[a] que fixa as leis como o mestre de Hermópolis, que tem cuidado com toda a terra, que [...] [c] [...] que cumpre o que gostam os deuses do Egito, o touro poderoso, Ptolomeu, vivo como Rê, amado de Neith, senhora de Sais. No ano 20, sua majestade diz aos dignitários que estavam a seu lado: “Faça que me traga os condes, os responsáveis dos domínios, os profetas e os padres divinos dos templos do Egito à [Alexandria (?)]...”

Coluna 8-

[a] “Faça aparecer (em procissão) a estátua da majestade, a rainha, herdeira [do Duplo País] Ísis-Arsin[oe...]” [c] “[...] os deuses e as deusas, por que é a filha do deus. Eu embelezarei esta vila mais do que esta acharia aí antes”. Eles dizem em presença de sua majestade: “A palavra do soberano, nosso mestre, ela será cumprida de acordo com tudo o que foi dito [por tua majestade (?)]...”

Coluna 9-

[a] No ano 21, sua majestade chega para tornar excelente o Egito, para trazer a perfeição à humanidade [...] [c] [...] a discutir] dos negócios do Egito com eles. E então, eles se viram desde o local onde se encontraria sua majestade em direção a vila de Sais a fim de alimentar o país após a penúria. E então, ele (=sua majestade) cumpre os ritos para o embelezar [...]

Coluna 10-

[a] Ele tornou prósperos os negócios de todos os habitantes a fim que seu nome seja proclamado [...] [c] cumpre à perfeição. Então, os profetas e os padres divinos do templo de Neith chegam no local onde se acharia sua majestade; eles dizem na presença de sua majestade: “Soberano, nosso mestre, faça aparecer a estátua da rainha, herdeira do Duplo País, Ísis-Arsinoe, [a deusa que ama] seu irmão [...]

Coluna 11-

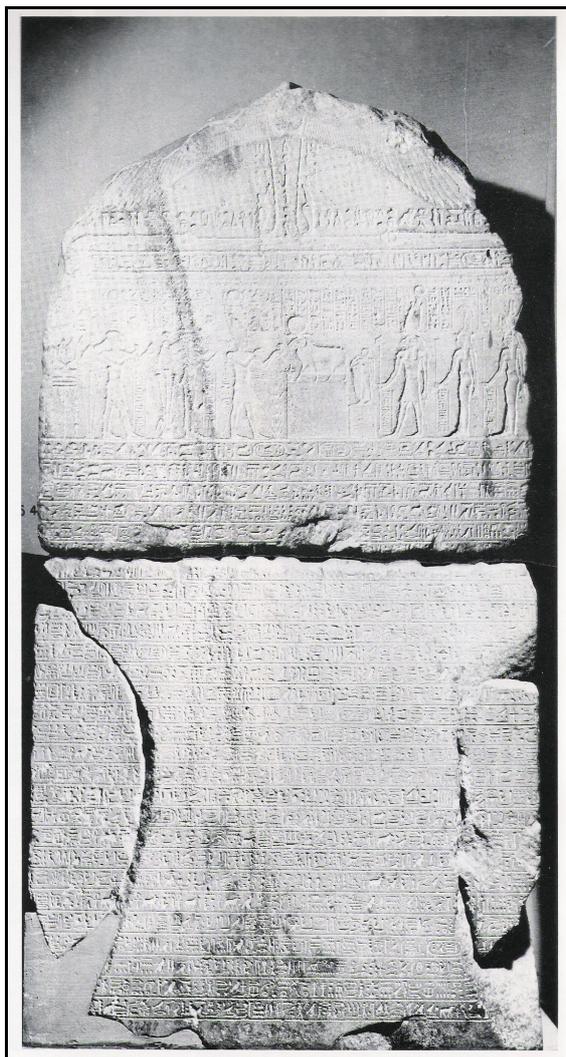
[a] É o local em direção a todos os deuses...(?). Faz que tua majestade chegue para ver”. O quarto mês de peret [...] [c] [...] depois dele, quadrigas e cavalos tão numerosos que não se pode contar, comandantes e soldados sem fim. Aparição real em direção do templo de Mout, senhora [...]

**Bibliografia:** BIFAO, 1999: 423-445.

## [21] Estela



Parte superior



**Data:** cerca de 264 a.C.

**Localidade:** Egyptian Museum – Cairo (CG 22181 / JE 37089)

**Material:** Quartzito

**Proveniência:** encontrada em 1870 por R. Brugsch em Tmai el-Amdid, Delta do Nilo - Egito.

**Dimensão:** 1,47 m de altura; 0,78 m de largura.

**Descrição:** Estela em estado fragmentário, consistindo de duas grandes peças principais e duas pequenas completando o texto do decreto. O texto principal consiste de vinte e sete linhas. Na parte superior da Estela é visível o disco solar alado flanqueado por dois uraei com os signos shenu (*šn*), e cada um deles com uma coroa - a coroa vermelha do Baixo Egito com a cobra à esquerda e a coroa branca do Alto Egito com a cobra à direita. Na metade esquerda vemos a família real fazendo oferendas ao carneiro sagrado de Mendes, com Ptolomeu II à frente, Arsinoe II atrás e, por último, Ptolomeu 'o filho'. Na parte direita as divindades sendo veneradas, o novo carneiro de Mendes representado como faraó do

Egito, Harpócrates, o falecido carneiro de Mendes (antropomorfizado), Hatmehit (a deusa do distrito de Mendes) e, por último, a deusa Arsinoe II Filadelfo.

**Tradução:** **1**Viva (Hórus) o adolescente valoroso, (Nebti) grande de poder, (Hor-nubti) que seu pai entronizou, o rei do Alto e do Baixo Egito, *Wsr-k3-R<sup>c</sup> Mry-Jmn*, o filho de Rê, senhor das coroas, Ptolomeu, amado de Banebded, o grande deus, o vivo de Rê, o touro gerador que está sobre as belas, o deus único, poderoso de terror, o rei dos deuses e dos homens, aparecendo no horizonte com quatro faces, **2** iluminando o céu e a terra de seus raios, vindo como o Nilo que faz viver o Duplo- País; ele é o alento junto ao homem, os deuses o adoram e as deusas o reverenciam na sua forma de carneiro vivo, grande de terror, encarregado aos deuses.

O bom deus, imagem de Rê, estátua viva d'Aquele que reside no horizonte, a semente divina do carneiro, o touro genitor, o verdadeiro filho do procriador, **3** que engendrou para fundar as províncias e para forjar os nomos do deus, o filho mais velho do carneiro que criou o que existe, o herdeiro d'aquele que preside aos deuses, a imagem augusta do Adolescente dos nomos; ele foi concebido para ser rei; soberano, filho de soberano, nascido de uma soberana; à quem foi confiado a dignidade de soberano do Duplo-País, quando ele estava no ventre (de sua mãe), antes que ele nascesse, ele obteve (o poder) quando ele estava **4** na fralda, ele começou a governar quando ele se prendia ao seio.

Soberano de graça, doce de amor; seu terror é igual àquele que se testemunha para o carneiro no nomo de Mendes; o rei forte, possuidor de coragem, o cojoso que agarra [por] seu poder, combatendo na arena, valoroso de poder, forte de braço, que repele seus inimigos, de conselho útil, feliz de suas façanhas, triunfando sobre aquele que o desafia, senhor da verdade, amando a equidade, cujo coração progride sobre **5** [a via do deus ?] , protegendo o Egito, fazendo prosperar os templos, [...], grande pelo receio (que ele inspira), grande pelo pavor (que ele suscita); o medo que ele faz nascer está em todos os países, [...] seu poder, seu amor está [nos] corações [ dos deuses porque eles conhecessem] sua [generosidade] em seu favor (dos deuses); todos os templos transbordando de suas oferendas, as duas metades **6** [....].

Ano [...], primeiro mês da estação do inverno. Sua majestade vem para visitar **7** Banebded, [para] implorar a vida do Senhor da vida, [para] pedir a realeza àquele que é o mestre, [fazendo] o que amam os grandes carneiros. Sua majestade visita o carneiro vivo [como primeira] visita que ele faz aos animais sagrados desde que [ele] subiu ao trono [de seu pai]. Sua majestade visita seus (companheiros?) depois disso, como os reis [tinham feito] desde a origem, **8** desde suas primeiras visitas.

Sua majestade toma a amarra da frente da barca sagrada deste deus e conduz isso a jusante sobre o Grande lago e a montante sobre o canal Akenu, como o tinham feito ante dele os reis do Alto e do Baixo Egito. Ele realiza para ele (o carneiro) todos os ritos da visita tais como eles se encontram nas escrituras. Quando ele atingiu Djedet e Anpet, sua majestade o fez aparecer sobre seu trono de procissão enquanto que ele se mantém atrás deste deus como atrás de [seu] senhor. Ele conduz o deus em barca [...] à **9** *Wp-ntr-wj*, o local onde se visita pela primeira vez.

Sua majestade inspeciona a casa dos carneiros e ele constata que os trabalhos estavam em curso na Casa do carneiro, seguindo a ordem de sua majestade de reparar os estragos que os bárbaros malditos lhe tinham causado. Sua majestade ordena executar como uma obra [dele] para a eternidade. Sua majestade examina a residência do augusto carneiro e ele fez fazer aí as restaurações; ele ordena aos [...] cada dia **10** para [levantar] aí o carneiro de Anpet sobre o seu trono. (Assim) Sua majestade dará suas diretivas no templo

desta vila prestando homenagem aos carneiros divinos, como foi encontrado nas escrituras de Thot.

Após isso, sua majestade retorna a sua residência, seu coração pleno de alegria à causa de que ele tinha feito para seus pais, os grandes carneiros vivos que estão à frente de Anpet. Eles possam lhe conceder um longo reinado na alegria!

Então sua majestade desposa sua irmã ele [...] o deus cujo nariz vive e a deusa chamada Alma do Leste. Sua titulação foi estabelecida como segue: princesa grande de favores, soberana de graça, doce de amor, bela de aparição, dotada dos dois uraeus, que preenche o palácio com sua beleza, amada do carneiro, sacerdotisa *Wd<sup>c</sup>-b3*, irmã do rei, grande esposa do rei que ele ama, regente do Duplo-País.

Ano 15, estação do verão (primeiro?) mês. Esta deusa, ela sobe ao céu, se unindo ao corpo 12 [d'Aquele que tinha criado sua beleza .....]. Após que o rito de abertura da boca foi praticado sobre esta deusa durante quatro dias, ela sai como uma alma viva. Alguém se regozije a seu súdito a Anpet celebrando sua festa e chamando aí sua alma à vida ao lado dos carneiros vivos, como isso é feito para as almas de todos os deuses e deusas desde o começo até este dia. Porque é um lugar de júbilo de todos os deuses que são reis, (é) sua cidade 13 ou eles se rejuvenescem, onde eles respiram o ar. Este é [um local de júbilo] de todas as deusas, onde elas ressuscitam e onde elas regaram de mirra, de perfume de lótus e de matérias aromáticas a cada décimo dia.

Sua majestade ordena que se crie sua estátua em todos os templos – o que foi agradável a seus sacerdotes – porque seus desígnios eram conhecidos junto dos deuses e seus benefícios junto de todo homem. Sua estátua foi instalada no nomo de Mendes ao lado (da estátua) do vivo das almas como uma das companheiras divinas que estavam (já) 14 com ele. (Do mesmo modo) suas estátuas foram executadas em cada nomo como seus companheiros divinos (ao lado daqueles) que se encontravam já aí. Dá-se o nome de deusa, amada do carneiro, Arsinoe Filadelfo (*[Jrsin3.t] ntrt mr-sn, mry-ynn*).

Então sua majestade escolheu seus guardas entre os belos adolescentes, entre os filhos dos militares do Egito. Seus chefes (foram escolhidos) entre os filhos [do Egito] e ele seus guarda-costas. (Ele fez assim) porque ele amava o Egito mais que qualquer outro país 15 que lhe era submisso, porque ele sabia que eles seriam leais com ele.

Ora existia uma taxa para o transporte por barco no Egito inteiro, cujos rendimentos eram vertidos à casa real. Sua majestade ordena de não mais receber a taxa de navegação do nomo de Mendes inteiro. Porque foi dito em presença de sua majestade que alguém jamais verteu uma taxa até aí e que tudo o que entrava na cidade ou saía era em proveito do Senhor da alimentação que está sobre seu papiro; com efeito, Rê lhe deu 16 o Duplo-País para sua subsistência para que ele beba e coma com os homens [do Egito] como fazia seu pai, o grande deus, antes dele.

Quanto aos rendimentos alimentares de toda cidade e de todo nomo, depositado na Casa real, sua majestade ordena de não receber os rendimentos alimentares do domínio sagrado de Banebde e de seu distrito, teve conhecimento do decreto que Thot redigiu ao lado de Rê na intenção dos reis do Alto e do Baixo Egito à vir. Veja as palavras: “Na verdade, ele estará feliz [para o rei do Alto e do Baixo Egito?] de acrescentar as provisões do carneiro vivo; na verdade será proveitoso ao rei do Alto e do Baixo Egito 17 acrescentar provisões de Banebde em vista de aumentar as oferendas divinas, de ampliar seu território, de fazer todas as coisas úteis para sua casa. Se alguém reduz suas provisões, um número indefinido de malefícios se abaterá sobre os homens; se alguém multiplicar suas provisões,

de alimentos em grande abundância se espalharão em todo o país; porque o Nilo inundará os campos sobre suas provisões. É seu [...] para o rei.

Sua majestade pensará em reduzir os impostos do Egito para colocar em festa o Duplo-País em proveito d'Aquele que criou **18** sua beleza. Sua majestade se despojaria de [690.000?] deben no começo de cada ano, que foi vertido à casa real ao longo dos anos. Nada de igual foi feito por nenhum dos reis que existiram desde o começo. Toda a terra jubila até o alto do céu agradecendo deus ao grande renome de sua majestade.

Uma outra [boa] ação cumpriu sua majestade; um canal foi escavado a leste do Egito para fazer uma fronteira contra os países estrangeiros **19** e para [proteger?] os templos. Nada de igual foi realizado por um rei [desde o começo].

Ano 21. alguém vem dizer a sua majestade: “a casa de teu pai Banebted está executada em todos os seus trabalhos – quanto mais bela é o que existia antes! -, seguindo a ordem que deu tua majestade. Ele esculpiu teu nome, ao nome de teu pai e àquele da deusa Arsinoe Filadelfo”. Sua majestade [ordena] a seu filho, que portava o nome daquele que o engendrou, de celebrar uma festa para o templo do carneiro.

**20** [...] do Grande Verde em [...]. O sexto dia do primeiro mês da estação do inverno. Este foi um belo dia no céu e sobre a terra quando o grande carneiro foi introduzido em sua casa e irá tomar lugar sobre o seu grande trono que é o altar de todos os deuses nos seus santuários. Porque é sua alma a todos, cada templo possuindo sua estátua e cada nomo possuindo suas imagens: se o reverenciar como carneiro vivo, e cada uma das suas festas sendo sua festa. Uma grande festa foi celebrada em todo o país **21** [jubilando] até o alto do céu e se dirigindo [louvores ao grande renome] de sua majestade.

Depois que a casa foi atribuída ao seu proprietário, alguém se dirigirá em direção à residência para alegrar o coração de sua majestade. Os profetas (*hm-ntr.w*) foram ao seu quarto, portando flores e a estátua de sua majestade. Sua majestade se ungiu de mirra enquanto que suas vestimentas foram impregnadas de perfume [...]. Porque sua majestade se fez trazer ao palácio, e todos os filhos reais **22** fizeram como ele.

Ano [...], [...] mês da estação da inundação acontece que alguém diz a sua majestade: “veja que um carneiro vivo apareceu no campo a oeste de Djedet, no local onde ele foi descoberto pela primeira vez. Ele está sobre a Butte de Des-Chen na espera que tua majestade o eleve sobre seu trono. Fais que o pessoal da Casa da Vida vem para [o] ver”. Então sua majestade enviará (uma mensagem) aos templos do Alto e do Baixo Egito para fazer vir **23** [o pessoal da Casa da Vida] com os sacerdotes dos nomos do Alto Egito, os profetas .... do Baixo Egito, assim como os sábios que estão em suas cidades. Depois que o pessoal da Casa da Vida veio e que reconheceu (que) seu aspecto (era) conforme as ordenanças, sua titulação foi estabelecida como segue: “Alma viva de Rê, Alma viva de Chou, Alma viva de Geb, Alma viva de Osíris”, como se fez desde os ancestrais conforme ao que está nas escrituras. **24** [Alguém informa] sua Majestade dizendo: “é o autêntico carneiro [vivo]. Sua titulação foi estabelecida pelo pessoal da Casa da Vida de tua majestade. Seu recinto terminou em todo o trabalho, seguindo a ordem que tua majestade deu. Quer tua majestade ordenar que ele seja elevado aí sobre seu trono”.

Então sua majestade, engenhoso como Thot, concebeu um plano em favor do soberano dos grandes animais sagrados [do Egito], o que nenhum rei tendo existido antes não tinha feito. Ele entroniza a estátua **25** [...] de Arsinoe [Filadelfo], um espanta moscas em suas mãos para proteger com ele o animal sagrado, e com seus emblemas da vida o seu pescoço para o senhor do Duplo-País. Sua majestade ordena entronizar estes deuses no nomo de Mendes com seus profetas e seus sacerdotes, os chefes militares, e sua escolta e os

grandes funcionários de sua majestade estando no [seu] aposento, [para levantar o carneiro em] Anpet sobre seu trono e celebrar [uma festa solene em sua casa]. **26** [...] como fez sua majestade a primeira vez que ele entronizou um animal sagrado desde que ele se elevou sobre o trono de seu pai.

O segundo mês da estação do inverno, o décimo sexto dia. Estes deuses se dirigem a Djedet, os profetas, os sacerdotes, os grandes funcionários de sua majestade e os chefes militares de sua escolta, estando no seu aposento. Eles realizam seus ritos para o carneiro [...]; **27** [...] e segundo mês da estação do inverno, o décimo oitavo dia. Celebra-se uma festa solene em sua casa e eles repousaram aí próximo dele durante quatro dias. Djedet se rejuvenesce, Anpet estava em festa, seus habitantes e todos aqueles dos arredores se alegraram. O nomo de Mendes estava em alegria, em alegria e em exultação [...] **28** [...] porque é [Baneb-]ded que ressuscitou, a alma de cada deus.

**Bibliografia:** *CE*, 1988 : 43-45 ; *MII*, 1976 : 174-177 e 205-206 ; *PP*, 2002 : 6,7,12.

**[22] Estela**

## SEM IMAGEM

[resolvido] pelos delegados (*synedroi*) dos ilhéus; referente ao assunto sobre o qual [Filócles] rei dos sidônios e Bacchon o [nesiarca escreveu] para as cidades, que eles precisavam enviar delegados a Samos para / discutir o (questão do) sacrifício, os enviados sagrados (*theoroi*) e a competição que o Rei Ptolomeu (II) está instituindo em honra de seu pai em Alexandria, para ser igual em competir com os Jogos Olímpicos [e (preocupado com)] Filócles e Bacchon tem [agora conversado] com os [delegados] que chegavam das cidades, seja isto / resolvido pelo corpo comum (*koinon*) dos delegados, desde que o Rei Ptolomeu (I) Soter (o salvador) foi responsável pelas maiores felicidades para os ilhéus e outros gregos, tendo libertado as cidades, e restaurado suas leis, / restabelecido para todos sua constituição ancestral e restituído suas taxas, e (desde que) agora, o novo Rei Ptolomeu (II), tendo herdado o reino de seu pai, continua a mostrar a mesma boa vontade e preocupação com os ilhéus e / os Outros gregos, e é oferecendo um sacrifício em honra de seu pai e instituindo uma competição ginástica, musical e eqüestre para ser igual em competir com os Jogos Olímpicos, preservando sua [piedade] em direção aos deuses e mantendo sua boa vontade em direção a seus [ancestrais] e (desde que) para este propósito ele está convidando / os ilhéus e os outros gregos a [eleger] que a competição precisa ser igual em competir com os Jogos Olímpicos, e (desde que) é próprio que todos os ilhéus, que foram os [primeiros] a ter honrado Ptolomeu Soter com honra divina [por causa] de seu [benefícios públicos] e por causa de seus [serviços] para os indivíduos, / precisa colaborar [em outros assuntos com o Rei] Ptolomeu (II) no seu convite e precisa agora [voto de todos] zelo de acordo com [seu desejo .... para conceder] honras dignas / [...de] sua benevolência, [para aceitar] o sacrifício e [para enviar] os enviados sagrados na [estação apropriada para], como instruído pelo rei; [e] que a Competição precisa ser igual em competir com os Jogos Olímpicos, e que os campeões / [dos ilhéus] precisam desfrutar das mesmas honras que estão [escritas na] leis entre cada um dos ilhéus para os campeões nos

Jogos Olímpicos; e coroar o Rei Ptolomeu filho do Rei Ptolomeu Soter com uma coroa por mérito / [merecedor de] mil estaters, por sua excelência e sua benevolência para com os ilhéus, e que os delegados precisam registrar este decreto sobre uma Estela de pedra e [instalar isto em] Delos próximo ao altar de [Ptolomeu] Soter. [Da] mesma forma permitir as cidades participantes no conselho (*synedrion*) aprovar esta / resolução, instalar isto sobre uma Estela de pedra e consagrar nos santuários no que as outras honras são instaladas em cada cidade. Os delegados precisarão nomear três enviados sagrados para ir / a Alexandria, sacrificar a Ptolomeu Soter em nome da Liga (*koinon*) dos ilhéus e legar [a] coroa ao rei. O dinheiro para a coroa, para a jornada e os gastos dos enviados sagrados será doado pelas cidades, cada uma/ [de acordo com] sua parte, e eles precisarão dar isto para a pessoa [designada por Bacchon]. Glaucon de [Citno, ...de] Naxo, Cleócrito de Andro foram nomeados enviados sagrados.

**Sylloge Inscriptionum Graecarum, 390, 1915-24**

**Data:** aproximadamente 263 a.C.

**Local:** encontrado na Nikouria, próximo de Amorgos.

**Autoria:** Liga dos Ilhéus

**Bibliografia:** *HWARC*, 1981: 359-360; *HABIDK*, 1996:117-118.

[23] – Vários (estelas, sarcófago e mesa)

- Estela de Nesisty (*Ns-jswt*).

SEM IMAGEM

(vert.) 5/ *jmj-st-ꜥ n pr Ptḥ n hrw XV n s3 tp nb ...*

6/ *ḥm-ntr n s3t-nsu snt-nsu ḥmt-nsu s3t-Jmn nbt-t3wy*

7/ (*Jrsin3t*) *ntrt mr-sn 3st*

(hor.) 2/ ... *ḥm-ntr ... nbt-t3wy (jrsin3t) ntrt mr-sn 3st*

**Data:** cerca de 250 a.C.

**Localidade:** British Museum – Londres (379)

**Material:** não mencionado

**Proveniência:** Saqqara.

**Dimensão:** não mencionada.

**Descrição:** Estela dividida em colunas verticais no topo e linhas horizontais na base. A Estela está danificada e é de difícil leitura. A Estela pertence a Nesisty, também chamado (*ddtwnf*) Petobastis (*p3-dj-b3st*), filho da senhora *Rnpt-nfrt*. Ele sustenta o título de *wr-ḥrp-ḥmw*, que o caracteriza como alto sacerdote de Mênfis. Ele é também sacerdote da Φιλωτέρα.

**Tradução:** (vert.) *jmj-st-ꜥ* da casa de Ptah para quinze dias do primeiro filo, sacerdote da filha do rei, irmã e esposa do rei, filha de Amon, senhora das Duas Terras (Arsinoe) deusa Filadelfo, Ísis, (hor.) ... sacerdote de ... a senhora das Duas Terras, (Arsinoe) deusa Filadelfo, Ísis.

**Bibliografia:** *QUAEGEBEUR*, 1998 : 97, nº 52 ; *QUAEGEBEUR*, 1971 : 246-248.

- Estela de Anemhor (*ꜥn-m-ḥr*).

SEM IMAGEM

3/ ... *sš n*

4/ Pth n s3 III n w nb hwt-ntr Mn-nfr hm s3t-nsw snt-nsw hmt-nsw nbt-t3wy (Jrsin3t) ntrt mr-sn m hwt-ntr nt

5/ (Jrsin3t) ntj m sbh (n)-t3-pn ... jmj-st-<sup>c</sup>

6/ n hrw XV n s3 tp nb hwt-ntr Mn-nfr ...

7/ s3-nsw hsb hwt nb n hwt-ntr Mn-nfr hwt-ntr (Jrsin3t) mr-sn

**Data:** 217 a.C.

**Localidade:** Viena (153)

**Material:** não mencionado

**Proveniência:** Saqqara.

**Dimensão:** não mencionada.

**Descrição:** Estela erigida por Anemhor, filho de *rp<sup>c</sup> sm wr-hrp-hmw Ns-jswt* e Nefersuchos. Ele porta o título de *wr-hrp-hmw* e *sm Pth*.

**Tradução:** ... escriba de Ptah do terceiro filo do templo de Mênfis, sacerdote da filha do rei, irmã e esposa do rei, senhora da Duas Terras, (Arsinoe) deusa Filadelfo, no templo de (Arsinoe) que está no palácio real do Egito ... *jmj-st-<sup>c</sup>* por quinze dias do primeiro filo do templo de Mênfis .... escriba real que administra a propriedade do templo de Mênfis e o templo de (Arsinoe) Filadelfos.

**Bibliografia:** *QUAEGEBEUR*, 1998 : 99-100, nº 63 ; *QUAEGEBEUR*, 1971 : 248-249.

- Sarcófago de Harmakhis (*hr-m-3ht*).

SEM IMAGEM

*s3 Pth s3 V nb n<sup>c</sup>-jbd hrw XV s3 V nb n hwt-ntr Mn-nfr mjtt<sup>c</sup> hwt-ntr (Jrsin3t) mr-sn ntj m jnb-hd.*

**Data:** cerca de 246-194 a.C.

**Localidade:** Leiden AMT (3)

**Material:** não mencionado

**Proveniência:** Saqqara.

**Dimensão:** não mencionada.

**Descrição:** O proprietário do sarcófago é o alto sacerdote Harmachis. Ele é o filho do sacerdote-*stm* de Ptah Anemhor e Harunchis (*hr-<sup>c</sup>nḥ*). O sacerdote Harmachis pertencia a quinta tribo criada no reinado de Ptolomeu III, como demonstra o Decreto de Canopos. Ele foi sacerdote dos deuses Adelfos até os deuses Epifanes, ou seja, de por volta 249 a 194 a.C. A palavra *jnb-hd*, “a parede branca” é a palavra utilizada para designar a parte fortificada da cidade, no conjunto ele designa toda a cidade de Mênfis.

**Tradução:** escriba de Ptah do quinto filo, *ḥn-jbd* por quinze dias do quinto filo no templo de Mênfis e no templo de (Arsinoe) Filadelfos, que está em Mênfis.

**Bibliografia:** *QUAEGEBEUR*, 1998 : 96, nº49 ; *QUAEGEBEUR*, 1971 : 249-251.

**- Mesa de Oferendas de Amasis.**

SEM IMAGEM

(sobre a mesa) *sš n Pth ḥnḥ (Jrsin3t) nṯrt mr-sn*

**Data:** primeira metade do século II a.C.

**Localidade:** Musée du Louvre – Paris (N 427a)

**Material:** não mencionado

**Proveniência:** Saqqara.

**Dimensão:** não mencionada

**Descrição:** Sobre a mesa está inscrito o título sacerdotal de Herieus, o filho mais velho de Amasis e *tj[-sj]*; e o de Psaméticos (*Psmtk*), neto de Amasis e filho de Herieus e Harunchis.

**Tradução:** escriba de Ptah e de (Arsinoe) deusa Filadelfo..

**Bibliografia:** *QUAEGEBEUR*, 1998 : 98, nº 57 ; *QUAEGEBEUR*, 1971 : 254.

**- Estela de Herieus (*hrw*)**

SEM IMAGEM

*ḥm-ntr 3st*

*2/ nm Jrsni3 pj sjrnt ... sš n Pth s3 IIInw nb nḥ-jbd hrw XV*

**Data:** 130 a.C.

**Localidade:** Musée du Louvre – Paris (N 275)

**Material:** não mencionado

**Proveniência:** Saqqara.

**Dimensão:** não mencionada.

**Descrição:** Estela erigida em nome de Herieus III. Na linha 5 da Estela pode-se ler sua filiação: *hrw m3ḥ-hrw ms nbt-pr n ḥm-ntr Nfr-tm ḥr-ḥnḥ m3ḥ-hrw*, que segundo o autor pode ser traduzido da seguinte forma - Herieus, filho de Harunchis, a esposa do sacerdote de

Nefertem (Herieus). Herieus III foi sepultado em 23 de janeiro de 130 a.C., o que indica ser uma Estela funerária em homenagem ao morto.

**Tradução:** sacerdote de Ísis e de Arsinoe do Arsinoeion ... escriba de Ptah do terceiro filo, *n<sup>c</sup>-jbd* por quinze dias. Para o rei Ptolomeu, filho de Ptolomeu, e a rainha Arsinoe ...

**Bibliografia:** *QUAEGEBEUR*, 1998 : 98, nº 58 ; *QUAEGEBEUR*, 1971 : 254-255.

**- Estela de Anemhor/Paskhinis.**

SEM IMAGEM

*3/ sh Pth jrm 3rsjn3 n t3 mr-sn s3 IIInw nb hwt-ntr n Mn-nfr hwt-ntr t3 mr-sn n-jbd hrw X*  
[V]

**Data:** 73 a.C.

**Localidade:** Egyptian Museum – Cairo (CG 31099)

**Material:** não mencionado

**Proveniência:** Saqqara.

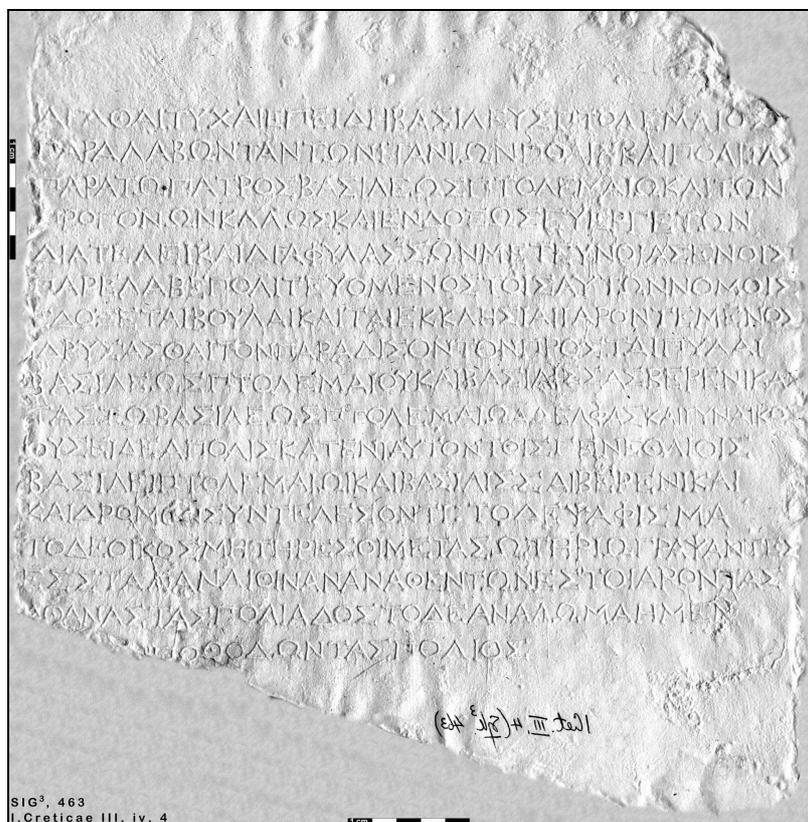
**Dimensão:** não mencionado.

**Descrição:** Estela contendo quatro linhas de hieróglifos e dezoito linhas de demótico escritas em tinta. A Estela representa Anemhor, também chamado Paminis (*Pj-Mn*), sacerdote de Mênfis e *wnr* de Letopolis, filho de Nebujat (*Nb-wd3t*) e Pahemmeter (*P3-hm-ntr*). Ele morreu durante o reinado de Ptolomeu XII Novo Dioniso e Cleópatra Trifaena, isto é, em maio de 73 a.C. a inscrição acima é um dos títulos de Pahemmeter em demótico.

**Tradução:** escriba de Ptah e Arsinoe, *ή Φιλαπδελφος*, do terceiro filo do templo de Mênfis e o templo de *ή Φιλαπδελφος*, *n-jbd* por quinze dias..

**Bibliografia:** *QUAEGEBEUR*, 1998 : 96, nº 48 ; *QUAEGEBEUR*, 1971 : 255-256.

## [24] Estela



## Sylloge Inscriptionum Graecarum, 463, 1915-24

**Data:** c. 246 a.C.

**Localidade:** Museu de Heráclio – Creta (65)

**Material:** não mencionado

**Proveniência:** Itanos

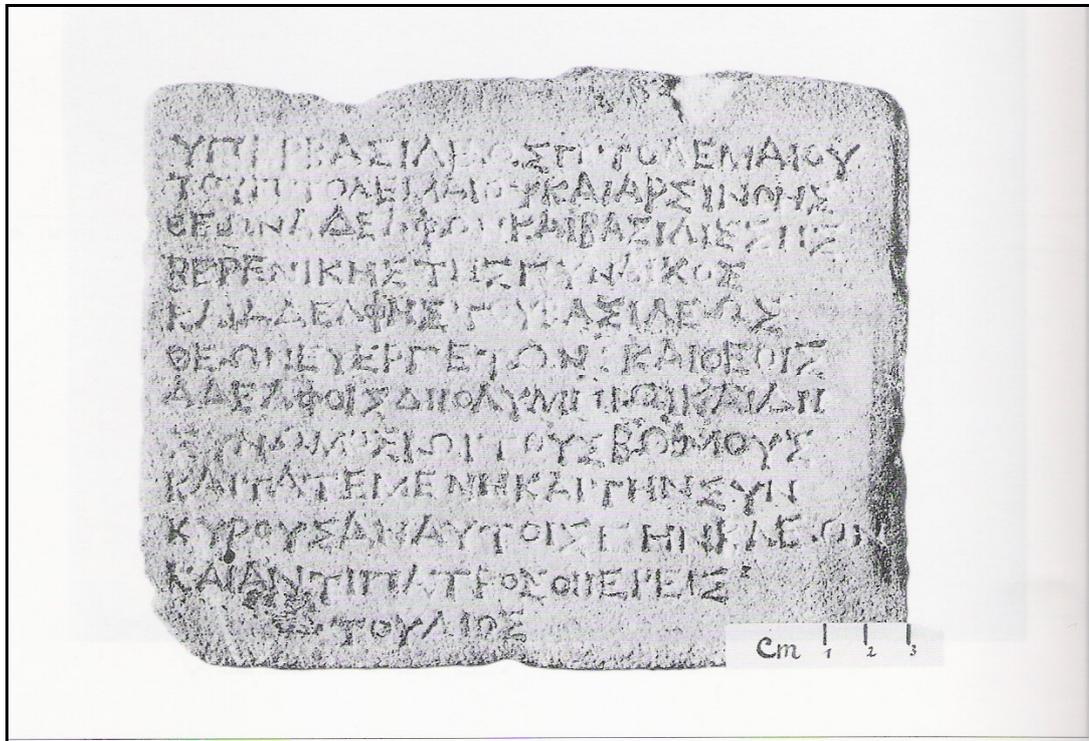
**Dimensão:** não mencionado

**Descrição:** não mencionado

**Tradução:** Com boa fortuna. Desde que o Rei Ptolomeu (III), tendo recebido a cidade de Itanos e seus cidadãos do seu pai Rei Ptolomeu (II) e seus ancestrais, continua a beneficiar (os cidadãos) bem e gloriosamente, / e preservar com boa vontade seu usufruto das mesmas leis que eles tinham quando ele as recebeu, seja resolvido pelo conselho e a assembléia: o parque próximo ao portão precisará ser consagrado como um recinto sagrado do Rei Ptolomeu e da Rainha Berenice / a irmã e esposa do Rei Ptolomeu; a cidade oferecerá um sacrifício todo ano no seu festival de aniversário em honra do Rei Ptolomeu e da Rainha Berenice, e celebrará uma corrida. O *kosmeteres* em exercício com Sotério inscreverão este decreto / sobre uma estela de pedra e o dedicarão no santuário de [Atena Polias]. O gasto será pago [das taxas] da cidade.

**Bibliografia:** HWARC, 1981: 447; [www.houseofptolemy.org](http://www.houseofptolemy.org)

## [25] Estela



1. Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου  
τοῦ Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης,  
θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασιλίσης
4. Βερενίκης τῆς γυναικὸς  
καὶ ἀδελφῆς τοῦ βασιλέως,  
θεῶν Εὐεργετῶν (καὶ) θεοῖς  
Ἀδελφοῖς (καὶ) Διὶ Ὀλυμπίωι καὶ Διὶ
8. Συνωμοσίωι τοὺς βωμοὺς  
καὶ τὰ τεμένη καὶ τὴν συν-  
κύρουσαν αὐτοῖς γῆν Κλέων  
καὶ Ἀντίπατρος οἱ ἱερεῖς  
τοῦ Διός .

**Data:** 246-221 a.C.

**Localidade:** Graeco-Roman Museum – Alexandria (36)

**Material:** Mármore branco

**Proveniência:** Encontrada por Sheppard sobre seu terreno em Siouf (Ramieh) e dado por ele ao Museu em 1894 – Alexandria.

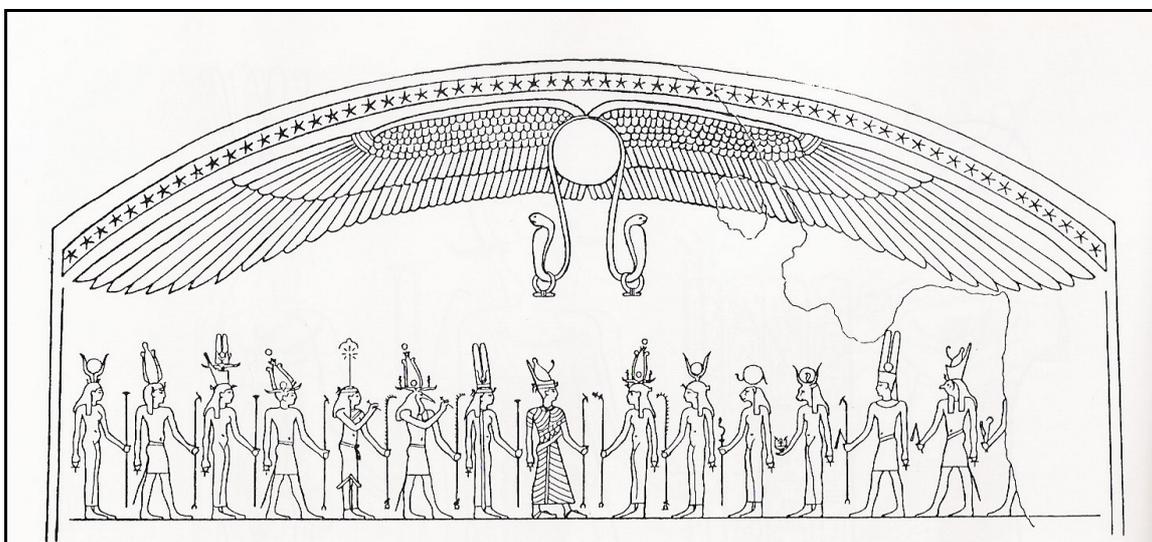
**Dimensão:** 14,5 cm de altura; 18,5 cm de largura; 3 cm de espessura.

**Descrição:** Placa de mármore retangular. Inscrição: doze linhas em grego com altura de 4,5 mm para as letras. Traço de negro nas letras.

**Tradução:** Para o Rei Ptolomeu, filho de Ptolomeu e de Arsinoe, deuses Adelfos, e à rainha Berenice, esposa e irmã do rei, deuses Euergetes, aos deuses Adelfos, a Zeus Olímpico e a Zeus dos juramentos (dedicaram) os altares, as capelas e a terra que lhe é contígua, Kléon e Antípatros, sacerdotes de Zeus.

**Bibliografia :** *IGAP*, 2001 : 44-47.

## [26] Estela



1 No nono ano do reinado de Ptolomeu (III), filho de Ptolomeu (II) e de Arsinoe, os deuses Adelfos, o sacerdote de Alexandre e dos deuses Adelfos e dos deuses Euergetes sendo Apollonidas, filho de 2 Moschion, e a *canéfora* de Arsinoe Filadelfo sendo Menecratea, 3 filha de Filamon, no sétimo dia do mês Apellaios, o décimo sétimo do mês egípcio de Tybi (04 de março de 238) decreta: os altos sacerdotes, 4 os profetas, e aqueles que entraram no mais sagrado dos sagrados para o vestuário dos deuses, os *pterophoroi*, os escriba sagrados / e 5 outros sacerdotes que vindo juntos dos templos através do país para o quinto dia (do mês) de Dios (novembro), no dia que é celebrado o aniversário do 6 rei, e para o vigésimo quinto (dia) do mesmo mês no dia que ele recebeu o reino de seu pai, (todos estes) ao se reunirem juntos 7 neste dia no templo dos deuses Euergetes em Canôpo, falam: desde que o Rei Ptolomeu, filho do Rei Ptolomeu e Arsinoe os deuses Adelfos 8, e a Rainha Berenice, sua irmã e esposa, os deuses Euergetes constantemente conferem muitos benefícios aos templos através do reino e 9 aumentaram mais e mais as honras aos deuses, e mostram constante cuidado para Ápis e Mnevis e todos os outros famosos animais sagrados no país / 10 no grande custo e desembolso, e (desde que) o rei em uma campanha no exterior trouxe de volta ao Egito as estátuas sagradas que foram roubadas do país pelos 11 persas e as restaurou aos templos do quais elas foram inicialmente tiradas, e (desde que) 12

ele manteve o país na paz pela luta em sua defesa contra muitas nações e seus governantes, e (desde que) eles proveram um bom governo (*eunomia*) para todos aqueles no país **13** e para os outros súditos do reino, e (desde) quando em uma ocasião a elevação do rio (o Nilo) era insuficiente **14** e todos os habitantes do país estavam apavorados com o que aconteceu **15** e lembraram o desastre que ocorreu / sob alguns reis anteriores, sob quem isto aconteceu que todo o povo vivendo na terra sofreram de uma aridez, eles mostravam seus cuidados para **16** os residentes nos templos e para os outros habitantes do país, e mostravam muita perspicácia e **17** sacrificaram uma grande parte de seus rendimentos públicos para a salvação da população, e pela importação de milho para o interior do país da Síria, Fenícia, e Chipre e de muitos outros lugares **18** com um grande custo, eles salvaram os habitantes do Egito, legando para os homens de hoje e para a posteridade um benefício imortal e **19** uma grandeza memorial de sua própria excelência. Em agradecimento disso os deuses lhes concederam um governo estável **20** / e conferiram todas as outras bênçãos no futuro.

Com boa fortuna, seja resolvido pelos sacerdotes no país o incremento das honras que já existem **21** nos templos para o Rei Ptolomeu e Rainha Berenice, os deuses Euergetes, e para seus pais os deuses Adelfos, e para seus ancestrais **22** os deuses Soteres, e (seja resolvido) que os sacerdotes em todos os templos através do reino sejam também chamados sacerdotes dos deuses Euergetes e seja inscrito em **23** todos os documentos públicos, e que sobre os anéis que eles usam seja também gravado esta qualidade de sacerdotes dos deuses Euergetes; e (seja isto resolvido) que, além disso, **24** as quatro 'tribos' do corpo de sacerdotes vivendo em cada templo que existe no presente uma outra seja designada, para ser chamada **25** a quinta / tribo dos deuses Euergetes, desde que, com boa sorte (fortuna), ocorreu que o aniversário do Rei Ptolomeu filho dos deuses Adelfos **26** teve lugar no quinto dia de Dios, que foi o começo de muitas bênçãos para toda a espécie humana; esteja envolvido nesta tribo aqueles que **27** ajudaram o clero desde o primeiro ano e Aqueles que desejem ter sido designados para isto até o mês de Mesore no nono ano, e seus descendentes por todo **28** tempo; aqueles que foram previamente sacerdotes até o primeiro ano permanecerão nas mesmas tribos as quais eles estavam antes, e similarmente de agora em diante sobre seus **29** descendentes sejam designados para as mesmas tribos como seus pais. No lugar dos vinte sacerdotes conselheiros que são escolhidos /**30** todo ano das quatro tribos existentes, cinco sendo apontados de cada tribo, lá esteja vinte e cinco **31** sacerdotes

conselheiros com a adição de cinco da quinta tribo dos deuses Euergetes. Os membros da **32** quinta tribo dos deuses Euergetes participarão da purificação e todos os outros ritos nos templos, e eles terão um líder **33** da tribo como existe para as outras quatro tribos. E desde que os festivais dos deuses Euergetes são celebrados todo mês nos templos de acordo com o decreto anterior, **34** no quinto, no nono, e no vigésimo quinto dias, e que os festivais e reuniões religiosas públicas **35** sejam celebradas todo ano nos templos e por todo o país em honra do Rei Ptolomeu e da Rainha Berenice, **36** os deuses Euergetes, no dia quando a estrela de Ísis surge, que os livros sacros considerem para ser o ano novo, e que tome lugar no presente **37** no nono ano sobre o primeiro dia do mês Payni (19 de julho), quando a pequena e a grande Boubastia são celebradas, as colheitas são colhidas e o **38** rio (o Nilo) se eleva. E caso ocorra que o surgimento das estrelas se mude para um outro dia, em quatro anos, **39** a reunião religiosa não precisará mudar, mas será celebrada da mesma forma no primeiro dia de Payni, quando isto originalmente tomou lugar no nono ano; a celebração durará por cinco dias / **40** e incluirá uma colocação de coroas de flores (*stephanephoria*), sacrifícios, libações e outros ritos apropriados; e, afim de que as estações possam sempre fazer o que precisam, de acordo com **41** a ordem existente do universo hoje, e que nada possa acontecer para que algumas das festas públicas celebradas no inverno jamais sejam realizadas no verão, a estrela **42** mudando para um dia a cada quatro anos, e que as outras daquelas agora celebradas no verão sejam celebradas no inverno em tempos futuros como **43** aconteceu no passado e como estaria acontecendo agora, se o arranjo do ano permaneceu de 360 dias **44** mais cinco dias posteriores trazidos para dentro do costume (seja resolvido) para um dia de festa dos deuses Euergetes para ser ampliado a cada quatro anos para os cinco dias **45** adicionais antes do ano novo, afim de que todos saibam que a falha no arranjo das estações e do ano **46** e nas crenças sobre a completa ordenação do paraíso venha a ser corrigido e compensado para os deuses Euergetes.

E desde que isto aconteceu que a filha nascida do Rei Ptolomeu **47** e da Rainha Berenice, os deuses Euergetes, e chamada Berenice, que foi também imediatamente declarada princesa, enquanto ainda uma virgem **48** subitamente passou para o mundo eterno, enquanto os sacerdotes estavam ainda com o Rei que vinham a ele a cada ano do interior, **49**que imediatamente fizeram uma grande lamentação no que tinha acontecido e, pediram ao Rei e a Rainha, lhes persuadiram a estabelecer a deusa com Osíris no **50** templo em

Canôpo, que não está somente entre os primeiros templos, mas também entre aqueles mais honrados pelo Rei por todos no país – 51 e a barca sagrada de Osíris seja trazida para este templo do templo de Herakleion a cada ano no vigésimo nono dia (do mês) de Choiach, quando todos 52 aqueles dos primeiros templos realizam sacrifícios em nome de cada um dos primeiros templos sobre os altares construídos por eles em ambos os lados do caminho de entrada 53- depois disto eles realizaram magnificamente e com cuidado os ritos para sua deificação (a princesa Berenice) e para a conclusão da lamentação, como é habitual fazer também para Ápis 54 e Mnevis, seja resolvido: realizar honras eternas a Berenice, a princesa nascida dos deuses Euergetes, em todos 55 os templos no país, e visto que ela foi com os deuses no mês de Tybi, o mesmo mês em que também a filha de Hélio, a quem seu pai amorosamente chamava 56 algumas vezes sua coroa e algumas vezes sua visão, partiu no começo da vida, e (visto que) eles realizam em sua honra uma festa e uma procissão da barca em muitos templos de primeira ordem neste mês, em que sua apoteose originalmente ocorreu, 57(seja resolvido) realizar em honra de Berenice igualmente, a princesa nascida dos deuses Euergetes, em todos os templos no país, uma festa 58 e uma procissão da barca no mês Tybi durante quatro dias do décimo sétimo, naquele dia a procissão da barca e a conclusão da lamentação para ela originalmente teve lugar; e criar uma imagem 59 sagrada dela, de ouro e pedras preciosas, em cada um dos primeiros e segundo templos da hierarquia e estabelece-la em um lugar sagrado; o profeta ou (um) daqueles que [ao entrar no santuário] 60 para o vestuário dos deuses carregará (a imagem) em seus braços, onde quer que existam procissões e festivais dos outros deuses, 61 a fim de que, seja chamada (a imagem) de Berenice a senhora das virgens; e para a coroa real colocada 62 sobre sua imagem, diferente daquela colocada sobre a imagem de sua mãe a Rainha Berenice, para consistir de duas espigas de grãos, no meio do qual estará a insígnia em forma de víbora e atrás do qual um comensurável cetro 63 em forma de papiro, tal como as deusas estão acostumadas a segurar em suas mãos, sobre o qual a extremidade da insígnia (da víbora) estará dobrada, 64 da mesma forma o nome de Berenice, de acordo com o símbolo do manuscrito sagrado, será denotado pelo arranjo de sua coroa real; e, quando a Kikellia seja celebrada no mês de Choiach antes da procissão da barca de Osíris, 65 pelas filhas virgens dos sacerdotes para criar uma outra imagem de Berenice, Senhora das Virgens, para o qual eles precisarão, igualmente, realizar um sacrifício e os outros ritos 66 realizados nesta festa;

e para isto ser permitido no mesmo modo para as outras virgens, que assim desejarem, realizar os ritos para a deusa; e para ela ser louvada **67** pela virgens sagradas escolhidas que estão a serviço dos deuses, quando elas tem de vestir na pessoa as coroas reais das deusas cujas sacerdotisas elas são consideradas para ser; **68** e, quando a sementeira está a mão, para as virgens sagradas conduzir espigas de grãos a serem colocadas diante da imagem da deusa; e para os cantores e cantoras cantar para ela a **69** cada dia, durante as festas e festivais dos outros deuses, qualquer que sejam os hinos que os escribas sagrados **70** escrevam e dêem ao mestre de canto, do qual cópias serão inseridas nos livros sagrados.

E desde que as provisões são dadas aos sacerdotes são levantadas sobre as **71** oferendas, desde sua entrada na escola, que se dê às filhas dos sacerdotes, no levantamento sobre os rendimentos sagrados, desde o dia de seu nascimento, **72** a refeição que será determinada pelos sacerdotes do conselho, da cada santuário, em proporção aos rendimentos sagrados; e que o pão dado para as esposas **73** dos sacerdotes tenha uma marca especial e seja chamado pão de Berenice. O *epistates* encarregado de cada templo e o alto sacerdote e os **74** escribas do templo registrarão este decreto sobre uma Estela de pedra ou bronze em letras sagradas (hieróglifos), letras egípcias (demótico), e em letras gregas, e **75** consagrará isto / nos templos da primeira, segunda e terceira ordem, de maneira que possa ser visto que os sacerdotes no país honrem os deuses Euergetes e seus filhos, como é direito.

**Data:** 07 de março de 238 a.C.

**Localidade:** Egyptian Museum – Cairo (GC 22187)

**Material:** Calcário

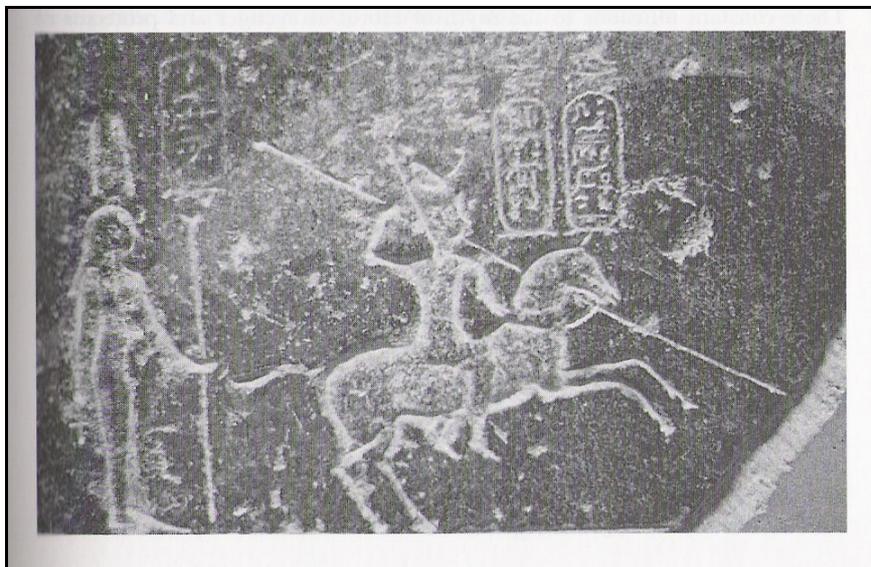
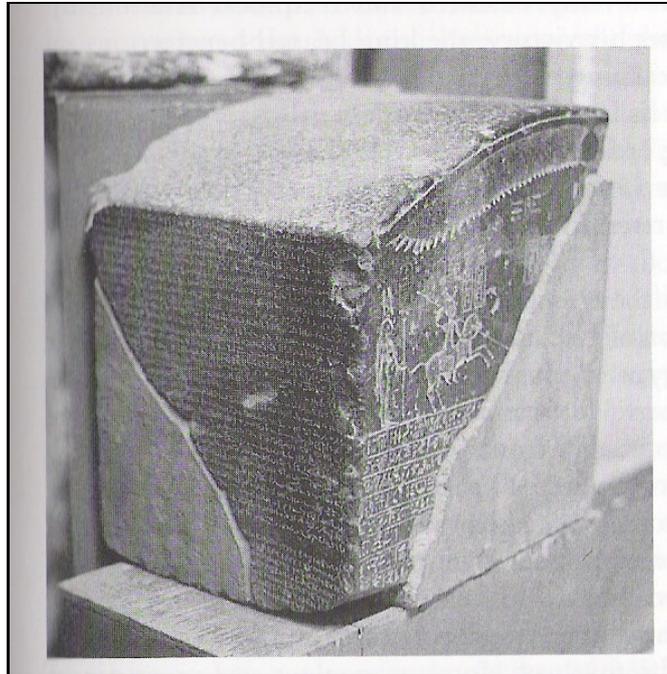
**Proveniência:** Tânis

**Dimensão:** 2,20 m de altura; 0,78 de largura; 0,33 de espessura.

**Descrição:** Estela de calcário contendo um decreto trilingüe dos sacerdotes reunidos em Canopo. A estela é arqueada no topo, o cabide apresenta o disco solar alado com dois *uraei*. O decreto está redigido em hieroglífico com 37 linhas, sendo seguida pela inscrição em grego com 76 linhas; uma versão em demótico com 74 linhas está gravada sobre o bloco. A imagem acima provém da versão do decreto de Canopo existente sobre a estela de Kom el-Hisn (Momenfis); imagem de sua parte superior. Abaixo do disco solar alado encontram-se à esquerda, Ptolomeu III seguido por Berenice II, Toth, Seshat, Ptolomeu II e Arsinoe II e, por fim, Ptolomeu I e Berenice I, à direita temos, a deusa do terceiro nomo do Baixo Egito, Háthor, Sekhmet, Sekhat-Hor, Amon-Rê, uma forma de Hórus e, por fim, duas divindades não identificadas, pois a estela está danificada nessa parte.

**Bibliografia:** *HWARC*, 1981: 366/8; *HST*, 2004:264-269; *PPEHR*, 1992, 2v; *CE*, 1988: 48, 52.

## [27] Estela



**Data:** 15 de novembro de 217 a.C.

**Localidade:** The Egyptian Museum – Cairo (GC 31088)

**Material:** Basalto

**Proveniência:** Kôm el-Qala'a, Mit Rahina – sítio de Mênfis

**Dimensão:** 32,0 cm de altura; 34,0 cm de largura; 40,0 cm de profundidade (da lombada).

**Descrição:** Uma estela arqueada que só conservou seu canto superior esquerdo. A face da estela traz um relevo esculpido mostrando o rei a cavalo, traspassando um inimigo (Antíoco III – parte não preservada) em terra com uma lança. Arsinoe III permanece atrás dele com o toucado de uma deusa egípcia. Sobre esta face está gravado o texto em hieroglífico. Ao lado do rei Ptolomeu IV se encontra os cartuchos contendo o nome de coroamento e o de nascimento. Na parte lateral da estela pode ser visto a inscrição em demótico (29 linhas) e abaixo desta umas poucas linhas em grego.

**Tradução:** Quando era rei Ptolomeu (IV), deus Filopator, a quem seu pai deu a realeza, mestre das coroas, coberto de glória, piedoso para com os deuses, salvador dos homens, superior aos seus adversários, tendo estabelecido a ordem no Egito, restaurou os negócios sagrados, firmou as leis estabelecidas pelo muito grande, muito grande, muito grande Hermes, mestre dos períodos dos trintas anos como Hefestos o grande, rei como o Sol, grande rei das regiões superiores e inferiores, filho dos deuses Euergetes, imagem viva de Zeus, filho do Sol, Ptolomeu sempre vivo, amado de Ísis, ano seis, quando era sacerdote Ptolomaio, filho de Aeropos, quando era atlófora de Berenice Euergete e canéfora de Arsinoe Filadelfo Rhodé, filha de Fílon, na lua nova do mês Artemísion, que é entre os egípcios a lua nova de Paôfi, Decreto: ....

**Bibliografia :** *PPEHR*, 1992: 36(v.1), 40-41(v.2).

## [28] Estela

## SEM IMAGEM

**Data:** 15 de novembro de 217 a.C.

**Localidade:** The Egyptian Museum – Cairo (GC 22183)

**Material:** Arenito

**Proveniência:** Tell el-Maskhoutah, perto de Abou Soueir – Delta Oriental.

**Dimensão:** 63,0 cm de altura (face demótica); 61,5 cm de largura; 16,0 cm de profundidade.

**Descrição:** Metade de uma estela arqueada em que uma das faces está ocupada por 43 linhas demóticas, enquanto que a outra é consagrada à parte em hieróglifo. Esta face está infelizmente muito incompleta: do texto do decreto só subsistem doze linhas, das quais as três primeiras são as únicas intactas, enquanto que das linhas 4 a 12 só resta uma fração indo sem cessar diminuindo linha por linha, devido a fenda oblíqua da estela, até não mais deixar ver no fim da linha 12 mais do que dois ou três signos. A decoração da estela, sobre a face portando o texto hieroglífico, é notável. Ela ocupa o cabide e um quadro intermediário entre o cabide e o texto. O alto da estela é ornado com o disco solar provido do *uraeus*. Sob este disco se coloca um cartucho vertical em que é dado o nome de Ptolomeu IV – *o herdeiro dos deuses Euergetes, distinto por Ptah, poderoso duplo de Rê, imagem viva de Amon*. De cada lado do cartucho estão gravadas duas linhas horizontais dando a legenda, à esquerda, do deus solar do Sul, Hórus de Edfu e, à direita, do deus solar do Norte, Hórus de Mesen no istmo de Suez. O quadro esculpido abaixo do cabide representa, à esquerda, o rei Ptolomeu IV e sua irmã Arsinoe (III), voltados para a direita em face à seis divindades locais da vila de Pithom. O rei, portando a dupla coroa do Alto e do Baixo Egito, monta um cavalo empinado e transpassa com uma longa lança (macedônica) um prisioneiro ajoelhado e acorrentado, que lhe é apresentado pelo deus Atum, ocupando a ‘cabeça’ do cortejo divino. A legenda do rei está traçada acima dele. Arsinoe, em pé atrás do rei, está portando um diadema com longas plumas recobrando o disco solar inserido em cornos de vaca. A *coufieh* é ornada sobre a frente do *uraeus*, emblema da realeza. As divindades são representadas em pé, com um cetro na mão direita e o símbolo ankh na mão esquerda. Somente Atum apresenta, da mão direita estendida em direção ao rei, o punhal khopech, símbolo da vitória, enquanto que da sua mão esquerda ele tem a corda que amarra as mãos do cativo. O segundo deus é Osíris, o terceiro Harsamtaoui (o Hórus que une as duas terras), o quarto deus é Hórus com a cabeça de falcão, as duas últimas divindades são Hathor e Ísis. Legendas hieroglíficas indicam os nomes das divindades. Texto lacunar (será aqui traduzido seguindo o modelo do catálogo).

**Tradução:**

Texto restituído das linhas 5-7 do texto demótico:

os aqui-sacerdotes, os profetas e aqueles que adentram no santo dos santos para o vestuário dos deuses,

os pterofores, os hierogrammates e os outros sacerdotes que se reuniram de  
**4** todos os santuários do país no santuário  
 de Mênfis -----

-----  
 no momento onde o rei voltava ao Egito -----

**8** -----  
 --para fazer oferendas, realizar sacrifícios  
 e libações e tudo o que convém em tal  
 panegírico, se estando reunidos no santuário de Mênfis,  
**12** propuseram: esperou que -----

A - Fragmento correspondente às linhas 27-31 do texto demótico:

-----  
 e as outras cerimônias que são de regra  
 para uma tal recepção,  
 se coroando e  
**4** celebrando festas comportando sacrifícios,  
 libações e oferendas.  
 O rei ao entrar nos santuários  
 e tendo feito sacrifícios lhes oferece recursos  
**8** independentemente daqueles que ele tinha dado antes  
 e uma grande quantidade de material sagrado  
 em ouro e prata  
 e, entre as estátuas sagradas dos santos dos santos,  
**12** aquelas que estavam ausentes  
 desde a muito tempo e aquelas que tinham necessidade de  
 restauração, ele os fez refazer em novo,  
 concedendo para isso uma grande quantidade  
**16** de ouro, de prata, de pedras preciosas  
 e de outras matérias  
 necessárias, apesar  
 dos grandes gastos que ele tinha feito  
**20** na expedição e bem que ele  
 gratificou suas tropas  
 de trezentas mil peças de ouro; e, quanto aos santuários  
 e àqueles que estão ligados aos santuários  
**24** e aos outros habitantes do país,  
 ele consagrou lá todos os seus cuidados,  
 agradecendo aos deuses ter realizado  
 o que eles lhe tinham prometido realizar.  
**28** À Boa Fortuna. Peça  
aos sacerdotes do país  
que as honras anteriormente prestadas  
nos santuários ao rei Ptolomeu  
**32** e à rainha Arsinoe, deuses  
Filopatores, e a seus pais,

deuses Euergetes, e a seus ancestrais,  
deuses Adelfos e deuses Soteris  
**36** sejam grandemente aumentadas e erigir

Texto restituído das linhas 32-38 do texto demótico:

ao rei Ptolomeu eternamente vivo, amado  
de Ísis, uma estátua que será chamada estátua de Ptolomeu-  
Hórus, salvador de seu pai, vencedor glorioso, e  
**4** à sua irmã Arsinoe, deuses Filopatores, nos  
santuários do Egito, no local mais em vista,  
estátuas que serão de estilo egípcio

-----  
**8** e que os sacerdotes façam o serviço das estátuas três vezes por dia  
e que eles coloquem perto delas os ornamentos sagrados  
e que eles realizem para elas tudo o que é conveniente da mesma maneira que para  
os outros deuses, no momento das festas  
e panegíricos e aos dias epônimos -----

**12** -----  
e que eles celebrem festas e panegíricos nos santuários do país  
para o rei Ptolomeu eternamente vivo, amado  
de Ísis, a partir de 10 de Pachom, dia onde o rei  
**16** venceu a má sorte, durante cinco dias, cada ano,  
festas nas quais eles se coroarão, farão sacrifícios e  
libações e tudo o que convém fazer, em todos os santuários  
do país -----

**20** -----  
e que as capelas dos Filopatores saiam em procissão  
naquele dia -----

-----  
**24** e, já que aconteceu que a vitória foi obtida a 10 do mês  
por Ptolomeu, filho dos deuses Euergetes, neto dos deuses Adelfos e descendente

B - Fragmento correspondente às linhas 39-40 do texto demótico:

dos deuses Soteris, dia que  
foi honrado especialmente  
por ele e celebrado  
**40** com resplandescência, que na festa  
de cada mês este dia  
10 em todos  
os santuários do país  
**44** e sacrifícios e libações e  
todas as outras cerimônias que são de regra  
nas outras festas  
sejam realizadas a cada mês  
**48** naquele dia, e que

o que terá sido preparado para o  
sacrifício seja repartido entre todos  
os servidores do templo

**52** -----

Texto restituído após as linhas 41-43 do texto demótico:

---- e que esta estátua seja chamada estátua do rei Ptolomeu-Hórus, salvador  
de seu pai, vencedor glorioso e que se realize tudo nesta festa  
como por ocasião dos dias

Fragmento B (fim):

epônimos dos outros deuses, a fim de que os  
**54** egípcios mostrem  
que eles exaltam e honram  
os deuses Filopatores  
como é justo fazer, e que este  
**58** decreto seja transcrito  
sobre uma stela de pedra.

**Bibliografia:** *PPEHR*, 1992: 36-42(v.1), 41-42 (v.2).

## [29] Estela



**Data:** cerca de 200-190 a.C.

**Localidade:** The British Museum – Londres (1056)

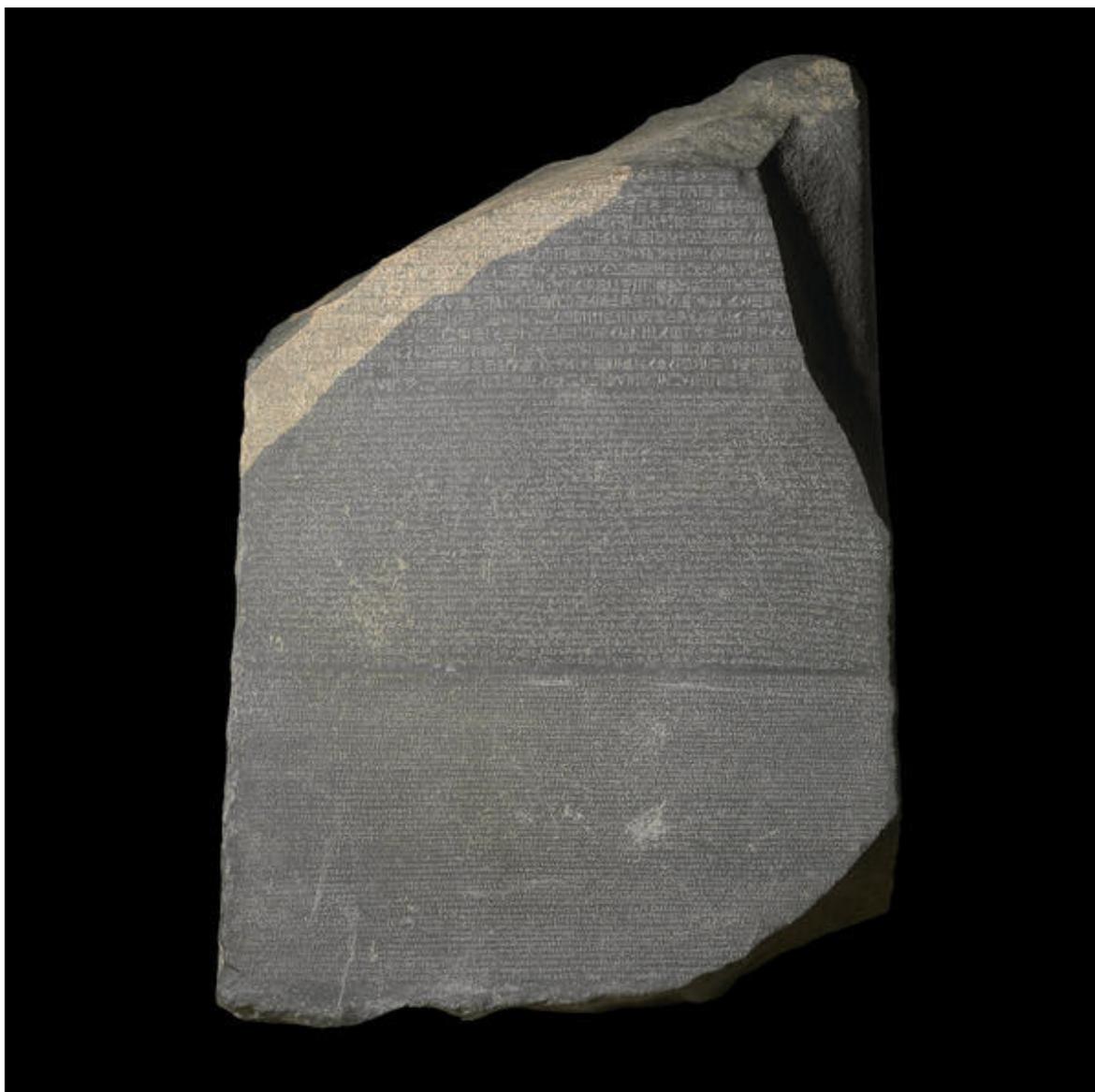
**Material:** Calcário

**Proveniência:** Tânis

**Dimensão:** 42,4 cm de altura; 34,5 cm de largura.

**Descrição:** Relevo inscrito com os nomes e títulos de Ptolomeu II e de Arsinoe II e que foi encontrado em Tânis com diversos outros objetos. Arsinoe está usando um longo e plano vestido de bainha ajustado ao corpo. Ela está em pé com a face e o corpo voltados para a direita. Ela segura um papiro, ou cetro-*wadj*, e o símbolo *ankh*, ambos atributos que podem ser observados como emblemas da deificação. A coroa diferente que foi imaginada para ser exclusiva desta rainha, agora se sabe que a coroa foi usada por outras rainhas ptolomaicas também; sobre a sua cabeça ela usa o toucado de abutre. Embora Arsinoe II deificada fosse observada como a figura principal no relevo, pois ela ocupa o lado esquerdo da composição (as leis de orientação da arte egípcia consideram posição de primazia), a figura de Ptolomeu II é mais alta, conotando importância. Ptolomeu II é representado em posição de caminhada em direção à esquerda. Ele usa um saiote e porta sobre a cabeça a dupla coroa do Alto e do Baixo Egito com a cobra *uraeus* à frente desta coroa. Ele está também segurando em sua mão direita o cetro-*was* e com a mão esquerda está brandindo um raio de luz, representado em modo helenizado como um feixe de três hastes, que é atributo de Zeus. Pela virtude deste atributo, Ptolomeu II é assimilado a Zeus, daí afirmando sua própria divindade. Na frente de ambas as figuras estão esculpidas os cartuchos com os nomes trono e de nascimento de Ptolomeu II e de Arsinoe II.

**Bibliografia:** CE, 1988: 103-104.

**[30] Estela**

**Data:** 27 de março de 196 a.C.

**Localidade:** The British Museum – Londres (EA 24)

**Material:** Pedra escura (com um tom roseado-cinza).

**Proveniência:** do Forte São Juliano, el-Rashid (Roseta) – Egito.

**Dimensão:** 114,4 cm de altura; 72,4 cm de largura; frontal; 27,9 cm de espessura.

**Descrição:** um grande fragmento de um decreto sacerdotal gravado sobre uma rocha (cuja análise laboratorial indica ser um mineral conhecido como hidroxyapatita, e a cor existente nele pode ser devido a traços de ferro; pode-se perceber, hoje, traços de um tom vermelho-

amarronzado). Este decreto está gravado três vezes, em hieróglifo (por ser o idioma sagrado e apropriado para um decreto sacerdotal), em demótico (a escrita nativa usada para propósitos diários), e grego (a língua da administração). Apesar de a maior parte estar bem conservada, a pedra apresenta diversas partes quebradas, principalmente na parte superior.

**Tradução:** **1**No reinado do jovem (deus) que recebeu a realeza de seu pai, Senhor das coroas, cuja glória é grande, que estabeleceu a ordem no Egito, **2** piedosos para com os deuses, vitorioso sobre seus inimigos; que restaurou a vida de homens, o Senhor do festival dos trinta anos, como Hefestos (Ptah) o Grande, um rei como o sol (Rê), **3** o grande rei das regiões Alta e Baixa, filho dos deuses Filopatores, aprovado por Hefestos, de quem o Sol concedeu a vitória, a imagem viva de Zeus (Amon), filho do Sol, Ptolomeu **4** o eterno, amado de Ptah, no nono ano, quando Aeto filho de Aeto era sacerdote de Alexandre e dos deuses Soteris, e dos deuses Adelfos, e dos deuses Euergetes e dos deuses Filopatores e **5**/ o Deus manifesto e Benéfico (Theos Epiphanes Eucharistos), quando Pyrrha filha de Filinos era athlophoros de Berenice Euergete, quando Areia filha de Diógenes era canephoros de Arsinoe Filadelfo, quando Irene filha de Ptolomeu era sacerdotisa de Arsinoe Filopator **6**, no quarto dia do mês Xandico e no décimo oitavo dia no mês egípcio Mechir (27 de março de 196);

Decreto:

o alto sacerdote, os profetas, e aqueles que entram no santuário para o vestir **7** dos deuses, os pterophoroi, os hierogrammates (escribas sagrados) e todos os outros sacerdotes que vindos dos templos do interior para Mênfis para estar com o rei para a celebração da **8** coroação de Ptolomeu, o eterno, amado de Ptah, Epifanes Eucaristos, sucessor de seu pai, e se encontrou no templo em Mênfis neste dia, declarou: **9** desde que o Rei Ptolomeu o eterno, amado de Ptah, Epifanes Eucaristos, nascido do Rei Ptolomeu e da Rainha Arsinoe, deuses Filopatores, conferiu benefícios de muitos modos aos templos **10** e a seu “Estado maior” e sobre todos os súditos de seu governo, e sendo um deus nascido de um deus e uma deusa, como Hórus, o filho de Ísis e Osíris, o defensor de seu pai Osíris; e sendo benignamente disposto em direção aos deuses, **11** dedicou aos templos rendas em dinheiro e grão, e ele sustentou muitos gastos para trazer o Egito para um estado de prosperidade e para estabelecer os templos (cultos); **12** com todas as suas forças ele fez prova de humanidade. Com seus próprios recursos ele tem auxiliado a todos; e dos impostos e taxas no Egito, alguns ele tem diminuído inteiramente e outros ele tem aliviado afim de que as pessoas e todos os outros **13** possam gozar prosperidade durante seu reinado, e ele tem perdoado os débitos para com a coroa ao qual eram devidos pelo povo no Egito e àqueles no resto de seu reino, e aqueles sendo mantidos **14** em prisões e aqueles que tinham estado detidos por causa de acusações por um longo tempo, ele têm libertado das acusações; e ele ordenou que os rendimentos dos santuários e que as contribuições que se dava a cada ano em grão e **15** em dinheiro, assim como a parte assinada aos deuses (Apomoira) dos vinhedos e jardins e outras possessões dos deuses, permaneceria como eram no tempo de seu pai **16**; e ele ordenou, no que concerne aos sacerdotes, que eles não pagassem nada a mais para o direito nas consagrações, e que eles eram requeridos a pagar sob seu pai e até o primeiro ano (do reinado de Ptolomeu V); e ele desobrigou os membros da **17** classe sacerdotal da obrigação anual a viajar pelo rio até Alexandria; e que ele ordenou que os homens não mais precisariam ser recrutados para a marinha, e ele cancelou dois-terços da taxa sobre os panos de linho pagos pelos templos ao tesouro real **18**; e que tudo o que foi negligenciado anteriormente tinha de ser restabelecido por ele em um estado conveniente, porque ele procuraria realizar tudo o que era de costume fazer para os deuses fosse

executado como **19** convém; igualmente também ele distribuiu justiça para todos como Hermes o Grande (Toth), e deu ordens para aqueles soldados (machimoi) que retornavam junto com os outros que tinham estado descontentes **20** durante o período de distúrbios precisariam retornar e manter posse de suas próprias propriedades. Ele também proveu as forças da cavalaria e infantaria e os navios que precisam ser enviados contra aqueles que atacam o **21** Egito por mar e por terra, e ele suportou grandes gastos em dinheiro e grão de maneira que os templos e todas as pessoas em terra podiam estar seguras; e tendo ido **22** a Licopólis no nomo Busirite, que foi ocupado e fortificado por um cerco com um abundante estoque de armas e outros suplementos desde que a conspiração foi preparada por um longo período de tempo por **23** homens impiedosos que tinham se reunido lá e que tinham cometido muito mal (atos) contra os templos e os habitantes do Egito, ele cercou este lugar **24** com montes e trincheiras e fortificações massivas. Como o Nilo torrente no oitavo ano estava grande e cobria a superfície **25** ele o restringiu bloqueando em muitos locais a entrada dos canais, para o qual ele não gastou uma pequena soma em dinheiro, e tendo estacionado a cavalaria e a infantaria para os guardar, **26** em um breve tempo ele tomou a cidade à força e destruiu todos os homens impiedosos que se encontram aí, como Hermes (Toth) e Hórus, o filho de Ísis e Osíris, ele negociou com os rebeldes neste mesmo local **27** formalmente. Quando ele voltou para Mênfis para vingar seu pai **28** e sua própria soberania, ele puniu de um modo apropriado todos os líderes daqueles que se rebelaram no tempo de seu pai, que tinham [perturbado] o país e tinham feito mal aos templos, no tempo quando ele chegou para execução de cerimônias apropriadas para a sua recepção da realeza; e ele cancelou os débitos dos templos **29** para o tesouro real até o oitavo ano (198/7), o qual não era uma pequena quantidade de grão e dinheiro, [e] similarmente as dívidas sobre o pano de linho que não forma entregues ao tesouro real /**30** e daqueles entregues (ele cancelou) o custo da checagem, até o mesmo período; e ele livrou os templos da (taxa de uma) artaba para cada aroua (8,2 hectares) de terra sagrada, e também a (taxa de uma) **31** jarra de vinho para cada aroua de vinhedos; e ele deu muitos presentes para Ápis e Mnevis e os outros animais sagrados no Egito, muito mais do que os reis antes dele, mostrando consideração para o que pertenceria [a] eles **32** com todo o respeito, e para suas sepulturas ele deu o que era necessário generosamente e esplendidamente, e o que era pago para seus santuários especiais, com sacrifícios e reuniões religiosas e as outras [observâncias habituais] **33**, e ele manteve os privilégios dos templos e do Egito de acordo com as leis, e adornou o templo de Ápis com um trabalho generoso, gastando nisto uma soma de ouro [e prata] **34** e pedras preciosas, e ele criou santuários e templos e altares, e restaurou aqueles com necessidade de reparos, no espírito de um deus benemérito em assuntos relacionados [a] religião (divino); **35** e tendo descoberto que os templos eram mantidos em mais alta honra, ele restaurou-os durante seu próprio reinado, como é conveniente; em recompensa para com estas coisas, os deuses lhe concederam saúde, vitória, poder e [todas] as outras bênçãos, e **36** sua realeza permanecerá com ele e seus filhos por todo o tempo (para sempre).

#### À Boa Fortuna

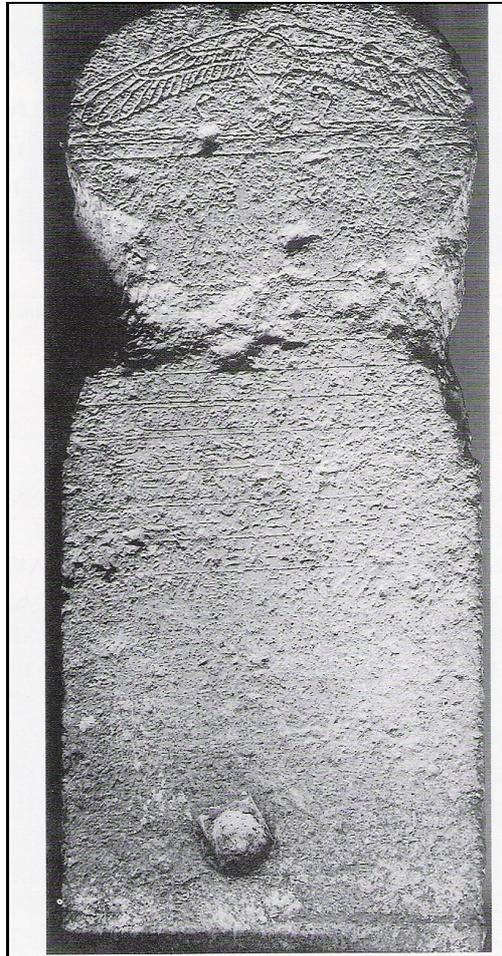
os sacerdotes de todos os templos através do reino resolveram aumentar grandemente as [honras] existentes [nos templos] para **37** o Rei Ptolomeu o eterno, amado de Ptah, Epifanes Eucaristos, e também para aqueles seus parentes os deuses Filopatores, e para aqueles seus antepassados os deuses Euergetes [e aqueles] para **38** os deuses Adelfos, e para os deuses Soteres. Uma estátua do Rei Ptolomeu o eterno, Epifanes Eucaristos, precisam ser instalada em cada templo nos mais diferentes locais, **39** para se chamada [a estátua] de Ptolomeu o

vingador do Egito, e ao lado disto precisa permanecer o deus chefe de cada templo apresentado-o a arma da vitória, que será preparada no estilo [egípcio], 40 e os sacerdotes venerarão as estátuas três vezes ao dia e colocará sobre eles a vestimenta sacra, e executará os ritos habituais como para os outros deuses nos [festivais e] reuniões religiosas 41.

Uma estátua e um santuário [dourado] serão estabelecidos para o Rei Ptolomeu, Epifanes Eucaristos, nascido do Rei Ptolomeu e da Rainha Arsinoe, os deuses Filopatores, [em cada] 42 templo e eles serão colocados nos santuários ocultos, junto com os outros relicários, e nas grandes reuniões religiosas, em que os relicários são carregados em procissão, o [relicário] do Deus Manifesto (Epifanes) e [Benéfico 43 precisará também] ser carregado. E desta forma o relicário precisa ser claramente marcado agora e no futuro, precisará ser circundado por dez coroas de ouro do rei, com uma áspide fixada nelas [como com todas] 44 as coroas com áspides nos outros relicários. No centro delas estará a coroa chamada Pschent, o qual ele (o rei) vestiu quando ele adentrou o [templo] em Mênfis [para] 45 celebrar [lá] / as cerimônias para a recepção da realeza. E lá serão colocados na praça em torno das coroas, ao lado da coroa mencionada acima, símbolos [dourados] [que proclamarão que] 46 eles são aqueles do rei que fez ilustre o Alto e Baixo país (Egito). E desde o trigésimo dia de Mesore (cerca de sete de outubro), no qual o aniversário do rei é celebrado, e também [o décimo sétimo dia de Paofi] 47 (cerca de vinte e oito de novembro) no que ele recebeu a realeza de seu pai, tendo sido reconhecido como epônimos nos templos, para eles eram as fontes de muitas bênçãos, estes dias serão celebrados como festivais [e reuniões religiosas 48 no] templos [através do] Egito todo mês, e neles sacrifícios, libações e as outras celebrações habituais serão executadas, como em outras reuniões religiosas, e que se faça às oferendas habituais, e que as vítimas preparadas para o sacrifício sejam em seguida divididas entre aqueles 49 que se encontram nos templos; e uma reunião e um festival precisarão ser celebrados todo [ano] para o eterno, amado de Ptah, Rei Ptolomeu, Epifanes Eucaristos [nos templos 50 através do] / país do primeiro dia de Toth por durante cinco dias, durante o qual eles precisarão usar coroas de flores como eles executam os sacrifícios, libações e outros ritos apropriados. E [todos os sacerdotes] serão também chamados 51 sacerdotes do Epifanes Eucaristos, além dos outros nomes dos deuses que eles servem, e seu clero precisará estar introduzido em todos os documentos e [gravado nos anéis que eles usam] 52. E indivíduos privados podem também celebrar o festival e instalar o relicário mencionado acima e manter isto em suas casas, celebrando [os ritos habituais mensalmente e] [festivais] 53 anuais, a fim de que isto possa ser bem conhecido que o povo no Egito engrandeça as honras para o Deus Manifesto e Benéfico, como é costume [para eles. Este decreto será inscrito sobre uma Estela] 54 de pedra dura, na escrita grega, nativa e sagrada, e colocado em todo [templo] da primeira, segunda [e terceira posição, próxima a estátua do rei sempre vivo].

**Bibliografia:** [www.thebritishmuseum.ac.uk](http://www.thebritishmuseum.ac.uk) ; HWARC, 1988: 374-377; PPEHR, 1992: 46-48.

[31] Estela



ΒΑΣΙΛΕΥΟΝΤΩΝ ΚΛΕΟΠΑΤΡΑΣ ΚΑΙ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ  
 ΦΙΛΟΜΗΤΩΡΟΣ ΝΕΩΤΕΡΟΥ ΣΕΚΤΟΥ ΦΑΦΙΟΥ  
 ΕΠΙΠΕΡΕΣΑΡΤΕΜΙΑΩΝ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ ΑΛΛΕΞΑΝΔΡΟΣ  
 ΚΑΙ ΘΕΟΝΟΣ ΤΗΡΑΚΤΩΡΟΣ ΚΑΙ ΘΕΟΝΕΠΙΦΑΝΟΥ ΚΑΙ  
 ΓΕΤΑΝ ΚΑΙ ΘΕΟΤΩΡΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΝΕΠΙΦΑΝΟΥ ΚΑΙ  
 ΘΕΟΥ ΕΥΠΑΤΟΡΟΣ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΛΟΜΗΤΩΡΟΣ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΝΕΟΥ  
 ΛΟΠΑΤΩΡΟΣ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΕΤΟΥ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΕΡΓΕΤΙΣ  
 ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΜΗΤΡΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΠΛΟΥΣΙΔΟΣ  
 ΘΕΟΥ ΜΗΤΡΩΝ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΚΡΑΤΕΡΟΥ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΚΡΑΤΕΡΟΥ  
 ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΒΕΡΕΝΙΚΗΣ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΕΤΙΔΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ  
 ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΑΡΤΙΝΟΥ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΑΔΕΛΦΟΥ ΚΑΙ ΘΕΟΥ  
 ΘΕΟΥ ΕΡΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΕΟΥ ΛΟΠΑΤΩΡΟΣ ΚΑΙ ΘΕΟΥ

1. Βασιλευόντων Κλεοπάτρας καὶ Πτολεμαί[ο]υ, [θεῶν]  
 Φιλομητόρων Σωτήρων, ἔτους ἕκτου Φαῶφι...  
 ἐπὶ ἱερέως Ἀρτεμιδώρου τοῦ Σωτίωνος Ἀλεξ[ά]νδ[ρου]
4. καὶ θεῶν Σωτήρ[ων καὶ] θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν Εὐερ-  
 γετῶν καὶ θε[ῶν Φιλοπα]τόρων καὶ θεῶν Ἐπιφανῶν κ[α]ὶ  
 θεοῦ Εὐπάτορο[ς καὶ θεοῦ Φ]ιλομήτορος καὶ θεοῦ Νέου Φ[ι]-  
 λοπάτορο[ς] καὶ [θεοῦ Εὐεργ]έτου καὶ θεᾶς Εὐεργέτιδ[ος]
8. τῆ[ς] καὶ [Φιλ]ομή[τορος Σωτ]είρας, ἱεροῦ πώλου Ἴσιδος  
 θεᾶ[ς] με[γάλ]η[ς μητρὸς θε]ῶν Κρατέρου τοῦ Κρατέρου,  
 ἀθλο[φό]ροϋ Βερενίκης Εὐεργέτιδος Δημ[ - - τῆς - - ]  
 ... ου, κ[α]ν[η]φόρου Ἀρσινόης Φιλαδέλφου Φιλα[ - - τῆς]
12. .... ου, ἱερείας Ἀ[ρ]σιν[όης Φι]λοπάτορος Χαρμι[ - - τῆς]  
 ----- ω -----  
 -----

**Data:** 112 a.C.

**Localidade:** The Egyptian Museum – Cairo (9299)

**Material:** Calcário

**Proveniência:** Alexandria, maio de 1872, segundo o jornal de entrada t.3, 1864-1880, p. 38 nº 21847.

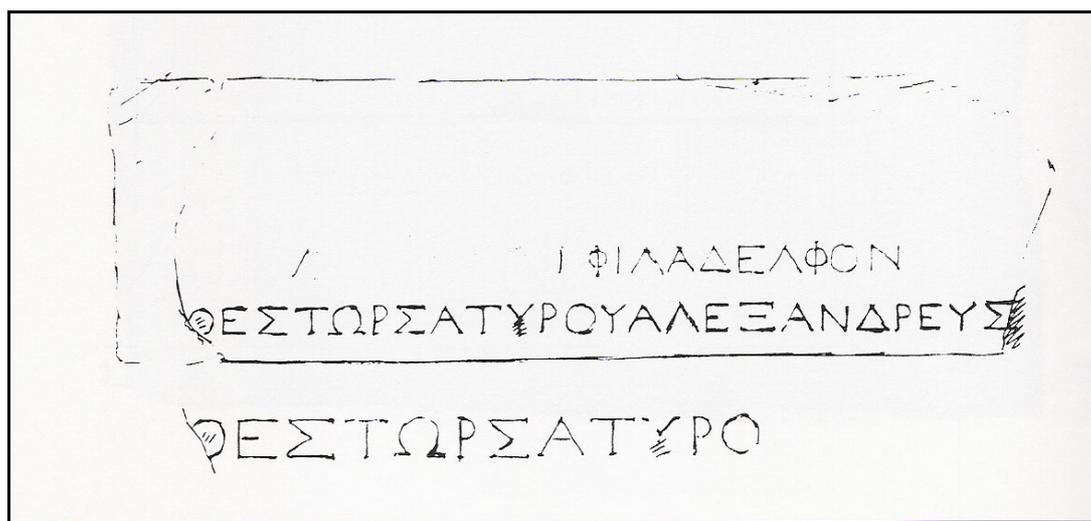
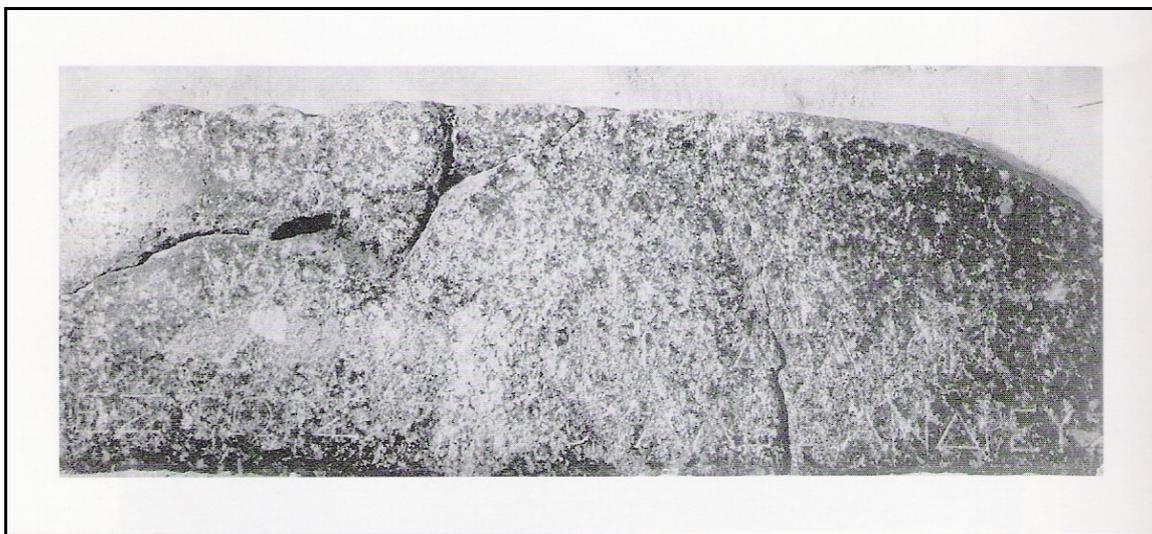
**Dimensão:** 1,13 m de altura; 50 cm de largura.

**Descrição:** Estela de calcário arqueada no cimo e mutilada na base. No cabide, o disco solar alado de onde pendem dois *uraei*. De uma parte e de outra, no campo, um *uraeus*. Abaixo do disco solar, delimitado por uma faixa horizontal, uma cena figurada compreendendo vários personagens difíceis de se distinguir, sendo isto seguido de três inscrições – em hieróglifo, demótico e grego. Inscrição: a parte em grego está danificada ao meio por uma cavidade de forma quadrada, e distingue-se doze linhas, em letras pouco cuidadas, de 8 a 11 mm de altura. A superfície da pedra está lascada e é de difícil leitura.

**Tradução:** Sob o reinado de Cleópatra (III) e de Ptolomeu (IX), deuses Filometores, Soteres, o sexto ano, o (...) Paôfi, quando Artemidôros, filho de Sôtiôn, era sacerdote de Alexandre, dos deuses Soteres, dos deuses Adelfos, dos deuses Euergetes, dos deuses Filopatores, dos deuses Epifanes, do deus chamado Eupator, do deus Filometor, do deus Neo Filopator, do deus Euergete, da deusa Euergete chamada também Filometor Sôteira, hierópole da deusa Ísis, grande mãe dos deuses, Cratéros, filho de Cratéros, atlóforo de Berenice Euergete Dém[----], filha de [----], canéfora de Arsinoe Filadelfo, Fila(?)[----], filha de [-----]os, sacerdotisa de Arsinoe Filopator, Charmi(?)[-----], filha de [-----], [----] ô [-----].

**Bibliografia:** IGAP, 2001: 83-87.

## [32] Base de estátua



Ἄρσινόνῃν Φιλάδελφον  
 Θεστωρ Σατύρου Αλεξανδρεύς .

**Data:** 279-268 a.C.

**Localidade:** *in situ*, inserido no rodapé da coluna diocleciana - Alexandria

**Material:** Granito azul-acinzentado

**Proveniência:** Bloco encontrado próximo das fortificações francesas de Alexandria, a uma pequena distância do mar, sob a localização presumida do antigo Bruchion. Em 1868 este bloco foi embutido no meio da face leste do pedestal da coluna, a fim de consolidar a base desta última.

**Dimensão:** 28,5 cm de altura; 90,5 cm de largura.

**Descrição:** Um bloco retangular de granito, com as medidas dadas acima e de espessura incerta.

**Tradução:** (estátua de) Arsinoe Filadelfo (dedicada por) Thestôr, filho de Satyros, alexandrino.

**Bibliografia:** *IGAP*, 2001: 38-40.

## [33] Placa



Ἄρσινόη  
Φιλαδέλφωι.

**Data:** 279-268 a.C.

**Localidade:** Musée d'Archéologie Méditerranéenne – Marselha (1634)

**Material:** Mármore branco

**Proveniência:** Alexandria

**Dimensão:** 12 cm de altura; 18 cm de largura; 4,8 cm de espessura.

**Descrição:** Tabuleta retangular de mármore, com as medidas acima. Inscrição: duas linhas em grego com altura de 11 mm para as letras.

**Tradução:** A Arsinoe Filadelfo.

**Bibliografia:** *IGAP*, 2001: 41.

## [34] Placa



Θεοῖς Ἀδελφοῖς  
Σατυρίων.

**Data:** cerca de 272-246 a.C.

**Localidade:** Graeco-Roman Museum – Alexandria (25058)

**Material:** Mármore branco

**Proveniência:** comprado em Alexandria em 1936.

**Dimensão:** 17,5 cm de altura; 35 cm de largura; 4,5 cm de espessura.

**Descrição:** Placa de mármore com ângulos arredondados, ‘piquetéé’ nas costas da placa. Traços de vermelho. Inscrição: duas linhas em grego com altura de 20 mm para as letras.

**Tradução:** Aos deuses Adelfos, Satyriôn.

**Bibliografia:** *IGAP*, 2001: 37.

## [35] Placa



1. [Ἵπὲρ] βασιλέω[ς Πτολεμαίου]  
 [τοῦ Πτ]ολεμα[ίου καὶ βασιλίς-]  
 [σης Ἀ]ρσινόης .....
4. ....

**Data:** 279-246 a.C.

**Localidade:** Musée du Louvre – Paris (Ma 4764)

**Material:** não mencionado

**Proveniência:** Mênfis. Missão Seymour de Ricci, 1908.

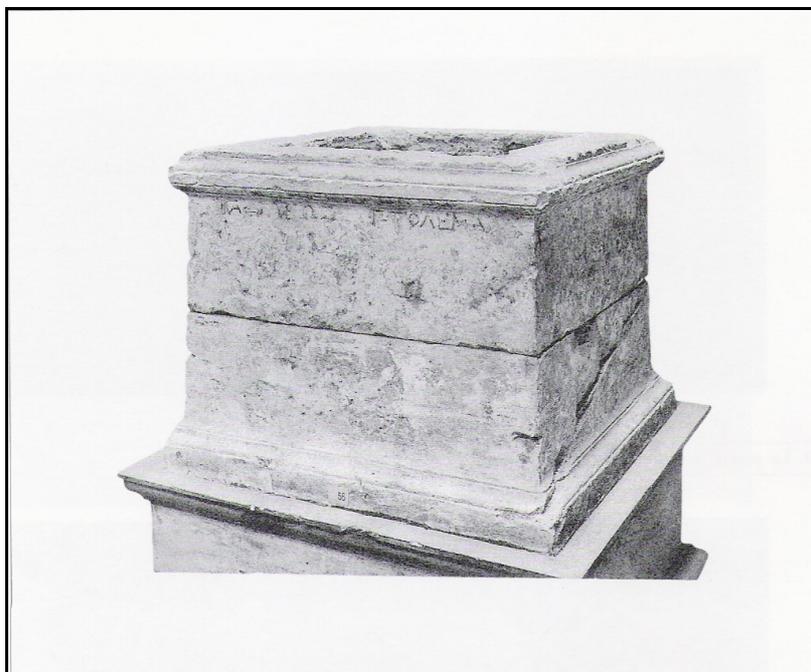
**Dimensão:** 6,5 cm de altura; 10,0 cm de largura frontal; 2,8 cm de espessura.

**Descrição:** Pequeno fragmento de pedra quebrado de todos os lados menos na parte superior. Restam três linhas esculpidas em escrita grega. O material da pedra não é indicado. Abaixo da imagem pode-se ver a transcrição e a complementação efetuada pelo epigrafista e autor do catálogo.

**Tradução:** Para o rei Ptolomeu, filho de Ptolomeu, e a rainha Arsinoe ...

**Bibliografia:** *IGENML*, 1992: 37-38.

## [36] Altar



Βασιλέως Πτολεμαίου  
καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου,  
θεῶν Σωτήρων .

**Data:** 279-268 a.C.

**Localidade:** Graeco-Roman Museum – Alexandria (56)

**Material:** Calcário branco

**Proveniência:** Karmus; encontrado no terreno em volta da coluna de Pompeu, no Serapeum de Alexandria – Alexandria.

**Dimensão:** 65 cm de altura; 80,4 cm de largura.

**Descrição:** Altar cúbico em calcário, formado por dois blocos sobrepostos. O interior é inteiramente vazado. Toda a superfície era pintada em azul e a moldura superior porta traços de ovais traçadas em vermelho. A inscrição era pintada em vermelho sobre a superfície anterior. A segunda linha desapareceu e só subsiste a terceira de traços falhos. A superfície exterior era revestida de estuque sobre o qual eram pintados, sobre as quatro paredes, festões de flores.

**Tradução:** (altar) do Rei Ptolomeu e de Arsinoe Filadelfo, (filhos) dos deuses Soteres.

**Bibliografia:** IGAP, 2001: 34-35.

## [37] Altar

SEM IMAGEM

Recto: Βασιλέως | Πτολεμαίου | τοῦ Πτολεμαίου .

Verso: Ἀρσινόης | Φιλαδέλφου | οἱ ἱερεῖς .

**Data:** 279-268 a.C.

**Localidade:** fez parte da Coleção Ernst von Sieglin - Dresden

**Material:** Calcário

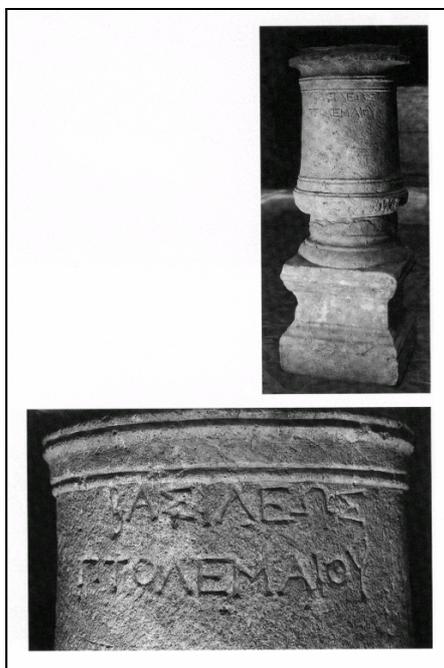
**Proveniência:** Encontrado entre o portão leste e o antigo abatedouro em 1901 - Alexandria.

**Dimensão:** 4,5 cm de altura; 5,7 cm de largura.

**Descrição:** Pequeno altar 'em cornos', feito de calcário e esculpido no recto e no verso.  
Inscrição: duas linhas em grego.

**Tradução:** (altar) consagrado ao Rei Ptolomeu, filho de Ptolomeu, (e) a Arsinoe Filadelfo, (dedicado pelos) sacerdotes.

**Bibliografia:** *IGAP*, 2001: 33-34.

**[38] Altar**

**Data:** terceiro e segundo século antes de Cristo

**Localidade:** Graeco-Roman Museum – Alexandria (22401)

**Material:** Rocha calcária

**Proveniência:** Hermópolis Magna – Egito

**Dimensão:** 61 cm de altura; 1,11 m de circunferência; 30mm de altura das letras.

**Descrição:** Altar redondo em calcário, posto sobre um rodapé quadrado. A pipa do altar é ornada com uma dupla moldura no alto e em baixo. A parte superior, convexa, constitui uma bandeja que apresenta traços de combustão.

**Tradução:** *(Altar) do rei Ptolomeu.*

**Bibliografia:** *IGHMN*, 1999: 18.

## [39] Base de estátua



**Data:** após 270 a.C.

**Localidade:** Oriental Institute Museum – Chicago(10518)

**Material:** Basalto negro

**Proveniência:** provavelmente de Karnak - adquirido por James H. Breasted em 1920, Luxor.

**Dimensão:** 11 cm de altura; 33,7 cm de largura frontal; 56 cm de comprimento.

**Descrição:** Base inscrita em grego e hieróglifo de uma estátua em pé de Arsinoe II em tamanho natural ou menor, com vestígios dos pés. A frente é levemente convexa. O pilar dorsal está fragmentado. Inscrição: uma linha grega na frente; quatro colunas e uma linha hieroglífica inscrita no topo da base contendo os nomes trono e de nascimento de Ptolomeu II e o nome de nascimento de Arsinoe II.

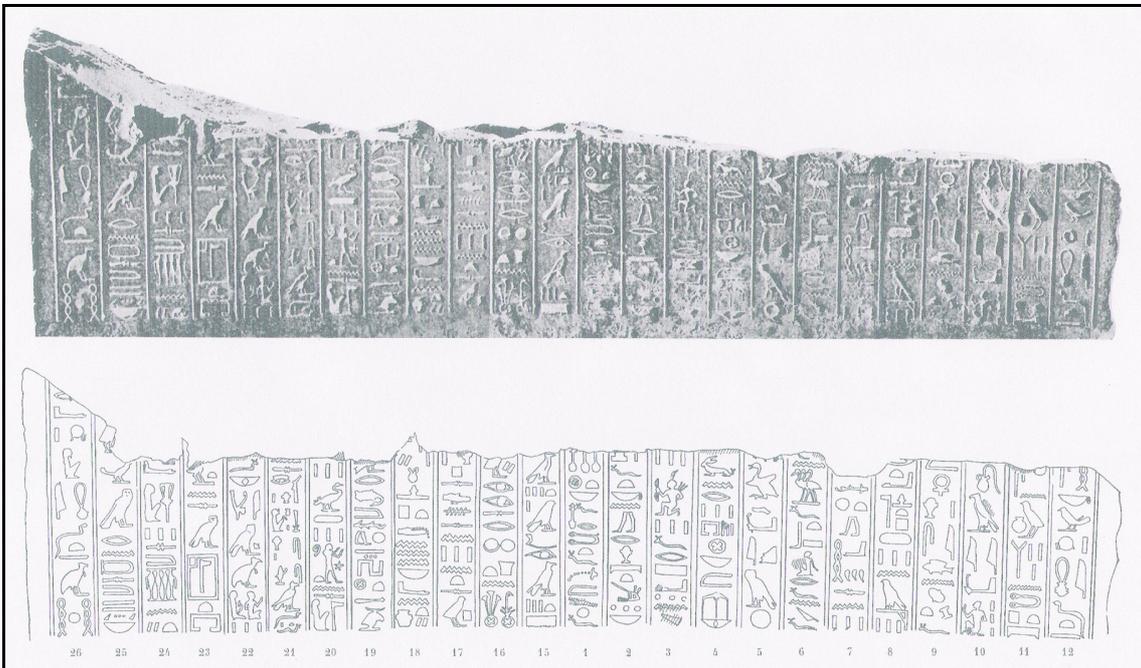
**Tradução:** (De) Arsinoe Filadelfo.

**Bibliografia:** *PP*, 2002: 100/101; *QUAEGEBEUR*, 1998: 75, 86, nº03.

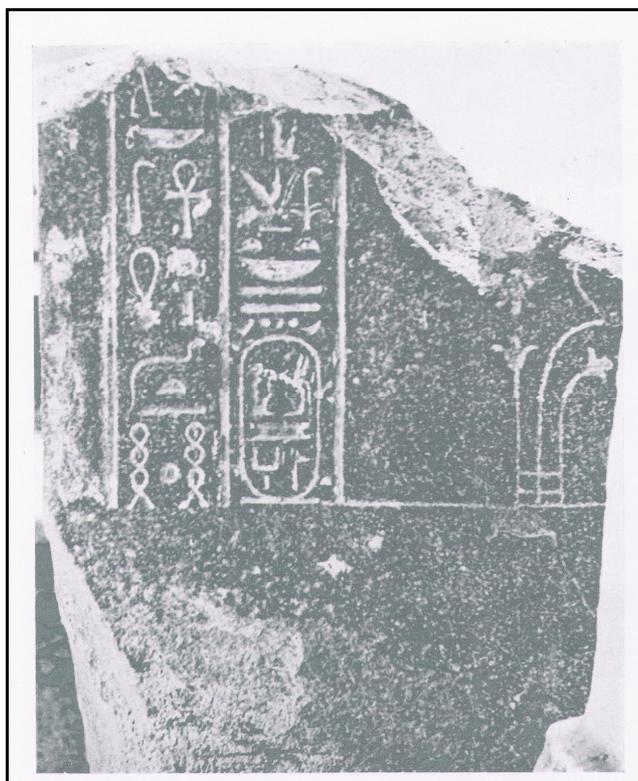
[40] Estátua



Vista frontal



Vista da parede de fundo



**Lado direito**

**Data:** 270-246 a.C.

**Localidade:** Graeco-Roman Museum – Alexandria (11261)

**Material:** Granito

**Proveniência:** encontrado em Châder el-Battikh, shari Méd Koraeim, no distrito Anfouchy.

**Dimensão:** 79 cm de altura (com base); Base: 34,4 cm de altura; 1,78 m de largura; 1,28 m de comprimento.

**Descrição:** Conjunto escultórico superior ao tamanho natural. As identidades das figuras são atribuídas a Amon, ao centro, Ptolomeu II, à direita, e Arsinoe II, à esquerda. A figura feminina traça um vestuário plissado com extensão até o tornozelo. O vestuário apresenta ainda uma terminação com franja e dois finais de laços de uma cinta, visível acima dos pés da rainha. Três pares de pés com um comprimento de 32,5 cm cada um, todos apresentam uma distância idêntica do limite frontal da base. **INSCRIÇÃO:** inscrição hieroglífica multicolumnar na parte de trás e nos dois lados. O lado direito contém o nome trono de Ptolomeu II. A largura mediana das colunas é de 6,2 cm.

**Tradução: Metade direita (1-12)**

- 1 – (...) as boas coisas, todas as boas coisas superabundam em sua época.
- 2 – (...) seus celeiros atingem até o céu; todo grão
- 3 – (...) seus soldados são mais numerosos que a areia da margem
- 4 – (...) todos os santuários estão em festa
- 5 – (...) segura o escudo
- 6 – (...) de sua potência, desmoronam diante de sua espada
- 7 – (...) tudo ao longo de seus corpos

- 8 – (...) dar a oferenda divina aos deuses  
 9 – (...) selo sobre sua argila  
 10 – (...) *w3yw*  
 11 – (...) os apoios do céu  
 12 – (...) [sem conhecer] a destruição, como Rê, eternamente.

**Lado direito (13-14)**

- 13 – (...) meu (...), rei do Alto e do Baixo Egito, senhor dos dois países, UserkaenRamerAmun.  
 14 – (...) te dirige os hinos, à ti que está vivo como Rê, eternamente sempre vivo.

**Metade esquerda (15-26)**

- 15 – (...) aquelas que vêm Hórus, aquelas que vêm [Seth]  
 16 – (...) quanto ele está [tentado] ver, mais ainda que o sol e a lua, ela, a soberana do Alto e do Baixo Egito.  
 17 – (...) sobre seu dorso, pois é ela  
 18 – (...) [suave] de perfume, doce de eflúvio, senhora do olíbano  
 19 – (...) grande de temor através do Egito, grande de prestígio  
 20 – (...) [vive] e alimenta; nós a agradecemos  
 21 – (...) ela velará sobre seu irmão, preservando seu corpo  
 22 – (...) é feita em sua honra uma festa pelos egípcios  
 23 – (...) é (...) para ela no templo  
 24 – (...) suas efígies saem em procissão ao número de  
 25 – (...) [não é do templo] vazio de seu nome, em todo país  
 26 – (...) como Rê, eternamente sempre vivo.

**Lado esquerdo (27-28)**

- 27 – (...) [(ARSINOE)] Filadelfo; eu [Amon] farei que tu [Arsinoe] seja um ser divino ao número de deuses terrestres;  
 28 – (...) Eu te [dou] o sopro da vida emitido de minha narina, a fim de devolver vida a tua alma, e de restituir a juventude a teu corpo, eternamente.

**Bibliografia:** *BIFAO*, 1960: 83-109; *PP*, 2002: 100; *QUAEGEBEUR*, 1998: 75, 85, nº01.

## [41] Templo



1. Vue d'ensemble.



1. Partie gauche, a.



1. Partie gauche, b.



1. Milieu, c.



1. Partie droite, d.



1. Partie droite, e.

- 1 Βασιλεῖ Πτολεμαίωι τῶι Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης, θεῶν  
Ἀδελφῶν, καὶ βασιλίσσηι Βερενίκηι τῆι ἀδελφῆι αὐτοῦ καὶ γυναικὶ
- 2 θεοῖς Εὐεργέταις, καὶ Πτολεμαίωι καὶ Ἀρσινόηι θεοῖς Ἀδελφοῖς τὰ  
ἀγάλματα καὶ τὸν ναὸν καὶ τὰ ἄλλα ἐντὸς τοῦ τεμένουσιν |
- 3 Καὶ τὴν στο[[ά]ν, οἱ τασσόμενοι ἐν τῶι Ἑρμοπολίτη νομῶι  
κάτοικοι ἰππε[ῖ]ς, εὐεργεσίας ἕνεκεν τῆς εἰς αὐτούς.

**Data:** 246-221 a.C.

**Localidade:** entre el-Minya e Mellawi – Egito

**Material:** Rocha calcária

**Proveniência:** *in situ* (el-Ashmunein) – Médio Egito

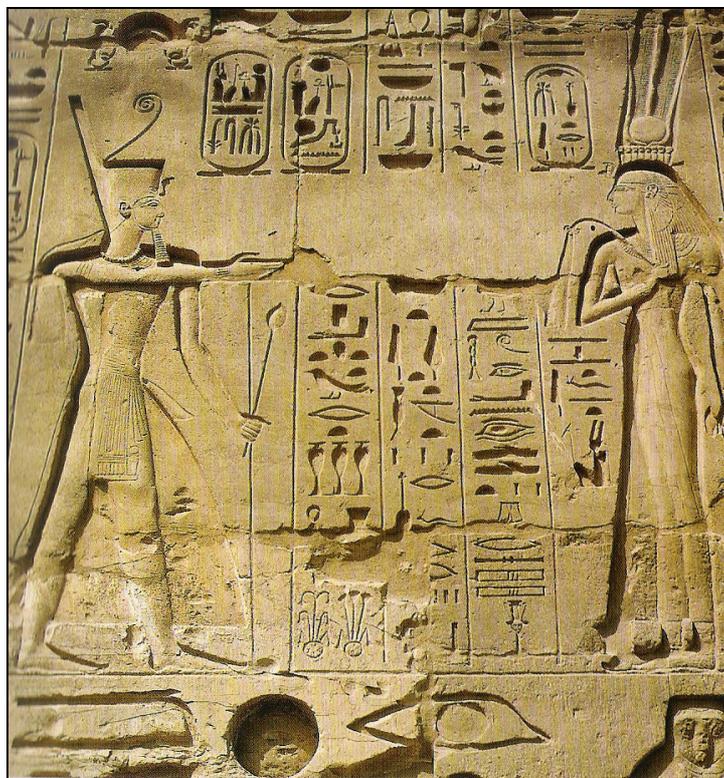
**Dimensão:** 11 metros de comprimento

**Descrição:** Inscrição gravada sobre cinco blocos de calcário de um grande bandô do epistílio (arquitrave), encontrado por É. Baraîze abaixo do nível da basílica, dentro das superestruturas de um templo dórico períptero de estilo helenístico. A dedicatória é feita em honra dos soberanos reinantes Ptolomeu III Euergete I, filho de Ptolomeu II Filadelfo e de Arsínoe, e sua esposa Berenice II, filha de Magas de Cirene. A dedicatória é feita pela guarnição do posto em Hermópolis Magna e testemunha, ao mesmo tempo, do seu espírito de corporação e de sua lealdade monárquica.

**Tradução:** Ao rei Ptolomeu, filho de Ptolomeu e de Arsínoe, deuses Adelfos, e à rainha Berenice, sua irmã e sua esposa, deuses Benéficos, e a Ptolomeu e Arsínoe, deuses Adelfos, as estátuas, o templo e todas as outras construções no interior do recinto, assim como o pórtico (foi consagrado) pelos cavaleiros colonos no posto no nomo Hermopolite, por causa da bondade do qual eles foram o objeto.

**Bibliografia:** *IGHMN*, 1999: 16-17.

## [42] Relevô



**Data:** XIX<sup>a</sup> Dinastia (c.1270 a.C.)

**Localidade:** Templo de Amon-Rê - Karnak, muralha sul.

**Material:** arenito

**Proveniência:** *in situ* Karnak – Egito

**Dimensão:** 220 cm de altura

**Descrição:** Relevô apresentando uma cena de adoração. À esquerda se encontra Ramsés II com o braço direito estendido em direção à rainha Ahmose-Nefertari divinizada à direita. O faraó é mostrado usando um saiote real *shendyt*, a coroa vermelha do Baixo Egito e a barba quadrada. O rei segura em sua mão esquerda uma maça piriforme (*hd*) simbolizando a força guerreira do faraó. A rainha usa um vestido justo, uma peruca tripartite. Sobre a peruca, se encontra um toucado abutre com o *uraeus*. Acima do toucado está com coroa com o disco solar e duas plumas de avestruz. A rainha segura em sua mão direita o cetro *nekhakha*, e na mão esquerda a flor de lótus. Entre as duas figuras, na altura das coroas, se encontram gravado os dois cartuchos contendo o *prenomen* e o *nomen* de Ramsés, e a titulatura e o cartucho com o *nome* da rainha Ahmose-Nefertari.

**Tradução:** inscrição em hieróglifos – Ramsés: *Wsr-m<sup>3</sup>t-r<sup>c</sup> stp-n-r<sup>c</sup>, R<sup>c</sup>-m-s-sw mrj-Jmn* [(Poderoso da maat de Rê, Aquele a quem Rê escolheu) (Ramsés, amado de Amon)]. Ahmose-Nefertari: *ntj hmt ntrj mwt hmt-nsw-wrt nbt-t3wy (y<sup>c</sup>h-ms-nfrjtry)* [esposa divina, mãe divina, grande esposa real, senhora das Duas Terras (Ahmose-Nefertari)].

**Bibliografia:** SCHULZ, s/d: 173; DODSON, 2004 : 26-42 ; ALLEN, 2004.

## [43] Pintura



**Data:** XX<sup>a</sup> Dinastia, por volta de 1145 a.C.

**Localidade:** The British Museum – Londres (EA 37993)

**Material:** pintura/tinta

**Proveniência:** tumba de Kynebu, Tebas.

**Dimensão:** 44 cm de altura.

**Descrição:** Fragmento pintado de uma tumba decorada representando o rei Amenhotep I. este fragmento faz parte de um conjunto de três fragmentos que se encontram no Museu Britânico e representam o deus Osíris, o rei Amenhotep I e a rainha Ahmose-Nefertari. A tumba pertence ao sacerdote de Amon – Kynebu – que manteve o ofício sacerdotal durante o reinado do faraó Ramsés VIII. A imagem representa o rei Amenhotep I usando uma peruca-toca azul, com um *uraeus* na frente da toca. A toca é encimada por chifres de carneiro e um disco solar. Na mão direita o rei segura o cetro *hkb3t*, símbolo da realeza e do deus Osíris. O faraó usa um saiote *shendyt* e um longo e transparente vestuário de linho.

**Bibliografia:** [www.thebritishmuseum.ac.uk](http://www.thebritishmuseum.ac.uk) ; MAAEA, 2003: 72-74.

## [44] Pintura



**Data:** XXª Dinastia, por volta de 1145 a.C.

**Localidade:** The British Museum - Londres (EA37994)

**Material:** pintura/tinta

**Proveniência:** tumba de Kynebu, Tebas.

**Dimensão:** não mencionado.

**Descrição:** a rainha Ahmose-Nefertari é mostrada usando um vestido plissado e cheio; típico do vestuário das mulheres da elite do período raméssida. A rainha usa um toucado abutre da deusa Mut, encimado por um disco solar e plumas de avestruz. Em sua coroa se encontra o *uraeus* e em sua mão o cetro *nekhakha*, símbolos de seu status real. A rainha segura em sua mão esquerda uma flor de lótus, símbolo do renascimento. A cor preta (*kmt*) de sua pele lembra o limo fértil das margens do Nilo, e significava ressurreição e fertilidade; a mesma cor é atestada para a pele do deus Osíris.

**Bibliografia:** [www.thebritishmuseum.ac.uk](http://www.thebritishmuseum.ac.uk) ; MAAEA, 2003: 60, 74.

## [45] Relevô



**Data:** 270-246 a.C.

**Localidade:** Templo de Ísis, câmara VII, muro norte.

**Material:** Calcário

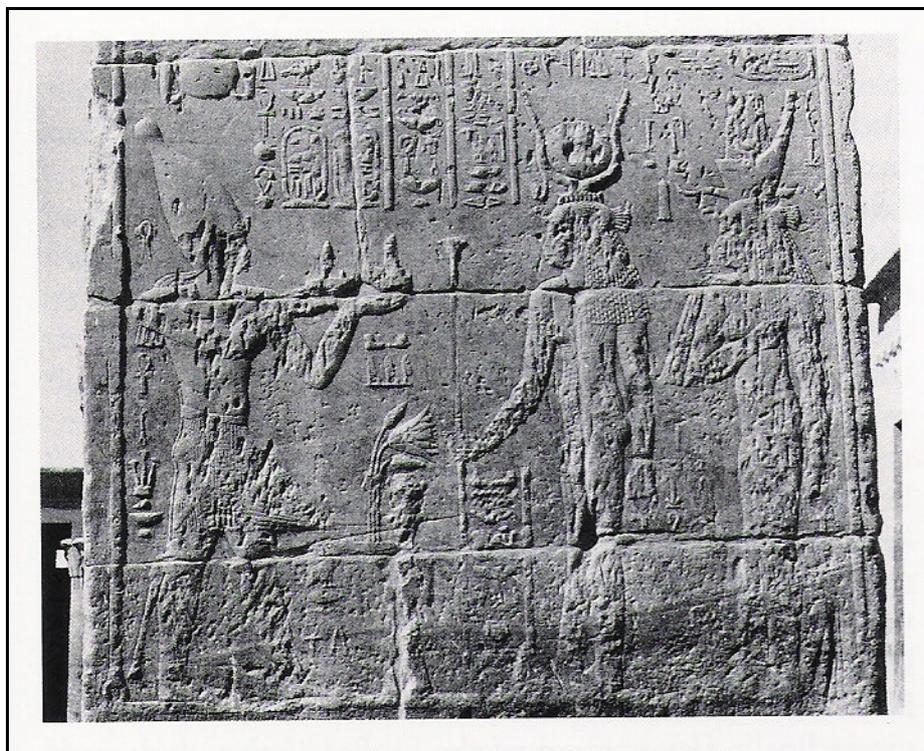
**Proveniência:** *in situ* Filae – Egito

**Dimensão:** não mencionado.

**Descrição:** Relevô apresentando uma cena de adoração. À esquerda se encontram Arsinoe II deificada e a deusa Ísis. Arsinoe II usa uma peruca tripartida, um toucado de abutre e a coroa que lhe é típica; ela usa também um vestido longo, justo e com duas alças, sendo que uma delas passa acima do seio. Em sua mão esquerda ela segura o cetro-*wadj* e, em sua mão direita, ela segura o símbolo *ankh*. Ísis usa uma peruca tripartida, um toucado de abutre e uma coroa de tipo disco solar sem o sinal hieroglífico *set*. Ela está usando um vestido longo e justo. À esquerda se encontra Ptolomeu II ofertando um alimento *f3j jht* – pão branco em forma de cone – com a mão direita em suspensão e, com a esquerda, ele faz um gesto. Ele porta uma variante da coroa pena de falcão. Essa coroa se caracteriza por um topo quadrado encimado por duas altas penas de falcão, um disco solar, chifres de carneiro, dois pequenos *uraei* ao lado das penas, e um *uraeus* frontal. O rei usa um saiote cerimonial decorado e uma cauda de touro presa ao cinto. Acima e em frente ao rei aparecem dois cartuchos.

**Bibliografia:** *CE*, 2001 : 148-149 ; *PPh*, 1989: nº 721 ; *QUAEGEBEUR*, 1998: 93, nº 34.

## [46] Relevo



**Data:** 270-246 a.C.

**Localidade:** Templo de Ísis, lado leste da porta de Ptolomeu II.

**Material:** Rocha calcária

**Proveniência:** *in situ* Filae – Egito.

**Dimensão:** não mencionado.

**Descrição:** Relevo mostrando uma cena de oferenda. À esquerda se encontra Ptolomeu II usando a coroa branca do Alto Egito com um simples *uraeus*, coroa essa que era associada à deusa Nekhbet. Com as mãos estendidas o rei oferece o sinal hieroglífico e ideograma *sht* – um campo ou terra encimado por três hastes de junco estilizadas – às duas deusas à sua frente. O rei também usa um saiote cerimonial com painel triangular frontal, amarrado a este saiote está uma cauda de touro. Acima do rei se encontram os cartuchos com os nomes de trono e de nascimento do rei. À esquerda se encontram duas figuras femininas. À frente do rei está Ísis. A deusa usa uma peruca tripartida, uma coroa com o tipo do disco solar sem o sinal hieroglífico *set*, abaixo da coroa ela porta um toucado abutre. Ísis segura em sua mão direita um cetro-*wadj* e, em sua mão esquerda, o símbolo da vida *ankh*. Atrás da deusa encontra-se a figura de Arsinoe II divinizada, a rainha usa uma coroa específica que foi criada para ela, além de uma peruca tripartida e um toucado abutre. Em sua mão direita, Arsinoe segura o cetro-*nekhakha*, insígnia real egípcia, na altura do peito; a sua mão esquerda se encontra estendida ao lado do corpo segurando um *ankh*.

**Bibliografia:** *CE*, 1988 : 45-47; *QUAEGEBEUR*, 1998 : 73-108, nº37 ; *PPh*, 1989: nº309 .

**[47] Relevo**

**Data:** depois de 270 a.C.

**Localidade:** Harvard University Art Museums - Cambridge, Massachusetts (1983.96)

**Material:** Calcário

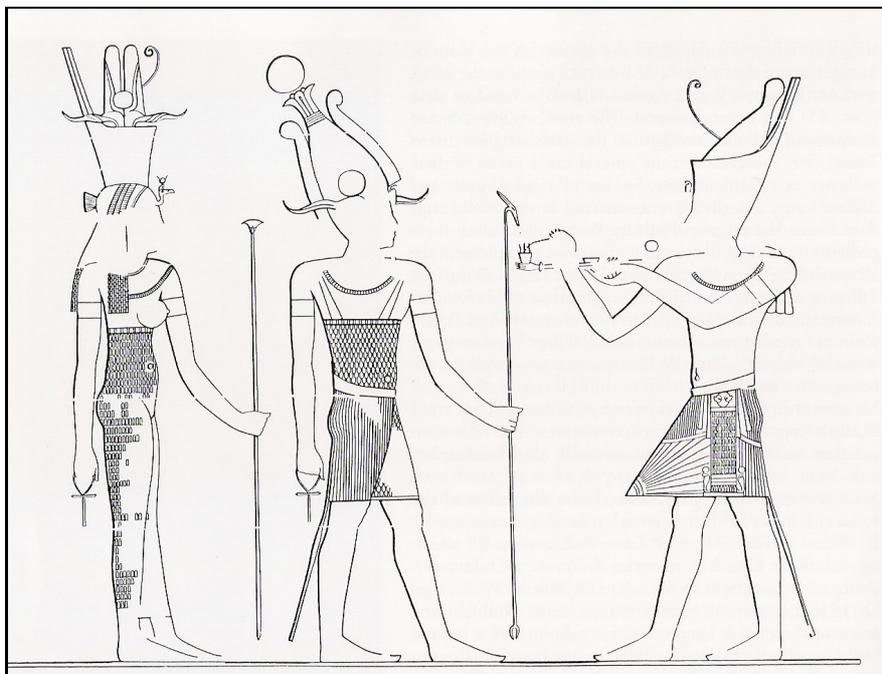
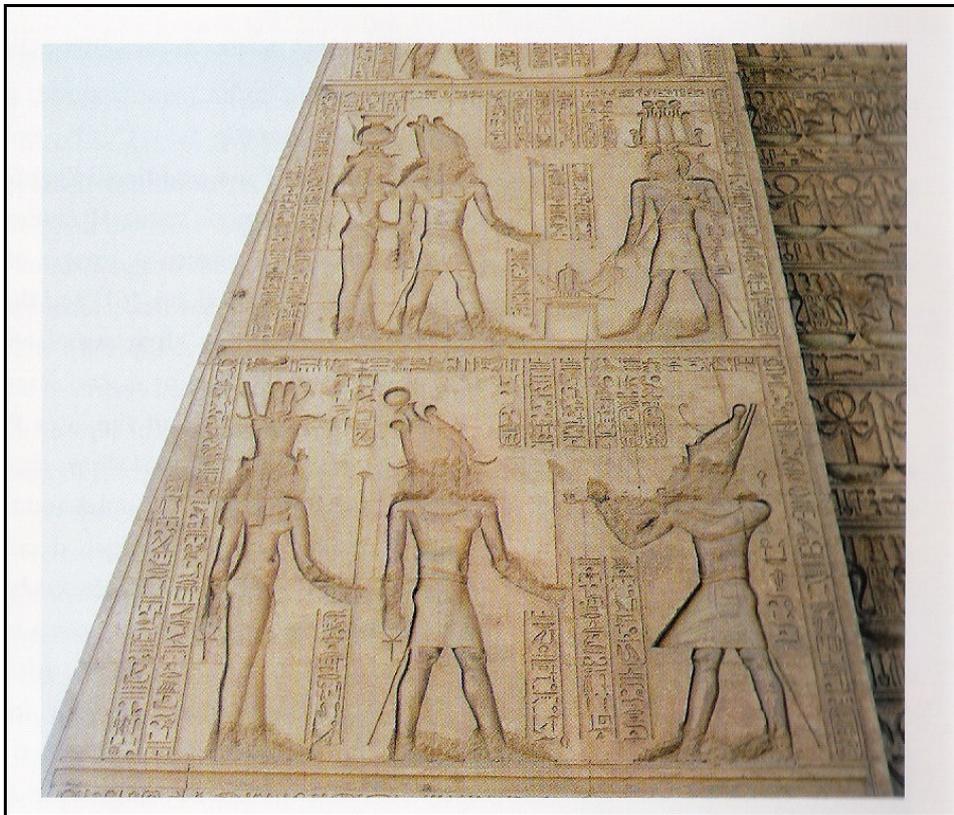
**Proveniência:** Mênfis

**Dimensão:** 42,5 cm de altura; 57,7 cm de largura.

**Descrição:** Relevo mostrando a rainha com o rosto voltando para a direita, usando uma peruca tripartite e coroada com o toucado que foi criado especificamente para ela e subsequentemente empregado em representações de rainhas posteriores. Ela segura em suas mãos o cetro-lírio. A característica facial da rainha enfatiza uma garganta larga, um queixo saliente, boca estreita, um nariz aquilino, olhos em formato hieroglífico e com as faixas coloridas indicadas em relevo e, por fim, uma sobancelha plástica. Esta caracterização da face se assemelha com as imagens da rainha batidas sobre as moedas durante a sua vida.

**Bibliografia:** *CE*, 1988: 169-170; *QUAEGEBEUR*, 1998: 78-79, 94, nº40.

[48] Relevé



**Data:** 246-222 a.C.

**Localidade:** Karnak, passagem leste na porta, segundo registro do grupo de cenas ao norte.

**Material:** Calcário

**Proveniência:** Karnak - Egito

**Dimensão:** -----.

**Descrição:** Sobre a porta de Euergetes diante do templo de Khonsou, Arsinoe II e seu irmão-marido Ptolomeu II são representados como *theoi synnaoi*. A cena nos mostra Ptolomeu III Euergetes queimando incenso diante dos *ntr.wy sn.wy*, ‘os deuses Adelfos’. À esquerda se encontram Arsinoe II e Ptolomeu II, ambos voltados para a direita. Ela usa uma peruca tripartida, um toucado de abutre e a coroa que lhe é típica; ela usa também um vestido longo e justo sem nó, cinto ou costura, que vai da parte inferior do peito até a altura do tornozelo. Em sua mão esquerda ela segura o cetro-*wadj* e, em sua mão direita, ela segura o símbolo *ankh*. Ptolomeu II segura em sua mão esquerda o cetro-*was* e, em sua mão direita, o símbolo *ankh*. Ele usa uma coroa-*atef* com dois discos solares, *uraeus*, dois chifres de carneiro retos e retorcidos; ele usa um saiote curto com uma cauda de touro e uma espécie de espartilho. À esquerda na cena, se encontra Ptolomeu III voltado para a esquerda. Ele está com os dois braços suspensos ofertando incenso aos deuses Adelfos. Ele usa a coroa dupla e um saiote cerimonial. Acima do rei estão os cartuchos com os nomes trono e o de nascimento. INSCRIÇÃO: várias colunas em hieróglifo em toda a cena, mas apenas três colunas são traduzidas aqui.

**Tradução:** O texto atrás de Ptolomeu III é traduzido como – Herdeiro do país no lugar de seu pai, [Ptolomeu III] que se torna mestre dos dois países sobre o trono de sua mãe, que lhes torna a santidade grande nas vilas e províncias, que lhes torna santo as duas imagens *sh.m.wj* à frente do Egito, que lhes torna divino o ka diante dos deuses, o senhor dos diademas Ptolomeu, eternamente vivo, amado de Ptah.

O texto atrás de Ptolomeu II e da filha de Amon, Arsinoe II, a deusa Filadelfo, pode ser traduzido do seguinte modo: 1ª coluna – Soberano, que concebeu um rei do Alto Egito, soberana que criou um rei do Baixo Egito, que engendraram seu herdeiro para lhes tomar o lugar, que elevaram sua Majestade para reinar sobre os Dois Países, que tornaram grande seu filho [Ptolomeu III], desde que ele recebeu deles [Ptolomeu II e Arsinoe II] a função. 2ª coluna – Ele [Ptolomeu III] lhes distingue a majestade diante dos deuses, ele lhes santifica as duas imagens divinas, ele lhes deifica os dois kas diante dos deuses protetores do Egito.

**Bibliografia:** CE, 1988: 48,50 ; QUAEGEBEUR, 1998: 80-82, 91, nº26 ; PPh, 1989 ; CE, 2001 : 148-149.

## [49] Moeda



**Denominação:** Octadracma de ouro AV

**Autoridade Emissora:** Octadracma de Ptolomeu II (BMC Arsinoe II 3)

**Oficina:** Tiro

**Peso:** não mencionado

**Data:** 285-246 a.C.

**Anverso:** cabeça de Arsínoe II usando uma coroa e véu.

**Reverso:** ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ, dupla cornucópia.

**Descrição:** No anverso uma moeda com o tipo iconográfico de Arsínoe, cuja imagem está usando uma coroa com o véu e o chifre de Amon cobrindo parcialmente sua orelha; o busto da rainha é jovial com o cabelo puxado para trás da cabeça em um coque, visível abaixo do véu. O nariz é delgado, o queixo pontudo e há dois anéis de Vênus no pescoço. Cetro por detrás da imagem da rainha, talvez em estilo egípcio. No reverso a dupla cornucópia, preenchida com as frutas do Egito, e nos dois lados dela a inscrição em grego, além de duas marcas de cunho.

**Bibliografia:** *CE*, 2001: 83.

## [50] Moeda



**Denominação:** Octodracma de ouro AV

**Autoridade Emissora:** Octodracma de Ptolomeu II (1964-13-3-2; 2752)

**Oficina:** Alexandria

**Peso:** 27,63 g

**Data:** pós 265 a.C.

**Anverso:** ΑΔΕΛΦΩΝ, bustos sobrepostos de Ptolomeu II e Arsínoe II.

**Reverso:** ΘΕΩΝ, bustos sobrepostos de Ptolomeu I e Berenice I.

**Descrição:** uma moeda cunhada por Ptolomeu II, por volta de 261-260 a.C., glorificando a dinastia e sua continuidade. No anverso encontram-se os bustos conjugados do casal Adelfo. À frente está Ptolomeu II, cuja imagem apresenta costeletas e um diadema largo ao redor da cabeça além de um rosto mais cheio, atrás dele se encontra Arsinoe II com véu; inscrição acima do casal – ADELPHON, e atrás da cabeça de Ptolomeu II se observa o símbolo do escudo. No reverso se encontra a imagem do casal Soter com Ptolomeu I usando um diadema estreito ao redor da cabeça, atrás dele está Berenice I com véu; inscrição acima do casal - THEON. O rebordo apresenta sinais claros na parte norte-oeste no anverso e sul-leste no reverso da cunhagem.

**Bibliografia:** *ASDCGC*, 1985: 177; *BMC*, 1963: 40; *EHC*, 1997: 103-104;  
[www.thebritishmuseum.ac.uk](http://www.thebritishmuseum.ac.uk)

**[51] Moeda**

**Denominação:** Tetradracma de prata AR

**Autoridade Emissora:** Tetradracma de Ptolomeu II (2749)

**Oficina:** Alexandria

**Peso:** 14,11 g

**Data:** 261-260 a.C.

**Anverso:** cabeça diademada de Ptolomeu I

**Reverso:** ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ, águia em posição sobre raio; margem com sinais.

**Descrição:** uma moeda cunhada por Ptolomeu II louvando o antecessor, seu pai, com o título honorífico *Soter* (Salvador). O retrato de Ptolomeu apresenta, abaixo do diadema, um chifre de Amon, deus egípcio, indicando a linhagem divina. Por detrás do retrato há uma marca de cunho Δ, rente ao cabelo. No reverso, a águia ptolomaica apresenta entre suas pernas uma marca de cunho X, não muito visível; ela se situa entre as duas inscrições, o nome do monarca no lado esquerdo do tipo e, o título no lado direito. O título *Soter*, um nome culto, foi uma introdução de Ptolomeu II para demonstrar o apreço por seu pai. As moedas desta série tiveram pouca duração se comparada às de outros locais.

**Bibliografia:** *ASDCGC*, 1985: 176; *EHC*, 1997:102.

**[52] Moeda**

**Denominação:** Tetradracma de prata AR

**Autoridade Emissora:** Tetradracma de Ptolomeu II (2748)

**Oficina:** Alexandria

**Peso:** 14,16 g

**Data:** 261-260 a.C.

**Anverso:** cabeça de Arsínoe II usando uma estéfane e véu; margem de sinais.

**Reverso:** ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ, águia em posição sobre raio.

**Descrição:** No anverso uma moeda com o tipo iconográfico de Arsínoe, cuja imagem está usando uma coroa com véu e o chifre de Amon cobrindo parcialmente sua orelha; o lado anverso apresenta um desgaste um pouco maior que o lado reverso. No reverso a águia ptolomaica está em pé pousada sobre o signo do raio, a ponta da asa direita está proeminente indicando abertura; entre as patas da ave está uma marca de cunho X. A inscrição Arsínoes encontra-se no lado esquerdo do tipo e a inscrição Filadelfou no lado direito, com a águia às separar. A moeda é parte de uma série emitida após sua morte.

**Bibliografia:** *ASDCGC*, 1985:176; *EHC*, 1997: 102.

**[53 Moeda**

**Denominação:** Decadracma de prata AR

**Autoridade Emissora:** Decadracma de Ptolomeu III (2756)

**Oficina:** Alexandria

**Peso:** 34,70 g

**Data:** 246-221 a.C.

**Anverso:** cabeça de Arsínoe II usando estéfane e véu.

**Reverso:** ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ, dupla cornucópia atada com fita.

**Descrição:** No anverso uma moeda com o tipo iconográfico de Arsínoe, cuja imagem está usando uma coroa com véu e o chifre de Amon cobrindo parcialmente sua orelha. Atrás do busto de Arsínoe encontra-se duas marcas de cunhagem Δ e Δ praticamente unidas uma ao lado da outra. No reverso, uma dupla cornucópia com dois cachos de uva pendentes, e atada a uma fita. A inscrição Arsínoes encontra-se no lado esquerdo do tipo e a inscrição Filadelfou no lado direito. A moeda foi cunhada no antigo padrão Ático. Borda serrilhada no lado reverso direito.

**Bibliografia:** *ASDCGC*, 1985: 177; *EHC*, 1997: 106.

## [54] Moeda



**Denominação:** Octadracma de ouro AV.

**Autoridade Emissora:** Octadracma de Ptolomeu IV (103).

**Oficina:** Alexandria

**Peso:** 27,8 g.

**Data:** 225-205 a.C.

**Anverso:** cabeça diadema e laureada de Ptolomeu III usando a égide e um tridente.

**Reverso:** ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ, cornucópia laureada atada com fita.

**Descrição:** moeda em ouro cunhada durante o reinado de Ptolomeu IV Filopator em honra à memória de seu pai. O anverso apresenta o retrato de Ptolomeu III com os símbolos divinos – a coroa de Hélios, a égide de Zeus e o tridente de Poseidon sobre o ombro, caracterizando o rei falecido como o mestre dos três elementos, o céu, a terra e o mar. Um dos dentes do tridente termina numa flor-de-lótus. O rei é mostrado na meia idade. O reverso apresenta uma cornucópia também laureada (uma representação da coroa de Hélios), atada por uma fita. As inscrições encontram-se gravadas em ambos os lados (oeste e leste) no reverso, e ao pé da cornucópia encontra-se uma marca de cunho ΔΙ.

**Bibliografia:** *BMC*, 1963: 44/56; *EHC*, 1997:108-109; *CE*, 2001: 83.

**[55] Moeda**

**Denominação:** Octodracma de ouro AV

**Autoridade Emissora:** Octodracma de Ptolomeu V (03)

**Oficina:** Alexandria

**Peso:** 27,73 g

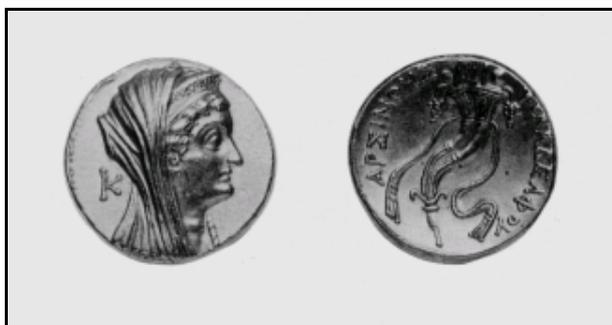
**Data:** 204-203 a.C.

**Anverso:** busto de Arsinoe III usando o diadema e coroa, atrás dela um cetro.

**Reverso:** cornucópia atada com fita e a inscrição ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟΣ ΑΡΣΙΝΟΗΣ.

**Descrição:** uma moeda cunhada em Alexandria. O anverso apresenta um busto de Arsinoe III com a face para a direita, ela está usando uma coroa. Por detrás do busto está um cetro cujas fitas caem por detrás da cabeça da rainha. No reverso está a cornucópia amarrada com fita e que permanece entre as duas inscrições, que estão na vertical. Presença de marcas de serrilha nas bordas.

**Bibliografia:** *EHC*, 1997: 110/254; *BMC*, 1963: 67.

**[56] Moeda**

**Denominação:** Octodracma de ouro AV

**Autoridade Emissora:** Octodracma de Ptolomeu VI (2762)

**Oficina:** desconhecida

**Peso:** 27,82 g

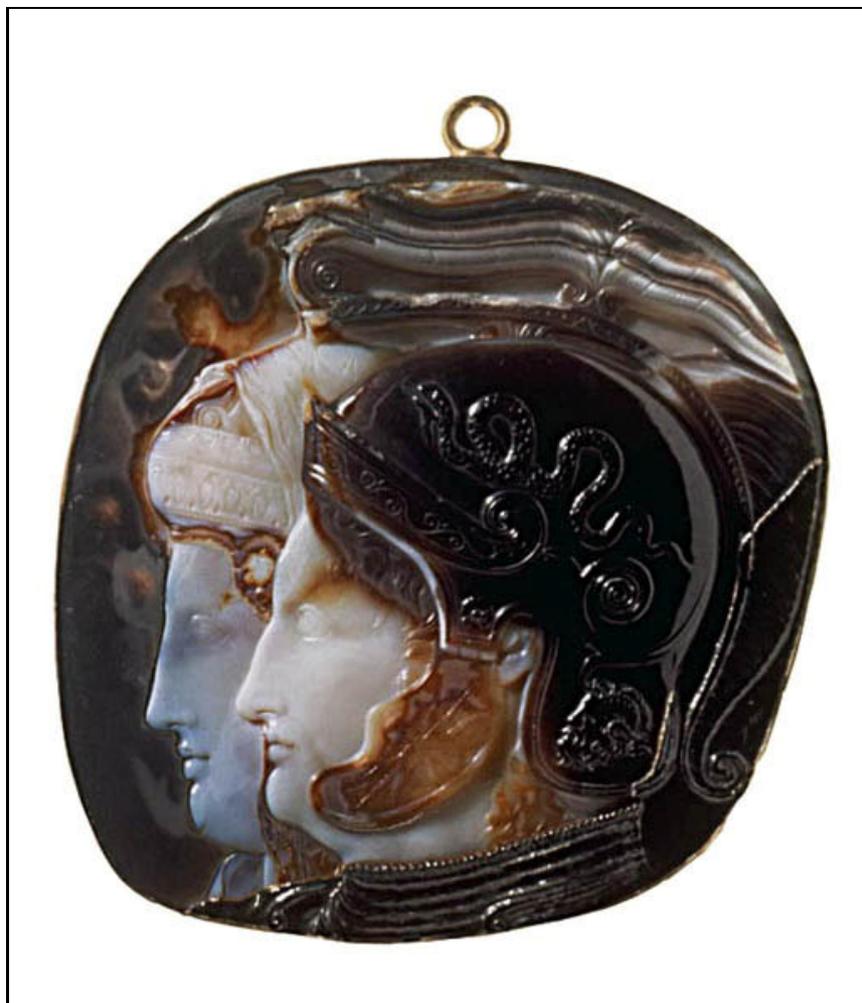
**Data:** 180-145 a.C.

**Anverso:** cabeça de Arsínoe II usando estéfane e véu.

**Reverso:** APΣINOΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ, dupla cornucópia atada com fita.

**Descrição:** O anverso apresenta o tipo iconográfico de Arsínoe usando uma coroa com o véu, além do chifre de Amon cobrindo parcialmente sua orelha. Atrás do busto de Arsínoe encontra-se uma marca de cunhagem K. No reverso uma dupla cornucópia com dois cachos de uva pendentes e atada a uma fita. A inscrição Arsínoes encontra-se no lado esquerdo do tipo e a inscrição Filadelfou no lado direito.

**Bibliografia:** *ASDCGC*, 1985: 177.

**[57] Camafeu**

**Data:** cerca de 278-270 a.C.

**Localidade:** Kunsthistorisches Museum – Viena (IX A 81)

**Material:** Sardônica indiana

**Proveniência:** provavelmente Alexandria

**Dimensão:** 11,5 cm de altura

**Descrição:** neste camafeu os retratos de um rei e de uma rainha do Egito foram esculpidos em pedra, alternando marrom-escuro e azul. Na frente está Ptolomeu II Filadelfo usando um elmo Ático que tem o raio, um atributo de Zeus, estampado sobre os protetores de bochecha. A serpente sobre o domo do elmo é o descendente helenizado da cobra *uraeus* encontrada nos elmos de guerra dos faraós. Sobre a peça do pescoço do elmo está a cabeça do deus egípcio Amon. Ao lado do perfil do rei está a imagem de Arsinoe II, irmã e esposa do rei, usando uma coroa, sobre a qual está um véu. O camafeu foi feito entre o casamento do casal e a morte da rainha.

**Bibliografia:** [www.khm.at](http://www.khm.at)

**[58] Anel**

**Data:** século III-II a.C.

**Localidade:** The J. Paul Getty Museum – EUA (81.AN.76.208)

**Material:** Bronze

**Proveniência:** não mencionado

**Dimensão:** Bezel, 31,5 x 24,2 x 4,4 mm

**Descrição:** anel com relevo de bronze, fragmentado. Busto de uma mulher guarnecida com um penteado de coque e a face virada para a esquerda. A imagem talvez represente a rainha Arsinoe II. Somente o engaste com os traços do anel está preservado. O engaste está usado e lascado atrás da cabeça da figura.

**Bibliografia:** *AGFR*, 1992: 49.

**[59] Anel**

**Data:** século III-I a.C.

**Localidade:** The Petrie Museum – Londres (UC 2382)

**Material:** Osso

**Proveniência:** não mencionado

**Dimensão:** 3,3 cm de altura, 3,4 cm de largura, 2 cm de diâmetro

**Descrição:** O aro do anel está desaparecida e existe um dano superficial na superfície e rachas no topo e lado. Este anel circular carrega uma imagem de uma rainha ptolomaica, identificada como tal pelo estreito diadema que é usado sobre seu cabelo. O cabelo é contido em um coque, que é amarrado com uma fita. A face é cheia com um queixo pequeno, nariz estreito e pálpebras grandes. As pregas esculpidas em volta de seu pescoço são conhecidas como anéis de Vênus. No dorso do pescoço as linhas inseridas indicam as pregas do vestuário da rainha. A pessoa sugerida é Arsinoe II, embora o estilo do cabelo fosse comparado com aquele usado por Berenice II, e o queixo pequeno com papada e as bochechas redondas são típicas dos retratos de rainhas posteriores.

**Bibliografia:** *CE*, 2001: 63.

**[60] Anel**

**Data:** 246-221 a.C.

**Localidade:** Tarento

**Material:** Ouro

**Proveniência:** de Mottola, Tarento

**Dimensão:** 30 mm de largura.

**Descrição:** busto feminino moldado em alto relevo em um anel de ouro (tipo XVII). O busto é atribuído a Berenice II. A face é redonda, com o nariz largo e longo, e o queixo é pontudo. Os olhos são largos e expressivos, o cabelo é do tipo *melon*, isto é, puxado e amarrado atrás da cabeça em um coque. A boca é pequena e carnuda e a rainha usa um brinco na orelha, escondida parcialmente pelo cabelo. O retrato é semelhante àqueles em moedas.

**Bibliografia:** *GGFR*, 2001: 371.

**[61] Estátua**

**Data:** não mencionado.

**Localidade:** Musée du Louvre - Paris (N 470)

**Material:** madeira pintada (material retirado de uma árvore tropical africana nomeada cientificamente como – *Butyrospermum parkii*, conhecida em inglês como *shea tree*).

**Proveniência:** não mencionado.

**Dimensão:** 35,50 cm de altura; 777 cm de largura; 18 cm de profundidade.

**Descrição:** estátua em madeira da rainha Ahmose-Nefertari divinizada representada como protetora dos operários das tumbas reais. A estátua está em pé e em posição de marcha com a perna esquerda para frente. A rainha usa uma peruca tripartite com um toucado abutre, um *uraeus* e uma coroa em cima do toucado. O braço direito está esticado e rente ao corpo, enquanto que o braço esquerdo está dobrado e a mão esquerda segura o cetro *nekhakha*. A rainha usa um vestido justo ao corpo.

**Tradução:** inscrição em hieróglifo – “dedicado pelo operário Djehoutyhermeketef que espera em retorno uma bela vida e uma bela morte”.

**Bibliografia:** [www.louvre.fr](http://www.louvre.fr)

## [62] Estátua



**Data:** 285-246 a.C.

**Local:** Museo Gregoriano Egizio – Vaticano (22681)

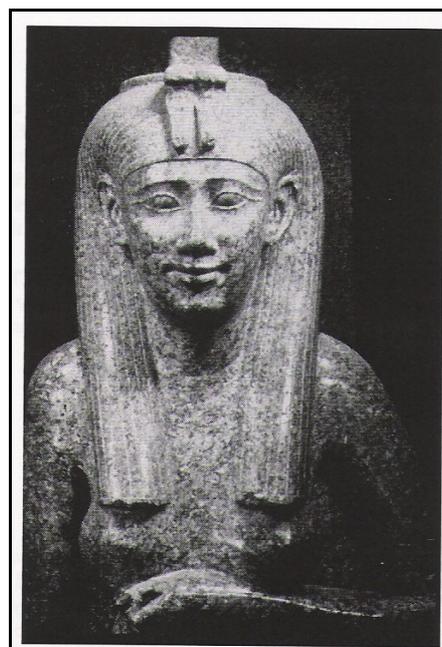
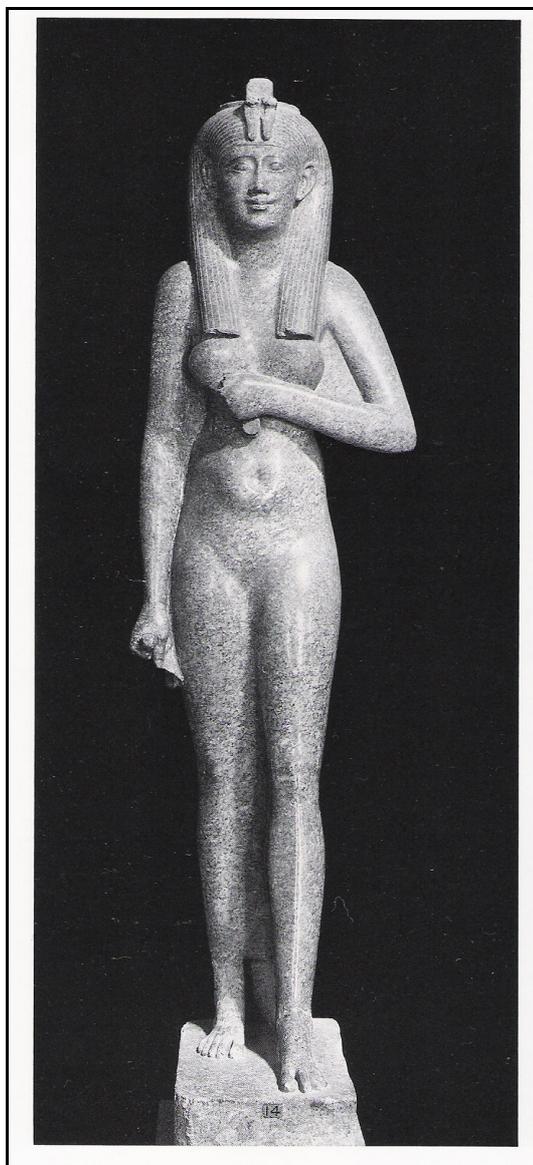
**Material:** Granito vermelho.

**Dimensão:** 266 cm de altura; 35 cm de altura da cabeça; 21,4 cm de altura da face. Base: 24,2 cm de altura; 42,5 cm de largura; 96,4 cm de profundidade (Ashton dá uma altura para a estátua de 270 cm).

**Proveniência:** proveniente da Vila de Verospi (como àquela de Arsinoe II) em Roma, sítio dos Jardins de Salustio. Possivelmente originário de Heliópolis, baseado sobre uma inscrição da estátua acompanhante de Arsinoe, com referências ao deus Aton.

**Descrição:** Toucado *nemes* com faixas, *uraeus*, e um simples *shendyt*. Preservado do topo da cabeça até a base da estátua. Quebrado na diagonal do joelho esquerdo até o fundo da pilastra dorsal e foi reparado. Uma área redonda (diâmetro de 7,0 cm), levemente estreita, no topo da cabeça indica a presença anterior de um atributo adicional. Objetos enigmáticos nas mãos. Pilastra negra: com um topo quadrado alcançando até os ombros. O retrato mostra os olhos amendoados e as sobrancelhas seguindo uma linha estreita. Os lábios são cheios e a boca apresenta pequeninos furos nos cantos forçando-a em um sorriso. INSCRIÇÃO: uma simples coluna de hieróglifos sobre a pilastra dorsal contendo o nome trono e de nascimento de Ptolomeu II – *nswt-bjtj nb-t3wj (wsr-k3-R<sup>c</sup> mrj-Jmn) s3-R<sup>c</sup> nb-ḥ<sup>c</sup>w (ptwlmjs)* Rei do Alto e do Baixo Egito, Senhor do Duplo País (poderoso é o ka de Rê) o filho de Rê, Senhor das coroas (Ptolomeu). Uma inscrição existente no cinto tem a mesma inscrição.

**Bibliografia:** *PP*, 2002: 98; *PRSE*, 2001: 84.

**[63] Estátua**

**Data:** 275-270 a.C.

**Localidade:** Museo Gregoriano Egizio – Vaticano (22682)

**Material:** granito vermelho

**Proveniência:** encontrado na Villa Verospi em Roma, sítio dos jardins de Salústio.

Possivelmente originário de Heliópolis (baseado nas inscrições da pilastra negra que fazem referência ao deus Aton, cujo lar era Heliópolis).

**Dimensão:** 2,70 m de altura; 32,5 cm de altura da cabeça; 20,5 cm de altura da face. Base: 19,7 cm de altura; 42,2 cm de comprimento frontal; 81,5 cm de comprimento lateral.

**Descrição:** Estátua em pé representando uma mulher. A estátua usa uma peruca tripartite e dois *uraei* preservados no topo da cabeça (por um encaixe) e ligado à estátua. Quebrado na cintura e pés, mas reparado. Um encaixe quadrangular na área circular da superfície da cabeça, e que acomodava atributos adicionais, agora perdidos. Na mão esquerda, e apertado sob os seios, um *menat*, enquanto na mão direita, ao lado, segura um tecido dobrado. É visível ainda, uma gola e uma bainha justa, presa ao corpo, semelhante ao vestido feminino egípcio. A face é idealizada e redonda, os lábios são cheios e a boca bem proporcionada. Os olhos apresentam um modelo amendoado com pálpebras e sobrancelhas definidas, mergulhando em direção aos cantos. Atrás da estátua encontra-se o pilar dorsal indo da base quadrangular até o topo da cabeça. Pilar dorsal: uma coluna simples de hieróglifos contendo o nome de nascimento e epíteto de Arsinoe II. Uma linha de texto no topo da base, perpendicular ao pé esquerdo, tem a mesma inscrição – A princesa, própria; filha de Geb, o primeiro, a filha do touro *mrhw*, a grande generosidade, o grande favor, a filha do rei, irmã e esposa [do rei], mulher do Alto e do Baixo Egito, imagem de Ísis, amada de Háthor, senhora das duas terras, Arsinoe, que é amada de seu irmão, amada de Atum, senhora das duas terras.

**Bibliografia:** *PP*, 2002: 98-99; *PR SE*, 2001: 100; *QUAEGEBEUR*, 1998: 74, 83, 86, nº05.

## [64] Estátua



**Data:** século III a.C.

**Localidade:** The British Museum - Londres (GR 1862.10-21.3)

**Material:** Terracota

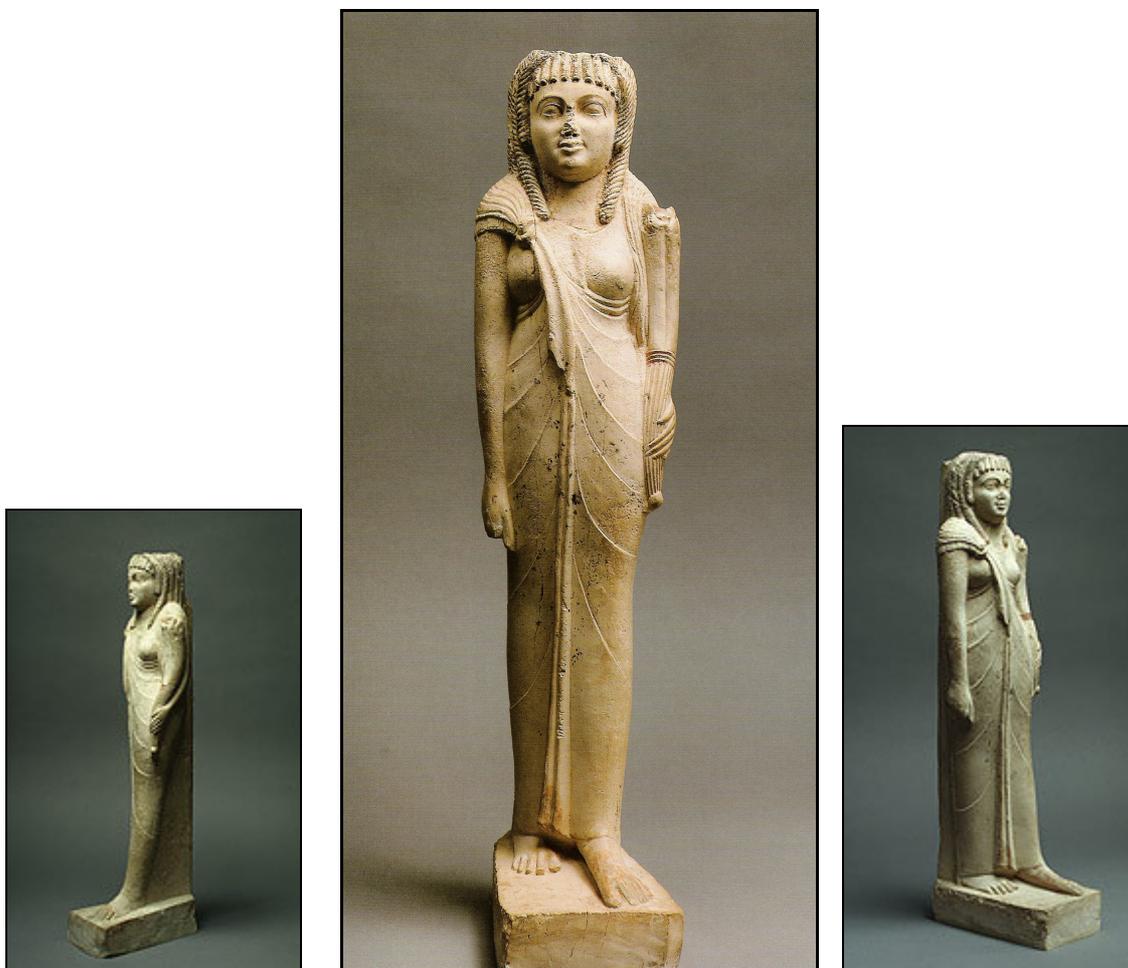
**Proveniência:** dito vir de Benghazi, Cirenaica - Líbia.

**Dimensão:** 15,4 cm de altura.

**Descrição:** Figura de terracota de uma garota em pé, modelada em três dimensões. Ela carrega sobre sua cabeça um cesto parcialmente coberto. Ela usa um longo quítion de manga curta, com cintura na altura do peito e com um longo avental alcançando até a parte superior dos joelhos. Um himátio estreito está drapejado e enrolado ao redor de seu corpo, com uma das terminações caindo de seu braço esquerdo. Sua mão direita está levantada sustentando o cesto, semelhante a um vaso raso, com um topo abobadado moderado. A tampa do cesto está coberta pela metade por um tecido que cai por detrás dela. A figura permanece sobre um ábaco de plano retangular. Figura feita com uma argila *marl* (mistura de barro, calcário, carbonato de magnésio e restos de concha) laranja amarronzado claro misturado com alguma mica. Vestígios de pintura em toda a figura em tons de rosa, amarelo, azul e vermelho escuro.

**Bibliografia:** *CdE*, LXXIV, 1999: 156-160.

## [65] Estátua



**Data:** metade do século II a.C.

**Localidade:** The Metropolitan Museum of Art – Nova Iorque (20.2.21)

**Material:** Rocha calcária com traços de cor e lustre

**Proveniência:** desconhecida

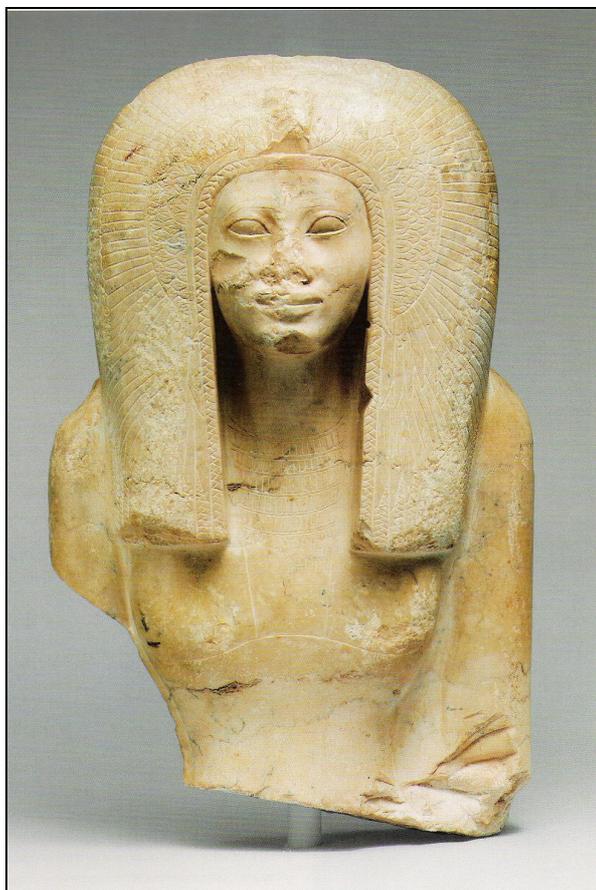
**Dimensão:** 38,3 cm de altura total; 5,4 cm de altura da cabeça; 3,9 cm de altura da face; 3 cm de altura da base; 7,4 cm de largura da base (frente). 4,5 cm de largura da base (atrás); 12,9 cm de largura da lateral direita e 13,2 cm lateral esquerda; 2,1 cm de largura da coluna.

**Descrição:** Tamanho bem inferior ao natural, uso de uma indumentária drapejada, consistindo de um *chiton* e um *himation*, que é nodoso acima do peito direito e carrega uma dupla cornucópia. Sem diadema ou *uraeus*, mas o topo da cabeça está interrompido, indicando o desaparecimento do toucado adicional. Simples tiara de ‘saca-rolhas’ envolta da cabeça. O topo do penteado e o nariz estão danificados e muito da pintura está desaparecida. Traços de dourado e tinta negra sobre o cabelo e o vestuário, e tinta vermelha e negra sobrevivem na cornucópia. A estátua de calcário representa Arsinoe II e mostra a rainha em pé com a perna esquerda à frente, no modo tradicional do Período Tardio

egípcio. Sobre a cabeça ela usa uma peruca de cachos. A boca possui lábios pequenos, carnudos e estreitos. Os olhos são arredondados, com sobrancelhas arqueadas. O pescoço é curto e os ombros são arredondados. A mão direita cerrada ao lado do corpo. Fundo da base completado em emplastro. Pila dorsal: alcançava além do topo da cabeça, e está agora interrompida. INSCRIÇÃO: o pilar tem uma coluna de hieróglifos contendo parcialmente preservado o nome de nascimento de Arsinoe II. O texto em hieróglifo também revela que a estátua foi feita em memória da falecida rainha. A estátua é uma representação da rainha Arsinoe II deificada. Pode-se transcrever – [filha] do rei, [irmã] do rei, [esposa] do rei, filha de [Amo]n, senhora das Duas Terras, Arsinoe, a divina, que ama seu irmão eternamente.

**Bibliografia:** *PP*, 2002: 117; *ESLP*, 1960:159-160; *CE*, 2001: 166; *CE*, 1988: 170-172; *QUAEGEBEUR*, 1998: 75, 86, nº04.

## [66] Estátua



**Data:** início da XVIIIª Dinastia (1550-1525 a.C.)

**Localidade:** The Metropolitan Museum – Nova Iorque (16.10.224)

**Material:** calcário com traços de tinta

**Proveniência:** Tebas ocidental, Asasif.

**Dimensão:** 28 cm de altura; 17,8 cm de largura; 10 cm de profundidade.

**Descrição:** estátua feminina esculpida em calcário que, provavelmente, fazia parte de um casal real sentado. O braço esquerdo da rainha descansa sobre o seu colo. A parte detrás da estátua está toda cheia de marcas de punção devido à retirada da parede de apoio da estátua. O toucado abutre da rainha, usado sobre uma peruca larga e com tranças, modela uma face cheia com características fortes. Os olhos da rainha são amplos, inclinados e delgados, e a curva esticada de sua boca se assemelha ao estilo arcaizante que lembra a escultura do Médio Império. A borda dos olhos, a sobrancelha, a modelagem baixa dos ossos da bochecha, os lábios levemente proeminentes para fora e o queixo pequeno e arredondado indicam um modelo do Médio Império. O estilo mostra que a estátua foi feita no início da XVIIIª dinastia.

**Bibliografia:** *HQP*, 2005: 29-30.

**[67] Busto**

**Data:** XIXª Dinastia (1295-1186 a.C.)

**Localidade:** The Petrie Egyptian Museum – Londres (UC 16486)

**Material:** esteatita (pedra-sabão)

**Proveniência:** não mencionado.

**Dimensão:** 3,70 cm de altura

**Descrição:** cabeça de uma estatueta identificada com a rainha Ahmose-Nefertari, patronesse da necrópole tebana. A cabeça da estatueta apresenta um pequeno colar em faixas. Sobre a cabeça a rainha porta um toucado abutre estilizado com uma faixa ao redor da cabeça decorada com triângulos invertidos; em frente à faixa se encontra um *uraeus*. O toucado está sobre uma peruca também estilizada. A face da estatueta é pequena e arredondada, possuindo olhos estreitos e alongados. A boca apresenta duas pequenas covinhas. A parte superior da cabeça e o busto esquerdo estão quebrados.

**Bibliografia:** [www.petrie.ucl.ac.uk](http://www.petrie.ucl.ac.uk)

## [68] Busto



**Data:** XIXª Dinastia (1295-1186 a.C.)

**Localidade:** The Petrie Egyptian Museum – Londres (UC 16487)

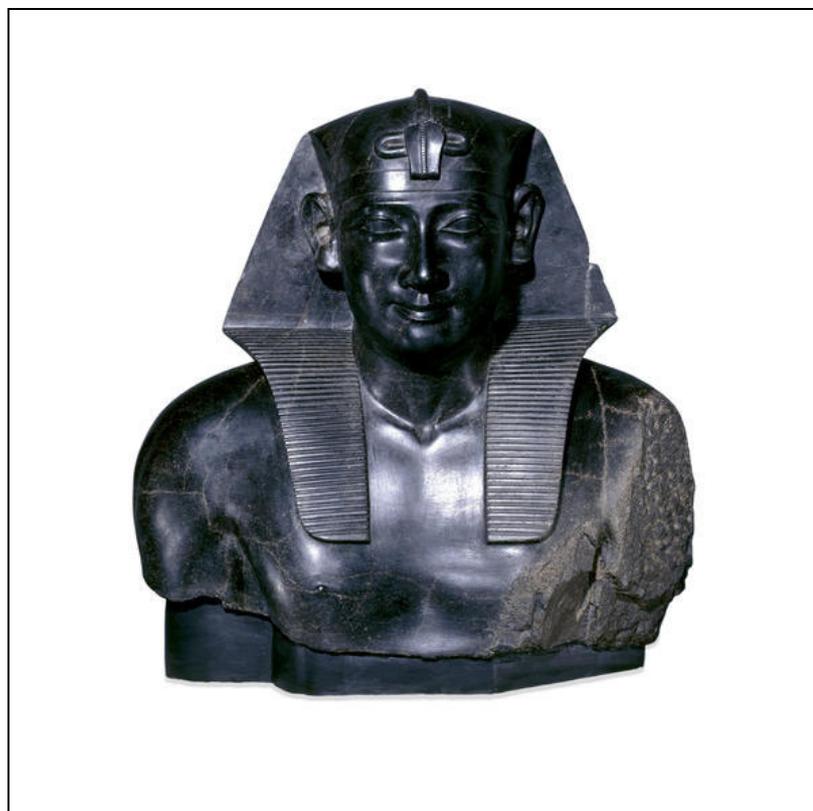
**Material:** esteatita

**Proveniência:** não mencionado.

**Dimensão:** 2,50 cm de altura.

**Descrição:** cabeça de uma estatueta identificada com a rainha Ahmose-Nefertari, patronesse da necrópole tebana. A cabeça da estatueta apresenta um pequeno colar em faixas. Sobre a cabeça a rainha porta um toucado abutre estilizado com uma faixa ao redor da cabeça decorada com triângulos invertidos; em frente à faixa se encontra um *uraeus*. O toucado está sobre uma peruca também estilizada. A face da estatueta é pequena e arredondada, possuindo olhos estreitos e alongados. A boca apresenta duas pequenas covinhas. Sobre o busto da rainha se encontra a parte superior do cetro *nekhakha* (açoite). A parte superior da cabeça é encimada por um *módius* com um orifício.

**Bibliografia:** [www.petrie.ucl.ac.uk](http://www.petrie.ucl.ac.uk) ; MAAEA, 2003: 72-74.

**[69] Busto**

**Data:** cerca de 305-283 a.C.

**Local:** The British Museum – Londres (EA 1641)

**Material:** Basalto negro

**Dimensão:** 64,0 cm de altura; 66,0 cm de largura.

**Proveniência:** procedente do Delta do Nilo.

**Descrição:** um busto, em estilo egípcio, identificado como sendo o de Ptolomeu I. O toucado *nemes*, plano no topo, mas listrado nos lóbulos, e o *uraeus* identificam o sujeito da estátua como um governante (rei). A estátua está preservada do peito para cima. A boca tem pequenos orifícios (cavinhas) nos cantos, forçando os lábios em um sorriso amplo em forma de meia-lua, uma expressão característica dos retratos da XXXª dinastia (380-343 a.C.) e do início do período ptolomaico. Outras características da escultura deste período são o nariz, bochechas e queixo cheios e amplos, todos pertencendo ao estilo do período tardio, enquanto que as orelhas cheias e largas e a sobrancelha esculpida de um modo mais natural são indicativas para datação da peça para o período ptolomaico. O ombro esquerdo e a cabeça do *uraeus* estão desaparecidos. O toucado *nemes* e a pilar dorsal estão danificados, somente o topo do pilar dorsal, que termina na metade do ombro, sobrevive e não está inscrita.

**Bibliografia:** [www.thebritishmuseum.ac.uk](http://www.thebritishmuseum.ac.uk); CE, 2001: 40-41.

## [70] Cabeça



**Data:** século III a.C.

**Localidade:** The British Museum – Londres (GR 1888.6-1.38)

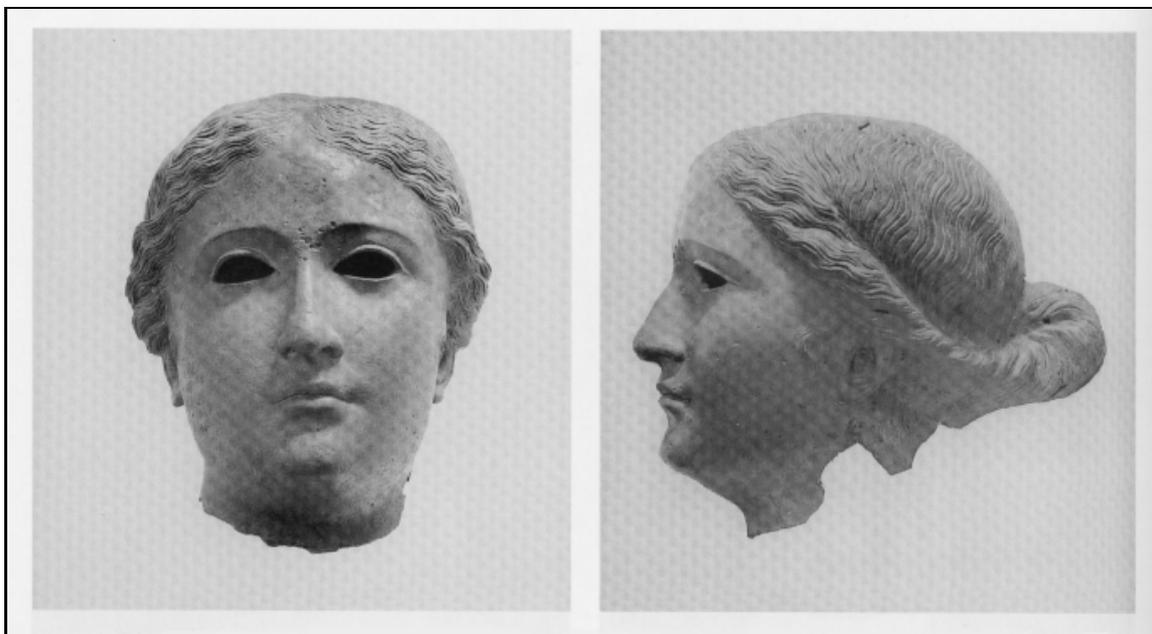
**Material:** Faiança

**Proveniência:** Naucrátis - Egito

**Dimensão:** por volta de 6,0 cm de altura.

**Descrição:** Esta cabeça modelada tem os olhos largos, um nariz longo e aquilino, anéis de Vênus proeminentes ao redor do pescoço. A cabeça é de uma mulher usando um penteado 'melon' (em fatias de melão) e uma grinalda floral, e usando também pingente e brincos. As características da cabeça são muito próximas dos retratos sobre enócoa e moedas, cuja identidade é atribuída à rainha ptolomaica Arsinoe II (cerca de 278-270 a.C.), esposa e irmã de Ptolomeu II Filadelfo. Esta cabeça provavelmente pertenceu a uma estatueta de corpo inteiro da rainha, completamente feito de faiança ou combinando com algum outro material. A cabeça apresenta um tom aqua-marinho que foi complementado pela adição de outras decorações coloridas. As sobrancelhas e o cabelo foram pintados de amarelo ou de ouro; a coroa pode também ter sido dourada. Os lábios foram, provavelmente, também pintados embora hoje não sobreviva nenhum traço de pigmento.

**Bibliografia:** [www.thebritishmuseum.ac.uk](http://www.thebritishmuseum.ac.uk) ; CE, 2001: 46.

**[71] Cabeça**

**Data:** século III a.C.

**Localidade:** Museo Cívico di Palazzo Te – Mantua

**Material:** Bronze

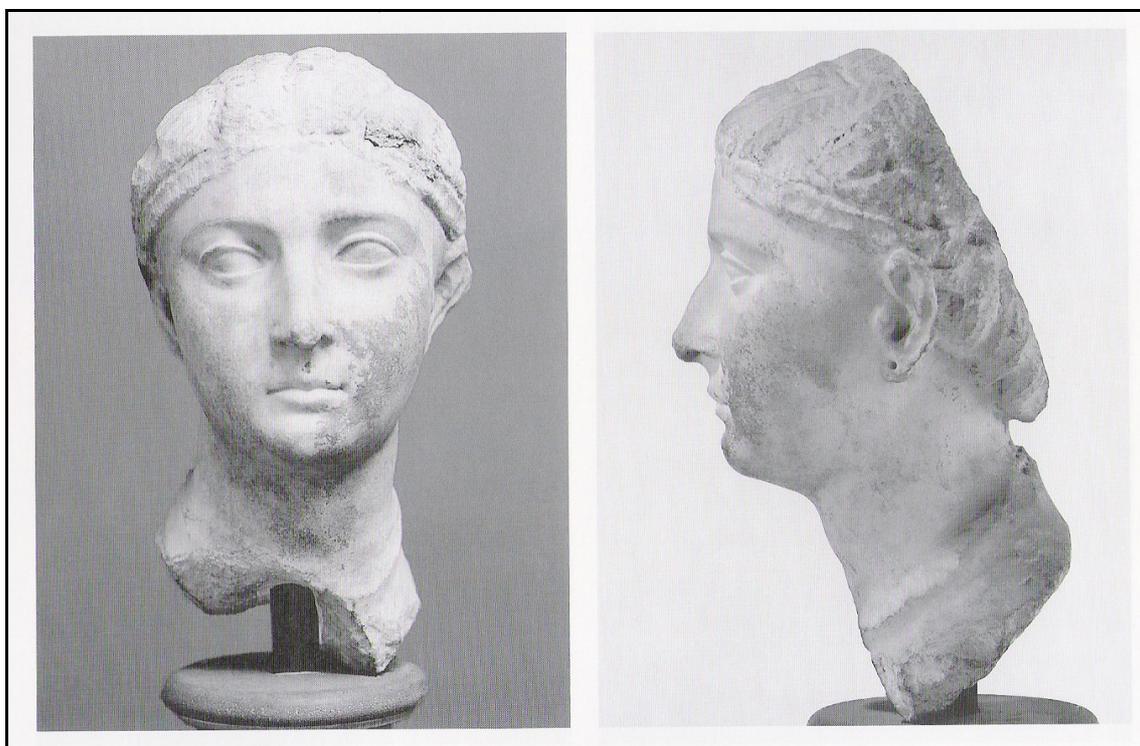
**Proveniência:** não mencionado

**Dimensão:** 31 cm de altura

**Descrição:** Um retrato busto atribuído a Arsinoe III, por causa de seu perfil facial e de seu arranjo de cabelo, particularmente pelo cabelo trançado em formato circular e reunido na nuca em um coque. Esta figura assemelha-se às imagens monetárias da rainha. A face é cheia e os olhos incrustados estão ausentes. Na parte superior do nariz está levemente danificado (mas não quebrado), o queixo é pequeno e proeminente.

**Bibliografia:** *PP*, 2002: 55, n6.

## [72] Busto



**Data:** cerca de 217-203 a.C.

**Localidade:** Museum of Fine Arts – Boston (01.8207)

**Material:** Mármore

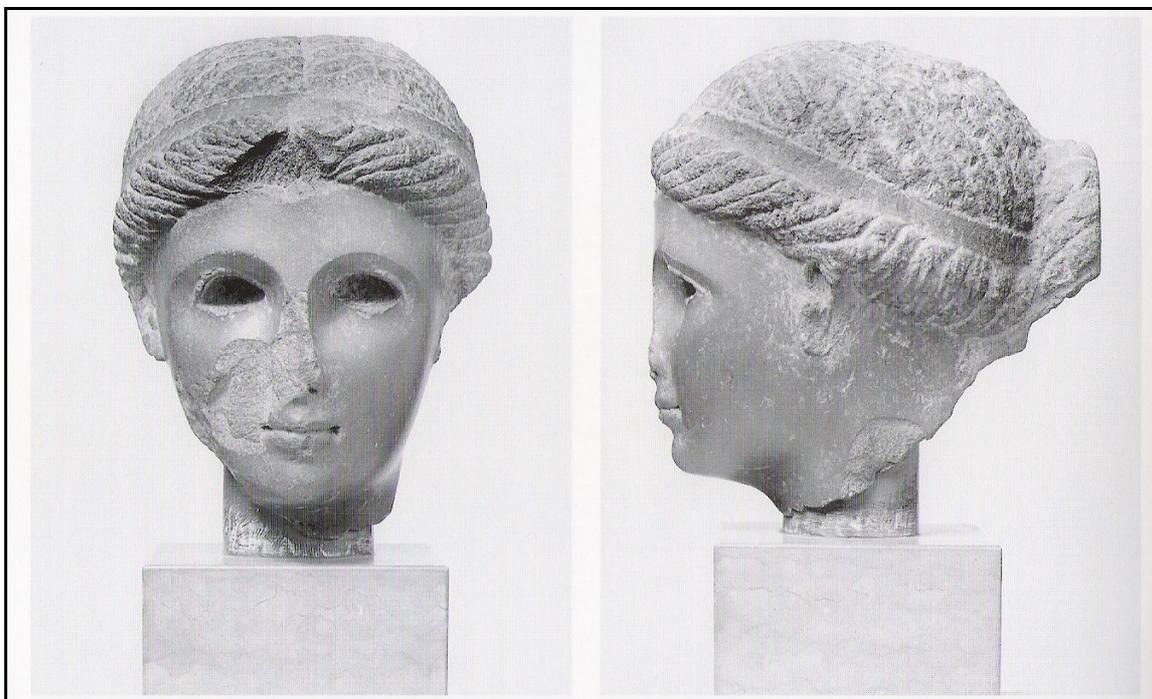
**Proveniência:** Alexandria

**Dimensão:** 35 cm de altura.

**Descrição:** Como muitos outros retratos da família real ptolomaica em mármore, este foi completado com estuque (*stucco*). Os lóbulos da orelha estão desaparecidos e podem originalmente ter possuído brincos. Esta cabeça é identificada com Arsinoe III, usando uma estéfane ou uma faixa de cabeça, tendo por base os retratos monetários desta rainha. Esta cabeça/retrato é muito semelhante a uma cabeça/retrato atribuída a Arsinoe III e que se encontra atualmente em Copenhagen. Ambas as cabeças seguem um mesmo esquema formal, com uma pequena diferença: a cabeça de Copenhagen é de tipo egípcio, enquanto esta possui um estilo grego, ainda que esta cabeça de Boston apresente os detalhes da boca com covas, semelhante ao padrão egípcio.

**Bibliografia:** *CE*, 1988: 177-178; *PP*, 2002: 55,80-81.

## [73] Cabeça



**Data:** século II a.C.

**Localidade:** Ny Carlsberg Glyptotek – Copenhagen (IN 586)

**Material:** Basalto (tambem chamado xisto verde acinzentado)

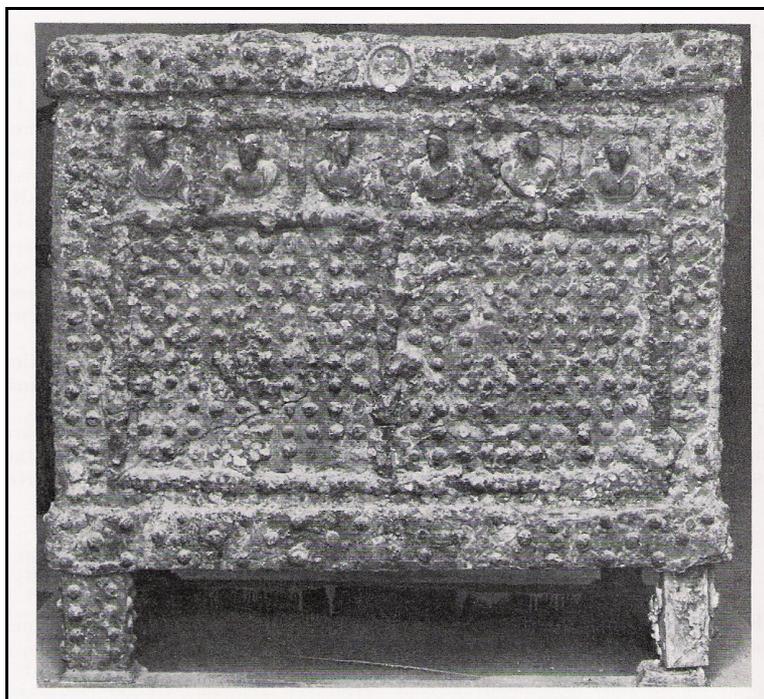
**Proveniência:** Desconhecida

**Dimensão:** 23,5 cm de altura; 14,5 cm de altura da face; 19 cm de largura.

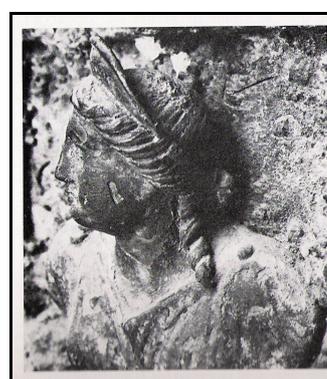
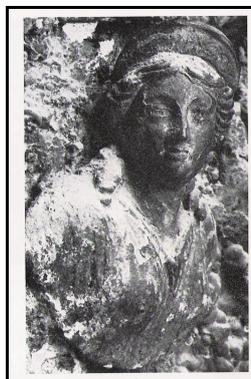
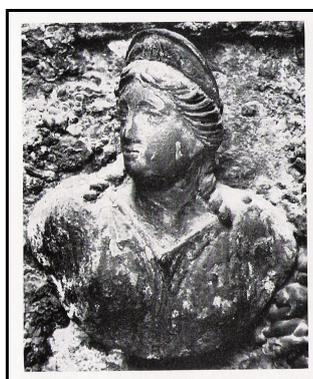
**Descrição:** O nariz e a bochecha direita estão danificados; os incrustados dos olhos estão desaparecidos. A cabeça em estilo egípcio atribuído a Arsinoe III. A rainha usa um diadema estreito e plano. A face é geometricamente pequena e redonda não cheia. O cabelo é estilizado, mas está atado atrás em um coque no estilo grego. A parte frontal do cabelo o lado direito inferior estão danificados. Os olhos foram arranjados em profundidade nos encaixes com um intervalo entre a pálpebra e a testa. Sem marca de *uraeus* e a orelha esquerda está muito danificada. A boca é pequena e apresenta covinhas laterais; o queixo é levemente saliente e estreito. Pilar dorsal: vestígios de um pilar não inscrito abaixo da linha do cabelo. Este retrato de Arsinoe III é comparável com aquele de Boston em suas formas esquemáticas.

**Bibliografia:** *CE*, 1988: 177-179; *PP*, 2002: 127; *PRSE*, 2001: 104.

[74] Baú



**Bustos divinos sobre uma das faces**



**1. Busto da deusa Arsinoe II**



**2. Busto da deusa Atena-Berenice II**



**3. Busto da deusa Ártemis-Arsinoe III**

**Data:** século I a.C.

**Localidade:** Museo Archeologico Nazionale di Napoli – Nápoles.

**Material:** Bronze, madeira e ferro.

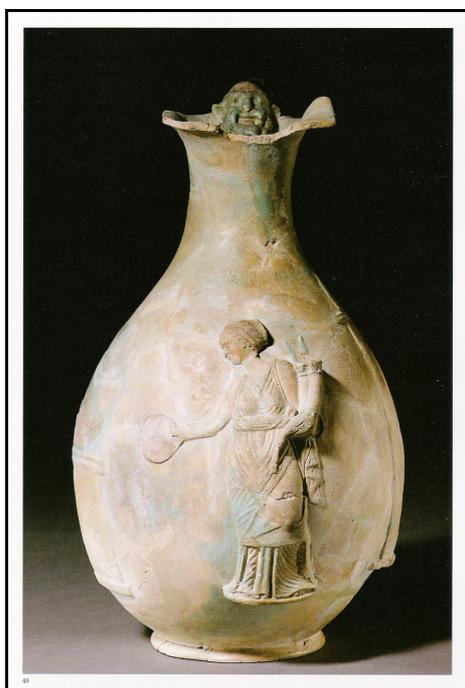
**Proveniência:** Pompéia

**Dimensão:** 90 cm de altura; 96 cm de comprimento; 75 cm de largura; Bustos: **1.** 9,4 cm de altura, 7,5 cm de largura. **2.** 11,5 cm de altura, 8,0 cm de largura. **3.** 8,8 cm de altura, 7,4 cm de largura.

**Descrição:** O baú é constituído de um interior em madeira sobre o qual são fixadas lingüetas em ferro por pregos do mesmo material; o conjunto está fortemente oxidado. Os seis bustos da fachada são em bronze e se destacam sobre plaquetas aos quais eles estão fixados por pregos. Sobre a parte prévia da tampa, ao centro, um círculo em bronze está emoldurado por duas lingüetas retangulares do mesmo metal, fixadas sobre o perímetro por pequenos pregos em bronze. Acima da tampa é furado ao meio de uma clarabóia fechada por um batente com uma maçaneta próxima da borda esquerda; ao centro se vê o traço de um busto em bronze que desapareceu. Sobre o lado direito, uma charneira em bronze, pouco discernível, permitia a abertura da clarabóia. Os seis bustos na fachada são agrupados em casais, sua identificação com divindades gregas é certa em cinco casos. São representados da esquerda para a direita: Atena-Hermes / Berenice II – Ptolomeu III; Dioniso-Deusa / Ptolomeu II – Arsinoe II; Apolo-Ártemis / Ptolomeu IV – Arsinoe III.

**Bibliografia:** *BCH*, v. 108, 1984: 266-300.

## [75] Vaso



**Data:** 270-240 a.C.

**Localidade:** The British Museum – Londres (GR 1873.8-20.389 / vaso K77)

**Material:** Faiança

**Proveniência:** feito no Egito, mas dito ter sido encontrado em Canosa – Itália.

**Dimensão:** 32,4 cm de altura.

**Descrição:** Restaurado de muitos fragmentos, a superfície do vaso está desbotada e desgastada consideravelmente. Traços do dourado, que sobrevivem na máscara de sileno e na base, sugere que o vaso foi intencionado como uma imitação de um jarro similar em metal precioso. A figura da rainha e a máscara foram moldadas separadamente e aplicadas ao vaso. Guarnecida de um vestuário que era usado por mulheres gregas do terceiro século, Arsinoe II está em pé com seu braço direito estendido e segurando uma fiala do qual ela despeja uma libação sobre um altar. Atrás dela está um *baítulos*, ao redor do qual são colocadas grinaldas. Sua outra mão suporta uma dupla cornucópia preenchida com bolos piramidais e cachos de uvas. O vaso é inscrito com uma dedicação desejando grande sorte para a rainha. **Bibliografia:** CE, 2001: 69.

## [76] Vaso



**Data:** 243-221 a.C.

**Localidade:** The J. P Getty Museum - Malibu (96.AI.58 )

**Material:** Faiança

**Proveniência:** desconhecido

**Dimensão:** +- 22,3 cm de altura.

**Descrição:** vaso em faiança reconstituído, mas o pescoço está desaparecido. Na pança se situa a figura da rainha Berenice II. Em pé entre o altar e um pilar, Berenice II segura uma cornucópia em seu braço esquerdo e com a mão direita derrama uma libação de uma *fiala* sobre um altar em cornos. Uma inscrição em grego em cima do altar se lê: 'para a boa fortuna da rainha Berenice.

**Bibliografia:** [www.getty.edu](http://www.getty.edu)

## [77] Vaso



**Data:** cerca de 220-200 a.C.

**Localidade:** The British Museum – Londres (GR 1856.12-26.192)

**Material:** Faiança

**Proveniência:** feito no Egito, mas encontrado em Canosa, Apúlia – Itália.

**Dimensão:** 11,5 polegadas (+- 28,5 cm de altura)

**Descrição:** vaso de faiança (espécie de barro esmaltado caracteristicamente egípcio) do tipo enócoa (*oinochoae*). O vaso apresenta sobre sua face externa a representação de uma figura feminina em alto relevo, geralmente uma rainha ptolomaica (Arsinoe II, Berenice II e Arsinoe III). Esta enócoa mostrando a imagem de Arsinoe III, cuja representação se encontra em estilo grego, ela está usando um *himation* e um *chiton* gregos, segura em seu braço esquerdo uma cornucópia e de sua mão direita espalha uma libação a partir de um prato. O vaso apresenta também a imagem de um altar (aparentemente visível aqui), na frente da rainha e, atrás dela, encontra-se uma coluna sagrada. O vaso é de uma cor verde-azulada clara, com manchas douradas. Ao lado da imagem da rainha encontra-se um orifício.

**Bibliografia:** [www.thebritishmuseum.ac.uk](http://www.thebritishmuseum.ac.uk)

**[78] Prato**

**Data:** séculos IV e III a.C.

**Localidade:** The Metropolitan Museum of Art – Nova Iorque (18.2.16)

**Material:** Prata

**Proveniência:** desconhecida

**Dimensão:** 14,6 cm de diâmetro; 3,6 cm de altura.

**Descrição:** Esta fiala ou tigela rasa é decorada com vinte e quatro bolotas e duas camadas sobrepostas de folhas em forma de lanças radiando de uma roseta central; a mesma roseta é composta de catorze pétalas. A fiala funcionava como um prato do qual líquidos eram bebidos ou derramados ritualmente. Este exemplar foi encontrado em um sítio não divulgado no Delta egípcio, junto com outros quatro vasos de prata pertencendo ao mesmo tesouro.

**Bibliografia:** *CE*, 1988: 225.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
Museu de Arqueologia e Etnologia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

Ἐκθέωσις Ἀρσινόης  
**O culto a Arsinoe II Filadelfo**



Estátua em estilo greco-egípcio de Arsinoe II  
The Metropolitan Museum of Art (20.2.21)

**Alex dos Santos Almeida**

**Volume II**

**São Paulo  
2007**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**Museu de Arqueologia e Etnologia**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA**

**Ἐκθέωσις Ἀρσινόης**  
**O culto a Arsinoe II Filadelfo**

Alex dos Santos Almeida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre.

Orientadora: profa Dra Maria Beatriz Borba Florenzano

**São Paulo**  
**2007**

## SUMÁRIO

### Volume I

Dedicatória	iii
Agradecimentos	iv
Sumário	v
Resumo	vii
Abstract	viii
Índice de mapas e figuras	ix
Abreviaturas e convenções	xi
Introdução	14
Capítulo 1: A monarquia ptolomaica no século III a.C.	19
1.1 As origens da monarquia helenística sob Alexandre o Grande	20
1.2 A realeza faraônica: aspectos gerais	27
1.3 Uma síntese ptolomaica	30
1.3.1 A titulação ptolomaica	30
1.3.2 Os territórios ptolomaicos.	42
1.3.3 As alianças dinásticas	46
1.3.4 O monarca ideal e a ideologia da realeza entre os Ptolomeus	48
1.3.5 O culto ao soberano como ideologia real	56
Capítulo 2: Catálogo	65
Introdução	65
Fontes textuais	71
Fontes epigráficas	92
Fontes iconográficas	156

### Volume II

Capítulo 3: O papel das rainhas na antiguidade greco-egípcia	200
3.1 O papel das rainhas no mundo helenístico	200
3.1.1 As rainhas helenísticas na corte	204

	199
3.1.2 A presença das rainhas no reino	206
3.2 A rainha faraônica	208
3.2.1 Tetisheri e Ahhotep: as marcantes rainhas antepassadas de Ahmose-Nefertari	216
3.2.2 Ahmose-Nefertari: uma rainha-deusa	218
Capítulo 4: Ἐκθέωσις Ἀρσινόης: O culto à rainha Arsinoe II Filadelfo	229
4.1 Arsinoe II: de irmã-esposa a deusa	229
4.1.1 Da luz à sombra: a imagem de Arsinoe entre os acadêmicos	230
4.1.2 Um escândalo grego: o casamento de Ptolomeu II e Arsinoe II	237
4.1.3 Uma controvérsia cronológica: a morte de Arsinoe II	243
4.1.4 O culto grego de Arsinoe II	246
4.1.4.1 Fontes materiais e textuais referentes ao culto	247
4.1.4.2 A apomoira (ἡ ἀπόμοιρα)	253
4.1.4.3 Os rituais e o festival ligados ao culto de Arsinoe II	256
4.1.4.4 A identificação e associação cultural com as deusas	283
4.1.5 O culto egípcio de Arsinoe II	296
4.1.5.1 A atmosfera da Mênfis ptolomaica	296
4.1.5.2 Arsinoe como σύνναο θεά nos templos egípcios	303
Considerações finais	322
Bibliografia	327
Anexo I	340
Anexo II	344

## Capítulo 3 –

# O papel das rainhas na antiguidade greco-egípcia:

[...] ele e sua nobre esposa, a melhor das mulheres, que mantém em seus braços seu marido em sua morada; apreciando com todo seu coração seu irmão e marido. Assim se realizaram as sagradas bodas dos dois imortais que deu a luz a poderosa Réia para serem monarcas do Olimpo. E um só leito para o descanso de Zeus e Hera prepara Íris, donzela ainda, com suas mãos lavadas com perfumes.

**Teócrito, Idílio XVII**

### 3.1 O papel das rainhas no mundo helenístico.

Nós iniciamos este capítulo com uma passagem do Idílio XVII de Teócrito, também conhecido como *Encômio a Ptolomeu II*. Nestas poucas linhas percebemos a visão que tinha o antigo poeta sobre a relação amorosa entre Arsinoe II e Ptolomeu II. Vivendo e escrevendo na primeira metade do século III a.C. em Alexandria, sob o patrocínio real de Ptolomeu II, Teócrito nos expõe a natureza e o status da rainha ptolomaica; e ele faz isso com uma grande vantagem, a de quem presenciou o papel que Arsinoe II representou na corte Alexandrina.

A opinião de Teócrito é compartilhada, em parte, com as pesquisas acadêmicas sobre o papel da mulher no período helenístico. Mas abandonemos por um momento Arsinoe II, para nos concentrarmos sobre a percepção geral que o papel e o status que a mulher e a rainha helenística têm na opinião de pesquisadoras como Sarah Pomeroy<sup>1</sup>, Ivana Savalli-Lestrade, Mary Lefkowitz entre outras.

Desde o início de seu governo como monarca Ptolomeu I (306-283 a.C.) procurava atrair imigrantes vindos de todo o mundo grego para Alexandria e para a *chôra* egípcia (ROWLANDSON, 1998: 5). Durante o período helenístico como um todo, tanto homens quanto mulheres vinham para os novos territórios conquistados trazendo consigo esperanças de uma nova vida e de novas oportunidades. Para as mulheres, que no período clássico a única oportunidade de migração era da casa dos pais para a casa dos maridos e

---

<sup>1</sup> Para uma leitura mais aprofundada sobre o papel da mulher na sociedade ptolomaica vide a obra: POMEROY, Sarah B. **Women in the Hellenistic Egypt: from Alexander to Cleopatra**, 1990.

daí para as tumbas, o mundo helenístico significou a manutenção de algumas tradições e a mudança para outras necessidades sociais (FANTHAM, 1994: 140).

Para M. Lefwotiz, a mulher no mundo antigo podia representar um papel na vida política, mesmo quando ela trabalhava por meio de seus maridos e filhos. Em alguns casos de mulheres famosas como Agrippina, Clytmnestra e Arsinoe II, elas representavam um papel político ativo na sociedade, mas agiam dentro de alguns limites bem estabelecidos (LEFKWOTIZ, 1993: 49); isso, no entanto, não exclui a liberdade que muitas mulheres desfrutavam em cidades como Alexandria. Um dos casos mais conhecidos de liberdade para as mulheres em uma sociedade patriarcal está descrito no Idílio XV de Teócrito. Este idílio, também conhecido como *As siracusanas*, relata a participação pública de mulheres alexandrinas em um festival promovido pela rainha Arsinoe II em honra de Adônis e Afrodite. Neste caso, as mulheres em questão nomeadas como Gorgó, Praxínoa e Velha, vieram da Sicília com sua família em busca de novas oportunidades. É ao longo deste poema que a Alexandria ptolomaica com suas magnificências e suas dificuldades nos é apresentada. As impressões que Teócrito nos fornece do mundo feminino, por meio destas três mulheres estrangeiras vivendo em uma cidade cosmopolita, é um dos melhores relatos literários acerca da liberdade que a mulher comum e grega desfruta no Egito Lagida; como o de caminhar desacompanhadas dos maridos em meio à multidão e a de se dirigir a homens em público (QUARANTA, 1986; FANTHAM, 1994: 141-144).

O testemunho fornecido por Teócrito sobre a participação das mulheres em público não é o único vindo do Egito ptolomaico. Certamente devido à sua natureza e ao seu clima quente e seco, o Egito vem nos fornecendo desde o século XIX d.C., por meio das escavações arqueológicas, uma grande quantidade de papiros, inscrições e ostraca que possivelmente não teriam sobrevivido intactos em outros lugares do Mediterrâneo.

É por meio de papiros, entre outros documentos, que o cotidiano das mulheres chegaram até os nossos dias. Este tipo de fonte material é rico em relatos no que concernem a contratos de casamento, de divórcios, cartas e petições, em contratos de compra e venda e arrendamentos de terra entre outras informações. Abaixo apresentamos alguns testemunhos extraídos de papiros que nos permitirão ‘visualizar’ o status e o papel da mulher no Egito helenístico.

No *P. Enteux 22* datado de 218 a.C. e originário do nomo Arsinoíta (divisão de Themistos), nós temos a petição de uma viúva nomeada Nikaia ao rei, mas lido e realizado pelo estrategista local. Ela solicita a nomeação de um novo guardião (κύριος). Embora as mulheres gregas pudessem agir legalmente em transações financeiras entre outros tipos de negócios, elas necessitavam de um parente masculino. Neste caso, a viúva não apenas perdeu o marido sete anos antes, nomeado Pausânias, como também o filho. Sendo assim, ela solicita que o seu novo guardião seja o cunhado de seu falecido marido, nomeado como Demétrio o trácio (ROWLANDSON, 1998: 164; BAGNALL, 2004: 204; FANTHAM, 1994: 159).

No *P. Giss. 2*, datado de 173 a.C. e originário de Crocodilópolis (nomo Arsinoíta), temos um contrato realizado entre membros do estrato helênico da sociedade, um cavaleiro nomeado Antaios, ateniense dos homens de Kineas da segunda hiparquia, e a filha de um outro cavaleiro, nomeada Olímpia filha de Dionísio, um macedônio da segunda hiparquia; sendo que ambos os homens eram possuidores de grandes loteamentos. O contrato de casamento é tipicamente grego e a mulher tem o pai como guardião legal. O que é notório neste contrato, é a mulher que está se dando em casamento ao cavaleiro e não o pai, como é costume na sociedade grega. Possivelmente, isso seja um reflexo do costume egípcio em que mulheres agiam como a parte principal em contratos deste tipo (ROWLANDSON, 1998: 168). Este comportamento não-grego apresentado pela mulher, e que segundo J. Rowlandson é uma marca da influência egípcia, está de acordo com o relato de Heródoto sobre os costumes da mulher egípcia, que em tudo diferia da dos homens, tanto dentro da casa quanto em público (HERÓDOTO, II, 35).

No *P. Enteux. 82*, datado de 220 a.C. e originário de Trikomia (nomo Arsinoíta), temos a queixa de Filista filha de Lísias, que se auto-proclama uma mulher trabalhadora, contra um atendente de banho egípcio, nomeado Petechon, que aparentemente tinha escaldado a mulher em algumas partes do seu corpo com um jarro de água quente. A petição dirigida ao rei é de fato lida pelo estrategista local, nomeado Diófanes. O réu está na custódia de um chefe de polícia egípcio, nomeado Nechthosiris. Filistas solicita que o rei não permita que ela seja tratada injustamente, por isso solicita que o rei, como um benfeitor, faça justiça (ROWLANDSON, 1998: 172-174; BAGNALL, 2004: 234; FANTHAM, 1994:160).

No *BGU VIII 1848*, datado de 48-46 a.C. e originário do nomo Heracleopolita, temos a petição de uma mulher nomeada Dionísia filha de Heracleios ao estrategista Eurylochos. Ela acusa o seu marido, nomeado Apolônio, de há dois anos tê-la abandonado com os filhos, partido para Alexandria e de manter relações com uma outra mulher com quem teve um filho. Ela reivindica o retorno do dote de 2000 dracmas de prata, indicando que o seu casamento acabou. Aparentemente, Apolônio solicitou a seu pai Isidoro que vendesse algumas propriedades para que ele pudesse devolver o dinheiro do dote a Dionísia. A reivindicação no final é feita contra Isidoro (ROWLANDSON, 1998: 170-171).

No *P. Enteux. 26*, datado de 221 a.C., temos a petição de um senhor de idade, nomeado Ktesikles, ao rei, mas lido e realizado por Diófanes o estrategista local. Em sua reivindicação o senhor alega que foi enganado por seu genro Dionísio e por sua filha Niké. Depois de criá-la conforme a tradição, agora que ele se encontra com uma idade avançada e não tem mais condições de se sustentar sozinho, a sua filha não se dispõe a ajudá-lo com qualquer coisa das necessidades da vida. Assim, Ktesikles buscou justiça em Alexandria. Niké fez um juramento real no templo de Arsinoe Aktia que a cada mês ela lhe daria vinte dracmas. Aparentemente, a filha seduzida pelo marido não cumpriu o prometido e, assim, o pai roga ao rei que obrigue o estrategista a fazer com que a filha lhe faça justiça. O que se deduz deste papiro é que ele nos informa acerca da lei grega que obriga o sustento de pessoas idosas por seus parentes (BAGNALL, 2004: 245-246; FANTHAM, 1994: 160-161).

O que pode ser apreendido destes poucos exemplos mencionados acima é que o status da mulher no Egito lhe permite em alguns casos agir independentemente da tradição grega que obrigava as mulheres, principalmente no período clássico, a uma dependência quase total dos seus parentes masculinos. Isso não significa que elas tivessem total liberdade de ação ou de status. Pelo contrário, como atestam M. Lefkowitz (1998), E. Fantham e S. Pomeroy (1994), e J. Rowlandson (1998), as mulheres comuns ainda dependiam de um parente masculino para conduzir suas transações legais e econômicas, independentemente se fossem proprietárias de bens e grandes filantropas; por maior liberdade de ação que tivessem, ainda assim, elas não tinham o mesmo status que o homem, visto que elas viviam em um mundo completamente patriarcal, como atesta a filiação em seus nomes nos papiros – *fulana filha de sicrano*.

Uma situação semelhante é percebida entre os acadêmicos, na maneira em que estes compreendem o status das rainhas helenísticas. Enquanto que para o monarca helenístico existia um tipo ideal representado por Alexandre o Grande e, em segundo plano, por Filipe II desde o início do período helenístico, para as rainhas como um todo, o tipo ideal de rainha só foi estabelecido, em linguagem literária pelo menos, por Políbio em sua descrição da figura de Apolonis de Cízico, esposa de Átalo I, e que segundo o historiador grego era digna de louvores (POMEROY, 1990: 11-13; PRÉAUX, 1973: 254):

*Pelo fato de ser uma pessoa comum, ela tornou-se rainha e manteve sua proeminência até o fim, sem recurso ao charme persuasivo de uma cortesã, mas empregando o auto-controle, uma dignidade cortês, e virtude, ela merece ser lembrada com honra. E, além disso, ao parir quatro filhos, ela preservou com relação a eles uma boa vontade e afeição até o fim de sua vida, embora ela tenha sobrevivido ao seu marido por um certo tempo.*

**Políbio, XXII, 20.**

Embora o relato idealizado de Políbio tenha muitas informações sobre o status familiar e social de uma rainha, ele não é, contudo, uma descrição fidedigna da situação feminina da época. Pelo menos, até onde as demais fontes permitem-nos perceber, sobretudo porque a posição da rainha no mundo helenístico, em geral, e no Egito, em particular, se alterou ao longo de três séculos.

Para I. Savalli-Lestrade<sup>2</sup> (2003) há duas formas de se tratar o tema da ‘visibilidade’ e o da ‘presença’ das rainhas a partir das fontes disponíveis: em nível central, representado pela corte, e em nível periférico, que seria o reino.

### **3.1.1 As rainhas helenísticas na corte.**

A corte das monarquias helenísticas, sendo definida como *a casa ampliada do monarca provida de funções políticas*, é caracterizada em termos gregos por αὐλή e βασιλειον, ambos com conotação marcadamente espacial.

---

<sup>2</sup> Na exposição sobre as rainhas na corte e no reino nós utilizaremos apenas o texto da Ivana Savalli-Lestrade, que é o único texto atual a abordar de forma geral este assunto, pelo menos de maneira acessível.

Quanto aos cortesãos, estes são definidos como *todos aqueles que são ligados à pessoa do rei e de sua família*, em termos gregos οἱ αὐλικοί, οἱ περὶ τὴν αὐλήν, οἱ βασιλικοί, οἱ βασίλειοι, e podem ser divididos em três grupos básicos: a) os hóspedes temporários; b) as pessoas ligadas a uma tarefa doméstica; c) os amigos (φιλοί) dotados de competência política.

Dentro deste micro-cosmo, as rainhas ostentam o título de βασίλισσα concedido pelo rei durante uma cerimônia de proclamação ou durante o casamento, e cujo único objetivo é o de reforçar a dignidade da rainha e a legitimidade da descendência.

A relação da rainha com os cortesãos se estabeleceu dentro do *domínio da rainha* e no qual estão inseridos os amigos reais, isto é, indivíduos que têm uma fidelidade para com o rei e a rainha e se definem como amigos do rei, amigos ‘comuns’ do rei e da rainha e amigos da rainha. O último grupo é constituído por cortesãos que a rainha traz consigo ao palácio real. Todas estas pessoas se ligam à rainha e estão ansiosas para se colocar a seu serviço.

No entanto, ainda que as rainhas administrem seus bens e seu círculo de relações com autonomia dentro da corte, o seu real poder político é apenas exercido por meio da influência (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 61-64).

Três exemplos, sendo que dois são citados por I. Savalli-Lestrade, bastarão para demonstrar como a posição da rainha na corte é complexa. Mas, ao mesmo tempo em que sua posição é complexa, a rainha não deixa de possuir algum poder de influência no domínio político, principalmente em momentos em que havia alguma ‘deficiência’ no poder do rei, fosse real ou potencial.

O primeiro exemplo vem do caso de um certo Demodamas de Mileto, íntimo da rainha Apame, esposa de Seleucos I. Quando ele foi até a corte para solicitar ajuda aos trabalhos de reconstrução do Didymaion, por volta de 299/298 a.C., ele expõe sua causa próximo ao rei e seus filhos. Pelo decreto que a cidade de Mileto ofereceu em honra de Apame, devido à instigação de Demodamas, percebe-se que a rainha insistiu junto a seus filhos para que estes manifestem seu zelo com relação à solicitação do milésio. O que seria necessário saber sobre esta petição de Demodamas, segundo Savalli-Lestrade, é se a rainha Apame foi instruída dos *desiderata* de Demodamas durante a audiência oficial ou em separado (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 64; HOLLEAUX, 1968: 99-110).

O segundo exemplo apresenta uma solicitação feita diretamente à rainha. No caso, o solicitante, um cidadão de Myndos ou de Halicarnasso, por volta de 287 a.C., se apresenta como embaixador em nome dos Trezenios à rainha Estratonice, filha de Demétrio Poliércete e esposa de Seleuco. Ele solicita que os navios que foram capturados sejam soltos<sup>3</sup> (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 65).

O terceiro exemplo nos é dado por Pausânias em sua obra – *Descrição da Grécia*. Ele nos relata a habilidade e a ambição política de Cleópatra I. Segundo o autor, embora Cleópatra I tivesse um filho mais velho – Ptolomeu Filometor, que era o herdeiro legítimo ao trono do Egito, ele não era o seu filho preferido, papel preenchido pelo filho mais jovem da rainha – Alexandre, a quem Cleópatra I considerava mais subserviente. Para Pausânias, ainda que Cleópatra I tivesse manobrado politicamente para que Alexandre subisse ao trono, ela não teve a astúcia necessária para prever que seria assassinada pelo filho que ajudou a obter o poder e, no final, o trono do Egito voltou para o herdeiro legítimo – Ptolomeu Filometor (PAUSÂNIAS, I, IX 1-3).

Estes três exemplos expõem a situação antagônica da rainha helenística. Por um lado ela é apenas a esposa do rei (a γυνή do οἶκος τοῦ βασιλέως), ou seja, ela age apenas na sombra do rei, devido a sua influência como esposa e mãe de reis. Por outro lado, como o equivalente feminino do βασιλεύς e detentora do poder real, ela age à frente das cenas em momentos quando há falha no poder do rei, geralmente aconselhada por seus amigos (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 65), ou então quando tem de agir em nome do futuro rei como regente, como foi o caso de Cleópatra I por volta de 180 a.C.

### 3.1.2 A presença das rainhas no reino.

O contato entre a rainha e os súditos ocorria de duas maneiras: indiretamente por meio de embaixadores ou de requerimentos que a administração fazia chegar à chancelaria central; ou diretamente durante as viagens que o casal real fazia às cidades súditas ou aliadas. Neste último caso, sendo os reinos helenísticos reinos itinerantes em que o rei se desloca pelo país acompanhado pela corte e pelo exército<sup>4</sup>, a rainha pode, em alguns casos,

---

<sup>3</sup> IG IV 750

<sup>4</sup> No caso do Egito ptolomaico, três motivos levaram os Ptolomeus a visitar a *chôra*: objetivos militares, administrativos e cerimoniais. Para uma análise completa da visita dos monarcas ptolomaicos ao interior do Egito, incluindo aí uma lista de documentos em que estas viagens reais são mencionadas vide: CLARYSSE,

participar da ἀπαντησις, que nada mais é do que a recepção solene oferecida pelas cidades ao rei.

Por sua vez, nas capitais, o casal real se mostrava aos súditos durante as grandes festas reais ou cívicas, geralmente patrocinadas pela casa real. Festas como a *Ptolemaieia* em Alexandria ou então a *festa de Dafne* em Antióquia seriam os momentos em que o deslumbramento de tais manifestações tomaria conta da população comum. Um caso particular, para o qual I. Savalli-Lestrade chama a atenção, é a festa em honra a Adônis patrocinada por Arsinoe II no palácio real, e que foi narrada por Teócrito no Idílio XV, também conhecido como *As Siracusanas*. Segundo a estudiosa, esta festa é um dos poucos momentos sociais preservados pela literatura em que pode se perceber a maneira pela qual a rainha procura se aproximar da parte feminina da população (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 68).

A documentação existente nos permite considerar um outro momento em que a presença das rainhas se faz fora da corte, neste caso, uma presença simbólica por meio dos ritos e culto ofertados a elas. I. Savalli-Lestrade nos fornece dois grandes exemplos.

O primeiro culto à rainha que se tem conhecimento foi instituído por Adeimantos de Lâmpsaco, discípulo de Aristóteles e amigo de Demétrio Poliórcete, em Atenas em honra de Fila I, filha de Antípatros e esposa de Demétrio Poliórcete: Adeimantos construiu um santuário para Fila-Afrodite, com estátuas culturais (ἄγάλματα) em 306/305 a.C. Para a estudiosa, o ato de Adeimantos não é de uma devoção pessoal, visto que a cidade de Atenas já havia aclamado Fila-Afrodite em público (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 68-69).

O segundo exemplo é o do culto oferecido a Arsinoe II Filadelfo no Egito, mas este nós exporemos em detalhe no quarto capítulo.

Um outro bom exemplo, mas não comentado pela historiadora, é um decreto de Esmirna datado de 242 a.C. em que o demos reconhece os benefícios concedidos pelo rei Seleuco II para a cidade, além de o monarca solicitar aos seus pares um reconhecimento de inviolabilidade do templo de Afrodite-Estratonice, a ancestral do monarca elevada ao nível de deusa (BAGNALL, 2004: 56-57):

---

W. The Ptolemies visiting the Egyptian Chora. In: MOOREN, Léon (ed.). **Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19-24 July 1997**. Leuven: Peeters, 2000: 29-53.

*[...] por isso o rei Seleuco (II) também, estando disposto piedosamente com relação aos deuses e amorosamente com relação aos seus parentes, sendo magnânimo e sabendo como retornar gratidão para aqueles que o beneficiaram, honrou nossa cidade por conta da boa vontade do demos e o zelo que evidenciou para sua condição e por conta do fato que seu pai o deus Antíoco e a mãe de seu pai a deusa Estratonice estão estabelecidos entre nós e homenageados com substanciais honras pelo povo comum e por cada um dos cidadãos individualmente, e ele [o rei] confirmou para o demos a sua autonomia e democracia, e ele escreveu para os reis e os dinastas e as cidades e as ligas, pedindo que o templo de Afrodite-Estratonice seja (reconhecido como) inviolável e nossa cidade (como) sagrada e inviolável.*

#### **O.G.I.S. 229 / Staatsverträge 492**

No geral, os cultos oferecidos às βασίλισσαι testemunham a ambivalência do seu status. Por um lado elas são identificadas a divindades femininas que protegem as mulheres em uma dimensão religiosa e familiar. Por outro lado, estas divindades femininas são providas de conotações de fertilidade e abundância em escala do reino, ultrapassando em muito os limites do espaço real (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 71-72).

Para I. Savalli-Lestrade, o quadro geral em que as rainhas se inserem é aquele limitado por códigos culturais, mas que, no entanto, permite às rainhas um espaço de manobra, principalmente em assuntos ligados ao cotidiano dos súditos.

### **3.2 A rainha faraônica**

O faraó como representante terreno dos deuses e intermediário da humanidade com o divino tinha um papel central na civilização egípcia. O faraó era o chefe da administração, o supremo sacerdote a quem eram confiados os ritos nos templos. Sob os seus ombros repousava a obrigação de manter a ordem universal – a *maat* – por meio de sua função religiosa (DODSON, 2004: 11; HAWASS, 200: 26). Diodoro Sículo, um historiador grego que viveu no século I a.C., escreveu em seu livro I, sobre as leis e

costumes dos reis, que a vida do faraó não era igual à de nenhum outro homem, pois entre outras obrigações estava a de levantar cedo e cuidar do serviço diplomático para depois, já todo paramentado com as insígnias reais, oferecer sacrifícios aos deuses junto ao altar, estando o sumo sacerdote em pé ao seu lado (DIODORO, I.70.1-5) [01].

Como vimos no primeiro capítulo, um dos pontos-chaves sobre a realeza egípcia era o conceito de realeza divina. Como herdeiro mortal dos deuses, o faraó era reconhecido como a incorporação humana do deus Hórus e o portador de um ofício divino, o que o colocava à margem da humanidade, mas ainda assim acessível a esta mesma humanidade. Como um deus terreno o faraó era o responsável pelo bom governo, pela segurança do país, o que incluía o controle das forças naturais, e ele era também o responsável pelo bem-estar do povo (HAWASS, 2000: 26; ROBINS, 1996: 23).

Sendo o faraó uma figura-chave na antiga sociedade egípcia, qual era o papel da rainha? Ela tinha a mesma natureza divina que a sua contraparte masculina? Qual a importância das regalias e das titulaturas para as mulheres da realeza egípcia?

O papel da rainha na antiga realeza egípcia é mais complexo do que aparenta à primeira vista. Três noções essenciais para entendermos a importância da figura da rainha residem no mito de Osíris e Ísis, na teoria do nascimento divino e na teoria da herdeira.

Das narrativas existentes nos dias atuais sobre o mito de Osíris e Ísis, nós temos tanto narrativas de origem egípcia quanto aquelas de origem grega. As narrativas egípcias a respeito do mito sobreviveram em quatro textos de natureza literária, identificados por E. Araújo como literatura dramática. O primeiro deles é intitulado – O nascimento de Hórus – e se conservou nos sarcófagos de Meshet e de Nakhti, ambos datados do período Heracleopolitano (2160-2025 a.C.). A história trata da fuga de Ísis para salvar o recém-nascido Hórus da perseguição do seu irmão Seth, que havia assassinado Osíris, o pai de Hórus e marido de Ísis. O segundo texto – Ísis e os sete escorpiões – está gravado na estela de Metternich (I.48-71) datada do reinado de Nectanebo II (360-343 a.C.). A história trata também da fuga de Ísis com o seu filho Hórus que estava sendo perseguida por Seth; desta vez a deusa está acompanhada de sete escorpiões. Ao chegar em uma aldeia a deusa pede abrigo à uma rica mulher que lhe nega. Revoltados os escorpiões resolvem punir a ofensa à deusa Ísis castigando a mulher picando o filho desta; Ísis vendo o sofrimento da mãe cura o menino, mas pune a mãe doando toda a riqueza desta para uma mulher pobre. O terceiro

texto – A cura de Hórus – encontrado gravado nas linhas 168-249 da estela de Metternich, trata do pedido de ajuda feito aos deuses por Ísis para que estes curassem o seu filho Hórus, vítima da picada de um escorpião. O quarto texto – A contenda entre Hórus e Seth – se encontra no *codex unicus* no reto do *Papiro Chester Beatty I*, datado do reinado de Ramsés V (1147-1143 a.C.). A narrativa trata da disputa pelo trono do Egito entre Hórus, filho legítimo de Osíris, e Seth, irmão e assassino de Osíris. A cena central retrata o julgamento do tribunal divino que dirá quem é o sucessor de Osíris. Após um longo julgamento de vários anos em que ambas as partes fazem de tudo para convencer os deuses a acatar a sua petição, o trono do Egito é conferido a Hórus (ARAÚJO, 2000: 137-171).

Enquanto os textos pertencentes à narrativa egípcia tratam do mito após a morte de Osíris e da fecundação de Ísis por seu marido morto, as narrativas gregas que se conservaram tratam do mito inteiro em mais detalhes. O mito egípcio é conservado em dois autores gregos – Plutarco e Diodoro da Sicília. Escrevendo no século I d.C. Plutarco narra o mito de Osíris e Isis em sua obra intitulada – *Moralia*, que foi conservada no livro V. Por sua vez, o historiador grego Diodoro, escrevendo a sua obra – *Biblioteca Histórica* – em pleno século I a.C., trata do mito de uma forma diferente. O autor grego não relata o mito em minúcias, pelo contrário, o interesse de Diodoro jaz na visão que os antigos egípcios tinham acerca das figuras divinas de Isis e de Osíris; todavia, Diodoro, ao contrário de Plutarco, sintetiza o mito em poucas linhas (l. 21.1-10), pois o seu interesse reside na natureza e nos domínios do casal divino. Sobre a imagem do casal de deuses no relato de Diodoro, a deusa Ísis é quem nos interessa aqui. Em linhas gerais a deusa é descrita, em relação ao seu marido-irmão, como aquela a quem Osíris escolheu para governar o Egito, tendo Hermes/Thot como conselheiro; após vingar a morte de seu marido-irmão com a ajuda de seu filho Hórus, Isis reinou no Egito; após a morte de seu marido a deusa jurou nunca tomar homem algum por esposo e governou sabiamente até a sua morte e enterro ao lado de Osíris em Mênfis (DIODORO, I, 14-27).

Resumidamente, o mito de Osíris e Ísis descreve em termos míticos o conceito fundamental da realeza divina e o papel do rei e da rainha. Ao narrar a morte de Osíris, governante divino do Egito, por seu irmão Seth e, posteriormente, a reivindicação de Hórus como sucessor legítimo de seu pai Osíris ao trono do Egito, o mito estabelece a base da divindade do faraó como o novo Hórus governando sobre a terra, enquanto o falecido faraó

reinaría como Osíris no mundo dos mortos. O papel da rainha se estabelece em relação ao marido e ao filho. Como Ísis, a rainha representa a grande esposa real reinando ao lado de seu marido-irmão, e como a mãe do rei, a rainha governa em nome do filho e ao lado do filho enquanto este não atinge a idade necessária para ascender ao trono.

O mito do nascimento divino se refere basicamente à origem divina dos faraós. As principais fontes a respeito datam do Novo Império, mais especificamente dos reinados de Amenhotep III, de Hatshepsut e de Ramsés II. A teogamia trata da transmissão da essência divina de uma geração para a próxima. Reza a lenda que o deus Amon-Rê assumindo a forma física do faraó reinante deita-se com a rainha inseminando-a com a sua essência e, assim, geraria o próximo rei. Só se sabia qual dos filhos do rei era o herdeiro de Amon quando este ascendesse ao trono egípcio (ROBINS, 1996: 40; DODSON, 2004: 14).

A teoria da herdeira, hoje desacreditada, tratava da importância da transmissão do direito ao trono por linhagem feminina. Qualquer faraó que desejava ascender ao trono deveria se casar com a ‘grande herdeira’, a filha do rei antecessor. Esta teoria foi geralmente aceita por egiptólogos ao longo do século XX, contudo ao se confrontar a teoria com os dados existentes sobre as rainhas na XVIIIª dinastia, quando esta teoria é citada com mais frequência, se comprova que tal linhagem não existe, pois nem todas as mães de faraós eram descendentes diretas do faraó antecessor, isto é, eram de linhagem real, pelo contrário, algumas das rainhas na XVIIIª dinastia vieram de fora da família real. Portanto a teoria da herdeira não teria fundamentos. Segundo G. Robins, esta teoria se desenvolveu como uma forma de explicar o casamento real entre irmãos ou meio-irmãos dentro da família real egípcia (ROBINS, 1996: 28-29). Já para A. Dodson, a teoria não tem fundamento, pois a divindade e a virtude do faraó era passada de pai para filho, como sugere o mito de Osíris e Hórus, e não por meio da mãe para o filho (DODSON, 2004: 16-17).

De uma forma ou de outra os mitos e teorias procuram indicar o status e o papel da rainha dentro da sociedade egípcia. Geralmente o papel da rainha era definido em relação com o papel do faraó. A mulher da realeza era definida como a mãe do rei, a esposa do rei, a filha do rei ou a irmã do rei, não havia no antigo Egito uma palavra exata para definir o que nos dias atuais chamamos de RAINHA.

Para o egiptólogo egípcio Zahi Hawass, devido à identificação do rei com Hórus e com o princípio masculino da fertilidade representado pelo touro, o papel de faraó não era adequado para as mulheres, sendo que apenas quatro mulheres são conhecidas por terem governado por direito próprio, e todas elas em épocas problemáticas. O papel da rainha era mais apropriado para simbolizar o princípio feminino e complementar da realeza. Entre todas as mulheres reais, a rainha principal e a rainha-mãe compartilhavam da divindade do rei e tinham um papel a exercer na vida religiosa; em geral, enquanto o rei era identificado com o falcão e o touro, a rainha era identificada com a deusa abutre Nekhbet. Segundo o estudioso, enquanto o rei era chamado de ‘filho do deus sol Rê’ a rainha usava os cornos com o disco solar incrustado da deusa Háthor, nomeada filha de Rê e protetora da criança Hórus, desse modo a rainha representaria uma contraparte da realeza e tinha o seu papel ritual bem definido (HAWASS, 2000: 29-30).

Já para a egiptóloga americana Gay Robins era possível ver a existência de uma concepção feminina da realeza nas insígnias reais – o toucado abutre, o *uraeus*, a coroa de plumas e o ankh. O **toucado abutre**, uma das insígnias reais mais antigas, é representado por uma touca bem fixada à cabeça e formado pelo corpo de um abutre com as duas asas caídas nas laterais. O toucado era o símbolo primeiro da deusa abutre Nekhbet e conhecido desde o Antigo Império. Sendo Nekhbet a deusa protetora do Alto Egito, ela tinha em Wadjet a sua contraparte como deusa protetora do Baixo Egito. A deusa Wadjet também usava o toucado abutre, com a diferença de que no lugar da cabeça do abutre existia um *uraeus*. Pouco tempo depois as demais deusas passaram a usar o toucado abutre. Como insígnia da realeza feminina o toucado abutre é conhecido e usado desde a V<sup>a</sup> dinastia como símbolo do aspecto divino da realeza feminina, uma vez que o toucado era usado como coroa pelas deusas. O **uraeus** identificava-se com a deusa cobra Wadjet e, assim como o toucado abutre, ele era também utilizado pelas outras deusas que eram associadas com o deus sol Rê e a deusa Háthor. As conotações simbólicas iam desde uma insígnia real de proteção do faraó, como aspecto de olho de Rê que punia os inimigos da realeza, até a comprovação de seu status divino já que o *uraeus* era associado com as deusas Wadjet e Háthor. A partir da XIII<sup>a</sup> dinastia, as rainhas aparecem levando um **par de plumas** de falcão sobre uma base circular em cima da cabeça. Apesar de serem representados na iconografia como uma coroa das rainhas, o par de plumas era ligado a deidades masculinas

como o deus da fertilidade Min ou o deus de Tebas Amon. A associação das plumas com as rainhas podia estar relacionada com um simbolismo solarizado como o duplo *uraeus* e o olho de Rê, além de ter uma contraparte no par de plumas de avestruz que as deusas utilizavam sobre a cabeça, principalmente a deusa Háthor. Os antigos egípcios utilizavam o termo *šwtj* (pluma dupla) para indicar a ambos os tipos de plumas emparelhadas, daí pode ter existido alguma espécie de associação entre as plumas de falcão e as de avestruz. O **ankh** existia desde o Antigo Império e era associado, na maior parte das vezes, com as deusas e os reis. Somente quando as rainhas se associam ou se identificam com as deusas elas portam o símbolo da vida, mas nunca quando a rainha se encontra na presença de entidades superiores. Para a acadêmica americana, todas estas insígnias reais femininas, por terem uma origem divina, são indicativas da realeza divina feminina (ROBINS, 1996: 25-27).

Dos diversos papéis reservados às mulheres da realeza egípcia, os dois mais importantes eram o de mãe do rei e o de grande esposa real.

Mãe real – o título *mwt-nsw* “Mãe do Rei” apareceu pela primeira vez no Antigo Império e continuou em uso até o período ptolomaico. O papel da mãe do rei era muito importante, pois ela exercia uma grande influência sobre o seu filho durante a juventude e, também, agia como regente titular em momentos quando o herdeiro real estava orfão e ainda não havia assumido o papel de faraó. O título aparecia ao lado daqueles dedicados às esposas do rei, mas geralmente podia ser dado às mulheres durante o reinado de seus filhos, pois algumas delas não tinham exercido de fato o papel de grande esposa real. O respeito que diversos faraós tiveram por suas mães pode ser percebido em suas sepulturas, que eram preparadas de acordo com os rituais, e mobiliadas com os componentes necessários ao pós-vida. Diversas rainhas utilizaram o título de Mãe do rei, dentre elas nós temos – Ahhotep, mãe de Ahmose I; Ahmose-Nefertari, mãe de Amenhotep I; Tiye, mãe de Amenhotep IV; Tuy, mãe de Ramsés II; Berenice II, mãe de Ptolomeu IV. Um título encontrado essencialmente no Novo Império é o *mwt-ntr* “Mãe do Deus”. Embora não se saiba a sua origem, o título deveria ser de uso sacerdotal e teria um significado semelhante ao de Mãe do rei. A rainha-mãe, assim como a esposa real, tinha um importante papel cerimonial a realizar. O papel mais importante se encontra nas cenas de nascimento divino em que a

rainha-mãe ou mãe do rei concebe o rei mediante a inseminação do deus Amon-Rê; um fato, que possibilitou à mãe do rei obter um status importante, pois além de intermediar um contato direto com o mundo dos deuses sem a presença do faraó, ela ainda se via no papel de consorte do deus Amon. Outro papel cerimonial importante representado pela mãe do rei se deve ao mito do divino Kamutef. O mito de Kamutef é uma analogia mítica em que o deus sol inseminava a deusa do céu a cada noite e nascia dela de novo pela manhã, assim a deusa do céu era ao mesmo tempo mãe do rei e esposa do rei; o mito indica de maneira ideal que a esposa do rei deveria ser a mãe do rei, sendo assim, a mãe do rei que não havia sido a esposa principal do faraó antecessor acabava por receber o título no reinado do filho (DODSON, 2004: 31-32; NOBLECOURT, 1994: 59-60; ROBINS, 1996: 43-44).

Grande Esposa real – o título *hmt-nsw-wrt* “Grande Esposa Real” é portado pela esposa principal do faraó, aquela que conceberia o herdeiro ao trono e estava unida à origem divina do seu marido. Outro título semelhante é o de *hmt-nsw* “Esposa do Rei” portado por diversas mulheres que se comportavam como parceiras de cama do faraó (DODSON, 2004: 26-27; NOBLECOURT, 1994: 67). A importância da esposa do rei seja ela a principal ou a secundária, jaz em dois pontos. O primeiro ponto se observa no uso do cartucho, que antes era de uso exclusivo do faraó desde a IIIª dinastia até a XIIª dinastia, mas passou a ser visto para a esposa de Senwosret III, a rainha Mertseger, e daí para uma filha de Amenemhat III, a princesa Neferuptah. De modo geral o uso do cartucho se tornou generalizado para as mulheres reais a partir do Novo Império. O segundo ponto trata do poder efetivo que uma rainha poderia ter e exercer, pois sabe-se que muitas rainhas possuíam suas próprias terras e funcionários masculinos a seu serviço, o que conferia às rainhas um certo grau de independência econômica e detentoras de lealdade de alguns homens dos quais a rainha poderia utilizar em favor de seus interesses. Exemplos de rainhas que exerceram o poder de fato vão desde Ahhotep II, passando por Hatshepsut e Nefertiti e indo até Cleópatra VII (DODSON, 2004: 25; ROBINS, 1996: 45).

Ao longo da história do Egito antigo, as rainhas portavam outros títulos além dos usuais ‘mãe do rei’ e ‘grande esposa real’. No Médio Império, Aat, a rainha e esposa de Amenemhat III era nomeada – Executora (*jryt-p<sup>t</sup>*), Esposa do Rei, a Quem ele ama (*hmt-nsw mrt.f*), Unida com a coroa branca (*hnmt nfr-ḥdt*). O primeiro título significava ‘aquele pertencendo à elite governante’ e era conferido a indivíduos masculinos e femininos,

indicando que a pessoa era de um alto status de nobreza e, talvez, exercesse um papel intermediário entre o rei e a população. O quarto título é usado essencialmente pelas esposas reais e as ligava diretamente à figura do rei, já que a coroa branca é representativa do rei como governante do Alto Egito (DODSON, 2004: 28). Na XVIIIª dinastia a rainha Nefertiti portava uma série de títulos dentre os quais – Executora, Grande de Louvor (*wrt ḥswt*), Dama do Favor (*nbt jꜣmt*), Grande no Palácio (*ꜥ3t m 3ḥ*), Perfeita de Face (*nfr ḥr*), Beleza com Plumas (*ꜥn m šwty*), Aquela cuja voz alguém se alegra em escutar (*ḥ3j.tw n sdm ḥrw.s*), a Grande Esposa do Rei a quem ele ama (*ḥmt-nsw-wrt ḥrw.s*), Dama das Duas Terras (*nbt-ḫwy*). Outros títulos existentes no Novo Império eram – Senhora das Duas Terras (*ḥnwt ḫwy*) e Senhora do Alto e do Baixo Egito (*ḥnwt šmꜥw t3-mḥw*) (DODSON, 2004: 29-30).

Para além destes exemplos nós temos os títulos portados por rainhas como: Hatshepsut – *ḥnwt nt t3 dr.f* (dama do país em sua totalidade), *smnt nswt ḥr mkt.f* (que o rei instalou em seu lugar), *ꜥ3t bj3t m pr jt.s* (grande de maravilhas na casa de seu pai); Ankhesenamun – *wꜥbt ꜥwy ḥr sššty* (de mãos puras quando elas têm os dois sistros), *shꜥp nꜥr m ḥrw.s* (quem contenta o deus com sua voz); Nefertari Meryetmut – *wꜥbt ꜥwy ḥr sššty ḥr shꜥp jt.s Jmn* (de mãos puras quando ela têm os dois sistros, contentando seu pai Amon), *nfr-ḥr* (Bela de Face), *ꜥnt m šwty* (graciosa com as altas plumas), *wrt-ḥnrwt n ḥr nb ꜥḥ* (superiora dos reclusos de Hórus, senhor do palácio) (GITTON, 1978: 391-398). Ao lado destes títulos existentes no Egito faraônico, no período ptolomaico a rainha Arsinoe II Filadelfo portou os seguintes títulos egípcios, como descrito na estela de Mendes (l.10-11) [21], datada do ano 263 a.C.:

*Então sua majestade desposa sua irmã ele [...] o deus cujo nariz vive e a deusa chamada Alma do Leste. Sua titulação foi estabelecida como segue; princesa grande de favores, soberana de graça, doce de amor, bela de aparição, dotada dos dois uraeus, que preenche o palácio com sua beleza, amada do carneiro, sacerdotisa Wdꜥ-b3, irmã do rei, grande esposa do rei que ele ama, regente do Duplo-País.*

### 3.2.1 Tetisheri e Ahhotep: as marcantes rainhas antepassadas de Ahmose-Nefertari.

A XVIIIª dinastia foi pródiga em mulheres fortes e que governaram ao lado de seus maridos e filhos. Das mais conhecidas do grande público estão Hatshepsut e Nefertiti, enquanto que outras rainhas como Ahmose-Nefertari e Tiye são conhecidas apenas no meio acadêmico. Dentre as rainhas que nos interessam aqui estão Tetisheri, a sua filha Ahhotep II e a sua neta Ahmose-Nefertari, três gerações que foram louvadas por Ahmose I e Amenhotep I no início do século XVI a.C.

A rainha Tetisheri era esposa de Seqenenre Taio I e filha de Tjenna e Neferu. A rainha foi mãe de Seqenenre Taio II, Ahhotep I e talvez de Kamose. Tetisheri viveu nos anos de reconquista e unificação do Egito quando os Hicsos estavam sendo expulsos do país. Entre os seus títulos como rainha estavam o de ‘grande esposa real’ e ‘mãe do rei’. Não se têm muitas informações sobre esta rainha, apenas se sabe que ela viveu durante muitos anos e que após a sua morte foi honrada por seu neto Ahmose I com um recinto sagrado em Abidos, de acordo com uma estela erguida em sua memória [13]. A estela em honra a Tetisheri foi erguida nos primeiros anos de governo de Ahmose I, mais especificamente no momento em que o faraó fez de Ahmose-Nefertari a sua grande esposa real. No campo superior da estela podemos ver Ahmose I fazendo oferendas para a rainha Tetisheri que se encontra sentada diante do faraó-neto. No texto da estela o faraó consultou sua esposa Ahmose-Nefertari sobre as honras que ele estava querendo conceder em memória da avó de ambos. De acordo com o texto a rainha-avó já tinha uma tumba (*jsj*), possivelmente na necrópole tebana embora ainda não descoberta; um cenotáfio ou capela mortuária (*mr-ḥt*) em Abidos, na cercania do templo de Osíris e, possivelmente, a capela continha uma estela, uma estátua e um altar para oferendas. Os dois complexos se situavam em locais onde os rituais funerários eram celebrados para ela, mas o interesse do faraó era construir uma pirâmide-templo (*mr st*) acompanhado de um lago, árvores e todo o aparato necessário para os rituais em celebração pela memória de sua avó (HAWASS, 2000: 47; DODSON, 2004: 122-123; HAENY, 1997: 91; NOBLECOURT, 1994: 62).

A rainha Ahhotep era a esposa de Seqenenre Taio II e mãe de Ahmose I e Ahmose-Nefertari. Segundo a genealogia estabelecida no estudo de A. Dodson havia duas Ahhotep. Uma delas era conhecida como Ahhotep I, filha de Tetisheri e Seqenenre Taio I e irmã-

esposa de Seqenenre Taio II<sup>5</sup>; é esta Ahhotep I que é apontada como mãe de Ahmose I e Ahmose-Nefertari entre outros filhos. A segunda Ahhotep ou Ahhotep II é apontada como esposa de Kamose, suposto filho de Tetisheri; todavia em alguns estudos, Ahhotep II aparece como mãe de Ahmose I, enquanto em outros estudos ela aparece apenas como Ahhotep (DODSON, 2004:124-127). Devido a esta confusão, apenas nomearemos como Ahhotep sem estabelecer a sua posição como I ou II. A importância desta rainha jaz na sua atuação durante a menoridade de Ahmose I e durante o período de unificação do Egito. Da mesma maneira que foi feito para Tetisheri, Ahmose I mandou erguer uma estela em Karnak para louvar o heroísmo de sua mãe. O texto diz o seguinte:

*Louvai a senhora do país, a soberana das bordas das regiões distantes,  
 Cuj nome se levanta sobre todas as regiões de montanha,  
 Que toma as decisões a respeito do povo,  
 Esposa do rei, irmã do soberano, vida, saúde, força!  
 Filha do rei, venerável mãe do rei,  
 Que está a par dos negócios, que uniu o Egito.  
 Ela reuniu seus notáveis, de quem garantiu a coesão;  
 Ela trouxe de volta os fugitivos e reagrupou os dissidentes;  
 Ela pacificou o Alto Egito e expulsou os rebeldes;  
 A esposa do rei, Ahhotep, em vida!*

(NOBLECOURT, 1994: 61)

Alguns estudiosos vêm no texto acima uma confirmação da atuação de Ahhotep durante os primeiros anos de reinado de Ahmose quando esta rainha precisou tomar as rédeas do governo, enquanto seu filho se encontrava em luta em dois flancos, ao norte do Egito lutando na guerra de expulsão dos Hicsos e ao sul na conquista da Núbia. Devido a este período de turbulência, é bem provável que a estela de Karnak seja o testemunho de acontecimentos reais, principalmente na maneira pela qual a rainha Ahhotep precisou, na ausência do filho, tomar as rédeas do poder ao lidar com os diversos estratos da população

---

<sup>5</sup> Há uma diferença na grafia do nome deste monarca egípcio. Enquanto em alguns estudos ele aparece como Seqenenre Taio II, em outros ele aparece como Seqenenre Taa II.

e dar continuidade à dinastia, como acreditam G. Robins e C. Noblecourt. O título dado a Ahhotep na estela de Karnak – *nbt t3* (Senhora da Terra) – seria uma confirmação que a rainha deve mesmo ter exercido algum tipo de poder sobre uma área geograficamente determinada (NOBLECOURT, 1994: 60-61; ROBINS, 1996: 45-46; SHAW, 1995: 18; HAWASS, 2000: 47). Um segundo documento – a estela de Keres – datado do reinado de Amenhotep I (1504-1492 a.C.) nos informa do poder que a rainha tinha para conceder uma capela mortuária para um funcionário pessoal no precinto exclusivo de Abidos, além disso, a estela também demonstra o papel ativo que a rainha exerceu como ‘mãe do rei’ junto à corte (BRYAN, 1997: 31). O início do texto na estela diz o seguinte:

*Ordem da Mãe do Rei para o príncipe herdeiro, conde, portador do selo real, único companheiro, supervisor da casa de ouro, supervisor da casa de prata, funcionário chefe da Mãe do Rei, Ahhotep, que viva!: o mensageiro (whm.w) Keres (K<sup>c</sup>rs). A Mãe do Rei ordenou fazer para ti uma tumba na escadaria do grande deus, Senhor de Abidos [----]. Lá será feito para ti estátuas, permanente no templo, entre os seguidores [---]. Lá será feito para ti oferendas mortuárias, como a esposa do rei faz para aquele a quem ela amou [-----].*

(BREASTED, 1906: 21-22).

### **3.2.2 Ahmose-Nefertari: uma rainha-deusa.**

A rainha Ahhotep viveu por muitos anos, provavelmente até os oitentas anos, sendo substituída em suas funções pela rainha Ahmose-Nefertari. Das três rainhas é a mais importante em nosso estudo, pois à semelhança de Arsinoe II Filadelfo que no período ptolomaico foi divinizada, Ahmose-Nefertari foi venerada como uma deusa após a sua morte e durante todo o Novo Império, principalmente entre os operários de Deir el-Medina.

Entre os documentos que reunimos para uma análise da vida de Ahmose-Nefertari encontra-se: uma estátua feita em calcário e datada do início da XVIII<sup>a</sup> dinastia [66]; uma estatueta em madeira com uma inscrição dedicatória [61]; dois fragmentos pintados contendo as imagens de Amenhotep I e Ahmose-Nefertari, ambos datados da XX<sup>a</sup> dinastia [43] [44]; uma imagem em relevo do templo de Amon em Karnak, datado da XIX<sup>a</sup> dinastia

[42]; uma estela em diorito com as imagens de Ísis e Ahmose-Nefertari, datada da XIX<sup>a</sup> ou da XX<sup>a</sup> dinastia [17]; uma estela pintada mostrando o casal divinizado Amenhotep I e Ahmose-Nefertari diante de deuses egípcios, datado da XIX<sup>a</sup> dinastia [14]; uma estela em calcário inacabada mostrando a filha de Ramsés II, Merytamon, diante de Amenhotep I e Ahmose-Nefertari, datada da XIX<sup>a</sup> dinastia [16]; um pequeno pedaço de estela contendo a imagem da Ahmose-Nefertari com o seu cartucho, datado da XIX<sup>a</sup> dinastia [15]; dois pequenos bustos identificados com a rainha Ahmose-Nefertari, ambos são feitos de esteatita e datados da XIX<sup>a</sup> dinastia [67] [68]; uma estela contendo um longo texto sobre a instituição do cargo sacerdotal da Esposa do deus (*hmt-ntr*), o documento é também conhecido como Estela da Doação [12], e data do reinado de Ahmose I (1550-1525 a.C.).

Ahmose-Nefertari foi uma rainha que obteve uma importância tão grande no Novo Império, embora não com o mesmo destaque que Hatshepsut, Nefertiti e Nefertari, que o seu nome consta em qualquer estudo razoável sobre o papel das mulheres egípcias, principalmente as mulheres da realeza. Uma vez que o nosso objetivo aqui não é um comentário exaustivo sobre esta rainha, mas apenas uma síntese sobre alguns aspectos de sua vida antes e após a divinização, nós focalizaremos nossos comentários sobre a Estela da Doação [12] e o seu culto como deusa durante o Novo Império.

Primeiramente, uma síntese biográfica sobre Ahmose-Nefertari. Como seus pais Seqenenre Taio II e Ahhotep, Ahmose-Nefertari foi casada com seu irmão-marido Ahmose I e teve com ele diversos filhos, dentre os quais – Amenhotep I, Meryetamun, Ahmose-anh e Mutneferet. A rainha ostentou durante a sua vida diversos títulos como “princesa herdeira, grande em favor, grande em amabilidade, filha do rei, consorte divina, grande esposa do rei, esposa do deus e mãe do rei”, sendo que a preferência de Ahmose-Nefertari recaía sobre o título religioso de ‘Esposa do deus’ conferido a ela por seu marido Ahmose I (DODSON, 2004: 125-126; BRYAN, 1997: 31; BREASTED, 1906: 15; SHAW, 1995: 19). Talvez a única imagem que possuímos da rainha e que foi feita durante a sua vida seja a que se encontra nos dias atuais no Museu Metropolitano de Arte de Nova Iorque [66]. Feita em calcário a estátua de Ahmose-Nefertari se assemelha estilisticamente às estátuas de Ahmose I esculpidas no estilo arcaizante do Médio Império, e pode ter sido parte de uma díade real. Embora o nome da rainha sobre a estátua esteja perdido, o seu local de achado – Asasif em Tebas ocidental – serve como identificação, além dos traços estilísticos. A área

da necrópole tebana foi um local fundado por Amenhotep I para servir de repouso permanente para os membros da família real, além de abrigar posteriormente uma capela construída por Amenhotep I. A necrópole tebana foi santuário de veneração da rainha deificada Ahmose-Nefertari (Edna Russmann *apud* ROEHRIG, 2005: 29-30).

Ahmose-Nefertari foi uma mulher muito ativa e influente durante os reinados de Ahmose I e Amenhotep I. Sabe-se que ela viveu até o reinado de Thutmose I que mesmo não sendo um parente direto tinha pela rainha uma alta estima e respeito. Esta estima pode ser observada em uma estela promulgada no reinado de Thutmose I em que é descrita a titulação completa de Ahmose-Nefertari; além disso, o faraó mandou erguer uma estátua da rainha no templo de Karnak (ROBINS, 1996: 47; HAWASS, 2000: 47-48). O mesmo pode ser dito de Ahmose I que tinha por sua esposa-irmã uma grande estima a ponto de consultá-la sobre o seu desejo de construir para a avó de ambos um novo templo em Abidos, de acordo com a estela de Abidos [13]. Ao longo de sua vida Ahmose-Nefertari demonstrou um grande interesse pela construção, como atestam a estela de Abidos e alguns textos em que aparece o nome da rainha e cuja finalidade era a de registrar a reabertura de canteiros de pedra através do rio em frente a Mênfis no ano 22 do reinado de Ahmose I. Durante o reinado de Amenhotep I, e segundo o próprio faraó, a rainha Ahmose-Nefertari demonstrou um grande interesse em por fim à anarquia nas necrópoles reais e, para isso, ela planejou duas ações: em primeiro lugar, reagrupar as tumbas reais em um único local – o Vale dos Reis; e, em segundo lugar, criar uma corporação de artesãos especialmente ligada à realização das novas tumbas, artesãos que seriam conhecidos como ‘trabalhadores das tumbas’ e seriam os principais devotos da deusa Ahmose-Nefertari em Deir el-Medina (ROBINS, 1996: 46; NOBLECOURT, 1994: 126-127).

O contexto histórico em que Ahmose I, Ahmose-Nefertari e Amenhotep I viveram foi dos mais frutíferos. Em primeiro lugar, porque no reinado de Ahmose I (1539-1514 a.C.) houve, por um lado, a guerra de expulsão dos Hicsos de Avaris, no norte do Egito, para além das fronteiras da Palestina. Por outro lado, após a retomada do Delta, Ahmose efetivou a conquista da região da Núbia, rica em pedreiras e minas de ouro. Após a bem sucedida reunificação do Egito, Ahmose I estabeleceu um novo centro administrativo unificado na cidade de Tebas, que também era o centro cultural de Amon, relegando a Avaris o papel de principal centro comercial. No reinado de Amenhotep I se desenvolveu a

parte cultural da dinastia dos Ahmósidas, com a reunião de uma criativa elite formada por poetas, teólogos, artistas, cientistas e arquitetos dentre os quais cabe destacar a figura de Inene, responsável pela construção do local de sepultamento real no Vale dos Reis (HORNUNG, 1999: 76-78; BRYAN, 2003: 207-208).

Entre todos os documentos referentes a Ahmose-Nefertari, sem dúvida alguma o mais importante, e também o mais controverso, é a estela da Doação [12]. Como um registro oficial, o texto foi esculpido em pedra em uma estela por volta do ano 22 do reinado de Ahmose I. Aparentemente, o texto é simples, assim como também é simples a imagem esculpida no canto esquerdo da estela, representando o casal Ahmose I e Ahmose-Nefertari acompanhados do filho Ahmose-anhk diante do deus Amon. O que o torna complexo é a interpretação feita pelos egiptólogos do principal objetivo do texto, a instituição do cargo de “esposa do deus” ou a venda/transferência do cargo de “segundo profeta de Amon”. Da bibliografia que reunimos, três egiptólogos se detêm na interpretação do texto da estela da Doação – Michael Gitton, Bernadette Menu e Elizabeth Bryan. Mas antes de vermos a opinião de cada especialista, uma exposição geral sobre o cargo sacerdotal de esposa do deus nos será útil para compreendermos a importância deste título para Ahmose-Nefertari.

A presença de mulheres em funções sacerdotais não era uma novidade no início da XVIIIª dinastia, pelo contrário, a existência de sacerdotisas já é atestada desde o Antigo Império. No Antigo Império, as mulheres da elite ostentavam o título *hmt-ntr* (serva do Deus) e, basicamente, elas serviam às deusas Háthor e Neith; elas também serviam ao culto funerário de seus maridos. Mesmo servindo ao culto de Háthor como *hmwt-ntr* (um cargo mantido por homens desde o fim da Iª dinastia) as mulheres permaneciam sob a supervisão e autoridade de um homem. Ao lado das servas do Deus, existia também um grupo de sacerdotisas musicistas formado por mulheres das classes alta e baixa que vieram a ser chamadas de *hnr* do Deus, geralmente traduzido como ‘harém’ ou trupe musical. Essas sacerdotisas dançavam, cantavam e sacudiam sistros e eram parte importante dos rituais, mesmo aqueles realizados por homens. No Novo Império, o título de servas do Deus praticamente não existia, sendo os únicos casos excepcionais o de uma mulher que portou o título de segundo servo do Deus no culto de Mut e o da rainha Ahmose-Nefertari que portou o mesmo título para o culto de Amon (SHAFER, 1997: 11-14; BRYAN, 1997: 41).

Segundo B. Shafer, os primeiros casos atestados do uso do título de ‘esposa do Deus’ ocorreram nas dinastias X<sup>a</sup> e XII<sup>a</sup> e o título era ostentado por mulheres que não pertenciam à realeza. Ainda assim, todos os especialistas concordam que a primeira mulher pertencente à realeza a usar o título foi Ahmose-Nefertari, mas pode também ter sido utilizado por sua mãe Ahhotep<sup>6</sup> (SHAFER, 1997: 14; BRYAN, 2005: 1). Em uma estela de diorito [17], datada de c. 1200 a.C., vemos Ahmose-Nefertari sacudindo sistros para o deus Amon que se encontra sentado diante dela e da deusa Ísis que também se encontra em pé, à frente da rainha, sacudindo os sistros para o deus Amon; certamente nesta cena a rainha é representada em sua função como ‘esposa do Deus’. Inicialmente o título foi mantido por mulheres que pertenciam à realeza e, geralmente, eram a ‘esposa do rei’ ou a ‘mãe do rei’, posteriormente o título foi utilizado pelas ‘filhas do rei’ como Nefrure, filha de Hatshepsut. A ‘esposa do Deus’ representava um importante papel cultural ao lado dos sacerdotes de Amon e pode ser visto nas cenas representadas em blocos de quartzito na capela vermelha de Hatshepsut, mas também existe comprovação visual em blocos de calcário do reinado de Amenhotep I e em documentos que datam do reinado de Amenhotep III (ROBINS, 1993: 67-71; BRYAN, 2005: 2).

O costume/vestuário de uma ‘esposa do Deus’ compreendia uma peruca curta com uma fina faixa amarrada atrás da cabeça. Entre as funções sacerdotais que era esperada de uma ‘esposa do Deus’ estava: a participação na procissão dos sacerdotes para o culto diário de Amon; banhar-se no lago sagrado antes de executar os rituais; entrar junto com os sacerdotes nas partes mais exclusivas do templo, incluindo o santuário; chamar o deus para a refeição, recitando a lista de oferendas alimentares para Amon; queimar ao lado dos sacerdotes as figurinhas de cera dos inimigos do deus; sacudir o sistro diante do deus; apresentar ao deus Amon a imagem da *maat*; e, como a ‘mão do Deus’, auxiliar o deus em sua auto-masturbação criativa (BRYAN, 2005: 2; ROBINS, 1993: 71; SHAFER, 1997: 14). Dois outros títulos ou funções sacerdotais podiam estar associados àquele da ‘esposa do Deus’. A primeira função era a de *dw3t-ntr* (adorada divina) que podia ser ostentado por uma mulher de fora da realeza, pela filha do principal sacerdote de Amon ou ainda pela

---

<sup>6</sup> Segundo a egiptóloga americana Betsy Brian a posição de ‘esposa do deus Amon’ só é atestada a partir da XVIII<sup>a</sup> dinastia e, provavelmente, a primeira portadora do título foi Ahhotep, mãe ou madrastra de Ahmose-Nefertari, que cedeu a posição para a rainha Ahmose-Nefertari em uma época não determinada com exatidão (BRYAN, 2005: 1).

mãe da ‘grande esposa real’. Uma segunda função também associada ou executada pela ‘esposa do Deus’ era a de *drt-ntr* (mão do Deus), um título que estava relacionado ao conceito do Criador – Atum – em se auto-masturbar para gerar o primeiro casal divino Shu e Tefnut. Ambos os títulos, ‘Esposa do Deus’ e ‘Mão do Deus’, tinham claras conotações sexuais (SHAW, 1995: 113; SHAFER, 1997: 14-15; BRYAN, 1997: 43).

Com o título sacerdotal de ‘Esposa do Deus’ já comentado, devemos retornar para o texto da estela da Doação e explicitar os diferentes pontos de vista que foram expressos pelos três egiptólogos mencionados anteriormente. Primeiramente, devemos nos voltar para o próprio texto para retirar dele as principais informações que geraram desacordo entre os especialistas. O conteúdo do texto da estela nos informa que o faraó, na presença do conselho da cidade de Tebas, deu o ofício de segundo sacerdote de Amon à sua esposa – Ahmose-Nefertari – como um patrimônio que seria hereditário. Em seguida o rei enumera os bens doados à rainha, incluindo-se aí servos de ambos os sexos, e totalizando 600 peças de ouro. O texto termina com a rainha Ahmose-Nefertari agradecendo satisfeita pela doação do rei e com a confirmação da legalidade do documento pelo próprio deus Amon, representado no texto pela barca portátil que era carregada durante a procissão do festival de Choiak.

Na opinião de Gitton (1976) alguns pontos são importantes na interpretação do texto. Em primeiro lugar, a data do documento se estabelece para o ano anterior ao ano 22 do reinado de Ahmose I tendo por base a comparação do signo *j<sup>c</sup>h* cuja formato de meia-lua se alterou. Em segundo lugar, a posição de Ahmose-Nefertari dentro da família de Ahmose I é atestada pela titulação “filha do rei, irmã do rei, grande esposa real, esposa do deus” e pela estela de Abidos em que a rainha disputa com seu marido-irmão o amor filial por Tetisheri. Em terceiro lugar, Ahmose-Nefertari foi a primeira rainha a ostentar o título de “esposa do Deus”, pois nenhuma rainha anterior, nem mesmo Ahhotep demonstrava a posse do título em sua titulação ou nos cartuchos. Em quarto lugar, e o mais importante, é que o texto apresenta a rainha Ahmose-Nefertari tomando posse de uma outra função religiosa, a de segundo profeta de Amon, que lhe foi atribuída pelo faraó para que a rainha tivesse um rendimento provisório e uma melhora no status hierárquico dentro do clero de Amon; contudo, a rainha cedeu o cargo de segundo profeta de Amon em troca de um reembolso concedido pelo faraó e, assim, o cargo passou a ser ocupado por outra pessoa. O

que é notável, segundo o estudioso, é a originalidade do texto que transita entre os atos de um documento oficial e as formas do direito privado com testemunhas, venda e juramentos. O objetivo último do texto para M. Gitton era constituir uma base econômica (com edifícios, terras e rendimentos) para a função sacerdotal de ‘esposa do Deus’, do qual a rainha Ahmose-Nefertari foi a primeira mulher da família real a portar o ofício.

A análise de B. Menu se centra em responder uma polêmica levantada por Gitton a respeito do conceito de *jmyt-pr*. Para a egiptóloga francesa, o faraó para dotar a esposa de uma função religiosa o fez por meio de uma *venda*, devido em parte às regras do direito privado vigente desde o 2º período intermediário e em parte para garantir a inviolabilidade do documento. Dessa forma, para que a venda fosse válida, o faraó deveria realizar a transação de duas formas: transferir por *jmyt-pr* a função de segundo profeta de Amon e fazer o pagamento do preço do cargo, uma vez que a rainha estava *sem fortuna*. A interpretação da egiptóloga do conceito de *jmyt-pr* se define: “no **meio** de assegurar a integridade permanente de um conjunto de bens tendo uma afeição especial .... O *jmyt-pr* é menos uma ‘disposição’ feita em favor de uma pessoa determinada do que uma **medida** destinada a impedir a desagregação de uma massa real dotada de uma certa independência [grifos da autora]” (MENU, 1977: 92). Na opinião da estudiosa francesa, o objetivo principal do texto seria a venda de uma função sacerdotal para a rainha Ahmose-Nefertari, mas como ela se declara sem rendimentos para efetuar a transação, é o faraó que faz a venda, paga o preço do objeto (neste caso, o cargo de segundo profeta de Amon) e faz a transferência por meio do conceito de *jmyt-pr* tornando a transação inviolável; e isso pode ser feito, segundo Menu, devido à dupla natureza do monarca: representante do deus Amon e pessoa privada na figura do faraó, ambas as partes do contrato, como deixa claro a cena na estela.

Em um artigo publicado em 1979, no mesmo boletim do Instituto francês de arqueologia oriental, M. Gitton rebate as críticas dirigidas por B. Menu no artigo de 1976. Aqui o autor reforça o seu ponto de vista segundo o qual, no texto, a doação visava a função de ‘esposa do Deus’ e não ao de ‘segundo profeta de Amon’. Isto significa que a rainha cedeu o cargo de segundo profeta em troca de uma doação que pudesse sustentar a função que ela tinha antes e manteve, a de “esposa do Deus” (GITTON, 1979, 327-331).

O que é importante no debate acadêmico entre os dois egiptólogos é o fato de que o faraó Ahmose se valeu de um artifício legal, ou jurídico segundo B. Menu, para dotar a sua esposa – Ahmose-Nefertari, de uma base de sustentação financeira para o exercício de um ofício religioso já existente anteriormente, mas que agora era sancionado pelo clero de Amon. Isto permitiu a Ahmose-Nefertari uma independência política e financeira dentro da instituição da realeza e que, certamente, deveria trazer alguma vantagem para o próprio faraó.

Por fim, o estudo que Elizabeth Bryan fez da estela da Doação vai de encontro com a opinião de M. Gitton, isto é, o texto é a base para o estabelecimento de um fundo de capital (*funding*) e de uma doação para o ofício de ‘esposa do Deus de Amon’ (BRYAN, 2005: 5). A egiptóloga americana faz uma análise detalhada do documento contido na estela, incluindo os conceitos egípcios de *jmyt-pr* (instrumento legal existente desde a IIIª dinastia que significava ‘o que está na casa’ e tinha por finalidade transferir propriedades fora dos meios legais de herança) e que foi utilizado pelo faraó, diante da corte e da barca de Amon, para a transferência direta a Ahmose-Nefertari dos bens que ela controlaria como portadora da função religiosa de ‘esposa do Deus’, e o *nmḥ* (conceito egípcio significando ‘pessoa livre’, mas que no caso de Ahmose-Nefertari estava ligado à condição de pobreza fictícia da rainha como portadora do ofício de ‘esposa do Deus’, como é descrito na estela da Doação) (BRYAN, 2005: 4-6).

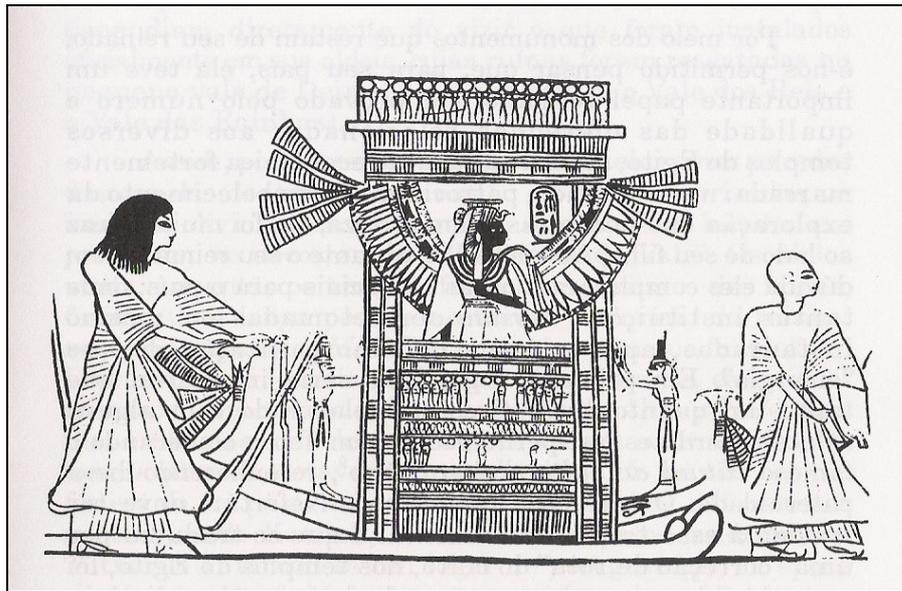
Foi a partir do reinado de Amenhotep I que se estabeleceram as condições para a divinização de Ahmose-Nefertari e a de seu filho, ambos representados como um casal divino em diversos documentos listados anteriormente aqui.

Já mencionamos anteriormente o interesse que Ahmose-Neferati tinha em programas de construção, esse interesse se revelou maior na construção das necrópoles reais do Vale dos Reis. É nesse local que o faraó Amenhotep I mandou construir um templo mortuário para sua mãe, e é nesse local também que ambos foram adorados como deidades patronas dos operários ligados a Deir el-Medina. Uma estela pintada [14], pertencendo a um operário-artesão chamado Irynefer, mostra na parte superior um casal divino formado por mãe e filho – Ahmose-Nefertari e Amenhotep I – sentados à frente dos deuses Osíris e Anúbis. Apesar da ausência de informações sobre o contexto arqueológico do artefato ou do seu local de achado/compra, um breve ensaio de interpretação pode ser feito com base

nos dados sobre o faraó e a rainha. Sabe-se que ambos foram os responsáveis pelo início da construção da necrópole real de Tebas, no Vale dos Reis, e que posteriormente foram divinizados e adorados como deuses patronos dos operários de Deir el-Medina. A rainha está representada com a pele negra, símbolo de fertilidade e da ressurreição; a cor era também associada com o deus Osíris senhor do mundo dos mortos. A presença dos monarcas-deuses diante dos dois deuses ligados ao mundo do pós-vida, e o fato de que ambos – faraó e rainha – estarem sentados e posicionados na mesma estatura dos deuses egípcios indicaria o status elevado que Amenhotep I e Ahmose-Nefertari possuíam perante os deuses e ao dono da estela, um operário das tumbas reais. Provavelmente, a presença dos monarcas divinizados no mundo dos mortos ao lado de Osíris indicaria um desejo de proteção no outro mundo dirigido por Irynefer aos seus deuses patronos.

Há diversas comprovações materiais e textuais ligados ao culto de Ahmose-Nefertari e Amenhotep I. Um deles é a pequena estatueta em madeira, que representa a rainha Ahmose-Nefertari [61], e que foi ofertada por um operário chamado Djehoutyhermeketef (*dhwty-ḥr-mktf*) em troca de uma boa existência e uma boa vida no pós-morte.

Podem ser vistas em algumas capelas de nobre tebanos ou em oratórios particulares as imagens divinizadas da rainha e de seu filho levados em procissão (fig. 4) no decorrer da Bela Festa do Vale. Esta cena também é vista nos relevos do templo de Seti I em Qurna, com a diferença de que na frente da barca da rainha-deusa está a barca da tríade tebana. Algumas imagens pintadas da rainha e de Amenhotep I [43] [44], datadas da XXª dinastia, apresentavam a rainha com a pele de cor escura, símbolo da fertilidade e ressurreição; estas imagens públicas da rainha com a pele negra provavelmente datam do reinado de Thutmose IV, e acabaram por substituir por completo, no período raméssida, as representações da rainha com a cor da pele rosada ou dourada (NOBLECOURT, 1994: 127; SCHULZ, s/d: 191).



**fig. 4 – Estátua de culto de Ahmose-Nefertari que aparece em sua barca processional**

Um festival realizado no terceiro mês de *peret* era dedicado a Amenhotep I e, dentro de Deir el-Medina, diversos rituais dramatizam a sua morte, sepultamento e retorno (BRYAN, 2003: 213). Dentre os diversos documentos que reunimos, dois deles mostram a realização de um culto à rainha-deusa Ahmose-Nefertari por membros da família real de Ramsés II. O primeiro é um relevo esculpido no templo de Amon em Karnak [42] no qual o faraó Ramsés em pessoa faz um gesto de louvor ou de respeito em direção à deusa, ou melhor, da imagem da deusa. O segundo documento é uma estela inacabada [16] apresentando uma cena ritual, com o casal de deuses Ahmose-Nefertari e Amenhotep I (mãe e filho) recebendo uma oferenda ritual da filha de Ramsés II, Merytamon, que se encontra diante dos deuses chacoalhando dois sistros com ambas as mãos.

Foram encontrados em escavações diversos objetos de oferendas rituais dedicadas a Ahmose-Nefertari nos templos de Karnak, Deir el-Bahri, Abidos e no templo de Háthor em Serabit no Sinai; provavelmente, as duas pequenas estatuetas/bustos [67] [68] identificadas com a rainha podem ser parte destes objetos rituais encontrados em várias regiões do Egito (ROBINS, 1993: 72-73; ROBINS, 1996: 47). Na necrópole tebana, Amenhotep I tinha um templo, provavelmente situado na colina de Dra-Abu'l-Nag'a. Algumas representações de procissões são encontradas em tumbas de sacerdotes ligados ao templo de Amenhotep I;

nestas representações os títulos dos sacerdotes são citados como, por exemplo, *hm-ntr n jmn-htp n p3 wb3* (sacerdote de Amenhotep do pátio do templo – *wb3* é o topônimo de um local situado em frente à entrada do Vale dos Reis ou de um edifício). Outros títulos de sacerdotes e administradores os associam com *jmn m mn-st* (Amon está em *mn-st* – palavra egípcia que identifica um templo de Ahmose-Nefertari, lugar sagrado que fazia parte da rota de uma procissão das imagens divinas da rainha) (HAENY, 1997: 92; NOBLECOURT, 1994: 127).

## Capítulo 4 –

### Ἐκθέωσις Ἀρσινόης – o culto à Arsinoe II Filadelfo

καὶ μέλλων ἄλλα νηὶ περᾶν καὶ πεῖσμα καθάπτειν  
 χερσόθεν, Εὐπλοῖαι χαῖπέ δὸς Ἀρσινόηι,  
 πό]τνιαν ἐκ νηοῦ καλέων θεόν, ἣν ὁ Βοῖσκου  
 ναυαρχῶν Σάμιον Θήκατο Καλλικράτης  
 ναυτίλε, σοὶ τὰ μάλιστα· κατ' εὐπλοῖαν δὲ διώκει  
 τῆσδε θεοῦ χρήζων πολλὰ καὶ ἄλλος ἀνὴρ·  
 εἵνεκα καὶ χερσαῖα καὶ εἰς ἄλλα δῖαν ἀφιείς  
 εὐχὰς εὐρήσεις τὴν ἐπακουσομένην.

Quando você está para cruzar o mar em um navio e se prende a uma amarra de terra seca, dê graças a Arsinoe Euploia, invocando a dama deusa de seu templo, do qual o samiano Calícrates, o filho de Boiscus, dedicou especialmente para você, marinheiro, quando ele era nauarca. Mesmo outro homem em busca de passagem segura normalmente se dirige a esta deusa, porque se em terra ou partindo em viagem pelo mar terrível, você a encontrará receptiva a suas preces.

**Posidípo (AB 39), século III a.C.**

#### 4.1 Arsinoe II: de irmã-esposa a deusa.

Enquanto durante todo o período helenístico, principalmente a partir do século II a.C., o papel representado pelas rainhas em público perante a sociedade e a corte foi se alterando, no Egito helenístico nós temos uma situação completamente à parte.

À parte no sentido quase extremo, pois se em outros lugares as rainhas conviviam com uma situação dúbia, no Egito desde o século III a.C., as rainhas se viram em uma posição de preponderância apenas política, seja real ou seja simbólica. Dentre as Arsinoes, Berenices e Cleópatras ao longo de três séculos, duas obtiveram um grande destaque junto à historiografia: Arsinoe II Filadelfo e Cleópatra VII Filopátor.

Enquanto que a última continua a exercer um grande fascínio dentro e fora da academia, por sua história de amor, poder e intrigas em pleno início da ascensão do Império romano, a primeira continua sendo foco de debates entre classicistas devido, em primeiro lugar, a sua real ou fictícia posição política no governo de seu irmão Ptolomeu II e, em segundo lugar, como ‘pedra angular’ do culto religioso promovido pelo seu irmão

Fildadelfo entre gregos e egípcios como parte da propaganda política visando a promoção da dinastia.

O objetivo deste segmento do quarto capítulo é apresentar em linhas gerais alguns pontos importantes para o debate em torno da figura de Arsinoe II inserida na esfera política do Egito ptolomaico.

#### **4.2.1 Da luz à sombra: a imagem de Arsinoe II entre os acadêmicos.**

Ao longo do século XX a imagem de Arsinoe II sempre desfrutou entre os acadêmicos de uma posição privilegiada. Entre os acadêmicos que analisaram o tema da figura de Arsinoe II estão Sarah Pomeroy<sup>1</sup>, Edwyn Bevan<sup>2</sup>, Gunther Hölbl<sup>3</sup>, Grace Marcudy<sup>4</sup>, Stanley Burstein<sup>5</sup> e, por fim, Richard Hazzard<sup>6</sup>, só para citar alguns dos mais relevantes. Estes estudiosos tenderam em seus estudos retratar Arsinoe II indo de uma posição de preponderância política e força sobre um débil Ptolomeu II a uma Arsinoe II à sombra de seu irmão, sem poder político algum, mas apenas um ícone de propaganda ptolomaica.

Poderíamos abordar esta controvérsia de diversas maneiras. Talvez a mais interessante seja apresentar uma breve biografia da rainha para, a partir daí, comentarmos os principais pontos entre aqueles que estão a favor e aqueles que estão contra a imagem de uma Arsinoe II politicamente forte.

---

<sup>1</sup> POMEROY, Sarah B. **Women in Hellenistic Egypt: from Alexander to Cleopatra**. Wayne State University Press, 1990.

<sup>2</sup> BEVAN, Edwyn R. **Histoire des Lagides (323-30 av. J.-C.)**. Paris: Payot, 1934.

<sup>3</sup> HÖLBL, Günther. **A History of the Ptolemaic Empire**. London: Routledge, 2000.

<sup>4</sup> MARCURDY, Grace Harriet. **Hellenistic queens: a study of woman-power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt**. Ares Publishers, 1ª edição, 1932.

<sup>5</sup> Este estudioso é um caso a parte, pois embora não tenhamos à mão o estudo – BURSTEIN, Stanley. Arsinoë II Philadelphus: a revisionist View. In: ADAMS, W. Lindsay; BORZA, E. **Philipp II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage**. Washington, 1982, podemos obter a sua opinião por meio de outros estudiosos que o citam em suas obras.

<sup>6</sup> HAZZARD, Richard A. **Imagination of a Monarchy: studies in Ptolemaic propaganda (Phoenix supplementary volume, 37)**. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

A trajetória se inicia em 316 a.C. quando Berenice (I) amante e depois esposa de Ptolomeu I dá à luz a filha primogênita chamada Arsinoe.

Em 300 a.C. Arsinoe (com oito anos de diferença entre ela e Ptolomeu II) foi dada em casamento ao rei da Trácia, Lisímaco, que nesta época tinha por volta de 60 anos de idade e estava em seu terceiro casamento.

Por volta de 283 a.C. Agátocles, herdeiro de Lisímaco, foi acusado de conspirar contra a vida do rei, seu pai. A autoria de tal plano foi atribuída a Arsinoe, cujo objetivo era assegurar o trono possivelmente para o seu filho mais velho, também chamado Lisímaco. A viúva de Agátocles, chamada Lisandra e meia-irmã de Arsinoe, fugiu com os seus filho e irmãos, entre eles Ptolomeu Cerauno, para a corte de Seleuco.

Em 281 a.C., em uma batalha conhecida como a Sexta Guerra dos Diádocos, o rei Lisímaco foi morto em batalha em Korupédion, na Lídia. Perto de Lisimaquéia na Trácia o rei Seleuco foi assassinado por uma traição de Ptolomeu Cerauno, que neste momento buscava assegurar o trono macedônio para si mesmo. Após este ato, Ptolomeu Cerauno assegurou o diadema para si e foi aclamado rei pelo exército de Seleuco (MEMNON, FgrHist. 434 F8 *apud* HÖLBL, 2001: 35).

A rainha Arsinoe fugiu com os filhos, herdeiros legítimos de Lisímaco, para a cidade de Cassandréia (Calcídica), para escapar do alcance do seu meio-irmão Cerauno.

Ptolomeu Cerauno, alcançando a cidade, convenceu a rainha a se casar com ele em frente ao conselho do exército, garantido assim a legitimidade e o direito ao trono que Cerauno objetivava. Logo após o casamento Ptolomeu Cerauno assassina os filhos de Arsinoe em sua frente. Em seguida ela busca um refúgio primeiro na Samotrácia, local de um santuário – *Arsinoeion*, dedicado à rainha e construído com as doações da mesma (POMEROY, 1990: 15), depois ela seguiu direto para a corte de seu irmão no Egito, chegando aí por volta de 279 a.C.

Por volta de 275/274 a.C., e uma vez no Egito, ela se volta para uma nova intriga, desta vez contra Arsinoe I, a primeira esposa de seu irmão Ptolomeu II e filha de Lisímaco da Trácia; além disso, ela poderia estar por detrás do assassinato cometido por Ptolomeu II contra os filhos de Eurídice<sup>7</sup>, no início do governo de Filadelfo (PAUSÂNIAS, I, 7.1;

---

<sup>7</sup> No período da sucessão de Alexandre o Grande, uma parte da política dos diádocos era a união entre eles feita por meio do casamento. Ptolomeu I foi um dos mais bem sucedidos entre eles, pois no período de 322-319 a.C. enquanto ainda era sátrapa no Egito, ele se casou com Eurídice, filha de Antípatros, com quem teve

HÖLBL, 2001: 35-36). Após o banimento de Arsinoe I para Coptos ocorrido em uma data anterior, Arsinoe II e Ptolomeu II se casam, irmãos consangüíneos, ato que chocou a comunidade greco-macedônica de Alexandria.

Em 272/271 a.C. é instituída a deificação do casal real como os deuses Adelfos<sup>8</sup>, e a rainha Arsinoe recebe o seu cognome Filadelfo (aquela que ama o irmão).

Em c. de 270/268 a.C. Arsinoe II morre em Alexandria [21] e, logo em seguida, Ptolomeu II institui o culto de sua irmã deificada como a deusa Filadelfo.

Após esta breve biografia podemos nos deter nas opiniões acerca da imagem e astúcia política de Arsinoe II. Intercalaremos nossa exposição entre as opiniões dos acadêmicos citados anteriormente em conjunto com os testemunhos que reunimos para esta pesquisa. Possibilitando-nos assim compreender até que ponto o poder político de Arsinoe se estendia em matéria de influência e ação, e a natureza real de seu caráter.

O período que vai de 283 a 279 a.C. é o momento de maior atividade política de Arsinoe II, ao contrário do que poderíamos imaginar. A opinião que os autores antigos tinham sobre Arsinoe II neste momento de sua vida evidencia uma grande hostilidade para com sua pessoa. Memnon de Heracléia, escrevendo um relato sobre os anos de Arsinoe na Trácia, acusou a rainha de se intrometer entre Lisímaco e Amastris, de envenenar o rei contra o seu próprio filho Agátocles sob uma falsa acusação, e de tirar vantagem da idade avançada do rei (MEMNON, FGrHist, 3B, 434.5.3-6 *apud* HAZZARD, 2000: 82). Por sua vez, Pausânias escreveu que Arsinoe tentou seduzir Agátocles, mas como o príncipe recusou a suas investidas ela planejou assassiná-lo (PAUSÂNIAS, I, 10.3; HAZZARD, 2000: 82-83). Da mesma forma, Justino vê o assassinato de Agátocles como um plano tramado por Arsinoe para assegurar o trono para seus filhos (JUSTINO, XVII, I, 4-6). Por outro lado, ao relatar o encontro de Arsinoe com Cerauno, Justino a retratou como uma mãe preocupada com seus filhos e ciente das ambições de seu meio-irmão, mas que nem por isso recusou exercer o papel de rainha novamente ao lado do meio-irmão, mesmo contra os conselhos de seu filho mais velho, Ptolomaio (JUSTINO, XXIV, 2, 1-10; 3, 1-9). Gerônimo de Cárdia registrou os comentários ofensivos que Demétrio Poliércetes fez sobre

---

Ptolomeu Cerauno, Lisandra, e Meleagro. Pouco tempo depois em 317 a.C., ele se casou com Berenice, uma viúva macedônia com dois filhos do casamento anterior Magas e Antígona, e com quem teve Arsinoe II, Ptolomeu II e Filoteria (HÖLBL, 2001: 24; ELLIS, 1994: 42).

<sup>8</sup> P. Hibeh II 199

a castidade e a pureza da Penélope [Arsinoe II] de Lisímaco (PLUTARCO, Vida de Demétrio, 25; HAZZARD, 2000: 82).

Entre os acadêmicos modernos, existe por um lado a tendência em ver Arsinoe como uma mulher ambiciosa, perigosa, mas ao mesmo tempo uma grande governante; por outro lado, ela é vista como uma mulher sem astúcia e discernimento político, apenas uma ‘marionete’ no jogo de interesses de seus irmãos Ptolomeu II e Ptolomeu Cerauno.

A opinião de G. Hölbl acerca da rainha é o de uma pessoa que uma vez estando na corte de Lisímaco se torna cada vez mais cruel e com sede de poder a ponto de planejar o assassinato do filho de seu marido. Para o historiador alemão, Arsinoe II foi uma mulher que exerceu um papel significativo na história ptolomaica. Ela não apenas foi a contraparte de seu irmão-marido no culto ao soberano, mas também era a responsável pela defesa externa do Egito (HÖLBL, 2001: 40).

Algo semelhante é a opinião de E. Bevan, pois, para ele, sendo ainda uma jovem mulher, Arsinoe tem o temperamento de uma tigresa de acordo com o espírito das princesas macedônias. Mesmo assim, ela se deixou ultrapassar em astúcia e ferocidade por seu meio-irmão Ptolomeu Cerauno ao aceitar se casar com ele (BEVAN, 1934: 75). A percepção de Bevan sobre o temperamento de Arsinoe vai de encontro com a percepção que este estudioso tem do temperamento de Ptolomeu II. Um homem jovem, muito diferente do primeiro Ptolomeu, com um temperamento mais abrandado (*amolli*). A imagem que Bevan faz de Ptolomeu II é a de uma pessoa semelhante ao rei hebreu Salomão, voluptuoso, dotado de gosto intelectual e artístico e, certamente, um rei não-guerreiro, ao contrário de Ptolomeu I que era um dos generais de Alexandre (BEVAN, 1934: 73-74). Quando Arsinoe II chegou no Egito, Arsinoe I já era rainha, no entanto, ela não era obstáculo para Arsinoe Filadelfo; à ‘rainha tigresa’ é também atribuída a política externa criada na corte ptolomaica (BEVAN, 1934: 76), como se observa na passagem abaixo extraída do decreto de Cremônides, datado de 265 a.C. (BAGNALL, 2004: 38-39):

*[...] Rei Ptolomeu, de acordo com a política de seus ancestrais e de sua irmã [negrito nosso], mostra claramente sua preocupação para a liberdade*

*comum dos gregos, e o demos dos atenienses, tendo feito uma aliança com ele, votou insistir com o resto dos gregos em relação à mesma política [...]*

**Staatsverträge 476**

Para Bevan, Arsinoe era uma mulher cujo poder os seus contemporâneos julgaram bom se conciliar e, comenta: “Para nenhuma outra rainha, se encontra uma quantidade tão grande de monumentos comemorativos disseminados em todo o mundo grego” (BEVAN, 1934: 81-82).

Para S. Pomeroy, os presentes notáveis (cidades inteiras na região do Mar Negro) com que o sexagenário rei Lisímaco presenteava a sua jovem esposa são sintomáticos da influência e domínio que Arsinoe tinha sobre o seu marido (POMEROY, 1990: 14). Além disso, Arsinoe era habilidosa o bastante para obter o controle do exército leal a ela após a morte do seu marido e, assim, se engajar em batalhas para assegurar o trono aos seus filhos. No entanto, Pomeroy concorda com Burstein ao aceitar o fato de que as fontes escritas não dão sustento à idéia de que Arsinoe fosse astutamente política para ter aceitado se casar com um indivíduo como Cerauno (POMEROY, 1990: 16-18). Um dos pontos em que Pomeroy chama a atenção, e ela está certa neste sentido, é o fato de que nos cinco anos em que Arsinoe foi rainha do Egito (c. 275-270 a.C.) pouca informação pode ser extraída sobre os seus feitos; muitos dos argumentos sobre o seu suposto poder se baseia em teorias psico-históricas, inferência histórica e informações datando de após a sua morte. Outro ponto que Pomeroy considera importante sobre a influência de Arsinoe sobre o seu irmão, descrito por ela como um notório amante do prazer (*pleasure-lover*), é a relação estabelecida entre irmãos. Arsinoe era oito anos de idade mais velha que Ptolomeu II e, mesmo sendo mulher, ela mantinha uma autoridade sobre o irmão mais novo (POMEROY, 1990: 17). Na avaliação de S. Pomeroy sobre a real influência de Arsinoe na política de governo do irmão, o problema se reduz à questão *do poder por detrás do trono* [destaque da própria historiadora]. Para a acadêmica, as fontes gregas tomadas isoladamente, principalmente para o início do período ptolomaico, tornam impossível avaliar a extensão da influência de Arsinoe ou sobre os eventos que ela afetou (POMEROY, 1990: 18-19).

G. Marcurdy é a estudiosa que tem a opinião mais favorável sobre Arsinoe II. Como uma formidável princesa de sangue macedônio, Arsinoe era como os homens da sua

linhagem no planejamento e definição de seus objetivos políticos. Arsinoe não era apenas bela, como mostram as efígies monetárias [49] [53], ela tinha herdado de sua mãe o charme que capacitou Berenice I a ganhar o coração de Ptolomeu I. No episódio do assassinato de Agátocles, Arsinoe é mostrada como a responsável pela acusação que pesou contra o herdeiro de Lisímaco e a de ter dado o veneno que o matou. Arsinoe é também retratada como alguém que amava a posição de rainha, fato que era de conhecimento de Cerauno, por isso ela tinha aceitado o pedido de casamento feito por seu meio-irmão, independente dos conselhos de seu filho mais velho (MARCURDY, 1932: 112-115). Para Marcurdy, no período em que Arsinoe estava na Macedônia, o seu caráter apresentou os traços de ambição, crueldade e falta de astúcia política. Assim, para a estudiosa, Arsinoe se viu compelida a ir para o Egito, local em que ela estava destinada a exercer o poder de um rei e a ser venerada como uma deusa (MARCURDY, 1932: 116).

Uma opinião totalmente contrária e negativa sobre Arsinoe é dada tanto por S. Burstein quanto por R. Hazzard<sup>9</sup>. Para facilitar a nossa compreensão acerca do ponto de vista de Hazzard sobre Arsinoe II, nós podemos dividir a sua argumentação em três pontos (a opinião do acadêmico canadense sobre o casamento de Arsinoe com Ptolomeu, nós deixaremos para depois): o papel de Arsinoe na corte, um *stand-off* acadêmico, e a importância sobre a percepção acerca da rainha.

Em primeiro lugar, Teócrito, um poeta que viveu na corte alexandrina de Ptolomeu II, escreveu os idílios XV e XVII [03] em c. 273 e 268 a.C. louvando o rei, sem mencionar em parte alguma qualquer poder importante que Arsinoe tenha exercido. Da mesma maneira, as moedas cunhadas por Ptolomeu com a sua efígie e a de Arsinoe [50], mostram o rei em uma posição preponderante no anverso da moeda, enquanto que Arsinoe se encontra atrás do rei, em uma posição subordinada. No decreto de Cremônides, citado acima, é mencionado que Ptolomeu II estava seguindo a política de seus ancestrais e de sua irmã. Isto é verdadeiro no que se refere a Ptolomeu I, que tinha usado a mesma política contra Antígono o Caolho em 314, e contra Cassandro e Lisímaco em 310. A referência a Arsinoe seria neste caso apenas uma fórmula de cortesia, devido à impressão que os gregos

---

<sup>9</sup> R. Hazzard cita e concorda com frequência com as opiniões de S. Burstein em seu estudo sobre Arsinoe, o que nos leva a excluir qualquer menção ao último durante o nosso texto.

que viviam fora do Egito tinham acerca do culto dos deuses Adelfos e daquele de Arsinoe Filadelfo, promovidos por Ptolomeu II (HAZZARD, 2000: 93-95).

Em segundo lugar, para R. Hazzard as opiniões no mundo acadêmico sobre Arsinoe variam, por um lado, no questionamento acerca da real influência de Arsinoe feito por estudiosos como W. Otto, Éd. Will e S. Burstein, e cujos argumentos podem ser sumarizados em cinco pontos: 1º Ptolomeu II já tinha se revelado um hábil político e administrador antes e depois da passagem de Arsinoe pela corte; 2º não apenas Ptolomeu II era um bom administrador, mas também ele foi astuto durante a maior parte de seu reinado, ao contrário de Arsinoe que se mostrou possuir um julgamento político pobre durante a sua passagem na Trácia; 3º Arsinoe não tinha grandes poderes de persuasão, visto que ela foi incapaz de dissuadir o seu meio-irmão de assassinar os seus filhos; 4º as enormes honras conferidas a Arsinoe não implicaram em extraordinários poderes na corte, o título *nsw-bitj* concedido pelos clérigos egípcios não tinha qualquer influência na capital, sendo apenas um título solicitado pelo rei; 5º no decreto de Cremônides, a linguagem utilizada na redação do decreto pelos atenienses era diplomática e apenas expressou uma *percepção* [grifo do autor] da influência de Arsinoe, enquanto que autores antigos vivendo na corte durante a vida de Arsinoe, como Calímaco e Teócrito, a louvaram por sua beleza e devoção para com seu marido-irmão, sem mencionar seus alegados poderes políticos. Por outro lado, há aqueles que ainda creditam a Arsinoe um papel dominante como é o caso de S. Pomeroy e G. Marcurdy, e em geral o fazem por três razões: 1º citando autores antigos como Memnon, Pausânias, Justino entre outros, estes a retrataram como ambiciosa e inescrupulosa; 2º Arsinoe II havia recebido extraordinárias honras durante a sua vida e após a sua morte, o que implicaria em grandes poderes; 3º durante a sua estada no Egito, entre c. 279-268 a.C., a política externa ptolomaica foi vigorosa, de acordo com o decreto de Cremônides.

Em terceiro lugar, as evidências existentes não são fortes o suficiente para dissuadir qualquer um dos grupos de seu ponto de vista. De qualquer forma, para Hazzard, ambos os grupos devem concordar sobre dois pontos: 1º a percepção dos poderes de Arsinoe era comum para aqueles vivendo fora da corte durante o reinado de Ptolomeu II; 2º a percepção era influente na imaginação do papel da rainha durante os séculos II e I a.C. Para Hazzard, o extraordinário status de Arsinoe levou a muitos homens a identificar aquele status com poder, devido principalmente ao culto promovido por Ptolomeu II após a morte da rainha e

mantido pelos sucessores do rei. Além disso, para aquelas pessoas vivendo depois de 268 a.C. o modelo de rainha foi Arsinoe II (HAZZARD, 2000: 99).

A julgar pelas opiniões expressas aqui sobre o caráter forte de Arsinoe e a sua influência política sobre seu irmão em conjunto com as informações extraídas de nossas fontes, nós tenderemos a concordar com R. Hazzard. A maior parte dos testemunhos que levantamos não expressa qualquer poder real que Arsinoe tenha exercido durante a sua estadia no Egito; mesmo quando de sua passagem pela Trácia a rainha Arsinoe falhou em sua manobra para obter o trono para seus filhos. A sua astúcia política se revelou ineficaz diante do jogo político exercido pelos monarcas. Talvez tenhamos de concordar com I. Savalli-Lestrade quando ela confirma a posição subalterna da rainha diante do rei, em matéria de política. O grande problema, como já foi lembrado por S. Pomeroy, são as poucas informações que dispomos acerca de sua passagem no Egito como rainha. A maioria dos documentos data do período pós-270 a.C., e constam geralmente de monumentos, objetos votivos, entre outros testemunhos que apresentam Arsinoe em um papel de destaque ou igual ao do rei. Todavia são fontes de natureza religiosa, pois os de natureza política e econômica priorizam o papel do rei. Se concordarmos com Teócrito e outros autores antigos, conjuntamente com as fontes de natureza egípcia como o faz S. Pomeroy, o poder de Arsinoe II é mais simbólico do que real, visto que os decretos de Saís [20] e o de Mendes [21], que são os principais documentos egípcios do reinado de Ptolomeu II, não atribuem qualquer papel relevante para Arsinoe II antes de sua morte.

#### **4.2.2 Um escândalo grego: o casamento de Ptolomeu II e Arsinoe II.**

Uma das questões que mais chamam a atenção em todos os estudos que tratam do reinado de Ptolomeu II no século III a.C. é a questão do casamento entre irmãos consangüíneos.

As reações entre os autores antigos são das mais diversas. Para Pausânias, Ptolomeu II tinha caído de amores por sua irmã Arsinoe e se casou com ela, violando o costume macedônio, mas seguindo a tradição egípcia (PAUSÂNIAS, I, 7.1). Diodoro Sículo afirma em sua Biblioteca Histórica que os egípcios, contra o costume dos outros homens, se casaram com suas irmãs por causa do êxito que Ísis teve ao fazer isso (DIODORO, I, 27.1). Teócrito em seu idílio XVII, um poema em louvor a Ptolomeu II, retrata a união entre

Ptolomeu e Arsinoe como aquele de Zeus e Hera, sendo que a rainha é descrita como uma esposa amorosa para com o seu marido (TEÓCRITO, XVII, 1. 128-134). Ateneu relata a brincadeira obscena que o poeta Sotades fez com o casal real, em um ato de condenação contra o casamento, e a punição que ele pagou com a própria vida (ATENEU, 621A). Por sua vez, Plutarco fez uma condenação semelhante ao mencionar que o poeta [Sotades] acusou o casamento de Ptolomeu II e Arsinoe II de ser não natural e contra a lei (PLUTARCO, Moralia, 736F). Ao lado dos gregos, o autor romano Herodiano escrevendo nos séculos II-III d.C. disse que Ptolomeu II foi contra a lei greco-macedônica ao se apaixonar por sua própria irmã (HERODIANO, I, 3.3). A documentação egípcia, no entanto, não apresenta questões referentes à natureza do casamento. Os decretos de Sais [20] e o de Mendes [21] são documentos datados dos anos 267-260 a.C. época em que Arsinoe já tinha falecido. Todavia, os documentos relatam as atividades do rei ao longo de alguns anos nas localidades de Sais e Mendes e no documento de Sais a menção a Arsinoe só é feita a partir de sua morte como a deusa Filadelfo. Contudo, o documento de Mendes nos traz uma passagem, datando de antes do ano quinze do reinado de Ptolomeu II, em que o rei desposa a sua irmã e estabelece a sua titulação como segue:

*[...] Então sua majestade desposa sua irmã ele [...] o deus cujo nariz vive e a deusa chamada Alma do Leste. Sua titulação foi estabelecida como segue; princesa grande de favores, soberana de graça, doce de amor, bela de aparição, dotada dos dois uraeus, que preenche o palácio com sua beleza, amada do carneiro, sacerdotisa Wd<sup>c</sup>-b3, irmã do rei, grande esposa do rei que ele ama, regente do Duplo-País.*

**Decreto de Mendes, 1.11-12**

Como podemos perceber, por um lado, há uma tendência em associar o costume com a tradição egípcia e a mitologia grega, por outro lado, o casamento entre irmãos, contrariando o costume macedônio, resultou em desaprovação por parte dos intelectuais gregos e romanos. Isso nos leva à questão da natureza deste casamento e as suas implicações político-religiosas.

Embora um ultraje aos olhos gregos, parece haver uma concordância entre alguns estudiosos acerca da natureza egípcia do casamento consanguíneo. Para eles, era um costume há muito tempo no Egito faraônico, mas que nunca fora praticado na Grécia ou na Macedônia (TURNER, 1999: 136; MARCURDY, 1934: 116). Para E. Turner, ainda que

alguns egiptólogos afirmem existir tal tipo de casamento entre alguns faraós, a prática se alterou ao longo da história egípcia. O problema maior parecia resultar na questão semântica, pois no Médio e Novo Império a palavra usada para irmã (*z3t*) e para amada era a mesma, e podia se estender para significar esposa (*hmt*) (TURNER, 1999: 137).

Alguns egiptólogos alteram a sua posição entre aceitar a existência do casamento consangüíneo como G. Robins e C. Noblecourt enquanto que outros têm suas reservas quanto à generalização deste costume como J. Allen e A. Dodson. Na esfera de estudo sobre a mulher no Egito, os que aceitam a existência do casamento consangüíneo, acreditam que este era generalizado ao menos no caso dos reis. Dois pontos são levantados: em primeiro lugar, o papel da mulher, a grande esposa real, era o de transmitir *a divina substância* ao filho, isto é, a mulher era a responsável pela transmissão da hereditariedade, ou seja, do sangue real aos herdeiros do rei (NOBLECOURT, 1994: 51-52). Para G. Robins, essa idéia de que o direito ao trono no Egito antigo se transmitia por linhagem feminina dentro da família real em descendência direta de uma 'herdeira' para a próxima resultou no costume do casamento entre irmãos, todavia para a egiptóloga essa teoria está incorreta e a resposta para este tipo de casamento deve ser observada na cosmogonia egípcia, ou seja, ao se casar com sua irmã o rei se afastava dos seus súditos e, ao imitar os deuses o ato do casamento consangüíneo reforçava o aspecto divino na realeza (ROBINS, 1996:28-29). No ponto de vista de J. Allen, os casamentos na casa real tinham o objetivo de obter o apoio da aristocracia, uma vez que muitas mulheres vinham de poderosas famílias, e, a partir do momento em que a dinastia estivesse estabelecida, o casamento do faraó com sua meia-irmã, mas raramente uma irmã consangüínea, serviria para manter o trono dentro da família real (ALLEN, 2001: 32). Por seu lado, Dodson avalia que o fenômeno do casamento entre irmãos consangüíneos, que para ele esteve ligado a uma teoria errônea acerca do status da mãe do herdeiro ao trono, é encontrado desde o Antigo Império até o período ptolomaico e foi há muito demonstrado que o fenômeno se justifica com o casal de deuses mitológico Osíris e Ísis (DODSON, 2004: 16).

O casamento à moda egípcia de Ptolomeu II e Arsinoe II era parte integrante da ideologia real ptolomaica e do culto dinástico, pois as ações dos Ptolomeus tinham de ser transmitidas para uma audiência dupla: gregos e egípcios. Enquanto governante do Egito, Ptolomeu II não era apenas o βασιλεύς, mas também o faraó e, portanto, a imagem do

monarca e de suas ações tinham de ser ‘traduzidas’ para ambas as culturas. Assim, da mesma forma como as qualidades dos faraós tinham de ser apresentadas à maneira grega, como o fez Teócrito no idílio XVII (l. 85-94) quando retratou Ptolomeu como o grande conquistador de terras estrangeiras. O mesmo era válido para o casamento, pois se Ptolomeu e Arsinoe eram Zeus e Hera para os gregos, já para os egípcios eles eram Osíris e Ísis (HÖLBL, 2001: 111-112). Para S. Stephens, embora os dois casais divinos, Zeus/Hera e Osíris/Ísis, sejam um paralelo mitológico para o casamento entre irmãos, os dois casais têm muito pouco em comum. A deusa egípcia era o protótipo da esposa-mãe-irmã leal e o relacionamento do casal em termos sexuais tinha por objetivo produzir o herdeiro ao trono. Em oposição está Zeus, que foi o pai de muitos deuses e heróis da Grécia fora do casamento, e Hera no contexto do mito era brigona e vingativa (STEPHENS, 2003: 168).

Sobre a identificação de Ptolomeu com Zeus, existe um documento que gostaríamos de comentar e que pode ser analisado em paralelo com a passagem do poema de Teócrito sobre o casamento divino (ἱερο γάμος) e de outros documentos. O documento é uma dedicatória feita para Zeus e os deuses Adelfos [25]. Trata-se de uma placa de mármore com texto gravado em grego e dedicado por dois sacerdotes de Zeus em nome ou na intenção do rei Ptolomeu III. O documento é datado do reinado de Ptolomeu III e foi encontrado em Ramieh. O mais importante do documento é a comprovação de um templo dedicado em conjunto a Zeus e aos deuses Adelfos como σύνναοι θεοὶ do deus olímpico. Sabe-se por meio de um mimo de Herondas (I, v.30) da existência de um tēmenos dos deuses Adelfos em Alexandria (BERNAND, 2001: 14). Além disso, a política empreendida por Ptolomeu II em associar o seu casamento com o de Zeus e Hera, como atestado no poema de Teócrito, e o de valorizar a ligação de seu pai com Alexandre (que em sua época já propagava Zeus-Amon como o seu pai), em conjunto com a procissão dionisíaca descrita por Calixeino de Rodes, demonstra a extensão da identificação que Ptolomeu II quer demonstrar com Zeus.

A política de associar Zeus e Alexandre com a casa real Lágida não é nova. Na época de Ptolomeu I como sátrapa do Egito, c. 322-319 a.C., moedas foram batidas com a imagem de Zeus sentado no reverso, enfatizando a continuação monetária de Alexandre. Mesmo após se declarar rei, Ptolomeu I cunhou moedas com ênfase na imagética de Zeus. Desta vez Alexandre está estampado no reverso sobre uma quadriga de elefantes e

segurando um raio, atributo de Zeus, enquanto no anverso está a efígie de Ptolomeu I (MORKHOLM, 1997). Na inscrição Adulis (**O.G.I.S. 54**), datada do reinado de c. 246-222 a.C., Ptolomeu III é ligado pelo lado materno e paterno a Zeus.

Então não é surpreendente que Ptolomeu II tenha enfatizado por meio da imagética a sua relação Zeus, deus maior do panteão grego. Por um lado, as vantagens eram muitas, já que na prática a identificação de um monarca com um determinado deus era corrente no período helenístico e, ao se ligar a Zeus, Ptolomeu II se colocou acima de todos os outros monarcas em importância. Por outro lado, o vínculo de Zeus com os Lagidas sendo uma política desde a época de sátrapa de Ptolomeu I, possibilitou a Ptolomeu II dar continuidade a uma tradição dinástica iniciada por seu pai e continuada por seu filho, certamente como forma de legitimação da linhagem de Filadelfo.

A percepção grega a respeito do casamento entre irmãos, mesmo no caso da monarquia, é totalmente oposta à percepção egípcia, como expusemos anteriormente. O casamento entre irmãos consangüíneos era considerado incesto para os gregos antes do período helenístico. Em compensação, o casamento entre meio-irmãos era permitido, ainda que apenas algumas vezes e fosse, em geral, incomum (POMEROY, 1990: 16; CARNEY, 1987: 420). Plutarco ao relatar a descendência de Temístocles, menciona que dentre as diversas filhas que ele teve, Mnesiptolema, filha da segunda esposa, tornou-se esposa de Archeptolis, filho de Temístocles com Archippe, sua primeira esposa (PLUTARCO, Vida de Temístocles, 32.2).

Em sua análise sobre o casamento consangüíneo entre os Ptolomeus, E. Carney acredita que a razão para Ptolomeu ter optado por um costume egípcio não foi para agradar aos súditos egípcios, uma vez que segundo a estudiosa os primeiros Ptolomeus não davam importância para os costumes egípcios, mas foi pelas razões similares aos dos antigos faraós, isto é, solucionar o problema de uma dinastia isolada, vivendo em uma época em que Ptolomeu II estava isolado politicamente e em um país isolado pela natureza (CARNEY, 1987: 430-435). Na opinião de S. Pomeroy, a razão pela qual os Ptolomeus praticaram um casamento incestuoso foi para distingui-los dos mortais comuns. Além disso, como o casamento tinha paralelos no mundo divino e no faraônico, os Ptolomeus objetivavam se tornar os seus semelhantes e sucessores (POMEROY, 1990: 16).

R. Hazzard têm uma opinião semelhante à de Carney, pois para o estudioso o casamento incestuoso do segundo Ptolomeu nada tinha a ver com a prática egípcia. Ptolomeu II não tinha interesse no costume egípcio, independente de ele ter lido o trabalho de Maneto sobre a história egípcia, ou ter prestado respeito ao clero e a religião egípcia, como atestam os decretos egípcios emitidos durante a sua vida. Ptolomeu era um ‘amante’ da cultura grega devido a sua criação e ao seu interesse (HAZZARD, 2000: 86; TURNER, 1999: 140). Segundo o estudioso a única explicação oficial para o casamento era o de seguir o exemplo de Zeus e Hera, como anunciado por Teócrito em seu poema.

Todavia, para o casamento de Ptolomeu II com sua irmã ser semelhante ao dos governantes do Olimpo, o casal ptolomaico já deveria ser considerado um casal de deuses na época do casamento, segundo o raciocínio do estudioso. E isso conduz o historiador para a data de deificação do casal, que é atestada para depois do décimo quarto ano de governo de Ptolomeu II, de acordo com o *P. Hibeh II 199* que menciona o sacerdote epônimo de Alexandre e do casal Adelfo e, sendo assim, o casamento ocorreu por volta do ano 273/272 a.C.<sup>10</sup> Segundo o estudioso, o casamento diz muito sobre a personalidade de Ptolomeu II, pois sendo o rei uma cria da atmosfera afetada e remota do palácio, ele precisava de um modelo para guiá-lo, e esse modelo era Zeus. Mesmo sem ter nunca chamado a si próprio de Zeus, Ptolomeu II podia agir piedosamente em relação ao deus se o monarca seguisse o exemplo de Zeus, como fizeram os antigos reis como Agamêmnon, rei de Micenas, que era identificado com Zeus em Esparta. O poema de Calímaco em louvor a Zeus, por exemplo, retrata o deus como tendo deixado a arte da guerra e da caça para os deuses menores, da mesma maneira que Ptolomeu II deixou os negócios da guerra para os seus generais como Calícrates e Pátroclos (HAZZARD, 2000: 90-91). Poetas como Teócrito (XVII 1.64-73), e Posidípo (AB 31) fizeram alusões em seus poemas à águia de Zeus protegendo os monarcas ptolomaicos e argéadas<sup>11</sup>, daí o brasão ptolomaico ser a águia de Zeus e estar estampado no

---

<sup>10</sup> Não é nosso objetivo reproduzir a linha de pensamento de Hazzard em minúcias. Mas é interessante ler como o estudioso relaciona os dados do P. Hibeh com aqueles da estela de Pithom (I) e com os anos reais de Ptolomeu II. R. Hazzard define uma data *terminus post quem* para o estabelecimento do culto dos Theoi Adelphoi e para o casamento em 273/272 a.C. E uma data *terminus ante quem* a partir da estela de Pithom que registra a visita do rei e da rainha no terceiro dia de Toth no décimo segundo ano egípcio, ou seja, em 272 a.C.

<sup>11</sup> Existe uma lenda que faz de Ptolomeu I filho de Filipe II vide: TARN, William W. Two Notes on Ptolemaic History. In: *JHS*, v. 53, part 1, 1933: 57-68. Da mesma maneira, Ptolomeu II enfatizou a sua

reverso das moedas ptolomaicas [51] [52]. A presença de Arsinoe II na corte trouxe uma extensão da metáfora de Ptolomeu como Zeus, na opinião de Hazzard. Haja vista a menção, no poema de Teócrito, de Arsinoe comparada a Hera. Assim, para o historiador, a associação do casal real com o casal divino se consolidou na mente de Ptolomeu a tal ponto que, quando Sotades criticou a união dos irmãos, ele simplesmente chocou o rei e a rainha com a sua hostilidade (HAZZARD, 2000: 92-93).

#### 4.2.3 Uma controvérsia cronológica: a morte de Arsinoe II.

Embora não seja uma questão vital para a compreensão do culto de Arsinoe II promovido por seu irmão, a controvérsia é mais importante para entendermos Ptolomeu II. A questão em si está ligada à datação dos anos reais de Ptolomeu II. Sabe-se que o estudo das fontes antigas levou R. Hazzard<sup>12</sup> a perceber que Ptolomeu II alterara a contagem dos anos reais de seu governo de 283 a.C. (quando se inicia de fato o seu governo) para a data de 285 a.C. ano em que ele foi elevado por Ptolomeu I a co-regente. Segundo Hazzard, o monarca quis acentuar a sua legitimidade como rei do Egito e sucessor de Ptolomeu I, enfatizando a sua ligação com Ptolomeu I e assegurar a preponderância e a legitimidade da descendência de Berenice contra o ramo Euridiciano da família, que deveria ser desacreditado. Isso foi feito por meio de uma série de medidas como a instituição do culto dos Θεοὶ Σωτῆρες, a criação de uma Era Soter, e a promoção dos jogos e festivais em honra de seu pai e de si próprio como a Ptolomaieia (HAZZARD, 2000).

Qual o impacto da alteração feita por Ptolomeu II na contagem dos seus anos reais como soberano na data da morte de Arsinoe II?

Nos últimos dezesseis anos dois estudos tentaram estabelecer uma data precisa para a morte de Arsinoe II. O primeiro estudo está inserido na e é resultado da tese de Erhard Grzybek, transformada em livro em 1990, em que o autor defende a data de 268 a.C. para a morte desta rainha (GRZYBEK, 1990: 103-112). O segundo estudo é um artigo de Hélène Cadell em que ela defende a data tradicional de 270 a.C. (CADELL, 1998: 1-3). Vejamos

---

descendência de Alexandre por meio do culto dinástico e da Ptolomaieia, vide: RICE, Ellen E. **The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus**. Oxford: OUP, 1983.

<sup>12</sup> O artigo mais importante de Hazzard para nós seria: HAZZARD, R. The regnal years of Ptolemy Philadelphus. In: **Phoenix**, 1987, p. 140-158. Infelizmente não contamos com este artigo. Todavia, no estudo que utilizamos, o historiador nos apresenta as razões para a alteração nos anos reais de Ptolomeu II.

resumidamente os principais pontos da argumentação de ambos os lados. Começemos com Grzybek.

A data da morte de Arsinoe II Filadelfo, tradicionalmente aceita, é 09 de julho de 270 a.C. com base principalmente na estela de Mendes [21] (l.11-12) que fornece o ano e o mês: *Ano 15, estação do verão (primeiro?) mês. Esta deusa, ela sobe ao céu, se unindo ao corpo [d'Aquela que tinha criado sua beleza .....].* Ao lado deste documento, os especialistas levam em consideração o início da co-regência de Ptolomeu II (285 a.C.) e o texto do *P. Berol 1347 A*, que nos informa que a morte da rainha coincidiu com a lua cheia. Para Grzybek, a data não é compatível com as informações expostas na estela de Pithom I, que relata uma visita do rei e da rainha no ano 12 ao nomo de Pithom. Nesta estela, algumas passagens e palavras que qualificam Arsinoe como irmã e esposa do rei atestam que a rainha ainda estava viva no ano 16.

Para o estudioso existe um problema na confrontação dos dados em ambas as estelas. Pois, se na estela de Pithom I, Arsinoe II ainda estava viva no ano 16, mas na estela de Mendes ela já estava morta no ano 15, isso nos leva ao sistema de datação dos anos reais de Ptolomeu II. Enquanto que na estela de Mendes se deve contar os anos de reinado egípcio de Ptolomeu II a partir da morte de Ptolomeu I (283 a.C.), para a estela de Pithom I se deve levar em conta o ano em que Ptolomeu II se associou a seu pai como co-regente (285 a.C.). Abaixo está uma pequena tabela criada pelo acadêmico apresentando a equivalência dos anos:

Stèle de Mendès			Stèle de Pithom	
année			année	
10	274/3		12	Ptolémée II et Arsinoé II dans le nome de Pithom
11	273/2		13	
12	272/1		14	
13	271/0		15	
14	270/69		16	Le retour des bateaux avec leur chargement pour le roi et la reine Le couple royal auprès des animaux divinisés
La mort d'Arsinoé II	15	269/8	17	

Sendo assim, segundo Grzybek, a morte de Arsinoe II Filadelfo cai no mês de Pachons do ano 269/268, ou seja, entre 26 de junho e 25 de julho de 268 a.C. Quanto à data exata da morte da rainha, E. Grzybek leva em consideração: as informações contidas no texto da estela de Mendes (l.12-13) sobre os rituais e as cerimônias fúnebres realizadas para Arsinoe II; a festa anual de comemoração da morte da rainha entre os gregos que ocorre durante as Arsinoeia em 06 de Lôios, segundo o *P. Cairo Zenon III 59312*; e as informações astronômicas contidas no *P. Berol 1347 A*<sup>13</sup> que contem um poema de Calímaco [05] referentes à condição lunar. Todas estas informações indicam a data de 01 ou 02 de julho de 268 a.C. para a morte de Arsinoe II Filadelfo.

Para H. Cadell, obter uma data precisa a partir da análise comparada das estelas de Pithom I e Mendes, como propôs Grzybek, é problemática. As informações mais seguras e incontestáveis provem dos papiros. O *P.Sorb 2440* datado de 268/267 a.C. traz um testemunho decisivo para o ano da morte da rainha: em primeiro lugar, o papiro inclui na titulação o co-regente Ptolomeu o filho (desaparecido por volta de 259 a.C., ano 27 do reinado de Ptolomeu II); em segundo lugar, uma nova canéfora<sup>14</sup>, Berenice filha de Andrômachos, é mencionada. Este documento avança em um ano a instauração por Ptolomeu II do caneforato, fazendo remontar para o fim de Dystros do ano 18. Anteriormente o início do caneforato era datado ao ano 19 de acordo com o *P. dem. Louvre 2424*. Um outro documento, o *P. dem. Bryce*, cuja parte conservada menciona a canéfora

<sup>13</sup> O *P. Berol 1347 A* se encontra no Staatliche Museen de Berlim. Ele foi datado por U. von Wilamowitz-Moellendorff ao século III d.C. O papiro contém sobre as suas duas faces um poema escrito por Calímaco em honra a Arsinoe II, mas a obra se encontra em estado muito fragmentado (GRZYBEK, 1990: 109). O final do poema provavelmente terminaria na apoteose de Arsinoe II, como o *Diegeseis X 10* deixa a entender (PFEIFFER, 1949: 218):

Ἄγέτω θεός, οὐ γὰρ ἔγὼ δίχρα τῶνδ' αἰίδειν  
Ἐκθέωσις Ἀρσινόης φησὶν δὲ αὐτὴν ἀνηπάσθαι  
ὑπὸ τῶν Διοσκούρων καὶ βωμὸν καὶ τέμενος  
αὐτῆς καθιδρῦσθαι πρὸς τῷ Ἐμπορίῳ

Deus Guia! Eu, pois, canto em dobro a palavra consagrada de Arsinoe, que recaptura, a partir dos filhos de Zeus [com Leda, Castor e Policeuces], do templo e deste arvoredo sagrado, o lugar para a viagem. (tradução de Alessandra Marchi)

<sup>14</sup> A relação das sacerdotisas de Arsinoe II, conhecidas como canéforas, é conhecida continuamente desde o ano 19 até o ano 26 e além, vide: CLARYSSE, W. (ed). **The Eponymous Priests of Ptolomaic Egypt**. Leiden, 1983.

Eucléia filha de Aristodikos, deve ser atribuído então ao ano 17, março de 269 a.C., ou seja, poucos meses depois da morte da rainha, segundo a data tradicional.

De qualquer forma, para Cadell, o desaparecimento da rainha Arsinoe II no ano de 270 a.C. não altera os aspectos de divinização de sua pessoa. A primeira vez ocorreu quando Arsinoe II Filadelfo ainda era viva, com a instauração do culto dos θεοὶ Ἀδελφοί no ano de 272/271 a.C., no testemunho do *P. Hibeh II 199* [(...) ἐφ' ἱερέυς Πατρόκλου τοῦ Πάπωνος Ἀλεξάνδρου καὶ Θεῶν Ἀδελφῶν]<sup>15</sup>. A segunda vez ocorreu após a sua morte em 270 a.C., no testemunho da estela de Mendes (I.11-13), desta vez como deusa propriamente dita.

Com relação às datas sugeridas pelos dois estudiosos tendemos a aceitar a data da morte de Arsinoe II proposta por Cadell – a de 270 a.C. -, com base nas informações fornecidas pelos papiros e autores antigos.

### 3.2.4 O culto grego a Arsinoe II.

O culto a Arsinoe II como foi estabelecido por seu irmão-marido após a sua morte em 270 a.C. foi um dos mais notáveis feitos de deificação de um membro real na história das monarquias helenísticas. A divinização/deificação de um membro da família real não foi uma novidade para o século III a.C. em torno da região do Mediterrâneo oriental. Muitas rainhas foram elevadas ao status de deusas em seu direito próprio ou associadas a alguma deusa do panteão olímpico como Hera, Afrodite, Atena entre outras. Dentre as rainhas nós temos Apolonis de Cizíco, esposa de Átalo I, a quem foi instituído um culto em Téos, no templo de Afrodite, como σύνναο θεά e deusa Apolonis a Piedosa (PRÉAUX, 1973: 254), a outras como Estratonice, esposa de Antíoco da Síria, também foi conferido um culto e um templo em Esmirna.

O que diferencia o culto a Arsinoe II do das outras rainhas, e mesmo do culto dinástico, foi a grande popularidade obtida e a penetração do culto na esfera egípcia, a longevidade e o alcance do próprio culto, como atestado por diversos papiros, além da independência em relação ao culto dos demais membros da casa real Lagida. Desta maneira, a nossa exposição se dará em quatro segmentos temáticos: uma exposição sintetizada e comentada das evidências materiais e textuais reunidas sobre o culto na esfera

<sup>15</sup> Trecho em grego retirado do texto de L. Cerfaux e J. Tondriau, 1957.

grega, sendo que algumas das evidências são comentadas; uma exposição breve sobre a apomoira; os rituais e festivais ligados ao culto grego de Arsinoe II; a identificação e associação cultural de Arsinoe com as deusas.

#### 4.2.4.1 Fontes materiais e textuais referentes ao culto de Arsinoe II

Por um lado, nós temos as evidências textuais divididas em literárias e papirológicas. Da parte literária nós temos três poetas cortesãos, Calímaco, Teócrito e Posidípo que escreveram poemas em louvor a Arsinoe II, para uma audiência grega e sob o patronato de Ptolomeu II no século III a.C. Segundo L. Koenen, os poemas dos dois primeiros poetas são importantes, pois refletem a tentativa de sintetizar as idéias egípcias de forma helenizada, refletindo assim as idéias que vinham se tornando comum na corte<sup>16</sup> (KOENEN, 1993: 81), e em outros lugares do Egito, tanto na literatura quanto nas artes.

Em primeiro lugar temos o idílio XVII (1.129-134) [03], conhecido como o *Encômio a Ptolomeu*, e uma passagem do idílio XV (1.106-111) [04], conhecido como *As Siracusanas*, ambos de Teócrito. Os dois idílios foram escritos pelo poeta cortesão Teócrito durante a sua passagem pela corte Alexandrina e, provavelmente foram escritos depois da chegada de Arsinoe ao Egito em 279 a.C., mas antes da deificação do casal real em 273/272 a.C. O primeiro poema faz alusão ao casamento de Ptolomeu e Arsinoe em uma linguagem semelhante aos hinos nupciais gregos e menciona o estabelecimento do culto aos *Theoi Soteres*, mas não o culto dos *Theoi Adelfos*. O segundo poema retrata um festival em honra a Adônis patrocinado pelo palácio real e realizado pela rainha Arsinoe (HUNTER, 2003: 3-7; STEPHENS, 2003: 147). Ambos os poemas são importantes, pois expõem a figura de Arsinoe II ainda viva em um contexto de associação e interação com as divindades, ainda sem ser oficialmente uma deusa Filadelfo. Posteriormente retornaremos aos poemas quando comentarmos o último segmento.

---

<sup>16</sup> Há uma tendência atual, nos estudos literários do período helenístico sobre o Egito ptolomaico, em analisar as obras de poetas cortesãos como Calímaco, Teócrito entre outros como textos gregos escritos sob a influência de idéias e temas egípcios; as análises procuram revelar a atmosfera bi-cultural do Egito ptolomaico no século III a.C. Para uma exposição mais completa destas idéias veja: HUNTER, Richard. **Theocritus: encomium of Ptolemy Philadelphus**. Los Angeles: University of California Press, 2003, e principalmente, STEPHENS, Susan. **Seeing Double: intercultural poetics in Ptolemaic Alexandria**. Berkeley: University of California Press, 2003.

Em segundo lugar, temos o poema Ἐκθέωσις Ἀρσινόης [05] de 270 a.C., e o poema Κόμη Βερενίκης [06] de 246 a.C., ambos de Calímaco. O primeiro é um poema em louvor à morte de Arsinoe II, e foi escrito de acordo com a concepção e a métrica de modelos arcaicos. O poema narra a descoberta de Filotera, a irmã deificada de Arsinoe e Ptolomeu, do funeral realizado em Alexandria em memória da rainha. A parte final, que é apresentada pela *Diegesis* (nota de rodapé nº 13), narra o ‘rapto’ de Arsinoe pelos Dióscuros, filhos de Zeus e patronos dos navegantes no Egito, e sua ida até as estrelas; por fim, um altar e um têmenos são oferecidos à falecida rainha e agora deusa Filadelfo. Da mesma maneira como demonstrado no idílio XV, quando a falecida rainha Berenice I é salva da morte e levada por Afrodite para ser a sua companheira de devoção no templo dedicado à deusa, o tema do rapto por divindades traz, segundo Hunter, a idéia grega de *psyché*, a união com as estrelas depois da morte, e do rapto de heróis para se unirem aos imortais. Ainda segundo Hunter, o tema de ascensão às estrelas, exposto por Calímaco, reflete um dogma egípcio sobre o pós-vida faraônico (HUNTER, 2003: 50-52). A influência egípcia no poema de Calímaco traz a associação de Arsinoe com Ísis, pois, segundo Plantzos, a morte e o funeral da rainha, como narrado por Calímaco, coincidiram com o surgimento da estrela Sothis<sup>17</sup>, a estrela sagrada de Ísis (PLANTZOS, 1992: 121). O segundo poema transmite o conceito de realeza divina, pois Berenice, esposa de Ptolomeu III, era a ‘nova filha’ de Arsinoe II<sup>18</sup> e, como a ‘mãe’, ela deveria ser divina também. A sua deificação foi antecipada pela localização da mecha de Berenice entre as estrelas. A datação do poema em c. 246 a.C. coincide com a descoberta pelo astrônomo da corte – Cónon – da constelação da mecha (ἡ κόμη) (KOENEN, 1993: 89-90). O poema narra a promessa de Berenice II em doar uma mecha de seu cabelo ao templo de Arsinoe-Afrodite no Cabo Zefíron em troca do retorno em segurança de seu marido, Ptolomeu III, quando de sua

---

<sup>17</sup> Dentro da esfera astronômica egípcia, um dos mais importantes eventos anuais era o surgimento da estrela Sothis (*spdt* em egípcio e Sírius no mundo moderno). Ela é visível a maior parte do ano no céu noturno egípcio, mas em um período de setenta dias no final da primavera ela não surge no horizonte. Por volta da metade de julho, a estrela reaparece antes do surgimento do sol, marcando assim o início do ano no antigo Egito (ALLEN, 2001: 105).

<sup>18</sup> Na inscrição Adulis (**O.G.I.S. 54**), Ptolomeu III é chamado de filho dos deuses Adelfos, assim como, no decreto de Canopos (l. 7-9), Berenice II é chamada de irmã e esposa do rei, portanto, filha dos deuses Adelfos também, pelo menos no plano ideológico.

expedição até a Síria<sup>19</sup>. A mecha foi transformada em estrela por Afrodite para que ela possa lançar uma luz sobre os mortais. Para Koenen, o fato da ‘descoberta’ de Cónon estar associada ao poema de Calímaco reflete a disposição e a atmosfera da corte em propagar o tema da realeza divina, desse modo, se a mecha se tornou uma estrela pela ação dos deuses, isso é indicativo de que a rainha Berenice II é divina também (KOENEN, 1993: 90). Já para Hölbl, o poema e o ato de Berenice II refletem uma disposição para com as idéias egípcias. Existe uma lenda que fala de Ísis dedicando uma mecha de seu cabelo em Coptos enquanto lamentava por seu marido Osíris; sendo, por isso, a Ísis de Coptos vista como ‘a deusa das longas mechas’ (τρίχωμα), epíteto que significava ressurreição e renascimento. Segundo o historiador alemão, para comemorar o bom resultado da terceira guerra síriaca, vários selos foram feitos com o busto de Berenice e com os atributos de Deméter-Ísis (HÖLBL, 2001: 105).

Em terceiro lugar, temos os epigramas (AB 36, AB 38, AB 39) recém-descobertos de Posidípo em 1993. Os epigramas foram encontrados em um papiro ptolomaico, *P.Mil.Vogl. VIII 309*, que fazia parte de um peitoral para uma múmia, e foram publicados em 2001 por um grupo de estudiosos italianos. Os epigramas (116 no total) foram datados para ao final do século III a.C. e divididos tematicamente em: sobre as pedras (λίθικα), augúrio (οἰωνοσκοπικά), dedicações de estátuas (ἀναθεματικά), epitáfios (ἐπιτύμβια), criações de estátuas (ἀνδριαντοποιήκα), poemas de vitórias em corridas de cavalos

---

<sup>19</sup> A expedição que levou Ptolomeu III até a Síria é conhecida como a 3ª Guerra Síriaca. A principal razão que impulsionou esta guerra foi o pedido de auxílio de Berenice ao seu irmão Ptolomeu III. Como expomos brevemente no primeiro tópico, após o armistício feito entre Ptolomeu II e Antíoco II com o término da 2ª Guerra Síriaca (c. 253 a.C.), o rei Selêucida desposou a filha de Ptolomeu II, Berenice. Como parte do acordo a primeira esposa de Antíoco - Laodice, foi banida por seu marido para Éfeso. Depois da morte do rei Antíoco II em 246 a.C. Laodice ao lado de seus dois filhos reivindicou o direito a sucessão de um deles – Seleuco II (246-226 a.C.). Como Berenice ainda vivia em Antióquia com o seu filho, ela solicitou ajuda ao seu irmão Ptolomeu III para manter o trono contra a investida de Laodice. Ptolomeu III invadiu o reino selêucida em auxílio a sua irmã (POLIBIO, V, 58; I. Adulis **O.G.I.S. 54**) que estava sitiada em Dafne, próximo a Antioquia. Mas ele não chegou a tempo, pois Berenice já tinha sido assassinada por alguns indivíduos a mando de Laodice (JUSTINO, XXVII, 5-7). Com a morte de sua irmã, Ptolomeu III continuou a sua campanha até a Mesopotâmia, atravessando o território selêucida sem uma única batalha. Em c. 245 a.C. Ptolomeu III se vê obrigado a retornar ao Egito trazendo consigo os espólios de guerra. A razão do retorno abrupto de Ptolomeu III é motivada por uma revolta interna ocasionada pela cheia insuficiente do Nilo (DC, l. 13-17; JUSTINO, XXVII, 9) e, também, pela ausência do monarca. Como resultado de seu retorno, Ptolomeu III liquidou os revoltosos e importou grãos da Síria, Fenícia e Chipre para suprir a necessidade interna imediata, como é descrito pelo Decreto de Canopus. Com a morte de Berenice e o seu filho e o retorno imediato de Ptolomeu III ao Egito, Seleuco II foi proclamado rei e a paz foi assinada entre os dois reinos em c. 241 a.C.

(ἵππικὸς) poemas para aqueles que morreram em naufrágios (ναυᾶγίκα), poemas sobre cura (ἰᾶματικά), e sobre personalidades (τρόποι). Os epigramas foram atribuídos a Posidípo pela proeminência da Macedônia e dos Ptolomeus nesta coleção, além do quê a ênfase sobre os Ptolomeus nos epigramas se verifica também em outros três epigramas conhecidos anteriormente: dois epigramas mencionam construções ptolomaicas como o grande farol de Alexandria (115 AB) e o templo de Arsinoe-Afrodite no Cabo Zeffrion (116 AB), o terceiro é um epitalâmio para o casamento de Ptolomeu II e Arsinoe II (114 AB) (STEPHENS, 2004: 64-66). Os epigramas que nos interessam aqui fazem parte da terceira seção – *anathematika*, e consistem de seis epigramas arranjados em uma ordem de 8-8-4-5-4-6 linhas, das quais duas são dedicações a Arsinoe II que se inserem nesta pesquisa. O primeiro epigrama (AB36) é uma dedicação de um objeto de linho de Naucrátis por uma garota macedônia de nome Hêgêsô [Ἡγησῶ] a Arsinoe II em um sonho. Para Stephens o significado deste epigrama em relação com Arsinoe jaz na representação de Arsinoe como uma deusa guerreira à semelhança de seus antepassados de linhagem nobre como Alexandre e Ptolomeu I. O epigrama AB 36 também liga Arsinoe à figura da deusa Athena como deusa guerreira, cuja invocação era feita em juramento por Alexandre no campo de batalha, como é demonstrado pelo epigrama AB 31<sup>20</sup>; além disso, Arsinoe também foi associada com Athena nos nomes das ruas de Alexandria. O segundo epigrama (AB 39)

<sup>20</sup> Na opinião de Susan Stephens a caracterização de Arsinoe como uma deusa guerreira no epigrama AB 36 é o processo resultante dos epigramas anteriores. Segundo a estudiosa, isso é proposital, pois apresenta uma trajetória estrategicamente colocada indo do rei persa Dario a Alexandre, que derrota os persas, e aos Ptolomeus. Este processo coloca Arsinoe no ápice de uma trajetória de conquistas como herdeira do general macedônio, mas este processo poético também é encorajado pela associação cultural de Arsinoe com Alexandre em Alexandria (STEPHENS, 2004: 164-169). Abaixo reproduzimos a versão em grego e em português do epigrama AB 36:

ἀεστὸς ἔκ νεφέων καὶ ἅμα στεροπὴ καταβᾶσα  
νίκης οἴωοι δεξιῶι ἔς πόλεμον  
Ἀργεάδαις βασιλεῦσιν, Ἀθηναίη δὲ πρὸ ναοῦ  
ἶχνος κίνησας ἔξιόν ἔκ μολύβου  
οἶον Ἀλεξάνδρῳ ἐφάνη τέρας, ἠνίκα Περσῶν  
ταῖς ἀναριθμήτοις πῦρ ἐκύει στρατιαῖς.

Uma águia veio das nuvens e, simultaneamente, lampejos de relâmpagos são presságios auspiciosos de vitória na guerra para os reis Argéadas. Mas Atena em frente de seu templo deslocou seu pé do comando parecia como um sinal para Alexandre, quando ele criou fogo para os inumeráveis exércitos dos persas.

**AB 31**

comemora a dedicação do templo de Arsinoe no Cabo Zefirion por Calícrates, semelhante ao que se encontra na passagem preservada de Posidípo em Ateneu (VII 318d).

Das evidências papiroológicas, a primeira é o *P.Oxy. XXVII, 2465* [07] que apresenta um decreto de Satyro do século III a.C. em estado fragmentário e preservado em apenas umas vinte linhas. O decreto versa sobre a legislação sagrada acerca do culto de Arsinoe II Filadelfo e regula a procissão da canéfora pela cidade de Alexandria. Para Fraser, a passagem à cerimônia descrita no papiro não é parte do culto dinástico, mas do culto de própria Arsinoe II em separado e não menciona nenhuma outra deidade ou soberano e, além disso, a cerimônia deveria fazer parte da Arsinoeia (FRASER, 1972: 217, 225-226).

A segunda evidência vem do *C.Ord.Ptol. XVII e XVIII* [08] duas passagens preservadas em papiro, datadas de 263/262 a.C., e versando sobre a regulamentação fiscal da apomoiria (col.36-37 do *P.Rev.*). A mesma passagem pode ser encontrada no *P.Rev.*, datado de 259 a.C., nas c. 33-37. A terceira evidência vem do *P.Lond VII 2046* [09], datado da metade do século III a.C., em que um templo a Arsinoe é mencionado e do *P.Cairo dem. 30602+UPZ 1130* [10], datado de 115 a.C., versando sobre as diversas sacerdotisas do culto das rainhas, principalmente o de Arsinoe II o que demonstra a longevidade do culto.

A quarta evidência é o *P.Lit.Goodsp. 2.I-VI* [11] que trata de um hino helenístico à Arsinoe-Afrodite, datado dos séculos II-III d.C. O hino traz um fundo cultural greco-egípcio e foi escrito sobre um papiro reutilizado, indicando se tratar de um cópia de uso privado. Segundo Barbatani, embora sem contexto arqueológico, a proveniência indicada é a de Ashmunên, a antiga Hermópolis Magna, no Médio Egito; a cidade tinha uma cultura grega florescente até o final da antiguidade e possuía um templo dedicado a Afrodite venerada como θεά μεγίστη. Para a estudiosa italiana, se o hino, que está em estado muito fragmentário, envolve um culto a Afrodite-Arsinoe, isso indicaria que os Ptolomeus ainda possuíam uma forte audiência na Antiguidade Tardia; embora não seja novidade, uma vez que diversos testemunhos homenageando os Ptolomeus são datados desde o século III a.C. (BARBATANI, 2005:135-137).

Por outro lado, nós temos as evidências materiais divididas em epigráficas e iconográficas.

Das evidências epigráficas, a maior parte das inscrições gregas provêm de Alexandria<sup>21</sup>, enquanto que outras vêm de Karnak, Mênfis e Hermópolis Magna. Dentre as inscrições alexandrinas nós temos: dois altares [36] [37] em calcário dedicado a Ptolomeu II e a Arsinoe II; três [32] [33] [34] são dedicatórias de pessoas comuns e sacerdotes a Arsinoe Filadelfo, aos deuses Adelfos ou ao casal real, e os materiais variam do granito ao mármore; uma estela trilingüe [31] de calcário mencionando as sacerdotisas do culto das rainhas. De Karnak, no alto Egito, vem uma base de estátua egípcia [39] em granito com uma dedicatória a Arsinoe Filadelfo. De Mênfis vem uma placa de material desconhecido [35] com o início de uma inscrição dedicatória a Ptolomeu II e a Arsinoe II.

De Hermópolis Magna provêm as inscrições gravadas nos vestígios de um templo [41] dedicado aos deuses Euergetes e aos deuses Adelfos por alguns κάτοικοι ἰππεῖς (cavaleiros colonos). É desta mesma cidade que provem o hino a Arsinoe-Afrodite do período imperial romano. Para Fraser, o fato de existir uma dedicatória aos monarcas Lagidas esculpida na arquitrave dórica de um templo é notável. Em primeiro, porque é o testemunho de devoção de um importante assentamento militar ptolomaico, que certamente possuiria fundos suficientes para tal construção. Em segundo lugar, é provável que o templo seja uma cópia de algum templo em Alexandria, talvez um Ptolemaion ou um Arsinoeion. Em terceiro lugar, os deuses Adelfos são venerados como σύνναοι θεοὶ dos deuses Euergetes, mencionados em primeiro lugar na inscrição, e algo um tanto incomum, já que os Ptolomeus eram venerados em geral individualmente em seus templos gregos (FRASER, 1973: 234-235; HÖLBL, 2001: 96). Além do templo, o têmenos em que o templo se encontra e as estátuas dos soberanos divinizados foram também dedicados pelos cavaleiros; o têmenos foi construído próximo ao recinto de um grupo de templos egípcios da XXX<sup>a</sup> dinastia (STANWICK, 2003: 24).

Das evidências iconográficas, nós temos: uma pequena cabeça em faiança [70], encontrada em Naucrátis, e identificada pelas características de estilo ao retrato de Arsinoe em moedas; uma pequena estatueta [64] de terracota do século III a.C. e interpretada como uma canéfora, devido aos trajes e a cesta sobre a cabeça; um baú [74] feito em madeira e

---

<sup>21</sup> Para uma síntese das descobertas epigráficas e da localização das mesmas em Alexandria ao longo dos séculos XIX e XX a.C. vide: BERNAND, Étienne. **Inscriptions Grecques d'Alexandrie ptolémaïque**. Cairo: IFAO, 2001.

metal, provindo de Pompéia e datando do século I a.C., com três pequenos pares de bustos identificados como o casal Adelfo, o casal Euergetes e o casal Filopátor, e sendo que as rainhas interpretadas como deusas; três enócoas [75] [76] [77] em faiança com a imagem de uma mulher fazendo uma libação em cima de um altar, a imagem foi identificada como sendo a da rainha Arsinoe; três moedas [49] [52] [53] com a efigie da rainha Arsinoe no anverso, e com inscrição Ἄρσινότης Φιλαδέλφου e a imagem de uma cornucópia dupla e de uma águia ptolomaica no reverso.

#### 4.2.4.2 A apomoira (ἡ ἀπόμοιρα)

Todo culto estabelecido necessita de um apoio financeiro e popular para se sustentar. Nos dias atuais as igrejas cristãs necessitam dos dízimos e das quermesses para sustentar o clero e as atividades religiosas, os templos e monastérios budistas vivem de doações em espécie e dinheiro. Da mesma maneira, na antiguidade os cultos ofertados aos deuses necessitavam tanto da participação dos fiéis quanto de auxílio financeiro para o sustento do templo e a manutenção das atividades religiosas. No período helenístico, a função de manter os templos dos deuses recaía sobre os monarcas e as cidades. O culto de Arsinoe II não foi diferente. Para o sustento do culto, Ptolomeu II promulgou uma lei estabelecendo o recolhimento de 1/6 dos rendimentos obtidos com a produção de vinhedos e pomares; lei que acabou sendo conhecida como ἀπόμοιρα. Sendo assim, o nosso objetivo aqui é expor alguns pontos acerca desta apómoira. Para isso, seguiremos dois dos principais pontos do último trabalho a ser escrito sobre o assunto, o de Willy Clarysse e de Katelijjn Vandorpe (1998: 6-17): o significado do termo apómoira e o uso da taxa no culto a Arsinoe Filadelfo. O uso do trabalho dos historiadores belgas se deve ao fato de ser o mais atual e acessível hoje em dia, principalmente em termos de documentação grega e demótica.

Em linhas gerais o termo apómoira significa ‘porção’, ἀπομοίρια (uma porção) em grego e *dnjt.w* em demótico, e consistia de uma taxa de porcentagem definida e recolhida sobre a produção da terra e destinada aos deuses (KOENEN, 1993: 66). O emprego da taxa no Egito é dividido em dois momentos: antes do ano 22 de Ptolomeu II a taxa era recolhida para os templos, depois do ano 22 de Ptolomeu II ocorreu uma mudança, que acabou sendo registrada em papiro, e conhecida como *Revenue Laws* por dois decretos emitidos no ano

23 (263 a.C.) e no ano 27 (259 a.C.). O Corpus de Ordenações Ptolomaicas (C.Ord.Ptol.) XVII e XVIII [08] nos apresenta as ordens emitidas pelo monarca Ptolomeu II para o ano 23 do mês de Daisios. O texto XVII nos diz que os agentes de cada nomo (νομός) deverão registrar o número de *arouras* (τὸ πλῆθος τῶν ἀρουρῶν) de vinhedos (ἄμπελος) e pomares (παρόδεισοι) e os campos de cada lavrador para que a terra sagrada (γῆ ἱερά) seja separada e o restante das terras produtivas do qual o sexto deve ser recolhido para o culto da deusa Filadelfo (ἵνα [ἡ] λοιπὴ [-----]η, ἐξ ἧ δεῖ ἕκτην συνάγεσθαι τῆι [Φι]λα [δέλφωι]). O registro deve ser transformado em lista e entregue para o dioceta (διοικήσεως) Satiro (CERFAUX, 1957: 197). O texto continua na passagem XVIII, mas a passagem citada já nos dá uma idéia do objetivo da lei.

A apomoira era um termo geral, mas existiam termos técnicos mais precisos como ‘a taxa de um sexto (ἡ ἕκτη, em demótico *p3 1/6*) e ‘a taxa de um décimo’ (ἡ δεκάτη, em demótico *p3 1/10*).

Antes do ano 22 somente um número limitado de proprietários deveria pagar a taxa de 1/6 para os templos. Depois do ano 22, com o estabelecimento da apomoira, os templos estavam isentos de pagar a taxa, mas, por sua vez, os arrendatários das terras dos templos e outros proprietários de terras que não dos templos deveriam pagar a taxa da apomoira para o culto de Arsinoe. A apomoira paga com o rendimento das terras dos templos era revertida para os deuses egípcios. Resumidamente, a partir de 263 a.C. a taxa de 1/6 (em vinho e dinheiro) sobre o rendimento dos vinhedos e dos pomares era recolhida de terras exceto daquelas dos templos e iam para o tesouro que, posteriormente, os dividia entre os templos gregos e egípcios destinados ao culto de Arsinoe (KOENEN, 1993: 67; PRÉAUX, 1939: 171). A taxa recolhida sobre as terras dos templos era destinada aos cultos locais.

Todavia, a taxa de 1/6 recolhida para o culto de Arsinoe não tinha apenas objetivos de sustento religioso, mas também secular, como demonstra os seguintes papiros:

*P.Col.Zen. I 55* (250 a.C., Filadélfia) – a taxa de 1/6 paga à deusa Filadelfo para os guardas para os salários (τοῖς φυλακίταις .... εἰς τὸ ὀψώνιον)

*P.Cair.Zen. V 59834* (241 a.C., Filadélfia) – de 1/6 da taxa devida para a deusa Filadelfo dos vinhedos ao redor de Filadélfia, entregar (10 ½ 1/3 1/12 *metretai* de vinho) para NN o escriba em lugar do salário devido a ele ([δ] ὀς [ἀπὸ τῆ]ς ἕκτη[ς] τῆς

γινομένης τῆι Φιλα]δέλφωι ἐκ τῶ[ν περὶ Φιλαδέλφειαν ἀ]μπελώνων [τῶι δεῖνα τῶι ----- γραμμα]τεῖ ἀν[τὶ τ]οῦ [γίνο]μέ[νου] αὐτῶι ὀψωνί[ου]).

*P.Hels. I 3* (começo do século II a.C., nomo Arsinoíta) – contabilidade da apomoira: parte da apomoira é usada como salário (ὀψώνιον) para os γραμματεῖς.

*P.Köln V 221* (c.190 a.C., nomo Arsinoíta) – contabilidade da apomoira com um total de 37.965 ½ metretai de vinho, e do qual: uma quantidade X de metr. de vinho será consumida de acordo com a ordem ou carta do dioceta Athenodoro; 511 metretai serão usados para a porção de vinho no campo militar ao redor de Theogonis; 90 ½ metretai permanecerão nos vilarejos para o mesmo uso, este vinho é aparentemente dado a Theodoro, o escriba em serviço de Filodemo, para a porção de vinho.

Assim como para o culto a Arsinoe, a apomoira recolhida nas terras sagradas e destinada aos templos nem sempre voltava para os templos, e podia ser utilizada para propósitos seculares. Além dos papiros citados, podemos ver a utilização secular da taxa no testemunho extraído do decreto de Mênfis (l.14-16) [30], de 196 a.C. e emitido no reinado de Ptolomeu V, que expõe o retorno da taxa de 1/6 aos templos, como era no tempo de Ptolomeu IV. Conforme expõe o *C.Ord.Ptol. XVII* que afirma que a apomoira das terras dos templos não pertence ao culto de Arsinoe, mas deveria retornar aos templos, é possível que o decreto de Ptolomeu V fosse uma ordem nesse sentido, impedindo que a taxa recolhida fosse utilizada para fins seculares.

Na opinião de L. Koenen, a apomoira recolhida pelos coletores reais em terras comuns e terras sagradas e em seguida destinadas ao culto de Arsinoe II foi um bom negócio para os templos egípcios. Em primeiro lugar, devido ao fato de que as áreas destinadas ao cultivo de vinhedos e pomares cresceram muito, mesmo antes do início do recolhimento da taxa. Em segundo lugar, devido ao crescimento de área plantada, o volume total de taxa recolhida estava além do que os templos egípcios eram capazes de recolher, daí que o sistema de coleta grego foi mais eficaz para os templos. Em geral, a apomoira acabou trazendo uma nova vitalidade econômica para os templos (KOENEN, 1993: 69).

Segundo Tondriau, o recolhimento da apomoira foi estendido por Ptolomeu IV aos deuses Filopatores, sendo que o mesmo rei criou uma taxa sobre o vinho, a οἰνολογία (CERFAUX, 1957: 197).

#### 4.2.4.3 Os rituais e o festival ligado ao culto de Arsinoe II Filadelfo.

Em toda pesquisa arqueológica ou histórica, um dos pontos fundamentais é a definição dos conceitos e dos métodos de investigação. Ao lado do que já foi exposto anteriormente (na parte introdutória desta dissertação) acerca da arqueologia histórica e da arqueologia do culto, proporemos aqui, na primeira parte deste segmento, as seguintes perguntas que nos servirão de guia para a nossa exposição: O que é a Ptolomaieia e qual a sua importância para o culto de Arsinoe? Quais são os rituais e componentes dos festivais gregos? Por fim, o que foi a Arsinoeia e quais as evidências de sua existência e importância para o culto de Arsinoe?

Em linhas gerais, a Ptolomaieia ou Ptolomaia foi um grande festival instituído por Ptolomeu II em honra de seus parentes falecidos e divinizados, Ptolomeu I e Berenice I, em c. 280-279 a.C. O festival se constituía de uma procissão, um concurso isolímpico, sacrifícios e um banquete, e o objetivo era assegurar o prestígio dinástico junto aos gregos e macedônios (LLOYD, 2003: 401; PERPILLOU-THOMAS, 1993: 154). A importância deste festival para o culto/festival de Arsinoe, ou para qualquer outro culto/festival grego de caráter oficial no Egito helenístico, reside justamente no fato de ser um bom exemplo acerca de um festival patrocinado pela realeza Lagida, e cujo testemunho textual/material chegou quase intacto até os dias atuais. Dessa forma, nós vamos: definir os testemunhos existentes sobre o festival; definir os seus elementos constitutivos; e indicar a ligação problemática deste festival com Arsinoe.

Dos testemunhos acerca do festival, nós temos papiros, inscrições epigráficas e um texto literário. Os testemunhos papirológicos são: *PSI IV 409 a, 11-12* (c. 259 a.C.) - uma carta de Inaroys a Artémidoros a propósito de uma entrega de bezeros para uma festa; *P.Mich.Zen. I 46, 8* (c. 251 a.C.) - carta de Piron a Zenão; *PSI IV 364, 2* (c. 251 a.C.) - carta de Zénodoros a Zenão, sobre o concurso da Ptolemaia em Hiéra Nêsos; *P.Ryl IV 562, 10* (c. 251 a.C.) - carta de Bubalos a Zenão contendo uma alusão aos cavaleiros que se dirigem à festa; *P. Hal. I* (c. 260 a.C.) - um decreto conservado em papiro em que o festival da Ptolomaia é mencionado; *P. Heid. VI 362* (226 a.C.) - uma correspondência oficial solicitando mais bezeros para o festival da Ptolomaieia, também conhecida e mencionada aqui como *pentheterikon* (PERPILLOU-THOMAS, 1993: 153; BAGNALL, 2004: 155-

156, 206-210). Das evidências epigráficas nós temos: o decreto Nikouria<sup>22</sup> [22] de c. 263 a.C. que apresenta uma solicitação de Ptolomeu II para que a Liga dos ilhéus enviassem delegados a Samos para discutir com Filócles, rei dos sidônios, e Bachôn, o nesiarca, a participação da liga nos jogos e sacrifícios em honra de Ptolomeu I. Para a evidência literária nós temos o relato de Calixeino de Rodes escrito por volta do final do século III a.C. e que foi conservado no livro IV de Ateneu de Naucrátis em seu *Deipnosophists*<sup>23</sup>. Na verdade, Calixeino apenas descreve a procissão dionisíaca que fazia parte do festival, e que pode ser dividida em quatro partes – a procissão da estrela da manhã (197 D), a procissão de Dioniso (197 E - 202 A), as outras procissões (202 A – 202 F) e a coração da cerimônia (203 A – 203 B).

Do relato de Calixeino, a parte que nos interessa em primeiro lugar se refere aos objetos rituais que são mencionados diversas vezes ao longo da procissão, e que geralmente eram dourados ou de ouro (τό χρῦσίον); são estes objetos de natureza religiosa e festiva mencionados no relato que nos apresentam uma idéia do instrumental religioso utilizado em uma cerimônia grega. Entre estes objetos<sup>24</sup> nós temos: *thymiateria* (τὸ θῦμιατήριον) – um vaso para queimar incenso; altar (ὁ βωμός) – um lugar elevado para sacrifício; frankincenso (ὁ λιβανωτός) – goma da árvore líbanos, turíbolo; mirra (ἡ σμύρνα) – resina derivada de uma goma encontrada em uma árvore da Arábia, e utilizada para embalsamar o

<sup>22</sup> Para uma análise aprofundada acerca das diversas datações do decreto e de sua importância para a política de Ptolomeu II ver: HAZZARD, R. The Nikouria Decree: a hypothesis explored. In: HAZZARD, Richard A. **Imagination of a Monarchy: studies in Ptolemaic propaganda** (Phoenix supplementary volume, 37). Toronto: University of Toronto Press, 2000.

<sup>23</sup> Dos diversos estudos sobre a procissão descrita no relato de Calixeino de Rodes indicamos: COARELLI, F. La pompé di Filadelfo e il mosaico di Palestrina. In: **Ktéma : civilisations de Orient, de la Grèce et de Rome Antiques**. Estrasburgo : Groupe de Recherche d'Histoire Romaine, 1990 : 225-251. DUNAND, Françoise. Fête et propagande à Alexandrie sous le Lagides. In: **La Fête, pratique et discours: d'Alexandrie Hellénistique à la mission de Besançon**. Paris-Besançon: Les Belles Lettres-Alub, 1981: 13-40. FRASER, Peter M. **Ptolemaic Alexandria**. Oxford: Clarendon Press, v.1, 1972, Cap. 5. HAZZARD, Richard A. **Imagination of a Monarchy: studies in Ptolemaic propaganda** (Phoenix supplementary volume, 37). Toronto: University of Toronto Press, 2000, Cap.4. PERPILLOU-THOMAS, Françoise. **Fêtes d'Égypte Ptolemaïque et Romaine d'après la documentation papyrologique grecque**. Leuven : Peeters, 1993, Cap. 4. RICE, Ellen E. **The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus**. Oxford: OUP, 1983. THOMPSON, Dorothy J. 'Philadelphus' Procession. Dynastic Power in a Mediterranean Context. In: MOOREN, Leon (ed.). **Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19-24 July 1997**. Leuven: Peeters, 2000: 365-88. WALBANK, Franklin W. Two Hellenistic processions: a matter of self-definition. In: **Scripta Classica Israelica**, 1996: 119-130.

<sup>24</sup> Os termos apresentados em grego e as definições de cada um foram retirados da obra: LIDDEL & SCOTT. **An Intermediate Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, s/d.

morto; enócoa (ἡ οἰνοχόην) – uma vasilha de metal ou de outro material usada para servir vinho de uma cratera; *karchesion* (τὸ καρχήσιον) – um copo para bebida mais estreito no meio do que na base e no topo; *fiala* (ἡ φιάλη) – um vaso achatado e largo usado para verter líquidos; *bikos* (ὁ βῆκος) – palavra oriental para jarro de vinho; cratera (ὁ κρατήρ) – um vaso largo em que o vinho era misturado com água; ânfora (ὁ ἀμφορεύς) – jarro grande com duas asas simétricas e final pontiagudo; *psykter* (ὁ ψυκτηρ) – vaso medindo de 2 a 6 metretai<sup>25</sup> de capacidade; hídria (ἡ ὑδρία) – um vaso de água, jarro; *pithoi* (ὁ πίθος) – um jarro de vinho do tipo mais largo; santuário (ὁ ναός) – a parte mais interna de um templo e local no qual o deus foi colocado; *escharas* (ἡ ἐσχάρα) – um altar ctônico para a queima de oferendas.

F. Dunand em sua análise sobre a Ptolomaieia propõe uma restituição do esquema grego da festa descrita por Calixeino em quatro partes: uma procissão (πομπή) que deveria durar dez dias, um sacrifício (θυσία) ao qual são destinados os touros mencionados na procissão (202 A), em seguida o concurso (ἀγών) que comporta três tipos de provas – atléticas, musicais e hípicas, e, por fim, um banquete (ἑστίασις) dividido em dois, um para os convidados e o outro para a população de Alexandria (DUNAND, 1981: 14). Em nossa exposição sobre os elementos constitutivos da Ptolomaieia, exporemos outros elementos que estão presentes em outras festas comemoradas no Egito helenístico, mas que não fazem parte especificamente da festa em honra a Ptolomeu I e Berenice I.

Πομπή e a κωμασία – a *komasía* é o principal elemento das numerosas festas religiosas e, segundo Clemente de Alexandria, é a cerimônia egípcia na qual se leva ao redor do santuário as estátuas de ouro dos deuses: ἐν ταῖς καλουμέναις παρ’ Αἰγυπτίοις κωμασίαις τῶν θεῶν χρυσᾶ ἀγάλματα [...] περιφέρουσιν. A estátua untada com perfumes e coroada e levada pelos sacerdotes (*komastai*). Como festival público, a *komasía* é o equivalente egípcio ao festival grego πανήγυρις como bem lembra o decreto de Canopus (1.60-61). Elementos greco-romanos também se associam nas metrópoles à cerimônia egípcia: as *komasíai* acontecem nos teatros gregos, existem *komasíai* ligadas ao culto imperial romano. Por sua vez, a *pompé* significa ‘cortejo’, ‘romaria’ e se caracteriza

<sup>25</sup> Na antiguidade grega havia diversos tipos de medidas empregados em Atenas. A medida para líquido era o μετρητής que correspondia aproximadamente a 38,65 litros, a κοτύλη media aproximadamente 1/144 de um metretes, o κύαθος era o equivalente a ¼ de um kotyle (aproximadamente um copo) (HARVEY, 1987: 391).

por ser uma procissão em grupo e aberta aos fiéis. Na Pompéia alguns objetos são carregados, delimitando os papéis que os cidadãos executam como: as *κινήφοροι* (portadoras de cestas), as *ἄθλόφοροι* (portadoras de taças), os *πυρόφοροι* (portadores de fogo), os *ὑδρόφοροι* (portadores de água), os *φιαληφόροι* (portadores de fialas). No caso da Ptolomaieia, os grupos que participam do festival são: o clero de Dioniso, atores, soldados e figurantes homens e mulheres (BURKERT, 1993: 208; DUNAND, 1981: 15-16; PERPILLOU-THOMAS, 1993: 216-218).

*Ἄγων* – o termo em geral significa ‘jogos’ ou ‘concursos’ (*ἀγῶνες*) e são realizados em cerimônias públicas, podendo se constituir de competições desportivas (as mais populares), artísticas, poéticas ou de dança e canto. Existem duas categorias de jogos: os jogos sagrados (*ἀγῶνης ἱεροί*) onde o vencedor recebe uma recompensa honorífica, uma coroa (*στέφανος*) de carvalho ou de louro, e vantagens materiais. São em geral grandes concursos organizados nos moldes dos jogos olímpicos (*ἰσολύμπιοι*) ou internacionais (*οἰκουμενικοί*). Os outros jogos são *ἀργυρῖται* ou *θεματῖται*, dotados de um prêmio em dinheiro: nos jogos organizados no mês de Khoiakh em Alexandria no século III a.C. como atestado no papiro *SB III 622* se lê “o prêmio era um pano de linho e cem peças de ouro” (*ἦ]ν τὸ θέμα στιχάριον λινοῦν καὶ ἑκατὸν χρυσῶ*). A duração dos jogos era variável, sendo os mais importantes nomeados pentetéricos, aconteciam a cada quatro anos à semelhança das olimpíadas, como é o caso da Ptolomaieia. No relato da procissão dionisíaca em Calixeino de Rodes, a dimensão temporal da pentetérés é representada como uma mulher ao lado das Horas (198B). As disciplinas representadas nos concursos são o teatro (*ἀγῶν σκηνικός*), a música (*ἀγῶν θυμελικός* ou *μουσικός*), o atletismo (*ἀγῶν γυμνικός*), o concurso de carros (*ἀγῶν ἵππικός*). Dentre as modalidades desportivas mais populares estão a corrida a pé, a corrida de carros, a luta livre, o boxe, o salto em comprimento e lançamento de dardos (THOMPSON, 2000: 369-370; PERPILLOU-THOMAS, 1993: 224-225; BURKERT, 1993: 218-219). No relato sobre a procissão, as únicas menções aos *agônes* são os prêmios concedidos aos vitoriosos nos jogos, como as coroas [*ἔστεφανώθησαν δ’ ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ στεφάνοις χρυσοῖς εἴκοσι*] (203 A) e as trípodes délficas [*τούτων δ’ ἐφεξῆς ἐφέροντο Δελφικοὶ τρίποδες, ἄθλα τοῖς τῶν ἀλλετῶν χορηγοῖς*] (198 C).

Θυσία – *thysías* é um termo grego para ‘sacrifício’ ou ‘oferenda de sacrifício’ e no mundo grego havia, em geral, três tipos de sacrifícios – o de animais, o de primícias, e os votivos. O sacrifício de animais<sup>26</sup> é considerado um ato sagrado na antiga religião grega e consistia no abatimento e a consumação de um animal doméstico ‘por’ um deus. O animal mais nobre era o boi, particularmente o touro, e o mais comum a ovelha. Como todo ato sagrado, o sacrifício era uma iniciativa festiva da comunidade e consistia de uma procissão em direção ao altar onde o animal seria esfolado e esquartejado. No relato de Calixeino, os touros que marchavam na procissão (202 A) eram destinados ao sacrifício e à alimentação dos convidados no pavilhão, no caso os *theoroi* convidados a Alexandria para participarem da Ptolomaieia; no decreto ático de Eucharés para Cálías de Sphettos (*SEG XXVIII 60*), os sacrifícios eram feitos por cada um dos participantes em reconhecimento da dinastia (RICE, 1983: 33-35; THOMPSON, 2000: 369). Os sacrifícios de primícias são uma forma arquetípica de oferendas sacrificais, consistindo de dádivas de primícias (o primeiro) da alimentação, da coleta de frutos ou da agricultura. Os devotos, geralmente da esfera camponesa e patriarcal, levam tudo o que as estações do ano proporcionam um pouco para o santuário: espigas de cereais ou pães, figos e azeitonas, uvas, vinho e leite. As primícias fazem parte da ação de reciprocidade entre os deuses e os mortais, ligações pessoais entre os superiores e os subordinados; como os deuses são ‘mais fortes’, eles aspiram a oferendas (BURKERT, 1993: 146-147). Na procissão dionisíaca as Horas representavam o papel de canéforas, sacerdotisas responsáveis pelas cestas de oferendas; e elas carregavam cestas processionais cheia de frutas (198 B). O sacrifício votivo é caracterizado como uma oferenda à divindade em virtude de um voto. A realização deste sacrifício acontece no momento quando o fiel se encontra em aflição ou em perigo, e procura se salvar por uma renúncia voluntária. O voto é feito em voz alta, de maneira solene e perante diversas testemunhas, após o bom sucesso da suplica, o cumprimento da jura deve ser realizado imediatamente. O conteúdo pode ser qualquer dádiva que exija com custo pequeno: um sacrifício animal, de primícias, ou de objetos religiosos (BURKERT, 1993: 150-151).

---

<sup>26</sup> Para uma exposição completa e aprofundada acerca do sacrifício de animais veja: BURKERT, W. **Religião Grega na época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993, Cap. 2.

ἑστίαισις – termo grego para banquete, festejo, entretenimento. O último elemento de um festival grego era o banquete reservado aos convidados. No caso da procissão descrita por Calixeino de Rodes, a hospitalidade oferecida por Ptolomeu II aos seus convidados – os *theoroi* – foi ofertada no grande pavilhão, local que permanecia dentro das muralhas da cidadela um pouco distante do local onde os soldados e artistas entre outros tinham seu ponto de recepção (THOMPSON, 2000: 370). O Grande Pavilhão de Ptolomeu II é mencionado por Ateneu antes da passagem sobre a procissão dionisiaca. A passagem sobre o pavilhão faz parte de um fragmento de um tratado de Calixeino de Rodes intitulado – *Sobre Alexandria*. A longa e detalhada descrição fornecida por Calixeino (196 A – 197 C) [02] se insere na esfera ideológica e cultural ptolomaica, em que as qualidades dos monarcas ptolomaicos como regentes do Egito são destacadas pela decoração e monumentalidade do edifício.

E. Rice refletindo acerca de Calixeino de Rodes e sua obra, cita um estudo de Franz Studniczka<sup>27</sup> sobre o simpósio de Ptolomeu II em que este estudioso analisou as informações sobre o pavilhão contidas no livro IV de Ateneu; e, entre as diversas considerações a que ele chegou, uma delas é interessante, pois ele conclui que o *design* do pavilhão apresenta elementos arquitetônicos egípcios e gregos e cuja decoração se assemelha à das tumbas pintadas greco-egípcias ou das paredes pintadas de Pompéia, refletindo o gosto luxuoso da corte Alexandrina (RICE, 1983: 149). O ponto mais relevante acerca da relação do pavilhão com a procissão recai sobre a localização do primeiro em relação ao segundo, isto é, a localização do pavilhão ‘dentro do recinto de Akra’ e sua ligação com a rota da procissão. Segundo E. Rice, dois elementos chamam a atenção em relação ao pavilhão: em primeiro lugar, a localização do pavilhão na área de Akra, e que pelo que se sabe deveria ficar próximo ao palácio real possibilitava uma visão da procissão devido ao fato de Akra ser um local elevado; em segundo lugar, sendo Akra um local contíguo às residências reais e dentro dos limites do palácio, a rota da procissão passaria pela seção noroeste da antiga Alexandria o que possibilitou a participação oficial e a hospitalidade aos convidados (RICE, 1983: 33-34).

A importância do relato de Calixeino para o culto de Arsinoe reside em dois pontos: em primeiro lugar na possibilidade de uma análise comparada entre o festival da

---

<sup>27</sup> STUDNICZKA, Franz. *Das Symposion Ptolemaios II*, Sächs, Abh. XXX, 1914.

Ptolomaieia, que foi amplamente estudado e possui valiosa documentação, e a Arsinoeia, pouco descrita nas fontes, mas muito citada. Esta análise comparativa abre também o caminho para uma reflexão sobre os festivais gregos em Alexandria. Em segundo lugar, a menção que Calixeino faz de um δίκηρας, atributo de Arsinoe II, e que figura entre os objetos religiosos carregados durante a procissão, é relevante para a compreensão do simbolismo de um dos atributos pertencentes à Arsinoe II como deusa.

O δίκηρας ou cornucópia dupla se liga ao mito do chifre da cabra Amálteia, a mesma que alimentou o jovem Zeus em sua estada na ilha de Creta. Reza a lenda que o chifre da cabra foi quebrado, intencionalmente ou por acaso, e Zeus a encheu de frutas e folhagens e o deus a deu às ninfas como um objeto miraculoso que forneceria sem se esgotar tudo o que elas desejassem. A simbologia do chifre de Amaltéia enfatiza a abundância e a fertilidade. Para E. Pottier, a origem do mito é antiqüíssima e foi mencionada por Ateneu (497 A-B) como objeto de servir bebidas. Como símbolo de riqueza e prosperidade, a cornucópia era oferecida como ex-voto às divindades em troca dos bens necessários a vida humana. A cornucópia se tornou símbolo maior das divindades dadoras de bens (POTTIER, s/d: 1514-1515).

A maioria da documentação a respeito do culto de Arsinoe II e em que a dupla cornucópia está inserida, é de caráter iconográfico, com exceção das duas passagens de Ateneu mencionadas acima. Assim, nós temos: uma pequena estatueta atribuída a Arsinoe II de estilo misto (greco-egípcio) [65] datada do século II a.C. e cujo atributo é uma cornucópia dupla posicionada no braço esquerdo da estatueta; três enócoas de faiança [75] [76] [77] com a figura de uma rainha fazendo uma libação com a mão direita e segurando o *díkeras* no braço esquerdo; um octadracma de ouro [49] com o anverso apresentando o busto de Arsinoe II e o reverso a dupla cornucópia situada entre duas inscrições, datado do reinado de Ptolomeu II; um decadracma de prata [53] com o busto de Arsinoe no anverso e a dupla cornucópia no reverso, datado do reinado de Ptolomeu III.

A presença de um *díkeras* (dupla cornucópia) no relato de Calixeino entre os objetos religiosos resultou em intensos debates entre os acadêmicos acerca da presença de Arsinoe na procissão.

O grande problema na menção da participação de Arsinoe na Ptolomaieia reside na existência de uma dupla cornucópia (*díkeras*) na procissão. Duas passagens<sup>28</sup> em Ateneu são o motivo para a discórdia acadêmica acerca do *díkeras*. A primeira passagem menciona que o rei Ptolomeu II mandou fazer uma cornucópia mais rica que a da Amaltea, a segunda passagem menciona uma *díkeras* de 12 pés de altura na procissão dionisiaca descrita por Calixeino [02]:

ἐκαλεῖτο δὲ τὸ πρότερον κέρασ. δοκεῖ δὲ σκευοποιηθῆναι ὑπὸ πρῶτον τοῦ Φιλαδέλφου Πτολεμαίου βασιλέως φόρμαι γενέσθαι τῶν Ἀρσινόης εἰκονων. τῇ γὰρ εὐωνύμῳ χειρὶ ἐκείνη τοιοῦτον φέρει δημιούργημα πάντων τῶν ὠραίων πλήρες, ἐφαινότων τῶν δημιουργῶν ὡς καὶ τοῦ τῆς Ἀμαλθείας ἐστὶν ὀλβιώτερον τὸ κέρασ τοῦτο.

μνημονεύει αὐτοῦ Θεοκλῆς ἐν Ἴθυφάλλος οὕτως:

ἐθύσαμεν γὰρ σήμερον Σωτήρια

πάντες οἱ τεχνῖται

μεθ' ὧν πιὼν τὸ δίκηρας ὡς τὸν φίλτατον

Βασιλέα πάρεμι ....

*Agora o rhyton era anteriormente chamado um **chifre**; e apareceu ter sido feito primeiro sob as ordens do rei Ptolomeu Filadelfo, que podia usá-lo como um atributo carregado pelas estátuas de Arsinoe. Para a sua mão esquerda a rainha carrega aquele tipo de objeto cheio com todos os tipos de frutas, os artistas deste modo indicam que este chifre era mais rico em bênçãos do que o chifre da Amaltea. Teócles menciona em seus Versos Itifálico deste modo: todos nós artistas temos o dia celebrado com sacrifício*

<sup>28</sup> Todas as passagens em grego que constam no corpo do texto foram traduzidas do original em grego para o inglês, francês ou português pelos autores/tradutores citados na bibliografia.

*o festival da Salvação; em sua companhia eu bebo a dupla cornucópia e venho à presença de nosso mais querido rei.*

**Ateneu, 497 B-C.**

[...] οὐ ἢ περίμετρος πηχῶν μ. δίκερας πὸς τούτοις ὀκτάπηχου. [...]

[...]. Além de todos estes havia uma *dikeras* de doze pés de altura. [...]

**Ateneu, 202 C. [Calixeino de Rodes]**

Existem basicamente entre os estudiosos duas posições acerca da cornucópia mencionada por Calixeino, por um lado, não se identifica o *dikeras* como o atributo de Arsinoe II no relato da procissão, por outro lado, se identifica o *dikeras* como o atributo de Arsinoe e de sua assimilação com a deusa da fortuna (*Agathé Thyche*).

E. Rice analisa exaustivamente o significado do *dikeras* em relação com a *keras*, como apresentado nas passagens de Ateneu (RICE, 1983). Em primeiro lugar, o *dikeras* só seria conhecido como um atributo de Arsinoe após a sua morte, em uma série de moedas comemorativas e em enócoas em faiança. A significação do conceito do *dikeras* como a união de dois *keras* separados tem uma razão específica. Se a adoção do *dikeras* significou a união dos monarcas como fonte de benesses e abundância para o reino, a semelhança de um governo conjunto de Ptolomeu II e Arsinoe II, isto não é o suficiente para explicar a adoção do *dikeras* como símbolo do casal ptolomaico. A explicação mais plausível para a presença do *dikeras* na procissão, na opinião de Rice, jaz na sua associação com o casal divino Serápis e Ísis como símbolo da co-regência, antes da associação do *dikeras* com o culto de Arsinoe II. Atribuir a posse da dupla cornucópia ao casal divino Serápis e Ísis refletia, para a acadêmica, a importância que o culto destes dois deuses tinha em Alexandria no início do século III a.C. antes do advento de Arsinoe. Em síntese, a transferência do *dikeras* para Arsinoe em comemorações póstumas de sua co-regência, simboliza interpretar o casal Adelfo como Serápis e Ísis na terra; a presença do *dikeras* na procissão significando segundo a estudiosa o culto conjunto de Serápis e Ísis, que tinham patronagem oficial no começo do século III a.C. Dessa forma, para E. Rice, o δίκερας no relato de Calixeino deve ser vista como uma homenagem do rei Ptolomeu II ao casal de deuses à semelhança da que foi feita para os outros deuses como Dioniso, Hera e Zeus, e daí resulta o fato da

estudiosa datar a procissão de Calixeino a 275 a.C., antes da morte e do casamento de Arsinoe II (RICE, 1983: 202-208).

Daqueles que vêem o *díkeras* como significando a presença de Arsinoe no relato da procissão encontra-se D. Plantzos (1993). Para Plantzos, a associação da cornucópia com Arsinoe simbolizando a rainha como uma deusa benemérita foi um fato histórico mencionado em Ateneu e que atribuiu a criação do *keras* ao rei Ptolomeu II, para ser carregado pelas imagens de Arsinoe. Na continuação desta passagem o mesmo *keras* é mencionado por Teocles. Independentemente das observações feitas por E. Rice sobre a passagem de Ateneu, isto é, a de que ele não menciona o *díkeras* e sim um *keras*, Plantzos salienta que para Ateneu este *keras* de Arsinoe era uma nova criação na época de Filadelfo e, assim, o *keras* de Ateneu ou o *díkeras* mencionado por Teocles eram do mesmo tipo, mais rica do que aquela de Amaltéia e que no século IV a.C. já era associada com a deusa da fortuna. Um outro ponto do argumento de D. Plantzos que sustenta a identificação exclusiva da dupla cornucópia com o culto de Arsinoe é acerca da representação do *díkeras* como um governo conjunto. Enquanto Rice vê o *díkeras* como símbolo de governo conjunto de Ptolomeu II e Arsinoe II e associada a imagens de Serápis e Ísis, Plantzos nega esta associação, pois este simbolismo faria mais sentido se fosse associado ao culto dos deuses Adelfos, o que não foi, mas manteve-se exclusivamente como um símbolo pessoal de Arsinoe; nem mesmo rainhas posteriores como Berenice II, Arsinoe III, e Cleópatra I utilizaram o símbolo da dupla cornucópia em moedas (PLANTZOS, 1993: 124-125). Apesar desta digressão toda, D. Plantzos não menciona explicitamente o problema do *díkeras* no texto de Calixeino de Rodes. Todavia, ao afirmar por meio de argumentos sólidos a identificação da dupla cornucópia como um atributo pessoal de Arsinoe, o estudioso deixou em aberto a possibilidade de observar a presença do *díkeras* na procissão dionisíaca como um testemunho da presença simbólica da rainha Arsinoe II.

Um último ponto de vista sobre a presença ou não de Arsinoe na procissão é dada por R. Hazzard. Como este estudioso data a procissão descrita por Calixeino ao ano de 263/262 a.C., Arsinoe não poderia estar presente. O argumento de Hazzard é muito simples, pois a simples razão pela qual a presença de um *díkeras* na procissão não pode ser atribuída à rainha deificada, é que Ptolomeu II não a mostrou na procissão. Segundo Hazzard, ao contrário do interesse que o culto da irmã-esposa de Ptolomeu II despertava no rei, durante

a sua vida e depois da sua morte, a razão do silêncio do monarca se deve ao fato de que Ptolomeu II queria evitar qualquer referência ao casamento incestuoso que tanto desagradou aos gregos. Ao permanecer em silêncio, Hazzard acredita que Ptolomeu II esperava por um fim aos escândalos e obter a ajuda dos convidados estrangeiros para a Ptolomaieia de 263/2 a.C. na Guerra Cremonídea (HAZZARD, 2000: 67).

Até o momento expusemos alguns elementos da Ptolomaieia, um dos festivais grego mais bem documentados no Egito helenístico, como modelo geral de festa ligada à realeza e seu vínculo simbólico com Arsinoe Filadelfo. Na segunda parte deste sub-tópico nós focalizaremos nossa análise em dois pontos: a exploração do festival da Arsinoeia, como uma forma de manutenção da tradição festiva grega em honra à realeza; e o instrumental religioso pertinente ao culto de Arsinoe II.

O festival da Arsinoeia traz um problema para nós no momento de sua exposição dentro do cenário cultural de Arsinoe II. A menção do festival e sua análise na bibliografia que reunimos para esta pesquisa são escassas, para não dizermos quase nula. Todavia, devido a algumas poucas informações que conseguimos reunir, nós podemos explorar um pouco a sua estrutura e alcance.

Em primeiro lugar devemos apresentar a documentação existente para a Arsinoeia. A fonte mais relevante é um decreto alexandrino [07] inserido em um trabalho intitulado – *Sobre o demos de Alexandria*, de autoria de Sátiro de Calatis. As outras fontes são todas de natureza papirológica e datando do século III a.C. (PERPILLOU-THOMAS, 1993: 155-156):

*P. Cairo Zen. 159096, 9* – carta de Zoilos a Zenão para saber onde Apolônios celebrará a Arsinoeia.

*P. Cairo Zen. II 59217* – carta de Platão a Zenão a propósito de um porco a reservar para uma festa que é certamente a Arsinoeia.

*P. Cairo Zen. III 59298, 6* – carta de Rodôn a Paramonos, que comprou um porco para a Arsinoeia.

*P. Lond. VII 2000, 5* – conta de presentes (τὰ ξενία) enviadas ao rei para o sacrifício da Arsinoeia.

*P. Cairo Zen. III 59398, 12* – contas de Artemidôros: gratificação em dinheiro aos escravos pela Arsinoeia.

*P. Cairo Zen. III 59452* – carta de Hieroclés solicitando a Zenão que lhe envie um porco para a Arsinoeia.

*P. Cairo Zen. III 59501, 4* – carta a Zenão referente ao envio de porcos de sacrifício a Apolônio para a festa.

*P. Cairo Zen. III 59379, 2* – carta do criador de porcos Amenneus a Zenão mencionando a engorda de porcos para a festa.

A partir das fontes citadas acima podemos definir a Arsinoeia como uma festa anual celebrada em Alexandria e na χώρα egípcia em honra a Arsinoe II Filadelfo divinizada e que servia para ampliar a popularidade do culto. Na capital Alexandria, o festival incluía uma procissão das canéforas pelas principais ruas da cidade, como atesta o decreto de Sátiro. Para G. Hölbl, a Arsinoeia é uma festa oficial, isto é, promovida pelo palácio real, que certamente possuía um caráter coercitivo, uma vez que tais festas serviam para a renovação da lealdade da população com relação à casa real Lagida (HÖLBL, 2000: 104). A data de celebração é controversa. Segundo E. Grzybek e F. Perpillou-Thomas, levando em consideração informações papirológicas, a celebração pode se situar ao redor de 28 de Lôios (*P. Cairo Zen. II 59185*), próximo de 08 de Lôios (*PSI IV 364*), ou então no dia 06 de Lôios, que é correspondente ao dia 27 de Mesore no calendário egípcio (*P. Cairo Zen. III 59312*) (GRZYBEK, 1990: 108; PERPILLOU-THOMAS, 1993: 156-157).

As informações extraídas dos papiros indicam um fato curioso, a grande quantidade de porcos solicitados a Zenão para a festa da Arsinoeia, e que deviam ser enviados a Alexandria. Na opinião da Perpillou-Thomas, a presença de porcos tem um significado religioso ligado ao culto de Arsinoe e a sua associação com Ísis, que é a única divindade egípcia a aceitar o sacrifício de porcos (PERPILLOU-THOMAS, 1993: 157).

Entre os acadêmicos que analisam a Arsinoeia P. Fraser é o único a se deter na análise do decreto de Sátiro. Dessa forma, algumas observações apontadas por ele acerca deste decreto nos serão úteis para a compreensão deste festival em Alexandria, pelo menos para a parte do festival.

O decreto de Sátiro preservado no *P. Oxy. XXVII 2465* menciona a procissão da canéfora pelas ruas de Alexandria e a maneira pela qual as pessoas deveriam fazer os

sacrifícios para a deusa Filadelfo. O decreto é uma legislação referente à procissão da canéfora, um ritual que deveria fazer parte do culto a Arsinoe e que não estava ligado ao culto dinástico dos Ptolomeus. A partir do texto três pontos acerca do culto podem ser expostos: em primeiro lugar, o texto é tipicamente grego e se assemelha às leis cultuais que regulavam a prática religiosa no mundo grego, além disso, o texto detalha a natureza dos altares que deveriam ser de areia (uma referência a Arsinoe-Afrodite Euploia) e a proibição de sacrifícios de bodes (animal que têm uma ligação com Afrodite Pandemos) serviria para diferenciar o culto de Arsinoe com a deusa do sexo vulgar; em segundo lugar, a menção de magistrados civis e sacerdotes indica que o culto estava sob responsabilidade da cidade; em terceiro lugar, o texto apresenta a associação de atos públicos e privados no ritual e que deveria ser característico do culto a Arsinoe (FRASER, 1972: 225, 229-230; BURSTEIN, 1996: 119).

Quando nos referimos ao termo *instrumental religioso* para a compreensão do culto a Arsinoe, nós devemos esclarecer o que entendemos por este termo. Em sentido estrito, o instrumental religioso seria tudo aquilo que faz parte do culto a Arsinoe, ou seja, os templos, altares e objetos cultuais utilizados em cerimônia. Mas em sentido amplo, podemos nos referir ao instrumental religioso como um termo que engloba tudo o que se refere ao culto de Arsinoe. Além do que já foi expresso, podemos incluir os sacerdotes e os testemunhos devocionais privados ou públicos entre outros. Não obstante, nós comentaremos o do instrumental religioso a partir estritamente das informações que dispomos, e que são fornecidas pelas fontes textuais e materiais que reunimos. Para isso, optaremos por fazer os comentários por meio de segmentos.

#### TÉMENOS (τὸ Τέμενος) –

O témenos é interpretado como um local de veneração que foi estabelecido pela tradição e que não pode ser alterado por qualquer motivo, independente da ocorrência de catástrofes naturais ou humanas. Sendo um local sagrado, o témenos deve ser demarcado de maneira inconfundível. A sua demarcação pode ser feita por meio de grutas ou cavernas, fontes de água quente, geralmente as demarcações naturais são mais raras, ou ainda uma simples pedra ou árvore. Dentro do témenos alguns elementos são imprescindíveis como é o caso da árvore cuja significação remonta ao período micênico-minóico; a árvore além de

fornecer sombra está em íntima relação com as deidades, como é o caso das estatuetas de deuses feitas de madeira (τὸ ξόανον), e das oferendas sacrificiais ofertadas e penduradas em seus galhos. Tão importante quanto a árvore é a água que é utilizada para os rituais de purificação; muitos santuários têm sua própria fonte de água. Contudo, o mais importante do santuário grego é a delimitação entre o espaço sagrado, representado pelo témenos, e o espaço profano. Essa delimitação pode ser feita por pedras de fronteira ou então por um muro maciço de pedra (BURKERT, 1993: 180-184).

Dos documentos reunidos poucas são as menções feitas a respeito do témenos. Nós temos uma menção feita em documento epigráfico. Trata-se de uma inscrição dedicatória aos deuses Adelfos e a Zeus [25] e que foi devidamente comentada anteriormente (p. 240). Todavia, o témenos mencionado na inscrição, que compreenderia todos os edifícios culturais e constituiria o domínio da divindade, foi dedicado não a Arsinoe sozinha, mas a Arsinoe II e a Ptolomeu II na qualidade de um casal e como σύνναοι θεοὶ de Zeus em um santuário (τὸ ἱερόν) em Alexandria (BERNAND, 2001: 44-47). Contudo, os documentos mais importantes a respeito de témenos dedicados a Arsinoe provêm das fontes textuais. Os dois primeiros provêm de Plínio em sua História Natural, no qual o autor romano menciona duas estátuas (uma de ferro e a outra de topázio) e o início da construção de um templo pelo arquiteto Timocharés em Alexandria; o autor romano também menciona a colocação de um obelisco criado por Nectanebo no recinto do Arsinoeion por Ptolomeu II (fig. 5), em Alexandria:

*O arquiteto Timochares começou a usar magnetita para construir a abóboda no templo de Arsinoe em Alexandria, de forma que a estátua de ferro parece ter a aparência de suspensa no ar, mas o projeto foi interrompido por sua própria morte e aquela do rei Ptolomeu que ordenou que o trabalho fosse feito em honra de sua irmã.*

**(PLÍNIO, XXXIV, 42)**

*[...] Ptolomeu Filadelfo erigiu um [obelisco] em Alexandria, de oito cúbitos de altura, que foi preparado por ordem do rei Necthebis. O obelisco estava sem qualquer inscrição [...]. O obelisco foi erguido sobre um de seis blocos*

*quadrados, cortados da mesma montanha, e os artistas foram premiados com a soma de cinquenta talentos. Este obelisco foi colocado pelo rei no acima mencionado Arsinoeion, em testemunho de sua afeição por sua esposa e irmã Arsinoe.*

**(PLÍNIO, XXXVI, 14)**

*[...] que Filon, o prefeito do rei, foi o primeiro a trazer estas pedras desta ilha [ilha de Topázio no Mar Vermelho], e apresentado-as a rainha Berenice, a mãe de Ptolomeu II, ela estava maravilhosamente feliz com elas; e que, em um período posterior, uma estátua de quatro cúbitos de altura, foi feita desta pedra em honra de Arsinoe, a esposa de Ptolomeu II, sendo consagrada no templo conhecido como o 'Templo Dourado' [templo de Arsinoe].*

**(PLÍNIO, XXXVII, 32. 8)**

As três passagens citadas por Plínio asseguram a existência de um templo de Arsinoe, ou melhor, de um Arsinoeion em Alexandria. Não se sabe muito a respeito deste Arsinoeion em Alexandria, além do fato de que ele deveria se situar próximo ao mar na área vizinha ao empório e das informações fornecidas por Plínio, que são mencionadas amplamente na bibliografia que tivemos acesso. Além disso, a presença de um obelisco no recinto do Arsinoeion confere ao santuário uma aparência mais egípcianizada, decorrente do fato de que a cidade de Alexandria vem apresentando, desde o período de Alexandre, elementos característicos da religião e da arte egípcia em alguns monumentos (*aegyptiaca*), mas principalmente a partir do século II a.C. (FRASER, 1972: 228-229; HÖBL, 2001: 103; MARCURDY, 1932: 129; CERFAUX, 1957: 196; STANWICK, 2001: 19).

TEMPLO (τὸ ἱερόν, ὁ ναός) –

A língua grega possui dois termos para templo ou santuário. O primeiro é *tó hîeron* que pode ser definido como templo ou local sagrado, o segundo é *ó naós* que se define como a morada de um deus, um templo, mas também como a parte mais interna de um templo, a *cella*, local onde a imagem do deus será colocada sobre uma base e no qual uma

mesa de oferendas, um turíbulo vertical, por vezes uma chama eternamente acesa, faziam parte da guarnição (BURKERT, 1993: 187, 192; LIDDEL, s/d: 377, 524).

Nós temos mais informações sobre o templo do que sobre o témenos. Da documentação epigráfica nós temos o templo de Hermópolis Magna [41] (documento comentado na p. 252). A evidência principal de um templo para Arsinoe vem da literatura. Trata-se do famoso templo dedicado pelo almirante Calícrates a Arsinoe-Afrodite no Cabo Zefírion e cuja menção nós encontramos em Posidípo, preservado por Ateneu e no *P.Mil. Vogl. VIII 309*:

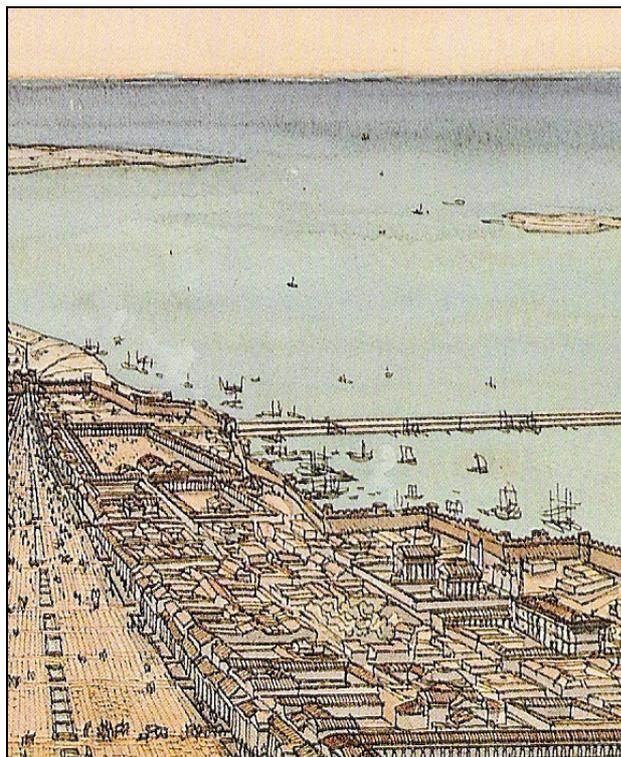
Τοῦτο καὶ ἐν πόντῳ καὶ ἐπὶ χθονὶ τῆς Φιλαδέλφου Κύπριδος  
 ἰλάσκεσθ' ἱερὸν Ἀρσινόης, ἣν ἀνακοιπανέουσιν ἐπὶ Ζεφυρίτιδος  
 ἀκτῆς πρῶτος ὁ ναύαρχος θήκατο Καλλικράτης. ἡ δὲ καὶ εὐπλοίην  
 δώσῃ καὶ χεῖματι μέσσω τὸ πλατὺ λισσομένοις ἐκλιπανεῖ πέλαγος.

*Ambos pelo mar e por terra veneram este templo de Arsinoe Filadelfo  
 Cypris, a quem, comandando o Cabo Zefírion, o almirante Calícrates  
 primeiro dedicou. Ela concederá passagem segura no meio de uma suave  
 tempestade para o vasto mar para aqueles que lhe implorar.*

#### **Posidípo/Ateneu 318 D**

Os poemas de Calímaco e Posidípo referentes a Arsinoe-Afrodite do Cabo Zefírion são amplamente comentados pela bibliografia especializada. Como é impossível separar os comentários a respeito deste templo com a associação de Arsinoe com a deusa Afrodite, preferimos deixar os comentários pertinentes a este templo para o próximo sub-tópico deste capítulo.

No papiro *P. Lond. VII 2046* de c. 254 a.C. vindo da região de Filadélfia no Faium, um templo a Arsinoe a ser construído é mencionado em uma carta de requerimento por um certo Peteërmotis a Zenão, próximo ao Serapeum (ROWLANDSON, 1998: 28).



**Fig. 5 – Alexandria ptolomaica com o Arsinoeion**

Reconstituição artística de J.-P. Golvin de Alexandria do período ptolomaico, c. 30 a.C. À esquerda da imagem se encontra a Via Canópica e, à direita nas proximidades do heptastádion, dois pequenos templos gregos. Na parte frontal de um dos templos gregos se encontra dois obeliscos egípcios, indicando ser o local do Arsinoeion, como é descrito por Plínio o Velho.

ENÓCOA (ἡ οἰνοχόη) –

Em linhas gerais, a enócoa é um vaso utilizado na antiguidade para servir/verter vinho. O seu nome somente indica a sua função, mas não o modelo do vaso. Da forma primitiva de cantil criada no III milênio a.C. no Oriente, o modelo passou para os artesãos da civilização egéia que criaram infinitas formas, com ou sem asa, com uma base ou sem entre outros elementos constituintes de um vaso. Dessa forma primitiva surgiram dois protótipos gregos: um com a foz arredondada, de nome *olpé*, e o outro de foz trilobada. Da enócoa egéia se passa no II milênio a.C. para dois tipos de enócoa micênica, mais alongada e fina: o cântaro de pescoço alto, com foz redonda e larga; os ‘aiguières’ de gargalo estreito e trilobado. No período arcaico a polis de Cálcis, um grande centro cerâmico, criou uma forma severa de enócoa: o pescoço largo e reto e se destaca em ângulo quase reto da asa que se une à pança em uma forma acentuada. Nos séculos IV-III a.C. surgem das mais

variadas formas, tamanhos e decoração; a forma preferida era a de uma garrafa com uma foz ondulada. Do século III a.C. até o período romano apareceu um novo tipo, de pescoço longo e reto, com o corpo achatado e anguloso (KARO, s/d: 159-162).

A enócoa existente no século III a.C. no Egito ptolomaico [75] [76] [77] foi criada por ateliês gregos em Alexandria e utilizada para os cultos privados associados às rainhas. A enócoa ptolomaica tem a forma ovalada na pança, com o pescoço reto e curto, a foz trilobada com a figura do deus egípcio Bes na parte superior da asa. A faiança, material de que são feitas as enócoas ptolomaicas, é um composto vítreo produzido pelos egípcios muitos séculos antes do período helenístico; os egípcios prezavam a faiança pela sua capacidade decorativa e simbolismo. A composição da faiança envolve quartzo e um verniz alcalino nas cores azul, verde ou verde azulado; o verniz alcalino, por sua vez, é um composto formado por sódio-cálcio-silicato com um pouco de cobre, carbonato de cálcio e sílica. A faiança era modelada e cozida em temperaturas que chegavam a 800 ° C, possibilitando criar uma superfície semelhante ao vidro. No Egito helenístico dois tipos de vaso em faiança são encontrados: o primeiro tipo é uma tigela hemisférica e decorada com relevos clássicos; o segundo tipo é conhecido como os vasos das rainhas, a enócoa (BIANCHI, 1996: 46-48). A enócoa tem em sua pança a figura de uma rainha deificada em posição de  $\frac{3}{4}$  voltada para a direita, em seu braço esquerdo encontra-se uma cornucópia (simples ou dupla), com o braço direito estendido a rainha faz uma libação sobre um altar em chifres por meio de uma fiala, próximo da figura encontra-se uma coluna alta e ornada com uma coroa (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 69; MARCURDY, 1932: 125; FRASER, 1972: 240; QUAEGEBEUR, 1988: 43). Estes vasos apresentam geralmente inscrições identificando a rainha representada na cena. Encontra-se nas enócoas dois lugares para as inscrições: na asa do vaso, referindo-se a deidade representada na cena principal; e nos altares, para designar a deidade do altar (PLANTZOS, 1993: 119-120). Como as enócoas apresentam a figura de diversas rainhas, as mais comuns são as imagens de Arsinoe II, Berenice II e Arsinoe III. As inscrições nas asas consistem simplesmente de palavras como – ἀγαθῆς τύχης Ἀρσινόης Φιλαδέλφου (da boa fortuna de Arsinoe Filadelfo), Βασιλίσσης Βερενίκης ἀγαθῆς τύχης (da boa fortuna da rainha Berenice), Βασιλέως Πτολεμαίου Φιλοπάτορος (do rei Ptolomeu) na enócoa de Arsinoe III; as inscrições

sobre os altares de Arsinoe II e Berenice II consistem de - ἀγαθῆς τύχης Ἀρσινόης Φιλαδέλφου Ἰσῖος ε θεῶν Ἐυεργετῶν (FRASER, 1972: 240-241; RICE, 1983: 205).

#### ALTAR (ὁ Βωμός) –

O altar grego é tradicionalmente mais essencial para a realização do culto do que o próprio objeto de culto, a árvore ou a fonte. Havia diversos tipos de altares, do altar na rocha aos mais rústicos, que consistiam de simples pedras empilhadas. O altar grego tradicional era construído com tijolos e caiado com cal, ou construído com blocos de pedras encaixados. Os maiores altares possuíam escadas que o circundavam. Geralmente o altar se encontrava no témenos, do lado de fora dos templos; um altar pode sofrer modificações ou reconstruções, mas nunca é tirado do local em que foi criado pela primeira vez (BURKERT, 1993: 185-186).

No Egito helenístico nós encontramos diversos tipos de altares mencionados na literatura, em imagens, e materialmente. A documentação reunida para esta pesquisa apresenta os seguintes tipos de altares:

No relato de Calixeino em Ateneu (197 E – 202 C), são mencionados altares simples, duplos, emparelhados e altares ctônicos, todos possuindo diversos tamanhos, ornamentações e materiais. No poema que Calímaco escreveu para honrar a rainha Arsinoe II no momento de sua morte [05], ele menciona o altar de Tétis e a pira cuja fumaça foi avistada por Filoteria<sup>29</sup>, a irmã deificada de Arsinoe, que anunciava o funeral da rainha. Na Diegesis um altar é consagrado a Arsinoe divinizada em conjunto com um témenos. No decreto alexandrino de Sátiro [07] são mencionados que os altares devem ser feitos de areia, ou aqueles de tijolos que sejam salpicados de areia. Em Teócrito no idílio XVII (1.126-127) [03], Ptolomeu II queima grossas coxas de boi nas chamas de um altar de cor avermelhada em honra a Ptolomeu I e Berenice I divinizados. No decreto Nikouria [22] os delegados da liga dos ilhéus solicitam que o decreto seja instalado perto do altar de

---

<sup>29</sup> A princesa Filoteria era filha de Ptolomeu I e Berenice I e irmã de Arsinoe II e Ptolomeu II. A princesa, que veio a falecer antes de sua irmã Arsinoe II, também tinha seu próprio culto no meio grego e egípcio. Entre os sacerdotes egípcios está o sacerdote menfita Nesisty II, considerado “profeta da deusa Filoteria, filha do rei e irmã do rei”, e a sacerdotisa Heresankh, membro de uma das famílias sacerdotais de Mênfis. Segundo Hölbl, diversas tradições literárias mencionam a veneração conjunta de Arsinoe II e Filoteria; da mesma forma, tanto Arsinoe II quanto Filoteria tinham em Mênfis os mesmos sacerdotes (HÖLBL, 2001: 103; CRAWFORD, 1980: 26).

Ptolomeu Soter. Com pouquíssimas exceções, geralmente as fontes literárias não nos informam sobre o modelo, a cor ou função dos altares mencionados.

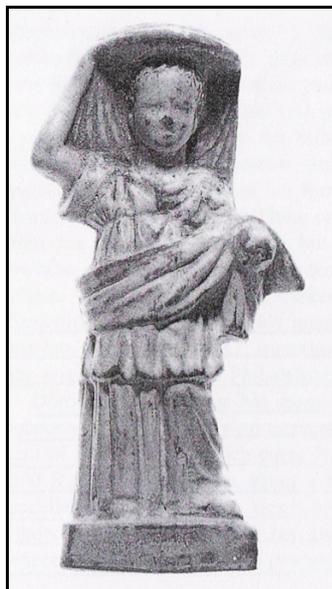
Mais interessantes são os altares mostrados em cenas rituais pela iconografia. Os altares deste tipo são vistos em duas estelas egípcias [18] [19] em que Ptolomeu II, retratado como um faraó, faz uma oferenda à deusa Filadelfo diante de um altar em cornos. O mesmo tipo de altar é visto nas cenas representadas nas enócoas [75] [76] [77] em que a rainha faz uma libação sobre um altar em cornos. O egiptólogo belga Jan Quaegebeur (1970) discute a existência e o uso destes tipos de altares em um de seus estudos. O altar em cornos (βωμός κεραῦχος) é um tipo de altar desconhecido no Egito antes do período helenístico, mas cuja origem é provavelmente síriaca. O altar se encontra em uma base e está decorado com uma guirlanda, entre os dois cornos é representado um objeto triangular, cujas pequenas linhas são o símbolo das chamas. A função primária seria a de queimar perfumes e oferendas alimentares. Este tipo de altar era freqüente em Alexandria para os cultos de natureza greco-egípcios (QUAEGEBEUR, 1970: 195-196).

Há ainda mais dois tipos de altares. O primeiro altar [36] foi encontrado em Alexandria e dedicado ao rei Ptolomeu II e a rainha Arsinoe II; o altar é datado de 272-268 a.C. Este altar possui um formato quadrangular com um interior vazado, ele é inteiramente pintado e com ornamentações. Segundo P. Fraser, este altar foi encontrado *in situ* próximo ao templo de Serápis erguido por Ptolomeu III, indicando que o casal Adelfo era *sunnaoi* do deus. O interior vazado do altar indica que o altar é do tipo ctônico utilizado para o culto dos ancestrais (BERNAND, 2001: 34-36; FRASER, 1972: 236). O segundo altar [38] é do tipo arredondado e feito de calcário, e apresenta a inscrição βασιλεὺς Πτολεμαίου o que indica que foi dedicado a um monarca Ptolomeu, embora não se saiba qual.

#### CANÉFORA (κανηφόρος) –

Em síntese a canéfora (fig. 6) é a sacerdotisa responsável por levar uma cesta com oferendas ou instrumentos cerimoniais durante a procissão sagrada, daí a origem do seu nome – κάνης – (cesta) e φόρος (portadora). Geralmente as canéforas são representadas pelas jovens moças vindas das famílias aristocráticas da polis. A sua origem remonta às moças que carregavam cestas nas cabeças durante a festa das Panatenaicas em Atenas; ao longo desta festa, as canéforas eram acompanhadas por garotos metecos levando banquetas

e guarda-sol. As jovens atenienses eram escolhidas por sua nobreza e beleza. A canéfora é belamente mostrada na arte grega, seja nos frisos do Partenon seja nas cariátides do templo de Erechteion na acrópole (SAGLIO, s/d: 877; FANTHAM, 1994: 151; POMEROY, 1990: 58).



**fig. 6 – Estátua de uma canéfora em terracota, século III a.C.**

A presença das canéforas é atestada nos seguintes documentos<sup>30</sup> (HAZZARD, 2000: 41; CADELL, 1998: 3):

No *P.Oxy. XXVII 2465 [07]* – uma lei sagrada Alexandrina escrita por Sátiro que faz referência à procissão da canéfora em Alexandria.

No *P. Cairo Zen. II 59289* – nomeação de Bilistiche como canéfora por Ptolomeu II no ano de 251 a.C.

<sup>30</sup> Para uma lista completa das canéforas ano a ano, com os devidos comentários acerca desta sacerdotisa ver: CLARYSSE, W. **The Eponymus Priests of Ptolemaic Egypt**. Leiden, 1983. Já para um estudo mais atual e completo acerca da canéfora de Arsinoe II ver: MINAS, M. Die *κωνηφόρος*. Aspekte des ptolemäischen Dynastiekults. In: MELAERTS, Henri (ed) *Le Culte du Souverain dans l'Égypte Ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère: actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995*. Leuven: Peeters, 1998: 43-60. Uma menção às sacerdotisas existentes em Alexandria ver: POMEROY, S. B. **Women in Hellenistic Egypt: from Alexander to Cleopatra**. Wayne State University Press, 1990 : 55-59. Por sua vez, para um estudo acerca do clero epônimo alexandrino ver : GLANVILLE, S.R.K. ; SKEAT, T.C. Eponymus priesthoods of Alexandria from 211 B.C. In : **JEA**, v. 40, 1954.

No *P. dem. Zen. 6b.* – menção da canéfora Bilistiche como sendo filha de Filo.

No *P. Cairo dem. 30602+UPZ 1130* – documento datado de 115 a.C. e que menciona Dionísia, filha de Dionísio, como canéfora de Arsinoe II.

No *P. Sorb. 2440* – uma nova canéfora é mencionada para o ano de 268 a.C., no caso é Berenice a filha de Andrômachos.

No *P. dem. Bryce* – menciona a canéfora Eucléia, filha de Aristodikos, para o ano de 269 a.C.

Uma pequena estatueta de terracota [64] representando uma canéfora, e datando do século III a.C., se encontra no Museu Britânico.

No decreto de Canopos [26] de 238 a.C. é mencionada Filadelfa Menecratéia, filha de Filamon, como canéfora.

No decreto de Pithom II [27] de 217 a.C. é mencionada Rode, filha de Filon, como canéfora.

No decreto de Mênfis [30] de 196 a.C. é mencionada Filadelfe Areia, filha de Diógenes, como canéfora.

No decreto de Cleópatra III e de Ptolomeu IX [31] de 112 a.C. é mencionada uma jovem, mas cujo nome está incompleto, Dem[----], filha de [----], como aparece nas l.10-11.

As sacerdotisas canéforas de Arsinoe foram criadas por Ptolomeu II para servirem ao culto de sua irmã-esposa divinizada após o ano de 270 a.C. no Egito. Como todo ano uma nova canéfora era eleita para substituir a anterior; o canéforato (nome dado à instituição das canéforas) acabou por se tornar epônimo, assim como aconteceu com o sacerdote de Alexandre e dos deuses Adelfos. A canéfora sendo epônima significa que a sua inclusão em documentos legais e reais possibilita a identificação de uma datação. Isso é visível nas fórmulas de datação existentes nos decretos trilingües em que as sacerdotisas são nomeadas logo após os Ptolomeus e o sacerdote de Alexandre; é visível também nos papiros e em inscrições epigráficas.

No Egito ptolomaico Ptolomeu II obteve o modelo para as canéforas de Arsinoe Filadelfo daquelas canéforas atenienses, que serviam na procissão Panatenaica. Uma das diferenças entre o modelo ateniense e o ptolomaico residia no fato de que tanto Bilistiche a amante de Ptolomeu II quanto Agatocléia a amante de Ptolomeu IV se tornaram canéforas

sem serem virgens, como eram as atenienses (BAILEY, 1999: 156-157; HAZZARD, 2000: 41; POMEROY, 1990: 55).

S. Pomeroy em seu estudo sobre as sacerdotisas ptolomaicas enumerou algumas qualidades que serviam de baliza para a nomeação de uma sacerdotisa epônima em Alexandria à partir da documentação antiga, provavelmente de papiros: 1) elas deveriam ser gregas de nascimento; 2) nem todas as mulheres vinham de famílias ilustres, mas como a função não era remunerada supõe-se que suas famílias fossem capazes de providenciar a roupa adequada para o ofício; 3) a maioria das jovens eram filhas de homens do alto escalão; 4) as sacerdotisas não eram nomeadas no ápice da carreira de seus pais; 5) as mulheres experientes sexualmente não constituíam um tabu, mas a maioria das canéforas eram presumidamente virgens (POMEROY, 1990: 57). Em festivais como a Arsinoeia em Alexandria, a procissão da canéfora que passava pelas ruas certamente carregava uma imagem da deusa Filadelfo, enquanto que as pessoas montavam pequenos altares nas ruas para a realização dos rituais (HÖLBL, 2001: 104)

FIALA (ἡ φιάλη) –

A fiala é o típico objeto cerimonial utilizado para as libações. A sua origem na Grécia é muito antiga, assim como era no Egito faraônico desde a época de Thutmosis III. Em Homero a fiala foi descrita como um vaso de grande capacidade, como uma urna destinada para as cinzas do morto, ou ainda um caldeirão para a água. A forma mais utilizada na época clássica foi a fiala em forma de gamela redonda, sem as asas e os pés, mas com uma saliência central. O uso da fiala para libações a tornou um objeto de uso constante na sociedade grega, já que a cerimônia da libação era realizada em todos os momentos da vida. Segundo Pottier, a fiala foi um objeto religioso tão valioso socialmente e materialmente que ao sair de um santuário um peregrino rico tinha por hábito deixar uma fiala de prata como oferenda. A fiala como um todo era um dos símbolos mais visíveis da devoção pessoal de um indivíduo (POTTIER, s/d: 434).

Em nossa documentação, a fiala só é atestada iconograficamente nas cenas de libação existentes nas enócoas [75] [76] [77], e materialmente em uma fiala de prata [78] existente no Metropolitan de Nova Iorque, que data dos séculos IV-III a.C. e encontrada no Delta do Nilo.

As libações realizadas, por meio da fiala, nas cerimônias religiosas gregas são denominadas em grego da seguinte maneira: σπένδειν (verter, derramar), λείβειν (verter gota a gota). Toda libação é acompanhada de uma prece, como é atestado em vários textos. A preparação da libação consiste da preparação de uma mistura de vinho e água, algumas vezes a libação é feita somente de vinho puro, outras vezes a mistura de vinho e água é adocicada com mel. Esta preparação é realizada em uma cratera e que depois será servida com o auxílio de uma enócoa, ou outro vaso qualquer. Há diversos locais nos quais uma libação pode ser feita. Geralmente ela é realizada sobre um altar, em alguns casos o líquido é derramado diretamente no chão. O objetivo de uma libação dedicada aos deuses é variado. Segundo Homero, os deuses aceitam a libação, assim como a fumaça dos sacrifícios, como uma marca de honra, um testemunho de deferência, pelo qual eles se deixam envolver (HOMERO, *Ilíada*, IV, 49, IX, 500-502). Para Hesíodo as libações são meio de se obter os favores dos deuses (HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 335-338) (RUDHARDT, 1992: 204-242).

#### IMAGENS DE CULTO –

Os gregos antigos tinham diversas denominações para as imagens de culto. Dentre estas denominações as mais comuns eram: *baítulos*, *brétas*, *xóanon*, *ágalma*, *kolossós*, *eídôlon*, *eikón*, *andriás*, *hermês*; em torno de quinze definições, segundo Jean-Pierre Vernant, subdividindo-se em formas anicônicas (βαίτυλος, ἑρμῆς, δόκανα), formas teriomorfas ou monstruosas (γοργόνες, σφίγξ), formas antropomórficas em diversos tipos (ξόανον, παλλάδιον, κοῦρος) e, finalmente, as estátuas de culto (ἕδος, ἄγαλμα, εἰκόν, μίμημα) (VERNANT, 2001: 296).

O *baítulos* era o que os gregos denominavam como pedra sagrada, nós podemos ver a sua representação iconográfica nas enócoas ptolomaicas [75] [76] [77]; o *baítulos* está representado nestes vasos de faiança como uma pilastra erguida atrás da figura da rainha e decorada com guirlandas. O *brétas* (τὸ βρέτας) pode ser definido como uma estátua/imagem em madeira de um deus. Segundo Vernant, a palavra tem origem pré-helênica e constitui um objeto de pequeno porte, denotando um fervor religioso particular, e no arcaísmo representaria o primeiro esboço de uma representação antropomórfica de uma divindade; o termo *brétas* não aparece nem no Linear B nem em autores do século VIII-VII

a.C. como Homero e Hesíodo, mas apenas em Eurípides designando o cavalo de Tróia, nas Troianas, ou um troféu, nas Heraclidas (936-937) [βρέτας Διὸς τροπαίου]. Por sua vez, o termo *xóanon*<sup>31</sup> (τὸ ξόανον) designa também uma imagem esculpida em madeira, uma estatueta. O uso de *xóana* é atestado desde o período arcaico como, por exemplo, a Hera de Samos ou a pequena imagem da deusa Atena no Erecteion. Contudo o termo só é encontrado na literatura grega a partir de um fragmento do Tâmiras de Sófocles (fr. 238), datado de 468 a.C., designando um instrumento musical melodioso [Ξόαν Ἠδυμελής]; posteriormente, o termo aparecerá ligado ao vocabulário para estátua (VERNANT, 2001: 311; BURKERT, 1993: 190-191; SCHNAPP, 1997: 41).

Três outros termos gregos para estátuas têm um significado um pouco mais restrito. O *kolossós* (ὁ κολοσσός) é definido no Liddell and Scott como sendo uma estátua grande, geralmente ligada ao Egito e os seus templos, mas também é uma estátua grande em autores gregos antigos como em Ésquilo e Heródoto. Para A. Schnapp um dos grandes problemas na definição de um *kolossós* – imagem de culto feita em cera ou madeira e usada em rituais funerários -, é saber se esta imagem de culto era anicônica ou não, isto é, se era uma imagem figurada ou não (SCHNAPP, 1997: 41/ LIDDELL & SCOTT, s/d: 442). Em compensação, para Vernant o *kolossós* seria uma pequena figura antropomórfica (estatueta) com as pernas soldadas, feita em madeira, argila ou pedra, e cuja função seria a de servir como um duplo ritual (VERNANT, 2001: 310). O *kolossós* como significando estátua pode ser vista em uma epigrama de Posidípo (AB 62), escrita no século III a.C.: *Imitem estes trabalhos, e ultrapasse-os, escultores, normas antigas da estatuaria ...* [μιμήσασθε τὰδ' ἔργα, πολυχρονίους δὲ κολοσσῶν, ᾧ ζωιοπλάσται, ναί παραθεῖτε νόμους]. O *andriás* (ὁ ἀνδριάς) seria a imagem de um homem (LIDDELL & SCOTT, s/d: 65). O “pequeno homem”, na opinião do helenista francês Vernant, ressalta na sua efígie o próprio objeto que ele dá a ver em escala reduzida, e do qual o termo é atestado em inscrições e na literatura designando a imagem cultual com o nome do deus figurado, em vez do nome da estátua como, por exemplo, na *Iliáda* em que Hécuba, acompanhada por mulheres idosas, vai até o templo de Atenas em Tróia para depositar um véu bordado aos pés da estátua da

<sup>31</sup> O helenista Jean-Pierre Vernant discute longamente sobre a origem e a função dos *xóanons* na antiguidade grega no capítulo – Da presentificação do Invisível à Imitação da aparência, em sua obra: VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. São Paulo: Edusp, 2001.

deusa Atena, e não aos pés da estátua em si [*Hécuba, para Atena, um o mais belo, o maior, escolhe, de urdidura riquíssima, esplendor de estrela, muito bem guardado sob os outros. Se encaminha ao templo e as matronas a seguem. Chegando no santuário, a filha de Cisseu, Teano, a de rosto lindo, abre as portas, como sacerdotisa eleita pelos tróicos; todas erguem as mãos, coro de vozes lúgubres. Recolhe o peplo, rosto-lindo, e o põe sobre os joelhos de Atena ....* (ή δ' ἄρα πέπλον ἔλοῦσας Θεανὸν καλλιπάρηος θῆκεν Ἀθηναίης ἐπι γούνασιν....)] (HOMERO, *Ilíada*, VI. 293-302; VERNANT, 2001: 310).

O termo *ágalma* (τὸ ἄγαλμα) designando genericamente um estátua para um deus, está presente epigraficamente em objetos materiais em nosso catálogo como, por exemplo: na inscrição de um templo dedicado por militares do exército de Ptolomeu III [41] é ressaltado que a dedicatória incluía não apenas o templo, mas também as estátuas e outras construções [τὰ ἀγάλματα καὶ τὸν ναὸν καὶ τὰ ἄλλα ἐντὸς τοῦ τεμένους]; no decreto de Canopus de c. 238 a.C. [26] uma pequena imagem de culto que foi feita em honra da falecida princesa Berenice uma estátua sagrada, ornada de pedras e colocada em cada santuário de primeira e segunda ordem em todo o Egito (l.59) [ἱερὸν ἄγαλμα χρυσοῦν διάλιθον ἐν ἐκάστῳ τῶν πρώτων καὶ δευτέρων ἱερῶν καὶ καθιδρῦσαι ἐν τῷ ἀγίῳ]. A *ágalma* é um termo grego que pode ser aplicado a todo objeto precioso, todo adorno, antes de ser adotado para imagem divina. Segundo Schnapp, a estátua (*ágalma*) é uma imagem inanimada que torna a presença dos deuses efetiva. Para Burkert, as estátuas mais célebres, feitas pelos grandes artistas, tinham a sua fama justamente por causa da beleza enquanto *ágalmata*, obras em que até mesmo os deuses encontrariam satisfação (VERNANT, 2001: 310; SCHNAPP, 1997: 43; BURKERT, 1993: 194).

Por fim, o *eikón* (ἡ εἰκών) é definido por Liddell como uma imagem, retrato, uma semelhança, uma imagem na mente (LIDDELL & SCOTT, s/d: 228). O termo é visto: no relato de Ateneu sobre a Grande Procissão de Ptolomeu II [03] (203 A) em que Ptolomeu I e Berenice I foram honrados com três estátuas douradas e um recinto sagrado em Dodona [Πτολεμαῖος δὲ ὁ πρῶτος καὶ Βερενίκη εἰκόσι τρισὶν ἐφ' ἁρμάτων χρυσοῦν καὶ τεμένεσιν ἐν Δωδώνῃ]; no decreto de Pithom II [28] (l. 1-5, A parte 2), Ptolomeu IV, amado de Ísis, foi honrado pelos sacerdotes egípcios com uma estátua que se chamaria estátua de Ptolomeu-Hórus, salvador de seu pai, vencedor glorioso, e de Arsinoe, deuses Filopatores em todos os santuários do Egito [βασιλέως Πτολεμαίου ----, ἡγαπημένου

ὕπὸ τῆς Ἰσιδος, εἰκόνα ἢ προσονομασθήσεται “Πτολεμαίου Ὀρου τοῦ ἐπαμύνοντος τῷ πατρὶ καλλινίκου”, καὶ τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ Ἀρσινόης, θεῶν Φιλοπατόρων, ἐν τοῖς κατ’ Αἴγυπτον ἱεροῖς .....]. A importância do ícone<sup>32</sup> (*eikón*) na imagética religiosa grega reside em três pontos. Em primeiro lugar, a importância jaz no fato de que o ícone, assim como o ídolo, é usado desde a época clássica como sinônimo de imagem natural, reflexos da água ou a imagem em um espelho, e de imagem fabricada artificialmente pelo homem, sejam os relevos, seja a pintura ou a estatuária. Em segundo lugar, o ícone é uma forma de tornar o que está ausente em presente, no caso assegurar a presença do deus. Em terceiro lugar, a diferença entre ídolo e ícone se situa em modos de representação diferentes em relação à imagem. Enquanto o ídolo é uma simples cópia da aparência sensível, o ícone é uma transposição da essência; entre o ídolo e o seu modelo, a identidade se encontra na superfície (ou seja, o ídolo se faz passar por seu modelo, faz do visível um fim em si), e entre o ícone e aquilo a que ele remete, a relação é tratada em um nível estrutural mais profundo, simbólico, de transcendência (SCHNAPP, 1997: 42-43; VERNANT, 2001: 312-. 314).

A relevância que as imagens de culto tinham para os antigos gregos se deve à função das estátuas na sociedade grega, e à relação que os gregos tinham com os seus deuses. As estátuas de culto produzidas ou criadas desde o período micênico até a época clássica, em diversas denominações, formas e materiais, eram o ponto focal das orações destinadas aos deuses e, segundo o helenista suíço W. Burkert, as imagens de culto sempre estiverem associadas aos templos como um binômio religioso (imagem/templo) e centro das práticas culturais cotidianas (BURKERT, 1993: 187-194). Por sua vez, para o arqueólogo clássico A. Schnapp, o uso de imagens culturais entre os gregos era parte inseparável de sua identidade política e religiosa; citando autores antigos como Platão (Leis, 931a), Heródoto (Livro I, 131) e Filostrato (Vida de Apolônio, VI.19), Schnapp justifica a importância das imagens/estátuas para os gregos, como se estes nos momentos de prática cultural, pudessem ver os próprios deuses refletidos nas estátuas (SCHNAPP, 1997: 40-44). Com referência à relação dos gregos com os deuses, ela se dá em um tom familiar,

---

<sup>32</sup> Para uma análise aprofundada do significado histórico-filológico e da relação entre ícone-ídolo ver: VERNANT, Jean-Pierre. *Figuração e imagem*. In: . **Entre Mito e Política**. São Paulo: Edusp, 2001 : 309-321.

pois na experiência religiosa grega as relações de intimidade com as divindades eram marcadas na existência privada e social grega, ou seja, os deuses participavam do cotidiano do homem comum, e isso é perceptível em uma anedota de Aristóteles acerca de um sábio chamado Heráclito – *“dirigindo-se aos hóspedes que desejavam visitá-lo e que, mal entraram, o viram a aquecer-se junto ao fogo da cozinha, os convidou a entrar sem hesitar: os deuses também estão aqui”* (ARISTÓTELES, *De partibus animalium* 1, 5 citado em VEGETTI, 1993: 231).

#### **4.2.4.4 A identificação e a associação cultural de Arsinoe com as deusas olímpicas.**

Dentro da esfera religiosa grega, os Ptolomeus eram associados a muitos deuses, principalmente os olímpicos como Zeus, Dioniso, Hélios, Afrodite e Deméter, mas também eram identificados com deuses egípcios como Osíris e Ísis, Hórus, Amon e Ptah, para citarmos os mais comuns.

As rainhas em particular, devido à promoção de seus cultos por parte de seus maridos-irmãos, eram constantemente associadas a deusas, principalmente depois de mortas quando elas assumiam o manto de deusas dentro da política de adoração ao soberano.

Havia diversas formas de identificação de rainhas como Arsinoe II, Berenice II Cleópatra VII, com determinadas deusas como Ísis ou Afrodite que desfrutavam de ampla popularidade cultural no Egito. Essas associações são percebidas na iconografia, em inscrições e papiros. Três formas de associação/identificação são as mais comuns: a) a rainha apropria-se de títulos culturais de uma deusa egípcia ou grega; b) ela assume paridade com uma deusa pelo acréscimo de seu próprio nome àquele de uma deusa; c) ela une sua identidade com aquela da deusa, e chama a si mesma pelo nome da deusa (FRASER, 1972: 237).

No primeiro caso, nós temos os chamados ‘cultos toponímicos’ em que os nomes de ruas são dados de acordo com o título cultural de uma rainha identificada com uma deusa. Os mais conhecidos vêm das ruas de Alexandria: um papiro datado do ano de c. 252 a.C. contendo o texto de contrato de empréstimo de um alexandrino dá vários nomes de ruas – Arsinoe Basiléia, Arsinoe Eleemon (deusa da piedade), Arsinoe Teleia (a consumadora),

Arsinoe Chalkioikis (da casa de bronze), Arsinoe Eleusina. Um papiro datando de 190 a.C., (*P. Teb.* 879, l.4-6) [Λέων Λέοντος τοῦ Ἄγα----/φράτρας τρι(ίτ)της, ἀγ(υιᾶς Ἄρσινότης) / Καρποφόρος] acrescenta o nome – Arsinoe Karpóphoros (a portadora de frutos). Enquanto outros papiros do século II d.C. confirmam a existência dos nomes de ruas – Arsinoe Niké (*W.Chr.* 146, l.18) [Θέωνος τοῦ Τρύφωνος Μουσοπατερείου τοῦ καὶ Ἀλθαιέως ἐτῶν πεντήκοντα ὀκτώ, ἀγυιᾶς Ἄρσινότης Νείκτης], Arsinoe de Elêusis e Arsinoe Sozousa, a salvadora (*SB 7630*) [Μάρκῳ Κλαυδίῳ Σαβείνῳ τῷ (ἱερεῖ καὶ ἐξηγητῇ καὶ τοῖς Καισαρείοις καὶ τοῖς ἄλλοις πρυτάνεσι παρὰ Μάρκου Ἄντωνίου Ἡλιοδώρου κ.τ.λ. καὶ Μάρκου Ἄντωνίου Ἄπερος, ἀγυιᾶς Ἄρσινότης Σωζο(ύση)ς]. Há ainda nomes de outras rainhas como Berenice Thesmóphoros. Os nomes de ruas que são dados em homenagem às rainhas indicam que eles podem ter sido dados por ordem do próprio rei ou serem uma iniciativa da cidade. Os títulos Basiléia e Teléia fazem referência a Hera; Karpóphoros e Eleusina se referem à Deméter refletindo a natureza dadora de fertilidade da deusa que é semelhante ao simbolismo da cornucópia; Sozousa indica uma assimilação com Ísis que na época de Ptolomeu IV era conhecida como deusa Salvadora ao lado de Serápis<sup>33</sup>; Eleemon pode se referir a Afrodite em sua

<sup>33</sup> Um estudo sobre a relação de Ptolomeu IV com Ísis e Serápis durante a época da Batalha de Ráfia c. 217 a.C. nos é fornecido por BRICAULT, Laurent. Sarapis et Isis: sauvers de Ptolemée IV à Ráphia. In *CdE*, LXXIV, 1999: 334-343. A tese de L. Bricault se baseia na evidência material e textual, imagens monetárias e glípticas, no relato de Políbio e em inscrições epigráficas reproduzidas abaixo. Para este egiptólogo a importância do casal divino Ísis-Serápis surgiu no final da batalha de Ráfia contra Antíoco III no Egito. Tanto Ptolomeu IV quanto seu conselheiro/comandante das forças egípcias Sosíbios atribuíram a vitória na batalha ao casal de deuses. Devido ao fato de que uma falange egípcia foi acrescentada ao exército de Ptolomeu IV, a associação com os deuses egípcios seria conveniente. A ligação com Ísis é percebida também no epíteto “amado de Ísis” que Ptolomeu IV passa a usar, principalmente no decreto de Pithom II. A partir do reinado deste monarca Ísis passa a figurar como uma das grandes protetoras do Egito ao lado do seu marido Osíris/Serápis.

*Doc. 1*, Beqa'. – H. Salame-Sarkis. Inscription au nom de Ptolémée IV Philopator trouvée dans le nord de la Béqa', *Berytus* 34, 1986 : 207-209.

“Para o rei Ptolomeu (IV) e a rainha Arsínoe (III), deuses Filopatores, a Serápis e Ísis salvadores, Marsyas, filho de Demétrio, Alexandrino, escriba como chefe (fez gravar esta dedicatória)”.

*Doc.2*, Filae. – R. Lepsius, *Denkmäler* XII, pl. 82 n° 197.

“Para o rei Ptolomeu (IV) e a rainha Arsínoe(III), deuses Filopatores e em honra de seu filho Ptolomeu (V), a Serápis (e) a Ísis salvadores, Sócrates, filho de Apolodoros, Locriano (dedicou esta base)”.

identificação como Cípria; Chalkioikis é um título de Atena em Esparta e se liga a Arsinoe pelo interesse da rainha com a cidade grega durante a Guerra Cremonídea. Para além das ruas, existem templos mencionados em honra a Arsinoe Aktia e Berenice Aktia no Faium como atesta o papiro *P. Enteux 26* de c. 221 a.C. O título Aktia faz referência especificamente a Apolo, mas a sua aplicação às rainhas remete à ligação delas com Afrodite como deusa marinha (FRASER, 1972: 237-238; BEVAN, 1934: 112; CERFAUX, 1957: 198; STEPHEN, 2004: 168).

No segundo caso e de longe o mais amplo em estudos académicos, é a classe de identificação em que a deusa e a rainha são mencionadas conjuntamente. A primeira deusa identificada com Arsinoe é Afrodite. As evidências da associação/identificação de Arsinoe com Afrodite vêm das fontes textuais, basicamente os poemas de Posidípo, Calímaco e Teócrito, além dos papiros. Os poemas de Posidípo (AB 116, AB 39 e AB 119 = 318 D em Ateneu) e os de Calímaco conservados em Ateneu (318 B-C) fazem referência à dedicação de um templo a Arsinoe-Afrodite no Cabo Zefírión, na região de Canopos, pelo nauarca Calícrates em solicitação à deusa por uma passagem segura em viagem pelos mares. Os poemas de Posidípo devem ter sido escritos durante a vida de Arsinoe, já que ela é mencionada como ‘rainha’ nos poemas [ἐνθα με Καλλικράτης ἰδρύσατο καὶ βασιλίσης ἱερὸν Ἀρσινόης Κύπριδος ὠνομασεν]. No total Posidípo escreveu três epigramas acerca de Arsinoe-Zefiritis, sendo que o primeiro é uma celebração do novo templo (passagem em grego acima) (AB 116), o segundo foi um convite para honrar por terra e mar o templo da deusa marinha [τοῦτο καὶ ἐν πόντῳ καὶ ἐπὶ χθονὶ τῆς Φιλαδέφλου Κύπριδος ἰλάσκεσθ’ ἱερὸν Ἀρσινόης] (119 AB), o terceiro poema convida um marinheiro a saudar Arsinoe Euploia por uma passagem segura no mar [καὶ μέλλων ἄλα νηὶ Περᾶν καὶ πεῖσμα καθάπτειν χερόθεν, Εὐπλοίαι χαῖρε’ δός

---

*Doc.3*, Alexandria. – G. Maspero. Sur une plaque d’or portant la dédicace d’un temple, *RT 7*, 1886 : 141.

“(Santuário) de Serápis e de Ísis, deuses salvadores, e do rei Ptolomeu (IV) e da rainha Arsinoe (III), deuses Filopatores”.

O texto em hieróglifo dava:

“(Santuário) pertencente a Osíris-Ápis e Ísis, os deuses salvadores, e ao rei do Alto e Baixo Egito, Ptolomeu, para já vivo, amado de Ísis, e à rainha Arsinoe, os dois deuses que amam seu pai”.

Ἄρσινότη] (AB 39). Foi neste santuário erguido por Calícrates que a rainha Berenice II fez um voto de mechas de cabelo pelo retorno seguro de seu marido da viagem à Síria; a história da mecha de Berenice que ganhou vida graças a Afrodite e se transformou em uma constelação, descoberta pelo astrônomo da corte Conon, é um dos poemas mais conhecidos de Calímaco [06], mas que chegou até os dias atuais em uma versão do poeta latino Catulo. O poema Coma de Berenice é semelhante a um outro poema dedicado por Calímaco a Arsinoe (318 B-C). No poema, uma pequena concha náutilus oferecida por uma garota narra a sua viagem até o templo de Zefirítis para admirar e dar graças à deusa Arsinoe<sup>34</sup> (PLANTZOS, 1992: 127; FRASER, 1972: 239-240; STEPHENS, 2004: 171-172; POMEROY, 1990: 38; HÖLBL, 2001: 103; BARBANTANI, 2005: 147-148; MARCURDY, 1932: 126).

A questão que se coloca é: qual a real importância de Afrodite para os Ptolomeus a ponto de a deusa ser identificada com Arsinoe?

Entre os acadêmicos que se prestaram a estudar o culto às rainhas, mais especificamente a ligação de Arsinoe com Afrodite, encontramos S. Pomeroy (1990) e S. Barbantani (2005) e são as eruditas que melhor nos fornecem uma resposta.

Na análise de S. Pomeroy, a vinculação de Arsinoe com Afrodite, como símbolo da importância da deusa para os Ptolomeus, advém em primeiro lugar do fato de que Afrodite era a única entre as grandes deusas a ser associada com um território sob o controle

<sup>34</sup> Ateneu, 318 B-C, Pfeiffer, nº 5 –

Κόγχος ἐγώ, Ζεφυρίτι, παλαί τερος. ἀλλὰ σὺ νῦν με, Κύπρι, Σεληναίης ἄνθεμα  
 πρῶτόν ἔχεις, ναυτίλος ὃς πελάγεσσιν ἐπέπλεον, εἰ μὲν ἄηται, τείνας οἰκείων  
 λαῖφος ἀπὸ προτόνων, εἰ δὲ Γαλιναίη, λιπανὴ θεός, οὖλος ἐρέσσων ποσσὶ νιν,  
 ὥστ' ἔργω τοῦνομα συμφέρεται, ἔστ' ἔπεσον παρὰ θῆνας Ἰουλίδας, ὄφρα γένωμαι  
 σοὶ τὸ περίσκεπτον παίγνιον, Ἄρσινότη, μηδέ μοι ἐν θαλάμησιν ἔθ' ὡς πάρος, εἰμὶ  
 γὰρ ἄπνους, τίκῃται νοτερῆς ὤεον ἀλκυόνης. Κλεινίου ἀλλὰ θυγατρὶ δίδου  
 χάριν. οἶδε γὰρ ἐσθλὰ ῥέζειν καὶ Σμύρνης ἐστὶν ἀπ' Αἰολίδος.

Uma antiga concha eu sou, Ó Senhora de Zefíron, mas agora, Cypris, eu sou tua, a primeira oferenda de Selene: eu o náutilus que costuma navegar pelo mar, se existirem ventos, estendendo minha viagem sobre o meu próprio apoio, se a calma, que traz a deusa, prevaleceu, remarei fortemente com meus pés – de forma que meu nome segue meus feitos! – até eu me lançar sobre as margens de Iulis, que eu possa tornar-me teu admirado gracejo, Arsinoe, e que em minhas câmaras não possa mais ser colocado, como no princípio – pois eu estou morto – os ovos do alcião aquático. Pelo contrário, dê tua graça à filha de Clíneas, pois ela conhece os bons feitos, e vem da Esmirna eólia.

ptolomaico, no caso a ilha de Chipre<sup>35</sup> que permaneceu possessão lagida até Cleópatra VII. Na literatura grega de Homero<sup>36</sup> a Eurípides, Afrodite é retratada como a deusa que inspira o amor, mas como amante a deusa é vista como adúltera e volúvel, assim como ela é impiedosa e irresponsável. Em compensação, na literatura helenística Afrodite é provida com diversos epítetos que a retratam como uma deusa do casamento, e entre os epítetos temos: Thalamon (a deusa da câmara nupcial), Harma (a deusa que une em matrimônio) e Nymphia (a deusa do casamento).

Contudo, a deusa Afrodite possuía uma dupla natureza expressa pelo mito de seu nascimento. Como Afrodite Urânia, a deusa nasceu da união da espuma do mar com o esperma das genitais de Urano, que foram jogadas ao mar por Cronos; a associação de Afrodite com o mar foi percebida pelos gregos devido a composição do nome da deusa ἀφρός (espuma), que tem sua origem na Teogonia de Hesíodo (l.195-199) τὴν δ' Ἀφροδίτην ἀφρογενεῖα τε θεᾶν καὶ εὐστέφανον Κυθήρειαν κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἀνέρες, οὐνεκ' ἐν ἀφρῷ θρέφθη ἀτὰρ Κυθήρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις Κυπρογενεῖα δ', ὅτι γεντο περικλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ [*A ela, Afrodite. Deusa nascida da espuma do mar e bem-coroadada Citeréia apelidam homens e deuses, porque da espuma criou-se e Citeréia porque tocou Citera. Cípria porque nasceu na undosa Chipre*]. Como Urânia a deusa Afrodite encarna o 'amor celeste', o amor puro entre duas pessoas. Bem diferente de sua contraparte Afrodite Pandemos, a portadora do 'amor sexual', 'de todo o

<sup>35</sup> No final do século IV a.C. Chipre era uma ilha com pólis governadas por reis, ainda que estes reis estivessem sob a proteção do mestre da ilha, Ptolomeu I. Com a traição perpetrada pelos reis em uma aliança com Antígono contra Ptolomeu I, o monarca egípcio saiu do Egito em direção a Chipre para por um fim aos planos dos monarcas cipriotas. Com o fim das monarquias locais, Ptolomeu I estabeleceu no comando da ilha um estrategista – Menelau, para administrar e governar a ilha de Chipre em nome de Ptolomeu I. Todavia, ainda era o período de guerras entre os sucessores de Alexandre, o que levou Demétrio Poliórcetes até Chipre para por um fim a guerra contra Ptolomeu I. Com a derrota de Ptolomeu I em uma batalha por mar e terra contra Demétrio, a ilha caiu em mãos de Demétrio Poliórcetes e permaneceu sob jugo macedônio até o início do século III a.C. (DIODORO, XIX, 79.4-5; XX, 21.1-3; XX, 47-53; PLUTARCO, Vida de Demétrio, 15-17). A ilha de Chipre caiu definitivamente em domínio ptolomaico em 295 a.C. quando Ptolomeu I tomou posse da ilha em razão de sua posição privilegiada e estratégica, entre a Ásia Menor e a Síria, e pelos recursos naturais dos quais a ilha dispõe (metais e produtos agrícolas). Chipre não apenas fazia parte da talassocracia ptolomaica, como os cultos aos soberanos marcavam presença em diversas cidades como Lapethos, Kition e Salamis, sendo que os estrategistas dessas cidades eram os responsáveis como archiereus pelo culto dos Ptolomeus (HÖLBL, 2001).

<sup>36</sup> Para um estudo literário do Hino Homérico a Afrodite, com reflexões acerca da tradução do hino, sobre a noção de amor, histórias de deusas e seus amantes e sobre o séquito de Afrodite (Eros, Hímeros, Chárites, Philotes, as Horas entre outras entidades) ver a tese de doutorado da profa Dra Mary Lafer: LAFER, Mary M. C. N. **Engenhos da Sedução: estudo sobre o hino homérico a Afrodite**. Tese. São Paulo: FFLCH/USP, 2005. Por sua vez, a tradução do grego para o português dos três hinos homéricos a Afrodite é fornecido na tese: MASSI, Maria L. G. **Zeus e a poderosa indiferença**. Tese. São Paulo: FFLCH/USP, 2006.

povo', vulgar. No decreto de Sátiro [07] é solicitado que entre as oferendas feitas pela população não seja feita àquela da cabra, animal símbolo da Pandemos. A cabra entre os gregos era considerada um animal voluptuoso, cheio de luxúria; daí o fato da proibição da cabra como oferenda nos rituais a Arsinoe, pois seria indesejável associar a imagem da rainha com a da deusa do amor vulgar. Pelo contrário, Arsinoe é identificada com Afrodite como deusa patrona do casamento. Veja, por exemplo, o texto no idílio XV de Teócrito que narra um festival patrocinado pela rainha em honra do casamento de Afrodite e Adônis, e no qual a cantora louva a figura de Adônis como um jovem noivo que é tomado nos braços pela Ciprêia (l.123-136). Outra passagem no mesmo idílio de Teócrito (l.106-111) faz alusão a deificação de Berenice I (mãe de Arsinoe II) pelo fato da deusa Afrodite derramar no peito da rainha algumas gotas de ambrosia tornando-a imortal, assim como a própria filha. Em outra passagem no poema de Teócrito, desta vez no idílio XVII [03] (l.35-50), Afrodite [como uma deusa da reciprocidade erótica do casamento] abençoou a rainha Berenice I com o dom do amor, para que a rainha fizesse feliz ao seu marido no casamento; em seguida, Afrodite salvou a rainha da morte, não permitindo que ela cruzasse o Aqueronte. Depois a deusa leva a rainha para o seu templo para que Berenice I possa compartilhar como σύνναο θεά das honras conferidas a Afrodite.

Embora não haja nenhum documento mencionando um culto de Berenice I como *sunnao théa* de qualquer divindade, como existe em abundância para a sua filha Arsinoe II, é possível que Teócrito tendo indo viver em Alexandria no século III a.C. tenha testemunhado algum culto da rainha. Uma idéia interessante e que ressoa de ambos os idílios de Teócrito é a associação de elementos egípcios associados aos gregos. Tanto R. Hunter (2003) quanto S. Stephens (2003) trabalham com esta hipótese em seus respectivos trabalhos. No caso da rainha Berenice I e Afrodite a alusão que é feita no poema ao fato da deusa imortalizar a rainha pela presteza de suas mãos e derramar a ambrosia em seu peito remete aos rituais de embalsamamento egípcio; Afrodite parece agir por meio dos rituais próprios da religião funerária egípcia como o derramar do óleo aromático sobre o corpo da rainha defunta e preparando-a para o pós-vida. A idéia levantada por Stephens de um amálgama de idéias culturais pode ser viável em uma Alexandria multi-cultural, mesmo considerando a época da redação do poema; não pode ser esquecido que a cidade de

Alexandria era uma pólis grega, todavia tinha um dos seus bairros – Rhakotis<sup>37</sup> - habitado por egípcios. A possibilidade de que Teócrito deixasse ressoar idéias egípcias em seus poemas, como fez Calímaco, é plausível, ainda que a audiência seja grega (POMEROY, 1990: 30-38; STEPHENS, 2003: 153-154; BURKERT, 1993: 305-306).

A análise de S. Barbantani (2005), ao contrário da análise de Pomeroy, é um pouco mais específica, pois focaliza o hino helenístico em honra a Afrodite-Arsinoe que foi descoberto no sítio de Ashmunên, a antiga Hermópolis Magna, e datado dos séculos II-III d.C. [41]. O papiro *P. Oxy XI 1380*, que é datado do início do século II d.C., é um hino de louvor à Ísis-Afrodite e atesta a existência de um templo nessa região. O *P. Lit. Goodsp. 2, I-IV* que é o objeto de análise da papirologia italiana e traz a passagem referente ao hino a Afrodite. A menção a Ἀρσινόα Πτολεμα[ι] na col. II, 1.5 pode dizer respeito a uma estátua divina de Arsinoe Filadelfo que é venerada no poema. A imagem de Afrodite é vista nas três formas como a deusa é retratada no poema – deusa legítima do casamento col. III, 1.5 [ὦ καλή Ἀφρογένεια γαμοστόλε] col. III. 1.11 [ἦ καὶ πρὸς θαλάμοις μεῖξασσα καλῶν ὕμενάων]; senhora do mar col. II, 1. 14 [πρόπασα κρατοῦσα σὺ πρότον ὀπάξεις]; patrona da cidade col. I, 1.10 [χθουνὸς ἡμετέρης]. O hino é dedicado a Arsinoe divinizada e identificada com Afrodite, e compartilha com a deusa a tarefa de proteger a sua dinastia e o seu país; o aspecto marinho pode ser uma referência ao poder naval ptolomaico. De todas as rainhas ptolomaicas e helenísticas que eram associadas com Afrodite [Estratonice, esposa de Antíoco III, Apolonis, esposa de Átalo, Cleópatra VII], a única que se tornou a encarnação da deusa foi Arsinoe, em parte promovida pela poesia e pelas artes visuais (estátuas, moedas e enócoas) e em parte por causa de Ptolomeu II, quando da expansão ptolomaica pelo Mediterrâneo a rainha foi associada com a Afrodite do mar. Devido à exposição de Arsinoe como uma deusa marinha, vários portos foram

<sup>37</sup> O bairro alexandrino de Rhakotis é mencionado pelos autores gregos antigos. Flávio Arriano relata a passagem em que Alexandre, após passar por Mênfis, segue em direção à região próxima ao lago Mareotis local da futura Alexandria em c. 311 a.C. A região era o local de um antigo assentamento egípcio conhecido pelo nome de Rhakotis ('local de construção'). Nesse lugar Alexandre planejava construir o mercado, o perímetro do muro e os templos dos deuses, incluindo um para Isis ser venerada pelos egípcios. A área de Rhakotis acabou sendo incorporada à cidade de Alexandria e se localizando numa área ao sul da metrópolis, próximo ao bairro foi construído o Serapeum. Na época do Egito bizantino a região era ainda conhecida pelos coptas como **ΡΑΚΟΤΕ**, semelhante ao antigo nome egípcio de Rhakotis. Nos dias atuais a antiga região é conhecida como Kom el-Dikka, e é continuamente escavada por arqueólogos poloneses desde a década de 1960 (HÖLBL, 2001: 10; ARRIANO, III, 5; BEVAN, 1934: 112-113; BAGNALL, 2004: 51, 62-67; ESTRABÃO, XVII, 6).

fundados com o seu nome: dois em Creta<sup>38</sup> (Arsinoe Lyktou e Arsinoe Rhithymna), um na Argolis (Arsinoe Methana), um na Lícia (Arsinoe Patara), um em Koressia na ilha de Keos, uma Arsinoe na Panfília<sup>39</sup> na Ásia Menor e, por fim, uma Arsinoe na Cirenaica, conhecida anteriormente como Taucheira, se situava próximo da costa entre Berenice e Ptolomais e possuía uma área fértil ao redor da sua região (STILLWELL, 1976: 886). O culto da θεά Φιλαδέλφος foi amplamente promovido pelos nauarcas ptolomaicos: Aetus na Cilícia, Hermias em Delos<sup>40</sup>, Calícrates no Egito<sup>41</sup>. Na opinião A. Jones muitas das novas cidades Arsinoes nada mais eram do que mera troca de nomes das antigas cidades gregas que vieram a se chamar Arsinoe nos século III a.C.; apenas algumas cidades batizadas em honra de alguns membros da família dos Ptolomeus realmente foram fundadas por eles como, por exemplo, Berenice, na costa do Mar Vermelho, que se tornou um porto militar fundado por

<sup>38</sup> A ilha de Creta, uma via de comunicação entre o Mediterrâneo e o continente grego, em conjunto com as outras ilhas do Egeu era uma região de interesse estratégico para os Ptolomeus. Dentre as cidades existentes em Creta, Itanos se tornou uma fortaleza ptolomaica na ilha. A influência dos Ptolomeus em Creta pode ser traçada a partir do reinado de Ptolomeu II, quando um decreto de Itanos em honra de Pátroclos, um nauarca de Ptolomeu, atesta o desembarque de forças militares ptolomaicas em 270-260 a.C., período da chamada Guerra Cremonídea; antes deste período, a ilha como um todo não constava como parte dos territórios sob controle ptolomaico, como se verifica no idílio XVII de Teócrito [03] que enumera as possessões de Ptolomeu II. Para além da influência militar e política em Itanos, os Ptolomeus estabeleceram outros tipos de marcos de influência em Creta como a de natureza política-religiosa, aquém das cidades nomeadas Arsinoe. Devido à presença de soldados ptolomaicos na ilha (muitos deles egípcios), houve a introdução do culto de deuses egípcios como Ísis, Serápis e Anúbis em Creta, sendo que os templos mais famosos (de Ísis e Serápis) foram encontrados em Gortyna em 1913 por Gaspare Oliverio. Ao lado dos cultos para os deuses egípcios, se estabeleceu também o culto aos soberanos ptolomaicos, como confirma o decreto de Itanos em honra de Ptolomeu III que estabelece um témenos e um festival para o casal Euergetes [24] (HÖLBL, 2001: 42, 96; SPYRIDAKIS, 1970: 69-103).

<sup>39</sup> O epigrafista clássico Louis Robert refere-se (1938: 254-255) à existência de um epitáfio pintado de uma urna funerária de Alexandria, mencionado anteriormente por E. Breccia sob o nº 191 das *Iscriz. gr. e lat.*, que traz a seguinte inscrição nos informando sobre uma Arsinoe na Panfília, costa sul da Ásia Menor:

Διὰ Φίλωνος  
 Ἔτους ἥ, Αὐδναίου δ'.  
 ----- ἐξ Ἀρσινόης  
 ----- ἐπὶ Παμφυλίας  
 ----- υσιο -----

A mesma informação nos é dada pelo *P.Zenon Cairo 59052*. Este papiro é uma carta de um certo Sosipatros a Zenão entregue por um certo Antimenes, e traz a seguinte informação: “sobre um dos vasos hadras nós encontramos uma referência a Arsinoe Panfiliana [Ἀρσινόης (τῆς) ἐπὶ Παμφυλίας]”.

<sup>40</sup> O nauarca institui em Delos jogos chamados Filadelfeia, e sobre a ilha foi construído um Filadelfion, templo de Arsinoe-Agathe Tyché, em que conchas eram oferecidas como no santuário egípcio do Cabo Zefíriou [Calímaco *apud* Ateneu 318 B-C]; a ação de Hermias em Delos se encontra em: VALLOIS, R. Le temple d’Arsinoé Philadelphie ou d’Agathe Tyche. In: CRAI, 1929, P.32-40 (BARBANTINI, 2005: 147).

<sup>41</sup> Epigramas de Posídipo e Calímaco.

Ptolomeu II, ou então, Filadelfeia no Faium e Ptolomais no Alto Egito próximo da antiga Tebas (JONES, 1940: 14).

Uma outra questão levantada pela estudiosa a respeito do poema é a ligação de Arsinoe com a ilha de Chipre, antigo lar da deusa Afrodite. Na col. II, 1.5 [Ἀρσινόα Πτολεμαί παραλιγενῆς οὔνομα] apresenta a indicação de uma cidade nomeada segundo a rainha Arsinoe. As alusões marinhas a Afrodite no poema indicam a possibilidade da cidade se localizar próxima ao mar, talvez uma cidade cipriota. O problema é que segundo Estrabão, existiam em Chipre três cidades nomeadas Arsinoe (XIV, 6.3): a primeira se situava entre Salamis e Leukola, na costa sudoeste, a segunda entre Pafos e a antiga Pafos, próxima ao Cabo Zefírión no costa oeste, a terceira se situava entre Soli e Pafos, na costa noroeste. Das três cidades cipriotas a mais conhecida foi Marion/Arsinoe, justamente por ter sido a única cidade a ser sondada arqueologicamente em 1929 e de 1960 até a década de 1970. Localizada na costa noroeste, as ruínas da antiga cidade são ainda visíveis nos dias atuais, ainda que parte delas esteja coberta pelo vilarejo de Polis. Pelos vestígios arqueológicos a cidade de Marion foi fundada no começo do período geométrico. A cidade entrou na esfera de poder dos Ptolomeus em 312 a.C. quando o último rei de Marion – Stasioikos II – se uniu com Antígono contra Ptolomeu I. Após a destruição da cidade por Ptolomeu I ela foi reconstruída por Ptolomeu II e batizada em honra de sua irmã-esposa Arsinoe II. Dos monumentos que outrora existiram nesta cidade se sabe de um ginásio, por uma inscrição do século III a.C., um teatro e, segundo Estrabão, um bosque sagrado de Zeus; além destes monumentos uma série de tumbas do período helenístico e romano foi escavada na necrópole sul do vilarejo de Polis, estas tumbas continham cerâmica, mobiliário e joalheria (STILLWELL, 1976: 97, 552).

Embora Arsinoe não fosse cultuada como Afrodite em Chipre, existem provas suficientes da presença do seu culto na ilha: a rainha é chamada Adelfo ou Filadelfo no *Nymphaeum* em Kafizin, próximo de Nicósia, um *Arsinoeion* foi construído em Idalion; altares para Arsinoe divinizada foram encontrados em Ammachostos, entre Pafos e Palapaifos, dedicações a Arsinoe Filadelfo foram encontrados em Pafos. Apesar da existência de cultos a Arsinoe II em Chipre a definição de uma cidade na ilha em que o hino possa ser atribuído é de difícil identificação, assim como também é difícil saber a autoria do poema ou a sua utilização (pública ou privada).

De qualquer maneira, a existência do hino no século II d.C. atesta a longevidade do culto a Arsinoe no próprio Egito, muito além do que Ptolomeu II pudesse imaginar. A associação de Arsinoe com Afrodite em suas mais diversas funções/qualidades, como Euploia, Nymphia entre outros epítetos demonstra o papel particular representado pela rainha, como uma mulher que procura a prosperidade do lar e do reino, por terra e mar [alusão ao poema de Posidípo] (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 70).

Uma segunda deusa com a qual Arsinoe é costumeiramente identificada é a deusa egípcia Ísis. Entre a documentação que reunimos e que identificam Arsinoe com Ísis está: uma enócoa em faiança [75] com uma inscrição sobre o altar em que se lê: ἀγαθῆς τύχης Ἀρσινόης Φιλαδέλφου Ἴσιος [da boa fortuna de Arsinoe Filadelfo-Ísis]; dois relevos em que Ptolomeu II está adorando Arsinoe II como *sunnao théa* de Ísis [45] [46]; uma estátua em estilo egípcio de Arsinoe [63] no qual a inscrição no pilar dorsal pode ser lida: *a princesa, própria; filha de Geb, o primeiro, a filha do touro mrḥw, a grande de generosidade, o grande de favor, a filha do rei, irmã e esposa do rei, senhora do Alto e do Baixo Egito, imagem de Ísis, amada de Hathór, senhora das duas terras, Arsinoe, que é amada por seu irmão, amada de Atum, senhora das duas terras*; em uma estela do sacerdote Nesisty [23] no qual Arsinoe é nomeada (*Jrsin3t*) *ntrt mr-sn 3st* [deusa Arsinoe Filadelfo-Ísis]; na estela de Herius [23] é mencionado *ḥm-ntr 3st nm Jrsni3t pj sjrnt* [sacerdote de Ísis e de Arsinoe no Arsinoeion]; na estela de Sais col.8 a-c e col. 10 c [20], o rei Ptolomeu II solicita que a imagem da rainha, herdeira [do Duplo País] Ísis-Arsinoe saia em procissão; na parte superior da estela de Pithom I se encontra Osíris, Hórus, Ísis e Arsinoe II como deusa, a titulação da rainha, posicionada acima da figura da deusa Filadelfo, se lê: *s3t-nsw, sn-nsw, ḥmt-nsw, nb-t3wy (ḥnm-jb-n-m3ḥt mry-ntrw) ### nb-t3wy (Jrssn3w) ### Jst ḥwt-ḥrw* [filha do rei, irmã, esposa do rei (Aquele cujo coração está unido a Maat, amada dos deuses) (---) senhora do Duplo País (Arsinoe) (---) de Ísis e Háthor]; uma pequena estatueta identificada com Arsinoe [65] traz inscrito no pilar dorsal uma associação da rainha com Ísis ou Amon.

Para entendermos a importância que Ísis tem para os Ptolomeus, a ponto da falecida rainha Arsinoe ser identificada e associada com a deusa egípcia culturalmente e em vários monumentos, seria necessário compreendermos como os egípcios percebiam a deusa Ísis. Em Heródoto no século V a.C., Ísis é retratada como a deusa de formas femininas com

chifres, devido a sua associação com as vacas, animal que lhe é consagrado (II, 41); entre todos os deuses que são cultuados pelos egípcios, Ísis e Osíris são os únicos deuses cultuados por todos (II, 42); os egípcios realizam festas solenes durante o ano inteiro, a segunda festa mais importante é dedicada à Ísis na cidade de Busíris, no Delta egípcio, a deusa Ísis é conhecida dos gregos pelo nome de Deméter (II, 59); o faraó Âmasis mandou construir em Mênfis um grandioso templo de Ísis, mais digno de ser visto do que qualquer outro (II, 176). Diodoro em sua passagem pelo Egito no século I a.C. registra os costumes e tradições dos egípcios; sobre Ísis ele diz o seguinte: os egípcios ao observarem o cosmo supuseram a existência de dois deuses eternos e primevos, Osíris e Ísis, o sol e a lua respectivamente, a deusa Ísis, conhecida como ‘antiga’ é retratada como aquela que possui cornos, pois pelo aspecto de meia-lua e pela associação com a vaca (I, 11. 1-4); de Zeus e Hera nasceram cinco filhos, Osíris, chamado também Dioniso, Ísis-Deméter, Tífon [Seth], Apolo e Afrodite [Neftys] (I, 13.4-5); Isis é retratada como a descobridora do trigo e da cevada que se produzia pelo território espontaneamente, enquanto que Osíris é o inventor do cultivo das frutas (I, 14.1); os egípcios afirmam que Ísis estabeleceu leis e os fez para conduzir suas vidas sem lei e de sua insolência pelo medo do castigo, os gregos antigos também denominam a Deméter Thesmóforos (portadora de normas), pois foi a primeira a estabelecer leis (I, 14.3-4); os egípcios afirmam que Osíris, depois de organizar os assuntos do Egito e entregar todo o poder a sua esposa, Ísis, e pôs a seu lado Hermes [Thot] como conselheiro (I, 17.3); contam que Ísis, depois da morte de Osiris, jurou não aceitar sua união com nenhum homem e passou o restante de sua vida reinando com justiça [...] também ela obteve honras imortais e foi enterrada em Mênfis, onde se encontra agora o seu recinto, que se encontra no santuário de Hefesto [Ptah] (I, 22.1-3); se diz que os egípcios, contra o hábito universal dos homens, legitimaram desposar irmãos por causa do êxito de Ísis em obter isso, ela depois de haver se casado com seu irmão Osíris, e depois da morte deste, jurou não aceitar homem algum (I, 27.1). O papiro *P. Oxy. XI 1380*, datando do início do século II d.C., apresenta um hino em estado fragmentário listando diversas localidades, atributos e os poderes da deusa Ísis. O hino faz parte de uma série de hinos escritos em honra a Ísis desde o século III a.C., sendo um dos mais conhecidos o hino composto por Isidoro no século I a.C.<sup>42</sup>. As passagens mais relevantes são:

---

<sup>42</sup> O hino a Ísis – Hino I – é o primeiro de uma série de quatro que foram escritos por Isidoros, um poeta local

*(l. 7-13) em Afroditópolis do nomo Prosopite comandante da frota (?), de muitas formas, Afrodite; no Delta, dadora de favores; em Kalamis, gentil; em Karene, afetiva [...]; (l.17-24) em Hermópolis, de bela forma sagrada; em Naucrátis, órfã de pai, alegre, salvadora, poderosa, a grande; em Nithine do Gynaikopolite, Afrodite; em Pefremis, Ísis, rainha, Héstita, dama da terra inteira [...]; (l.119-165) você que é também a primeira de todas as intérpretes dos quinze mandamentos, governante do mundo; [eles chamam você] guardiã e guia, dama da embocadura dos mares e rios; (l.174-81) [...] Você sozinha trouxe seu irmão de volta [dos mortos]; (l. 209-231) você estabeleceu seu filho Hórus/Apolo em todo lugar como o jovial senhor do mundo .... para sempre. Você fez o poder das mulheres igual a dos homens [...] Você, dama da terra, trouxe a cheia dos rios .... e no Egito do Nilo, em Tripolis o Eleutheros [.....]*

Como podemos observar pelas descrições que são feitas de Ísis nas fontes antigas, Ptolomeu II tinha vários motivos para associar a imagem de Ísis com Arsinoe-Afrodite. Em um objeto de devoção tão popular como a enócoa que foi utilizada em rituais, a associação com Ísis se dá em relação estreita com Agathe Tyche como um ato de devoção/ritual realizado pela rainha sobre o altar com quem compartilha. P. Fraser aponta a possibilidade de que a relação de Arsinoe com Ísis nas enócoas, de acordo com a inscrição acima do altar, não seja de associação, mas simplesmente de σύμβωμοι, elas seriam veneradas conjuntamente em um único altar; Arsinoe não seria identificada com Ísis (FRASER, 1972: 242-243). Opinião diferente é expressa por D. Plantzos. Diferentemente da Ísis faraônica que foi identificada com Deméter, segundo Heródoto, devido a sua característica como deusa da fertilidade e do elemento ctônico como consorte de Osíris, a Ísis sob os Ptolomeus adquire um caráter plural, associada com diversas deusas, como atesta o papiro citado acima. Como Arsinoe só foi associada ao culto de Isis após a sua morte; em geral, como σύνναο θέα a rainha adquire o elemento ctônico, benfazejo da deusa egípcia. O elemento benéfico dos poderes da deusa fez com que fosse conceituada

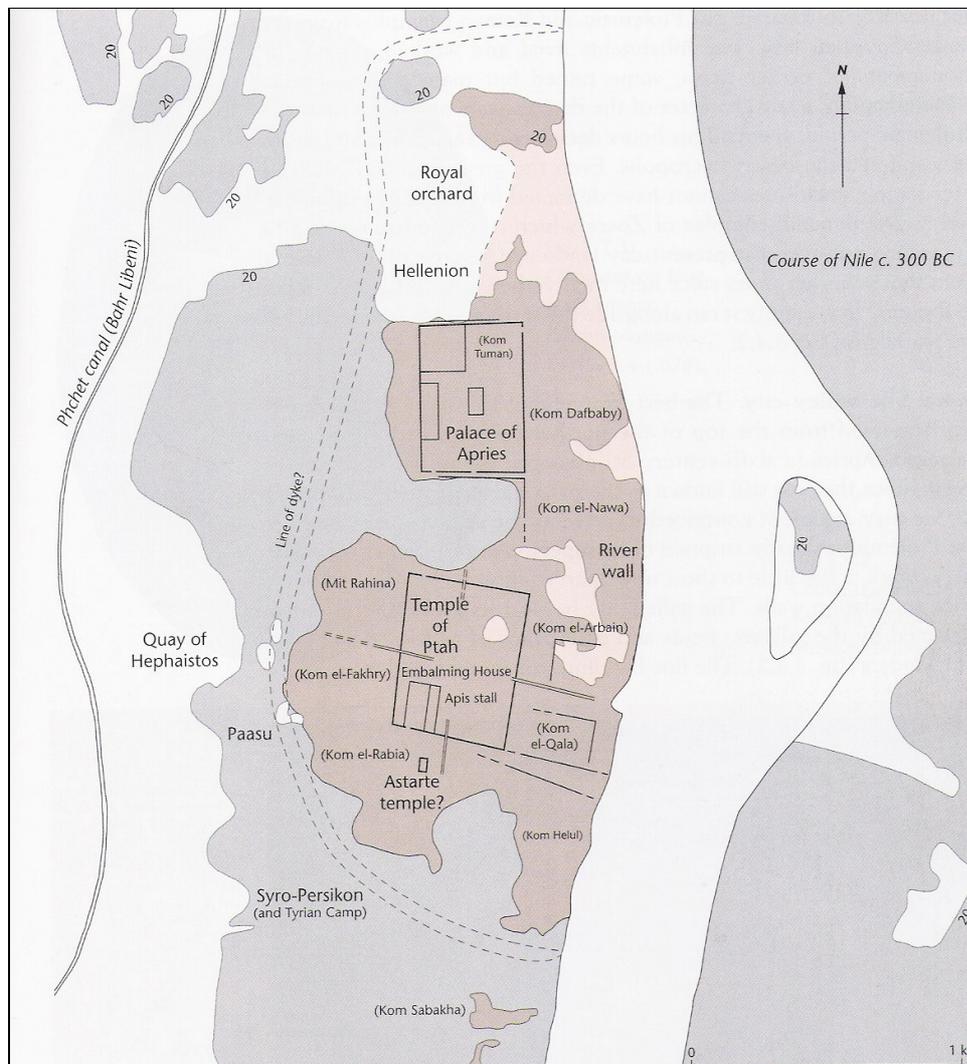
como Boa Fortuna - Agathe Tyché. A cena representada na enócoa em que a rainha segura em seu braço esquerdo a cornucópia, possibilitou a Arsinoe ligar seu destino às deusas da prosperidade como Agathe Tyché e Ísis (PLANTZOS, 1992: 121-123).

Um outro aspecto de Ísis é a sua identificação com Afrodite, e daí com Arsinoe II. O hino descrito no papiro louva Ísis em seu aspecto como Afrodite, como dama marinha e dadora das cheias do Nilo, exatamente como Posidípo fez em sua epigrama ao louvar Arsinoe-Afrodite como Euploia, como deusa do Cabo Zefirion em Canopos, como aquela que concede passagem segura aos marinheiros pelo mar. Embora o hino seja datado do século I d.C. os elementos culturais-religiosos que o compõem existem no Egito desde o século III a.C. e se infiltraram de tal maneira na atmosfera religiosa greco-egípcia que as qualidades descritas para Ísis são válidas como fator para associar a deusa egípcia com Arsinoe em seu aspecto marinho. Tanto Ísis quanto Afrodite são duas deusas reconhecidamente plurais, uma vez que Afrodite foi assimilada a Astarte fenícia, a Háthor egípcia, a Cibele frígia, Ísis também é assimilada a diversas deusas como Ártemis, Afrodite, Hera entre os gregos, Astarte entre os sírios e fenícios, Háthor para os egípcios. A atmosfera helenística possibilitou que essa troca cultural, que vinha ocorrendo desde o século V-VI a.C., se aprofundasse a ponto de uma deusa como Ísis assimilar os atributos e tarefas de outras deusas, e se tornar uma das deusas mais veneradas no Egito e em Roma, principalmente entre as mulheres.

Do mundo grego em que a Ísis múltipla, também nomeada Ἴσις Μυριώνυμος [Ísis dos dez mil nomes], era preponderante e popular, passamos para o Egito indígena em que as antigas prerrogativas de Ísis ressaltadas por Heródoto e Diodoro se mantêm. Dentro do mundo religioso egípcio, Arsinoe é tratada e vista de forma ambígua, pois em um momento ela é identificada com a deusa egípcia em seu protocolo, a Arsinoe Filadelfo-Ísis, em outro ela é apenas uma deusa estrangeira associada à divindade tutelar do templo [σύνναο θεά]. O que não muda em ambos os casos é a prerrogativa e as honras conferidas a Arsinoe pelo clero, conforme indicam os testemunhos; a sua ampla inserção na esfera dos templos nativos demonstra a ampla aceitação por parte dos devotos, e também do clero, da sua figura e do seu culto.

## 4.2.5 O culto egípcio a Arsinoe II.

### 4.2.5.1 A atmosfera da Mênfis ptolomaica<sup>43</sup>.



Mapa da cidade de Mênfis, com o complexo de Ptah ao centro.

<sup>43</sup> O trabalho padrão sobre a Mênfis ptolomaica, mas fora de catálogo, continua sendo: THOMPSON, Dorothy. **Memphis under the Ptolemies**. Princeton, 1998. Ainda acessível é a coletânea de artigos escritos por especialistas reunidos em: CRAWFORD, Dorothy J. et al. **Studies on Ptolemaic Memphis**. Leuven: Peeters, 1980. Este estudo é um pouco mais antigo que o trabalho de D. Thompson, mas ainda valioso.

A antiga cidade de Mênfis (a moderna Mit Rahina) se localiza a trinta quilômetros ao sul da Cairo moderna, na margem oeste do rio Nilo. Mênfis é conhecida pelos nomes egípcios de *Jnb-hd* (as muralhas brancas), *ḥnh t3wy* (aquela que liga as Duas Terras), ou então por *Mn-nfr* derivado do complexo de pirâmides do rei Pepi em Saqqara. No período helenístico passou a ser conhecida pelo nome grego Μέμφις, e posteriormente pelo copta **ΜΗΦΙ**, ou então no dialeto saídico copta **ΓΥΠΤΟΝ ΜΕΝΒΕ**<sup>44</sup> (WikipediaOnline, BIFAO 1, 1960).

A fundação da cidade de Mênfis por Min ou Ucareo, o templo de Hefesto (Ptah), os lagos e pirâmides, o átrio de Ápis e as estátuas colossais foram mencionadas pelos autores gregos antigos Heródoto (século V a.C.) e Diodoro (século I a.C.) para o período faraônico; enquanto que Estrabão (séculos I a.C.- I d.C.) faz um relato da cidade para o período helenístico-romano: Heródoto (livro II, 99, 112, 153, 176; livro III, 37); Diodoro Sículo (livro I, 50.3-52); Estrabão (livro XVII, 31-32).

A antiga capital faraônica ‘entrou’ no período helenístico quando por volta de 330 a.C. Alexandre o Grande em sua passagem pelo Egito passou por Pelusion e Heliópolis em direção a Mênfis. Nesta cidade Alexandre executou dois objetivos principais: ele se associou com a fundação da estado egípcio unido, tradicionalmente atribuído a Mênès (Heródoto, II); e ao escolher a cidade como residência ele refletiu uma tendência vinda desde o período tardio egípcio em imitar a tradição do Antigo Império (HÖLBL, 2001: 77-78). Em Mênfis, logo após ter livrado o Egito do jugo persa e ser aclamado faraó pelos sacerdotes, Alexandre fez sacrifícios aos deuses egípcios e ao touro Ápis, e realizou jogos atléticos e musicais em um cerimonial grego (ARRIANO, III, 4; BAGNALL, 2004: 94). O objetivo da ida a Mênfis foi o de se consolidar como faraó legítimo do povo egípcio, como faraó, Alexandre tinha a vantagem de se ligar a um deus nacional como Ptah, conhecido como o deus primordial e deus da criação, inclusive ao realizar as oferendas ao touro Ápis Alexandre podia estar ciente da importância deste culto aos olhos dos egípcios (HAMMOND, 1992: 177-178; HÖLBL, 2001: 78; CRAWFORD, 1980: 5).

---

<sup>44</sup> A estranha ortografia da palavra Mênfis em copta se deve à problemática lingüística da letra **κ / q** em copta, **φ** em grego, e **f** em egípcio. No artigo - QUAEGERBEUR, Jan. Documents concerning a cult of Arsinoe Philadelphie at Memphis. In: **Journal of Near Eastern Studies**, v30, 1971: 259-262, o egiptólogo faz uma análise lingüística do emprego sonoro e escrito da letra **f**, devido a uma estranha grafia no nome de Arsinoe *Jrsnfw* sobre uma clepsidra (Oriental Institute of Chicago, inv. N° 16875).

Mesmo antes de Alexandre, Mênfis já possuía colônia de gregos e cários, geralmente mercenários que estavam a serviço do faraó Psamético. Posteriormente, estes mercenários foram transferidos para Mênfis pelo faraó Ahmose no século VI a.C. quando da invasão persa, pois o objetivo era que eles fossem guardas no lugar dos egípcios<sup>45</sup> (BEVAN, 1934: 129; BAGNALL, 2004: 98; HERODOTO, II, 154)

Se com Alexandre o Grande a cidade de Menfis se inseriu na esfera grega durante a sua passagem pelo Egito, foi com os Ptolomeus que a cidade de Mênfis adentra na história helenística. Em primeiro lugar quando Ptolomeu I ainda era satrapa do Egito e residia na antiga capital faraônica, ele raptou o corpo de Alexandre e o depositou em uma tumba em Mênfis, posteriormente o corpo foi transferido para Alexandria. Em segundo lugar, Mênfis passa a fazer parte da história helenística quando Ptolomeu I seguiu a política de Alexandre com relação ao culto de Ápis<sup>46</sup> ao pagar o enterro do touro (DIODORO, I, 84, XVIII, 28; ELLIS, 1994: 29; SWINNEN, 1973: 120; CRAWFORD, 1980: 15).

A situação de Mênfis durante o período ptolomaico sempre foi a de uma segunda capital, logo atrás da capital Alexandria. Mênfis era um assentamento dividido em centros principais: a cidade às margens do rio Nilo e a necrópole de Saqqara. Estrabão vivendo no final do século I a.C. descreveu a cidade como contendo templos, entre os quais o de Ápis, o templo de Ptah (Hefesteium) suntuosamente construído, um templo de Afrodite e um de Serápis; a cidade era ampla e populosa, habitada por pessoas de raças mistas, com lagos em frente da cidade e dos palácios que se encontravam em ruínas (ESTRABÃO, XVII, 31-32; STANWICK, 2001: 21; BAGNALL, 2004: 97).

---

<sup>45</sup> Para uma leitura sobre a presença de gregos como mercenários sob o comando de Psamético I no Egito ver: LLOYD, A. The Late Period (664-332 B.C.) In: SHAW, I. (ed). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

<sup>46</sup> Uma síntese da relação de Ápis com Ptah e de Ápis com os Ptolomeus é fornecida na primeira parte do ensaio de S. Crawford, ver: CRAWFORD, Dorothy J. Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis. In: CRAWFORD, Dorothy J. et al. **Studies on Ptolemaic Memphis**. Leuven: Peeters, 1980. Mais atual é a abordagem de A. Dodson acerca do culto dos touros sagrados (Ápis, Mnevis e Buchis) no antigo Egito, ver: DODSON, Aidan. Bull Cults. In: IKRAM, Salima (ed). **Divine Creatures: animal mummies in ancient Egypt**. Cairo: The American University in Cairo Press, 2005: 72-105.

Atualmente é possível ter uma panorâmica da cidade a partir do monte norte conhecido como Palácio de Apries, que foi escavado por F. Petrie em 1909<sup>47</sup>. Os vestígios arqueológicos da cidade são basicamente de estilo egípcio, com alguns objetos gregos encontrados dispersos, principalmente no Serapeum. Como descrito pelos autores gregos antigos, a cidade deveria possuir docas, barcas e portos, mercados para diferentes tipos de bens vindos de todo o mundo conhecido, e com diferentes bairros étnicos, revelando uma identidade multi-cultural, ainda que a maioria dos habitantes fossem egípcios (STANWICK, 2001: 21; BAGNALL, 2004: 97). Estes bairros étnicos eram centrados em templos e divididos como se segue: no sudoeste do templo de Ptah se encontrava o bairro médio-oriental limitado pela seção sírio-persa, e com a presença de fenício-egípcios; ao norte da muralha do templo de Hefesto (templo de Ptah) se encontrava o bairro cário com sua comunidade de cário-menfitas; mais ao norte estava o Helenion, local em que os heleno-menfitas formavam uma comunidade bem estabelecida de gregos (BAGNALL, 2004: 98; BEVAN, 1934: 129).

O complexo do templo de Ptah, foi descrito por Heródoto como grandioso e digno de menção e local onde Psamético mandou construir um átrio (HERODOTO, II, 99, 153). O complexo também foi descrito por Estrabão como sendo suntuosamente construído, com uma grande naos e uma colossal figura e frente do Dromos (ESTRABÃO, XVII, 31). Atualmente só restam as fundações de uma ampla sala hipostila que foi construída por Ramsés II, próxima às águas e do vilarejo de Mit Rahina (BAGNALL, 2004: 97). É neste complexo que os decretos de Pithom II e Mênfis foram promulgados pelo sínodo sacerdotal: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ προφῆται καὶ οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰ(σ)πορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν καὶ περὸφοροι καὶ ἱερογραμματεῖς καὶ οἱ ἄλλοι ἱερεῖς πάντες οἱ ἀπαντήσαντες ἐκ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν εἰς Μένφιν τῷ βασιλεῖ πρὸς τὴν πανήγυριν τῆς παραλήψεως τῆς Βασιλείας τῆς Πτολεμαίου (DM, 1.6-8) [... **6**, no quarto dia do mês Xandico e no décimo oitavo dia no mês egípcio Mechir (27 de março de 196); Decreto: o alto sacerdote, os profetas, e aqueles que entram no santuário para o vestir **7** dos deuses, os pterophoroi, os hierogrammates (escribas sagrados) e todos os outros sacerdotes que vindos dos templos do interior para Mênfis para estar com o rei para a celebração da **8** coroação de Ptolomeu, o eterno, amado de Ptah,

<sup>47</sup> **Memphis I**, editado por W. F. Petrie, Londres, 1909.

Epifanes Eucaristos, sucessor de seu pai, e se encontrou no templo em Mênfis neste dia ...]. Os sacerdotes de Ptah gozavam de um alto prestígio e relacionamento com os Ptolomeus, que se deixavam coroar em Mênfis, pelo menos a partir de Ptolomeu V Epifanes. Os sacerdotes de Ptah realizavam eventos religiosos na cidade em nome dos Ptolomeus, viajavam até Alexandria para aconselhar o rei em assuntos religiosos e egípcios, executavam os ritos de coroação e a propagação do culto dinástico, e mesmo durante os períodos de distúrbio na *chôra* egípcia sob o governo de Ptolomeu IV e Ptolomeu V o clero menfita se manteve aliado dos Ptolomeus (STANWICK, 2001: 22; HÖLBL, 2001: 78; VEÏSSE, 2004: 222; CRAWFORD, 1980: 19).

Logo após esta introdução, a questão primordial em nossa mente deve ser: qual a relação de Mênfis com o culto de Arsinoe II? Qual o posicionamento dos sacerdotes de Ptah em relação ao culto da Filadelfo?

A nossa evidência para um culto de Arsinoe II associado ao templo de Ptah vem de uma série de estelas com inscrições epigráficas [23] de natureza privada e datando dos séculos III a I a.C. As inscrições hieroglíficas gravadas sobre as estelas nos dão muitas informações sobre a característica e a estrutura do culto de Arsinoe II em Mênfis: em primeiro lugar, as estelas mencionam um escriba/sacerdote<sup>48</sup> responsável pelo culto de Arsinoe que vem dos quatro *phíloi* sacerdotais<sup>49</sup> existentes em Mênfis, cinco a partir de

---

<sup>48</sup> O egiptólogo Jan Quaegebeur tem dois artigos escritos sobre a genealogia das famílias sacerdotais menfitas responsáveis pelo culto de Arsinoe, ver: QUAEGBEUR, Jan. The genealogy of the Memphite High Priest family in the Hellenistic period. In: CRAWFORD, Dorothy J. et al. **Studies on Ptolemaic Memphis**. Leuven: Peeters, 1980: 43-81. QUAEGBEUR, Jan. Documents concerning a cult of Arsinoe Philadelphie at Memphis. In: **Journal of Near Eastern Studies**, v30, 1971: 239-270.

<sup>49</sup> Existiam no Egito antigo dois principais grupos de sacerdotes: de um lado estão o alto-sacerdote ou 'primeiro servo do deus' (*hm-ntr tpj*), na língua grega esses alto-sacerdotes são chamados ἀρχιερεῖς, e o sacerdote ou 'servo do deus' (*hm-ntr*), também nomeados como προφῆται em grego, do outro lado estão os sacerdotes subordinados ou 'os puros' (*w<sup>c</sup>bw*). Os sacerdotes egípcios eram divididos em quatro grupos de serviço, conhecidos como φίλοι em grego. Cada *phílos* servia durante um mês lunar, de forma que cada *phílos* tinha três meses de intervalo entre um serviço e outro. O regulador de cada *phílos* era um profeta, algumas vezes um puro (TE VELDE, 1995: 1734). Para uma síntese sobre o clero egípcio ver os seguintes estudos: TE VELDE, Herman. Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt. In: SASSON, Jack M. (ed). **Civilizations of the Ancient Near East**, v3. New York: The Gale Group, 1995: 1731-1749. SAUNERON, Serge. **Les Prêtres de l'ancienne Égypte**. Paris: Éditions du Seuil, 1957. ALLEN, James. **Middle Egyptian Grammar: an introduction to the language and culture of hieroglyphs**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Ensaio 5.

Ptolomeu III (DC, l. 24-25); em segundo lugar, a falecida rainha é nomeada como a Senhora das Duas Terras, como a deusa Filadelfo, e como a filha, irmã e esposa do rei; em terceiro lugar, um templo de Arsinoe contíguo ao palácio real; em quarto lugar, a associação de Arsinoe com Ptah e Ísis; por fim, um sacerdote intitulado *ʿn-jbd*. Estes documentos foram estudados pelo egiptólogo belga Jan Quaegebeur na década de 1970 e publicados no *Journal of Near Eastern Studies*. As conclusões gerais que o acadêmico belga chegou com respeito a estes documentos na esfera religiosa de Mênfis podem ser expostos da seguinte maneira: em primeiro lugar, se deve reconhecer em Mênfis uma cidade de importância histórica como sede de governo e como centro religioso sob os primeiros Ptolomeus; em segundo lugar, a cidade de Mênfis era favorável para a implantação do culto de Arsinoe II, pois além da tríade de deuses (Ptah, Sekhmet e Nefertem) que eram venerados nesta cidade havia uma série de deuses visitantes (Anúbis, Ísis, Amon) e o culto de diversos faraós nativos (Ménes, Ramsés II, Merneptah, Psamético I, Nectanebo) que ocupava um lugar de destaque em Mênfis; em terceiro lugar, os sacerdotes que atendiam ao culto de Arsinoe II eram também associados com a veneração dos faraós nativos, e ao instituir o culto para a sua irmã-esposa Ptolomeu II estava de acordo com a política de seus ancestrais em continuar com as tradições do período faraônico; em quarto lugar, o santuário de Arsinoe mencionado junto com o templo de Mênfis (*n hwt-ntr Mn-nfr mjttʿ hwt-ntr Jrsinʔt mr-sn*) nas estelas deve ser compreendido como uma pequena capela formando parte do complexo de Ptah ou então um pequeno templo na vizinhança, infelizmente uma localização exata deste Arsinoeion não pode ser extraído das menções topográficas (*sbḥ n-t3-pn* e *jnb-ḥd*) contidas nas estelas; em quinto lugar, o sacerdote de Arsinoe não designa um cargo real em separado daquele do escriba de Ptah e de Arsinoe, indicando que um único sacerdote era responsável pelo culto de ambas as deidades; por último, o título *jmj-s-tʿ* deve ser compreendido como um sacerdote em serviço tribal, enquanto que o título *ʿn-jbd* como um sacerdote responsável pelo *phílos* (φύλαρχος) durante o período de quinze dias (QUAEGEBEUR, 1971).

Segundo a estudiosa D. Crawford, o sucesso do culto de Arsinoe II Filadelfo em Mênfis, assim como o de outras rainhas, deve ser visto também na popularização dos nomes Arsinoe e Berenice em meio egípcio e são registrados nas famílias dos alto-sacerdotes, dos sacerdotes de Ptah e dos trabalhadores da necrópole de Saqqara como

atestam os documentos: *P. dem. Leiden 373b* (204 a.C.) – Arsinoe esposa de Teos e mãe de Pasy; *BIE 33* (século II a.C.) – Arsinoe esposa do sacerdote de Ptah Iufnefer e mãe de Petobastis; *BM 383* (séculos II-I a.C.) – Arsinoe mãe de Berenice tocadora de sistrum; *estela Viena 82* (século II a.C.) - Berenice esposa do alto sacerdote Psenptais II e mãe do alto sacerdote Petobastis (escriba de Arsinoe Filadelfo); *estela Cairo CG 31110* (132 a.C.) – Berenice mãe de Haryothes que trabalhou nas catacumbas de Ápis (CRAWFORD, 1980: 25; HÖLBL, 2001: 104).

Abaixo apresentamos a genealogia dos principais sacerdotes de Mênfis ligados ao culto de Arsinoe. A reconstrução da genealogia se deve ao egiptólogo belga Jan Quaegebeur.

### Genealogia dos Alto-sacerdotes de Ptah no Egito Ptolomaico

@ escriba de Arsinoe,

# sacerdote no culto dinástico,

( ) nome egípcio,

nº ordem de sucessão

- Ptolomeu II (285-246 a.C.)

**1 Nesisty I** (*Ns-jsty*) / **Anemher I** (*ʕn-m-ḥr*) + Rempnophris (*Rnpt-nfirt*) = **Nesisty II / Petobastis I**

**2 Nesisty II** (*Ns-jsty*) / **Petobastis I** (*P3-dj-B3stt*) @ + Nephersouchos (*Nfr-sbk*) = **Anemher II**

- Ptolomeu III (246-222 a.C.)

**3 Anemher II** (*ʕn-m-ḥr*) @ + Heranch (*ḥr-ʕnh*) = **4 Teos** (*dd-ḥr*) e **Harmachis** @

**5 Harmachis** (*ḥr-m-3ḥt*) @ # + Nefertiti (*Nfirt-jty*) = **Nesisty III / Psenptais I**

- Ptolomeu IV (222-204 a.C.) e Ptolomeu V (204-180 a.C.)

**5 Harmachis** (*ḥr-m-3ḥt*) @ #

- Ptolomeu V (204 a.C.-180 a.C.) e Ptolomeu VI (180-145 a.C.)

**6 Nesisty III** (*Ns-jsty*) / **Psenptais I** (*P3-šr-n-Pth*) + Nefertiti (*Nfirt-jty*) = **Petobastis II**

- Ptolomeu VI (180-145 a.C.) e Ptolomeu VIII (170-116 a.C.)

**7 Petobastis II** (*P3-dj-B3stt*)

- Ptolomeu VI (180-145 a.C.), Ptolomeu VIII (170-116 a.C.) e Ptolomeu IX (116-80 a.C.)

**8 Psenptais II** (*P3-šr-n-Pth*) + Berenice = **Petobastis III** @

- Ptolomeu IX (116-80 a.C.), Ptolomeu X (107-88 a.C.), Ptolomeu XII (80-51 a.C.)

**9 Petobastis III** (*P3-dj-B3stt*) @ + Heranch (*hr-ʿnh*) = **Psenptais III** #

- Ptolomeu XII (80-51 a.C.) e Cleópatra VII (51-30 a.C.)

**10 Psenptais III** (*P3-šr-n-Pth*) + Taimouthes (*ta-jy-m-htp*) = **12 Imouthes** (*Jy-m-htp*) / **Petobastis IV** (*P3-dj-B3stt*) #**4.2.5.2 Arsinoe como σύνναο θεά nos templos egípcios.**

Até o momento nós comentamos as características e elementos do culto de Arsinoe II na esfera grega e a sua introdução na esfera egípcia a partir da cidade Mênfis. Neste subtópico dedicado ao culto de Arsinoe nos templos egípcios, nós nos limitaremos a comentar apenas quatro pontos gerais que nos darão uma idéia da extensão e da natureza deste culto egípcio a Arsinoe II Filadelfo. Os quatro pontos se centrarão em: uma visão geral sobre o culto a Arsinoe na esfera egípcia; uma definição de σύνναοι θεοὶ; a inserção do culto a Arsinoe em templos egípcios como os da cidade de Mendes e Sais; um comentário geral sobre alguns objetos egípcios que atestam a existência de culto a Arsinoe II.

Nós sabemos que logo após a morte de sua irmã-eposa em 270-268 a.C., como foi descrito por Calímaco em seu poema [05], Ptolomeu II criou um culto grego para Arsinoe servido por uma sacerdotisa (canéfora) e que rapidamente foi acrescentado ao protocolo do sacerdote de Alexandre e dos deuses Adelfos (*P. Hibeh II 199*), como pode ser observado nas fórmulas de datação dos decretos trilingües de 238 e 196 a.C. [26] [30]. Como uma deusa grega Arsinoe foi associada com Afrodite no templo do Cabo Zefirion em Canopus, segundo os poemas de Calímaco e Posidípo, e foi associada com Agathé Tyche e a Ísis helenizada nos vasos de enócoa, e com diversas outras deusas por meio da nomenclatura das ruas de Alexandria. Todavia, a inserção do culto de Arsinoe II por

Ptolomeu II na esfera egípcia foi algo totalmente novo e que obteve resultados de longo alcance, o que possibilitou uma promoção da imagem dos Ptolomeus em meio egípcio.

A instituição do culto de Arsinoe em meio egípcio foi um ato de perspicácia por parte de Ptolomeu II, embora nem mesmo ele pudesse prever que o culto se tornaria tão popular e viesse a ter uma vida ao longo de três séculos de domínio ptolomaico do Egito. A inserção do culto de Arsinoe em meio egípcio deve ser percebida de duas maneiras, de acordo com a documentação que reunimos: como *sunnao théa* e como parceira de seu irmão em um culto dinástico. A evidência do culto a Arsinoe pode ser atestada em inúmeros lugares no Egito e em números objetos como estelas, relevos e estátuas. Dos locais de adoração nós temos informações acerca de Mendes c. 264 a.C. (EM, 1.13-14), em Sais c. 266 a.C. (ES, col. 8 a-c), próximo ao Mar Vermelho segundo a estela de Pithom I em c.264 a.C., como pode ser lido – *ḳd.tw ḥwt-ntr n mrt-sn, s<sup>h</sup>.f ntrw-snw jm* [um templo foi construído para (Arsinoe) Filadelfo, ele tinha (estátuas dos) deuses Adelfos lá], em Karnak como atestam os relevos do templo [48], em Alexandria-Canopus c. 270-246 a.C. conforme o testemunho de uma tríade divina [40], em Hermonthis ao lado do deus Month em 149 a.C. como pode ser lido – οἱ ἱερεῖς τοῦ Ἑρμώνθει τῆς Θηβαίδος ἱεροῦ τοῦ Μόν[θ - ---] καὶ Ἀρσινόης καὶ θεῶν ἀδελφῶν καὶ θεῶν εὐεργετῶν κτλ, na região do Faium com o deus Sobek no século III a.C. – ἱερεῖς τοῦ Σούχου καὶ τῆς Φιλαδέλφου, e segundo o *P. Yale 46* ela foi associada com o deus Amon, embora não se saiba o templo em que a passagem pode ser lida – ἱερεὺς ἐν [-----] τοῦ Ἀμμωνος καὶ Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν Εὐεργετῶν, Arsinoe tinha um templo em Filadélfia no Faium segundo os papiros *P. Col. Zen. I 39*, *P. Cairo Zen. IV 59745* e *P. Lond. 2314* (QUAEGEBEUR, 1971:242-243).

Na opinião de D. Crawford, a existência do culto de Arsinoe por todo o Egito atesta a eficiência da máquina governamental de Ptolomeu II na instituição do culto e, ao mesmo tempo, revela uma grande popularidade para a deusa Filadelfo muito além do que obteve o culto dinástico; atesta também a bem-sucedida criação do culto à rainha iniciado com Arsinoe II (CRAWFORD, 1980: 24).

O termo σύνναοι θεοὶ é geralmente definido como “os deuses que compartilham o templo”, ou seja, basicamente é a associação de um rei ou de uma rainha com algum deus ou deusa no templo desta divindade. Há inúmeros testemunhos desta associação no Egito

ptolomaico, tanto na esfera religiosa grega quanto na egípcia. Para Arsinoe II, o culto egípcio desta rainha é, com poucas exceções, basicamente como  $\sigma\acute{\upsilon}\nu\nu\alpha\omicron$   $\theta\acute{\epsilon}\alpha$  de alguma divindade egípcia. Anteriormente mencionamos alguns dos locais em que Arsinoe é venerada no Egito. Dessa maneira, faremos os comentários sobre a associação de Arsinoe com uma divindade egípcia tomando por base as estelas de Mendes e Sais, os relevos de Karnak e a base de uma tríade divina.

Os relevos de Karnak [48] esculpidos no Portão de Euergetes apresentam o monarca reinante, no caso Ptolomeu III, ofertando incenso ao casal Adelfo que é representado como *sunnaoi theoi* do deus local. O relevo registra a cena de um culto dinástico em que o rei Ptolomeu III realiza ritos em memória de seus pais falecidos, como atestam as inscrições epigráficas existentes na cena do relevo. O ritual de incensar os ancestrais é mais do que simplesmente confirmar a atribuição da realeza por parte de Ptolomeu III como ‘filho e herdeiro do soberano e da soberana que criaram um rei do Baixo Egito (...) e que se tornou mestre dos dois países sobre o trono de sua mãe’, o ritual tem o significado de identificar o monarca reinante com os seus ancestrais divinos (QUAEGEBEUR, 1989: 96; QUAEGEBEUR, 1998: 80-82). O mais significativo para o caso de Arsinoe é a maneira como ela é apresentada nas inscrições e na cena. Arsinoe II é igualada ao seu marido-irmão no mesmo nível como soberana reconhecida do Egito, ainda que na cena ela esteja atrás de Ptolomeu II, o faraó de fato. Tanto na cena quanto nas inscrições é dito que Ptolomeu III honra a divindade e as imagens de seus ancestrais em todo o Egito. Ptolomeu III santifica e deifica os dois *kas* de seus ancestrais diante dos deuses, o que significa que o rei iguala em uma mesma posição divina o casal Adelfo e os demais deuses; o *ka* para a religião egípcia era a força vital de cada indivíduo transmitido da deidade criada à humanidade e que somente os seres humanos e os deuses possuíam um (ALLEN, 2001: 80). Em síntese, a cena cultural realizada por Ptolomeu III dignifica e confirma a divindade de Ptolomeu II e Arsinoe II por meio das imagens existentes em todos os templos do Egito.

As estelas de Mendes [21] e Sais [20] são as melhores fontes de informação em assunto de culto egípcio a Arsinoe e no conjunto de documentos reunidos para esta pesquisa. A estela de Mendes é o primeiro testemunho do culto a Arsinoe como  $\sigma\acute{\upsilon}\nu\nu\alpha\omicron$

θέα do deus carneiro da cidade de Mendes<sup>50</sup>, que no caso foi uma prática inteiramente póstuma, já que Arsinoe foi deificada ainda em vida (NOCK, 1930: 5). Ao apresentar as atividades realizadas por Ptolomeu II em suas visitas reais a Mendes na *chôra* egípcia, seguindo os passos de seus ancestrais de acordo com a passagem no início do decreto (1.7-8 ) (CLARYSSE, 2000: 35-36), o documento nos informa sobre a morte de Arsinoe no ano 15 do reinado de Ptolomeu II e sua ida ao céu para se unir àquele que criou a sua beleza (1. 11-12). As passagens mais importantes são mencionadas entre as linhas 12 e 14. As linhas 12 a 14 indicam que após o falecimento da rainha o rito de abertura da boca foi praticado sobre a deusa [isto é, sobre a imagem da deusa] como era tradição fazer para os outros desde o começo dos tempos, e foi realizado para que ela retornasse à vida durante os festivais ao lado dos carneiros vivos. A passagem nos informa também que o rei ordena que se criasse uma estátua da rainha falecida em todos os templos do país, ordem esta que era agradável aos sacerdotes, porque os desígnios da rainha e os seus benefícios junto aos homens eram de conhecimento público. Era esta a razão principal pela qual uma estátua sua deveria ser criada e instalada em todos os santuários do país para que fosse venerada pela população ao lado do deus principal de cada templo como σύνναο θεά (HÖLBL, 2001: 101; CRAWFORD, 1980: 23-24; CERFAUX, 1957: 211).

O ritual de abertura da boca é uma cerimônia realizada sobre novas estátuas e compreendia uma série de estágios que tinham como finalidade possibilitar que o deus habitasse a sua imagem durante as cerimônias religiosas. As representações pictóricas do ritual (por volta de 20 cenas são comentadas em detalhes por D. Lorton em seu estudo) são todas do domínio funerário, uma vez que o ritual era praticado em múmias, sarcófagos, ushabtis e escaravelhos-coração. O ritual é praticado nas oficinas ao término da manufatura da estátua. David Lorton (1999) fez um longo estudo do ritual de abertura da boca em seus mínimos detalhes, todavia ele apresenta uma síntese do ritual como se segue:

“Começando tão breve quanto possível, o curso do ritual é como segue. Depois das purificações, do despertar e do vestuário dos sacerdotes-*sem*, os artesãos são trazidos diante da estátua. O próximo estágio compreende a troca de vestuário pelos sacerdotes-*sem*

---

<sup>50</sup> Uma abordagem geral e atual sobre o culto do carneiro sagrado em Mendes é apresentada pelos egiptólogos americanos D. Redford e S. Redford, como resultado das escavações empreendidas por ambos os egiptólogos no sítio de Mendes; para essa análise sobre o culto ver: REDFORD, Donald; REDFORD, Susan. The Cult and the Necropolis of the Sacred Ram at Mendes. In: IKRAM, Salima (ed). **Divine Creatures: animal mummies in ancient Egypt**. Cairo: The American University in Cairo Press, 2005: 164-198.

seguido pela apresentação à estátua da perna dianteira e do coração de um touro abatido. Então se segue o toque da boca com vários implementos que eram evidentemente ferramentas dos artesãos, e igualmente com o pequeno dedo do sacerdote-*sem*. Um destes, o toque da boca com um enxó chamado *ntrty*, era evidentemente de tal importância que todo o ritual podia ser trazido à mente pela representação desta cena somente. Isto pode ter a ver menos com a importância do objeto em si como uma ferramenta de artesão do que com seu nome, que é formado com a raiz *ntr* (deus): mostrar o objeto tocando a boca da estátua simboliza o propósito do ritual, que era fazer da estátua um objeto para culto. Durante o curso das cenas, o ‘filho amado’ (que é o filho do falecido a quem foi confiado o dever de arranjar o funeral e assegurar a continuação do seu culto mortuário) é introduzido na oficina. Um pouco depois, o ‘filho amado’ sai e algumas das cenas anteriores são repetidas. As cenas que se seguem compreendem o material que é compartilhado com o ritual do culto diário, incluindo elocuições acompanhadas os atos rituais: o vestir da estátua com várias roupas, a sua unção e provê-la com cetros, fumigações com incenso, e a apresentação de uma oferenda elaborada. O ritual da remoção das pegadas no chão ocorre, e finalmente, a estátua é removida da oficina e instalada no santuário” (LORTON, 1999: 148-149).

Com a finalização do ritual de abertura da boca, não apenas a estátua foi criada como ordena o monarca, mas ela estava pronta para ser habitada pela nova deusa e os rituais diários praticados para os outros deuses seriam praticados com relação a sua estátua também.

Após a finalização do ritual de abertura da boca e da colocação da estátua do deus na *naos* do templo é dado início no dia seguinte ao ritual do culto diário<sup>51</sup>. O ritual do culto diário consistia de uma cerimônia realizada três vezes ao dia – ao amanhecer, ao meio-dia e

---

<sup>51</sup> Informações detalhadas sobre o ritual podem ser encontradas em: LORTON, David. The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt. In : DICK, Michael B. (ed). **Born in Heaven, Made on Earth : the making of the cult image in the Ancient Near East**. Eisenbraun, Winona Lake, Indiana, 1999 : 131-144. TE VELDE, Herman. Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt. In: SASSON, Jack M. (ed). **Civilizations of the Ancient Near East**, v3. New York: The Gale Group, 1995: 1741-1744. FINNESTAD, Ragnhild B. Temples of the Ptolemaic and Roman Periods : ancient traditions in new contexts. In : SHAFER, Byron (ed). **Temples of Ancient Egypt**. Ithaca: Cornell University Press, 1997: 204-215.

ao anoitecer, de forma que os sacerdotes pudessem servir à estátua divina com serviços que geralmente se esperaria ver feitos entre os humanos como se vestir, se alimentar e despertar de manhã entre outros. Dentre os três, o mais importante era o serviço realizado ao amanhecer (FINNESTAD, 1997: 204).

Segundo D. Lorton a melhor descrição do ritual é encontrado no *P. Berlin 3055*, datado da XXIIª dinastia (945-730 a.C.), que trata do ritual dedicado a Amom-Rê. O papiro confirma que cada estágio do ritual foi preparado separadamente e intitulado com um nome próprio e acompanhado por hinos: ‘iluminando o fogo’, ‘segurando o turíbulo’, ‘colocando o vaso sobre o turíbulo’ entre outros (LORTON, 1999: 131-132). Entre a documentação que reunimos não há menção explícita sobre o ritual, contudo subtende-se que o ritual deve ser efetuado como se verifica na estela de Mendes (1.12-13) [21] em que é mencionado alguns rituais realizados sobre a estátua da deusa como regá-la com mirra e ervas aromáticas; no decreto de Canopos (1.59-60) [26] é mencionado o sacerdote responsável pelo vestir da estátua da princesa Berenice, deificada quando criança; o decreto de Mênfis (1.38-40) [30] talvez seja o mais explícito ao mencionar literalmente o ritual de culto diário; na estela de Saís não há qualquer menção ao devido ritual.

Em linhas gerais, o ritual realizado para a estátua divina ao amanhecer consistia em quatro etapas básicas, ainda que em cada etapa uma série de pequenas etapas fossem realizadas: 1ª) após a purificação do sacerdote e sua entrada na parte mais escura do templo, a corda que lacra a naos é quebrada enquanto hinos eram entoados; 2ª) o linho que cobria a face do deus era retirado e louvores eram prestados pelos sacerdote, em seguida o incenso, a mirra e uma imagem da deusa maat eram apresentados à estátua do deus ao lado da entoação de hinos; 3ª) o sacerdote retira a imagem do deus do santuário, pinta os olhos da estátua de verde e preto, unge a estátua com unguentos e óleos e a veste com um tecido de quatro cores diferentes, em seguida oferendas de alimentos e bebidas eram ofertados à imagem divina; 4ª) o encerramento da cerimônia consistia em cobrir a face do deus, várias purificações com água, natrão e incenso e o fechamento do santuário e o seu lacramento, por fim, o sacerdote varria as pegadas deixadas no chão do templo e se retirava (TE VELDE, 1995: 1741-1742; FINNESTAD, 1997: 205-207).

A ideia básica por detrás do ritual do culto diário era que os sacerdotes fizessem para a imagem divina o que se esperava que um servo fizesse ao seu senhor, isto é, o servo deveria despertar, banhar, vestir e alimentar o seu mestre; além disso, o ritual tinha também como ponto focal o despertar da essência divina do deus que era parte imanente da estátua.

Uma das informações mais importantes fornecidas pela estela de Mendes se encontra na parte superior da estela. A imagem esculpida apresenta no lado esquerdo o rei Ptolomeu II que está sacrificando ao carneiro sagrado, acompanhado de sua esposa-irmã e de um terceiro indivíduo com uma coroa real, talvez um co-regente, no lado direito estão os deuses principais de Mendes Banebdjed e Hatmhit, seguidos da deusa Arsinoe II. O fato que a falecida rainha apareça na cena como a ofertante ao lado do marido e como deusa no campo oposto repete uma prática existente na época de Ramsés II em que o faraó permanece em pé em adoração a uma estátua do próprio Ramsés, ou seja, uma simples pessoa é o objeto e o agente do culto (QUAEGEBEUR, 1988: 43; HÖLBL, 2001: 101). O significado desta cena é intrigante, mas ao mesmo tempo revela a natureza do culto ao soberano praticado no Egito ptolomaico. A mesma rainha que foi deificada em vida em 272 a.C. segundo o *P.Hibeh II 199*, está agora prestando um ato de adoração a sua própria imagem, como se ela quisesse dizer que ao venerar a sua imagem divina entre os deuses, ela como uma deusa na terra, reforça pelo ato de adoração de si mesma a sua condição divina, assim como ela é deusa entre os homens, ela é também deusa entre os deuses, a sua natureza divina não se alterou após a sua morte.

A passagem (col. 8 a-c) na estela de Sais é basicamente um complemento das passagens (l.12-14) na estela de Mendes. Ambas as estelas formam um todo acerca do ritual egípcio praticado a Arsinoe. Enquanto que na estela de Mendes uma imagem da nova deusa é criada e instalada nos templos em todo o Egito com a aprovação do clero egípcio, na estela de Sais o monarca ordena que a estátua de Ísis-Arsinoe saia dos templos em procissão. Uma medida tomada por Ptolomeu II como parte do desenvolvimento suplementar do culto de Arsinoe como *sunnao théa* do templo da deusa Neith (THIERS, 1999: 438). A procissão da estátua de Arsinoe como solicitada por Ptolomeu II remete a uma prática faraônica de fazer com que a estátua da deidade saia do templo em procissão conduzida pelos sacerdotes e entre em contato com a multidão que a espera do lado de fora do templo para ver a deusa e venerá-la.

A prática da procissão cerimonial é realizada principalmente durante os festivais religiosos. As procissões podiam percorrer diversos trajetos, consistindo em levar a estátua de culto até o telhado para um ritual, até o pátio do templo, ou ainda a estátua podia ser mantida dentro da sua *naos*, e esta por sua vez era colocada dentro de uma cabine em uma barca cerimonial durante o trajeto de um templo até outro, permitindo que a população presenciasse a teofania do deus durante o festival. Dentre os diversos festivais realizados durante o período greco-romano, havia os de caráter universal realizados em todos os templos do país como o Festival de abertura do ano<sup>52</sup> (cerimônia de ano novo), as cerimônias de nascimento do deus e os festivais de Osíris para o quarto mês, e os festivais em honra aos Ptolomeus (DC, I, 34-37, DM, I, 46-49). Havia também os festivais locais como o festival da coroação do falcão sagrado<sup>53</sup> em Edfu, o festival da união de Háthor e Hórus realizado entre Denderah e Edfu, o festival da vitória em Edfu, e o festival de Banebdjed, o carneiro sagrado, em Mendes (EM, 1.8-9) (FINNESTAD, 1997: 220-225; LORTON, 1999: 145-146).

No que se refere à prática dos *σύνναοι θεοί*, A. Nock afirma que ela tinha antecedentes faraônicos, apesar de que a crença egípcia recaía na divindade da realeza e não em reis individuais. Entre os exemplos<sup>54</sup> citados pelo estudioso estão: Thutmose III (1479-1425 a.C.) produziu uma estátua de si mesmo e de seus predecessores no trono egípcio para serem instaladas nos santuários de pedra no templo de Amon em Karnak, conforme as instruções de faraó aos sacerdotes: ‘conceda as minhas estátuas de acordo como eu solicitei àqueles que estavam diante de mim: traga à vista minhas estátuas no dia quando suas mãos remam [na viagem periódica do deus no pelo Nilo], dando louvor a meu pai’ (I, 504, II, 155, 166, 571); o oficial Amenhotep, filho de Hapu, instala uma estátua

<sup>52</sup> A cerimônia tinha por finalidade renovar os poderes que regeneravam o Egito. O festival acompanhava a cheia do Nilo, do qual a relevância religiosa era a função de seu significado existencial como pré-condição para a vida agrícola no Egito. A cerimônia consistia em levar as estátuas de culto até o telhado dos templos para que elas participassem da união com o disco solar (FINNESTAD, 1997: 221; LORTON, 1999: 146).

<sup>53</sup> O festival era realizado localmente em Edfu, mas aceito universalmente; a cerimônia era representada em textos e imagens na face interna do templo de Hórus. O falcão o animal sagrado de Hórus em seu aspecto como governante divino. O festival era realizado no quinto mês e consistia em escolher um novo falcão entre as aves criadas no bosque do templo e coroado como rei. Durante o festival o falcão escolhido e coroado era levado para o balcão do falcão entre os pilones e exposto. Isto permitia que o cerimonial tivesse uma conotação mitológica solar como o governante vitorioso surgido no horizonte. O festival da coroação do falcão tinha uma forte ligação com a ideologia da realeza faraônica, pois o falcão sagrado era ao mesmo tempo Hórus, o soberano divino, e o faraó reinante vivo (FINNESTAD, 1997: 223).

<sup>54</sup> A maioria dos exemplos foram retirados de documentos da obra: BREASTED, James H. **Ancient Records of Egypt, historical documents: from Eighteenth Dynasty to the Persian Conquest**. Chicago, 1906.

colossal de Amenhotep III no templo de Amon em Karnak; Amenhotep III (1390-1352 a.C.) colocou uma estátua de si próprio no templo de Ptah em Mênfis (II, 917); Ramsés II (1279-1213 a.C.) esculpiu uma estátua sentada ao lado dos deuses Amon-Rê, Ptah, Rê-Harachte no *sanctum sanctorum* em Abu-Simbel; Ramsés III (1184-1153 a.C.) diz – ‘eu fiz para ti [Amon em Karnak] uma estátua do rei de ouro em trabalho duro permanecendo no local que ele conhece, em teu majestosos santuário’, que é a naos em Medinet Habu (IV, 201); Seti I (1294-1279 a.C.) construiu em Abydos uma capela mortuária para si e ligada por um pilone e um caminho com as tumbas dos primeiros reis no deserto. A sétima capela contém a inscrição: ‘ele fez [a capela] como seu monumento para seus pai, os deuses residindo na *Casa de Menmara*, fazendo para eles uma Grande Casa em minha casa de milhões de anos, meu grande trono ao lado de suas majestades, [nomeada] Menmara-Equips-Abidos’ (III, 225, 242)(NOCK, 1930: 9-11).

Contudo, havia uma significativa diferença entre a prática faraônica e a ptolomaica. Em primeiro lugar, a prática faraônica de culto ao monarca se encontra somente em templos particulares e em épocas particulares, diferentemente do costume ptolomaico em que o culto ao monarca se instalou como prática habitual em todos os templos importantes do Egito, do primeiro ao terceiro nível (DC, I, 75; DM, I, 54). Em segundo lugar, a concessão de honras cultuais aos faraós governantes dentro dos templos, no período ptolomaico, se tornou uma prática restrita aos sínodos sacerdotais (DC, I, 3-7, 20-23; DM, I, 7-8, 36-38), ao contrário do que ocorreu na época faraônica, em que o próprio faraó era o responsável pela instalação de suas estátuas nos templos. Por fim, não há evidências suficientes que indiquem a existência de uma prática de fazer com que o faraó seja o parceiro dos deuses [σύνναοι θεοῖ] em todos os templos, ao contrário do que é atestado pelos decretos trilingües em relação aos Ptolomeus. As diferenças em ambas as épocas reside em um ponto principal, a definição da autoridade responsável pela emissão dos decretos [o outro ponto seria a relação faraó-sacerdotes em ambos os períodos, mas esse assunto exige uma abordagem que está além do foco da nossa pesquisa] (NOCK, 1930: 15-16).

A emissão dos decretos na época faraônica residia unicamente na autoridade expressa do faraó que ordena (*wd*) a sua emissão. Os decretos eram *reais*, e não sinodais como no Egito ptolomaico. Ainda que o decreto seja uma emissão feita a partir do rei,

desde o Médio Império já se falava entre os egípcios acerca do decreto dos deuses, ou seja, era por meio da vontade dos deuses que o faraó fazia cumprir os decretos como se estes emanassem de sua pessoa, como representante dos deuses na terra; não obstante, houve durante todo o período faraônico pequenas alterações sobre de quem o decreto era emitido. Com relação aos decretos *sinodais* ptolomaicos, a opinião corrente entre alguns especialistas era de que os decretos sendo sinodais, emitidos a partir do clero, seria uma afirmação de que a autoridade dos Ptolomeus vinha diminuindo a partir de Ptolomeu III a Ptolomeu V, devido à crescente concessão aos sacerdotes como demonstrado pelos privilégios concedidos (DC, 1.15-16; DM, 1.16-19). Situação oposta ao do reinado de Ptolomeu II, em que os decretos apresentam uma linguagem tipicamente faraônica no qual o rei era o responsável pela emissão do decreto (EM, ES). Embora a natureza sinodal dos decretos indique um distanciamento dos Ptolomeus em relação à religião egípcia, os sacerdotes que foram responsáveis pela redação dos decretos eram parte integrante da estrutura administrativa ptolomaica desde a época de Ptolomeu I [os sacerdotes tinham inclusive um bom conhecimento da língua grega e da estrutura dos decretos gregos aos quais os decretos trilingües eram moldados]. Por sua vez, a administração lagida era subordinada ao próprio monarca, o que deixa claro o verdadeiro emissor dos decretos – o rei. No que concerne às concessões feitas aos sacerdotes, estas não tinham a mesma importância em relação às honras que foram conferidas aos monarcas Ptolomeus pelo clero egípcio (VALBELLE, 1999: 67-73; CLARYSSE, 1999: 50-62).

O comentário de dois outros tipos de objeto, uma base de escultura e alguns relevos em estelas e templos complementarão o quadro do culto a Arsinoe em meio egípcio. A base de uma tríade divina [40] composta por Ptolomeu II à direita, Arsinoe II à esquerda e Amon no meio da tríade se enquadra dentro do cenário de culto dos *σύνναοι θεοὶ*. Este objeto religioso foi amplamente discutido por Serge Sauneron em um artigo publicado na década de 1960. A base se encontra nos dias atuais no Museu Greco-Romano de Alexandria exposta ao ar-livre. Todavia o local mais provável de origem da base seria um templo dedicado a Amon e uma capela dedicada a Arsinoe-Zefirítis em Canopus-Menouthis, região do Delta que era rica em monumentos estatuários em estilo egípcio do Ptolomeus (SAUNERON, 1960: 108; STANWICK, 2001: 20). Devido ao fato de que em nossa bibliografia o único grande estudo devotado a esta base é o de Sauneron, com poucas

citações em outros autores, nós apresentaremos as linhas gerais da análise efetuada pelo egiptólogo francês sobre a tríade.

À parte as descrições da base e a tradução das inscrições que estão gravadas no lado direito, esquerdo e na parte de trás da tríade e que podem ser conferidas no catálogo, o ponto que nos interessa é a referência feita a Arsinoe nas inscrições. A coluna 27 menciona - .... [Arsinoe] *Filadelfo: eu farei que ti seja um ser divino ao número de deuses terrestres;* por sua vez, a coluna 28 menciona - *...Eu te [dou] o sopro da vida saído das minhas narinas, a fim de devolver vida a tua alma, e de devolver a juventude a teu corpo, eternamente.* Por meio destas e das outras passagens gravadas na base se reconstitui o fato de que o seu nome, encerrado dentro de um cartucho, foi seguido pelo epíteto Filadelfo (*mr-sn*) (col. 27), que ela já estava morta quando esta tríade foi esculpida (col. 28), que a rainha velará por seu irmão e o protegerá fisicamente (col.21), que ela é a irmã do rei (col. 21), que Arsinoe é reconhecida como a senhora do Egito (col.16), por fim, que Amon lhe concede o status de deusa entre os deuses terrestres (col. 27).

A apoteose de Arsinoe como mencionada nas inscrições da tríade e pelo poema de Calímaco [05] é o princípio de uma série de apoteoses que marcariam a dinastia Lagida. Os documentos que possuímos a respeito de sua divinização e das honras que lhe foram conferidas por seu irmão e por outras pessoas são basicamente datadas de após 270 a.C. A maioria das honras conferidas a Arsinoe é percebida pelo status do qual a rainha deificada desfruta após a sua morte, *uma deusa entre os deuses terrestres*; muitas outras honras foram conferidas a Arsinoe em todo o Egito, como demonstrada por uma série de estelas, estátuas, relevos e inscrições dedicatórias. É neste patamar que a base da tríade divina pode e deve ser compreendida. As passagens em que Amon eleva Arsinoe ao nível de deusa é uma consequência direta dos rituais que seguiram à morte da rainha (EM, l. 12-14) e da vontade dos deuses, que a acolhe entre eles.

O ponto alto no processo de divinização de Arsinoe, para Sauneron, pode ser visto por meio da descrição da apoteose (ἀποθέωσις em grego e *jr-ntr* em egípcio) da jovem princesa Berenice (DC, l. 46-73), a filha falecida de Ptolomeu III e Berenice II. Em linhas gerais, as partes mais importantes da apoteose de um membro da família real ptolomaica são: 1) a instituição de uma festa e de uma procissão em uma barca sagrada em todos os templos durante quatro dias; 2) a criação de uma estátua de culto (*sh̄m ntr*) de ouro e de

pedras preciosas em todos os templos do país; 3) uma coroa de formato especial [47]; 4) sacerdotisas musicistas entoando hinos e fazendo oferendas; 5) cantores e cantoras entoando hinos diários que foram redigidos pelos sacerdotes. No entanto, a prova maior da divinização de Arsinoe é a própria estátua de culto, que no caso da tríade representa a rainha ao lado do deus Amon como *sunnao théa*, pois para Arsinoe estar ao lado de um deus egípcio ela já deveria ser uma deusa por direito próprio.

Um problema proposto por S. Sauneron diz respeito à natureza da apoteose de Arsinoe II. Por um lado, nos templos egípcios, locais em que Arsinoe possui um culto, a deusa Filadelfo é comumente associada ao deus egípcio principal do santuário local, e, por outro lado, Arsinoe é cultuada em conjunto com os outros ‘deuses’ ptolomaicos por seus sucessores. Assim, a menção que o deus Amon faz de transformá-la em uma deusa entre os deuses terrestres nos leva a questionar o tipo de deusa que Arsinoe é imaginada ser pelos egípcios comuns e pelos sacerdotes. Para Sauneron, os humanos divinizados nunca são de fato deuses da mesma natureza do que os deuses egípcios; pelo contrário, o status divino de Arsinoe se assemelha ao dos animais sagrados que recebem a essência divina do céu tornando-os divinos por natureza, mas apenas na terra.

Uma questão permanece a ser resolvida não apenas nesta tríade, mas em uma pequena estatueta do século II a.C. representando Arsinoe II [65], com uma inscrição no pilar dorsal que pode ser lida – [*filha*] do rei, [*irmã*] do rei, [*esposa*] do rei, *filha de [Amo]n, senhora das Duas Terras, Arsinoe, a divina, que ama seu irmão eternamente*. Ambos os artefatos ligam Arsinoe II ao deus Amon. A conexão entre a deusa e o grande deus nacional Amon foi estudada por J. G. Milne<sup>55</sup>. Segundo este estudioso, a associação entre Arsinoe e Amon advém de uma renovação do culto ao deus no momento do retorno da rainha ao Egito em 279 a.C. Essa associação exclusiva entre Arsinoe e Amon pode ser verificada à luz da documentação existente, mais precisamente na estela de Mendes (I.11-13) em que a rainha é denominada ‘amada do carneiro’ (animal símbolo de Amon) e sua estátua foi instalada no templo do carneiro sagrado como uma das companheiras divinas; ao lado da estela se constata a existência da iconografia monetária em que Arsinoe é retratada com os chifres de Amon [53], prática advinda da associação de Alexandre com o Zeus-Amon do oráculo de Siwah. Além destes documentos, o epíteto *mry-Jmn* também pode ser

---

<sup>55</sup> J.G. Milne. Arsinoe and Ammon. In: **Studies Griffith**, Londres, 1932.

constatado figurando nos monumentos de Karnak, no templo de Filae, nos monumentos de Coptos e Saqqara (QUAEGEBEUR, 1998). Segundo Sauneron, ecoando as palavras de Milne, o epíteto sendo encontrado em diversos monumentos em todo o Egito assegura a Arsinoe uma ligação constante com o deus Amon.

O último assunto a ser abordado é de caráter iconográfico e se refere à imagem de Ptolomeu II representado como faraó e fazendo uma oferenda à deusa Filadelfo. Em todas as imagens em que Arsinoe é representada como uma deusa na arte egípcia, ela se encontra em posição de *sunnao théa* ao lado do deus principal do templo; seja em estelas ou seja em relevos, Arsinoe é sempre representada acompanhada de algum outro deus, mesmo se levarmos em conta as imagens em que Ptolomeu II e Arsinoe II são representados como um casal divino (no caso os deuses Adelfos) em cenas de adoração, como é visto nos relevos do Portão de Euergetes comentados anteriormente. O inusitado das imagens que serão comentadas aqui é a representação de uma cena de adoração em que Arsinoe II é a única deusa e foco do ritual realizado pelo faraó Ptolomeu II.

As cenas em questão estão inseridas em estelas e relevos. Trata-se em primeiro lugar de duas estelas basicamente imagéticas, em que as únicas inscrições (quando há) estão identificando as figuras representadas. A primeira estela provém de Taposíris Magna [18], e se encontra atualmente no Museu Estatal de Pushkin de Belas Artes em Moscou. A imagem retratada é simples, de um lado está a figura de Arsinoe II como uma deusa, em pé e estática diante de um altar em chifres. Do outro lado se encontra o faraó grego com as mãos estendidas ofertando uma oferenda para a deusa. Entre as duas imagens estão os cartuchos contendo os respectivos nomes de Arsinoe e Ptolomeu. A segunda estela é de origem desconhecida [19], e se encontra atualmente no Museu Real de Ontário em Toronto. A cena é a mesma que a da estela de Taposíris, com a diferença que o cartucho no centro da cena está vazio. Duas outras cenas de ritual provêm de relevos esculpidos nas paredes do templo de Ísis em Filae [45] [46], em que Ptolomeu II se encontra diante das deusas Ísis, em primeiro plano como a deusa local, e Arsinoe, em segundo plano como *σύνναο θεά*. A única diferença dos relevos em relação à imagem nas estelas é que Arsinoe está ao lado da deusa principal do templo em que os relevos foram esculpidos, mas o significado geral é o mesmo. A última imagem está inserida em uma pequena estela vinda de Tânis [29], e que atualmente se encontra no Museu Britânico em Londres. A cena representada não é

exatamente a de um ritual religioso, já que não há qualquer imagem de altar ou de oferenda na cena; contudo, a cena envolvendo Ptolomeu e Arsinoe se assemelha a um ritual de honra conferida à deusa pelo faraó.

O material iconográfico dessas estelas e relevos são valiosíssimos para entendermos qual foi o papel de Ptolomeu II na instituição do culto egípcio de Arsinoe II.

De toda a bibliografia reunida para a nossa pesquisa, as imagens de Ptolomeu realizando um ritual para a sua irmã deificada só foram estudadas pelo egiptólogo belga Jan Quaegebeur (1971a), que focalizou a sua análise sobre a estela de Pushkin, mas cujas conclusões a respeito da imagem servem – acreditamos – para as outras imagens em estela e relevo.. Devido a este fato, centraremos nosso comentário em algumas conclusões que o estudioso chegou a respeito das imagens.

As estelas em que se encontram a imagem de adoração de Arsinoe apresentam no topo a imagem de um disco solar alado e a forma arqueada, e são muito comuns desde o período raméssida e saíta.

A imagem de Ptolomeu II como faraó o apresenta com uma indumentária cerimonial e com a coroa *pschent* (*p3-shm-tj* / ψχέντ) ou dupla coroa. A titulação indicada pelos cartuchos é lida da seguinte forma – *nsw-bjtj nb-t3wy (wsr-k3-r<sup>c</sup> mry-Jmn) s3-r<sup>c</sup> nb-h<sup>c</sup>w (ptwlmjs)* [Rei do Alto e do Baixo Egito, senhor do Duplo País (poderoso é o ka de Rê) filho de Rê, senhor das coroas (Ptolomeu)].

Entre as duas figuras de Ptolomeu e Arsinoe está representado o altar em chifres, característico do período ptolomaico, e que já foi comentado anteriormente neste mesmo capítulo (sub-tópico 3.2.4.3).

A imagem de Arsinoe se encontra no lado esquerdo da estela de Pushkin e merece comentários acerca da representação figurada, do nome da rainha e dos títulos e epítetos. A rainha está em pé, com as pernas juntas, e vestindo um simples vestido justo ao corpo. Em sua mão esquerda a rainha segura o cetro papiroforme, e sobre a sua cabeça Arsinoe porta o toucado criado especificamente para ela.

Um dos elementos mais característicos pertencentes à indumentária e observado na imagética em estilo egípcio de Arsinoe II é a coroa composta criada especialmente para ela por seu irmão-marido Ptolomeu II após a sua morte em 270 a.C. Conhecida entre os especialistas como coroa de Arsinoe (fig. 2), na realidade se trata de uma coroa composta

pela coroa vermelha do Baixo Egito, duas altas plumas, chifres de carneiro, um disco solar incrustado em um chifre de vaca e a espiral da coroa vermelha. Embora a coroa tenha sido criada para Arsinoe II, a coroa também foi usada por outras rainhas ptolomaicas, especialmente Cleópatra VII.



**fig. 7 – Relevo com o busto em estilo egípcio de Arsinoe com a sua coroa.**

A coroa de Arsinoe é um dos elementos iconográficos mais importantes em suas representações na arte egípcia como deusa. A coroa pode ser observada em diversos objetos materiais cuja importância recai na imagem representada sobre eles. Entre a documentação material em que a coroa é apresentada, nós temos: uma estela encontrada em Tânis [29], hoje no Museu Britânico, na qual Arsinoe está representada em pé usando a sua coroa e se posicionando de frente para Ptolomeu II, trajado como um faraó; uma estela no Museu Pushkin de Belas Artes [18] mostrando Arsinoe representada como uma deusa em frente a um altar e de Ptolomeu II; uma estela no Museu Real de Ontário [19] com o mesmo tema iconográfico das outras duas, a da adoração de Arsinoe por Ptolomeu II; dois relevos no templo de Ísis em Filae [45] [46] com o tema da adoração de Arsinoe, desta vez

em companhia da deusa Ísis; a placa em relevo [47] mostrada na figura 7 apresenta a imagem de Arsinoe com a coroa criada para ela por Ptolomeu II.

Os diversos componentes que formam a coroa possuem uma significação simbólica específica para a realeza dos Lagidas. A coroa vermelha certamente indica o domínio preferencial que a capital dos Ptolomeus – Alexandria, no Delta egípcio – possui em relação às outras cidades do Egito. Os chifres de carneiro, do tipo retorcido e reto, associam Arsinoe com diversos deuses egípcios que ostentam chifres de carneiro como Amon, Khnum e Hórus. O disco solar e as altas plumas são ambos atributos divinos das deusas com um forte aspecto solarizado (como vimos no terceiro capítulo sobre as rainhas egípcias). A coroa de Arsinoe tem sido identificada com a coroa de Geb, o pai ancestral do casal divino Ísis e Osiris, o que tornaria a coroa um vínculo a mais na associação de Arsinoe com a figura da deusa Ísis, como atestam outros documentos como, por exemplo, a estátua do Museu egípcio do Vaticano [63] e a estatueta do Museu Metropolitano de Nova Iorque [65], que juntas trazem inscrições em hieróglifo associando Arsinoe com Ísis e Geb (QUAEGEBEUR, 1971a: 198; VASSILIKA, 1989:94; QUAEGEBEUR, 1988: 45-46; STANWICK, 2002: 35-37).

A grafia do nome de Arsinoe costuma variar de acordo com o escriba/artesão que a gravou sobre a pedra. A inscrição inserida no cartucho é lida - (*3rssn-mr-sn.s*) [Arsinoe, amada por seu irmão]. Uma grafia parecida é vista em um baixo-relevo *BM 1056* – (*3rssnj-mr-sn*) [Arsinoe Filadelfo] [29]. Em uma outra estela de Tânis *BM 1057* o protocolo de Arsinoe é lido da seguinte maneira – *s3t-Jmn nb-h<sup>c</sup>w (3rsjn mr-sn) bjtj hnwt-t3wy (---- mr-ntrw)* [filha de Amon, senhora das coroas (Arsinoe Filadelfo) senhora do Duplo País (---- amada dos deuses)]. A grafia do nome de Arsinoe é confirmada também por outras grafias curiosas existentes na estela de Pithom I e na naos de Sais, respectivamente – (*jrssn3 w?*) e (*jrjsnnj*).

Da mesma forma como Ptolomeu II, Arsinoe também possui um título *nsw-bjtj*, rainha do Alto e do Baixo Egito, como também é atestado nas inscrições sobre o Portão de Euergetes [48]. Na estela de Mendes [21] a imagem existente na parte superior da estela representa Ptolomeu II oferecendo o signo *sh<sup>t</sup>* ao deus Banebdjed, ao deus *B3-<sup>c</sup>nh-n-b3*, à deusa Ísis e a Arsinoe divinizada, que é intitulada – *nsw-bjtj (b3-<sup>c</sup>nh-n-Gb) nb-t3wy (3rsnt) mrj-sn.s* [senhora do Alto e do Baixo Egito (Ba vivo de Geb) senhora do Duplo País

(Arsinoe) amada por seu irmão]. A referência a Geb, na titulação de Arsinoe no decreto de Mendes, não é estranha levando em consideração que, em uma estátua no Vaticano identificada como Arsinoe [63] a inscrição no pilar dorsal identifica Arsinoe como a filha de Geb. Os dois cartuchos pertencentes a Arsinoe II na estela de Tânis [29] fornecem uma titulação complementar àquela de Mendes, os cartuchos podem ser lidos – *bjtj t3wy (hnm-jb-nsw mr-ntrw) s3t-Jmn nb-h'w (3rssnj mr-sn)* [ senhora do Duplo País (aquela cujo coração está unido ao rei / amada dos deuses) filha de Amon, senhora das coroas (Arsinoe Filadelfo)].

O título *nsw-bjtj* só era conferido a apenas algumas rainhas, como Hatshepsut (XVIIIª dinastia) e Taouert (XIXª dinastia) que realmente governaram o Egito; o fato é que a Arsinoe na estelas já faleceu e foi deificada, portanto o título indicaria que Arsinoe pôde ter o governo do Egito ao lado de seu irmão diretamente ou por meio de influência, antes e após a sua morte. O título *ntrt mr-sn* (θέα Φιλαδέλφος) é retirado dos epítetos atribuídos a Arsinoe na estela de Mendes (I.14) e pode ter sido atribuído à rainha no momento da sua apoteose em 270 a.C. ou então quando ainda estava viva. Não obstante, o título *mr-sn* nos documentos egípcios somente aparece após a morte da rainha.

O *s3t-Jmn* merece uma menção especial. À parte a ligação de Arsinoe com Amon, estudada por S. Sauneron, já ter sido comentada por nós anteriormente, uma observação pode ser acrescentada na relação entre as duas deidades. Em alguns documentos Arsinoe porta os títulos – *nsw-bjtj*, *hmt-ntr* e *s3t-Jmn* [senhora do Alto e do Baixo Egito, esposa do deus e filha de Amon], e isso, segundo Quaegebeur, remete à titulação das ‘esposas divinas’ de Amon durante o Novo Império e o Período Tardio. A interpretação de Quaegebeur pode ser resumida da seguinte maneira:

- O título *nsw-bjtj* é comum para Arsinoe e Hatshepsut, assim como o epíteto *s3t-Jmn*.

- A apelação das divinas esposas *hmt-ntr* portada pelas rainhas Hatshepsut e Taouert é aplicada a Arsinoe também em um documento existente no Instituto Oriental de Chicago sob o nº de inv. 10518 [39] – inscrição grega e hieroglífica de proveniência atribuída a Tebas.

- O epíteto *ḥnwt šn nb n jtn* [dama de tudo que abrange o disco solar] é encontrado primeiramente na titulação das esposas divinas, mas figura no protocolo de Arsinoe igualmente em um relevo do portão leste do muro do recinto do templo de Amon, Karnak.

- A coroa de Arsinoe [47] composta de altas plumas e do disco encerrado em um chifre parece ser a marca de distinção da esposa de Amon na XVIII<sup>a</sup> dinastia.

Apesar de Jan Quaegebeur não tratar das razões pelas quais Ptolomeu II é apresentado adorando Arsinoe, o egiptólogo nos forneceu material suficiente para refletirmos neste estudo (ao lado do que já foi visto e comentado neste capítulo) sobre as razões que levaram Ptolomeu II a instituir um culto para a sua irmã-esposa falecida nas esferas religiosa grega e egípcia.

Um dos resultados mais surpreendentes com a instituição do culto de Arsinoe II na esfera religiosa grega e egípcia por Ptolomeu II é a grande popularidade e longevidade que o próprio culto desfrutou entre as pessoas comuns em todo o Mediterrâneo Oriental e no próprio Egito. Além das evidências apresentadas e comentadas até aqui, algumas outras evidências de devoção popular a Arsinoe são dignas de menção.

Há vários testemunhos de devoção a Arsinoe Filadelfo encontrados em Alexandria e datados do século III a.C. Inicialmente podemos mencionar uma placa de granito [32] dedicado a Arsinoe Filadelfo por Thêstor, filho do alexandrino Sátiro. A localização da placa na região do Bruchium, a oeste do antigo canal que ligava ao grande porto, se enquadra na região de um antigo Arsinoeion e do obelisco mencionado por Plínio o Velho. Existe, também, uma placa de mármore [33] dedicada a Arsinoe Filadelfo, mas sem menção do dedicante; esta, segundo Bernand, deveria fazer parte de um pequeno altar. Há um altar de calcário [37] com duas linhas, no reto e no verso, com a dedicatória ao rei Ptolomeu e à rainha Arsinoe por sacerdotes; os dedicantes fizeram a consagração do altar aos monarcas no papel de deuses. Foi encontrada em Alexandria uma placa de mármore [34] dedicada aos deuses Adelfos por Sátiro; a indicação da origem étnica ou filial do dedicante não aparece. Há ainda parte de uma placa [35] com o início de uma dedicatória a Ptolomeu II e à rainha Arsinoe II (BERNAND, 1992/2001). Ligada às evidências estatuárias nós temos uma cabeça em faiança [70] com o semblante igual ao da rainha Arsinoe nas imagens monetárias e enócoas; devido à marca de quebra na base do pescoço, podemos pensar que a cabeça fizesse parte de uma pequena estatueta votiva.

Além destes testemunhos alexandrinos, temos um baú feito em diversos materiais [74] com pequenos bustos decorando a frente do móvel; os bustos foram identificados por análise estilística a três casais reais ptolomaicos identificados a deuses, entre eles Ptolomeu II e Arsinoe II. O baú de Pompéia demonstra a longevidade que o culto real ptolomaico e a forma como estava arraigado na mentalidade popular da época.

O historiador grego Pausânias no século II-III d.C. nos deixou relatos do testemunho popular dedicado a Arsinoe e aos Ptolomeus em sua peregrinação pela Grécia: em frente a um teatro em Atenas, conhecido como Odeum estão estátuas de reis egípcios, entre eles as de Ptolomeu II e de sua irmã Arsinoe II Filadelfo (I, VIII.6); sobre o Monte Hélicon, na Beócia, existia uma estátua de Arsinoe Filadelfo, carregada por um avestruz de bronze (IX, XXX. 1); na agorá de Atenas havia um ginásio nomeado Ptolomaeum, devido ao seu fundador, e uma estátua de bronze de Ptolomeu (I, XVII.2).

## Considerações Finais –

Nós começamos a nossa dissertação com duas epígrafes, a primeira é de um autor grego antigo – Calímaco -, a segunda se encontra gravada em uma estátua egípcia. Ambas são datadas do século III a.C. No terceiro e no quarto capítulo nós também começamos a nossa exposição com duas epígrafes. A primeira é parte do idílio XVII de Teócrito, e a segunda pertence ao poeta grego Posidípo, ambas datadas do século III a.C.

As quatro epígrafes devem ser tomadas em conjunto, não apenas porque elas dizem respeito a Arsinoe II, mas por que nos transmitem em síntese todos os aspectos ligados ao culto de Arsinoe II, isto é, os aspectos políticos, religiosos e sociais ligados diretamente ao culto, ou que estão por detrás dele.

Nós não pretendemos retomar aqui tudo o que já foi exposto e comentado ao longo de mais de trezentas páginas. O que pretendemos é comentar brevemente, a partir de todos os aspectos envolvendo as quatro epígrafes, o culto criado em memória de Arsinoe II por seu irmão-marido após a sua morte em 270 a.C. como forma de legitimar e dar visibilidade à dinastia Lagida.

Nós focalizaremos três pontos que consideramos o cerne da questão. Em primeiro lugar o próprio culto de Arsinoe II, sua estrutura e desenvolvimento. Em segundo lugar a imagem e o status de Arsinoe II como rainha e mulher em relação às outras rainhas, gregas e egípcias, ou seja, queremos demonstrar a ligação existente entre uma rainha egípcia como Ahmose-Nefertari com Arsinoe II e daí com outras rainhas ptolomaicas ou helenísticas. Em terceiro lugar, inserir o culto a Arsinoe II no contexto histórico da época e, se possível, entender qual foi a importância do culto para o Egito helenístico em geral e para os Ptolomeus em particular.

Primeiramente, devemos nos voltar para as epígrafes e ver o que elas têm em comum e o que podem nos dizer a respeito do culto de Arsinoe II. As duas primeiras abordam basicamente o mesmo assunto, a divinização da rainha Arsinoe pelos deuses. A *Diegesis* de Calímaco nos informa que Arsinoe foi levada para o céu pelos filhos gêmeos de Zeus deixando na terra um templo e um têmenos sagrado e arborizado. Por sua vez, a inscrição em hieróglifo afirma que o próprio deus Amon dará à falecida rainha o sopro da

vida para que Arsinoe II possa ser uma deusa entre os deuses na terra. As duas epígrafes, embora curtas, nos dizem muito acerca do culto grego e egípcio de Arsinoe II. A última epígrafe, a de Posídipo, nos diz muito sobre o caráter oficial/institucional e popular do culto de Arsinoe II. Oficial/institucional porque menciona a construção de um templo dedicado a Arsinoe Euploia pelo nauarca Calícrates. Toda a construção de templos na antiguidade, devido ao alto custo, tem por detrás o apoio político e financeiro seja o de um mecenas seja o do próprio Estado. No caso do templo de Arsinoe Euploia, ele foi erguido por um nauarca ptolomaico em honra de uma deusa que em sua origem pertence à família real Lagida, portanto a construção tem como base não apenas a devoção religiosa de um alto membro da marinha ptolomaica, mas o interesse na difusão do culto que foi levado a cabo por Ptolomeu II. Popular porque é o testemunho de uma devoção religiosa de um indivíduo, mas também porque o templo serve como ponto focal da devoção religiosa dos marinheiros gregos ou de outras etnias. Arsinoe como uma deusa marinha parece ter sido extremamente popular na antiguidade, devido em parte à sua ligação com Afrodite, uma deusa grega muito popular no Egito helenístico, e em parte também aos testemunhos de Calímaco e Posídipo acerca da existência e da função do templo.

As três epígrafes – a de Calímaco, a de Posídipo e a do artesão anônimo – em conjunto com o que já foi exposto no quarto capítulo nos permitem sintetizar o culto de Arsinoe II. Em linhas gerais, o culto é bem estruturado, pois é servido por templos como o de Calícrates no Cabo Zefrion e o Arsinoeion de Alexandria, para citar os mais conhecidos. O culto também é servido por uma base sacerdotal formada por canéforas e um sacerdote principal como atestam os papiros, além disso, o culto se sustenta com uma ajuda financeira criada pelo próprio governo ptolomaico – a apomoira -, o que permitiu a sua sobrevivência independentemente das crises políticas que abateram o governo de Alexandria. Ao lado dos templos, sacerdotes e sacerdotisas e do apoio financeiro, o culto a Arsinoe contou também com um aparato instrumental que incluía vasos, fialas, enócoas, altares entre outros aparatos religiosos. Como um culto religioso de caráter oficial e grego, pelo menos na origem, o culto de Arsinoe II teve um amplo apoio dos governantes ptolomaicos, a começar pelo próprio Ptolomeu II a quem se deve a sua idealização e estrutura. Para um culto grego que começou com o apoio oficial da casa real reinante e tinha como objetivo básico de louvar a memória de Arsinoe II como deusa lagida e dar

legitimidade e visibilidade aos Ptolomeus perante os outros monarcas helenísticos, o culto se popularizou muito rapidamente. O culto de Arsinoe não apenas se popularizou rapidamente entre a população grega, mas também se difundiu em meio egípcio com uma amplitude impressionante, pois diversos templos egípcios contaram com a presença de uma imagem da deusa Filadelfo ao lado da imagem do deus principal do templo, como são atestados por inúmeros documentos entre eles os decretos de Mendes e Sais e as estelas de Mênfis, para citarmos alguns.

A epígrafe de Teócrito nos permite abordar o segundo ponto em nossas considerações finais. A epígrafe foi extraída de uma passagem do Encômio a Ptolomeu II. O assunto da epígrafe trata do amor e do afeto de uma esposa por seu marido, no caso o de Arsinoe II por seu irmão-marido Ptolomeu II à semelhança de Hera e Zeus. Ainda que se trate de um poema de louvor ao monarca reinante, o poema traz em sua essência a visão masculina a respeito do papel e do status da mulher grega, ainda que esta mulher seja uma rainha. Teócrito dedicou todo o poema para elogiar a figura, os feitos e a posição monárquica de Ptolomeu II, mas se deteve em míseras três a quatro linhas para mencionar a situação conjugal do casal Adelfo, embora não mencione explicitamente o nome de Arsinoe, ao contrário do que fez ao mencionar o nome da rainha Berenice I como o grande amor de Ptolomeu I. Essa passagem é reveladora da percepção que se tinha de Arsinoe II durante a sua vida no Egito. Diferentemente da documentação existente pós-270 a.C. que nos dá uma visão errônea da verdadeira posição de Arsinoe II na corte e no poder, a escassa documentação a seu respeito durante a sua vida no Egito na década de 280-270 a.C. nos apresenta a posição e o status de Arsinoe de acordo com a realidade social das mulheres gregas da época, ou seja, uma maior liberdade de ação política/social/financeira, mas ainda à sombra de seus parentes masculinos. Se formos comparar a documentação existente sobre Arsinoe II com aquela a respeito de Ahmose-Nefertari podemos ver algumas similaridades e algumas diferenças. Para começar devemos levar em conta os diferentes contextos históricos, pois mais de mil anos separam uma rainha da outra. Quando observamos a documentação pertinente a ambas, percebemos algumas características. Em primeiro lugar, a maioria da documentação é de natureza oficial, pois foi produzida a mando do faraó/basileu por razões que envolveram atos públicos e políticos. Em segundo lugar, a documentação descreve de forma elogiosa a relação do rei para com a sua rainha; nos

transmitem a importância que ambas tiveram para seus maridos. Em terceiro, a documentação nos informa de uma maneira ou de outra o papel político/social que ambas as rainhas tiveram durante os reinados de seus maridos. Em quarto lugar, ambas foram casadas com seus irmãos, deixando a entender que a prática do casamento consanguíneo serviu de base para a sustentação do poder independentemente da diferença temporal entre as épocas. Em síntese, tanto Ahmose-Nefertari quanto Arsinoe II possuíam muito em comum, principalmente pelo fato de que ambas foram divinizadas e os seus cultos se tornaram imensamente populares e tiveram uma longa duração.

Por fim, devemos nos ater à inserção do culto de Arsinoe II em seu contexto histórico. A interpretação acerca da importância do culto de Arsinoe II para os Ptolomeus e o Egito nos é perfeitamente clara. Devemos nos lembrar que o culto de Arsinoe surgiu em um contexto histórico muito específico, aquele do embate constante entre os diversos reinos helenísticos, mais especificamente entre os selêucidas e os lagidas. Essa interpretação nos leva de volta ao primeiro capítulo quando traçamos os elementos constituintes da realeza ptolomaica e do culto ao soberano. A realeza ptolomaica tinha sua origem na concepção helenística e alexandrina [de Alexandre] de monarquia. Com os Ptolomeus I, II e III a linhagem da dinastia foi afirmada e reforçada ligando os Ptolomeus a Alexandre, aos Argéadas e ao próprio Zeus; isso é perceptível em uma série de documentos materiais e textuais como a inscrição Adulis, a iconografia monetária, os textos de Teócrito entre outros documentos. Mas não era um privilégio exclusivo dos lagidas a ligação de sua linhagem dinástica com Alexandre e os deuses, mesmo que o corpo do general macedônio tenha repousado em Alexandria e sido o ponto focal de um culto epônimo. Outras monarquias helenísticas fizeram questão de remontar suas linhagens dinásticas a Alexandre e aos deuses, não importando a divindade. A ancestralidade divina de uma casa reinante era comum no período helenístico. O que diferenciou os Ptolomeus dos outros monarcas, pelo menos no início, foi a transformação de um membro da família real em uma divindade por direito próprio, isto é, os Ptolomeus não dependiam mais em criar subterfúgios para fazer com que a linhagem dinástica remontasse a este ou àquele deus. Agora eles tinham uma deusa como membro próximo e contemporâneo, reconhecida pelos deuses e pela população.

A divindade e o culto de Arsinoe foi uma ferramenta de propaganda importantíssima para os Ptolomeus por duas simples razões. A primeira razão se deve ao fato de que o culto de Arsinoe reforçaria, ao lado do culto ao soberano criado pelas cidades em honra aos monarcas ptolomaicos, a natureza legítima da dinastia lagida e o direito de governar o Egito como sucessores diretos de Alexandre e dos deuses, com a deusa Filadelfo incluída entre os deuses. A segunda razão se deve ao modelo proporcionado pelo culto de Arsinoe como referência para o estabelecimento do culto dos demais membros femininos dos lagidas. É possível que o culto de Arsinoe e o mito político criado ao redor de sua pessoa tenham servido de base para que as demais rainhas ptolomaicas ascendessem ao poder nos séculos II e I a.C.

Em resumo, dois pontos precisam ficar claros sobre a importância do culto de Arsinoe II para os Ptolomeus. Em primeiro lugar, o culto de Arsinoe deu sustento às políticas propagandistas de Ptolomeu II em relação aos direitos da casa real Lagida ao governo do Egito e possibilitou um modelo de governo e de imagem para as demais rainhas ptolomaicas. Ao fazer uso de modelos anteriores, como os festivais gregos e cultos egípcios, Ptolomeu II possibilitou a estruturação do culto de Arsinoe de maneira que este culto pudesse ser inserido e aceito em ambas as esferas culturais e sociais do Egito helenístico, a grega e a egípcia. Em segundo lugar, ainda que o culto à Arsinoe II não tenha sido o único culto religioso a ser consagrado no Egito helenístico a um membro feminino da dinastia Lagida (existiam cultos ofertados às princesas Filoteria e Berenice, às rainhas Berenice I, Berenice II e Arsinoe III, só para citarmos algumas), o culto a Arsinoe II foi, sem dúvida alguma, o mais importante de todos tanto pela amplitude que alcançou entre a população quanto pela quantidade de documentos existentes que fazem alguma referência ao culto.

A fórmula criada por Ptolomeu II para o culto de Arsinoe II foi tão bem-sucedida que possibilitou a manutenção da popularidade dos Ptolomeus em pleno Egito romano dos séculos II-III d.C. como é atestado pelo poema dedicado a Arsinoe-Afrodite.





## Bibliografia –

### - Fontes –

#### 1. Obras Literárias:

- ARRIANO, Flávio. **Anábasis de Alejandro Magno**. Tradução e notas de António G. Guerra. Madrid: Editorial Gredos, 2v., 1982.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ATENEU. **The Deipnosophists: in seven volumes**. Tradução de Charles Burton Gulick. London: William Heinemann, 7v, 1963.
- CALÍMACO. **Ouvres de Callimaque: suivies des mimes d'Herondas et du chant III des Rhodes**. Tradução de Joseph Trabucco. Paris : Librairie Garnier Frère, 1933.
- \_\_\_\_\_. **Callimachus : aetia, iambi, hecale and other fragments**. Tradução de Cedric Whitman. Cambridge : Harvard University Press, 1989.
- DIODORO DA SICÍLIA. **Biblioteca Histórica**. Tradução e introdução de Francisco Parreu Alasà. Madrid: Gredos, s/d.
- \_\_\_\_\_. **Diodorus of Sicily: in twelve volumes**. Tradução de Francis R. Walton. London: Harvard University Press: Heinemann, 1993.
- ESTRABÃO. **The Geography of Strabo**. Tradução de Horace L. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 8v., 1954-1960.
- HERÓDOTO. **Histórias**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1982.
- HESÍODO. **Teogonia**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Os trabalhos e os dias**. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Mandarim, v1, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Odisséia**. Introdução de Médéric Dufour e Jean Raison, tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1981.
- JUSTINO. **Abrégé des Histoires Philippiques de Trogue Pompée et Prologues de Trogue Pompée**. Tradução de E. Chambry e Lucienne Thély-Chambry. Paris: Librairie Granier Frères, 2v, 1936.

- PAUSANIAS. **Description of Greece in five volumes**. Tradução de W. H. S. Jones. London: William Heinemann, s/d.
- PLÍNIO. **Natural History in ten volumes**. Tradução de H. Rackham. London: William Heinemann, 1984.
- PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Tradução de Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 5v, 1991.
- POLÍBIO. **Histórias**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.
- \_\_\_\_\_. **The Histories**. Tradução de W. R. Paton. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 6v, 1980.
- TEÓCRITO. **Bucólicos Griegos**. Introdução, tradução e notas Manuel Garcia Teijeiro e Teresa Molinos Tejada. Madrid: Gredos, 1986.
- XENOFONTE. **Ciropédia (a educação de Ciro)**. Tradução de João Félix Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, 1990.

## 2. Extrato Documental:

- AUSTIN, Michel M.. **The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- BAGNALL, Roger. **Historical Sources in Translation: the Hellenistic period**. New York: Penguin Books, 2003.
- BREASTED, James. **Ancient Records of Egypt: from Eighteenth dynasty to the Persian conquest**. Chicago: The Oriental Institute Research Archives/ [www.etana.org](http://www.etana.org), 1906.
- BURSTEIN, Stanley M. **The Hellenistic Age from the battle of Ipsus to the death of Kleopatra VII**. New York: Cambridge University Press, 1996.
- LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature: a book of readings**. Berkeley, University of California Press, v2, 1975-.
- ROWLANDSON, Jane. **Women and Society in Greek and Roman Egypt: a sourcebook**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

## 3. Catálogos:

- ASHTON, Sally-Ann. **Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt: the interaction between Greek and Egyptian traditions**. Oxford: Archaeopress, 2001.
- BERNAND, André. **La prose sur pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine**. Paris: CNRS, 2v., 1992.

BERNAND, Étienne. **Inscriptions Grecques d'Hermoupolis Magna et de sa Nécropole.** Cairo: IFAO, 1999.

\_\_\_\_\_. **Inscriptions Grecques d'Égypte et de Nubie au Musée u Louvre.** Paris: CNRS, 1992.

\_\_\_\_\_. **Inscriptions Grecques d'Alexandrie ptolemaïque.** Cairo: IFAO, 2001.

BOARDMAN, John. **Greek Gems and Finger Rings.** London: Thames and Hudson, 2001.

BOTHMER, Bernard V. (comp). **Egyptian Sculpture of the Later Period: 700 BC to 100 AD.** NY: The Brooklyn Museum, 1960.

BIANCHI, Robert S.; FAZZINI, Richard A. (ed). **Cleopatra's Egypt: the age of Ptolemies.** Brooklyn: The Brooklyn Museum, 1988.

DE MEULENAERE, Herman ; MACKAY, Pierre. **Mendes II.** Warminster : Aris&Phillips, 1976.

MILDENBERG, Leo; HURTER, Silvia ( ed ). **The Arthur S. Dewing Collection of Greek Coins.** New York: The American Numismatic Society, 1985.

POOLE, Reginald S. **The British Museum Catalogue: The Ptolemies, kings of Egypt.** Bologna: Arnaldo forni Editore, 1963.

ROEHRIG, Catherine (ed). **Hatshepsut: from Queen to Pharaoh.** New York: The Metropolitan Museum of Art; New Haven: Yale University Press, 2005

SPIER, Jeffrey. **Ancient Gems and Finger Rings: catalogue of the collection.** Malibu-California: The J. Paul Getty Museum, 1992

STANWICK, Paul. **Portraits of the Ptolemies: Greek kings as Egyptian pharaohs.** Austin: University of Texas Press, 2003.

WALKER, Susan; HIGGS, Peter. **Cleopatra of Egypt: from History to Myth.** New Jersey: Princeton University Press, 2001.

#### - Bibliografia -

ABOU-GHAZI, Dia'. Two New Monuments inscribed in hieroglyphics from Ptolemaic Egypt. In: **BIFAO.** Cairo: IFAO, tome 66, 1968: 165-169.

ALLEN, James P. **Middle Egyptian: an introduction to the language and culture of hieroglyphs.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ANDRÉN, Anders. **Between Artifacts and Texts: historical archaeology in global perspective.** New York and London: Plenum Press, 1998.

- ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a Eternidade: a literatura no Egito faraônico**. Brasília: Editora da UnB, 2000.
- AYMARD, André. A Monarquia Helenística e o Homem: a ideologia e o governo monárquicos. In: CROUZET, Maurice (dir). **História Geral das Civilizações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, v 2, 1993.
- BADIAN, Ernst. Subject and Ruler: the cult of ruling power in Classical Antiquity. In: **Journal of Roman Archaeology**, supplement 17, 1996: 11-27.
- BAGNALL, Roger S.; RATHBONE, Dominic W. (ed). **Egypt from Alexander to the Copts: an archaeological and historical guide**. London: The British Museum Press, 2004.
- BAINES, John. Kingship, Definition of Culture, and Legitimation. In: SILVERMAN, David P.; O'CONNOR, David (ed). **Ancient Egyptian Kingship**. New York: E.J.Brill, 1995: 3-47.
- BAILEY, Donald M. The Canephore of Arsinoe Philadelfos: what she look like?. In: **CdE**, Bruxelles, fasc.147, v.74, 1999: 156-160.
- BARBANTANI, Silvia. Goddess of Love and Mistress of the Sea: notes on a Hellenistic hymn to Arsinoe-Aphrodite (P. LIT. GOODSP, 2, I-IV). In: **AncSoc**. Leuven: Peeters Publishers, v. 35, 2005: 135-165.
- BARRIGAZI, Adelmo; LÉVÊQUE, Pierre; MUSTI, Domenico. **La Sociedad Helenística: marco político**. Barcelona: Icaria: Bosch, 1980.
- BEVAN, Edwyn R. **Histoire des Lagides (323-30 av. J.-C.)**. Paris: Payot, 1934.
- BIANCHI, Robert S. Faience and Glaze. In: TURNER, Jane (ed.) **The Dictionary of Art**. New York: Macmillan Publishers Limited, v10, 1996: 46-49.
- BRANCAGLION JR, Antonio. **Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo, v2**. Rio de Janeiro: MNRJ/UFRJ, 2004.
- BRICAULT, Laurent. Sarapis et Isis: sauvers de Ptolemée IV à Ráphia. In: **CdE**, Bruxelles: Fondation Égyptologique reine Elisabeth, LXXIV, 1999 : 334-343.
- BRINGMANN, Klaus. The King as Benefactor: some remarks on ideal kingship in the age of Hellenism. In: BULLOCH, Anthony; GRUEN, Erich, LONG, A.A.; STEWART, Andrew. **Images and Ideologies: self-definition in the Hellenistic World**. Berkeley: Univesity of California Press, 1993: 07-23.
- BRYAN, Betsy M. The 18th Dynasty before the Amarna Period. In: SHAW, Ian (ed). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford: University Press, 2003: 207-264.
- \_\_\_\_\_. Property and the God's Wives of Amun. LYONS, Deborah; WESTBROOK, Raymond (ed). **Women and Property in Ancient Near East and**

**Mediterranean Societies.** Boston: Center for Hellenic Studies/Harvard University, 2005: 1-15.

---

. In women good and bad fortune are on earth: status and roles of women in egyptian culture. In: CAPEL, Anne K.; BRIAN, Betsy M. **Mistress of House, Mistress of Heaven: women in ancient Egypt.** New York: Hudson Hills Press, 1997: 25-45.

BURKERT, Walter. **Religião Grega na época Clássica e Arcaica.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993.

CADEL, Hélène. À quelle date Arsinoé II Philadelphie est-elle décédée? In: MELAERTS, Henri (ed) **Le Culte du Souverain dans l'Égypte Ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère: actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995.** Leuven: Peeters, 1998: 1-3.

CAPRETINI, G.P. Imagem. In: ROMANO, Ruggiero (dir). **EE: signo.** Porto: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, v. 31, s/d: 177-199.

CARNEY, Elizabeth D. The reappearance of Royal Sibling Marriage in Ptolemaic Egypt. In: **La Parola del Passato: rivista di studi antichi.** Napoli: Gaetano Macchiaroli Editore, 1987: 420-439.

CERFAUX, L; TONDRIAU, J.. **Un concurrent du Christianisme – Le Culte des Souverains: dans la civilisation gréco-romaine.** Belgique: Desclée e Co., 1957.

CLARISSE, Willy; VANDORPE, Katelijn. The Ptolemaic Apomoiria. In: MELAERTS, Henri (ed) **Le Culte du Souverain dans l'Égypte Ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère: actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995.** Leuven: Peeters, 1998: 5-42.

---

. 'The Ptolemies visiting the Egyptian Chora.' In: MOOREN, Léon (ed.). **Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19-24 July 1997.** Leuven: Peeters, 2000: 29-53.

---

. 'Ptolémées et temples.' In: VALBELLE, Dominique; LECLANT, Jean (ed.). **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: de Boccard, 1999: 41-66.

CRAWFORD, Dorothy J. Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis. In: CRAWFORD, Dorothy J. et al. **Studies on Ptolemaic Memphis.** Leuven: Peeters, 1980.

DEVAUCHELLE, Didier. Le démotique et le déchiffrement de la Pierre de Rosette. In: VALBELLE, Dominique; LECLANT, Jean (ed.). **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: de Boccard, 1999: 11-23.

DODSON, Aidan; HILTON, Dyan. **The Complete Royal Families of Ancient Egypt: a genealogical sourcebook of the pharaohs.** London: Thames and Hudson, 2004.

- DUNAND, Françoise. Fête et propagande à Alexandrie sous le Lagides. In: **La Fête, pratique et discours: d'Alexandrie Hellénistique à la mission de Besançon**. Paris-Besançon: Les Belles Lettres-Alub, 1981: 13-40.
- ELLIS, Walter M. **Ptolemy of Egypt**. London: Routledge, 1994.
- FANTHAM, Elaine (et alii) **Women in the Classical World : image and text**. New York : Oxford University Press, 1994.
- FINNESTAD, Ragnhild B. Temples of the Ptolemaic and Roman Periods : ancient traditions in new contexts. In : SHAFER, Byron (ed). **Temples of Ancient Egypt**. Ithaca: Cornell University Press, 1997: 185-317.
- FLORENZANO, Maria B.B. Arqueologia Clássica e Ciências Humanas. In: **Anos 90: revista do programa de pós-graduação em história**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, nº 17, 2003: 13-22.
- FRANKFORT, Henry. **Reyes y Dioses: estudio de la religión del oriente próximo en la antigüedad tanto que integración de la sociedad y la naturaleza**. Madri: Alianza Editorial, 1993.
- FRASER, Peter M. **Ptolemaic Alexandria**. Oxford: Claredon Press, 3v, 1972.
- FUNARI, Pedro P.A.; HALL, Martin; JONES, Siân (ed). **Historical Archaeology: back from the edge**. London: Routledge, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GITTON, Michael. Variation sur le thème des titulatures de reines. In: **BIFAO**. Cairo: IFAO, tome, 78, 1978: 389-403.
- \_\_\_\_\_. La resiliation d'une fonction religieuse: nouvelle interprétation de la stèle de donation d'Ahmès Néfertary. In: **BIFAO**. Cairo: IFAO, tome 76, 1976: 65-89.
- \_\_\_\_\_. Nouvelles remarques sur la stèle de donation d'Ahmès Néfertary. In: **BIFAO**. Cairo: IFAO, tome 79, 1979: 327-331.
- GRZYBEK, Erhard. **Du calendrier macédonien au calendrier ptolemaïque: problèmes de chronologie hellénistique**. Basel: F. Reinhardt, 1990.
- HAENY, Gerhard. New Kingdom "Mortuary Temples" and "Mansions of millions of years". In: SHAFER, Byron (ed). **Temples of Ancient Egypt**. Ithaca: Cornell University Press, 1997: 86-126.
- HAMMOND, Nicholas G. L. **Alejandro Magno: rey, general y estadista**. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica: grega e latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

- HAZZARD, Richard A. **Imagination of a Monarchy: studies in Ptolemaic propaganda** (Phoenix supplementary volume, 37). Toronto: University of Toronto Press, 2000.
- HAWASS, Zahi. **Silent Images: women in Pharaonic Egypt**. New York: Harry N. Abrams, 2000.
- HEAD, Barclay V. **Historia Numorum: a manual of greek numismatics**. London: Spink, 1963.
- HOLLEAUX, Maurice. **Études d'épigraphie et d'histoire grecque**. Paris: E. de Boccard, v3, 1938-1968.
- HÖLBL, Günther. **A History of the Ptolemaic Empire**. London: Routledge, 2000.
- HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio(dir.). **O Homem Egípcio**. Lisboa: Presença, 1994.
- \_\_\_\_\_. Ancient Egyptian Religious Iconography. In: SASSON, Jack M. (ed.). **Civilizations of the Ancient Near East**, v 3. New York: The Gale Group, 1995: 1711-1730.
- HORNUNG, Erik. **History of Ancient Egypt: an introduction**. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- HUNTER, Richard. **Theocritus: encomium of Ptolemy Philadelphus**. Los Angeles: University of California Press, 2003.
- JENTEL, Marie-Odile. Aphrodite (in Peripheria Orientali). In: **LIMC**, v2, parte1, 1984: 156-169.
- JOHNSON, Carl G. Ptolemy V and the Rosetta Decree: the egyptianization of the Ptolemaic Kingship. In: **AncSoc**. Leuven: Peeters, v. 26, 1995: 145-155.
- JONES, Arnold H. M. **The Greek city from Alexander to the Justinian**. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- KARO, G. Oinochoé. In: DAREMBERG, Ch & SAGLIO, E. M.(dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**, tomo 4. Paris: Librairie Hachette, s/d, 159-162.
- KOENEN, Ludwig. The Ptolemaic King as a Religious Figure. In: BULLOCH, Anthony; GRUEN, Erich, LONG, A.A.; STEWART, Andrew. **Images and Ideologies: self-definition in the Hellenistic World**. Berkeley: University of California Press, 1993: 25-115.
- KOESTER, Helmut. **History, Culture and Religion of the Hellenistic Age**. New York: W. de Gruyter, 1995.

- KRAAY, Colin; DAVIS, Norman. **The Hellenistic Kingdoms: portrait coins and history**. London: Thames and Hudson, 1973.
- LECLANT, Jean. Allocution d'ouverture. In : VALBELLE, Dominique; LECLANT, Jean (ed.). **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: de Boccard, 1999: 5-9.
- LEFKOWITZ, Mary. Influential Women. In: CAMERON, Averil (ed). **Images of Women in Antiquity**. London: Routledge, 1993: 49-64.
- LE PROHON, Ronald J. Royal Ideology and State Administration in Pharaonic Egypt. In: SASSON, Jack M. (ed.). **Civilizations of the Ancient Near East, v 1**. New York: The Gale Group, 1995: 273-285.
- LÉVÊQUE, Pierre. **O Mundo Helenístico**. Lisboa: Ed 70, 1987.
- LIDDELL & SCOTT'S. **An Intermediate Greek-English Lexicon**. Oxford : Clarendon Press, s/d.
- LLOYD, Alan. The Ptolemaic Period (332 – 30 B.C.) In : SHAW, Ian (ed). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Oxford : OUP, 2003: 388-413.
- LORTON, David. The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt. In : DICK, Michael B. (ed). **Born in Heaven, Made on Earth : the making of the cult image in the Ancient Near East**. Eisenbraun, Winona Lake, Indiana, 1999 : 123-210.
- MARCURDY, Grace Harriet. **Hellenistic queens: a study of woman-power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt**. Ares Publishers, 1ª edição, 1932.
- MENU, Bernadette. La "stele" d'Ahmès Néfertary dans son contexte historique et juridique. In: **BIFAO**. Cairo: IFAO, tome 77, 1977: 89-100.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- MORKHOLM, Otto. **Early Hellenistic Coinage: from the accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 BC)**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- NOBLECOURT, Christiane Desroches. **A Mulher no Tempo dos Faraós**. Campinas: Papirus, 1994.
- NOCK, Arthur D. Σύνναος Θεός. In: **Harvard Studies in Classical Philology**. Boston: HUP, v.40 1930: 1-62.
- PERPILLOU-THOMAS, Françoise. **Fêtes d'Égypte Ptolemaïque et Romaine d'après la documentation papyrologique grecque**. Leuven : Peeters, 1993.

- PLANTZOS, Dimitris. Ektheōsis Arsinoēs : on the cult of Arsinoe Philadelphos. In : **Archaioignōsia**, Athena, v.7, 1992 : 119-133.
- POLLITT, Jerome J. **Art in the Hellenistic Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- POMEROY, Sarah B. **Women in Hellenistic Egypt : from Alexander to Cleopatra**. Wayne State University Press, 1990.
- POTTIER, E. Cornucopia. In: DAREMBERG, Ch & SAGLIO, E. M.(dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**, tomo 1, 2<sup>a</sup> parte. Paris: Librairie Hachette, s/d, 1514-1520.
- \_\_\_\_\_. Phiala. In: DAREMBERG, Ch & SAGLIO, E. M.(dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**, tomo 4, . Paris: Librairie Hachette, s/d, 434-435.
- PRÉAUX, Claire. **Le Monde Hellénistique: la Grèce et l'orient de la mort d'Alexandre à la conquete de romaine de la Grèce**. Paris: Presses Universitaire de France, v 1, 1978.
- PRICE, Simon R. F. **Rituals and Power: the roman imperial cult in Asia Minor**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- QUAEGEBEUR, Jan. Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphie. In : MELAERTS, Henri (ed). **Le Culte du Souverain dans l'Égypte Ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère: actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995**. Leuven: Peeters, 1998: 73-108.
- \_\_\_\_\_. Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée. In: **BIFAO**, Caire: IFAO, tome 69, 1971a: 191-217.
- \_\_\_\_\_. The Egyptian Clergy and the Cult of Ptolemaic Dynasty. In: **AncSoc**. Leuven: Peeters, v. 20, 1989: 93-116.
- \_\_\_\_\_. Cleopatra VII and the cults of the Ptolemaic Queens. In: BIANCHI, Robert S.; FAZZINI, Richard A. (ed). **Cleopatra's Egypt: the age of Ptolemies**. Brooklyn: The Brooklyn Museum, 1988: 41-54.
- \_\_\_\_\_. Documents concerning a cult of Arsinoe Philadelphie at Memphis. In: **Journal of Near Eastern Studies**, v30, 1971: 239-270.
- QUARANTA, Ettore. **Estudo sobre o Idílio XV de Teócrito: integração de texto na realidade histórica dos inícios do século III a.C.** Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1986.
- QUEYREL, François. Portraits de souverain Lagides à Pompéi et à Délos. In: **BCH**. Athènes: EFA, v108, 1984: 267-300.
- QUIRKE, Stephen. **Who were the Pharaohs?: a history of their names with a list of cartouches**. New York: Dover, 1990.

- RENFREW, Colin; BAHN, Paul. **Arqueologia: teorías, métodos y práctica**. Madrid: Akal, 1993.
- \_\_\_\_\_. **The Archaeology of Cult: the sanctuary at Phylakopi**. London: Thames & Hudson, 1985.
- RICE, Ellen E. **The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus**. Oxford: OUP, 1983.
- ROBERT, Louis. **Études épigraphiques et philologiques**. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1938.
- ROBINS, Gay. **Las Mujeres en el Antiguo Egipto**. Madrid: Akal, 1996.
- \_\_\_\_\_. The God's Wife of Amun in the 18th Dynasty in Egypt In: CAMERON, Averil; KUHRT, Amélie (ed). **Images of Women in Antiquity**. London: Routledge, 1993: 65-78.
- RUDHARDT, J. **Notions Fondamentales de la Pensée Religieuse et Actes Constitutifs de Culte dans la Grèce Classique**. Paris: Picard, 1992.
- SAGLIO, E.M. Canephorae. In: DAREMBERG, Ch & SAGLIO, E. M.(dir.) **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**, tomo 1, 2ª parte. Paris: Librairie Hachette, s/d, 877.
- SALES, José das C. **As divindades egípcias: uma chave para a compreensão do Egipto antigo**. Lisboa: Estampa, 1999.
- SAMUEL, A.E. The Ptolemies and the Ideologies of Kingship. In: GREEN, Peter. **Hellenistic History and Culture**. Berkeley: University of California Press, 1993: 168-210.
- SAVALLI-LESTRADE, Ivana. La place des reines à la cour et dans le royaume à l'époque hellénistique. In: **Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique: actes du Diplôme d'Études Avancées, Universités de Lausanne et Neuchâtel, 2000/2002**. FREI-STOLBA, Regula; BIELMAN, Anne; BIANCHI, Olivier. Bern: Peter Lang, 2003.
- SAUNERON, Serge. Un document égyptien relatif à la divinisation de la reine Arsinoé II. In: **BIFAO**, Caïre: IFAO, tome 60, 1960: 83-109.
- SCHNAPP, Alain. Are Images Animated: the psychology of statues in ancient Greece. In: RENFREW, Colin. **The Ancient Mind: elements of cognitive archaeology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- SCHULZ, Regine; SOUROUZIAN, Hourig. Os templos – deuses reais e reis divinos. In: **Egipto: o mundo dos faraós**. Könenmann, s/d: 152-215.
- SHAFER, BYRON. Temples, Priests and Rituals: an overview. In: SHAFER, Byron 9ed). **Temples of Ancient Egypt**. Ithaca: Cornell University Press, 1997:1-30.

- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. **The Dictionary of Ancient Egypt**. New York: Harry N. Abrams,
- SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basiléia**. Vitória: Edufes, 2003.
- SILVERMAN, David. O divino e as divindades no antigo Egito. In: SHAFER, Byron E. (org). **As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos**. São Paulo: Nova Alexandria, 2002: 21-107.
- \_\_\_\_\_. The Nature of Egyptian Kingship. In: SILVERMAN, David P.; O'CONNOR, David (ed). **Ancient Egyptian Kingship**. New York: E.J.Brill, 1995: 49-92.
- SIMPSON, Robert S. **Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees**. Oxford: Griffith Institute, 1996.
- SNODGRASS, Anthony. **Arqueología de Grécia**. Barcelona: Crítica, 1990.
- SPYRIDAKIS, Stylianos. **Ptolemaic Itanos and Hellenistic Crete**. Berkeley: University of California Press, 1970.
- STEPHENS, Susan. Posidippus' Poetry Book: where Macedon meets Egypt. In: HARRIS, William; RUFFINI, Giovanni (ed). **Ancient Alexandria between Egypt and Greece**. Leiden: Brill Academic Publishers, 2004: 63-86.
- \_\_\_\_\_. For you, Arsinoe .... In: ACOSTA-HUGHES, Benjamim; BAUMBACH, Manuel; KOSMETATOU, Elizabeth (ed). **Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection attributed to Posidippus**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004: 161-176.
- \_\_\_\_\_. **Seeing Double: intercultural poetics in Ptolemaic Alexandria**. Berkeley: University of California Press, 2003.
- STEWART, Zeph. El culto ao Soberano. In: MORETTI, Luigi et al. **La Sociedad Helenística: economía, derecho, religion**. Barcelona: Icaria: Bosch, 1983.
- STILLWELL, Richard (ed). **The Princeton encyclopedia of Classical Sites**. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1976.
- SWINNEN, W. Sur la politique religieuse de Ptolémée I. **Les syncretismes dans les religions grecques et romaines: colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)**. Paris: Presses Universitaires de France, 1973: 115-133.
- TARN, William W. **La Civilisation Helenística**. México: Fondo de Cultura Económica, 1969.
- \_\_\_\_\_. Two Notes on Ptolemaic History. In: **JHS**, v. 53, part 1, 1933: 57-68.

- TE VELDE, Herman. Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt. In: SASSON, Jack M. (ed). **Civilizations of the Ancient Near East**, v3. New York: The Gale Group, 1995: 1731-1749.
- THIERS, Christophe. Ptolémée Philadelphie et les prêtres de Saïs: la stele *Codex Ursinianus*, fol. 6 rº + Naples 1034 + Louvre C.123. In: **BIFAO**. Cairo: IFAO, tomo 99, 1999: 423-445.
- THOMPSON, Dorothy J. 'Philadelphus' Procession. Dynastic Power in a Mediterranean Context. In: MOOREN, Leon (ed.). **Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19-24 July 1997**. Leuven: Peeters, 2000: 365-88.
- TRAN TAM TINH. Isis. In: **LIMC**, v5, parte 1, 1990: 761-796.
- TRIGGER, Bruce G. **História do pensamento arqueológico**. São Paulo: Odisseus, 2004.
- TURNER, E.G. Ptolemaic Egypt. In: WALBANK, Frank W.(ed) **CAH: the Hellenistic world**. Cambridge: Cambridge University Press, v 7, 1999: 118-174.
- VALBELLE, Dominique. Décrets égyptiens antérieurs aux Lagides. VALBELLE, Dominique; LECLANT, Jean (ed.). **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: de Boccard, 1999: 67-90.
- VALERI, V. Realeza. In: ROMANO, Ruggiero (dir) **EE: religião/mito**. Porto: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, v. 30, 1994: 415-445.
- \_\_\_\_\_. Rito. In: ROMANO, Ruggiero (dir) **EE: religião/mito**. Porto: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, v. 30, 1994: 325-359.
- VEGETTI, Mario. O homem e os deuses. In: VERNANT, Jean-Pierre (org). **O homem grego**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- VEISSE, Anne-Emmanuelle. **Les "revoltes égyptiennes": recherches sur les troubles intérieurs em Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine**. Leuven: Peeters, 2004.
- VERCOUTTER, Jean. **Em busca do Egito esquecido**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002
- VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. São Paulo: Edusp, 2001.
- WALBANK, Frank W. Monarchies and Monarchic Ideas. In: WALBANK, Frank W. (ed) **CAH: the Hellenistic world**. Cambridge: Cambridge University Press, v 7, 1999: 62-100.

- Endereços eletrônicos -

1º - The British Museum – Londres

[www.thebritishmuseum.ac.uk](http://www.thebritishmuseum.ac.uk)

2º - Musée du Louvre – Paris

[www.louvre.fr](http://www.louvre.fr)

3º - The Metropolitan Museum of Art – Nova Iorque

[www.metmuseum.org](http://www.metmuseum.org)

4º - Institut Français d'Archéologie Orientale

[www.ifao.egnet.net](http://www.ifao.egnet.net)

5º - J. P. Getty Museum – Malibu

[www.getty.edu](http://www.getty.edu)

6º - Kunsthistorisches Museum – Viena

[www.khm.at](http://www.khm.at)

7º - The House of Ptolemy

[www.houseofptolemy.org](http://www.houseofptolemy.org)

8º - Wikipedia Online

[www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com)

9º Musei Vaticani – Vaticano

[http://mv.vatican.va/2\\_IT/pages/MV\\_Home.html](http://mv.vatican.va/2_IT/pages/MV_Home.html)

10º - The Petrie Museum of Egyptian Archaeology

[www.petrie.ucl.ac.uk](http://www.petrie.ucl.ac.uk)

11º - Amigos de la Egiptología

[www.egiptologia.com](http://www.egiptologia.com)

12º Biblioteca digital Perseus

[www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu)

## **ANEXO I**

## **Lista Sinóptica do Catálogo –**

### **1. Atributos e vestuário:**

- águia ptolomaica** – 51, 52
- ankh** – 12, 17, 18, 21, 27, 29, 45, 46, 48
- cetro heqa** – 43
- cetro nekhakha** – 13, 15, 16, 42, 44, 47, 61, 68
- cetro papiroforme** – 18, 21, 27, 29, 45, 46, 48
- cetro was** – 17, 21, 29, 48
- cornucópia (keras/dikeras)** – 2, 49, 53, 54, 55, 56, 65, 75, 76, 77
- coroa de Arsinoe** – 18, 19, 21, 29, 46, 47, 48
- coroa atef** – 13, 14, 21, 46, 48
- coroa de plumas** – 13, 15, 16, 27, 42, 44, 45
- coroa pschent** – 12, 13, 17, 18, 19, 21, 27, 29, 30, 48
- diadema** – 2, 3, 50, 51, 72, 73
- himátio** – 2, 65, 75, 76, 77
- nó isíaco** – 65
- peruca tripartite** – 12, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 27, 29, 42, 44, 46, 47, 48, 61, 63, 66, 67, 68
- quíton** – 2, 65, 75, 76, 77
- saiote cerimonial** – 18, 19, 21, 43, 45, 46, 48
- shendyt** – 12, 13, 42, 48, 62
- sistro** – 16, 17
- stéphane** – 2, 49, 52, 53, 55, 56, 57, 74
- tocado abutre** – 14, 18, 19, 21, 27, 29, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 61, 66, 67, 68
- tocado nemes** – 14, 62, 69
- uraeus** – 12, 13, 16, 18, 19, 21, 26, 29, 42, 43, 44, 57, 61, 62, 63, 67, 68, 69

### **2. sacerdotes e sacerdotisas:**

- atlófora** – 10, 27, 30, 31
- canéfora** – 7, 10, 26, 27, 30, 31, 64
- hieréia (sacerdotisa de Arsinoe III)** – 10, 30, 31

**sacerdote de Alexandre** – 26, 27, 30, 31

**sacerdotes egípcios** – 1, 12, 21, 23, 26, 27, 28, 30

**sacerdotes gregos** – 2, 25, 37

### **3. Titulatura e epítetos:**

**faraós/basileus** – 10, 12, 13, 18, 20, 21, 22, 27, 29, 30, 40, 42, 51, 62

**rainhas** – 7, 8, 10, 12, 13, 18, 21, 22, 23, 27, 29, 32, 33, 36, 37, 39, 40, 42, 49, 52, 53, 55, 63, 66, 67

### **4. Material:**

**arenito** – 14, 28, 42

**basalto** – 20, 27, 39, 64, 69, 73

**bronze** – 58, 71, 74

**calcário** – 12, 13, 15, 16, 18, 19, 26, 29, 31, 36, 37, 38, 41, 45, 46, 47, 48, 65, 66

**diorito** – 17

**esteatita** – 67, 68

**faiança** – 70, 75, 76, 77

**granito** – 32, 40, 62, 63

**hidroxyapatita** – 30

**madeira** – 61, 74

**mármore** – 25, 33, 34, 73

**ouro** – 49, 50, 54, 55, 56, 60

**papiro** – 7, 8, 9, 10, 11

**prata** – 51, 52, 53, 78

**quartzito** – 21

**sardônica** – 56

**terracota** – 63

**tinta** – 36, 43, 44, 61, 64, 66

### **5. Objetos religiosos:**

**altar** – 1, 2, 3, 5, 7, 18, 19, 22, 25, 36, 37, 38, 75, 76, 77

**enócoa** – 2, 75, 76, 77

**estátua (ícone/agálma)** – 2, 3, 20, 21, 26, 28, 30, 41

**fiala** – 2, 75, 76, 77, 78

**templo/santuário/témenos** – 2, 9, 13, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30

**thymiateria** – 2

**trípodes délficas** – 2

## **6. Deuses:**

**Afrodite** – 3, 4, 6, 11

**Amon** – 12, 17, 21, 26, 40, 42, 66

**Anúbis** – 14

**Apolo** – 3, 5

**Atena** – 2

**Cronos** – 3, 11

**Dioniso** – 2, 25

**Dióscuros** – 5

**Geb** – 63

**Háthor** – 27, 63

**Hefesto** – 28, 30

**Hélio** – 6, 11, 26, 27, 30, 54

**Hera** – 2, 3

**Héracles** – 3, 25

**Hermes** – 2, 27, 30

**Hórus** – 20, 21, 28, 30, 40

**Ísis** – 10, 17, 20, 23, 26, 27, 28, 30, 31, 45, 46, 63

**Musas** – 3,

**Osíris** – 14, 26, 30

**Ptah** – 23, 27 30

**Rê** – 12, 13, 20, 26, 40, 42

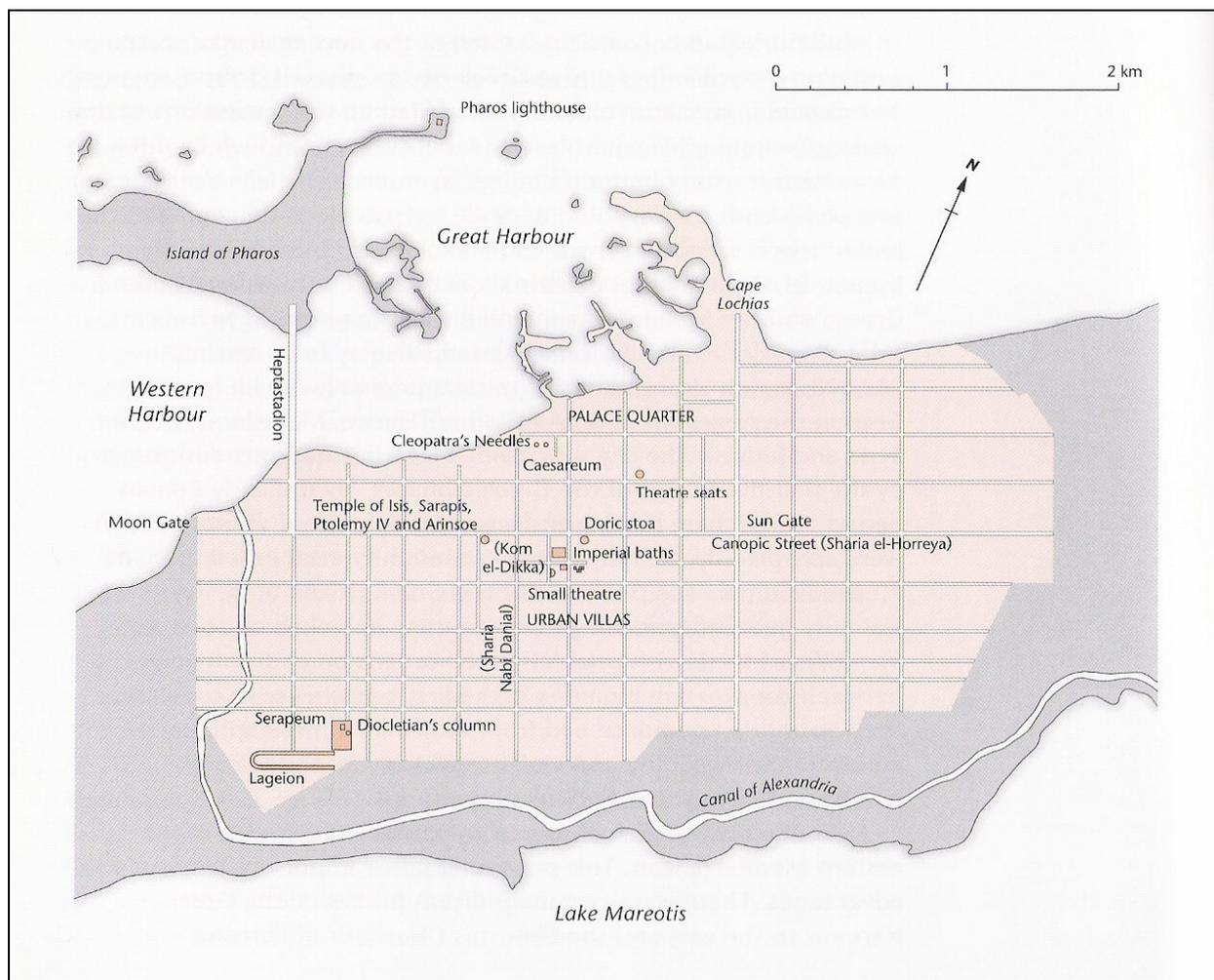
**Tétis** – 3, 5

**Thot** – 13, 26, 30

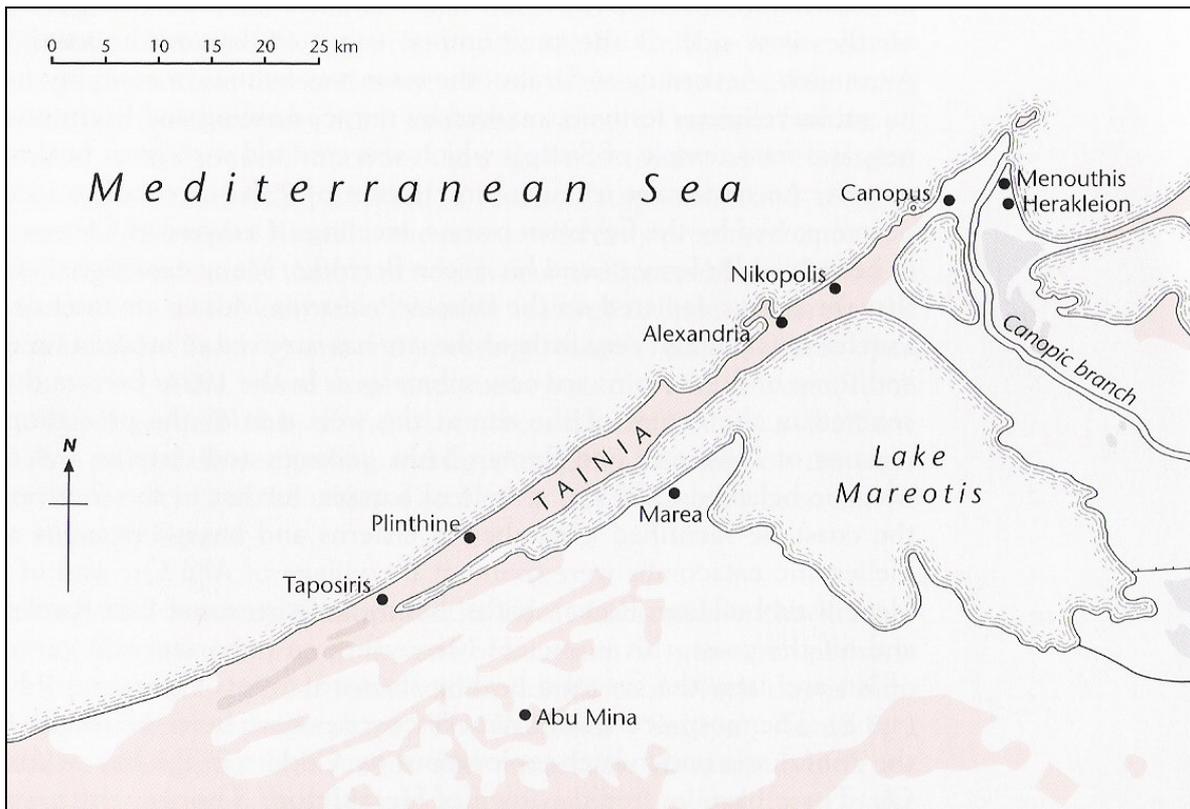
**Zeus** – 2, 3, 11, 25, 27, 54

## **ANEXO II**

## Mapa de Alexandria e região canópica –

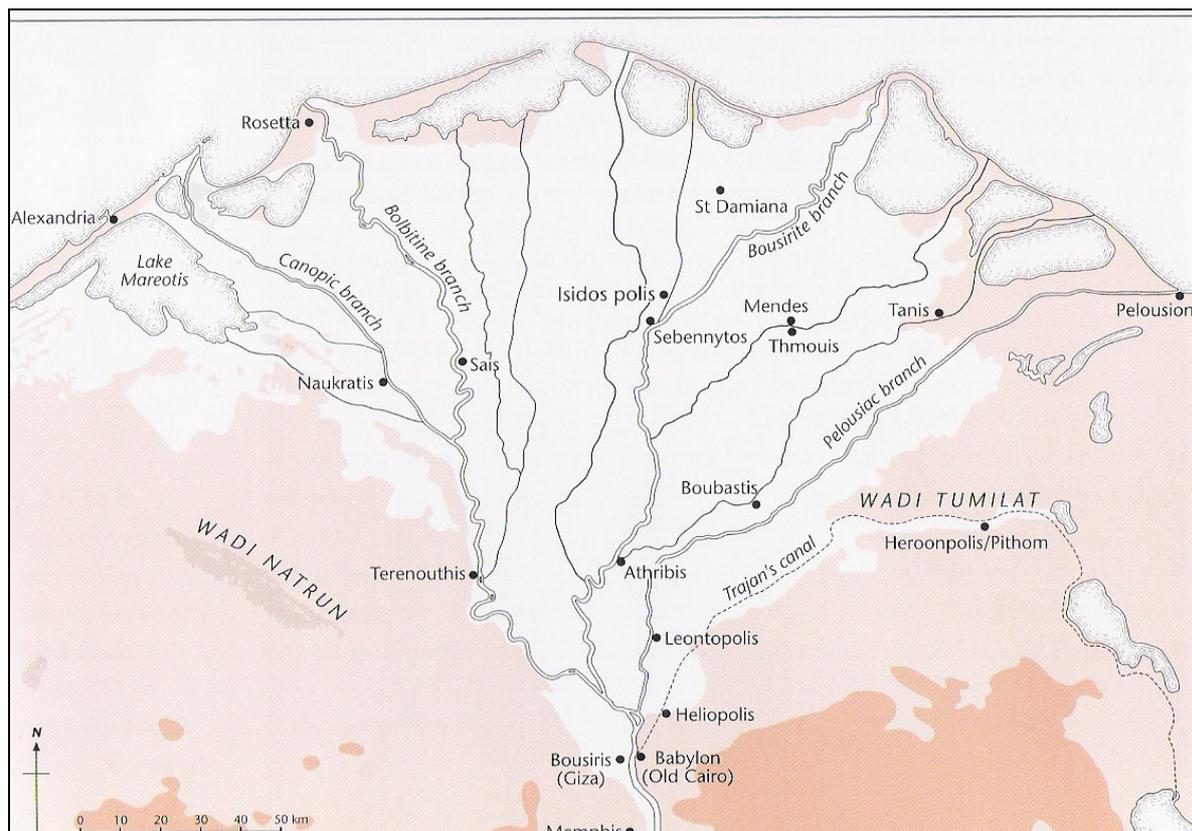


**Alexandria no período greco-romano**



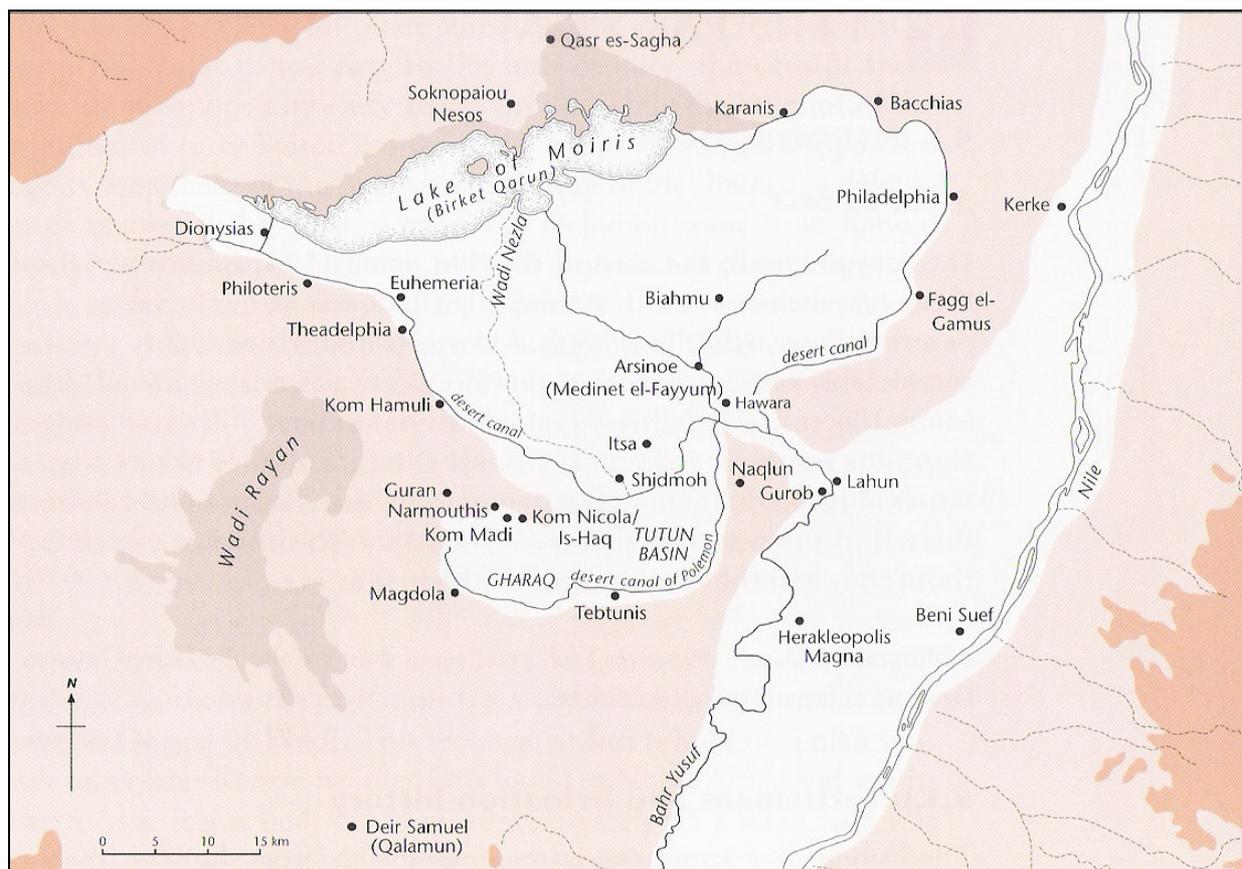
**Região canópica com as principais cidades e o lago Mareotis**

## Mapa do Delta egípcio –



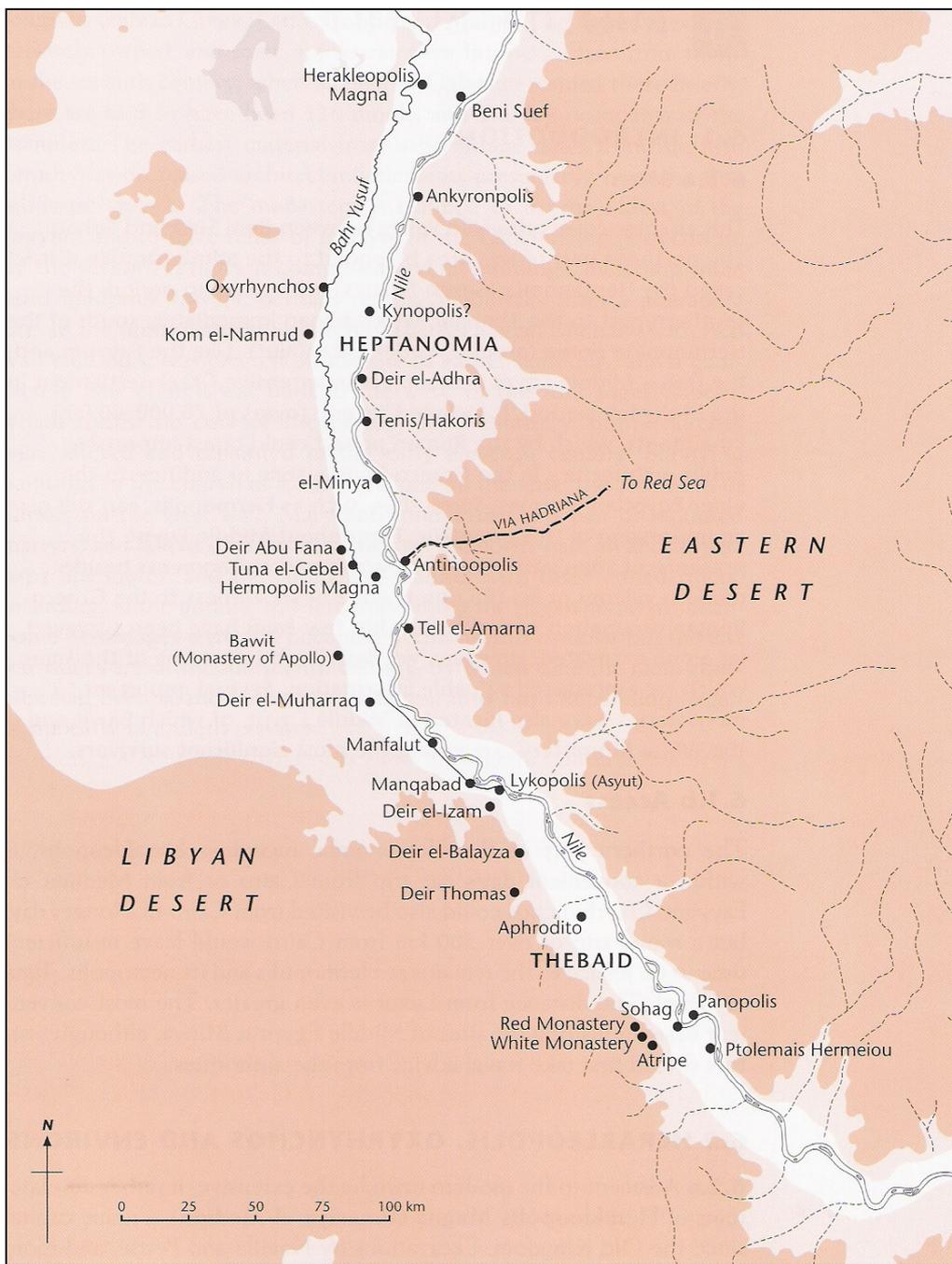
**O Delta egípcio com as principais cidades da região no período helenístico**

## Mapa do Faium –

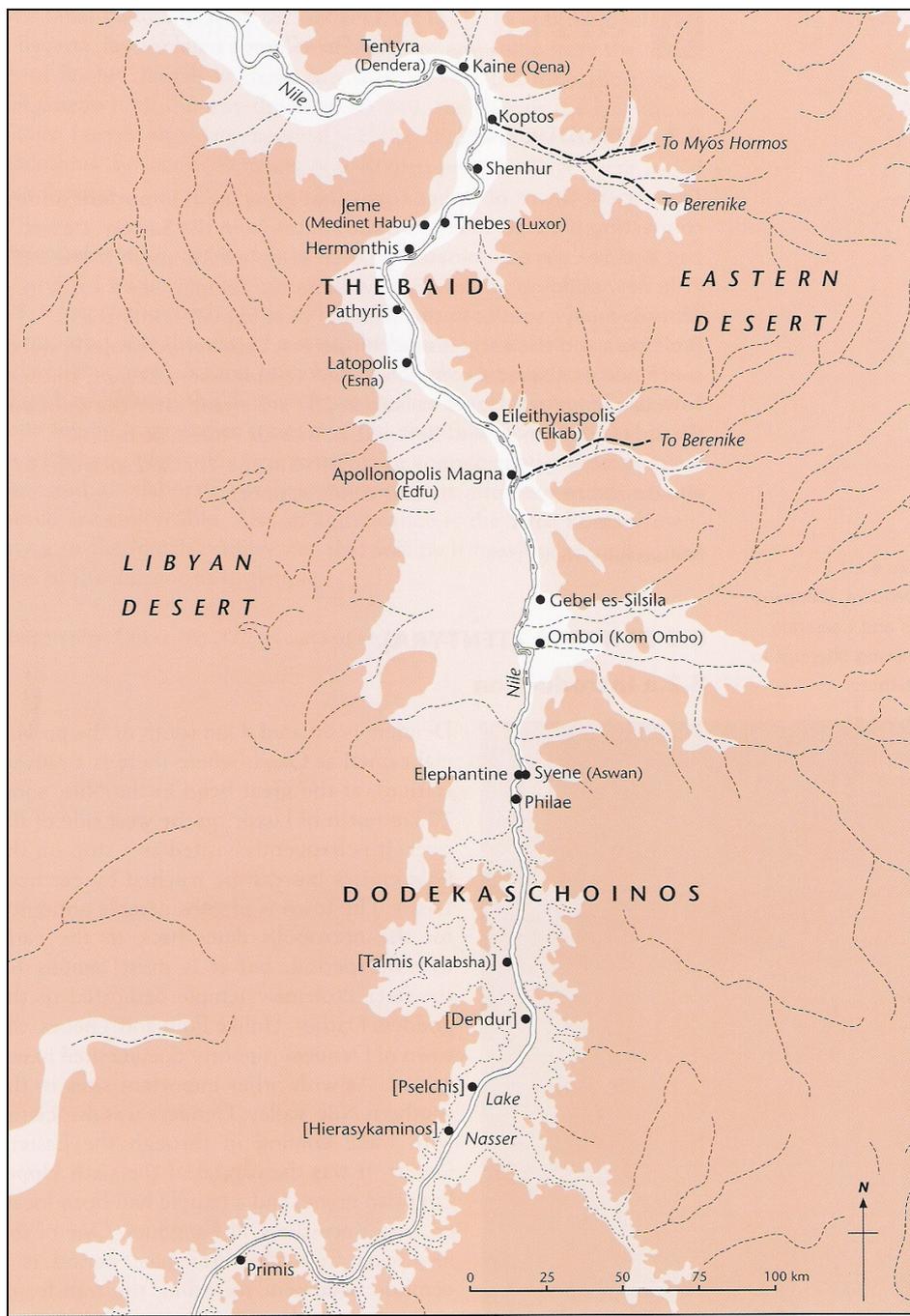


**A região do Faium ou *nome* Arsinoíta**

# Mapa do Médio Egito –



# Mapa do Alto Egito –



# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)