



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**LINCON MATHEUS LOPES DA SILVA**

**DISSERTAÇÃO**

**ALEXANDRIA JUNTO AO EGITO (III e II AEC): O SERÁPIS DE  
PTOLOMEU I E OS TEMPLOS COMO ELEMENTOS DE  
APROPRIAÇÃO E COEXISTÊNCIA GRECO-EGÍPCIA E SEUS  
DESDOBRAMENTOS POLÍTICO-SOCIAIS**

**Nova Iguaçu/Seropédica  
2025**

**LINCON MATHEUS LOPES DA SILVA**

**ALEXANDRIA JUNTO AO EGITO (séc III e II AEC): O SERÁPIS DE  
PTOLOMEU I E OS TEMPLOS COMO ELEMENTOS DE  
APROPRIAÇÃO E COEXISTÊNCIA GRECO-EGÍPCIA E SEUS  
DESDOBRAMENTOS POLÍTICO-SOCIAS**

Sob a Orientação do Professor  
**Dr. Marcos José de Araújo Caldas**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em História da  
Universidade Federal Rural do Rio de  
Janeiro como requisito parcial para  
obtenção do Grau de **Mestre em  
HISTÓRIA**. Área de concentração:  
RELAÇÕES DE PODER E CULTURA.

**Nova Iguaçu/Seropédica**

**2025**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586a Silva, Lincon Matheus Lopes da, 1998 –  
Alexandria junto ao Egito (séc III e II AEC): o  
Serápis de Ptolomeu I e os templos como elementos de  
apropriação e coexistência greco-egípcia e seus  
desdobramentos político-sociais / Lincon Matheus Lopes  
da Silva. – Rio de Janeiro, 2025.  
140 f .

Orientador: Marcos José de Araújo Caldas.  
Dissertação (Mestrado). - - Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Programa de pós-graduação em  
História, 2025.

1. Serápis. 2. Alexandria Ptolomaica. 3.  
Multiculturalismo . 4. Ptolomeu I Sóter. 5.  
Cosmopolitismo. I. Caldas, Marcos José de Araújo,  
1969- , orient. II Universidade Federal Rural do Rio  
de Janeiro. Programa de pós-graduação em História III.  
Título.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



**TERMO Nº 279 / 2025 - PPHR (12.28.01.00.00.49)**

**Nº do Protocolo: 23083.021651/2025-22**

**Seropédica-RJ, 29 de abril de 2025.**

Nome do(a) discente: LINCON MATHEUS LOPES DA SILVA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM : 29 de abril de 2025

Banca Examinadora:

Dr. EDUARDO BELLEZA ABDALA MIRANDA, FSB Examinador Externo à Instituição

Dra. MARIA THEREZA DAVID JOÃO, UNESPAR Examinadora Externa à Instituição

Dr. LUIS EDUARDO LOBIANCO, UFRRJ Examinador Externo ao Programa

Dr. MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS, UFRRJ Presidente

**(Assinado digitalmente em 29/04/2025 11:20 )**

LUIS EDUARDO LOBIANCO  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DepthHRI (12.28.01.00.00.86)  
Matrícula: 1659715

**(Assinado digitalmente em 29/04/2025 12:08 )**

MARCOS JOSE DE ARAUJO CALDAS  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
Depth/IM (12.28.01.00.00.88)  
Matrícula: 1533038

**(Assinado digitalmente em 07/05/2025 13:54 )**

MARIA THEREZA DAVID JOÃO  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 044.932.299-85

**(Assinado digitalmente em 01/05/2025 11:38 )**

EDUARDO BELLEZA ABDALA MIRANDA  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 133.200.647-70

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **279**, ano: **2025**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **29/04/2025** e o código de verificação: **6023ca1339**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em HISTÓRIA**. Área de concentração: RELAÇÕES DE PODER E CULTURA.

APROVAÇÃO EM: \_\_\_\_ de \_\_\_\_ de \_\_\_\_.

Assinatura

---

Dr. Marcos José de Araújo Caldas. **UFRRJ / IM / PPHR**

(Orientador)

Assinatura

---

Maria Thereza David João. Dra. UNESPAR

Assinatura

---

Luis Eduardo Lobianco Dr. - UFRRJ

Assinatura

---

Eduardo Belleza Abdala Miranda. Dr.

## AGRADECIMENTOS

Ao término desta pesquisa, faz-se necessário ser grato a tudo aquilo que permitiu com que ela fosse escrita e ganhasse vida. Primeiramente, agradeço a Deus por me fornecer inspiração e sabedoria para que eu pudesse conduzir toda a minha pesquisa de maneira prudente e salutar; agradeço a minha família pelo incentivo e por me fornecer condições das mais variadas possíveis para a elaboração deste trabalho; sou grato ao meu orientador por me conceder uma prestimosa atenção durante todo o percurso; à CAPES também, pois me abriu a porta para que tudo isso fosse realizado. Sem essa abertura, nada disso teria sido possível. Por fim, agradeço aos meus amigos por me acompanharem e auxiliarem nos momentos de dúvidas e no encontro das repostas necessárias. Dentre eles, dois foram cruciais nesta trajetória: Hudson Silva Lourenço, que me acompanhou desde a graduação, e Gabriel Vieira Sales, que trilhou comigo o Mestrado.

*“uma pessoa ingênua só reconhece algo acontecido muito tarde”  
(HOMERO, Ilíada, canto XX, 198-199).*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

## RESUMO

SILVA, Lincon Matheus Lopes da. *Alexandria junto ao Egito (séc III e II AEC): o Serápis de Ptolomeu I e os templos como elementos de apropriação e coexistência greco-egípcia e seus desdobramentos político-sociais*. 2025. 142. Dissertação (Mestrado em História). Instituto Multidisciplinar. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu/Seropédica, RJ, 2025.

A fundação da monarquia ptolomaica, a instituição do culto de Serápis e a fundação de Alexandria são acontecimentos entrelaçados historicamente, uma vez que o aparecimento histórico desses três fenômenos é contemporâneo e segue conectado desde a sua origem até o final da dinastia ptolomaica. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é analisar, dentro de um cenário cosmopolita e multicultural, como os ptolomeus, em especial Ptolomeu I Sóter, dispuseram de Serápis, por meio dos templos e dos sacerdotes como caminhos ou canais de comunicação e mediação, para a aquisição de legitimidade política frente a uma população culturalmente tão diferente da sua. Portanto, vemos Serápis como uma divindade com fins políticos que servirá de instrumento “ideológico” para conformar a população egípcia autóctone aos novos governantes, concedendo a estes uma atmosfera de continuidade com o passado faraônico, e não como uma ruptura.

**Palavras-chave:** Multiculturalismo; Alexandria ptolomaica; Ptolomeu I Sóter; Serápis; Egito ptolomaico.

## ABSTRACT

SILVA, Lincon Matheus Lopes da. *Alexandria next to Egypt (III and II BCE): the Sarapis of Ptolemy I Soter and the temples as elements of Greco-egyptian appropriation and coexistence and its political-social developments*. 2025. 142. Dissertation (Master's Degree in History) Multidisciplinary Institute. Federal Rural University of Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, Seropédica, RJ, 2025.

The foundation of the Ptolemaic monarchy, the institution of the Sarapis cult and the foundation of Alexandria are events historically intertwined, since the historical appearance of these three phenomena are contemporaneous and follow connected since its origin until the final of Ptolemaic dynasty. In this sense, the objective of work is to analyze, inside of a cosmopolitan and multicultural scenario, how the Ptolemies, specially Ptolemy I Soter, disposed of the Serapis, through of the temples and of the priests as paths or communications and mediation channels, to the acquisition of political legitimacy in front of a population culturally so different from its. Therefore, we see Serapis as a divinity with political goals that will serve as ideological instrument to adjust the Egyptian autochthonous population to the new rulers, conceiving to these an atmosphere of continuity with the pharaonic past, and not as a rupture.

**Keywords:** Multiculturalism; ptolemaic Alexandria; Ptolemy I Soter; Sarapis; ptolemaic Egypt.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Egito durante o período ptolomaico e romano -----	64
Figura 2 - Alexandria ptolomaica -----	72
Figura 3 - Alexandria do primeiro século AEC até o primeiro século EC -----	73
Figura 4 – Serápis sentado em sinal de majestade-----	112
Figura 5 – Serápis em pé -----	113
Figura 6 – Difusão do culto de Serápis-----	118

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	10
 <b>CAPÍTULO I: Quadro teórico</b>	14
1.1 Discussão historiográfica	14
1.2 Conceitos	28
1.3 Problemas e Hipóteses	36
1.4 Fonte	39
1.4.1 Plutarco e sua vida até Roma	39
1.4.2 A Segunda Sofística em Plutarco	40
1.4.3 Plutarco e sua relação com Roma	41
1.4.4 A volta para Queroneia	42
1.4.5 As obras de Plutarco	43
1.4.6 De Ísis e Osíris	43
1.5 Metodologia	49
1.6 Exame das fontes conforme o quadro teórico	51
 <b>CAPÍTULO II: Aspectos gerais do Helenismo</b>	55
2.1 Helenismo	55
2.2 Contexto helenístico da morte de Alexandre (323 AEC) até o evento em Triparadisus (321/320 AEC)	57
 <b>CAPÍTULO III: Alexandria na sua fundação e antes dela</b>	63
3.1 Fundação de Alexandria	64
3.2 Alguns contatos greco-egípcios anteriores a Alexandre	68
3.3 Geografia da cidade	71
 <b>CAPÍTULO IV: Multiculturalismo Alexandrino</b>	73
4.1 As suas causas	75
4.1.1 A economia	75
4.1.2 A Biblioteca e o Museu	77
4.1.3 Festivais	83
4.2 O quadro político-social e cultural greco-egípcio	84

4.2.1 O quadro egípcio	86
4.2.2 O quadro grego	88
4.2.3 A <i>chora</i> e as assimilações	91
<b>CAPÍTULO V: Os templos e o clero egípcio</b>	94
5.1 O clero	94
5.2 Os templos	99
<b>CAPÍTULO VI: Serápis e sua dimensão religiosa-política</b>	104
6.1 A religião	104
6.2 Serápis	107
6.2.1 Cenário sociopolítico	108
6.2.2 Iconografia	109
6.2.3 O culto serapiano	114
6.2.4 Serápis e a monarquia	115
6.2.5 O <i>Serapeum</i> de Alexandria	117
6.2.6 Sua difusão territorial	118
<b>CONCLUSÃO</b>	119
Exortação	121
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	136
Fontes	136
Bibliografias	137
<b>ANEXOS</b>	



## INTRODUÇÃO

‘Mesmo que obscura, a virtude nunca fica oculta, mas manda sinais de si: todo aquele que for digno seguirá seus rastros’ (SÊNECA, sobre a tranquilidade da alma, 3, 6 – 7).

Instituição da monarquia, instituição de um culto religioso em novos moldes e fundação e uma nova cidade: três acontecimentos interligados que, para a explicação de um, deve-se levar em consideração os demais. Esses fatos acontecem simultaneamente a níveis históricos e estão entrelaçados de maneira embrionária até o fim da dinastia ptolomaica com Cleópatra VII. Como uma “História Espelhada” (termo pensado por mim), esse triângulo factual reflete-se e espelha-se um no outro em cada um desses acontecimentos. Ptolomeus, Serápis e Alexandria compõem uma tríade inseparável para compreender cada um desses três fenômenos individualmente.

Com base nessa visão, o trabalho retratará as relações existentes entre esses três atos fundacionais simultâneos e os seus desdobramentos políticos, religiosos e sociais dentro da cidade de Alexandria, levando em consideração aspectos preexistentes do Egito Faraônico que concedem fundamento para o processo de helenização e hibridização, o que vai caracterizar o governo de Ptolomeu I (recorte temporal da pesquisa). Tendo o foco em Serápis e nos elementos religiosos representados pelo clero e os templos como objetos de estudo, esta pesquisa tem como objetivo confrontar três visões historiográficas preponderantes a respeito do exame dessa divindade e, com isso, fornecer uma mais condizente com o contexto daquela época e ancorada pela historiografia mais recente acerca do tema.

Pretende-se, portanto, enxergar Serápis dentro de seu contexto, suas relações com a monarquia, com a população egípcia e helenizada (de Alexandria e da *chora* que se ligava à “capital”), seus atributos divinos, aparência e sua instrumentalização por parte da nova dinastia ptolomaica como uma figura legitimadora da nova conjuntura de poder estabelecida por Ptolomeu I, levando-se em consideração a realidade dos templos, dos sacerdotes e de instituições intelectuais, como a Biblioteca. Isso porque, como se verá ao longo do trabalho, todos esses fatores eram interligados ao Egito Faraônico e continuaram sendo pelos novos ingressantes macedônios.

A hipótese principal fundamenta-se na realidade de que, embora Alexandria mantivesse vivos os aspectos egípcios e gregos, por meio de Serápis e dos templos, a monarquia lágida apropriou-se do passado tradicional do Egito e o revestiu com uma

roupagem helenizada, hibridizando a sede do novo governo e transformando-a em uma cidade que, culturalmente, não era somente egípcia nem grega, mas sim que se apresentava com traços únicos e singulares: alexandrino-helenísticos. Nesse sentido, Alexandria não seria unicamente egípcia nem grega, como também não seria uma síntese de ambas as culturas, resultando no apagamento delas em favor do surgimento de um terceiro elemento, mas, com o surgimento desse novo panorama híbrido, houve a coexistência com o greco-egípcio na cidade fundada por Alexandre Magno.

No primeiro capítulo aborda-se, amplamente falando, o corpo teórico-metodológico do trabalho, com as discussões bibliográficas a respeito do tema, as quais darão base para constatar tanto os problemas quanto as hipóteses; também fornecerão a matéria-prima para a constituição dos conceitos e, entrelaçados a eles, o método e a fonte trabalhada, aplicando-o a ela.

De uma maneira mais precisa, essa parte do trabalho clarificará a relação entre a instituição da nova casa real, a do culto serapiano no modelo helenístico e a fundação da nova “capital”. Por meio do entrelaçamento das fontes e da bibliografia, construir-se-á o elo conciliador que há entre Serápis, a nova monarquia, a cidade, o conquistador macedônio e o passado egípcio, demonstrando que este jamais fora perdido de vista com a chegada dos macedônios. Com isso, fica evidente que Serápis jamais fora deslocado de suas raízes egípcias, embora apresentando contornos e aparências helenizadas.

Ainda nesta fase primeira da pesquisa, a bibliografia servirá para expressar tanto os problemas que foram notados durante a sua leitura como também a hipótese selecionada que conduzirá de forma natural ao conceito. Aqui, há a caracterização e a definição dele, aplicando-o ao objeto de pesquisa imerso em seu contexto histórico, buscando não os apartar. Diante disso, as diversas noções que surgem a partir do conceito usado neste trabalho serão igualmente explicadas e aplicadas como o fora o próprio conceito principal.

Tendo já em vista os problemas, a hipótese e os conceitos, chega-se até a fonte. Nesse tópico, o foco será analisar não apenas a fonte internamente como também o autor junto do contexto histórico vivenciado por ele. Sendo assim, os aspectos principais de sua vida, ao lado dos acontecimentos mais importantes de seu meio, como locais frequentados, títulos, movimentos intelectuais predominantes e, até mesmo, pessoas com que ele matinha contato, serão ressaltados. Por meio disso, o documento ganha contornos analíticos mais completos e pode ser compreendido de dentro para fora e de fora para dentro. Uma crítica interna da fonte também será desenvolvida, destrinchando-a da maneira mais prudente e assertada possível.

Chegando ao método, nesta etapa há sua apresentação e caracterização, como também a técnica metodológica utilizada e sua definição. Assim, serão apresentadas e explicadas as noções ligadas à técnica e, logo em seguida, a conexão delas com os conceitos entrelaçados e a fonte conectada com as bibliografias levantadas, ajustando-os por completo. Com isso, torno-me apto a apresentar de uma forma minuciosa a maneira com a qual irei tratar, de acordo com o método, a fonte, a bibliografia e como elas abordam o objeto de estudo junto do ambiente macro onde Serápis vivia.

O segundo capítulo começa a tratar do Helenismo, pois é o período histórico dentro do qual Serápis e todo o foco de estudo se inserem. Dessa forma, o objetivo nessa seção é fornecer, de modo mais amplo, a ambientação histórica do período analisado, uma vez que isso se faz necessário para entender como os acontecimentos se sucederam antes da instituição da monarquia, do culto e de Alexandria, até alcançar o momento histórico preciso no qual meu trabalho se debruça e o que se pretende nele. Portanto, começando com o Helenismo (o maior), vai-se afunilando até chegar a Serápis (o menor).

O terceiro capítulo retrata a fundação de Alexandria de acordo com as fontes e as bibliografias, ressaltando o aspecto contemporâneo à época em que elas foram escritas, como também a natureza mítica inserida neste ato fundacional e a razão de ser dela. As particularidades históricas e culturais, bem como as causas que levaram a esse evento institucional também serão consideradas para esclarecê-lo ainda mais. Os contatos anteriores à chegada de Alexandre entre gregos e egípcios também são levados em conta para que se perceba que Alexandria no Egito não inaugurou a presença grega em terras faraônicas. A distribuição geográfica da nova sede monárquica é ressaltada com o intuito de ambientar o leitor à cidade e ao modo como ela era organizada.

No quarto capítulo, é elaborada a característica multicultural da cidade de Alexandria em vários aspectos. O seu multiculturalismo é refletido em Serápis como também é reflexo do multiculturalismo pertencente ao Helenismo como um todo. Assim sendo, esse fenômeno multicultural é proveniente do cosmopolitismo helenístico que vai adentrar muito fortemente em Alexandria e que, igualmente, irá incidir sobre Serápis, seus atributos, aparências e composição enquanto divindade. Nesse sentido, serão listados os festivais, a economia, as distribuições étnicas, institucionais e geográficas, bem como a figura do templo junto da Biblioteca como ambientes e ocasiões que expressam o multiculturalismo alexandrino.

O quinto capítulo inicia a análise do clero e do templo, expondo seu funcionamento no Egito Faraônico até a continuidade de determinadas práticas no Egito Ptolomaico.

Portanto, o período tradicional egípcio servirá de fundamento, na figura dos templos e dos clérigos, para as apropriações que os lágidas farão da cultura egípcia para legitimarem seu poder inédito e recém-instaurado. Como esses dois elementos eram extremamente importantes na era faraônica, os ptolomeus se apropriaram deles para atingirem a manutenção da ordem por meio do não estranhamento por parte de uma população e cultura completamente diferentes das suas. Portanto, os laços com os templos e os clérigos foram estreitados, ou melhor, continuaram estreitos para instrumentalizá-los em vista de seu projeto político de poder.

Por fim, o sexto capítulo trata de Serápis, contemplando as suas diversas facetas e relações políticas, religiosas, sociais, cultuais e iconográficas. Aqui se aplica a mesma prática de apropriação com os templos e o clero. Serápis não pode ser visto dissociado desses dois fatores, uma vez que eles três sofreram, por parte dos ptolomeus, a mesma atitude referente ao passado egípcio. Nesse sentido, essa deidade irá coroar, numa relação simbiótica com os templos e os cleros, todos os capítulos que foram se tornando cada vez mais precisos até chegar a este último.



## 1 – Quadro teórico

“ora, o que digo é evidente, entretanto convém que nos lembremos que cabe a certos indivíduos [...] superar os outros seres humanos como se a estes últimos, a eles comparados, fossem crianças [...], até porque, com a ajuda do deus, isso será uma tarefa fácil” (PLATÃO, Cartas, carta IV, 320c).

### 1.1 - Discussão Historiográfica

Quando se estuda a instituição do culto de Serápis em solo alexandrino e a fundação da própria cidade de Alexandria no século IV AEC, não há, ainda, um claro consenso historiográfico e documental a respeito desses assuntos. No que toca a essa cidade, as próprias fontes divergem entre si, pois Plutarco (ca. 45 – 120 EC) (Vida de Alexandre, XXVI, 4 – 10) e Arriano (ca. 90 – 170 EC) (Livro III, 2 e 3), ao narrarem esse evento fundacional, afirmam que ele se deu antes da visita de Alexandre Magno (ca. 356 – 323 AEC) ao oráculo de Amon. Diodoro de Sicília (ca. 90 – 30 AEC) (XVII, 49, 2; 50, 7; 51, 1-4; 52, 1-3), Quinto Cúrcio (I EC) (IV, 8, 1-3) e Pseudo-Calístenes (ca. 360 – 328 AEC) (Livro I, 30 e 31), por outro lado, indicam a fundação da capital posterior a esta visita. No que tange a Serápis, há, igualmente, uma divergência historiográfica<sup>1</sup> quanto a quem “criou” ou instituiu esse culto na cidade, se foi Ptolomeu I Sóter (ca. 367 – 283/282 AEC) ou se já era anterior a ele. Preferiremos o termo “instituir” em vez de “criar” por razões que serão vistas. Tanto o debate da fundação de Alexandria quanto a instituição do culto serapiano são problemas que estão entrelaçados.

Em suas *Histórias*, Tácito (ca. 56 – 117 EC) (Livro IV, 84), afirma que Ptolomeu mandou construir um templo para Serápis em uma região chamada Racótis, onde já havia um santuário para essa divindade e Isis. Esse local era, na verdade, de tradição faraônica e com representações em estilo tradicional egípcio. Era o bairro dos nativos e, por causa disso, acolhia os indivíduos pertencentes à *chora*, ou seja, aquelas pessoas que não pertenciam às *póleis* no Egito (SALES, 2005, p. 64). Nesse sentido, de acordo com Tácito, seria possível a existência de um templo e um culto serapiano nos moldes egípcios em território alexandrino antes da chegada dos ptolomeus. Esse culto era anterior ao tempo de Alexandre e, com isso, o que Ptolomeu I fez não foi criar outro, mas introduzir uma devoção a Serápis com um padrão helenizado<sup>2</sup> (STAMBAUGH, 1972, p. 12). Vejamos,

<sup>1</sup> Estas são as referências que dizem respeito à perspectiva adotada no trabalho: Sales, 2005, p. 64; Salva, 1992, p. 165; Stambaugh, 1972, pp.10 – 13 e Welles, 1962, pp. 285 – 293.

<sup>2</sup> Nesta afirmação, vale ressaltar um aspecto importante: embora a nossa pesquisa, ancorada pela historiografia, utilize a perspectiva de que foi intenção de Ptolomeu I Sóter elaborar um Serápis com uma aparência helenizada, é plausível levantar uma dúvida, enquanto historiador, se o aspecto helenizado da divindade foi uma intenção do monarca ou do artista que a confeccionou.

primeiramente, a relação entre as fontes e, posteriormente, o que cada autor, em seus estudos historiográficos, estabelece.

Como dito acima, Arriano (Livro III, 2 e 3) em seu escrito *Anábase de Alexandre Magno*, deixa-nos um relato de que Alexandre primeiro fundaria Alexandria e, somente depois desse fato, iria para a visita ao santuário de Amon. É o que igualmente relata Plutarco (XXVI, Vida de Alexandre, 4 – 10). Ademais, nesse mesmo escrito, o biógrafo querônês afirma que o rei macedônio fundou essa cidade inspirado por um sonho no qual teve uma visão com um homem de cabelos brancos e aspecto venerável, sendo nele dito para o conquistador a localização de uma ilha chamada Faro (PLUTARCO, Vida de Alexandre, XXVI, 5).

Tais palavras ditas no sonho do rei estão contidas na *Odisseia*, na qual Homero narra um episódio em que Menelau, rei de esparta, fica preso na ilha de Faro, no mediterrâneo oriental, junto à foz do rio Nilo, sendo ela habitada pelo deus chamado Proteu e sua filha Idoteia (HOMERO, Canto IV, 350 – 380). Ora, essa ilha nada mais é do que o local onde fora construído o farol de Alexandria. Sendo Alexandre, segundo Plutarco em *A Fortuna ou a Virtude de Alexandre Magno*, discípulo de Aristóteles e um profundo leitor de Homero, pode-se deduzir que o parecer do local da futura capital egípcia poderia ter sido inspirado na tradição greco-homérica. Portanto, vejamos os trechos, respectivamente, de Homero e Plutarco. Assim diz o primeiro:

“Junto do Egito detinham-me os deuses, conquanto impaciente, por não lhes ter ofertado hecatombe com todos os ritos, pois querem sempre lembrados dos homens os divos preceitos. Ilha se encontra ali posta, no mar de bramidos possantes, que tem o nome de Faro e se encontra defronte do Egito, [...]” (HOMERO, *Odisseia*, Canto IV, 351 - 355).

Em seguida, tem-se em Plutarco os seguintes dizeres:

“Sim, pode-se dizer que recebeu mais formação de Aristóteles seu professor do que de Filipe seu pai, quando investiu em campanha contra a Pérsia. Sem dúvida acreditamos naqueles que escrevem que Alexandre disse uma vez que a *Iliada* e a *Odisseia* o seguiam como mantimento da expedição, e honramos assim Homero. E contestaríamos se alguém afirmasse que a *Iliada* e a *Odisseia* o seguiam como estímulo na fadiga e como ocupação em doces momentos de lazer, mas que o verdadeiro mantimento consistia nos raciocínios filosóficos e nos tratados sobre o desprezo do medo, coragem, temperança, magnanimidade?” (PLUTARCO, *A Fortuna ou a Virtude de Alexandre Magno*, 327F e 328A).

De acordo com Clímaco (2013, pp. 68 e 69), a intenção de Plutarco era ressaltar a herança helênica ao atribuir a escolha do local de fundação por Alexandre a uma inspiração homérica, isto é, um personagem histórico grego ainda mais antigo e tradicional que o próprio rei. Com esse traço helênico realçado, fica evidente que a cidade deveria deter a primazia dada aos gregos no ato de sua criação.

Ao cotejarmos estes documentos de Plutarco e Homero com a biografia de Pseudo-Calístenes (*Vida e façanhas de Alexandre Magno*), podemos enxergar um acréscimo de extrema valia para o objetivo a que se almeja chegar. Este biógrafo, ao contrário de Arriano e Plutarco, afirma que Alexandre primeiramente visitou o oráculo para depois fundar Alexandria. Nesta visita ao santuário de Amon, Alexandre desejava saber desse deus onde fundar uma cidade com seu nome, para que ela o conservasse eternamente. Foi então que Amon, um ancião de cabelos áureos, respondeu-lhe:

“Oh rei, a ti Febo, o de chifres de carneiro, te anuncia: se queres permanecer jovem por gerações sem fim, funda a sua renomada cidade na ilha de Proteu, sobre a qual se estabelece como soberano o próprio Aion Plutônio, que fará o universo infinito girar em torno de suas cinco colinas” (PSEUDO-CALÍSTENES, livro 1, 30).

Somente após a recepção desse vaticínio é que o macedônio foi fundar a sua cidade de mesmo nome. A ilha mencionada por Amon a Alexandre era Faro<sup>3</sup>. Diante disso, ao analisarmos conjuntamente Plutarco e Pseudo-Calístenes, veremos uma intrigante semelhança. Em ambas as fontes, relata-se o sonho tido por Alexandre com um homem idoso e solene. As palavras que esse idoso remete ao rei em Plutarco se encontram na Odisseia, em um trecho no qual se diz a respeito de uma ilha de Faro onde habita um deus chamado Proteu. No entanto, não é mencionado quem é o homem. Em Pseudo-Calístenes (Livro I, 30), por outro lado, identifica tal ente como o próprio deus Amon. Aqui, podem-se deduzir três conclusões: a primeira delas diz respeito ao fato de Plutarco, nesta parte, ter-se baseado como fonte no próprio Pseudo-Calístenes. A segunda, que o personagem presente no sonho de Alexandre, narrado por Plutarco, fora Homero, ou Proteu, ou o próprio Serápis, uma vez que, tanto no relato plutarqueano quanto na Odisseia e em Pseudo-Calístenes, fala-se da ilha de Proteu (Faro); ademais, especificamente neste último autor, fala-se de Serápis, como veremos. A terceira, por fim, é que, ao percebermos essa confluência de informações entre o pensador de Queroneia e esse outro biógrafo do rei,

---

<sup>3</sup> Pequena ilha localizada na margem ocidental do Delta do Nilo na cidade de Alexandria.

Alexandre poderia ter, de fato, fundado Alexandria na volta do oráculo de Amon, ao contrário do que nos diz Arriano e Plutarco.

Há a justificativa para tal ordem dos fatos por meio de um costume grego de, antes de fundar qualquer cidade, pedir orientações oraculares a alguma divindade. Dessa forma, Alexandre ter ido primeiramente ao santuário de Amon se configurou em uma prática costumeira de sua cultura, o que reforça ainda mais esse relato das fontes (WELLES, 1962, pp. 275 – 276).

Seguindo esse percurso lógico, entra em questão o culto a Serápis. Por meio das fontes supracitadas, percebe-se que o rei conhecia a ilha de Faro. Ela não era uma novidade para ele e, dessa forma, ele já estivera lá e conhecera o templo de Aion Plutônio retratado por Pseudo-Calístenes (\_\_\_\_\_, 1962, p. 282). Esse templo estaria localizado justamente em Racótis, local onde já havia, segundo Tácito (Livro IV, 84), um templo consagrado a Serápis e que, posteriormente, Ptolomeu havia de fundar outro neste mesmo local. Ademais, como é dito (WELLES, 1962, p. 282), Aion Plutônio não seria exatamente uma divindade, mas “Aion”, significando eternidade, e “Plutônio”, sendo um adjetivo, como “Pluto”, referindo-se este nome - Aion Plutônio - ao próprio Serápis. Além do relato de Tácito, há, em Calístenes, algo para reforçar essa afirmação. Tal fonte nos diz que Alexandre buscava o *Serapeum* baseado na visão que teve de Amon. Após isso, o rei manda construir um altar sobre o qual ele celebrou um sacrifício ritual e profere algumas palavras. Após este ato, uma enorme águia coleta as vísceras da vítima sacrificada e a transporta para outro altar. Alexandre vai até ele e as vê depositadas sobre um altar construído pelos antigos, um templo e uma estátua sentada com sua mão direita sobre um multiforme animal e, na esquerda, segurando um cetro. Junto dele, havia uma estátua de uma donzela em pé. Havia também obeliscos que continuaram a existir no *Serapeum* posteriormente construído. O deus soberano desse local (Aion Plutônio) aparece ao rei em sonho prometendo prosperidade e perpetuidade para a cidade e para a pessoa de Alexandre, além de colocar um enigma a respeito de seu próprio nome, o qual o conquistador desvenda e afirma: ‘Serápis’ (PSEUDO-CALÍSTENES, livro I, 33).

Diante de tudo isso, podemos concluir o seguinte: Alexandre, em seu oráculo com Amon, teve a revelação de um santuário de uma divindade de nome Aion Plutônio. Esse mesmo oráculo o inspirou a procurar o templo dessa divindade, o *Serapeum*, na ilha de Proteu, onde ele estava localizado. De acordo com Tácito, era em Racótis, nas proximidades de Faro (ilha de Proteu) e no território onde está localizada Alexandria, que havia um templo já consagrado a Serápis (*Serapeum*). Alexandre constrói um altar sobre

o qual faz sacrifícios e acaba sendo direcionado para um templo que, se lembrarmos do relato de Tácito, era o templo de Serápis, que apresentava a sua estátua, e a outra feminina era a de Ísis. Quando entrelaçamos as fontes, vemos que Aion Plutônio era, na verdade, Serápis (isso porque, além do que já foi dito, ele é apresentado, no oráculo, como soberano dessa ilha e garantidor de prosperidade. Quando aparece novamente a Alexandre em um sonho, se apresenta igualmente como soberano, assegurado de prosperidade e com um enigma que o macedônio decifra como sendo Serápis o seu nome), e que seu templo, na ilha de Proteu, era o de Serápis, referido por Tácito em Racótis. O que Alexandre faz, portanto, é ordenar seu arquiteto Parmênio a iniciar a construção do santuário a esse deus, uma vez que tal deidade, por meio das suas recomendações oraculares, desenvolveu uma enorme influência sobre a fundação de Alexandria (STAMBAUGH, 1972, p. 10). Quando os Ptolomeus, principalmente o terceiro, (\_\_\_\_\_, 1972, p. 7), constroem o templo para essa divindade, eles já encontram aquele que havia sido construído por Alexandre antes deles, e Alexandre também encontra um anterior a ele.

Tendo isso em vista, nem o rei macedônio nem os ptolomeus criaram ou instituíram um culto a Serápis no Egito. Tanto estes quanto aquele, ao chegarem no preciso local onde seria fundada a nova capital, defrontaram-se com o culto a essa divindade. Algo que vale ser ressaltado nessa prática de fundar cidades no mundo antigo é que a cidade de Alexandria tem um mito fundador que une um rei (Alexandre) e um deus (Serápis). Normalmente, as cidades no Oriente tinham mitos fundadores construídos dessa maneira. No caso do ocidente, os mitos fundadores eram ligados a Heróis. Nesse sentido, o diferencial de tal ato inaugural é que, ao consumir uma antiga lenda (na *Odisseia* de Homero), torna Alexandria algo diverso das demais cidades fundadas por oráculos por concluir uma lenda homérica, não se restringindo a ser exclusivamente um elo entre um homem e um deus. Essa vinculação ao passado homérico cumpre também a função de “apagamento” da memória egípcia daquele território, o que ajuda a decalcá-lo do restante do Egito.

Welles (1901 – 1969 EC) (1962, pp. 285 – 293) aponta alguns fatos evidenciadores da relação entre Alexandre e Serápis, sendo o mais importante uma inscrição encontrada na Hircânia<sup>4</sup> que faz referência a um templo construído por ele nesse local ou por alguns soldados egípcios (SALVÁ, 1992, p. 165). Há também outros fatores que evidenciam esse contato mais íntimo entre o conquistador e tal divindade. Plutarco, em *Vida de Alexandre*,

---

<sup>4</sup> Uma satrapia no atual Irã.

apresenta o nome de Serápis três vezes na vida do rei. A primeira delas diz respeito ao contato com um jovem chamado Serapion, que participava de um jogo com ele (PLUTARCO, Vida de Alexandre, 39, 5); o segundo momento foi a intervenção dessa própria divindade, na Babilônia, na vida de um homem chamado Dionísio, oriundo da Messênia (\_\_\_\_\_, Vida de Alexandre 73, 7 – 9); o terceiro e mais importante contato é quando Píton<sup>5</sup> e Seleuco<sup>6</sup>, vendo Alexandre doente, foram enviados ao templo de Serápis, na Babilônia, para perguntar se deveriam levá-lo ali para se recuperar, ao que o deus respondeu para deixá-lo onde estava, culminando na sua morte (\_\_\_\_\_, Vida de Alexandre, 76, 9). Arriano também narra esse acontecimento sobre a morte do rei e o santuário dessa divindade na Babilônia (ARRIANO, 7, 26). Segundo Welles, isso é a prova de que foi Alexandre quem construiu esse recinto religioso naquele local (WELLES, 1962, p. 289).

Nesse sentido, o fato de o conquistador ter construído um templo para Serápis em vista da sua relação com tal divindade já em seu tempo não exclui a influência dos ptolomeus sobre esse culto. Afinal, se nós entendermos o culto para além da instalação da estátua, veremos que não há contrariedade. A instalação da estátua não é o mesmo que a criação do culto. Este já existia desde antes dos lágidas, tendo eles, na verdade, instalado a estátua, e não criado o culto, que já existia antes mesmo de Alexandre. A dinastia ptolomaica foi, na verdade, uma grande patrocinadora desse culto, e não a sua inauguradora. Assim, ambas as perspectivas não se contradizem (STAMBAUGH 1972, p. 11 e 12).

Vimos que Serápis era anterior aos próprios ptolomeus, sendo contemporâneo ao rei macedônio. Todavia, as próprias fontes dão a entender o conhecimento dessa deidade no Egito antes mesmo da entrada de Alexandre em solo egípcio, como é referido por Pseudo-Calístenes, quando este diz que o conquistador foi procurar pelo Serapeum, inspirado pelo oráculo de Amon a respeito de uma divindade que se localizava nas colinas; quando encontrou o templo, viu a estátua de um deus e obeliscos onde, posteriormente, seria a localização do santuário construído para Serápis. Se entrelaçarmos tal narrativa à de Tácito, a mencionada estátua era dessa mesma divindade, e o local era o mesmo mencionado por Calístenes: Racótis. Assim como acabamos de aludir acima, esse deus realmente era bem difundido no Egito faraônico. No entanto, sua forma

---

<sup>5</sup> Um dos membros do exército de Alexandre e que, após a morte do rei, se tornaria sátrapa da Média.

<sup>6</sup> Um dos “companheiros” de Alexandre, isto é, seus homens mais próximos e que, após sua morte, viria a fundar o Império Selêucida.

helenizada se consolida somente a partir de Ptolomeu I. Tanto Welles quanto Stambaugh mostram, respectivamente, ambas as afirmações: a de que Serápis era o mesmo que Aion Plutônio e a de que, por outro lado, o padrão helenizado do deus só se consolidaria com Ptolomeu I (WELLES, 1962, p. 282; STAMBAUGH, pp. 12 e 13).

Serápis, na tradição egípcia, derivava, portanto, de dois deuses em conjunto: Osíris e Ápis. Não somente no nome, mas igualmente nos atributos. Plutarco, em *De Ísis e Osíris*, embora reforce esse elo (PLUTARCO, *De Ísis e Osíris*, 359B e 362B), também dirá que Serápis deriva de outro deus, como Plutão (\_\_\_\_\_, *De Ísis e Osíris*, 361E), por exemplo. Para Olga Termis Moreno, Serápis seria a transliteração do nome egípcio Osíris-Ápis, isto é, antes do Serápis alexandrino existir, havia um “Serápis” egípcio em Mênfis, inclusive o nome do local onde habitava a versão egípcia se chamava Serapeum. Podemos ainda ressaltar o fato de que Serápis e Osíris, tanto na época helenística quanto na época greco-romana, eram interpretados como um mesmo deus, apenas se diferenciavam no nome de acordo com o contexto vivenciado, ou seja, de acordo com as funções exigidas à divindade; contudo, tal divindade era a mesma (MORENO, 2020, p. 18). Osíris era o deus do mundo dos mortos, sendo responsável por conceder a vida eterna em seu mundo e, por ter ressuscitado, era associado à renovação vegetal, isto é, à fecundidade. Já Ápis, o touro sagrado de Mênfis, detinha atributos solares e características funerárias (NEIVA, 2017, p. 28). Assim, desde a sua origem e a escolha de seu nome, o Serápis alexandrino instituído por Ptolomeu I seria uma continuação e ressignificação de certos elementos da religião tradicional faraônica precedente.

Rogério Sousa ajuda a aprofundar a perspectiva que reforça esse caráter de apropriação da cultura egípcia pelos macedônios. O touro egípcio Ápis “era tido como ba (poder divino) do deus Ptah, o deus supremo que presidia sobre a cidade de Mênfis e que, desde a fundação da monarquia, personificava o alcance universal da monarquia faraônica” (SOUSA, 2015, p. 137). Ele era cultuado como uma imagem viva do deus Ptah em seu próprio recinto e, também, sua instalação residia no próprio recinto de Ptah. Quando o touro morria, ele era mumificado e conduzido ao Serapeum de Sakara, local onde confluíam visitantes de diversos locais, vivendo-se, nele, uma intensa atmosfera multicultural, inclusive grega. Nesse sentido, é com grande probabilidade que foi nesse local onde se gerou o conjunto de crenças e do culto que, mais tarde, fora apropriado pelos lágidas para se transformar no culto de Serápis (\_\_\_\_\_, 2015, p. 137, 138 e 139).

A origem do culto de Serápis encontra suas raízes, por meio de Ápis, nessa manifestação funerária de Ptah, e é no culto de Ptah que se observa uma correspondência a Serápis por meio de Ápis. Assim, Ptah apresentaria os mesmos atributos divinos que, posteriormente, Serápis compartilharia, fornecendo a matriz teológica utilizada por este para se estabelecer como um deus mais abrangente. Dessa forma, Ptah tinha características ctônicas e férteis e era considerado uma divindade pré-existente à criação, sendo incriado e criador de todas as coisas vivas por meio da palavra divina (Logos). Foi nesse sentido que a matriz teológica menfita criou as bases para o lançamento de Serápis no mundo helenístico, pois este também era tido como universal, um deus da fertilidade e criador do mundo pelo Logos (\_\_\_\_\_, 2015, p. 139, 140 e 141).

Como pode-se ver, havia essa mescla de divindades dentro da própria religiosidade faraônica. Osíris era entrelaçado com Ápis, e este, com Ptah. Osíris-Ápis será, dentro da tradição menfita, uma divindade adorada no templo do touro Ápis, em Mênfis (STAMBAUGH, 1972, p. 5). Visto que Alexandre, ao chegar ao Egito, foi primeiro a Mênfis e, a partir de então, desenrolou-se todos esses acontecimentos referentes à fundação de Alexandria, realizando sacrifícios para Ápis (ARRIANO, III, I), podemos concluir, então, que ele já conhecia a divindade chamada Osíris-Ápis, quando do momento de fundação de Alexandria. Tendo isso em vista, o Serápis e o Serapeum, aludidos no oráculo de Amon em Pseudo-Calístenes e mencionado em Tácito, seguindo a hipótese de Stambaugh (1939 – 1990), era uma divindade tradicional (Osíris) e o Serapeum estava em um local egípcio na região de fundação da nova capital. Alexandre, tendo conhecimento deste culto em Mênfis, associou-o a Osíris-Ápis e relacionando-o à versão grega chamada Serápis, mas ainda pertencente à matriz teológica egípcia. Dessa forma, o “Serápis” aludido por Calístenes e Tácito ainda seria pertencente à teologia egípcia, com a única diferença de eles mencionarem o nome já transliterado para o grego, mas a divindade com algumas características de Osíris. Foi a partir de Ptolomeu I e a introdução da estátua dessa deidade que o culto em modelo helênico foi inaugurado. Tal escultura possuía, ao mesmo tempo, os atributos tradicionais egípcios de Osíris-Ápis e o estilo grego agora introduzido pelos lágidas (STAMBAUGH, 1972, pp. 12 e 13). Surge, dessa forma, um deus híbrido para uma cidade que também podemos chamar de híbrida.

Como é possível perceber, o grau de unidade entre o culto dessa deidade e o surgimento da nova capital egípcia é embrionária. Sendo dessa forma desde a sua origem, assim o será também no desenvolvimento da própria cidade. O desenvolvimento de Alexandria caminha concomitantemente ao de Serápis, a ponto de não ser possível



entender um sem o outro. Devido a que esse deus moldado pelos ptolomeus para a cidade apresentava características variadas, a constituição da cidade também o foi. Nesse sentido, é de extrema importância falar do hibridismo característico à Alexandria e de Serápis como fenômenos correspondentes. Os próximos capítulos tratarão esse quesito.

Por enquanto, é necessário destacar como a relação entre greco-macedônios e egípcios se deu; como foi consolidada a interação entre ambas as culturas nos diversos campos de atuação social, especialmente no sentido religioso. Como já vimos, aquilo que entendemos como Hibridismo Cultural (conceito que será definido mais à frente) é uma das chaves fulcrais para o estudo. A próxima perspectiva se configura em uma tendência de achar que o elemento greco-macedônio prevalece sobre o egípcio; de que há sujeição unilateral de uma cultura a outra. Entretanto, antes de tratarmos do chamado Hibridismo Cultural, vamos nos debruçar sobre as interações de elementos culturais gregos no “país” do Nilo. Dessa forma, a fundação de cidades helenizadas dentro do orbe helenístico será entendida, em especial Alexandria no Egito, como uma imposição grega em uma terra estranha a essa cultura. Os egípcios autóctones tinham sua própria cultura milenar, estando os helênicos separados dela, o que fez com que Alexandria fosse uma cidade de cultura grega. A prova disso foi a constituição da sua Biblioteca, que tinha a função de estabelecer um elo de continuidade entre a nova cidade e o passado da Grécia clássica e arcaica (ERSKINE, 1995, p. 42).

Portanto, do mesmo modo que existe a perspectiva historiográfica de uma Alexandria e um Serápis para gregos, destoada do restante do Egito, existe uma nomenclatura que expressa explicitamente essa corrente, que é “Alexandrea ad Aegyptum”, ou seja, “Alexandria junto ao Egito”. Não somente os estudiosos sobre o assunto, mas os próprios ptolomeus se referiam à cidade com essa terminologia (SALES, 2007, p. 311 e 312). Tal denominação denota a crença de que Alexandria era, de fato, separada, uma *Pólis* dentro de outro “país”. Assim sendo, havia a “capital” e o restante do Egito, algo totalmente diferente um do outro. Nesse sentido, Harold Bell (1879 – 1967) afirmará, por meio de fontes da época, o caráter de que Alexandria era entendida pelos seus contemporâneos como dissociada do Egito (BELL, 1946, p. 131 e 132).

Não se restringindo a isso, Sales irá apontar alguns fatores que realmente tornavam a cidade destoante de todo o território remanescente. Como o autor ressalta, a cidade de Alexandria, no reino ptolomaico, era a única fundação urbana de significado. Os ptolomeus optaram por não helenizar o resto do “país”; também apresentava uma população cosmopolita na qual os egípcios não eram o grupo social dominante. No

confronto sociopolítico entre greco-macedônios e egípcios, por exemplo, estes últimos saíam em clara desvantagem (SALES, 2003, p. 90). Mais do que uma opção, talvez os lágidas não helenizaram o restante do Egito por falta de capacidade.

Tudo isso se traduzia em uma realidade na qual, para a população autóctone (a maioria demográfica do “país”), restavam apenas os subúrbios da cidade e os poucos direitos de cidadania. A periferia urbana correspondia, portanto, à periferia político-social. Ademais, os próprios casamentos mistos entre gregos e nativos foram, por bastante tempo, proibidos em Alexandria (\_\_\_\_, 2003, p. 91 e 100).

Essa divisão territorial e política, por conseguinte, era mantida. Não se restringia somente a uma separação de tipo social, mas a separação geográfica também a acompanhava. A *chora* era caracterizada pelo espaço fora da cidade de Alexandria, podendo ser tanto cidades quanto ambientes rurais, e era neste local, mais do que em qualquer outro, onde a população nativa vivia afastada dos centros helenizados, como Naukrátis, Ptolemais e a própria Alexandria (SALVATI, 2017, p. 2151). Nesse sentido, tal privilégio concedido aos helenizados de Alexandria se traduziu na própria iconografia de Serápis, já que este deus, congregando os atributos da teologia egípcia tardia, apresentava sua imagem helenizada, por meio da qual se buscava satisfazer ambas as culturas predominantes de Alexandria: a greco-macedônia e a egípcia (SALES, 2007, p. 314).

Seguindo essa linha, Peter Fraser (1918 – 2007) diz que os macedônios que preservaram sua etnia helênica em solo Alexandrino constituíam o elemento (os próprios helênicos) mais importante da vida cultural da cidade, compondo as lideranças administrativas e o corpo intelectual. Ainda segundo Fraser, os ptolomeus encorajavam a imigração de gregos de talento - isto é, capazes de cumprir essas funções, inclusive as militares e mercantis - para o seu território e, embora fossem estrangeiros, eram livres para ir e vir como desejassem. Além disso, estes grupos ainda poderiam se isentar de alguma regulação civil (FRASER, 1972, p. 52).

Este autor também traz a noção de que o culto serapiano introduzido por Ptolomeu I, pelo menos no século III AEC, ganhou uma importância limitada para os egípcios, apelando mais para as classes altas gregas. A instauração dessa divindade visava dar às populações provindas da hélade, em Alexandria, uma deidade patrona, algo que elas ainda não tinham. Entretanto, agora em solo egípcio, os elementos egípcios se tornaram fundamentais, fazendo com que uma divindade apresentada imagetivamente como grega apresentasse atributos dos deuses e da matriz teológica menfita, sendo Serápis uma

“*Interpretatio Graeca*” de Osíris. Dessa forma, esse deus se tornou um centro aglutinador de diferentes culturas, tanto as helenizadas quanto a faraônica (\_\_\_\_\_, 1972, p. 252).

Embora Fraser ressalte a predominância do aspecto grego nesse quesito, esse autor, igualmente, não deixa de mencionar algo já demonstrado nesta pesquisa: a relação com a religião egípcia e a sua composição híbrida. Não se restringindo somente a esse campo religioso, há também o aspecto de mistura no âmbito da língua. Assim, o grego do período helenístico foi uma fusão de elementos dos idiomas estrangeiros, como o egípcio. O próprio termo “helenismo” foi uma palavra resultante da fusão desses elementos autóctones à língua grega (BAGNALL, 1993, p. 230)

Arnaldo Momigliano (1908 – 1987) frisa um aspecto revelador desse componente de interação, que vai muito além de uma sujeição e dominação unilateral. Embora diga que a cultura egípcia havia declinado por estar sob controle dos gregos, afirmará que essa mesma cultura, por viver sob uma língua comum, que era a grega, encontrará um meio de se expressar e de falar de si mesma. De fato, a civilização helenística permaneceu com seu idioma. Contudo, isso abriu margem para que os povos nativos, como os egípcios, pudessem se expressar não só para os gregos, mas para todo aquele contingente populacional que entendia esse idioma naquele momento. Dessa forma, houve aberturas e assimilações também: ocorreu uma circulação cosmopolita de ideias; os autóctones aceitaram as divindades gregas; os que se consideraram gregos se abriram para os saberes dos povos nativos e para os seus deuses, assimilando-os. Tal permeabilidade até beneficiou, em certo sentido, as sociedades dominadas. Isso porque, embora os gregos não entendessem a língua nativa, por conhecerem a língua do dominador, tinham conhecimento e utilizavam-se de meios para agir com astúcia em relação a esse dominador. (MOMIGLIANO, 1991, pp. 11, 13, 14, 15 e 16). No entanto, é preciso se questionar sobre até que ponto essa assimilação se deu em graus variáveis na crescente população de Alexandria.

Assim, a língua grega tornou-se um instrumento que beneficiava a ambos os interesses: tanto o egípcio quanto o grego. Isso porque, para a monarquia ptolomaica, o seu idioma era um veículo de cosmopolitização para se estabelecer como herdeira da tradição milenar faraônica. Já para os sacerdotes nativos, era um meio de eles preservarem e expressarem seu conhecimento tradicional. Sua cultura, datada de 3000 AEC, com seus reis, tornou-se possível, nesse momento, ser lida em grego por gregos (SALES, 2002, pp 94 e 95).

R. Pereira igualmente mostrará que, apesar das peculiaridades e da preservação do “nomos” grego, havia trocas profundas que culminaram em inovações na esfera social como um todo. Segundo Pereira, nesse sentido, a própria noção de “bárbaro” (aqueles que não eram gregos), no período helenístico, significava mais uma inferioridade cultural do que natural. Diante disso, o “bárbaro” tinha a possibilidade de ascender socialmente. No entanto, para que isso pudesse ocorrer, alguns critérios deveriam ser elaborados, sendo escolhido o idioma grego como um dos principais. Essa língua também era uma forma de garantir a hegemonia das elites helenísticas, uma vez que a cultura grega era vista como “superior” às culturas de outros povos. E, como era entendida nesse patamar, as elites não permitiriam que ela decaísse, “barbarizando-se”. Assim, o ato de se tornar “bárbaro” não estaria na pura assimilação dos seus costumes, mas na forma como isso é feito; caso eles fossem assimilados, “esse costume precisa ser ‘traduzido’ para o universo simbólico grego” (PEREIRA, 2013, pp 21 – 22). Como ressalta Motta, a respeito do termo “grego” no período helenístico: “no exemplo do Egito, o termo diz respeito muito mais a uma questão linguística do que étnico-cultural propriamente [...]” (MOTTA, 2019, p. 38). Isso porque civilização na era Helenística significava “uma hegemonia (imposta) de determinados valores socioculturais, costumes considerados como sendo os ‘corretos’, enfim, baseados na premissa de superioridade cultural” (\_\_\_\_\_, 2013, pp, 29 e 30). Dessa forma, uma antiga tradição remete o termo grego onomatopaico “Bárbaros” àqueles que balbuciavam o linguajar grego. Assim:

“eis então a possibilidade para o elemento de origem não-grega se tornar ‘civilizado’ como um ‘grego’: ‘aprendendo a agir como um heleno’, ou seja, helenizando-se, reproduzindo assim o nómos ‘grego’ e não o ‘bárbaro’. Assim, no mundo helenístico, era possível ao nativo ascender a um estatuto jurídico grego através do aprendizado do novo idioma administrativo, o grego, e a aquisição de uma educação à grega, através dos ginásios” (\_\_\_\_\_, 2013, p. 29).

Tendo isso em vista, a organização social era feita pela oposição entre gregos e não-gregos, sendo que o elemento que concebia o pertencimento à categoria de helênico era justamente fazer parte da esfera cultural grega, não se restringindo apenas ao nascimento como uma forma exclusiva de ser grego, mas também ao aprender a “ser grego”. Isso fazia um “bárbaro” se tornar um grego. O processo de helenização, assim, permitia uma maior ascensão social (NEIVA, 2017, p. 39).

Nesta pesquisa, portanto, quando se falar de “grego” para caracterizar algo (como práticas sociais, culturais ou religiosas) ou alguém, este entendimento do que é ser grego

no mundo helenístico será pressuposto, não mais como era entendido na Grécia Clássica, mas a esse modo mais abrangente e abarcador que acolhe um “bárbaro” à categoria de heleno caso ele fale e se porte como um. Nesse sentido, em Alexandria, algo como “grego é um erro, porque ela (Alexandria) não pode ser tão facilmente descolada e isolada da realidade e das influências egípcias e nem de outras culturas que formaram a cidade” (MOTTA, 2019, p. 38).

Um exemplo desse caso de assimilação foram os ritos funerários, dentre os quais os habitantes gregos adotaram práticas egípcias para sepultar seus mortos, como a mumificação. Ainda assim, não deixaram de partilhar do status de helênico, porque, mantendo-se o significado do que é ser grego, mesmo adaptando a um cenário cultural diferente, como o Egito, ainda continuavam sendo gregos, não perdendo a sua identidade (PEREIRA, 2013, p. 23). Gralha reforça isso ao afirmar que, embora os governantes adotassem as práticas egípcias, eles mantinham a peculiaridade da sua cultura helenizada, isso porque os egípcios não consideravam os greco-macedônios como egípcios e vice-versa, prevalecendo esta divisão (GRALHA, 2009, pp. 30 e 32).

Como foi visto, havia interações sociais entre os níveis dominantes e dominados. Tal interação se exemplificou, no Egito Ptolomaico, na negociação com o poder local, dentro do qual ambas as partes faziam concessões umas às outras. Assim, a esfera de influência nativa (a casta sacerdotal principalmente) se tornou o poder mediador de legitimação para a nova monarquia (PEREIRA, 2013, pp. 23 e 24). Julio Gralha evidencia o fato de que os mitos, bem como as práticas mágicas e religiosas foram um dos alicerces da manutenção do poder monárquico no Egito faraônico. Dessa forma, quando Ptolomeu I ascendeu ao poder e fez de Alexandria a sede de seu governo, viu-se compelido a adotar estas convenções mágico-religiosas tradicionais como um projeto político-religioso. Sua intenção era a legitimação e perpetuação do poder via satisfação tanto dos greco-macedônios quanto dos egípcios. Para este autor, isso deveria se expressar no plano visível da materialidade através da arquitetura, iconografia ou da escrita hieroglífica (GRALHA, 2009, pp. 26 e 27).

Portanto, todas essas práticas e os contatos cotidianos entre ambas as culturas darão origem a novos resultados que, embora não retirem o modelo grego do primeiro lugar, abre-o para que sofra certas adaptações (PEREIRA, 2013, pp. 23 e 24). Logo, são precisamente essas interações sociais que gerarão algo totalmente novo, híbrido.

Por conta desses níveis de interações sociais e de assimilações, percebe-se que a cultura egípcia, como diz Momigliano, não decaíra, nem a grega se tornou dominante em

um sentido unilateral, sem trocas e dinâmicas mútuas. A egiptóloga Rosalie David, por exemplo, mostra que, embora houvesse a particularidade “grega” nas cidades helenísticas do Egito por meio da construção dos ginásios, templos e teatros, não se consegue descartar o hibridismo e, de acordo com a perspectiva dessa autora, nem a cultura tradicional egípcia fora sequer apagada. Assim, para ela, Serápis, como representante do hibridismo, foi introduzido e utilizado pelos regentes ptolomaicos com a tentativa de unir as duas maiores culturas: a grega (esta, como veremos capítulos à frente, era composta sobremaneira de outros povos helenizados) e a egípcia, ambas peculiares de Alexandria. A autora reafirma a derivação de Osíris-Ápis menfita com a mescla a uma divindade grega, como também a continuidade da adoração por parte dos egípcios de seus deuses tradicionais e, por parte dos gregos, em suas próprias cidades, de seus deuses também comuns (Apolo, Zeus, Deméter e Afrodite). O culto de Isis e Osíris, por exemplo, continuou tendo grande importância dentro e fora do Egito, como também o Serapeum de Saqqara, ainda que ambos também aceitassem novas divindades que fossem semelhantes às suas (DAVID, 2011 pp. 418, 424 e 425).

Assim sendo, embora tanto os gregos e helenizados quanto os egípcios tenham mantido suas próprias singularidades, havia o elemento híbrido coexistindo entre eles. Os três elementos foram presentes no Egito ptolomaico e em Alexandria também. Racótis, a título de exemplo, por ser uma região mais receptiva aos nativos, apresentava uma maior presença de deuses egípcios tradicionais. Há, assim, o grego/helenizado, o egípcio e o híbrido (todos os três característicos de Alexandria, e especialmente o híbrido se refere tanto ao componente étnico quanto religioso), sendo este terceiro algo totalmente diferente dos outros dois, embora seja constituído por ambos. O ponto de vista de que não houve trocas, interação e de que era somente uma relação de cima para baixo de natureza dominadora é algo que está sendo revisto e contraposto.

A própria existência da *chora* reforça esse aspecto de entrosamento entre as populações. Essa região, de acordo com Peter Burke, era um importante local de troca e de encontro por meio do qual as culturas se interseccionam, começando como uma mistura e terminando com a criação de algo novo (BURKE, 2003, p. 73). David igualmente ressalta o aspecto de hibridização entre os costumes egípcios e gregos ocorrido fora das *póleis* (na *chora*), uma vez que os helênicos que se estabeleciam nessa região absorviam as tradições nativas (DAVID, 2011, p. 418). O Helenismo no Egito, conclui Salvati, não apagou a cultura egípcia com a inserção da grega. Elas foram

mantidas e renovadas, fazendo com que surgissem, como acréscimo, novas formas (SALVATI, 2017, p. 2153).

Seguindo todo o desenvolvimento dessa corrente historiográfica, pode-se perceber que tanto a cultura grega quanto a faraônica não foram apagadas, apenas realocadas de seu local original para um novo ambiente, modificando-as dentro de um processo de descontextualização e recontextualização (BURKE, 2003, p. 91). Isso acabou por gerar adaptações culturais em ambos os povos, fazendo com que as hostilidades entre eles fossem atenuadas (SALVATI, 2017, p. 2151). Tais atritos foram sobremaneira amortecidos, ao ponto de que se pode até mesmo ver egípcios ocupando cargos elevados no exército, no serviço civil e na corte real; entretanto, isso foi somente no fim do século III AEC (DAVID, 2011, p. 422).

Pode-se concluir este tópico com Pereira quando ele afirma o seguinte:

“Portanto não podemos entender a sociedade egípcia helenística de modo unitário. Ela é tanto egípcia quanto grega, uma vez que ela é formada por elementos essenciais comuns aos dois referenciais, enquanto a visão de si não é comprometida, por um lado; contudo a apropriação de gregos e egípcios de elementos inseridos no cotidiano mútuo possibilitou um uso grego da cultura egípcia, ou um uso egípcio da cultura grega. Se buscarmos interpretar o Egito helenístico apenas pela leitura da linguagem oficial do discurso, obtemos um resultado necessariamente parcial e incompleto” (PEREIRA, 2013, pp. 25 e 26).

Como pode-se perceber, a hibridização no Egito helenístico não apagara, como se pode imaginar, as práticas faraônicas nem as gregas, mas sim fez com que elas fossem rearranjadas e se tornassem novas formas consolidadas a partir da utilização grega da cultura egípcia e da utilização egípcia da cultura grega. Dessa forma, ambos os referenciais coexistiram e, dentro de uma determinada fase da história desse período, um se tornou mais evidente ou mais importante do que o outro, mas nunca completamente desaparecido ou suprimido. Diz Motta: “A construção de uma suposta hegemonia política grega foi, na verdade, um longo processo marcado por adaptações e negociações onde diversos ajustes e incorporações foram realizados, principalmente na esfera da cultura e dos conhecimentos [...]” (MOTTA, 2019, p. 26).

## 1.2 – Conceitos

O conceito central para o trabalho em torno do qual todos os outros giram e, de certa forma, derivam dele, é o *Hibridismo*. A noção deste termo, embora muito em voga, nos dias atuais, dentro das correntes de pensamento das Ciências Humanas, não apareceu

nesse meio inicialmente. Seu ineditismo está ambientado na Biologia do século XIX, no que diz respeito ao cruzamento de espécies, se a finalidade da natureza era conservar espécies puras ou se as híbridas também teriam espaço (KERN, 2004, p. 54). Surgem, diante disso, dentro das Ciências Naturais, defensores do purismo natural. Nessa mesma época, tal concepção começa a ser apropriada pelas Ciências Sociais daquele século por meio, igualmente, dos defensores do purismo, mas, nesse momento, não mais ligada a espécies vegetais, senão a “raças”. Portanto, para tais entusiastas, o cruzamento entre “raças” diferentes originaria o mestiço, alguém inferior ao “puro”. (\_\_\_\_, 2004, p. 54).

Contemporaneamente, o conceito de Hibridismo recupera seu fôlego tanto nas Ciências Naturais quanto nas Sociais. Nas primeiras, vemos debates muito atrelados ao campo da Genética tanto dos vegetais quanto dos animais; já nas Ciências Sociais, ele também ressurgiu, principalmente a partir das discussões pós-coloniais da década de 80 com uma faceta política e outra estética (\_\_\_\_, 2004, pp. 55 e 56).

Segundo Kern, o hibridismo atualmente é “tanto como um modo de agir (seja pela ação pura e simples, seja pelo discurso) quanto como um modo de construir [...], e sua finalidade é sempre política” (\_\_\_\_, 2004, pp. 56 e 57). Indo além disso, ela dirá que o objetivo desse conceito também é o de vencer o opressor ou o oprimido. Por isso, as intenções desses discursos são levadas a sério como objetos de estudo (\_\_\_\_, 2004, p. 57).

E é precisamente após essa contextualização que entra a ideia de Hibridismo defendida por Peter Burke. Para ele, esse processo é indissociável da globalização, um fenômeno dentro do qual estamos imersos. Munido de tal afirmação, ele não negará que a hibridização apresenta aspectos negativos, não se tratando apenas de enriquecimento de tradições e culturas. Ao contrário, afirmará que, com o Hibridismo, especialmente em nossa época de processos globais ocorrendo rapidamente, perdem-se tradições locais por meio de uma padronização de um único modelo (o americano, por exemplo). Isso, por sua vez, faz desabrocharem, como reação, sentimentos étnicos e nacionalistas (BURKE, 2003, pp. 14, 15, 17 e 18). Conjuntamente o autor diz que a hibridização nem sempre é acompanhada pela boa acolhida sem desarmonia e intolerância social. Portanto, interações culturais não se darão a todo momento de forma pacífica e harmônica, mas com problemas na ordem social (\_\_\_\_, 2003 pp. 79 e 80).

Quando aplicamos esse conceito a Alexandria, encontramos uma cidade cosmopolita. Essa capital abrigou, como veremos mais à frente de forma mais detalhada, grupos culturais de diversas localidades do mundo helenizado. Não somente os



helenizados e os egípcios compunham a população, mas vários grupos culturais, dentre eles, sendo um dos mais importantes, os judeus. Foi em Alexandria, por exemplo, sob o governo de Ptolomeu II, como narra a *Carta de Aristeias*, que a versão do Antigo Testamento fora traduzida pela primeira vez para o grego sob o nome de Septuaginta. Este e outros exemplos são testemunhos, lendários ou não, de uma cidade que, já em seus primeiros séculos, era vista como um caldeirão multicultural único e pujante, uma única cidade para vários povos e etnias. Como visto acima, Serápis e Alexandria estão entrelaçados desde a sua origem. Dessa forma, o Hibridismo se enquadra tanto em um quanto em outro, pois a composição híbrida de Serápis é reflexo da composição híbrida de Alexandria, que abarcava diversas culturas dentro de seus limites territoriais. No cenário atual, o Hibridismo, como alerta Burke, também é acompanhado de problemas e conflitos, o que em Alexandria não foi diferente.

Assim, de acordo com Burke, “devemos ver as formas híbridas como o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos” (\_\_\_\_\_, 2003, p. 31). Dessa forma, o *Hibridismo*, tanto cultural quanto étnico e religioso, caracteriza-se pela mescla de componentes diferentes, formando um resultado diverso dos seus elementos precursores. Nessa perspectiva, perceberemos diversas terminologias para tentar abarcar, sob variados ângulos, esse macroconceito denominado *Hibridismo*. Cabe ressaltar que, em todos os conceitos a serem tratados, o componente híbrido de Serápis sempre será visto em correspondência com os componentes híbridos, étnico e religioso, de Alexandria.

A primeira terminologia é a noção de *Identidade*. Esta, que se manifesta no ambiente público, acaba sendo um resultado de diferentes conexões que se interseccionam na esfera pública, como também apresenta este quadro de interseccionalidade. O público, assim, configura-se em uma esfera de ação que se enquadra em um espaço que emerge das trocas de conexões de redes, fazendo com que as pessoas movam suas redes sociais e cognitivas entre as múltiplas identidades das suas subjetividades (DANA; SAVALLI – LESTRADE, 2019, p. 185). Isso quer dizer que, embora o indivíduo seja um, suas identidades são múltiplas, de acordo com sua subjetividade dentro da esfera pública, e se expressam em diferentes graus. Exemplo: um intelectual porta a identidade de intelectual, mas ele também pode ser alguém religioso, praticante de esporte ou amante da culinária. No entanto, sua identidade com maior influência sobre ele na vida pública é a de intelectual, enquanto as outras se apresentam

em menor magnitude em sua pessoa, embora ainda se apresentem. Nesse sentido, o indivíduo, habitante do coletivo, tem a determinação de suas identidades de acordo com o meio onde ele está vivendo que, por ser imbricado em outras situações sociais, faz com que a identidade individual também o seja e, dependendo da cultura, a definição desta se dará de acordo com os padrões culturais vigentes daquela sociedade. Esse conceito de *Identidade* será utilizado para identificar os elementos étnicos, religiosos e culturais da cidade que correspondem aos da divindade. Portanto, tal terminologia se insere tanto na “capital” quanto em Serápis.

Outra é a concepção de *Apropriação*. Para o autor, essa ideia se baseia na prática de reaproveitar de uma cultura diversa os seus elementos pertinentes, deixando de lado aqueles inapropriados segundo os padrões políticos, econômicos, sociais etc. Isso é um expediente muito comum nas religiões (\_\_\_\_\_, 2003, p. 42). As apropriações, segundo Roger Chartier, são entendidas “como práticas de produção de sentido, dependentes das relações entre texto, impressão e modalidades de leitura, sempre diferenciadas por determinações sociais” (CARVALHO, 2005, p. 155). Assim, as formas de leitura devem receber atenção especial do historiador, pois elas comandam as apropriações. “A apropriação de representações sob a forma de texto são examinadas por Chartier não tanto sob o aspecto do conteúdo sobre o qual se lê (...) mas a partir da relação entre formas materiais e práticas habituais” (\_\_\_\_\_, 2005, p. 156).

Quando, por exemplo, Ptolomeu I chega ao Egito, ele se depara com uma população cuja religião era o amálgama social por meio do qual toda a existência era explicada, inclusive a política e a monarquia. Era a atuação religiosa que afirmava os ditames do cosmo e de como ele deveria funcionar. Portanto, os templos, os deuses e as castas sacerdotais se configuravam em locais e personagens de enorme poder e influência nessa região. Como essa nova dinastia era de uma cultura estrangeira, percebeu-se a necessidade de se acoplar a tradição faraônica para que se pudesse conquistar um verniz de continuidade com o passado egípcio e, assim, alcançar sua legitimidade política. Foi visando a esse objetivo que o movimento da apropriação foi implementado. Ao se apropriarem especialmente dos elementos culturais ligados aos templos e aos sacerdotes, como também dos elementos religiosos, os ptolomeus mesclaram essa cultura apropriada com deuses e atributos de divindades gregas, formando o hibridismo constitutivo tanto da cidade de Alexandria quanto de Serápis. O evergetismo<sup>7</sup> monárquico, que nada mais era

---

<sup>7</sup> Evergetismo é, segundo P. Veyne (VEYNE, P. *Pão e Circo*. Trad. Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2015, pg. 14), um neologismo criado por A. Boulanger e A. Henri-Marrou em 1923 para expressar

do que o conjunto de ações realizadas pelo governante a troco de reconhecimento público, visava não apenas ao auto engrandecimento, mas também à legitimidade do cargo régio e ao estabelecimento da própria dinastia. Portanto, a apropriação, como conceito, fora utilizada pelos ptolomeus como uma meta propagandística e de conquista de legitimidade e capital político frente a uma população diversa da sua. As teses de doutorado de Julio Cesar Mendonça Gralha e de José das Candeias Montes Sales, como também a dissertação de R. Pereira, que serão trabalhadas detalhadamente mais à frente, esclarecerão esse mecanismo de apropriação com exemplos práticos e do cotidiano.

Outra terminologia importante é a *Acomodação*. Seu significado expressa uma ideia de que discursos ou práticas devem ser adaptados para diferentes plateias para torná-los aceitáveis e inteligíveis a estas. No Egito Ptolomaico, por exemplo, os contatos ocasionados pelos gregos e pelos egípcios geraram, como resultado, uma apropriação e, como consequência, uma adaptação daquilo que já estava estabelecido como tradicional e original no âmbito da cultura (PEREIRA, 2013, p. 25). Este fenômeno, pode-se dizer, comporta em seu sentido o acréscimo em vez da substituição. Tanto aqueles que estão na posição de dominadores quanto na de dominados, o que acontece é que ambos praticam a acomodação. A situação apresenta-se como uma relação de complementariedade, especialmente para o dominado, já que ele encara a acomodação dos dominantes não como uma forma de substituição de seus costumes, mas um complemento para eles (BURKE, 2003, p. 46 e 47).

Tal conceito encontra enquadramento no Egito ptolomaico, principalmente em Serápis. Os ptolomeus, na figura dos dominadores, apropriaram-se dos elementos pertinentes tanto à cultura egípcia quanto à grega na composição de Serápis e fizeram a acomodação desse deus. Para os gregos, recorria-se aos deuses e a seus atributos; aos egípcios, recorria-se aos deuses e atributos egípcios. Tal divindade, portanto, não substituíra, para os egípcios, os seus deuses, nem mesmo para os gregos. No entanto, por ser algo totalmente diferente, complementava ambos os panteões divinos como uma forma híbrida, particularmente para os egípcios, que se encontravam na posição de dominados. Assim, estes também realizavam a sua própria acomodação por meio de Serápis, sem sofrerem com o apagamento ou a substituição de seus deuses tradicionais,

---

a agência de cidadãos chamados “benfeitores públicos” da pólis. Cf. MORALES, F. A. Espaços competitivos: evergetismo monárquico, espaço urbano e integração na Atenas helenística (séc. II a.C.) R. Museu Arq. Etn., 29: 47-59, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/154938/150904>

uma vez que essa deidade era algo diferente que complementava as suas já estabelecidas divindades.

A noção de *Acomodação* liga-se profundamente à *Interpretatio Graeca* e, por meio dela, também a de *Apropriação*. Esta já fora explicada, enquanto a *Interpretatio Graeca* ainda não o foi. Ela, de acordo com John Dillery, significa, resumidamente, ‘Interpretação Grega’ (DILLERY, 1998, p. 258). Ou seja, nada mais é do que uma interpretação ou reinterpretação de uma cultura estrangeira sob a ótica grega, de acordo com os valores culturais, religiosos e filosóficos gregos, e isso era usado de diversas formas. Uma delas, dita pelo próprio Dillery, seria conseguir que um fato estrangeiro fizesse sentido para uma audiência composta por um público grego. No entanto, isso também revela os limites da apropriação, uma vez que conceitos gregos são subsumidos à lógica e à língua gregas.

Esse quadro teórico se encaixa tanto na fonte a ser estudada quanto na bibliografia que a embasará. Plutarco nada mais fez do que uma reinterpretação e, em certa medida, uma ressignificação do mito egípcio segundo a ótica grega, personificada, neste caso, pela Filosofia. Ao transportar, predominantemente, a platônica para a mitologia egípcia e traduzir em termos filosóficos gregos o seu significado, o autor de nossa fonte nada mais fez do que utilizar as lentes gregas para interpretar uma cultura que não era grega. Na descrição da introdução da estátua de Serápis, Plutarco menciona o cão Cérberos, um elemento da mitologia helênica. Dessa forma, a *Interpretatio Graeca* acaba se aplicando aqui, inclusive por uma demanda social de sua época, na qual ele necessitava defender a cultura grega frente aos costumes orientais.

Quanto à bibliografia<sup>8</sup>, aplica-se especificamente ao fato de Serápis ser representado por uma forma humana e utilizando acessórios gregos. Habitando em solo egípcio, ele não apresentava aparência zoomórfica, como os próprios Osíris-Ápis. Isso porque Osíris-Ápis eram frequentemente representados com corpo humano e cabeça de touro (MORENO, 2020, p. 19). Assim, é justamente nesse hibridismo religioso que o conceito aqui trabalhado se insere. Como já foi dito, a população grega detinha privilégios sobre os egípcios em solo alexandrino. Assim sendo, ao escolher uma aparência humana e vestimentas helênicas, Ptolomeu priorizou a cultura da Hélade ao ressignificar e reinterpretar o Serápis ou Osíris-Ápis de Mênfis sob a ótica grega e colocá-lo sob uma aparência mais aceitável aos olhos dos habitantes da Grécia. Era a forma de ver dos gregos sendo usada em uma cultura estrangeira para beneficiar e conferir sentido a um público

---

<sup>8</sup> MORENO, 2020, p. 18; STAMBAUGH, 1972, pp. 12 e 13; SALES, 2002, p. 113.

grego, como perfeitamente colocou Dillery. Como se pode ainda perceber, os componentes híbridos, étnico e religioso, alexandrinos estão sempre em correspondência com os de Serápis.

A “*Interpretatio Graeca*”, como uma parte menor, existe dentro de um conceito maior e que lhe confere significado: a *Apropriação*. Portanto, Plutarco, por meio de seu documento, tenta atribuir sentido ao mito egípcio à luz da filosofia platônica, conferindo legitimidade a esse relato mítico à medida que era condizente com a cultura helênica; representação de Serápis, tanto pela fonte quanto pela bibliografia, também sofre esse fenômeno, pois a divindade foi um instrumento multicultural, isto é, de apropriação de elementos egípcios mesclados aos gregos e interpretado a um público da Hélade para atribuir sentido político-religioso à cidade de Alexandria. Portanto, é exatamente nesse sentido que a “*Interpretatio Graeca*” e a *Apropriação*, como conceitos selecionados, inserem-se tanto na fonte, no objeto de estudo, quanto na bibliografia abordada, confluindo entre si, fazendo com que ambos, a fonte e o desenvolvimento do trabalho, apresentem uma unidade conceitual e um ponto em comum a serem desenvolvidos, formando um único corpo consistente diante de um quadro teórico.

Dentro desse cenário, surge um mecanismo através do qual novas formas híbridas são originadas a partir dos encontros culturais. Esse fenômeno é denominado *tradução cultural*. Tal movimento de tradução pode dar-se de maneira inconsciente ou consciente. O primeiro caso pode acontecer, por exemplo, quando associamos elementos de uma religião estrangeira à nossa involuntariamente. Traduzimos aqueles significados e representações para os nossos termos; já o de forma consciente, seguindo o caso anterior, pode ocorrer quando tentamos fazendo os caracteres da nossa religião se tornarem inteligíveis para povos de outras crenças, buscando traduzi-los nos termos destes (BURKE, 2003, pp. 57 ou 58). Nesse sentido, o hibridismo se forma por meio de uma interação que busca promover a aceitação de um objeto tanto por parte do doador (que deseja que seu objeto seja compreendido e aceito) quanto do receptor (igualmente desejando a inteligibilidade e a aceitação daquele elemento a ele doado). E Serápis foi, acima de tudo, uma tentativa de tradução por parte da monarquia lágida (os doadores), dos atributos egípcios e gregos para satisfazer um público tanto grego quanto egípcio, para que estes pudessem entender, aceitar e, por meio da tradução que eles fariam a respeito desse objeto doado, sentirem-se familiarizados com ele.

Outra noção acoplada ao conceito de Hibridismo é a *crioulização*. Essa ideia, trazida por Burke, remete ao surgimento de uma terceira forma a partir da convergência

de duas anteriores. Assim, esses dois componentes se unem, modificam-se e originam um terceiro a partir deles dois (\_\_\_\_\_, 2003, pp. 61 e 62). Essa concepção carrega um ideário de extrema importância para o trabalho, uma vez que Serápis é uma divindade híbrida nascida de constituintes precedentes gregos e faraônicos, mas que ganhou sua própria significação.

Já ventilado neste trabalho, o último termo a ser utilizado dentro da noção de *Hibridismo* é a *Adaptação*. Para Peter Burke, essa ideia, como dito anteriormente, diz respeito a um processo de descontextualização e recontextualização de um determinado objeto, retirando-o de seu local original para transformá-lo e ressignificá-lo, até que se ajuste a um novo cenário social (\_\_\_\_\_, 2003, p. 91). Isso foi o que aconteceu precisamente com Serápis. Tendo a divindade suas bases teológicas pertencentes à tradição egípcia, em especial à menfita, o movimento que os ptolomeus fizeram, especialmente o primeiro deles, ao helenizar esse deus, foi retirá-lo de seu local original, mesclando-o a atributos e deuses gregos, tornando-o híbrido e, assim, transformando-o e ressignificando-o em um processo de descontextualização e recontextualização, para fazê-lo caber neste novo e igualmente híbrido cenário cosmopolita de Alexandria.

Todas essas formas de hibridismo podem acontecer, de acordo com esse autor, em algumas situações diversas. A primeira, diz respeito à que acontece entre iguais e desiguais, isto é, quando os doadores da cultura são mais fortes que os receptores, prevalece um contexto de imposição. Se a realidade é o oposto, ou seja, se aqueles que recebem são mais fortes, os que doam se veem forçados a fazerem certas concessões para serem aceitos pelos que fazem o empréstimo cultural (\_\_\_\_\_, 2003, pp. 65 e 66). Aqui o caso do meu objeto de estudo também se encaixa, já que essa divindade apresentava ambas as situações, dependendo do período histórico da monarquia lágida, isto é, no início da dinastia lágida, os elementos gregos foram privilegiados, enquanto no decorrer dos séculos posteriores a monarquia começou a egípcializar-se cada vez mais. Entretanto, embora em determinadas épocas uma situação pudesse prevalecer mais sobre a outra, elas nunca deixaram de coexistir por todo o tempo. Outra situação na qual esse conceito pode ser aplicado é em circunstâncias de metrópole e de portos, cenários em que o entrecruzamento de diversos povos e culturas é maior, promovendo uma efervescência e um ambiente propício para o hibridismo e suas diversas facetas (\_\_\_\_\_, 2003, pp. 70 e 71). Essa situação se encaixa perfeitamente na cidade de Alexandria, pois ela se configurou em uma metrópole multicultural, especialmente graças a seus portos

efervescentes, que forneciam para ela pessoas de quase todo o mundo conhecido naquela época.

Como já havia mencionado, no entanto, o conceito de hibridismo teve sua origem, no século XIX, na Biologia e, portanto, sua concepção girava em torno da incompatibilidade da mistura de duas espécies, ao ponto de seus proponentes afirmarem que os seus resultados ou eram estéreis, no campo da Biologia, ou inferiores, no caso da metáfora racial feita pelas Ciências Sociais da época. Prevalecia, no século XIX, assim, o purismo racial. Esse trajeto, saindo da Biologia e indo para a “raça”, também continua caminhando e afeta a ideia de cultura, fazendo com que o entendimento do conceito seja mimetizado. Dessa forma, tem-se a tendência a se acreditar que as culturas são tanto melhores fechadas quanto incompatíveis como reação às miscigenações culturais. Tudo isso trouxe como consequência o atual uso político que se faz da noção de *Hibridismo*, uma vez que ele é utilizado pelos dominadores, refratários à miscigenação, para escamotear suas reais intenções de controle social (KERN, 2004, pp. 66 e 67). Consequentemente, ao se tratar desse conceito, não se pode esquecer de suas implicações puristas que o acompanham desde a sua origem.

### 1.3 – Problemas e Hipóteses

Diante das discussões bibliográficas supracitadas, podemos ver três perspectivas preponderantes na análise de Serápis e Alexandria: a primeira diz respeito a ser apenas uma continuação da cultura egípcia; a segunda, uma imposição do mundo grego sobre o mundo nativo e a separação de ambos, com a sobreposição do primeiro, fazendo da cidade uma nova *Pólis*; e, por fim, a terceira repousa sobre uma fusão de ambas as culturas, como se o helenismo alexandrino fosse somente o resultado dessa junção, esquecendo-se das peculiaridades e do papel de cada grupo cultural.

Essas perspectivas isoladas, portanto, serão encaradas neste trabalho como problemáticas. Não será cada uma dessas proposições mais um resultado dos esquemas mentais dos estudiosos do que uma busca pelo objeto em seu real sentido histórico? Isto é, será que não se debruçaram pouco sobre o objeto? Os historiadores não o deixaram falar insuficientemente sobre si mesmo quando analisado em seus sentidos micro e macro, dentro de seu contexto político-sociocultural?

Dessa forma, o primeiro problema está em analisar se Serápis e, como consequência, o cenário helenístico em Alexandria, são somente um dos três: uma continuação da tradição egípcia, ou uma imposição do mundo grego, ou, por fim, uma

fusão de ambas as tradições. Quando analisamos o objeto historicamente e deixamos que ele próprio, junto de seu contexto afunilado e global, diga-nos como sua relação com sua época se deu, chegamos mais perto daquilo que realmente foi. Afastando-nos de posições rígidas que são frutos da historiografia tradicional, incorremos em menos risco de impor ao objeto nossas próprias concepções, abstrações e enquadramentos, para assim evitar que nossa consciência crie um objeto abstrato à parte daquele que concretamente foi e que desejamos analisar.

Afinal, cada período histórico guarda suas particularidades. Então, por qual razão o helenismo alexandrino e o culto a Serápis deveriam assumir apenas uma das posições mencionadas? De fato, o culto a Serápis teve elementos gregos distintivos, mas também teve sincretismos e apropriações do elemento milenar faraônico. Nenhuma autonomia cultural fora totalmente excluída, nem da grega nem da egípcia, com o Hibridismo. Não houve uma fusão dissipadora de culturas. Esta época, por isso, deve ser vista dentro de sua realidade menor à luz da realidade maior.

Embora reconheçamos a convivência dos três fenômenos supracitados, a apropriação da cultura egípcia foi um elemento central. Isso porque, sendo a monarquia lágida uma organização política externa e culturalmente diferente da do Egito, os ptolomeus tiveram de recorrer à tradição nativa para que atingissem legitimidade e aceitação por parte da população egípcia. Dessa forma, a relação com os costumes egípcios se tornou um fator fulcral para a estabilização monárquica, sem os quais ela não encontrou outros meios de subsistir, fazendo com que os demais elementos aqui analisados (o Hibridismo e a preponderância grega) pudessem ter existência.

O outro problema enxergado, em conexão direta e contínua com este, é a própria nomenclatura “Alexandria junto ao Egito”. Ora, sabemos que Alexandria teve elementos exclusivistas gregos que a tornava divergente da cultura faraônica. Contudo, a própria exclusividade Alexandrina é fruto das duas outras perspectivas (a continuísta e a hibridista). A mescla dos elementos da tradição faraônica com a cultura grega formou um componente híbrido e diferente de tudo o mais, sendo nesta diferença que Alexandria encontra sua exclusividade. Ela não a encontra sendo uma *Pólis* grega em terras egípcias, mas sim, uma mistura de ambas as culturas, que formou uma cidade peculiar, diversa e destoante de todo o restante do Egito.

O próprio título estabelecido para o projeto indica essas três realidades existentes, como também o problema e a hipótese. “Alexandria junto ao Egito” denota este caráter de uma capital dissociada do mundo egípcio por acreditar ser uma nova *Pólis* (o



problema); “o Serápis de Ptolomeu I e os templos como elementos de apropriação e coexistência greco-egípcia” (a hipótese) expressa, justamente, a utilização da cultura egípcia através do ato de se apropriarem dos templos e de hibridismos por meio da coexistência greco-egípcia. Esses três elementos coexistiram. Isso não significa que foram sempre bem-sucedidos, mas que, em virtude do momento e do tempo histórico, um acabou prevalecendo mais do que o outro.

A hipótese, portanto, está indicada no próprio título. “Serápis e os templos como elementos de apropriação e coexistência Greco-egípcia” evidencia o caminho que tomar-se-á para formular a hipótese e, assim, lidar com o problema. Ao analisar a relação da monarquia com os templos, a forma, a intenção e o contexto com o qual Serápis fora inserido no Egito ptolomaico, será ressaltada a apropriação de alguns elementos religiosos tradicionais e a coexistência de povos, culturas e fatores religiosos como uma hipótese para a problemática apresentada. O fato de Alexandria ter de recorrer ao passado egípcio, não se tornando, dessa forma, de toda singular no sentido de ser exclusivamente grega, encontra respostas no uso dos templos e da figura de Serápis. Isso porque, ao servir como um núcleo, desde a sua origem, seu nome, sua inspiração, sua aparência e atributos, de união entre o passado egípcio e o mundo atual helenizado, essa divindade garantiu uma coexistência híbrida não só de seus atributos, mas também dos povos habitantes da capital, e o resgate de uma cultura precedente, especialmente por meio dos templos e dos sacerdotes, revelador do hibridismo como o fator que tornou a cidade original. Portanto, estes dois elementos (apropriação e coexistência) nada mais são do que vetores explanadores de que Alexandria e Serápis não foram únicos nos padrões helênicos.

Outra implicação percebida neste trabalho são os três acontecimentos (instituição do culto a Serápis, fundação de Alexandria e a criação da monarquia ptolomaica) quase que historicamente simultâneos. A historiografia, nesse sentido, tende a enxergar somente um ou outro, sempre dissociados entre si. No entanto, quando se percebe o entrelaçamento de fontes junto das referências bibliográficas aqui utilizadas, constrói-se um referencial para se basear na concepção de que esses três fatos não podem ser vistos de uma maneira dissociada, mas conectados historicamente e pertencentes a um mesmo contexto. Assim sendo, buscar-se-á ver estes fenômenos de maneira conjunta para que se possa entendê-los da forma mais completa possível.

Para isso, é necessário ver a parte a partir do todo e o todo a partir da parte, ou seja, o foco será entender o objeto (Serápis) iluminado pelo seu contexto social, político e cultural, não se podendo, dessa maneira, descartar as relações produzidas no meio em que

ele viveu. Assim sendo, a Alexandria helenística vai iluminar o menor para que este, numa relação orgânica, torne seu entorno o maior, mais inteligível. Essa divindade não pode ser vista de uma maneira dissociada de Alexandria e da monarquia lágida. Tal qual e quase concomitantemente da instituição do culto serapiano de uma maneira helenizada e, portanto, inovadora, a “capital” e a monarquia também foram fundadas, sendo, igualmente, a nova cidade helenizada e inédita em seu tempo por ser multicultural, como também o era a constituição do deus. Não se pode entender um sem o outro sob o risco de, ao analisar um desses três isoladamente, ver somente a terça parte do objeto, e não a sua totalidade. A integralidade de ambos está em vê-los associados um ao outro. Ao estudar, deve-se levar em conta os outros dois. Estão entrelaçados desde a origem e, por isso, vão estar também em seu desenvolvimento.

#### **1.4 – Fonte**

Neste tópico, falarei das fontes utilizadas neste trabalho. Muni-me, então, de documentos que, embora não digam respeito à Alexandria de Ptolomeu I Sóter, como Políbio ou Estrabão, ou não fossem escritos no próprio período desse monarca, como a nossa fonte principal (Plutarco), são manuscritos recorrentemente utilizados pela historiografia que se debruça sobre o assunto. Como documentos, eles são analisados de maneira conjunta às descobertas arqueológicas a respeito do tema e, portanto, tanto enriquecem a arqueologia quanto são enriquecidos por ela. Dessa forma, eles não são descartados pelos estudiosos do tema nem nacional nem internacionalmente, o que também fez com que fossem proveitosos ao meu trabalho. Ainda que eu tenha utilizado um entrecruzamento de fontes para falar de Serápis e de Alexandria, a principal será Plutarco, e é sobre ela que irei expor os dados de modo mais minucioso, tanto do documento quanto do autor, para que a vida deste se clarifique quanto ao seu manuscrito, para tornar tal fonte inteligível a partir do contexto e da convivência social de seu escritor.

##### **1.4.1 – Plutarco e sua vida até Roma**

Plutarco, especula-se, nasceu por volta de 45 ou 47 da EC na cidade de Queroneia, uma região helênica. Este biógrafo da antiguidade tinha relação extremamente próxima e de apego com sua cidade natal, sendo algo que viria a influenciar na sua maneira de enxergar o mundo. Nesse lugar, ele nasceu, casou-se, teve filhos, bem como foi a cidade de seus antepassados, sendo ele descendente de uma casta de nobres e pertencente a ela. Foi no seio dessa família que ele ouviu sobre e foi habituado com as histórias de seus ascendentes. Seu avô, Lâmprias, teve contato com um médico, chamado Filotas, que não

somente estudava em Alexandria, mas frequentava a cozinha do palácio de Cleópatra. Portanto, foi desde jovem que Plutarco fora inserido no universo egípcio. (MELLO, 2019, pp. 91 a 94; SANTOS, 2003, p. 77; SILVA, 2022, pp. 32 e 33).

Entre os autores gregos do período helenístico, dentre os quais se encontra o autor da fonte trabalhada, encontramos relatos de suas viagens. No entanto, viajar era possibilidade era exclusiva das pessoas que detinham recursos para tal e, portanto, restringia-se às elites de seus respectivos locais (CLÍMACO, 2013, p. 11). A primeira de suas viagens é para Atenas, com o objetivo de estudar Retórica, construindo uma segunda identidade cívica, já que, a partir de então, não será mais só queronense, mas também ateniense. Posteriormente, teve por mestre Amônio de Lamptra, um intelectual alexandrino e conhecedor da filosofia platônica. Ambos teriam se conhecido, especulativamente, em 67 da EC. Plutarco também viaja para o Egito com a mesma intenção. Após essa viagem, ele vai para Roma e recebe a sua cidadania romana já na fase adulta de sua vida (MELLO, 2019, pp. 95 a 98; SANTOS, 2003, p. 77; SILVA, 2022, pp. 34 e 35).

O círculo de amizade em Roma de Plutarco era a elite romana, e foi para esses homens que ele escreveu a sua obra *Vidas*. Ademais, muitas de suas obras têm remetentes específicos pertencentes ao grupo desses homens romanos ilustres (MELLO, 2019, p. 98). Isso acontecia pelo fato de que o letramento naquele período era restrito, sendo um fenômeno pertencente justamente às elites e/ou aos influentes politicamente. Isso fez com que, na época, esses autores, inclusive Plutarco, estivessem comprometidos com o poder romano. Igualmente o público leitor era reduzido e não muito variado, uma vez que, se a leitura estava restrita às elites e/ou às pessoas com influência política, não somente quem escrevia pertencia a tal círculo, como também aqueles que liam. Era a elite escrevendo para a própria elite (CLÍMACO, 2013, p. 10 e 11).

#### **1.4.2 – A Segunda Sofística em Plutarco**

O queronense foi o principal e o primeiro expoente da corrente de pensamento de sua época chamada a Segunda Sofística. Ela era caracterizada, dentro do mundo letrado, pelo orgulho das elites locais às suas formas de artes e de pensamento dos seus antepassados. Assim, o orgulho de ser grego e de origem helênica ganha em Plutarco o seu maior representante nesse contexto, ainda que conciliado com um sentimento de admiração por Roma por ter restaurado a liberdade dos helênicos (MELLO, 2019, p. 99).

Dessa forma, ela evocava o retorno aos clássicos da Hélade. Eram autores amantes da *paideia* e que, por isso, estimulavam a volta ao estudo do grego ático para reforçar a

identidade grega frente à latinização romana. Pode-se perceber que, para esses autores, a obsessão pelo passado helênico e helenístico era uma forma de resistência contra Roma; tinham o intuito de reforçar esses valores antes de sofrer a mistura com outros povos. No entanto, para que esses escritores fossem ouvidos, deveriam ter notoriedade cívica e política. Eram homens, portanto, de influência sociopolítica (CLÍMACO, 2013, pp. 12 e 14).

Seguindo este fluxo, o século II da EC será caracterizado por diferentes autores que, embora vivendo sob a hegemonia romana, produziram obras sobre o passado grego e helenístico. É o exemplo de Arriano, que escreve uma biografia sobre Alexandre Magno, de Apiano, Pausânias, Filostrato, Aquiles Tacio, Dion Crisóstomo e Ateneu. Nesse sentido, os escritos em grego eram mais frequentes naquele século. Dos latinos, os mais importantes foram produzidos por Tácito, Suetônio e por Plínio, o jovem (\_\_\_\_\_, 2013, pp. 14 e 15).

#### **1.4.3 – Plutarco e sua relação com Roma**

Na época de Plutarco, os romanos já estavam familiarizados com os gregos. Assim sendo, estes não se sentiam humilhados ou rebaixados dentro do império ou em suas cidades de origem por aqueles. Segundo a ótica daquela cultura, os gregos eram até mesmo admirados e respeitados pela elite romana. Os intelectuais helênicos, como Plutarco, gozavam de prestígios, pois podiam participar da vida pública romana (MELLO, 2019, pp. 100 e 101).

Como o queronense pertencia à elite grega, tinha livre trânsito pela elite de Roma. Ambientado nesse cenário, ele escrevia tanto para o público grego quanto para o romano que sabia a língua do biógrafo. Embora entendesse a superioridade militar de Roma como algo natural, tanto ele quanto outros escritores helênicos guardavam sua memória, identidade e orgulho de sua cultura grega antepassada (\_\_\_\_\_, 2019, p. 101 e 102).

Enquanto estava alojado na capital do império, Plutarco assistiu à subida de Vespasiano ao trono. Nesse momento, empregava-se, como política de Estado, um apaziguamento das relações entre Roma e suas províncias. Por conseguinte, predominava a opinião de que o *status quo* das elites provinciais deveria ser mantido. O queronense, após voltar para sua cidade natal, usufruiu da sede imperial para partilhar com os romanos uma vida social, política, cultural e administrativa, frequentando o círculo das elites e colocando em prática seus conhecimentos ao dar aula de sofística. Tinha, portanto, excelentes relações com a capital, a ponto de ter conhecido pessoalmente o imperador Trajano (98 – 117 AEC) (\_\_\_\_\_, 2019, p. 104; SILVA, 2022, p. 35).

Na época de Plutarco, o Império vivia um período de paz (*pax romana*), no qual se alimentava um sentimento de admiração pela cultura grega. Essa relação de harmonia entre Roma e suas províncias helênicas beneficiou estritamente a elite e o meio intelectual de fala grega, concedendo visibilidade a pessoas como o biógrafo aqui tratado. Em Roma, ele pertenceu à elite romana, tendo suas obras alcançado boa parte do Império. Além disso, trabalhou para vários membros do senado romano. Dessa forma, a elite greco-romana legitimava a narrativa de suas obras. Isso fazia com que o pensador de Queroneia tivesse de saber como agradar seus leitores, quais eram os propósitos e as funções de seus escritos, uma vez que circulavam nos patamares mais elevados da política. Eram os homens pertencentes a esse meio que encomendavam as suas obras, gerando uma relação de interdependência entre Plutarco e Roma, tanto na sua vida quanto nas suas obras (\_\_\_\_\_, 2019, pp. 107 a 109).

Já a questão imperial marcou tanto a vida desse autor que chegou a refletir, inclusive, na própria estrutura de um conjunto de suas principais obras: o *Vitae*, conhecido em português como Vidas Paralelas ou Vidas Comparadas. Nesse conjunto de obras, Plutarco contrapõe, em geral, um grego e um romano considerados ilustres pelas suas virtudes e valores. Nessa coletânea, o biógrafo tenta tornar visível a superioridade da cultura grega frente a qualquer outra, inclusive a romana (\_\_\_\_\_, 2019, p. 109).

#### **1.4.4 – A volta para Queroneia**

Em sua cidade natal, Plutarco, talvez sob o patrocínio de Amônio de Lamptra, abre uma escola em Queroneia, onde ensina Filosofia, Retórica, Sofística, História, Literatura, Matemática e Gramática Grega. Também participa ativamente da vida local e foi eleito arconte epônimo de Queroneia, uma espécie de membro da assembleia dos nobres, assumindo cargos de superintendente da edilícia pública<sup>9</sup> e eleito beotarca<sup>10</sup>. Igualmente fora nomeado sacerdote do templo de Apolo, em Delfos, onde ficou por mais de 15 anos (\_\_\_\_\_, 2019, pp. 105 e 106; SILVA, 2022, pp. 35 e 36).

Este recinto religioso era o mais importante de todo o mundo grego e foi passado para a autoridade romana em 168 AEC, representando um espaço de domínio de Roma sobre a cultura grega. Quando Plutarco se torna sacerdote em Delfos, ele exerce, ao mesmo tempo, sua função de homem ilustre tanto grego quanto romano. Encerrando seu

---

<sup>9</sup> Relativo a edil, ao funcionário que, na Roma Antiga, era responsável por assegurar o bom funcionamento dos edifícios.

<sup>10</sup> Nome do magistrado supremo da antiga região da Beócia.

breve ciclo biográfico, sua morte é datada por volta do ano 120, 125 ou 127 da EC (\_\_\_\_\_, 2019, pp. 110, 111 e 112; \_\_\_\_\_, 2022, p. 32 e 36).

#### **1.4.5 – As obras de Plutarco**

A totalidade de escritos elaborados por Plutarco resume-se em basicamente dois conjuntos: o *Vitae*, citado anteriormente, e o *Moralia*, no qual se insere a fonte aqui trabalhada. Ele passou a redigir seus escritos com maior intensidade quando se tornou sacerdote de Apolo, pois não exercia mais cargos políticos, ficando assim até o fim de sua vida. A característica fundamental de todo o seu corpo literário é conceder visibilidade às ações virtuosas e morais dos homens, seja para formar um cidadão exemplar seja porque ele mesmo se espelhava nas atitudes nobres retratadas por ele. Quando escrevia sobre os homens ilustres, era para si próprio que ele estava olhando (\_\_\_\_\_, 2019, pp. 112, 120 e 121; \_\_\_\_\_, 2022, pp. 36 e 38).

Suas obras apresentavam cunho moralista e moralizante que apregoavam uma supremacia greco-romana sobre as culturas do mundo oriental, como a do Egito. Isso porque ele era estimulado pela propaganda de Otávio contra a civilização faraônica. Esta se caracterizou, basicamente, por manipular as massas e elaborar discursos de historiadores por meio de preceitos morais para depreciar seus inimigos, neste caso, o *outro*, o estrangeiro, o bárbaro. (\_\_\_\_\_, 2019, pp. 127, 133 e 134).

Assim, suas obras foram uma maneira de retribuição aos privilégios dados pelos romanos aos gregos de status nobre e intelectual. Nelas, Plutarco não só serviu à ideologia do Império, como também, por meio dos seus escritos, ajudou a apaziguar a relação entre Grécia e Roma ao fazer a primeira enxergar o lado positivo da dominação da segunda (\_\_\_\_\_, 2019, p. 135). Não se pode esquecer, como fora retratado mais acima, do aspecto helênico de sua obra, tanto quanto ele colaborou com a Metrópole latina, ele também fomentou a cultura dos seus antepassados.

#### **1.4.6 – De Ísis e Osíris**

E é aqui que se insere a fonte utilizada no trabalho. Ela faz parte do conjunto de suas obras chamado *Moralia* e na qual o culto de Serápis se insere. Diante de tudo o que foi escrito, tem-se agora uma noção do entorno social e qual tipo de pensamento que circundava Plutarco; quais interesses tinha com suas obras; quais questões respondia, para quem respondia e a quem atendia; qual discurso legitimava e quem os legitimava. Como foi visto acima, o biógrafo queronense viajou para Alexandria no Egito, além de ter tido contato com Amônio de Lamptra, filósofo dessas terras, o que teria fornecido o conhecimento sobre a cultura egípcia para ele. Tal compreensão dessa cultura foi o que

lhe possibilitou escrever este breve tratado do mito “De Ísis e Osíris”. Para realizar essa empreitada, Plutarco utilizou fontes escritas, relatos orais e as iconografias. Esse fato é comentado e reforçado por Poliane Vasconi dos Santos (SANTOS, 2003, pp. 78 e 81).

No que tange a esse documento, é perceptível, a partir da sua leitura, uma tentativa de racionalizar o mito de Ísis e Osíris por meio da filosofia platônica em especial, uma vez que ele era de tradição helênica e estava inserido no contexto da Segunda Sofística, sendo um de seus propagadores e defensores. Plutarco tinha uma tendência de amenizar os elementos inverossímeis dos relatos míticos através da razão. Para isso, ele lançou mão da historicização dos seus assuntos tratados, mesmo os provenientes da oralidade. E é precisamente por conta deste viés mais racional que Plutarco irá suprimir alguns acontecimentos do mito osiriano considerados centrais para os egípcios, como a fecundação de Ísis (\_\_\_\_\_, 2003, p. 80).

Cabe ressaltar que os autores clássicos, incluindo o próprio Plutarco, não conheciam a fundo a forma original do mito de Osíris e o seu culto, uma vez que eles utilizavam fontes provenientes do período Ptolomaico. Aquelas reservadas à tradição milenar faraônica anterior eram escritas em hieróglifos, uma língua por eles não compreendida. Consequentemente, originaram-se muitas ideias equivocadas desses pensadores a respeito da cultura egípcia (\_\_\_\_\_, 2003, pp. 85 e 86).

Plutarco inicia seu tratado falando acerca da natureza divina, alocando os deuses junto da verdade, isto é, que o conhecimento dos seres divinos é o conhecimento da verdade, pois os deuses não gozam de sua bem-aventurança por outro motivo que não seja sua sabedoria. Portanto, o homem inteligente deve pedir-lhes a sabedoria, e como estão ligados intrinsecamente à verdade, deve-se pedir o conhecimento dela (PLUTARCO, De Ísis e Osíris, 351C e D). “Em razão disso, aspirar à divindade é o desejo da verdade, especialmente relacionada aos deuses, como elevação dos assuntos sagrados, obtendo-a por meio do aprendizado e investigação[...]” (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 351E).

Tendo isso em vista, já fica subentendida a visão que o pensador de Queroneia tem sobre a religião: ela só é verdadeira se estiver unida ao pensamento filosófico e racional. Plutarco, assim, condena tanto as superstições como também o ateísmo, ambos frutos da ausência de razão no campo religioso (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 355C e D). Quando se refere a Ísis e a seu culto, mostra que tanto o nome da deusa quanto do seu templo já evocam conhecimento para aqueles que carregavam o primeiro dentro de si sem superstição, e para aqueles que entravam de forma piedosa no segundo. Dessa forma, um

verdadeiro isíaco era aquele que, ao receber a tradição religiosa, se devotava de modo racional a estudá-la, ou seja, filosoficamente, e, mediante isso, aplicá-la (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 351E, F; 352A, B e C).

A partir de tal ideia, o biógrafo começará a elencar muitas práticas religiosas egípcias, no que se refere ao comer, beber e vestir, com o intuito de mostrar que elas são ações racionais, fruto da investigação e do estudo, e que muitas das suas deturpações são ocasionadas pelas superstições, ignorância e falta de conhecimento filosófico a respeito dos assuntos divinos. Portanto, o que os sacerdotes faziam era resultado do saber, mas muitos viam essas ações e atribuíam-lhes elementos supersticiosos, justamente por conta da falta desse saber: “pois nenhum elemento irracional, nem fabuloso, nem em favor da superstição, como alguns consideram, foi instituído nas suas práticas religiosas, mas princípios éticos e de causas úteis, e o que não está desprovido da fina arte da investigação” (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 353E).

E para legitimar esse discurso, Plutarco lançará mão dos autores gregos como uma maneira de atestar toda a prática religiosa egípcia. Dessa forma, tais condutas só se tornam legítimas pelo seu discurso porque foram atestadas pelos pensadores helênicos. Assim, a filosofia ocidental grega torna-se um parâmetro de corroboração e de interpretação da religião egípcia. As práticas religiosas desse povo somente serão válidas se, primeiramente, passarem pelo crivo racional da filosofia grega; em segundo lugar, se forem atestadas por helênicos do passado. Diante disso, especialmente após termos visto brevemente a corrente de pensamento da Segunda Sofística, não será estranho o fato de Plutarco dar nomes gregos para os personagens dos mitos egípcios. Isto se configura em uma forma de conceder legitimidade a essas divindades. Seriam aceitas se fossem semelhantes aos deuses do panteão grego. A cultura da Grécia estava, portanto, em primeiro plano e funcionava como uma espécie de parâmetro para validar o que deveria ser aceito ou não na tradição faraônica. Isso é precisamente a *Interpretatio Graeca* (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 354E; 355D, E e F). Formou-se, com isso, não somente um hibridismo de ideias, mas também de culturas.

Exporei, assim, um exemplo desse fato. Para legitimar a crença egípcia de que o “mal” é uma força não destruída e que, portanto, sempre volta e combate com o “bem”, apresentando, assim, dois princípios: um para o mal e o outro para o bem, os quais vivem se enfrentando, Plutarco não reivindicará a autoridade dos egípcios, mas, novamente, a dos pertencentes à tradição helênica. Dirá que Platão, Pitágoras, Anaxágoras, e



Empédocles endossam a existência desses dois princípios contrários (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 370D, e E).

Embora cite inúmeros pensadores gregos, ele dará mais ênfase a Platão, sendo este o maior parâmetro para validar e interpretar o mito da civilização faraônica. Esse filósofo será utilizado extensamente ao longo do tratado para tal objetivo, como poderemos ver, por exemplo, em: (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 370F; 371A, B; 373A, B, C e D).

Nesse documento, a religião ganha uma dimensão para além de si própria; ela passou a extrapolar os limites dos ritos, do templo e das condutas religiosas. Ela uniu-se à sabedoria grega com o intuito de que esta a tornasse inteligível, para que não soasse estranha ou extravagante. Assim, dentro de suas alegorias, sempre havia um sentido verdadeiro a ser analisado e explicado pela razão.

Seguindo na senda de diferenciar o humano do divino, não atribuindo ao mortal aspectos do imortal e vice-versa, começará a expor Serápis na fonte. No entanto, essa divindade se verá associada tanto ao deus Ápis quanto a Osíris. No primeiro momento, fará a menção de que o Ápis é a imagem da alma de Osíris (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 359B); mais à frente, afirmará que este é o mesmo que Serápis e, da mesma forma que Osíris era comum a todos, Serápis também o era (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 362B). Diz também que tanto Ápis quanto Osíris foram entrelaçados no mesmo ser (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 362C e D). Nesse sentido, vemos aqui uma síntese entre as três divindades. Não se restringindo a isso, Plutarco associará Serápis também a Plutão (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 361E), que representava o deus Hades dos helenos. Continuando nessa associação de elementos gregos a egípcios, sobrepondo os primeiros sobre os segundos, dirá que os nomes egípcios provêm da Hélade, a exemplo do de Ísis (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 362D, E, 375C e D) e de Osíris (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 375D, E, 376A). Para o biógrafo queronense, tanto este deus quanto Serápis apresentam um único poder e são a mesma divindade, variando apenas na grafia (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 376A). Acrescentará, igualmente, que Dionísio é o mesmo que Osíris e associará Ápis ao primeiro (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 364D e E). Isso está em sintonia com a corrente de pensamento supracitada, da qual ele foi o principal expoente em seu contexto histórico.

Segundo Plutarco, assim é introduzido Serápis em Alexandria por Ptolomeu I:

“Ptolomeu Sóter viu em sonho o colosso de Plutão em Sinope, sem saber nem ver antes qual era a sua forma, ordenou que o transportassem o mais rapidamente possível para Alexandria. E, na ocasião, não conhecia nem sabia onde havia sido erigido; depois de ter contado aos amigos sobre a sua visão,

foi encontrado um homem muito errante, seu nome era Sosíbio, que lhe disse que havia visto em Sinope um colosso desse tipo, tal o rei achava ter visto. Então, enviou Sóteles e Dionísio, os que, com muito tempo e dificuldade; por certo, não sem a providência divina, eles o levaram, porque o roubaram de lá. E depois de ter sido levado, foi exposto, e os discípulos de Timóteo, o exegeta, e os de Mâneton, o sebenita, supunham que era de Plutão, que essa estátua com Cérbero e a serpente testemunhava por eles e persuadiram Ptolomeu de que a estátua não era de nenhum outro deus, senão de Serápis; pois de onde veio não era assim que a chamavam, mas, depois de ter sido levada a Alexandria, recebeu o nome junto aos egípcios de Serápis” (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 362A).

Diante disso, a introdução de Serápis já se efetua com elementos híbridos ao relacioná-lo a Plutão e ao cão Cérberos da mitologia helênica. Com esse fito, como vimos, o próprio Plutarco associa essa divindade a Osíris e a Ápis, fazendo com que seja um dos motivos pelos quais ela foi escolhida para este trabalho. Alguns autores modernos mencionam a união entre Osíris-Ápis de Mênfis com o Serápis Alexandrino, ao ponto de afirmarem que Osíris e Serápis seriam a mesma divindade. A diferença estaria no contexto e na função atribuída a ela. Com isso, fonte e bibliografia secundária confluem. Igualmente, a historiografia moderna sinaliza a presença dos outros dois aspectos, em conjunto com o documento.

Tendo esse documento sido escrito entre os anos 115 e 125 (MELLO, 2019, p. 113; SANTOS, 2003, p. 81; SILVA, 2022, p. 39), a edição que se dispõe para o trabalho é a de 2022, com tradução bilingue em grego e em português feita por Maria Aparecida de Oliveira Silva e revisada por Marcelo Carvalho, Angela Cavinatti e Francisca Luciana Sousa da Silva. Segundo seus autores, a fonte original tinha por pano de fundo um período no qual os mitos orientais estavam ganhando força, e a crença nos mitos gregos estavam em queda, pois estes não mais satisfaziam às aspirações de sua época. Em Roma havia cultos dedicados a Ísis, a Osíris e, até mesmo, a Serápis, embora na primeira se destacassem mais. Diversos monumentos foram erigidos a ela, inclusive festivais em sua honra aconteciam na capital do império. Tendo sido por mais de quinze anos sacerdote em Delfos, Plutarco escreve essa obra dedicando-a a Cléa, sua amiga e também sacerdotisa. Ao buscar retirar os elementos supersticiosos dos mitos egípcios por meio da utilização da filosofia platônica, Plutarco mostrou, também, que era um intelectual que correspondia às demandas de seu tempo, até porque ele era de uma região grega e, em

virtude disso, defendia os valores helênicos (\_\_\_\_\_, 2003, p. 78 e 79; \_\_\_\_\_, 2022, p. 37 e 39).

Portanto, quando Plutarco a escreveu, ele estava inserido completamente dentro deste contexto: era grego, sacerdote e profundo conhecedor da filosofia grega. Cabe ainda acrescentar o fato de que ele visitou várias cidades do mundo antigo, dentre elas a própria Alexandria, além de ter tido aulas de filosofia, em Atenas, com o platônico originário do Egito, chamado Amônio. Esses fatores influenciaram a sua decisão de abordar o mito de Ísis e Osíris (\_\_\_\_\_, 2003, p. 78; \_\_\_\_\_, 2022, p. 34).

Com a fonte já demonstrando este caráter multicultural de Serápis desde a sua entrada no Egito, há o incentivo e, posteriormente, junto da bibliografia que confirma e se coaduna com essa característica, para investigar esse fenômeno híbrido tão caro a esta divindade. Discursando sobre essa relação, segundo Plutarco, Platão:

“afirma que com uma só alma não se move o mundo, mas com muitas, talvez com duas, certamente não menos; portanto, destas, é uma benéfica e a outra lhe é contrária, também é artífice do contrário; deixa também uma terceira que é uma natureza intermediária, não desprovida de alma nem razão, nem de movimento próprio, como alguns consideram, mas depende de ambas aquelas duas, e seguem a melhor sempre, tanto a desejam como a perseguem” (PLUTARCO, De Ísis e Osíris, 370F; 371A).

Assim sendo, Osíris, na alma, seria a inteligência e a razão (a parte benéfica); Tífon<sup>11</sup> seria a sua parte contrária, o elemento sensível, titânico, irracional e impulsivo; Ísis seria a parte intermediária e germinativa, que segue sempre a boa e nunca se afasta dela, gerando o mundo (imagem da parte benéfica) ao se unir com ela, a saber, Osíris. Esses três deuses representam o modelo platônico de geração do universo ordenado, apresentado em seu diálogo *Timeu*. Aqui, por fim, nota-se o elemento central do trabalho: o *Hibridismo*.

Diante de tudo isso, conclui-se que a fonte se encontra bem ambientada dentro do contexto de sua época, tendo Plutarco, inclusive, contato com Alexandria e com um filósofo platônico egípcio. Também está bem coadunada com a bibliografia sobre o tema. Ao redigi-la, não estava somente aplicando a *Interpretatio Graeca* na análise do mito egípcio, como igualmente correspondendo às exigências de sua época de crescente interesse nas religiões orientais e decrescente interesse nos mitos gregos, relatando a origem de Serápis dentro desse ambiente. Diante de tais fatores, ela se apresenta muito propícia para tratar do caso, pois Plutarco se mostrou um grande conhecedor da cultura

---

<sup>11</sup> Filho de Geia e Tártaro, Tífon era um ser monstruoso da mitologia grega que Plutarco utiliza para se referir ao Seth Egípcio.

de seu meio e falou de Serápis de acordo com fontes egípcias, já que ele visitou Alexandria.

Por fim, o último motivo seria de natureza bibliográfica. Analisando os autores que foram utilizados neste trabalho, tornou-se perceptível que eles, tanto nacionais quanto estrangeiros, fizeram um enorme uso deste mesmo escrito de Plutarco. Além disso, a bibliografia corrobora o laço estabelecido, na fonte, entre Serápis e Osíris. Portanto, tornou-se evidente que este documento tem um enorme peso nas questões referentes ao objeto de estudo.

### **1.5 - Metodologia**

Antes de passarmos estritamente para os métodos, é necessário ressaltar, de maneira resumida, a trajetória percorrida até aqui. Para começar, frisamos o elo entre a instituição do culto serapiano em moldes helenísticos, a instituição da monarquia macedônica e a própria fundação de Alexandria. Mostramos, igualmente por meio das fontes e bibliografias, que Serápis jamais fora retirado de seu ambiente egípcio. Munindo-se destas duas ferramentas (fontes e referências bibliográficas), juntando-as com a ambientação onde essa divindade existia, tornou-se possível enxergar os problemas, as hipóteses, levantar os conceitos para, por fim, de maneira a avançar por etapas, pudéssemos chegar às fontes. Tendo-a em vista e explicitada, junto da vida e de seu autor, faz-se natural chegarmos à metodologia e aplicá-la a todo o aporte teórico até então trazido à tona.

Assim sendo, o método utilizado no estudo será o qualitativo. Dentro dele, lançar-se-á mão da técnica de Análise do Discurso de linha francesa, focando mais a argumentação do texto como uma forma de levantamento de dados do documento. Esse enfoque, de acordo com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, consiste em avaliar o conteúdo argumentativo do texto que foi utilizado para persuadir o leitor de um determinado fenômeno (SILVA, 2015, p. 148). Nos levantamentos de seus dados, buscaram-se identificar:

“os raciocínios e demonstrações; as dissociações; as autoridades mencionadas; as evidências que sustentam os argumentos; o encadeamento de ideias; os topoi; as figuras de linguagem, como metáforas e comparações, e os elementos que destoam, contrastam ou se desviam do eixo central da exposição” (\_\_\_\_\_, 2015, p. 148).

Dessa forma, a Análise do Discurso, como um campo de pesquisa, é constituído por inúmeras abordagens, majoritariamente qualitativas, abordando as relações existentes

entre o uso da língua e o mundo social. Diante disso, os seus estudiosos buscam articular o linguístico e o social, dando ênfase na ideologia e na exterioridade do contexto sócio-histórico. Para isso, eles utilizam diferentes linhas, como: Análise Crítica do Discurso (esta será a utilizada por mim), Análise do Discurso Foucaultiana e a Análise Dialógica do Discurso. Embora tais abordagens tenham suas peculiaridades, a característica que as tornam comuns umas às outras é a de que “seu funcionamento interno é condicionado pelas condições de produção, condições essas que incluem o contexto social e ideológico” (CAMPOS; OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2022, p. 42). Essa técnica é um método de pesquisa ajustado para refletir sobre a relação que o contexto sócio-histórico e cultural apresenta com a língua falada e escrita. (\_\_\_\_\_, 2022, p. 42).

Como dito acima, lançarei mão da Análise Crítica do Discurso. Essa abordagem se caracteriza por compreender o discurso como uma forma de ação, isto é, uma prática social e um fenômeno cultural. Isso porque as pessoas que são participantes de atos sociais realizam-nos por meio dos atos discursivos. Assim, o discurso se converte em uma maneira de análise social, uma vez que as interações sociais, evidenciadas por ele, estão presentes em várias formas de contextos sociais e culturais. Seu estudo, nesse sentido, deve entender os discursos como estruturas complexas de hierarquia e de práticas sociais, como também as suas funções no contexto, na sociedade e na cultura (\_\_\_\_\_, 2022, pp. 53 e 54).

Como o discurso está estritamente ligado às práticas na sociedade, e estas pressupõem uma intenção por trás de seus atos, a *Intencionalidade*, como um conceito, se insere nesta linha de análise, uma vez que os discursos são intencionais, como o são as ações sociais. Outra terminologia fulcral para essa linha é, como já subentendido, o *Contexto*. Ele funciona como o pano de fundo e se caracteriza por levar em consideração parâmetros importantes, como: “os participantes com seus papéis e propósitos tanto quanto as propriedades de configuração do tempo e do local. Assim, o discurso é produzido, compreendido e analisado de acordo com as características contextuais” (\_\_\_\_\_, 2022, p. 55).

O terceiro conceito basilar para essa conexão entre discurso e a sociedade em questão é a *Ideologia*. E ela se insere nessa parte no quesito de que ela é desenvolvida por grupos dominantes para reproduzir e legitimar sua hegemonia. Assim, os subjugados que já estão naturalizados com a dominação em virtude da ideologia pensam que estão a extrair algum benefício do fato de serem dominados. Nesse quesito, o discurso funciona como um meio pelo qual as ideologias persuadem a sociedade e reproduzem o poder e a

influência de classes específicas. Não se restringindo somente a esse aspecto, as ideologias também servem para garantir que membros de uma determinada sociedade ajam similarmente diante de determinadas situações, cooperando em tarefas, contribuindo para a coesão social. Elas são, portanto, sociais, coletivas, e não individuais ou pessoais, como o discurso também não o é (\_\_\_\_\_, 2022, pp. 56 e 57).

Essa técnica de análise crítica do discurso tem a língua, tanto escrita quanto falada, como uma forma de prática social. Assim, embora o discurso seja construído socialmente, a própria sociedade que o constrói também por ele é moldada. Ambos moldam-se simultaneamente: o discurso, pela sociedade; e esta, pelas instituições ou estruturas sociais. Nesse sentido, essa constituição discursiva permite manter e reproduzir o *status quo*, como também criar o senso de que se podem fazer transformações sociais (\_\_\_\_\_, 2022, pp. 58 e 59).

O *intervencionismo* se configura como uma abordagem presente nessa linha de análise, uma vez que pressupõe que os grupos dominantes intervêm com seus valores nas associações entre linguagem e ação social para:

“desvendar as relações que construímos no mundo no qual habitamos, do conceito sobre quem somos e como fazemos parte do próprio grupo social, criando a consciência de que os sistemas de poder autorizam determinadas representações e, também, suprimem outras” (\_\_\_\_\_, 2022, p. 59).

### **1.6 – Exame das fontes conforme o quadro teórico**

Diante do que fora colocado, esboçarei, munido dos conceitos e da metodologia, a maneira com a qual irei lidar com a bibliografia no intuito de alargar os esclarecimentos acerca das fontes primárias. Farei uma crítica ao documento interna e externa, relacionando-a com os conceitos e expressando o percurso que irei tomar para interpretá-lo à luz deles e da metodologia adotada.

O primeiro aspecto da fonte a ser analisado é como Plutarco utiliza do mecanismo de racionalização, através da filosofia platônica especialmente e da cultura grega como um todo, para interpretar o mito osiriano (SANTOS, 2003, p. 80). Nesse sentido, o conceito de *Acomodação* se mostra basilar para entender tal componente da fonte. A análise crítica do discurso, como uma técnica, pressupõe que, para se analisarem os discursos, sendo estes também práticas sociais, deve-se levar em conta as suas ações dentro de um contexto social e cultural (CAMPOS; OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2022, pp. 53 e 54). Assim, diante da *Acomodação*, pressupondo que os discursos e práticas devem

ser adaptados a diferentes plateias e torná-los aceitáveis e compreensíveis para estas (BURKE, 2003, pp. 46 e 47), o procedimento plutarqueano ganha mais clareza. Isso porque, ao pertencer a uma cultura grega, ao ser um grande expoente da Segunda Sofística (MELLO, 2019, p. 99), e sendo o discurso uma expressão social e cultural, é natural que Plutarco venha a fazer uso desse expediente que pode ser definido como uma prática *acomodativa*, uma vez que, embora seu assunto tratado no documento fosse o mito egípcio, ele escrevia e, portanto, adaptava seus discursos a uma plateia composta pelos membros das elites greco-romanas tal e qual a “*Interpretatio Graeca*” exigia (\_\_\_\_\_, 2019, pp. 107 a 109).

Ainda dentro desse escopo, o tratado plutarqueano se encontra dentro do conceito denominado *tradução cultural*. Isso porque essa terminologia significa, especialmente na sua forma consciente, uma maneira de alguém traduzir inteligivelmente um aspecto de outra cultura, como a religião, para a sua própria compreensão (BURKE, 2003, pp. 57 ou 58). É o que Plutarco faz nesse tratado. Por pertencer à elite greco-romana desde o seu nascimento, ele escreve e tem a legitimação daquilo que põe por escrito pelos pertencentes a esse grupo. Portanto, sua atitude de racionalização desse mito por meio da cultura grega se configura em uma *tradução cultural* consciente.

O objeto de estudo, na fonte, também sofre, por parte do autor, o processo de *Acomodação, tradução cultural*. A razão disso se explica pelo fato de que, sendo Serápis, no documento, apresentado como tendo ligação com Ápis, Osíris, Plutão e, por meio de Osíris, com Dionísio, como também a presença de dois sacerdotes, um egípcio e um de tradição grega (PLUTARCO, De Ísis e Osíris, 359B; 361E; 362A, B, C; 364D e E; 376A; SALES, 2001, p. 68 e 69), percebe-se a concretude daquilo que acabei de afirmar. Além do mais, os conceitos de *Crioulização* e *Adaptação* (BURKE, 2003, pp. 61, 62 e 91) também se inserem pelos mesmos motivos, bem como a *Interpretatio Graeca*, ao igualmente ser explicada sua relação com a fonte e com Serápis no documento, já fora descrita nesta mesma etapa conceitual do trabalho.

Por fim, cabe falar de *Identidade e Hibridismo*. A primeira, como uma ramificação da segunda, diz respeito a Serápis, a Alexandria e aos dois sacerdotes descritos na documentação, afinal, o próprio Timóteo e Maneton, que deduziram ser a estátua a representação de Plutão e que recebeu o nome de Serápis dos egípcios, eram, respectivamente, de tradição grega e egípcia (SOUSA, 2015, p. 134). Como visto acima, essa divindade e a fundação da cidade foram praticamente simultâneas e, portanto, há uma correspondência entre os componentes étnicos-identitários e religiosos do deus e da

sede do governo ptolomaico. Nesse sentido, a *Identidade* se insere na parte étnica, cultural e religiosa entre Serápis e os habitantes de Alexandria, uma vez que a etnicidade, a religiosidade e a cultura, de tradição egípcia e greco-helenística, coexistem em ambas as realidades (a divindade e a cidade), também na descrição da própria fonte e da bibliografia sobre Serápis. Assim sendo, as identidades estudadas neste trabalho se referem à greco-helenística e egípcia presentes exclusivamente no território da “capital”. Como apregoadado por esse conceito (DANA; SAVALLI – LESTRADE, 2019, p. 185), teremos a composição híbrida da divindade e do povo da cidade enxergada sob esse prisma conceitual. Assim, em determinadas situações, uma identidade prevalecerá sobre a outra, dependendo do contexto e dos acontecimentos vivenciados na época.

Já o *Hibridismo* (BURKE, 2003, p. 31) é o conceito chave e central ao redor do qual todos esses circulam. Tendo isso em vista, as terminologias menores são as diferentes formas de expressões de um mesmo arcabouço conceitual. Híbrido é Serápis e a população de Alexandria descritos no documento e na bibliografia; híbrida é a fonte com a aplicação da filosofia grega ao mito egípcio; híbridos são os sacerdotes e a instalação da estátua serapiana em solo egípcio retratados por Plutarco. Tudo gira em torno do *Hibridismo* e suas ramificações e forma um novo produto a partir desse conceito: o Helenismo alexandrino.

Todas essas concepções se enquadram na técnica de análise utilizada no trabalho, pois a *Intencionalidade* de Plutarco, o *Contexto* no qual ele estava inserido, a sua *Ideologia* predominante e o *Intervencionismo* (CAMPOS; OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2022, pp 55, 56, 57 e 59) correspondem precisamente ao aspecto da análise crítica do discurso da sua fonte. Por habitar em um preciso contexto, seus discursos, vistos como ações e expressões sociais e culturais, denotam sua intencionalidade, que é baseada na ideologia vigente em sua época para legitimar e reproduzir, por meio da abordagem discursiva, os grupos dominantes que autorizam determinadas representações e suprimem outras, casta dominante esta da qual o biógrafo fazia parte.

Munido de todo esse arsenal teórico e metodológico, buscarei tratar a fonte de forma detalhada. Como o seu autor mescla e acaba fundindo diversos elementos diferentes uns dos outros, para analisar o documento mais precisamente, é necessário separar esses variados elementos, com o intuito de enxergá-los com mais clareza. Embora na prática eles estejam juntos, para a pesquisa é necessário que fiquem separados para que se possa tê-los o mais próximo possível do que foi cada um deles em seu tempo. Nesse sentido, tomarei, na fonte e na bibliografia, o elemento greco-helenístico isolado, como também



o egípcio separado dele. Assim, tanto no documento quanto na bibliografia, eu serei capaz de ver um Serápis e uma Alexandria greco-helenísticos para os étnicos e culturalmente greco-helenísticos, ao mesmo tempo em que verei um Serápis e uma Alexandria egípcios para os igualmente étnicos e culturalmente egípcios.

Vendo ambos os aspectos étnicos, culturais e religiosos separadamente, conseguirei, ao perceber com mais precisão o que cada um realmente foi, por fim associá-los e emular o mais próximo que eu puder do que se deu na prática em seu contexto histórico. Também levarei em conta o cenário social no qual estava inserido o seu autor. O próprio Plutarco desempenhará uma função importante nessa etapa uma vez que, por ser membro da elite greco-romana e escrever atendendo a esse público, estas divindades egípcias/alexandrinas, como Serápis, não apresentavam o primeiro plano em sua narrativa. Assim, também terei o biógrafo e seu contexto como uma parte separada do restante do conteúdo, para uma melhor análise, e depois os juntarei novamente. Por último, os personagens retratados também terão importância por serem autoridades legitimadoras pertencentes a essas duas tradições culturais.

Com essa maneira de proceder, conseguirei ambientar a cidade e a divindade em seus dois principais componentes: o greco-helenístico e o egípcio, satisfazendo o conceito central utilizado neste trabalho: o *Hibridismo*. Procedendo dessa forma, utilizarei os outros conceitos sempre que eles se fizerem necessários, e o assunto em pauta requerer a presença de um ou mais deles. Esses conceitos - *Identidade*, *Acomodação*, *Adaptação*, *Crioulização*, *Interpretatio Graeca* e *Tradução Cultural* -, no entanto, terão sua atuação mais sobre o objeto de pesquisa, os personagens que servem como autoridades e a “capital” retratados tanto na fonte quanto na bibliografia, embora a *Acomodação* e a *Tradução Cultural* atuem igualmente sobre Plutarco. Assim, no tocante ao documento, desempenharão um papel de maior peso na sua análise interna para que se possa entender qual tipo de argumento e para quem ele foi direcionado; perceber as autoridades utilizadas para validar esse fenômeno, como também clarificar os encadeamentos das ideias para atingir esse fim.

Quanto à técnica de análise, da mesma maneira, lançarei mão das suas concepções sempre que forem necessárias e exigidas. Elas referir-se-ão mais especificamente ao autor, uma vez que as noções de *Intencionalidade*, *Contexto*, *Ideologia* e *Intervencionismo* incidem mais sobre as questões do entorno social no qual o biógrafo estava inserido. Com tais concepções, conseguiremos fazer uma crítica extratextual, não se restringindo somente ao conteúdo interno da fonte. Portanto, teremos em vista o

contexto histórico dentro do qual a obra foi escrita, com o intuito de levar em consideração os fatores externos à fonte correlacionados aos internos desta. É válido detectar as inúmeras influências que atuaram na composição da fonte. Para tanto, se faz necessário entender a corrente de pensamento que prevalecia na época da sua escrita, a posição social em que o autor a escreve e que corrente de pensamento ele defende e/ou procura rechaçar; para quem e/ou incentivado por quem ele escreveu. Com isso, será proporcionada uma argumentação e uma compreensão mais substanciais para fundamentar as interpretações tiradas da fonte, não se limitando somente ao texto, mas abrangendo também o seu entorno.

## **CAPÍTULO II: Aspectos gerais do Helenismo**

### **2. Aspectos gerais do Helenismo**

“Não há nada melhor para um homem receber nem mais venerável para conceder a um deus que a verdade [...]. Pois não é pela prata e pelo ouro que o divino é bem-aventurado, nem pelos trovões e raios que é forte, mas por seu conhecimento e pensamento [...]. Em razão disso, aspirar à divindade é o desejo da verdade” (PLUTARCO, De Ísis e Osíris, 351C, D e E).

Tendo passado por toda a bibliográfica, teórica e metodológica, pode-se começar o caminho que levará ao objeto de estudo etapa por etapa. Portanto, começaremos do mais geral (Helenismo) e contextual para ir delimitando e recortando os temas até chegar ao aspecto religioso e em Serápis precisamente.

#### **2.1 Helenismo**

A literatura grega tradicional, isto é, do século VI AEC até a primeira metade do século V AEC, era majoritariamente oral e mítica. Não somente o campo literário era recheado pelas narrativas mitográficas, como a própria realidade era enxergada, retratada e interpretada à luz dos mitos. Assim, mitificar o real era a única maneira de dizê-lo. Intimamente ligado a isso está uma visão geral e total do mundo, que o abraça em sua totalidade, não buscando ver ou retratar suas partes, mas vê-lo e retratá-lo como um todo globalizante. Tudo isso mediante os modelos míticos (MIRALLES, 1989, p. 15).

Com a chegada dos sofistas, mais especificamente na segunda metade do século V AEC, foi estabelecida a tecnificação do discurso e da palavra. Isso porque eles inauguraram um sentido para ela de que poderia significar uma técnica de convencimento passível de ser ensinada para aqueles que pudessem pagar por esse ensino. Nesse sentido, a palavra passou a ser utilizada em ocasiões circunstanciais e com uma aplicabilidade mais objetiva, constituindo-se em técnica (\_\_\_\_\_, 1989, p. 13).

Com a passagem de uma visão total de mundo para uma mais circunstancial e a consequente tecnificação da palavra, a prática da escrita tanto pública quanto privada

torna-se mais frequente. Vê-se, com isso, uma maior presença de pergaminhos e de papiros. Nesse mesmo período, em Atenas, surge uma tecnologia da escritura que é paralela ao surgimento da já referida tecnificação do discurso e da palavra. Formas míticas, a partir de tais mudanças, foram sendo abandonadas como maneiras unânimes de representar a realidade. Essa passa a se fragmentar em diversos discursos especializados e diversificados, em vez de se agrupar em visões de conjuntos (\_\_\_\_\_, 1989, p. 16).

Diante desse saber técnico e mais especializado, os temas abrangidos por ele também portarão uma natureza mais delimitada e debruçar-se-ão em uma realidade mais imediata. Este é o caso da oratória: ela, junto da historiografia e da comédia, é a manifestação literária predominante nesse momento. A historiografia deslocou o mito: não há deuses de fundo nem os fatos emergem de um passado remoto e obscuro. A realidade passa a ser analisada a partir da escrita; pensá-la é dizê-la a partir de uma técnica particular com suas normas próprias. (\_\_\_\_\_, 1989, pp. 16 e 18).

Todo esse processo de transição chegou ao ápice com as campanhas de Alexandre Magno e a inauguração, de fato, do Helenismo. Conquistando inúmeros povos do oriente, indo da Grécia até a Índia e deixando uma tradição cultural e a língua grega nesses locais, Alexandre acabou por helenizar grande parte do mundo conhecido na sua época por meio de cidades fundadas, como as várias Alexandrias, sendo a principal a estudada neste trabalho: a Alexandria do Egito. E, junto dessas fundações, a circulação de pessoas de origem grega, como soldados, funcionários e comerciantes. Agora, como várias culturas tenderam a uma uniformização cultural e linguística, acabou surgindo uma forte concepção de unidade em cima da diversidade. Unidade do humano, da política, das formas de governo etc. Assim, a humanidade passou a ser vista como um grande rebanho, e, junto disso, surge a ideia de um único pastor, fazendo com que a monarquia passasse a ser vista com bons olhos. A religião também experimentou esse movimento unitário, fazendo com que surgissem deuses universais e totalizantes, como Serápis, e até uma proximidade maior com o monoteísmo, como foi o caso do Zeus estóico (\_\_\_\_\_, 1989 p. 21).

Com a chegada dos gregos por meio de Alexandre a essas regiões do oriente, foram estabelecidas nelas novas elites. Estas, por sua vez, tendo origem helênica, utilizaram da sua tradição como um processo de aculturação desses povos orientais. Diante disso, tanto os gregos quanto as classes nativas que estivessem presentes nessa conjuntura deveriam utilizar-se da língua grega e dos costumes gregos para encontrar lugar na nova classe dirigente (\_\_\_\_\_, 1989, p. 22).

Nessa perspectiva, a literatura grega produzida e circulada nesses territórios para além da Grécia era destinada a uma minoria. É nesta ocasião que culmina todo aquele processo supracitado de maior utilização da escrita. Com as zonas de contatos de diferentes povos após as conquistas exponencialmente aumentadas, faz-se necessária a utilização do material escrito, uma vez que a circulação de obras literárias se torna frequente e pode chegar a qualquer lugar do mundo helenizado. Como consequência desse aumento da necessidade da materialidade da escritura, a produção de livros, embora esteja em sua maioria restrita a uma casta minoritária de privilegiados e iniciados, torna-se preponderante na esfera literária pela primeira vez. Ela sai do campo da oralidade e das representações em teatros para ser lida. Como apontado antes, esse processo não começa no helenismo, mas encontra aqui a sua irreversibilidade, mesmo ainda compartilhando das antigas formas de produção literária (\_\_\_\_\_, 1989, pp. 22 e 23).

Portanto, o Helenismo inaugura uma nova configuração na sociedade. Embora seja caracterizado pela dispersão da cultura grega nas vastas regiões do Mediterrâneo Oriental, o contato com diferentes povos não passou sem efeito. A relação com a política se alterou, com a produção literária, com a religião e com a composição tanto de habitantes nas cidades quanto da elite política local. Nesse sentido, a partir de parâmetros antigos da cultura clássica, um novo cenário surgia: o Helenismo.

## **2.2. Contexto helenístico da morte de Alexandre (323 AEC) até o evento em Triparadisus (321/320 AEC).**

Triparadisus é o evento geopolítico que escancara e deflagra a nova conjuntura pertencente às áreas mediterrânicas orientais. Seu início marca o fim de uma era e o começo de outra. Pode-se dizer, com isso, que o Helenismo verdadeiramente começa com os acontecimentos em Triparadisus. A escolha até esse episódio se justifica pelo fato de que foi a partir dele que o imaginário de unidade imperial proveniente de Alexandre fora completamente desintegrado. Foi desse acontecimento em diante que os reinos helenísticos se centraram em suas individualidades e rivalidades, como o reino do Egito com Ptolomeu I, por exemplo. Dessa forma, esse desfecho se configura oportuno, pois mostra o início de um reino egípcio fora da lógica de unidade imperial e já imerso em seu funcionamento autônomo por meio dos ptolomeus com a passagem do centro administrativo de Mênfis para Alexandria.

Assim, o cenário helenístico já se inicia com a decisão de um herdeiro para assumir as funções do novo governo. Alexandre, nesse caso, não tinha um sucessor legítimo para ocupar o seu lugar, no entanto, o mecanismo de sucessão macedônica nunca foi

estritamente definido: se o poder havia sido transferido de geração em geração dentro da dinastia Argéada (a mesma de Alexandre Magno), a decisão, no entanto, ficava a cargo do reconhecimento de uma assembleia de macedônios livres, que poderiam ratificar sucessores fora do sistema patrilinear. A prova disso era que Felipe II, pai do conquistador macedônio, não era filho do seu predecessor, embora alcançasse o poder sem grandes dificuldades (WILL, 2008, pp. 23 e 25).

Alexandre tinha um meio irmão bastardo, filho de seu pai, chamado Arrideu, que poderia assumir o trono. Contudo, isso não foi possível pelas condições mentais dele, já que tinha epilepsia e deficiência intelectual. Como a memória de Felipe II e seu filho deixaram uma impressão muito forte nos macedônios sobreviventes, nenhum deles ousou questionar a dinastia, elegendo a si mesmos para o poder. Ademais, Roxana, viúva de Alexandre, estava grávida dele e, dentro de poucos meses, poderia conceder um herdeiro para ocupar o poder. Entretanto, essa criança seria de descendência iraniana por parte de sua mãe, o que se configuraria repugnante para os macedônios, especialmente aqueles que reprovaram a adoção de comportamentos persas pelo rei (\_\_\_\_, 2008, p. 25).

Nesse jogo, havia Pérδικas, aquele que, após a morte de Heféstio, sustentava o título de quiliarca (uma tradução grega de um termo persa que significa ‘comandante de mil’, indicando o ‘primeiro depois do rei’). Todavia, os macedônios reuniram-se em assembleia e, estimulados pelos rivais de Pérδικas, consagraram Arrideu rei. Um acordo foi feito para que, se o filho de Alexandre com Roxana fosse um homem, deveria ele partilhar do poder com Arrideu, a quem foi dado um nome distinto, o de Felipe III. Enquanto essa criança não nascesse, o império deveria de ser governado, e os companheiros de Alexandre dividiram os deveres de governança dentro desse vasto território conquistado (\_\_\_\_, 2008, pp. 25 e 26).

Dessa forma, na Hélade macedônica ficou o já idoso Antípatro, regendo a Macedônia, como também exercendo o protetorado macedônio sobre todas as regiões da Europa que estavam mais intimamente ligadas ao reino (Tessália, Trácia, Épiro, partes da Ilíria etc.) e especialmente sobre a Grécia europeia. A Ásia ficou com Pérδικas, assumindo seus deveres de quiliarca e sendo, junto disso, investido com um poder que o fazia submeter, teoricamente, todos os sátrapas<sup>12</sup>. Dado que esses governantes exerciam seus poderes em suas respectivas regiões, não poderiam exercer suas influências uns sobre as áreas dos outros, fez-se, assim, necessário o estabelecimento de alguém que, embora não

---

<sup>12</sup> Título persa dado aos chefes administrativos das diversas províncias do império (Sátrapas).

exercesse um poder sobre todo o império, pelo menos representasse a soberania sobre ele. Este homem era Crátero. No entanto, ele nunca conseguiu exercitar seu cargo, fazendo com que Pérdicas assumisse os compromissos concedidos, mais na teoria do que na prática, a Crátero (\_\_\_\_, 2008, pp. 26 e 27).

Embora teórico, Crátero, Antípatro e Pérdicas tenham formado, inicialmente, esse triunvirato, controlando o legado de Alexandre, a semente para a divisão desse vasto império estava contida nas repartições das satrapias. Ptolomeu I Sóter ficou com o Egito, ainda que Cleomenes de Náucratis, apontado por Alexandre para administrar as finanças do Egito, utilizasse o título de sátrapa. Sendo Ptolomeu I um dos principais divisores, conquistou o Egito para si, mas não sem intrigas ou por meio de seus pedidos. As satrapias da Ásia Menor ficaram sob a posse de Antígono monoftalmo e Eumenes de Cardia. Já Lisímaco ficou com a Trácia, retirando-a das mãos de Antípatro. Com estes quatro governantes - Ptolomeu, Antígono, Eumenes e Lisímaco -, formou-se o cenário de conflitos e brigas que ocorrerá daqui por diante no contexto político mediterrâneo (\_\_\_\_, 2008, pp. 27 e 28).

No novo cenário, os persas, que o conquistador macedônio havia admitido em seus postos administrativos, foram praticamente todos removidos e substituídos pelo greco-macedônios. Até mesmo a dissolução dos casamentos entre macedônios e os orientais estimulado por Alexandre fora rapidamente efetuada. O poder, nesse contexto recém-inaugurado, não admitia partilhamento, nem com orientais nem com macedônios. Estes, portanto, desejavam ser senhores exclusivos de seus próprios domínios (\_\_\_\_, 2008, p. 28).

Esses governantes são conhecidos como Diádocos (herdeiros), os quais protagonizaram os conflitos pela disputa territorial do império conquistado por Alexandre, não se restringindo a um conflito de ambições pessoais, mas também abrangendo a querela entre a ideia de unidade (o legado de Alexandre) e as tendências particularistas. Este período da morte do conquistador macedônico até o final do século, representado pelas disputas de seus generais e sucessores, configurar-se-á no abandono da ideia unitarista para a adoção do particularismo (\_\_\_\_, 2008, p. 29).

A morte de Alexandre fez eclodir revoltas nas áreas por ele conquistadas. A primeira delas é na própria Ásia: regiões da Mesopotâmia e Síria reagiram com uma apatia diante desse fato, uma vez que já estavam acostumados se sujeitarem por séculos. No caso do Irã, o mais provável para essa indiferença foi um jogo de espera para apanhar uma oportunidade. Na Bactria, no entanto, houve insurgências, especialmente nas colônias

onde Alexandre assentava seus soldados para protegerem as bordas do seu vasto império. Estando cansados de permanecerem nesse local, demandavam repatriação desde 325 AEC. Assim, com a morte de Alexandre, eles recobram força para se revoltarem novamente em 323, como havia feito dois anos atrás (\_\_\_\_\_. 2008, pp. 29 e 30).

Na Grécia, especificamente em Atenas e na região da Etólia, também ocorreu indisposições por dois motivos. O primeiro deles diz respeito a uma agitação protagonizada por mercenários que estavam em seu caminho de volta da Ásia e haviam escolhido como líder o ateniense Leóstenes, cuja hostilidade com os macedônios era aberta. A segunda razão foi o descontentamento na Etólia e em Atenas, em virtude de um decreto de Alexandre ordenando que os gregos recobrassem seus exilados, medida que forçou os atenienses a abandonarem seu clero em Samos. Todos esses descontentamentos surgiram com a morte do rei. Atenas tornou-se, uma vez mais, o foco do descontentamento anti-macedônio (\_\_\_\_\_, 2008, p. 30).

Leóstenes, junto de seus mercenários e com o apoio da Etólia, liderou esse grupo de aliados organizados em uma confederação de cidades autônomas que substituíram a macedônia Liga de Corinto contra Antípatro e venceu. Demóstenes, posteriormente, uniu-se a eles. Dessa forma, parecia que o jugo dos novos reis sucessores de Alexandre estava para ser quebrado, mas não é isso o que acontece. Leóstenes cai em batalha, e seu sucessor se viu obrigado a levantar um cerco em Lâmia para afastar o exército que se aproximava sob o comando de Leonato, sátrapa da Frígia Helespontina, que havia sido invocado por Antípatro junto de Crátero. Antípatro, visando receber o apoio de Leonato, concedeu-lhe a mão de uma de suas filhas. No entanto, ele só mudou depois de receber outra proposta matrimonial de Olímpia para que ele se casasse com Cleópatra (a quem Olímpia mais tarde ofereceria para Pérdicas), irmã do próprio Alexandre (\_\_\_\_\_, 2008, p. 31).

Leonato, entretanto, havia sido derrotado e morto, e seu exército uniu-se a Antípatro. Os atenienses haviam feito um esforço naval considerável, mas foram derrotados na batalha de Amorgos. Dessa forma, a liga fora derrotada pela união de Antípatro com Crátero, e Atenas foi obrigada a assinar um tratado em 322 pelo preço de sua derrota, o qual a obrigou ao pagamento de indenização, à perda de Oropus na fronteira da Beócia, à instalação de uma guarnição macedônia no Pireu e, talvez, a pena mais pesada, à abolição da democracia. Para Atenas, portanto, teve seu fim como uma cidade independente (\_\_\_\_\_, 2008, pp. 32 e 33).

Com o término dessa confederação, Antípatro e Crátero tiveram a cautela de não preencher o seu vazio, tendo como resultado a sujeição das cidades à Macedônia direta e

isoladamente. A Grécia, então, foi pacificada no final do ano 322, exceto a Etólia. Estes dois regentes supracitados fizeram uma expedição contra essa região. No entanto, em virtude de notícias providas da Ásia, os dois macedônios abriram mão dessa campanha, fazendo com que os etólios tivessem uma oportunidade inesperada para crescerem, o que culminou no futuro papel que desempenhariam nos assuntos mundiais por meio da sua confederação (\_\_\_\_, 2008, p. 33).

Pérdicas, nesse cenário, tinha a intenção de manter a integridade do império frente às tendências separatistas dos sátrapas macedônios e de completar o trabalho de conquista. Assim, ele foi concluir o segundo desses objetivos na região da Anatólia. As áreas da Capadócia e da Paflagônia foram confiadas a Eumenes de Cárdia, que seria apoiado pelos sátrapas das localidades circundantes, a saber, Antígono Monoftalmo (sátrapa da Grande Frígia) e Leonato (sátrapa da Frígia Helespontina). Este segundo morreu, como vimos, e o primeiro se absteve do apoio a Eumenes. Este, por sua vez, vendo-se isolado, contou com a assistência de Pérdicas, o qual foi abrigado por Eumenes na Capadócia. Esse ato fez aumentar o poder do quiliarca de Alexandre, fazendo igualmente crescer a impaciência dos outros sátrapas por terem de aceitar sua autoridade. Quando Crátero se juntou a Antípatro na Macedônia, Pérdicas reivindicou para si o título dado a Crátero algumas semanas antes. Esta foi a semente do primeiro conflito. Nesse sentido, como governante da Ásia, o quiliarca se viu em uma situação complicada frente a subordinados suspeitos e hostis a ele, configurando-se Antígono como seu principal oponente. Somente Eumenes era seu verdadeiro aliado (\_\_\_\_, 2008, p. 34).

Não se restringindo unicamente a isso, questões matrimoniais também vieram a somar-se para complicar a situação de Pérdicas. Antípatro tinha três filhas que ofereceu em casamento a Crátero, Ptolomeu e ao quiliarca. Os três aceitaram, todavia, no caso do regente da Ásia, embora tenha acatado a mão de Niceia, surgiu outra proposta de matrimônio para ele: era proveniente de Olímpia, mãe de Alexandre, que lhe ofereceu sua filha Cleópatra para torná-lo rival de Antípatro. Tendo a possibilidade de estreitar laços com os nomes de Felipe II e Alexandre Magno, Pérdicas se viu dividido e não rompeu o noivado com Niceia nem rejeitou a mão de Cleópatra. Como ele pensava que pudesse ainda chegar a um acordo com Antípatro, casou-se com Niceia, mas, tendo visto este juntar-se com Antígono, seu rival, frustrou em si qualquer esperança de uma acomodação. Diante disso, Pérdicas repudiou Niceia e se casou com Cleópatra, angariando para si a antipatia de Antípatro (\_\_\_\_, 2008, pp. 34 e 35).



Assim, formou-se uma coligação contra o quiliarca composta por Lísímaco, Ptolomeu, Crátero, Antípatro e Antígono. Pérdicas, diante desse conflito iminente, estava sofrendo ameaças em duas frentes e decidiu direcionar seu primeiro alvo contra o regente do Egito. No entanto, o regente das terras faraônicas ainda não havia desenvolvido nenhuma contribuição notável nesses conflitos. Como um político estrategista e habilidoso, procurou assentar seu poder solidamente no Egito, como também concedeu uma independência teórica para a região da Cirenaica, uma vez que ele deu-lhe uma constituição na qual se fez seu estrategista vitalício, o que ocasionou uma união pessoal entre o Egito e a Cirenaica. Assim, Ptolomeu I estava prezando por uma política de independência frente às ambições unitaristas. Inclusive, planejou o assassinato de Cleomenes de Náucratis, pois desconfiava que ele estivesse em comunicação secreta com Pérdicas (\_\_\_\_, 2008, pp. 35 e 36).

O quiliarca, no início de 321, decidindo marchar contra o Egito e deixando o governo da Ásia Menor com Eumenes, foi morto por uma conspiração em sua sede, fazendo com que a campanha fosse encerrada. Diante disso, os conspiradores convidaram Ptolomeu I para assumir as funções de Pérdicas, mas ele negou. Estava mais interessado em sua política egípcia de independência. Crátero havia perecido em uma grande batalha em um local desconhecido. Assim, em um intervalo de poucos dias, dois antigos companheiros de Alexandre, que detinham grande autoridade, haviam falecido, abrindo margem para Eumenes controlar toda a região da Anatólia (\_\_\_\_, 2008, pp. 36 e 37).

Com a saída de cenário desses dois representantes do frágil triunvirato e com a recusa de Ptolomeu em assumir o comando geral, os regentes se encontraram em Triparadisus por volta de 321 ou 320, segundo alguns, para resolver a nova situação e conceder a regência do todo a Antípatro. No entanto, isso pouco resolveu o processo de desmembramento do império já em andamento, uma vez que esse regente, tendo vivido e servido na Hélade, seguindo os assuntos orientais apenas a distância, transferia cada vez mais o centro do poder para a Europa helênica, negligenciando o Oriente, onde se centrava grande parte das agitações. Assim, sua nomeação como regente do todo foi um retorno da Macedônia à sua condição anterior a Alexandre, a de um Estado exclusivamente europeu. Tendo Ptolomeu I focado em um projeto político independentista para o Egito e, a partir de Antípatro, a Macedônia retornando a ser o que era antes, fica mais do que evidente o esfacelamento do império como inevitável. Ademais, com a redistribuição das satrapias, ficou a Babilônia com Seleuco; Antígono Monoftalmo também teve suas satrapias restauradas, fazendo com que entrasse em guerra

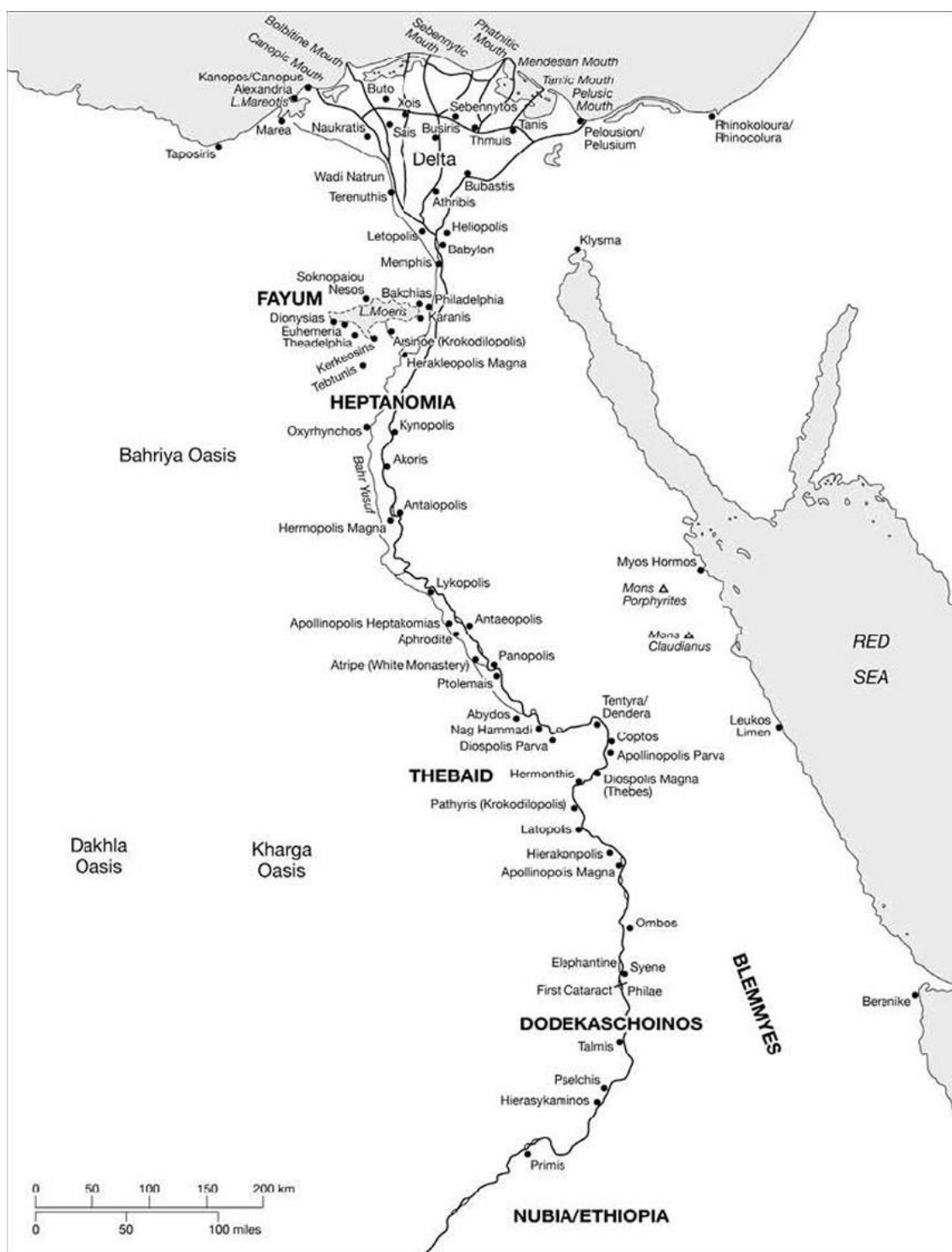
com Eumenes e que Antípatro nomeasse o próprio Antígono como ‘estratego da Ásia’. Assim, a Ásia se torna um palco de ambições rivais que conflitavam entre si. Triparadisus marca o fim da unidade imperial (\_\_\_\_, 2008, pp. 37, 38 e 39).

Com o fim desta unidade, mesmo que existindo de uma maneira mais virtual que real, a configuração do mundo Mediterrâneo oriental se altera e chega-se à conclusão daquilo que já vinha sendo encaminhado até culminar no evento derradeiro em Triparadisus. Portanto, a fragmentação dessa época irá caracterizar o cenário geopolítico no qual o período histórico recortado por mim se insere.

### **CAPÍTULO III 3. Alexandria na sua fundação e antes dela**

“Assim, a conclusão, pelo que parece, é que nem o ensino, nem a natureza conferem a virtude. Aos seus possuidores foi concedida uma graça divina” (PLATÃO, *Da Virtude*, 379D).

Tendo mostrado o esfacelamento do ideal unitário pertencente a Alexandre Magno, o desmembramento do Império e a consequente atenção dada por Ptolomeu I ao Egito, faz-se oportuno, neste momento, começar a falar de Alexandria como sede da monarquia lágida em seu início e inauguração. Esta cidade, então, apresenta-se como imprescindível para a análise de Serápis e do estabelecimento monárquico ptolomaico, uma vez que o entendimento desse deus está estritamente acoplado ao cenário multicultural, político e religioso da capital e da instituição da monarquia. Assim sendo, faz-se necessário apresentar as principais características dessa cidade com o intuito de entender o objeto de pesquisa em sua real e total dimensão. Vale ressaltar que, somente após onze anos da fundação da nova “capital”, os ptolomeus se assentaram nela e estabeleceram seu poder. Portanto, de 331 AEC (data da fundação mítica de Alexandria) até 321 AEC, o centro administrativo ainda continuou sendo Mênfis, passando a pertencer a Alexandria somente de 320 AEC em diante (MOTTA, 2019, p. 24). Essa data coincide precisamente com Triparadisus.



Mapa: Egito durante o período ptolomaico e romano.

Fonte: SENA, 2016, 43.

### 3.1 - Fundação de Alexandria

No que toca ao quesito fundação de uma cidade, era prática comum às cidades helenísticas a tentativa de conciliar sua origem “bárbara” com lendas fundacionais que as ligassem ou às cidades da Grécia Clássica ou aos heróis épicos. Alexandre, dessa forma, tornar-se-ia o denominador comum de todos os novos integrantes das cidades

(CLÍMACO, 2013, p. 78). Se os autores que escreveram sobre a fundação de Alexandria reforçaram esse elo com o seu fundador séculos mais tarde pelo evento fundacional, pode-se deduzir que isso existe desde os ptolomeus e continuou na época imperial. Para os lágidas, era interessante alterar a concepção do que era ser grego para legitimar suas conquistas de novos territórios. Portanto, para tal, esses reis validavam os locais onde se estabeleciam por meio da antiguidade territorial (\_\_\_\_\_, 2013, p. 78), como os ptolomeus com Alexandria.

Os autores que narraram a fundação dessa cidade tinham o intuito de ressaltar seu início bem-aventurado. Como essas fontes foram escritas séculos depois do fato, era necessário ressaltar a origem promissora para que se pudesse justificar o seu desenvolvimento posterior. Recorrer ao mito era um expediente comum para esses escritores e, com o intuito de explicar o sucesso alexandrino na contemporaneidade desses autores, era preciso recorrer ao seu herói mítico fundador: Alexandre. Como a cidade era recente, abrangendo uma população diversa, um elo tinha de ser estabelecido para essa nova comunidade. Portanto, um mito fundador satisfaz tal necessidade de identidade ao atribuir ao rei da macedônia a perspicácia de escolher um terreno já predestinado, por meio de sinais divinos, à prosperidade (\_\_\_\_\_, 2013, p. 57, 58 e 69).

Além de tudo isso, os sucessores de Alexandre, dentre os quais estava Ptolomeu I Sóter, realizariam esforços para provar as suas participações ao lado do rei nas batalhas, como o próprio primeiro dos lágidas, que transferiu o corpo do conquistador para ser enterrado em Alexandria, associando-o não somente à figura do rei com o seu novo governo, como também à vinculação entre conquistas militares e legitimação divina (\_\_\_\_\_, 2013, p. 80). No entanto, cabe ressaltar que o paradeiro do túmulo de Alexandre após a sua morte é incerto, uma vez que as fontes divergem quanto a isso e, até hoje, seu corpo ou sepulcro jamais fora encontrado.

Arriano de Nicomédia, um autor que escreveu sob Roma, do século I e II da EC, via Alexandria do seu presente, isto é, já com a sua glória vigorada. Nesse sentido, para que se pudesse entender essa cidade na época contemporânea ao escritor, era necessário remeter à sua origem fundacional, direcionando para esse evento grande parte do sucesso que ela viria a ter depois. Devido a que Alexandre Magno era visto pelos romanos como alguém inspirador que mudara o rumo da história, atribuir a glória futura ao seu fundador glorioso satisfazia as pretensões da época (\_\_\_\_\_, 2013, p. 59). Diante disso, Arriano, em *Anábase de Alexandre Magno*, narra a fundação mítica dessa capital egípcia.

Após os eventos da batalha de Isso (333 AEC), na qual o rei Dario III (ca. 380 – 330 AEC) perde para Alexandre Magno e foge, o exército do macedônio continua avançando e conquistando várias regiões até chegar ao Egito. Chega à Fenícia e domina suas cidades: Biblos, Sidon e Tiro. Esta última, somente depois de um extenuante esforço; posteriormente, parte para Gaza e também conquista esta região. Após esses eventos, finalmente chega às terras faraônicas que, até este momento, estavam controladas pelo império persa de Dario por meio de um sátrapa, denominado Mazaces, empossado pelo seu próprio rei persa. Vendo o sátrapa que Alexandre havia conquistado a Fenícia, Síria e a maior parte da Arábia, tendo ele nenhum exército para fazer frente ao macedônio, abriu a porta de todas as cidades do Egito para ele em sinal de amizade (ARRIANO, Livro II, Capítulo X – Livro III, Capítulo I).

O rei macedônio, por sua vez, foi a Heliópolis e, cruzando o rio, chegou a Mênfis, local onde ofereceu sacrifício a Apis. Dessa cidade, navegou do rio para o mar e, chegando a Canopo, deu a volta no lago Mareótis, o que fez com que desembarcasse na região onde está fundada a própria Alexandria. A posição parecia propícia para a fundação de uma cidade, pois já apontava prosperidade para ela. Dessa forma, o próprio Alexandre se envolveu nessa empreitada e, segundo Arriano, uma das fontes mais confiáveis a respeito desse evento e da biografia desse personagem, traçou os limites da própria cidade; assinalou os locais onde a ágora deveria ser construída; os templos, os deuses relativos a cada um destes e sua quantidade; inclusive, apontou a localização de onde deveria ser levantado um templo para Isis (\_\_\_\_\_, Livro III, Capítulo I). Como mostrado acima, Homero também fornece uma descrição da geografia regional onde se encontra a ilha de Faro em relação ao Egito (HOMERO, Canto IV, 351 - 355).

Pseudo-Calístenes fornece um dado interessante a respeito disso, uma vez que, segundo este biógrafo, o rei macedônio, na terra onde se inauguraria a sua cidade, vê uma ilha e pergunta aos habitantes locais qual era o seu nome, o qual é respondido por eles como sendo Faro, a ilha de Proteu<sup>13</sup>. Depois disso, ele manda delinear o perímetro da cidade e a divide em bairros denominados A (ἄλφα de Alexandre), B (βῆτα de *Basileús* ou rei), Γ (γάμμα de *Génos* ou linhagem), Δ (δέλτα de *Díos* ou Zeus), e E (ἐπιλόν de *éktisen* ou fundou) (PSEUDO-CALÍSTENES, livro I, 31 e 32). Isso enriquece todo aquele

---

<sup>13</sup> Um deus marinho que habitava nas paragens egípcias e servo de Poseidon. Menelau recorre a ele, por meio de um plano, para buscar respostas de como sair do Egito e voltar para sua terra (HOMERO, Odisseia, Canto IV, 380 – 420).

elo já apresentado na discussão bibliográfica entre a fundação da cidade por Alexandre, a divindade Serápis e o estabelecimento da monarquia ptolomaica.

Este processo mítico conclui-se com a marcação dos limites da fortificação da cidade quando, ao não possuir nada em mãos para isso, marca-os com a cevada que os soldados carregavam em vasilhas. O rei ia caminhando à frente, sinalizando os limites com seus passos, e um dos construtores ia por detrás, jogando a cevada nas pegadas de Alexandre. Foi assim que se delimitou toda a extensão da cidade. Utilizar esse produto alimentício para marcar as fronteiras da cidade foi, segundo um adivinho chamado Aristandro de Telmeso, um sinal de prosperidade para ela, especialmente nos produtos agrícolas (ARRIANO, Livro III, Capítulo II). Calístenes também menciona a prosperidade da cidade por meio de sua marcação. Isso porque, de acordo com essa fonte, ela foi demarcada com trigo, e os pássaros pousaram e devoraram a farinha, o que significava que ela alimentaria todo o mundo, na medida em que os pássaros atravessam, igualmente, todo o mundo habitado (PSEUDO-CALÍSTENES, livro I, 32). Igualmente Estrabão faz uma alusão ao bom presságio no ato de fundação em sua obra. O geógrafo fala que, após a “terra branca” com a qual estavam demarcando os limites da cidade acabar, eles fizeram uso da cevada destinada aos trabalhadores, sendo esse ato interpretado como de boa sorte (ESTRABÃO, Livro, 17. 1. 6). A construção da capital ficou sob os cuidados do arquiteto Deinócrates de Rodes e de seu primeiro governador, Cleomenes de Náukratis (NEIVA, 2017, p. 36).

Para Clímaco (2013, pp. 71 e 72), Arriano, em seu relato, transfere para o ato fundacional a Alexandria de seu tempo, isto é, a percepção que ele tinha do Egito em sua época para o passado. Como ele escreve em um momento em que a cultura egípcia era mais aceita pelos romanos, este autor mostra o relativo pertencimento de nova capital ao restante do Egito como um todo. Além disso, como o relato do escritor de Nicomédia é contemporâneo a um tempo em que Alexandria perdera sua autonomia frente a Roma, ele acaba atribuindo uma identidade romana de seu tempo para Alexandria, contestando a pureza grega ao levar em conta os aspectos egípcios.

Algumas questões causais para a escolha desse local para Alexandria foram ventiladas por alguns autores. Uma delas é a de natureza geográfica. A cidade, situada entre o lago Mareótis e o mar Mediterrâneo, permanecia, geograficamente, afastada do Egito através do lago, o que poupava os governantes de pressões provenientes de todo o restante do território egípcio. No entanto, permanecia unida ao restante do território pelo Nilo. Alexandria também fora construída próxima a um ponto de encontro entre dois

continentes: o asiático e o africano. No que toca às vantagens econômicas, sua geografia permitia um porto natural que era protegido pela Ilha de Faros ao amortecer os impactos das ondas e tempestades. Outra questão importante era a proximidade com a já referida Náucratis, uma cidade grega distante cerca de 60km de Alexandria (SENA, 2016, p. 36).

Clímaco (2013, pp. 20 e 21) ressalta, além da geografia privilegiada, que, por ser, ao mesmo tempo, no Egito (o que possibilitava explorar suas riquezas) e na sua extremidade (ajudando a preservar sua identidade grega), mostrou-se um local muito favorecido; além disso, ressalta o estímulo comercial no âmbito do comércio marítimo e abre o Egito para as trocas comerciais com os gregos. Até mesmo Aristóteles, em sua obra *A Política*, poderia ter servido de inspiração pra a fundação da nova capital. Diante de tudo isso, é notório que a escolha do local não foi aleatória, mas bem estudada.

Conclui-se, a partir disso, que a cidade de Alexandria, portando até hoje o nome do seu criador, foi fundada em 331 AEC, na zona da antiga povoação egípcia de Racótis, por Alexandre Magno (SALES, 2003, p. 83). Com a inauguração dessa cidade, alterou-se a perspectiva de uma mesma realidade comum tanto antes quanto depois de Alexandria: a convivência entre gregos e egípcios. Antes da capital, os helênicos, como veremos um pouco mais à frente em Heródoto, eram vistos como estrangeiros. Depois da fundação desta, os egípcios passaram a ser vistos como integrantes do mundo grego e um local de oportunidades para eles, que provinham de diversos locais do orbe helenístico (CLÍMACO, 2007, p. 16). Cabe ressaltar ainda, para efeito de conclusão deste tópico, a importância de se levar em consideração o contexto histórico dentro do qual a fonte que narrou esse evento foi escrita, uma vez que o ato fundacional se passou séculos antes do relato documental.

### **3.2 - Alguns contatos greco-egípcios anteriores a Alexandre**

Como fica claro, portanto, a fundação de Alexandria não foi o evento inaugurador dos contatos greco-egípcios em terras faraônicas. Este tópico a ser tratado evidenciará o fato de que suas trocas eram muito anteriores à fundação da nova cidade e que, em virtude disso, esse acontecimento fundacional apenas intensificará o que já existia de séculos de convivência.

Assim sendo, cabe ressaltar que o contato dos macedônios com os egípcios não fora a primeira interação entre ambas as civilizações. Séculos antes desse evento, podemos ver que, tanto para um quanto para outro, sua convivência mútua já era bem conhecida. Tal relação já se havia estabelecido desde o período Minóico, passando pelos micênicos. A origem de seus encontros datando de 1540 a 1293 AEC (PEREIRA, 2013, p. 26).

Náucratis, uma colônia grega portuária estabelecida no Egito no século VII AEC, foi o resultado da interação entre egípcios e gregos com a região do Delta desde a Idade do Bronze. No entanto, mesmo com a inauguração dessa cidade, a separação entre ambas as culturas ainda era deflagrada, sendo algo superado apenas com a fundação de Alexandria, pois ela abriu o Egito para os gregos (CLÍMACO, 2013, pp. 28 e 29). Podemos perceber essa convivência anterior a Alexandre por meio de algumas fontes.

O próprio Platão, no diálogo *Fedro*, relata ter conhecimento de Náucratis e da cultura egípcia, ao dizer ter ouvido que um dos deuses daquela região, cuja ave consagrada era a íbis, foi o inventor do número, do cálculo, da astronomia, das letras, da geometria, do jogo de dama e dados. Este deus era Toth. Demonstrou também conhecimento de outra divindade: Amon (PLATÃO, *Fedro*, 274c, d, e e 275a).

Heródoto, em seu segundo livro das *Histórias*, nos conta a utilização de piratas jônios e cários pelo faraó Psamético, para que este se vingasse de seus ex-companheiros e atuais perseguidores. Assim, com promessas vantajosas, conseguiu que esses piratas ficassem sob seu comando (HERÓDOTO, Livro II, 152). Diante disso, estes jônios e cários receberam propriedades como recompensa de seus serviços prestados. Como acréscimo, o rei concedeu-lhes meninos egípcios para serem educados na língua grega, sucedendo-se, dessa maneira, de tal forma que, relata Heródoto, os intérpretes que havia no Egito em sua época eram descendentes desses meninos (\_\_\_\_\_, Livro II, 154). Ademais, acrescenta este autor:

“Desde o tempo no qual as ditas tropas se estabeleceram no Egito, por meio de seu trato e comunicação, nós os gregos sabemos com exatidão e pontualidade a história do país, contando desde Psamético e seguindo os eventos posteriores a seu reinado. Os jônios ou cários foram os primeiros colonos de língua estrangeira que no Egito se estabeleceram” (\_\_\_\_\_, Livro II, 154).

O autor também nos mostra um curioso caso que encontra eco em outra fonte grega. No reinado de Amasis, ficou obrigado por lei a todos os egípcios declarar ao nomarca ou prefeito de província seu modo de viver e ofícios, sob pena de morte quem não os declarasse, ou se mostrasse injusto ou ilegítimo. Tal medida foi adotada por Sólon em Atenas e é mantida pelos atenienses com muito vigor (\_\_\_\_\_, Livro II, 177). Tal laço de proximidade entre gregos e egípcios sob a dinastia Saíta é reforçada por Platão em seu diálogo *Timeu*. Assim narra o filósofo ateniense:

“No Egito, disse Crítias, na região do delta em que a corrente do Nilo divide-se em duas no vértice do delta, há uma província chamada Saítico, cuja cidade principal é Saís (residência do rei Amasis). Dizem que quem fundou essa



cidade é uma deusa cujo nome egípcio é Neith e, em grego, Atena. O povo dessa cidade demonstra muita amizade por Atenas e afirma ter de alguma forma parentesco conosco. O testemunho de Sólon é que quando visitou essa cidade foi acolhido e aclamado com elevada estima por esse povo. Ademais, quando teve oportunidade de fazer perguntas a seus sacerdotes detentores do maior saber antigo relativo à sua história primitiva, [...]” (PLATÃO, *Timeu*, 21e e 22a).

Pode-se notar, a partir desse relato, que tanto Heródoto quanto Platão não só reforçam este laço greco-egípcio, mas um liame proveniente de uma situação em comum para ambos os autores. Portanto, quando Sólon voltou do Egito para Atenas, como relata Heródoto, ele instituiu uma lei egípcia para os atenienses e, segundo Platão, ainda no *Timeu*, ele contou as histórias que ouvira dos sacerdotes egípcios a respeito de Atlântida e de uma Atenas milênios antes tanto da do próprio Sólon quanto da do próprio Platão (\_\_\_\_\_, *Timeu*, 21c, 23d, e, 24e e 25a). A título de enriquecimento, Plutarco, em *De Isis e Osiris*, também menciona não só a estada de Sólon no Egito como conjuntamente a de Platão (PLUTARCO, *De Ísis e Osiris*, 354E). Heródoto, ademais, incluirá o fato de que o reinado de Amasis tinha um grande apreço pelos helenos, ao presentear-los com donativos religiosos, como estátuas. Seu apreço era tanto que, aos gregos que iam habitar no Egito, este governante concedia a cidade de Náucratis para que eles se fixassem nela e erguessem templos a altares a seus deuses (HERÓDOTO, Livro II, 178 e 182).

Será que o pensador ateniense teve contato com algum escrito do historiador de Halicarnasso? Ou será que ambos, tendo contato pessoal com o Egito, tiveram acesso às mesmas fontes egípcias para narrarem um acontecimento de maneira semelhante? Ou foram ambas as conjecturas factuais?

Além de tudo isso, ainda há o elo supracitado a respeito de Homero, Alexandre, Plutarco e, até mesmo, de Pseudo-Calístenes na inauguração de Alexandria. Dessa forma, temos uma intrigante conexão entre a cultura grega e egípcia por meio das fontes antigas. Esta conexão se estende para o próprio Alexandre e a fundação de sua cidade, algo que pode ser futuramente pesquisado e averiguado com o suporte de mais documentos e tempo para a realização de tal empreitada. Isso porque ressaltam-se, como parâmetros fundamentais para a escolha da localização, seus aspectos geográficos que valorizavam tanto a economia quanto a parte sóciopolítica. Entretanto, essa ligação com Homero é algo diferente. De fato, sendo Alexandre um leitor desse poeta, pode ser que, ao chegar na região, já poderia ter conhecimento dela por meio da *Odisseia*, obra que ele lia e na qual se inspirava. Como nela, segundo os cantos homéricos, habitava um deus chamado

Proteu e foi onde Menelau, rei de esparta, ficou preso, pode ser plausível que, primeiro, Alexandre já conhecia aquela região; segundo que ele, além dos fatores referentes à geografia para a escolha da cidade, pode ter desejado instalá-la ali em virtude da inspiração que teria tirado das leituras de Homero (HOMERO, Odisseia, IV, 351 – 355). Mas como foi dito acima, isso é para outro momento.

### 3.3 – Geografia da cidade

Como uma forma plausível de enriquecimento de dados a respeito de Alexandria, depois de falarmos de sua fundação e dos contatos greco-egípcios anteriores à chegada do rei macedônio, é importante frisar a respeito de sua estrutura geográfica, com o intuito de situar melhor a nova “capital” em seu tempo. Assim sendo, seu terreno, anterior à chegada de Alexandre Magno, era caracterizado por ser inóspito e de difícil acesso, embora tivesse prosperidade comercial já identificada pelos gregos (CLÍMACO, 2013, p. 40). No entanto, sua posição geográfica era privilegiada, a saber, por estar localizada no mediterrâneo oriental, próximo ao mundo grego, ao lado do continente asiático e pertencente à África dentro de um reino multimilenar. Isso fez com que esta cidade se desenvolvesse bastante sob o governo do primeiro Ptolomeu. Esta capital, vale ressaltar, apresentava sua estrutura geográfica característica ao mundo helenístico e, portanto, diferente das antigas *póleis* do mundo clássico. Era uma distribuição “artificial”, posto que planejada, de ruas paralelas e grandes avenidas. Assim, seu planejamento fora racionalizado, o que a diferenciava, por exemplo, de Atenas e Roma. Com seu plano hipodâmico<sup>14</sup> de avenidas perpendiculares, teve o estímulo para a movimentação de pessoas no seu cotidiano, para a organização de festivais religiosos, para a facilitação do transporte de mercadorias e, inclusive, de carregamentos pesados para as vias aquáticas. Essa busca por simetria e pela grandeza das avenidas apresentava, como fonte de inspiração, o próprio planejamento urbano egípcio. Estes elementos estavam presentes na cidade dos mortos do Egito antigo (\_\_\_\_\_, 2013, pp. 21, 22 e 74). Estrabão, em sua obra *Geografia*, (Livro 17. 1. 8) também descreve estas configurações urbanas de ruas paralelas e grandes avenidas.

Sua organização principal distribuía-se em três distritos, sendo os mais importantes, a saber: o grego, o egípcio e o judeu. Essa organização refletia os três grupos étnicos de maior importância na capital. O bairro dos gregos, chamado de Bruquêion, estava localizado na região de frente para o porto, sendo nele construídos os mais notórios

---

<sup>14</sup> Um plano urbanístico no qual uma cidade era tracejada com ruas paralelas e perpendiculares, bem como uma grande avenida principal.





Mapa de Alexandria do primeiro século AEC até o primeiro século EC.

Fonte: CABRAL, 2015, p. 24.

#### CAPÍTULO IV 4. Multiculturalismo Alexandrino

“E sempre que a alma obtiver uma parcela particularmente grande de virtude ou vício [...], se isso ocorrer numa fusão com a virtude divina, ela se tornará virtuosa e se moverá a uma região eminente, sendo transportada por uma senda sagrada a uma região ainda melhor [...]. À medida que te tornar pior, te juntas às almas piores e à medida que te tornar melhor, te juntas às almas melhores, e segundo o qual, tanto na vida quanto em todas as formas de morte exerces ou sofres a ação que é cabível entre semelhantes” (PLATÃO, *As Leis*, livro X, 904D e E; 905A).

Diante do que foi dito a respeito dos aspectos estruturais pré-fundacionais e fundacionais da cidade, torna-se necessário começarmos a delimitar o assunto ainda mais para chegarmos no objeto de pesquisa. Portanto, iniciaremos a falar do multiculturalismo que fora uma característica não somente da nova sede do governo, como também de Serápis. O multiculturalismo foi uma realidade étnica, religiosa e sociopolítica na cidade de Alexandria. Como visto mais acima, sua população era composta por imigrantes de variadas partes do mundo helenizado, compondo, inclusive, o corpo de intelectuais pertencentes à Biblioteca. Cidadãos, habitantes e os estudiosos: todos faziam jus ao cosmopolitismo da época, procedendo das diversas regiões alcançadas pela cultura grega. Dessa forma, Políbio e Estrabão nos deixam um relato praticamente idêntico a respeito da composição mista da cidade. De acordo com o primeiro autor, tem-se o seguinte:

“Políbio há visitado a cidade e desaprova a situação na qual em seu tempo se encontrava; explica que nela convivem três classes de pessoas: o elemento nativo, o egípcio, raça aguda e civilizada; os mercenários, muito numerosos, briguento e ignorante, pois já desde antes que os egípcios haviam mantido um exército composto de estrangeiros mal-acostumados a mandar do que ser mandado, devido a incapacidade de seus reis; o terceiro elemento é o estritamente alexandrino. Também este é dificilmente governável pelas mesmas causas já citadas, mas, apesar de tudo, é preferível aos mercenários. Ainda que naquela época já fossem gentes mestiças, no entanto, radicalmente se conservavam gregas e já recordavam dos usos correntes entre os gregos” (POLÍBIO, Fragmentos, XXXIV, 14, 1 – 6).

Já Estrabão, reivindicando a autoridade de Políbio, irá dizer, de uma maneira muito semelhante, o que segue:

“De qualquer forma, Políbio, que estava na cidade, odiou as condições naquele tempo e disse que três grupos viviam na cidade: os egípcios ou tribos indígenas – que eram afiados e litigiosos – e os mercenários (pois por um costume antigo eles mantiveram homens estrangeiros armados, ensinado pela inutilidade a governar ao invés de ser governado), que eram violentos, numerosos e dissolutos. Terceiro era a raça dos alexandrinos, que não eram favoráveis para as políticas, pelas mesmas razões, embora eles fossem melhores. Embora eles fossem misturados, eles eram helenos por origem e rememoravam os costumes helênicos comuns” (ESTRABÃO, livro 17. 1. 12).

Continuando esse relato, Políbio (Fragmentos, XXXIV, 14, 6 – 8) e Estrabão descrevem que o rei Ptolomeu VIII Euergetes ordena o massacre de uma massa de povo. Nesse sentido, o geógrafo infere que a causa de revoltas envolvendo o povo era justamente sua composição mista<sup>15</sup> (CLÍMACO, 2013, p. 123). Até mesmo Canopo, uma cidade ligada a Alexandria por um canal, era vista como um local de promiscuidade e excessos. Essa região, além de reunir peregrinos de várias partes do mundo, tinha templos, festivais musicais com danças e peças teatrais (\_\_\_\_\_, 2013, p. 185).

Estrabão, dessa forma, descreve alguns aspectos dessa cidade:

“Canopo é uma cidade cento e vinte estádios de Alexandria indo a pé, nomeada em homenagem a Canopo, o piloto de Menelau, que morreu lá. Ela tem um santuário de Serápis, honrado com uma grande cerimônia, que produz tais curas que os mais ilustres homens acreditam nisso e dormem lá (eles próprios

<sup>15</sup> Diferentemente das *Pólis* do mundo clássico, na qual a categoria de grego era bem definida em contraposição a de meteco (estrangeiro domiciliado que possuía residência na *Pólis*) e a de estrangeiro (ou Xenos, a saber, não tinha residência), a composição mista de Alexandria tornava difícil de precisar suas categorias de gregos e não gregos. Isso porque, em virtude de sua grande variabilidade de etnias, tornavam essas noções fixas em algo líquido, fluído e volátil. Sem delimitação.

e para outros). Alguns registram as curas, e outros as virtudes dos oráculos lá. Em contraste, há uma multidão que desce de Alexandria para os festivais no canal, para todos os dias e todas as noites estar cheio de pessoas nos barcos tocando a flauta e dançando sem restrição e com extrema licenciosidade – ambos homens e mulheres – com frequência incluindo aqueles na própria Canopo, que possuem alojamentos situados no canal para tais relaxamentos e festejos” (ESTRABÃO, livro 17. 1. 17).

Fica latente, portanto, o perfil multicultural de Alexandria e de regiões circunvizinhas, como Canopo. No entanto, tal composição mista não existia de uma maneira dispersa e espalhada, havendo locais onde ela se concentrava, se expressava e irradiava, ganhando e concedendo vida ao multiculturalismo, formando canais de difusão desse fenômeno característico não somente de Alexandria e Serápis, mas, igualmente, do cosmopolitismo helenístico como um todo. Esse fator, portanto, tem suas causas, ambientes e organizações prediletas e específicas. Todos esses serão, no tópico subsequente, o assunto a ser tratado.

#### **4.1 – As suas causas**

##### **4.1.1 – A economia**

A multiculturalidade alexandrina se introduz e surge no território de diversas formas. Uma de suas forças causadoras fora o aspecto econômico e o fato de ser uma cidade aberta para o mar Mediterrâneo. Quanto à questão econômica, o fortalecimento da economia monetária, de acordo com Sena, foi uma das principais medidas adotadas pelos ptolomeus, uma vez que o comércio no Egito era feito frequentemente à base de trocas. Nesse sentido, com o intuito de substituir esse modelo de comércio, a circulação de ouro e prata deveriam aumentar, como também alavancar a produção de mercadorias que fossem aceitas no mercado externo. Para que tal empreendimento fosse realizado, deveria haver estrangeiros acostumados à economia monetária e ao comércio externo na região. Tendo isso em vista, os ptolomeus abriram as portas de Alexandria para receber estrangeiros de diversas partes do mundo helenizado (SENA, 2016, pp. 46 e 47).

Os ptolomeus, então, estabeleceram essa economia monetária junto dos comerciantes gregos que com eles chegavam. O sistema monetário dos monarcas era exclusivo, isto é, o dinheiro estrangeiro que entrava em território egípcio deveria ser convertido na moeda ptolomaica. Nesse sentido, as moedas que eram cunhadas em Alexandria ficavam restritas ao país, e aquelas produzidas em outros locais não entravam no Egito. Esse sistema monetário fechado começou com Ptolomeu I Sóter que fechou o país para as moedas estrangeiras em 305 AEC (CLÍMACO, 2013, pp. 41 e 42).

Quanto aos portos, foi justamente através do ‘Grande Porto’, porto oriental, e do ‘Porto Eunostos’, porto ocidental, e seus afluxos de mercadorias, que o eixo e o centro de irradiação e recepção de trocas comerciais e de bens do mundo Mediterrâneo fora alterado, passando a centralizar-se em Alexandria em vez de Atenas (SALES, 2003, p. 86). Dessa forma, ondas migratórias de povos, especialmente gregos e macedônios, desejosos de terem uma carreira de sucesso na nova e atraente cidade, começaram a ocorrer de forma assídua nessa época (FONSECA, 2021, p. 85). Por meio dessa pujante comercialização e da forte entrada de imigrantes na capital, permitiu que Ptolomeu I criasse uma marinha e uma força naval poderosa que o permitiu conquistar territórios e, com isso, mais riquezas (CLÍMACO, 2013, p. 42).

Alexandria também apresentava um porto interno que estava conectado ao lago Mareótis, sendo este responsável por abrigar as embarcações vindas do Egito, além de unir a capital ao Nilo e ao Mar Vermelho. Este lago, além de ser ligado ao Nilo, igualmente o era ao mar, fazendo com que esse porto interno, entrelaçado a toda essa rede de contatos, fosse crucial para levar os produtos externos para dentro do Egito e dele para Alexandria, que os distribuía para as diversas áreas do Mediterrâneo (\_\_\_\_\_, 2013, pp 45 e 46).

O Egito era o principal produtor de papiro no Mediterrâneo e que era comercializado através de Alexandria. Foi justamente a partir dos ptolomeus que esse produto alcançou destaque nas exportações egípcias. O trigo também fazia parte dessa produção e exportação em larga escala. Os artigos de luxo (incenso, pimenta, tempero, perfume, pedra preciosa) de diversas regiões (Índia, Arábia e outros locais do oriente) tornaram-se presentes no Egito, chegando por meio da “capital” e dela mandados para outros locais. Além disso, essa cidade ainda tinha produtos artesanais, como joias, vidros, mosaicos e esculturas (\_\_\_\_\_, 2013, pp. 43 e 44). A pujança econômica de Alexandria teve um efeito imediato nas regiões circunvizinhas, e isso foi notado desde a Antiguidade. Um escritor de nome Aristeias (séc. III /II AEC) descreve os efeitos de uma cidade como Alexandria nas cercanias, comparando-a às *póleis* da Judeia daquele período:

“[107] Os primeiros habitantes edificaram a cidade com as proporções adequadas, não ao acaso, mas planejando-a engenhosamente. Com efeito, a região é grande e formosa; tem algumas partes de planície pela zona que chamam Samaria (a respeito de Israel) e as que se unem à região dos Idumeus e outras montanhosas e as do centro; dedicam-se sem interrupção à agricultura e ao cultivo da terra para que estes habitantes obtenham boa colheita.

[108] Procedendo assim, dá-se toda a espécie de cultivos com exuberância ao longo da região antes mencionada. Nas grandes cidades, com esta prosperidade, aumentou a população e abandonaram o campo. Todos tendem a divertir-se e são propensos e muitos dispostos para o prazer.

[109] Isto acontecia em Alexandria, que superava a todas as cidades em extensão e prosperidade. Pois os camponeses que imigravam para ela, ao permanecer bastante tempo, faziam diminuir a agricultura.

[110] Daí que o rei, para que não ficassem, ordenou que não prolongassem a sua estada mais de vinte dias. E deu também instruções por escrito aos que tinham cargos para que, no caso de terem de citar a juízo, o dirimissem em cinco dias.

[111] Tanta importância de a isto, que pôs magistrados para os seus subordinados em cada distrito (nomos), com o fim de que os lavradores e seus representantes não fizessem diminuir os celeiros da cidade, isto é, os benefícios da agricultura, para seu proveito pessoal” (CARTA A ARISTEIAS, §§107 – 111).

Assim, Alexandria se torna um núcleo aonde chegam e de onde saem produtos das mais diversas regiões para os mais variados locais, sendo um grande polo comercial no Mediterrâneo. Além disso, do ponto de vista geográfico e econômico, “Alexandria era um entreposto entre rotas comerciais que interligavam o mundo antigo mediterrânico a outras regiões das atuais Europa, África e Ásia” (MOTTA, 2019, p. 37). Portanto, está contido nessa informação trazida por Motta que a sede do governo ptolomaico, diferentemente das outras cidades, era ao mesmo tempo produtora e consumidora. Isso porque, em sua *chora*, havia os indivíduos que produziam e, em sua parte urbana, os indivíduos que consumiam.

#### **4.1.2 – A Biblioteca e o Museu**

Tendo visto como a parte econômica influenciava na dinâmica multicultural alexandrina, passaremos, neste momento, a enxergá-la na esfera religioso-cultural, evidenciando mais um ambiente e aspecto daquela cidade que impulsionava e expressava o seu multiculturalismo.

Ptolomeu I, herdeiro do trono egípcio, inaugurou diversos edifícios na cidade para que seus sucessores pudessem, de fato, vinculá-los às realizações da dinastia ptolomaica ou lágida. Assim sendo, palácios, templos, edifícios e instituições foram construídos em Alexandria (\_\_\_\_\_, 2010, p. 27). O outro propulsor do multiculturalismo foram os investimentos em instituições que fomentaram a intelectualidade da cidade, a saber, o



Museu e a famosa Biblioteca de Alexandria. Esta era anexa àquele, sendo uma parte integrante dele (SENA, 2016, p. 58). Já estava dentro dos planos de Alexandre Magno a construção de centros de saber em suas áreas conquistadas com o intuito de dominar outros povos por meio, principalmente, da religião, e a isso deu-se continuidade pelos ptolomeus (CABRAL, 2015, p. 48). Clímaco ressalta que o surgimento dessas duas instituições foi fruto da rivalidade entre três reinos emergidos após a morte de Alexandre (os Ptolomeus, no Egito; os Selêucidas; e Atálidas, em Pérgamo). O intuito era tornar Alexandria a capital cultural do mundo Mediterrâneo (CLÍMACO, 2007, p. 27). Dessa forma, bibliotecas, museus e outras dessas fundações culturais transformaram-se em símbolos de status dentro desse jogo competitivo entre os reis do período helenístico (SENA, 2016, p. 59).

Além disso, essas duas edificações foram resultantes da crença de que a cultura grega era superior, pois elas serviam para preservar a herança clássica ateniense e, por meio disso, se configuraram, igualmente, em uma tentativa de tornar a capital ainda mais helênica. Assim, tanto o Museu quanto a Biblioteca foram locais onde a cultura grega clássica pôde se manter viva como uma forma de saber superior a ser fornecida para os povos das variadas regiões helenizadas. A partir disso, Alexandria passou a concorrer com Atenas como um centro de estudos (CLÍMACO, 2013, p. 32).

Nesse sentido, sua característica de ressaltar o passado clássico era tão forte que essa classe intelectual não aceitou inovações nem mesmo dentro da literatura grega. Seu foco era preservar os autores tradicionais, como Homero. Até mesmo os modelos de escritos produzidos deveriam seguir o homérico. Como Alexandria era uma nova cidade, planejada e sem uma tradição própria, o investimento foi direcionado para criar uma memória que fosse associada ao passado grego de maior prestígio, fazendo com que a identidade alexandrina fosse algo mais grego do que singular, se ausentando de uma tradição literária característica. Por isso que, embora competisse com Atenas, a sede da monarquia ptolomaica não a substituiu como principal centro de saber (\_\_\_\_\_, 2013, pp. 35 – 38).

No entanto, como já ressaltado neste trabalho, Ptolomeu I buscou se apropriar dos elementos tradicionais egípcios, e com a sua Biblioteca não foi diferente. Dessa forma, embora houvesse uma forte intenção de manter o destaque da cultura grega, essa instituição não careceu de uma forte influência egípcia em seu modo de funcionamento e constituição. Motta ressalta este aspecto:

“Ou seja, o ambiente intelectual e cultural de Alexandria não é exatamente fruto de uma venerável estratégia greco-macedônica no Egito, mas, possivelmente, houve forte inspiração dos primeiros reis ptolomaicos na cultura e nas tradições político-administrativas do povo egípcio” (MOTTA, 2019, pp.38 e 39).

Dessa forma, houve, por parte do Estado no Egito faraônico tardio, uma atenção para a produção e conservação de conhecimentos por meio de um sistema estatal que preservava e produzia textos administrativos e religiosos igualmente, havendo, inclusive, ‘oficinas de livros’ nos templos, onde os escribas residiam para elaborar até mesmo obras do *Livro dos Mortos* (\_\_\_\_\_, 2019, p. 39).

Não somente isso, mas, como atesta Motta, no tempo de Ramsés IV (séc XI AEC), era comum os templos possuírem não só bibliotecas e arquivos, como também escolas anexas a eles. Estas estruturas templárias eram denominadas de *Casa da Vida*<sup>16</sup>. Assim, seria possível que cada Casa da Vida fosse especializada em alguns campos do conhecimento, como Medicina, Matemática, Astrologia, Astronomia e Geometria. Portanto, a adoção da Biblioteca e do Museu seria uma continuação (sinalizando para uma *Apropriação, Interpretatio Graeca, Acomodação e Adaptação*) de alguns aspectos da sociedade faraônica, na qual bibliotecas e arquivos públicos eram comuns junto aos templos, espaço estes (da biblioteca e dos arquivos públicos) denominados de *Casa dos Papiros* (\_\_\_\_\_, 2019, pp. 39 e 44).

Como uma cidade cosmopolita, esses dois estabelecimentos culturais proporcionaram a Alexandria uma igual ‘circulação internacional de ideias’ por meio do grego Koine, demonstrando que os ptolomeus eram desejosos da união entre poder e cultura em um só local desde o início da sua dinastia (CLÍMACO, 2010, p. 28). Por meio destas instituições, a cidade tentou reunir todo o conhecimento produzido nas regiões de seu alcance. Com cópias, compras de manuscritos originais e um forte empenho neste sentido, rapidamente concentraram-se ali textos de todo o Mediterrâneo. Somando-se a isso a universalização do grego Koine, Alexandria tornou-se um polo irradiador e aglutinador de estudiosos da época, legando conhecimentos de grande importância à posteridade (\_\_\_\_\_, 2010, p. 28). Motta ressalta que os objetivos dos lágidas eram que se tornassem ‘líderes culturais’:

---

<sup>16</sup> “É possível que essas instituições fossem chamadas de Casas da Vida porque os egípcios as consideravam lugares que ofereciam proteção e regeneração por meios religiosos e científicos, pesquisando e descobrindo formas de preservar a vida do homem, como a medicina, por exemplo” (MOTTA, 2019, p. 39).

“Ou seja, a intenção dos governantes foi interligar o poder político ao poder cultural na região. Assim, as estratégias utilizadas e as instituições culturais que criaram teriam sido projetadas e promovidas para desenvolver um verdadeiro “monopólio da cultura Grega” na nova capital do Egito” (MOTTA, 2019, p. 28).

Dentro dessa perspectiva, a monarquia ptolomaica, especialmente com Ptolomeu II, como veremos logo em seguida, tinha a pretensão de acumular cada vez mais “livros”. Seus métodos, portanto, variavam, começando pela compra de manuscritos em outras regiões, como Atenas e Rodes, passando pelo envio de agentes para a compra de todos os rolos que eles pudessem comprar, até a apreensão de quaisquer escritos que estivessem presentes nos navios ancorados em Alexandria. Estes exemplares eram inventariados, marcados com a inscrição *ek ploiôn*: ‘dos navios’, e então copiados, depois a cópia era devolvida aos donos, e a Biblioteca mantinha os originais (\_\_\_\_\_, 2019, p. 44).

Ptolomeu I Sóter soube muito bem administrar essas instituições culturais criadas por ele, fazendo com que intelectuais de praticamente todas as regiões da Grécia, e por ela helenizadas, fossem para lá e desenvolvessem seus estudos. O cosmopolitismo característico da época helenística refletiu-se nos ambientes letrados de sua época (SALES, 2005, p. 69 e 70). Foi a partir desse rei que a capital se desenvolveu a ponto de se tornar a primeira cidade cosmopolita e abrigar diversos povos da antiguidade: gregos, persas, macedônios, judeus, indianos, africanos, sírios, anatólios, mesopotâmicos e gauleses (\_\_\_\_\_, 2003, p. 85).

Para exemplificar este aspecto multicultural do período helenístico em Alexandria, eis alguns exemplos de intelectuais provenientes de vários locais do mundo helenizado. No campo da Astronomia, temos Aristarco de Samos, que elaborou a teoria do heliocentrismo 1800 anos antes de Copérnico; na Anatomia, temos Herófilo da Calcedônia (que estudou a respeito do nervo ótico dos olhos e fez a distinção entre cérebro e cerebelo); na Matemática, há o maior matemático da Antiguidade: Arquimedes de Siracusa. Foi o criador do cálculo integral e descobridor da lei da impulsão dos corpos; outro matemático era Heron de Alexandria, o qual inventou, já naquela época, uma máquina a vapor; na Geografia e na Cartografia, destaca-se Eratóstenes de Cirene, com seu cálculo extremamente preciso da circunferência da Terra (ele calculou 39.602 km em comparação aos seus reais 40.077 km) (\_\_\_\_\_, 2005, p. 70 e 71). Além destes de grande envergadura intelectual, há outros. Todavia, já se percebe que nenhum deles

pertenceu a um mesmo local, todos tendo nascido em regiões diversas e de culturas díspares.

Essa presença de inúmeros eruditos das variadas partes do mundo helenístico fez com que um intercâmbio intelectual surgisse entre eles, uma vez que, ao estudarem em Alexandria, muitos saíam deste centro para as outras regiões com o intuito de ensinar. Dessa forma, constituiu-se um corpo de pensadores itinerantes que começavam na capital e terminavam por diversas partes dos territórios helenizados. Ademais, a própria integração das elites intelectuais por meio desse ambiente de ganho de conhecimento compartilhado foi uma realidade. Como as etnias eram originariamente díspares, o que unificava toda essa divergência era o conhecimento dos autores clássicos como uma fonte de pensamento em comum (CLÍMACO, 2013, pp. 33 e 34).

A fundação da Biblioteca e do Museu ficou sob encargo de Ptolomeu I Sóter, mas esses espaços só alcançaram seus maiores destaques no governo de seu filho, Ptolomeu II Filadelfo. Seu pai incumbiu Demétrio de Falero, filósofo e político ateniense, de organizar as duas instituições. Este foi o primeiro presidente da Biblioteca, cargo de grande importância não só cultural, mas também política, uma vez que o presidente dessa entidade igualmente exercia a função de conselheiro real e tutor do príncipe (SENA, 2016, p. 58 e 59).

De acordo com Sena, neste cenário:

“A estratégia utilizada pelos Ptolomeus para desenvolver a cultura foi colocar em prática um sistema de patrocínio real, oferecendo refeições, alojamentos, funcionários, a fim de criar, assim, um ambiente agradável de estudos que atraiu estudiosos de várias regiões” (\_\_\_\_, 2016, p. 59).

Diante de toda essa estrutura de funcionamento e patrocínio real, a Biblioteca tornou-se pequena para a quantidade imensurável de manuscritos que ela passou a comportar, principalmente após o estímulo concedido por Ptolomeu II. Tendo isso em vista, criou-se uma biblioteca menor dentro do templo de Serápis (*Serapeum*), que passou a funcionar como local de culto ao deus e de estudos (\_\_\_\_, 2016, p. 60). Essa anexação de parte da Biblioteca no Serapeum encontra paralelo na cultura egípcia anterior aos ptolomeus. Os egípcios antigos costumavam, como visto acima, conectar as instituições religiosas à produção de conhecimento. Em Alexandria, sob Ptolomeu I e os ptolomeus subsequentes não seria diferente, uma vez que o Museu ou *Mousêion*, onde a Biblioteca estava inserida, era um local de culto às musas, como o Serapeum era de culto a Serápis.

Igualmente os conceitos de *Interprepatio Graeca*, *Acomodação*, *Adaptação* e *Apropriação* parecem se enquadrar neste caso.

Além disso, essa estrutura de investimentos monárquicos fez com que os intelectuais adquirissem uma forte ligação com os reis a ponto de a consolidação de tais instituições serem uma forma de legitimar a nova realeza em território egípcio (CLÍMACO, 2013, p. 33). É importante ressaltar, no entanto, que, embora essas instituições estivessem ligadas ao poder ptolomaico, como o eram no período faraônico, elas também mantinham, em ambos os tempos, uma autonomia e liberdade administrativa (MOTTA, 2019, p. 41).

Estrabão (Livro 13. 1. 54) cita o fato de que Aristóteles, com sua biblioteca, foi quem ensinou os reis do Egito a constituírem a deles. Entretanto, ele também menciona que escritos sendo copiados com acréscimos errados era uma realidade em Alexandria, lamentando a respeito disso. Igualmente cita essa cidade como um forte centro de estudo, comparando-a com Atenas e com Tarso. Diz que Alexandria admitia estrangeiros para estudarem nela e mandava seus próprios cidadãos para o exterior (ESTRABÃO, Livro 14. 5. 12 e 13). Diante disso, ele nos mostra esse perfil multicultural da Biblioteca, pois ela funcionava, dentre outras coisas, como um atrativo cosmopolita, além de colocá-la imersa, como um centro de estudos, no mundo grego ao compará-la com outras *póleis*.

Esse geógrafo também alude brevemente ao Museu quando diz que ele era parte dos palácios reais, com uma passarela, uma êxedra e uma grande estrutura na qual os estudiosos dividiam seu espaço no Museu. Não somente suas propriedades eram compartilhadas, como também um mesmo sacerdote para todos, antes nomeado pelos reis, mas na época em que Estrabão escreveu, pelo imperador (ESTRABÃO, Livro 17. 1. 8). Cabe ressaltar que esse sacerdote, representado como um líder, figurava um fator de continuidade com a tradição faraônica, uma vez que esse personagem também estava presente nas Casas da Vida (mais um caso de *Apropriação*) (MOTTA, 2019, p. 40). Ademais, o Museu possuía, inclusive, teatros e um jardim botânico, bem como espaço para animais, incentivando o estudo da fauna e da flora (CABRAL, 2015, p. 54). A partir disso, diz Clímaco (2013, p. 93):

“A passagem é breve, mas ilustra certo isolamento dos intelectuais do Museu, que tinham uma vivência voltada para a instituição, assistida por um sacerdote e patrocinada pelos reis. Assim, os experimentos e descobertas eram proporcionados pela realeza e os bons resultados ajudavam no fortalecimento de sua imagem, por trazerem importantes avanços para a humanidade”.

Embora houvesse a preferência pela documentação em grego e um isolamento dos estudiosos, pois esse estabelecimento foi construído fora das aglomerações urbanas e próxima aos palácios, a Biblioteca de Alexandria continha manuscritos de inúmeros locais e era aberta para as pessoas qualificadas e com aptidões intelectuais. Junta-se a isso o fato de que a educação era necessária para a aquisição da cidadania, fazendo com que a passagem por estas instituições (Museu e Biblioteca) não fosse tão restrita assim; por fim, grande parte dos membros do *Mousêion* era isenta de impostos (MOTTA, 2019, pp. 45, 47 e 48). Sobre a biblioteca menor, construída no templo de Serápis, era frequentada pelas pessoas da cidade, diferentemente da Biblioteca principal, que era acessada, como vimos, por sábios e eruditos (CABRAL, 2015, p. 54). Ora, todas essas estratégias parecem estar ligadas ao evergetismo monárquico que buscava sempre e mais aumentar a sua legitimidade *urbs et orbis*.

Percebe-se, diante disso, que os edifícios culturais e religiosos, como o Museu, Biblioteca e o Serapeum, configuraram-se tanto em fortes redutos de um multiculturalismo concentrado e absorvente como também em um canal que irradiava, por meio da difusão de conhecimento por parte de seus integrantes/intelectuais, a multiculturalidade característica de Alexandria. O próximo passo, portanto, será tratar dos festivais e de sua influência no perfil público e multicultural da cidade.

#### **4.1.3 – Festivais**

Seguindo nesse percurso, os festivais se enquadram no terceiro fenômeno alexandrino de expressão e concentração da multiculturalidade citadina. Assim sendo, faz-se importante elucidá-los com este objetivo em vista. Na Alexandria ptolomaica, passou a haver festivais que exaltavam a pessoa do rei. Um deles foi a *Ptolemaia*. Tal festejo, criado por Ptolomeu II Filadelfo e comemorado de quatro em quatro anos, teve o intuito de homenagear seu pai, Ptolomeu I. O dia de sua celebração era acometido por inúmeras outras exibições, como por competições esportivas e musicais, desfiles de carros alegóricos e de animais exóticos. Proviam pessoas de uma vasta área do mundo grego e helenizado, conferindo, a Alexandria, uma categoria de cidade cosmopolita (SENA, 2016, p. 63). Esse monarca também instituiu vários outros festivais e sacrifícios, especialmente os relacionados a Dionísio, uma vez que este era tido como ancestral da dinastia (CLÍMACO, 2013, pp. 104 e 106).

Outro festival, conhecido como *Adonias*, foi instituído em Alexandria pela rainha Arsinoe II, esposa de Filadelfo, em homenagem a Adonis (SENA, 2016, pp. 63 e 64).

Teócrito, ao mencionar a ocorrência desse festival, mostra-nos que a cidade ficava aglomerada de pessoas a ponto de atrapalhar o seu trajeto nos dias dele:

Oh céus, que multidão! Como devemos atravessar tudo isso? Eles são como um enxame de incontáveis formigas. (Teócrito, idílio XV).

A capital lágida, como visto acima, recebia pessoas de vários locais do mundo helenizado. No século II AEC, iam em direção a Alexandria cerca de 3600 imigrantes por ano. Além disso, muitos habitantes da *chora* migravam para a sede dos ptolomeus. A imigração era tão intensa que, por vezes, era necessário o governo tomar medidas para controlar a chegada de imigrantes na cidade (SENA, 2016, p. 64 e 65). Tamanho era o entrelaçamento de pessoas e culturas que divindades gregas e egípcias desfilavam lado a lado nos festivais (MOTTA, 2019, p. 36). Portanto, os festivais eram eventos de forte concentração e aglutinação pública cosmopolita.

#### **4.2 – O quadro político-social e cultural greco-egípcio**

Depois do já esboçado perfil geográfico da cidade e estando, neste momento, inserida no fenômeno da multiculturalidade, aqui entra em cena o quadro multicultural de natureza política e social. Para falar dessa categoria, fez-se necessário, primeiro, mostrar o modelo arquitetônico de Alexandria e sua distribuição e organização geográfica, para que esse tipo de multiculturalismo fosse naturalmente mais compreensível, uma vez que ele depende de distribuições políticas e sociais que se expressam por meio da localização e da geografia interna da cidade.

Nesse quesito, estabelece-se, no âmbito geral, uma divisão em camadas: a primeira, como Pereira (2013, p. 29) desenvolve em seu trabalho, diz respeito à categoria grega recém-chegada e à tradicional egípcia. Quanto à primeira, esse autor diz que ela irá criar uma categoria oposta à sua, os “não-gregos”; no que diz respeito à segunda, ele frisa o fato de que ela apresenta uma organização sociopolítica, como também uma religião e conhecimentos milenares, fazendo com que o encontro entre ambas as culturas se dê não somente como uma imposição unilateral, mas como um processo de trocas e negociações.

As diversas etnias de Alexandria, embora compartilhassem o mesmo espaço social da cidade como um todo, estabeleciam suas diferenças recíprocas. Tal diferenciação se revelou na organização dos *politeuma*, uma corporação cívica que possuía seu próprio conselho com poder administrativo e judicial sobre seus membros, criando assim uma elite político-administrativa. Dessa forma, cada etnia tinha o seu *politeuma*, e a cidade se tornou um conglomerado delas, como as dos persas, judeus, trácios, gregos, dentre outros.

O politeuma grego era o mais importante. Ele, inclusive, era dividido de acordo com os tipos de gregos: cretenses, macedônios e outros. (SENA, 2016, p. 72).

Tendo isso em vista, a distribuição social do ponto de vista jurídico se dava por meio da divisão da população em sete categorias: o patamar mais elevado era pertencente ao povo grego que tivesse:

“a cidadania alexandrina, cidadãos parciais (cujo status não é muito claro), gregos sem status civil definido, gregos com vínculos étnicos externos e, a população não grega, que consistia da população egípcia nativa, imigrantes não gregos (judeus, egípcios nativos, imigrantes) e escravos. Os macedônios permaneceram mais restritos ao círculo militar da guarda real. Os cargos administrativos em geral eram ocupados por gregos, alguns poucos judeus helenizados e macedônios” (NEIVA, 2017, p. 39)

Já na época de Ptolomeu II, contratos privados em língua demótica podiam ser registrados nos arquivos oficiais. Isso fazia com que a população não ficasse restrita a um tribunal específico, podendo ela, pois, acessar aquele que melhor lhe atendesse. Nesse sentido, uma mulher poderia escolher um tribunal egípcio para resolver suas questões, uma vez que as leis egípcias da época permitiam mais autonomia feminina (PEREIRA, 2013, p. 90).

Para que essas diferenças fossem atenuadas, Ptolomeu I adotou (em outras palavras, apropriou-se por meio do seu evergetismo), dentre várias, uma prática para legitimá-lo politicamente. Esta se baseava em costumes tradicionais de outros faraós, como Ramsés II e Akhenaton, pelos quais estes fundaram cidades para conquistarem a legitimidade política. Tendo isso em vista, Sóter realizou o mesmo feito, fundando Ptolemais, que serviu de local de culto para ele após a sua morte. A localização para essa cidade foi estratégica, uma vez que ela se encontrava no Alto Egito, isto é, distante das zonas de influência lágida que se concentravam mais na região do Delta (Baixo Egito). Assim, o primeiro monarca buscava atrair apoio justamente da população nativa mais distante do centro de poder. Embora tivesse pretensões de se aproximar da cultura faraônica tradicional, essa ação não angariou a simpatia dessa porção da população, agradando mais os greco-macedônios. Isso porque, nos momentos iniciais da monarquia, ela estava mais atrelada à cultura greco-macedônica (GRALHA, 2009, pp. 71, 72 e 259).

Como diz Sales (2002, p. 48 e 49):

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



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

#### 4.2.1 – O quadro egípcio

O perfil sociopolítico egípcio será o primeiro a ser retratado, uma vez que foi a cultura da qual os lágidas se apropriaram para instaurar seu projeto evergético de legitimação política. Além disso, os autóctones do Egito eram o grupo étnico mais numeroso e predominante em todo o território egípcio. Foi em virtude da absorção de seus elementos que a monarquia se manteve por séculos, tornando Alexandria híbrida e, consequentemente, uma cidade singular por causa de seu hibridismo.

Como visto na discussão bibliográfica, há uma corrente que defende a separação de Alexandria do restante do Egito, daquilo que ficou conhecido como *chora*. Dessa forma, era como se fosse uma cidade à parte, diferente e destoante do que estava fora de seus muros, sendo ela grega, e todo o resto do território, egípcio. No entanto, pode-se perceber a presença das representações e traços nativos nas descobertas arqueológicas feitas nela. Assim, a capital tinha uma faceta mista (SENA, 2016, p. 74). Todavia, a forma com a qual enxergamos essa mescla de elementos díspares não é como se fosse uma fusão deles que apagasse suas individualidades, formando um elemento novo sem influência dos antigos. Percebemos essa miscigenação como o processo de *crioulização* descrito acima, a saber, que os elementos característicos de cada cultura permaneceram presentes nesse processo de hibridização. Não houve o apagamento dos constituintes precedentes, apenas foram traduzidos para outro imaginário que fosse mais conveniente para quem os traduzia. Foi, de fato, como disse Pereira acima, um olhar egípcio sobre a cultura grega e um olhar grego sobre a cultura egípcia. Ambas se hibridizaram, mas não perderam suas propriedades peculiares no processo de mistura; não se homogeneizaram, renunciando sua heterogeneidade típica. O novo que surgiu com a hibridização pressupunha a coexistência dos dois anteriores que compunham essa nova forma híbrida.

Continuando com a presença egípcia em Alexandria, pode-se perceber que os nativos eram presentes na cidade desde os seus períodos iniciais e mais ainda neles. Isso porque, primeiro, foram incorporadas na cidade aldeias egípcias que já existiam naquele lugar, como o povoado de Racótis; em segundo, grande parte da mão de obra utilizada para edificar a capital foi egípcia; em terceiro, a mudança da sede do governo de Mênfis para Alexandria pode ter feito adentrar mais egípcios na nova capital; em quarto lugar, por fim, seria porque os nativos na *chora* eram explorados fiscalmente, aumentando o

fluxo de imigrantes para dentro dos muros alexandrinos (\_\_\_\_, 2016, p. 74 e 75). Por isso que, no primeiro momento, os ptolomeus contaram com a entrada de imigrantes greco-macedônios para ampliarem a presença helênica no Egito, embora não conseguissem apagar a influência autóctone na região (MOTTA, 2019, p. 27).

Pode-se notar, até mesmo, sua participação nos estratos políticos e administrativos de Alexandria (\_\_\_\_, 2016, p. 75 e 76). Como relata a fonte utilizada, o próprio Ptolomeu I fez uso do conhecimento de um sacerdote egípcio chamado Maneton<sup>17</sup>. Como veremos mais à frente, os sacerdotes egípcios e os templos foram de extrema valia para a legitimidade da dinastia ptolomaica, que fez um uso político e propagandístico da religião egípcia por meio da elite sacerdotal nativa. Conforme o tempo foi passando-se desde Sóter, a presença egípcia fora diminuindo, ganhando um novo fôlego após a batalha de Ráfia (217 AEC), conflito no qual Ptolomeu IV teve de fazer uso de soldados nativos para combater Antíoco III (\_\_\_\_, 2016, p. 76). A partir disso, aumentou-se a credibilidade dos egípcios frente ao poder vigente.

Na capital, os egípcios ficaram concentrados a Oeste dela, em uma antiga aldeia de pescados egípcia chamada Racótis, e que já abrigava o templo de Serápis sob vigilância de um sacerdote egípcio (\_\_\_\_, 2016, p. 76). Nota-se aqui, de fato, um elo de coexistência greco-egípcia e de existência, e não apagamento, concomitantemente da cultura egípcia junto à grega. A escolha do estabelecimento do culto de Serápis por Ptolomeu I já foi, nesse sentido, uma dentre muitas estratégias políticas evergéticas de legitimação, pois já havia uma população nativa acostumada ao culto nos moldes egípcios de Serápis e com um sacerdote egípcio. A seleção dessa divindade foi estratégica porque não haveria estranhamento para a população de tradição egípcia já habituada com esse deus. O que os ptolomeus fizeram foi alterar sua aparência, colocando novos atributos, para que se tornasse uma deidade compreensível para os habitantes da hélade. Aqui entram justamente os conceitos de *Interpretatio Graeca/Acomodação, Apropriação, Tradução Consciente* e o *Evergetismo*.

Diz respeito a essas noções porque, em vista das suas definições, Sóter se apropriou de elementos autóctones da cultura faraônica e a incrementou, de uma forma consciente, para uma população tanto grega quanto egípcia e judaica, com o intuito de elas traduzirem, mediante os termos determinados pelo agente controlador, um entendimento

---

<sup>17</sup> Um sacerdote egípcio da região de Sebenito que, por dominar o grego e a língua hieroglífica, produziu uma obra de História do Egito baseada em língua nativa egípcia e escrita em grego, denominada *Aegyptiaca*. Para mais informação dele e de sua obra, analisar SALES, 2002, Capítulo II.

já premeditado e definido por ele. Assim, ele tornou esse deus inteligível não só para os habitantes autóctones, como também para um público diferente: os helenos.

E o fato de as coisas sucederem dessa forma corrobora o que dissera Sena. De fato, a população egípcia tinha sua parcela de peso e era levada em consideração pelos novos governantes. Para que a escolha da fundação da cidade tenha sido uma antiga aldeia egípcia de pescadores com uma divindade cultuada naquela região (Serápis), a escolha desse deus como patrono da nova capital, com a hibridização de elementos gregos e egípcios sem a supressão tanto de um quanto de outro, mostra que, verdadeiramente, os ptolomeus não fecharam os olhos para os nativos e sua cultura. Isso significa que eles, de fato, fizeram parte de Alexandria de uma forma física e virtual.

Assim, pelo menos inicialmente, eles eram a maioria na cidade e no restante do Egito. Na própria divisão em *demoi* de Alexandria, três tinham nomes de divindades egípcias: o *Isideios*, inspirado em Ísis; o *Neileios*, originado do Nilo que também era cultuado; por fim, *Serapideios*, surgido de Serápis (\_\_\_\_, 2016, p. 76). Nos momentos de fraqueza do poder político, os nativos ganhavam força, como foi o caso no qual faraós locais (Harmachis e Anchmachis), na região da Tebaida, governaram-na, de 206 a 186 AEC, com apoio dos sacerdotes locais (\_\_\_\_, 2016, p. 77). Diante disso, evidencia-se o fato de que, embora os movimentos de resistência ao poder grego fossem raros, eles existiam. Clímaco ressalta a divulgação de um escrito que circulou por quase quinhentos anos na região de Tebas, chamado *Oráculo do Oleiro*, no qual se pregava a destruição de Alexandria (CLÍMACO, 2013, p. 47).

A língua autóctone não deixou de existir, ficando sob controle dos sacerdotes a escrita hieroglífica religiosa. Até mesmo gregos, embora em casos incomuns, aprendiam a língua egípcia, à medida que contraíam um matrimônio ou para melhorar as oportunidades nos negócios. Embora os helênicos se apropriassem da cultura faraônica, como já fora dito, aqueles adotaram práticas desta como, por exemplo, a mumificação e o cuidado dado aos cadáveres. No entanto, vê-se a hibridização com caracteres da Hélade, já que as múmias eram decoradas com o uso da arte grega, como também retratações de deuses egípcios vestindo roupas helênicas (\_\_\_\_, 2016, p. 77 e 78). Nesses dois exemplos, percebe-se a aplicação da *Tradução Cultural Inconsciente* e da *Acomodação*. Como pode ser percebido, diante disso, é que tal hibridização não apagou nem um costume nem outro.

#### **4.2.2 – O quadro grego**

De modo semelhante ao quadro egípcio, o grego será retratado tendo em vista as suas peculiaridades e características próprias, obedecendo ao critério analítico de analisar

separadamente, no intuito de perceber com mais detalhes cada um desses componentes culturais, religiosos, etnográficos, políticos e sociais de Alexandria. Como já ressaltado, o Egito Ptolomaico foi um grande receptor de gregos habitantes das mais variadas regiões do mundo helenizado por Alexandre. Estes iam para lá com uma intenção de melhorar de vida pelas novas oportunidades que havia naquele local. Tais oportunidades seriam tanto de natureza comercial quanto de caráter público, ou seja, muitos dos imigrantes helenizados faziam parte da administração estatal ou do exército ptolomaico, ou se estabeleceram como comerciantes. Nesse sentido, essas pessoas buscavam, principalmente, as *póleis* em território egípcio, como Náucratis, Ptolemais e Alexandria (o foco era esta, pois era a “capital” do reino com abundantes funções de administração e por ter um comércio marítimo pujante) (\_\_\_\_, 2016, p. 79 e 80). De acordo com Clímaco, a quantidade de imigrantes gregos que adentraram no Egito Ptolomaico foi de quatrocentos mil, sendo que trezentos mil foram para Alexandria, o restante se dividindo entre Mênfis e Ptolemais (CLÍMACO, 2013, p. 20). Os gregos, assim, tornaram-se a etnia que mais ocupou os cargos administrativos e de mais alto escalão público na capital lágida até o século II AEC (SENA, 2016, p. 80).

Quanto à obtenção de cidadania grega em Alexandria, certas medidas controladoras foram tomadas. Era necessário, para obter esse título, a participação do candidato em um *demos*, além do fato de seus pais, tanto a mãe quanto o pai, também serem cidadãos. Esse título permitia à pessoa participar do *ginásio*, da *efebia* (instituição que promovia a educação civil, militar, moral e religiosa) e da *boulé* (conselho de magistrados). O ginásio representava o baluarte da formação integral daquilo que se entendia como grego. Tal instituição fornecia toda a educação nos moldes helênicos para a constituição daquilo que se entendia como homem e cidadão (*paideia*), por exemplo, preparação militar e atlética, estudos de Filosofia, Música, Poesia e Retórica, como também este recinto se configurava em um espaço de debates políticos (NEIVA, 2017, p. 39; SENA, 2016, p. 80 e 82).

Na capital, essa etnia desfrutava de alguns privilégios, dentre os quais o acesso a juízes especiais para eles, possuir propriedades e obter rendas, não pagavam algumas taxas, estavam livres do trabalho compulsório e podiam administrar assuntos financeiros. Exerciam também trabalhos nas construções, eram banqueiros, engenheiros e trabalhavam em oficinas, além de, na ausência da *boulé* em Alexandria, os gregos do ginásio terem assumido as funções dos magistrados pertinentes à finda instituição. (SENA, 2016, p. 80, 82 e 83). Como se pode perceber (semelhante ao quadro egípcio), as características gregas não foram suprimidas. Da mesma forma que houve elementos

egípcios que delimitavam a fronteira entre o que era essa cultura e o que não era, igualmente essa situação se repete aqui. Houve elementos gregos em Alexandria que demarcaram os limites do que era grego e do que era egípcio. Todo esse processo aconteceu sem impedir a hibridização como veremos agora.

As culturas se aproximaram, em primeiro lugar, pela prática de casamentos mistos. Embora esta tenha sido proibida nas *póleis*, acabou ocorrendo em virtude da necessidade que as circunstâncias impunham. Isso porque, primeiramente, grande parte dos que ingressavam nessas cidades eram homens e, na ausência de mulheres de seu grupo étnico, uniam-se às egípcias; em segundo lugar, pelo fato de que muitos dos imigrantes eram pobres, fazendo com que, assim que chegavam nas cidades, assumissem, inicialmente, as mesmas atividades que os nativos exerciam, fazendo com que aumentasse o contato entre ambos, e estes imigrantes se egipcianizassem pela maior proximidade com os egípcios (\_\_\_\_, 2016, p. 83).

Por conseguinte, era nos grandes centros urbanos que a cultura grega com suas instituições, costumes e práticas se fazia mais fortemente presente. Por isso que o casamento misto era desestimulado, pois a ascendência grega era o que permitia o acesso às instituições helênicas que concediam a cidadania à pessoa e, tendo-a recebido, pudesse usufruir dos seus privilégios. Uma das provas práticas de que a hibridização não apagou nem uma nem outra cultura, foi que, embora os gregos tenham adotado práticas funerárias egípcias, eles ainda preservavam os seus costumes de colocar moedas nos seus defuntos com o intuito de pagar o Caronte. Os gregos utilizavam nomes duplos, assumiram a mumificação e se enterravam com o *Livro dos Mortos*. Assim, embora as regiões limítrofes, mais próximas a *chora* e aos contatos com os egípcios fossem mais propícias à hibridização, ela parece ter sido elevada, até mesmo, às classes dirigentes, até porque a organização em nomos, parâmetros de peso e medidas e o calendário, todos faraônicos, foram mantidos pelos ptolomeus (\_\_\_\_, 2016, p. 83 e 84).

Fica muito evidente, pois, que a corrente bibliográfica afirmadora de uma dominação grega e uma sujeição dos nativos sob os habitantes da Hélade, como uma via unilateral, é uma assertiva que não encontra embasamento quando se enxerga o helenismo alexandrino na sua vivência cotidiana e no que ele foi. A hibridização, formada por dois elementos ou mais, não apaga, através da homogeneização, os seus dois constituintes anteriores. Ambos se mesclam de uma maneira como se fossem dois órgãos distintos de um mesmo corpo, ou seja, embora sejam cruciais para o funcionamento e composição do

corpo (o helenismo alexandrino) como um todo, cada órgão conserva a sua peculiaridade. O que houve, portanto, foi uma coexistência, e não uma submissão inultrapassável.

Com isso, também, não se pode negar os privilégios de ser grego, especialmente no início da dinastia lágida e antes da batalha de Ráfia. De fato, havia fatores que reforçavam a singularidade da cidade de Alexandria, como o próprio lago Mareótis, que a separava natural e geograficamente do resto do Egito. Separação essa que só foi encerrada com a ligação da capital com Mênfis e o resto do Egito através de canais que a conectavam com o rio Nilo (\_\_\_\_\_, 2003, p. 90). Ademais, há outra vantagem supracitada neste trabalho, como sendo uma das poucas fundações urbanas helenizadas e a segregação socioespacial entre os habitantes de Alexandria e do restante do país, uma vez que, para os egípcios, só restava a periferia urbana, distante das áreas helenizadas, se tornando, também assim, a periferia político-social. Enquanto para os tidos como helênicos, além dos direitos à cidadania, uma vantagem que os considerados não helenizados não apresentavam ou tinham muito pouco: ainda viviam nas zonas mais bem urbanizadas das *póleis*. Embora os autóctones fossem a maioria no Egito, na população cosmopolita alexandrina só restava o subúrbio para eles, tanto geográfico quanto político-social.

A predominância egípcia, portanto, nas mais altas camadas políticas, faz-se mais presente no nível virtual/simbólico e prático das representações mágico-religiosas, das atividades religiosas, das cerimônias, do clero, da arquitetura dos templos etc. Tudo isso será visto mais à frente.

Tendo tudo isso em vista, aponta-se para a *crioulização* pertencente ao *Hibridismo* alexandrino, pois ele não ocorreu, sendo fruto do cosmopolitismo, como um fenômeno supressor, apagador e padronizador de outros constituintes culturais. Ele se fez presente mantendo suas duas culturas basilares vivas, inaugurando um terceiro elemento. No entanto, como já foi dito, este trabalho traz justamente a organização geográfica da cidade, pois a reconhece como um elemento crucial na distribuição espacial das etnias. Não há *Hibridização*, *Assimilação*, *Coexistência* e *Contatos Multiculturais* (especificamente greco-egípcios) fora de um espaço. E o espaço mais propício, como veremos, será nas regiões mais próximas da *chora*.

#### **4.2.3 – A *chora* e as assimilações**

Como visto acima, esta área, com os centros urbanos helenísticos, forma uma zona fronteira e, por isso, propícia para os contatos interculturais entre nativos e estrangeiros. Por ela representar os espaços de terra fora das áreas helenizadas, haverá uma dicotomia

entre o centro urbano helenizado e a *chora* representando os espaços rurais com a maior presença dos egípcios. Assim, essa fronteira se torna um espaço intermediário onde entrará em contato o civilizado/helenístico e o bárbaro/egípcio, que irão criar algo diferente e novo: formas híbridas resultantes disso. O Fayum, enquanto uma das regiões da *chora* egípcia com maior recepção da imigração helenística, se caracteriza, por exemplo, por ser um local de fronteira cultural entre ambas as culturas (PEREIRA, 2013, p. 79 e 80).

Como arremata Pereira (2013, p. 80)

“Podemos entender a *chóra* como um espaço de convivência comum onde ocorreram novas formas de relações sociais entre grupos de diferentes procedências— estrangeiros e nativos. Justamente por serem ‘novas’ formas de relações sociais, estas não possuem precedentes para orientar os agentes sociais em ação”.

Nesse sentido, haverá, dentro desses contatos de convivências, encontros e absorções de uma cultura para a outra. Pereira (2013, pp. 80 a 89), diante disso, retrata alguns desses pontos de convergência e assimilações multiculturais que se caracterizam por uma *apropriação cultural*. Uma delas é um homem que aprende egípcio para ensinar a meninos escravos gregos a arte médica egípcia; outra diz respeito a um homem de raízes gregas que consulta intérpretes de sonhos, prática que era característica do Egito; a terceira foi a adoção, por parte da população helenística, do casamento entre irmãos inspirado na união entre Osíris e Ísis. Isto, em particular, quando adotado pela monarquia, deixa de ser bárbaro e passa a ser lícito dentro do contexto do Egito Helenístico (\_\_\_\_\_, 2013, p. 100); a quinta seria a adoção de nomes egípcios, porém helenizados, de nomes duplos (gregos e egípcios) e, até mesmo, casamentos mistos entre ambos. O próprio calendário macedônio, como evidencia Pereira (2013, p. 93), ao analisar os decretos do século III e II AEC, foi assimilado pelo egípcio; até mesmo as unidades de pesos e medidas de estilo macedônio foram adotando o modelo do Egito.

Os nativos, buscando ascensão econômica e política, aprendiam o grego com esse intuito. O meio rural, caracterizado pela *chora*, era mais resistente ao idioma, prevalecendo, assim, a língua egípcia. Embora poucos gregos aprendessem o egípcio, não era um fenômeno inexistente. Quando eles se inseriam nas comunidades nativas, aprendiam o idioma egípcio ou, até mesmo, por haver-se casado com alguma egípcia. Acresce-se a isso a convivência com a religião faraônica, pois ela demandava a necessidade de se aprender a sua língua para que o acesso a ela em determinadas áreas

fosse possível. Nesse sentido, também por motivos religiosos, os gregos aprendiam o egípcio. Pereira mostra, por exemplo, uma oferenda religiosa a uma divindade egípcia por um indivíduo de nome grego e com inscrições também neste idioma. No entanto, como ressalta o autor, embora mantivessem a estética e a aparência egípcias, o uso da língua grega para esse tipo de dedicação expressa a tentativa de manter a identidade helênica frente às divindades nativas egípcias (\_\_\_\_\_, 2013, p. 94 – 98). Essa insistência na língua grega era porque, por meio dela, estabeleciam-se tanto o convívio na *pólis* quanto o consenso sobre as leis, além de conceder continuidade às tradições helênicas para definir o elemento diferente e estranho dela: o bárbaro (\_\_\_\_\_, p. 98).

Em suma:

“Devido ao evento do estabelecimento de uma elite governante greco-macedônia e de uma política de hegemonia helenística no Egito, as convenções tradicionais podem ser mais ou menos modificadas. Os gregos admitiam uma única forma ‘civilizada’ de agir. Isso não proibia a adoção de elementos culturais não-gregos, ou seja, ‘bárbaros’, desde que fosse feita de uma forma reconhecidamente ‘civilizada’, ou seja, ‘helenizada’” (\_\_\_\_\_, 2013, pp. 98 e 99).

Percebe-se, diante disso, que as relações cotidianas na *chora* expressam uma grande correspondência entre os grupos. De acordo com Pereira, as fontes analisadas denotam uma interação muito mais abrangente do que o discurso oficial retrata. Essa troca cultural é resultado das práticas cotidianas que acabam por aproximar as duas populações. Por meio dessas trocas culturais e práticas cotidianas, ocorrem “inovações, re-definições e particularidades específicas e próprias de uma identidade grega adequada a um Egito Helenístico” (\_\_\_\_\_, 2013, pp. 99 e 100). Essas inovações e redefinições apontam para, respectivamente, o *Hibridismo* (fruto das assimilações) e para a *Adaptação*.

Conclui, então, Pereira (2013, p. 101) que, no Egito Ptolomaico, surge uma forma de reprodução de elementos egípcios adaptados para o estilo grego (a aplicação da *Interpretatio Graeca* e suas consequências práticas). Com isso, não se abandonava totalmente a conduta helênica e, portanto, não se tornavam bárbaros por adaptarem práticas da cultura faraônica. Assim, o *nómos* (conceito trabalhado por esse autor) sofre alteração, uma vez que o comportamento corretamente grego muda graças ao processo adaptativo em que ele passou no Egito Helenístico. Ele demonstra que a prática cotidiana, as trocas culturais e as adaptações, bem como as apropriações de costumes egípcios por parte dos gregos e a tradução daqueles por estes fizeram com que os helênicos se



acostumassem a características que não eram pertencentes ao seu padrão cultural, embora não abrissem mão definitivamente de sua identidade grega.

Nesse sentido, havia um padrão grego para se fazer uso de qualquer componente da cultura egípcia, porquanto a preocupação dos helenos era não se passarem por bárbaros ao adotarem suas práticas. Assim, fica evidenciado que, ao se analisarem as práticas cotidianas e tudo aquilo que surge delas, o discurso de uma hegemonia helenizante unilateral perde força, pois a helenização nesse cenário sofreu adequações resultantes dos diversos contatos entre as duas civilizações (\_\_\_\_\_, 2013, p. 102).

### **CAPÍTULO V -5. Os templos e o clero egípcio**

“Seria, de fato, algo estranho e deplorável se os deuses se ativessem às nossas oferendas e aos sacrifícios realizados por nós mais do que à nossa alma como critério para avaliar se santidade e justiça estão presentes em alguém” (PLATÃO, Segundo Alcibiades, 149E e 150A).

#### **5.1 – O clero**

Tendo expressado todo o perfil multicultural pertinente ao nosso trabalho, juntamente com os traços gerais do Helenismo e com a distribuição geográfica das diferentes etnias, analisamos todo o entorno necessário para que se chegasse mais próximo ao objeto de pesquisa de fato. O templo e o clero assumem um protagonismo ímpar na matriz teológica que irá permear Serápis em Alexandria. Sem esses recintos e esses personagens sacerdotais, não seria possível falar desta divindade, já que toda a função que ela desempenhará no cenário político, social e religioso dependerá deles.

Dessa forma, antes dos ptolomeus chegarem ao Egito, o clero egípcio constituía uma espécie de elite extremamente hierarquizada e detentora do poder e do saber, fazendo com que ela se tornasse uma espécie de figura legitimadora frente ao povo para a nova dinastia reinante (SALES, 2000, p. 48). Ademais, esse grupo social tinha influências em todos os setores da administração da terra, finanças, militares, e ainda eram, somente abaixo do faraó, “o maior símbolo de ordem (enquanto não-caos), prestígio social e poder temporal e espiritual” (PEREIRA, 2013, p. 33), o que mostra o claro prestígio dos clérigos na sociedade (\_\_\_\_\_, 2013, p. 31). Dessa forma, os novos governantes entenderam a emergente necessidade de se enquadrarem politicamente com os templos por meio de concílios anuais e com os sacerdotes. A partir disso, o rei ganhava legitimidade para controlar a população governada, uma vez que os habitantes egípcios já estavam acostumados a aceitar a autoridade político-religiosa dos clérigos (SALES, 2000, p. 48). Consequentemente, os templos e os sacerdotes, sob os lágidas, foram adquirindo, cada vez mais, um papel de intermediários, conformadores e apaziguadores entre monarquia e povo. Na prática, esses dois passaram a ver sua preponderância econômica crescer,

fazendo com que se sentissem estimulados a contribuírem com a dinastia recém-chegada. Como verdadeiros baluartes das tradições egípcias milenares e conhecedores do seu passado, somente eles sabiam como conduzir essa missão legitimadora, até porque muitos deles eram bilíngues (\_\_\_\_\_, 2000, p. 48 e 49; \_\_\_\_\_, 2002, p. 86). Continua Sales falando da relação entre clero e monarquia precisamente em Ptolomeu V e sua coroação, mas que se inicia com Sóter e vai desenvolvendo-se por meio dos seus herdeiros:

“Aos privilégios econômico-financeiros de um correspondem as vantagens políticas do outro. O poder político oferece benefícios materiais. O poder religioso prescreve ideologia e propaganda. A interação dos poderes evidencia estratégias de sobrevivência amplamente assumidas e explicitamente reconhecidas. No centro do novo relacionamento entre o poder secular e o poder religioso está o antiquíssimo, mas agora renovado ritual da coroação, que, simultaneamente, confere ao clero de Ptah dominação sobre os outros cleros nativos” (\_\_\_\_\_, 2002, p. 53).

Assim, as elites, tanto macedônicas quanto as sacerdotais egípcias, buscavam a manutenção da ordem estabelecida e, por meio dessa busca, elas não somente preservaram sua posição privilegiada, como também buscavam “justificar o sentido social de suas existências enquanto elites dominantes”. Como o objetivo dos monarcas era tornarem-se aceitos pelos egípcios, um esforço conjunto de ambos os lados precisou ser feito para que houvesse aproximação (PEREIRA, 2013, p. 32).

Dentro da classe clerical, Pereira (2013, pp. 64 – 67) ressalta um fato de grande importância: a sua heterogeneidade. Esta casta não era homogênea entre si nem com os reis macedônios. Além disso, a própria elite sacerdotal buscava uma cooperação com os novos monarcas para se proteger dos seus rivais. Um exemplo disso foi ter culminado na divisão ocorrida entre o Baixo Egito e o Alto Egito a partir de 206 AEC. O Alto Egito passou a ser governado por dois faraós nativos rebeldes com apoio dos sacerdotes dessa região. O primeiro deles foi Hor-em-Akhet e, após 199 AEC, Ankh-Wennefer. Dessa forma, não eram somente os governantes helenísticos para os quais se dirigiam as negociações sacerdotais. Os sacerdotes divergiam entre si em diferentes partidos, fazendo com que eles não fossem um grupo monolítico e unanime em apoiar a figura do monarca macedônio (\_\_\_\_\_, 2013, pp. 68, 70 e 71).

O sacerdócio tinha a permissão, por parte dos ptolomeus, de se organizar, prescrevendo para si suas próprias condutas sob as quais deveriam viver. Nesse sentido, os próprios reis não conseguiriam angariar o apoio de todas as facções sacerdotais, mas somente de algumas. Assim, a necessidade de diálogo entre as classes que apoiavam os

novos monarcas era crucial para que pudessem, juntos, combater os inimigos internos que fizessem frente tanto a um quanto a outro (\_\_\_\_\_, 2013, p. 71).

Conclui Pereira (2013, p. 73):

“Observamos que não há submissão na relação política entre sacerdotes e faraó (ou basileus). Existem vantagens e desvantagens em se posicionar politicamente devido à heterogeneidade da natureza das outras forças políticas em ação na sociedade egípcia [...]. Assim, torna-se possível e até aconselhável o desenvolvimento de uma rede de solidariedade mútua, onde as duas instâncias de poder: sacerdotes egípcios mediadores e governo helenístico estabelecido mantém a legitimidade e a continuidade seu poder e prestígio perante suas respectivas esferas políticas. Isso equivale a afirmar que tanto sacerdotes egípcios quanto monarquia helenística estavam em consenso quanto à necessidade de reprodução de uma realidade de compartimentação cultural, garantindo para ambas a legitimidade de seus discursos de identidade cultural e de hegemonia social”.

Já os concílios sacerdotais eram responsáveis, com o intuito de garantirem a legitimidade ptolomaica, por emitirem as decisões tomadas neles em decretos na forma de estelas. Como os egípcios criam que a representação na materialidade, podendo ser em escrita, pinturas ou na arquitetura, exercia efeito no mundo real, tais decretos tinham, no imaginário daquele contexto, uma função de transformar em realidade o conteúdo inscrito neles. Tais concílios se concentraram mais em Alexandria e em Mênfis, expressando a predominância do Baixo Egito helenizado frente ao Alto Egito mais egípcianizado (GRALHA, 2009, p. 104).

Até mesmo sacerdotes da *chora* acorriam a Alexandria para essas reuniões, que não se restringiam somente a questões religiosas, mas igualmente se detinham a respeito de assuntos seculares. Assim, os sacerdotes, como autoridades e representantes que eram, esforçavam-se para conciliar os interesses da nova capital helenizada com o restante do país (SALES, 2002, p. 85 e 86). Isso porque a eles ficou incumbida a tarefa da administração e manutenção das tradições egípcias na região da *chora* (PEREIRA, 2013, p. 33). Como assunto seculares, eles tratavam sobre problemas de finanças e direitos, bem como de privilégios dos sacerdotes (\_\_\_\_\_, 2013, p. 34). Nesse sentido, cabe ressaltar que Estrabão menciona a existência de templos em Mênfis, como o de Ápis, que ele diz ser o mesmo que Osíris; o de Afrodite e o *Serapeion*. Ademais, frisa que a cidade abrigava estrangeiros e que era grande e populosa, sendo a segunda depois de Alexandria com uma população miscigenada (ESTRABÃO, livro 17. 1. 31 e 32). Assim, ao falar deste “cosmopolitismo” menfita, ele o compara com o de Alexandria, igualmente ressaltando

esse fenômeno na nova capital helenística. Quando fala dos templos, mostra que Mênfis tem ainda uma forte presença religiosa, fazendo dela, embora não mais sede do governo, um forte polo religioso (CLÍMACO, 2013, p. 86).

Gralha (2009, p. 105) enumera algumas funções atribuídas aos decretos sacerdotais. A primeira delas era conceder um atributo divino ao monarca, conferindo uma legitimidade divina a ele frente aos setores da população por parte dos sacerdotes; a segunda diz respeito a ser uma “expressão da materialidade da concessão divina/sacerdotal e da ação do monarca”; a terceira se configura em tornar realidade, por meio das crenças e práticas mágico-religiosas, o conteúdo inscrito no próprio decreto; por fim, a quarta, que tinha por objetivo conferir legitimidade por meio da ação do monarca, tanto das tomadas de decisões e projetos quanto da própria adoção da sua monarquia divina.

Estes decretos, no entanto, circulavam exclusivamente entre os próprios sacerdotes a respeito das suas negociações com os reis sobre isenções, privilégios, benfeitorias e monopólios garantidos, fazendo com que os sacerdotes fossem os principais beneficiários destas benesses. Eles produziam e consumiam seus conteúdos. Assim, os decretos abarcam somente a relação entre o estrangeiro recém-chegado e o nativo mediador e legitimador. Nessa relação não eram os sacerdotes que se mostravam leais aos monarcas, mas estes, ao conferirem benefícios aos templos, tornavam-se dignos de receberem a aprovação e a legitimidade sacerdotal nativa (PEREIRA, 2013, pp. 57, 61 e 63).

Embora esses decretos sejam de extrema importância para a análise da relação entre a monarquia, o sacerdócio e os templos, assim como suas emissões ocorreram a partir de Ptolomeu III (\_\_\_\_\_, 2013, p. 34). Dessa forma, não condiz com o recorte temporal adotado na pesquisa. Para conferir esses decretos de uma forma mais completa, é importante analisar a dissertação de mestrado de Ronaldo Guilherme Gurgel Pereira, intitulada: “*Helenização e Egipcianização Re-construção de Identidades no Egito Ptolomaico*”.

Logo no início da monarquia lágida, Maneton, um sacerdote de Sebenitos, redigiu uma história do Egito a mando de Ptolomeu II Filadelfo. Seu conteúdo se baseava, majoritariamente, em ações dos faraós do passado. Atitudes essas que, ao resgatá-las e torná-las evidentes em seus escritos, como a construção de templos, destaque a rainhas ou o fato de alguns faraós antigos começarem a reinar ainda crianças, estimulavam os novos governantes lágidas a copiá-las para que conquistassem uma imagem de continuidade. Esse clérigo viveu tanto na época de Ptolomeu I quanto de Ptolomeu II. O

contexto para a redação desse texto foi que, naquela época, o Egito ptolomaico estava envolvido em guerra com Antíoco I Soter da Síria. Sendo assim, cada um dos reis reivindicava uma maior antiguidade sobre o espaço territorial que dominavam, com o intuito de alcançarem maior legitimidade frente ao seu opositor. Percebendo toda essa importância da tradição religiosa egípcia, os reis lágidas não somente fizeram uso delas, como chamaram um próprio sacerdote para escrever essa história dentro da perspectiva de uma continuidade, isto é, sem rupturas com o passado (SALES, 2001, p. 63, 64 e 65; \_\_\_\_\_, 2002, p. 89 e 90). Em resumo: apropriaram-se do passado egípcio por meio dos clérigos.

Não se restringido a exemplos de natureza propositiva e boa, Maneton também, em sua história do Egito, evidenciava ações reprováveis e más dos faraós tradicionais. Nesse sentido, ele estabelecia qual conduta os governantes lágidas deveriam ter para governar o Egito com tranquilidade. Através de atitudes boas e emuláveis, ruins e evitáveis, ele compunha qual o padrão de comportamento adequado aos novos regentes como continuadores, e não rompedores, de uma cultura milenar (\_\_\_\_\_, 2002, 90 e 91). Esse sacerdote helenístico, por meio de seus escritos, modulava que tipo de monarca os lágidas deveriam ser. Dessa forma, o sacerdócio como um todo foi responsável por filiar a monarquia ptolomaica à tradição nativa

“projetando-se sobre o passado egípcio e assegurando-lhe dessa forma um legado patrimonial de considerável importância para as novas configurações do presente e do futuro. A idealização do passado servia como modelo para o presente ideal — e também para o futuro” (\_\_\_\_\_, 2002, p. 93).

Sendo assim, à monarquia lágida interessava, particularmente, ligar-se ao passado faraônico, “reforçar o papel da monarquia e do soberano e apreender as realizações históricas da realeza egípcia”. A história dos faraós tradicionais torna-se a base para a legitimação da realeza por meio do sentido de continuidade. O foco dos ptolomeus, junto dos sacerdotes, era se apropriar do clero nativo para que pudesse cooperar com eles no objetivo da estabilidade política. Por sua vez, o sacerdócio garantia essa estabilidade. Portanto, essa casta era responsável por unir os novos governantes aos antigos e à sua cultura (\_\_\_\_\_, 2002, pp. 94 e 95).

Isso porque era uma característica comum dos egípcios levarem a antiguidade como um argumento de validação para algo. Dessa forma, a história passa a ser instrumentalizada pelo poder político nascente. Embora Maneton tenha redigido esses textos sob o governo de Ptolomeu II, segundo Plutarco, no entanto, ele ajudou Ptolomeu

I a estabelecer o culto a Serápis no Egito lágida (\_\_\_\_\_, 2001, p. 74; \_\_\_\_\_, 2002, p. 78 e 79).

Esse sacerdote, transitando nos ambientes mais cultos da sociedade egípcia daquela época, conhecia não somente a escrita hieroglífica de sua civilização, como também o grego. Nesse sentindo, embora tenha cometido alguns exageros e distorções, ele teve acesso às fontes egípcias antigas, algo que Heródoto, conhecedor somente do grego, não conseguiu ter nessa dimensão, e pôde transmitir com melhor acuidade o passado egípcio. Maneton, diante disso, torna-se um crítico e um corretor das imprecisões cometidas por outros historiadores, em especial Heródoto (\_\_\_\_\_, 2002, pp. 79 – 82 e 87).

Quando eles finalmente chegaram e foram elevados à situação de faraó, transferiram a sua até então capital em Mênfis para Alexandria. No entanto, a primeira ainda manteve uma forte influência no campo religioso, sendo o clero menfita ainda responsável pelo culto dinástico e pelas cerimônias do rei. Ademais, antes dos lágidas, a produção local, especialmente nas aldeias, era regida pelos sacerdotes dos templos. Como eles apoiaram a instauração da monarquia ptolomaica, eles foram autorizados a manter a fabricação de determinados produtos (SENA, 2016, p. 47 e 48), além de ficarem isentos parcialmente ou totalmente de certas taxas (JOHNSON, 1983, p. 6, apud GRALHA, p. 133). É o que afirma Gralha (2009, pp. 55 e 56) ao evidenciar o fato de que os três ptolomeus, dentro dos quais está incluso o próprio Ptolomeu I Sóter, mantiveram relações mais próximas com as regiões do Delta e do Fayum, privilegiando o clero menfita atrelado ao deus Ptah. Este autor ainda complementa afirmando que, para manter uma boa relação com o clero egípcio, a monarquia doava recursos e trigos aos templos, reduzia os impostos dos candidatos ao sacerdócio, reduzia a dívida dos templos e restaurou esses recintos dedicados a Apis e do touro Mnevis.

## **5.2 – Os templos**

Com a dinâmica entre clero e monarquia evidenciada, a única restante será a dos templos e sua função exercida em contato direto com a figura monárquica. Portanto, exibiremos os usos e as intenções políticas, culturais e religiosas que havia por trás das ações da monarquia em relação a esses locais de culto.

Assim sendo, Alexandria também apresentava uma forte presença religiosa em acréscimo ao fator cultural. A cidade tinha inúmeros templos e realizava vários festivais de culto aos deuses. Suas religiões eram dedicadas às variadas culturas que habitavam a cidade, havendo, portanto, templos para as religiões egípcia, grega, judaica e, posteriormente, para a romana (SENA, 2016, p. 61). Estrabão, em seu vasto escrito, diz

que, “em resumo, a cidade está cheia de dedicações e santuários, mas o mais belo é o Ginásio, [...]” (ESTRABÃO, Livro 17. 1. 10). Além disso, ele vai especificar três templos existentes na cidade, sendo um deles o de Poseidon (Poseidium); o dedicado a Pan<sup>18</sup> (Paneium); e, por fim, o mais importante, o consagrado a Serápis (Serapeum) (\_\_\_\_\_, Livro 17.1. 9 – 10).

Outro templo importante foi o Sema ou Soma, que fora construído por Ptolomeu IV Filopátor (ou Ptolomeu II, de acordo com Sales (2002, p. 66)) para abrigar o corpo de Alexandre Magno e dos reis lágidas. A presença do corpo de Alexandre funcionava como uma estratégia política para promover e legitimar a monarquia ptolomaica. Este abrigo funerário recebeu visitas de personagens ilustres romanos, como César e imperadores, a exemplo de Otaviano e Caracala (SENA, 2016, p. 63). Estrabão (Livro 17. 1. 8) igualmente menciona esse templo.

No Egito faraônico, os templos representavam uma espécie de microcosmos habitados por alguma divindade. O “Osireion”, uma sala hipóstila encontrada no templo de Seti I em Abydos, por exemplo, apresenta um espaço principal em que forma uma ilha rodeada por água, representando a colina primogênita, que também é cercada pelas águas do Caos (FUENTE, 1999, p. 167).

Não se restringindo somente ao Osireion, outros aspectos dos templos também personificavam esse microcosmo. As colunas das salas hipóstilas simbolizavam a exuberante vegetação produzida pela cheia do Nilo. As pinturas azuis encontradas na base dessas estruturas intensificam a imagem de inundação do rio junto dos emblemas vegetais. O teto era decorado com estrelas ou gravuras astronômicas, e o pavimento, geralmente de granito negro, representava o fértil limo transportado pelas águas (\_\_\_\_\_, 1999, p. 167). Os templos eram, em síntese, a própria cosmogonia egípcia. Origem do mundo, História e realeza, eram esses fenômenos que se entrelaçavam intimamente dentro de um mesmo ambiente. O templo e o sacerdote, portanto, tornaram-se uma espécie de requisito necessário por meio do qual a monarquia e o governante adquiriam a sua legitimidade. Como afirma Júlio Gralha a respeito do templo

“Além de representar o lugar do sagrado, das encenações dos mitos, dos ritos e do estabelecimento da ordem do mundo natural, é também o local das relações sociais e culturais dos diversos segmentos e por conseguinte as relações de poder também podem ser verificadas” (GRALHA, 2015, p. 68).

---

<sup>18</sup> Considerado o deus dos pastores e dos rebanhos, Pan era filho de Hermes e de Dríope, tendo uma aparência semi-humana (mescla de bode com humano) e portava um cajado, flauta e uma coroa de pinheiro.

Nesse sentido, este recinto sagrado não se restringia a ser somente um local de culto aos deuses, a monarcas divinizados ou um microcosmo, mas também um complexo para relações sociais e culturais. Havia, inclusive, comércio em seus estabelecimentos, artesanatos e produtos diversos, além de vários ofícios empreendidos em seu interior. Isso acaba por mostrar toda essa característica integral do templo, sendo um local que abrigava funções de diversos tipos. Esses complexos ainda comportavam atividades como as hospitalares e encerravam neles vários tipos de documentos, como de casamentos, leis, registros de nascimento e falecimento. Acrescenta-se a isso o fato de que os sacerdotes ainda exerciam disciplinas acadêmicas (\_\_\_\_\_, 2009, p. 130 e 134).

Era nos templos, também, o local onde se comemoravam os atos do reinado: “a lembrança das expedições, campanhas, decretos políticos, medidas econômicas etc.” (BONHÊME e FORGEAU, 1988, p. 124, *apud* GRALHA, 2009, pp. 132 e 133). Neles era possível ver a construção de sanatórios, consultas com médicos e oráculos, além de empregarem funcionários estatais e sacerdotes, padeiros, carpinteiros, artistas e escultores eram presentes junto de lojas, abrigos para animais, cozinhas, prédios administrativos etc. (SHAFER, 1999, p. 8; FINNESTAD, 1999, p. 190, *apud* GRALHA, 2009, p. 136 e 137).

Além do mais, o Egito Antigo e sua tradição reconheciam a realeza como uma instituição benéfica e necessária por regular o funcionamento do cosmos. Os antigos egípcios baseavam a sua visão do homem, da sociedade e da história nas más e boas variáveis da própria monarquia (SALES, 2001, p. 66). Como afirma Gralha, na era faraônica, os mitos e as práticas mágico-religiosas parecem ter sido a principal base de sustentação e legitimidade do poder do faraó, que era considerado o mediador entre os deuses e os homens. Ademais, o monarca seria responsável pela manutenção da ordem, ao afastar o caos para fora do Egito. Ele necessitava passar por ritos nos templos com o intuito de renovar suas forças vitais para torná-lo lícito de ser esse mediador (GRALHA, 2009, p. 26 e 141).

Assim sendo, o poder real se justifica pelo direito divino e pela assimilação do rei à divindade. Os templos ptolomaicos irão retratar isso muito bem em sua iconografia. O rei, portanto, era um ser que interagiu com o mundo metafísico e com os seres divinos para garantir a prosperidade e concórdia. Não somente no período lágida, mas também no Egito faraônico, a função real também consistia em manter o ato criador original. Por isso que o monarca presidia ritos nos templos como se estivesse fazendo pela ‘primeira vez’ (\_\_\_\_\_, 2002, pp. 286 e 288).



Nos templos ptolomaicos a história mitológica era relida em conexão com os novos regentes do país. Assim, em associação com as divindades cultuadas e representadas em cada templo, havia a figura do rei em conexão inseparável com aspectos divinos simbolizados nesse recinto (SALES, 2002, p. 68).

Embora a religiosidade estabeleça qual a maneira correta de pensar e ver o mundo, é para a monarquia e a sua relação com os acontecimentos políticos, no entanto, que a população olha, para descobrir como estão as forças do cosmos. Os fatos políticos da história egípcia estão intrinsecamente relacionados ao poder faraônico, a ponto de os acontecimentos registrados na história egípcia serem somente aqueles que foram importantes para cada reinado. Dessa forma, fatos que não honravam o passado e a tradição eram omitidos; outros povos e culturas também eram silenciados ou colocados de forma passiva e amorfa, sendo os egípcios os únicos sujeitos da história (\_\_\_\_\_, 2001, p. 66).

É por isso que Maneton, ao redigir seu relato sobre o passado egípcio, põe seu foco na instituição monárquica, evidenciando sua força e seu prestígio como uma “instituição imprescindível na organização social, a qual é supervisora e reguladora do tempo e da história”. Munidos dessa narrativa manetoniana, os lágidas se apoderaram do status de legítimos faraós descendentes dos seus antecessores. Nesse sentido, este sacerdote e intelectual, por meio de sua obra, reforçou o elo entre monarquia e sacerdócio. Assim, conhecer as práticas da antiga realeza por meio do clero tornava-se um meio de legitimidade política pacífico (\_\_\_\_\_, 2002, pp 92 e 93).

Por isso que os reis ptolomeus também inauguraram diversos templos (Filae, Kom Ombo, Edfu, Esna e Dendera) e os reparavam ao longo de sua dinastia (\_\_\_\_\_, 2000, p. 51). Sua política de construção e/ou reforma desses recintos tinha uma intenção de comunicar, por meio da arquitetura templária, uma mensagem em uma comunicação não verbal (GRALHA, 2009, p. 135). Isso também envolvia titularia e iconografia religiosa. Para uma análise mais minuciosa desse ponto, é importante ler a tese de doutorado de Julio Cesar Mendonça Gralha “*A legitimidade do poder no Egito Ptolomaico: Cultura material e práticas mágico-religiosas*”, e sobre a relação entre os templos inaugurados no período Ptolomaico com os faraônicos, ver, nesta mesma pesquisa, o capítulo quatro. Quanto a todo o processo de construção de templos como um mecanismo de legitimação política, apropriando-se e instrumentalizando a religião e os sacerdotes para atingir esta meta, não será detalhado aqui, embora seja importante, pois escapa excessivamente do recorte temporal. No entanto, para isso, pode-se conferir o capítulo sete da tese de

doutorado de Sales, intitulada: *Ideologia e propaganda real no Egito Ptolomaico (305 – 30 a.C.)*.

O que se pode dizer a respeito das iconografias representadas nos templos com a aprovação dos sacerdotes é que os reis, por meio disso, tornaram-se verdadeiros faraós, herdeiros e continuadores dos antigos monarcas tradicionais, uma vez que, por meio delas, os reis eram exibidos iconograficamente nos santuários no mesmo modelo dos faraós nativos. Nesse sentido, o clero enquadrava os novos governantes dentro do imaginário egípcio conhecido ao representá-los com uma iconografia tradicional e, assim, retirar a aparência de ruptura (SALES, 2002, pp. 293 e 294).

Ptolomeu I, a título de exemplo, já iniciou seu governo consagrando vários edifícios às variadas divindades egípcias:

“em Kom Abu Billo (na região sudoeste do Delta) dedicou um templo à “Senhora de Mefket”, isto é, à deusa Hathor; em Hermópolis continuou as obras no templo de Anhur-Chu, hoje desaparecido; em Elefantina retomou as obras de Nakhthorheb no templo de Khnum. Em Tânis, a Porta do Este está também datada do seu reinado” (\_\_\_\_\_, 2002, p. 65).

Sendo a religião o principal fator regulador e ordenador de cosmo e da existência, esta atitude do primeiro monarca foi ao encontro não só com da população egípcia, mas igualmente do clero. Dessa forma, seu governo se tornava lícito ou menos ilícito aos olhos dos nativos, uma vez que a principal casta, a sacerdotal, legitimava-o pelos benefícios recebidos logo na fase inicial da monarquia e, também, por meio do verniz de continuidade com os faraós anteriores, que Ptolomeu I dava nas suas atitudes, e essas ações de beneficiar templos serão repetidas pelos reis sucessores.

Por isso que foi justamente na parte sul do Egito, isto é, longe dos arredores de Alexandria e das outras *póleis*, que os ptolomeus realizaram suas grandes construções. Como diz Sales: “os mais imponentes e prestigiosos edifícios não gregos foram realizados por soberanos gregos na região onde o controle real nunca foi nem seguro nem duradouro”. Diante disso, seus objetivos eram atingir a população nativa que habitava na *chora* como uma estratégia político-propagandística de conquistar legitimidade (\_\_\_\_\_, 2002, p. 68).

Com o intuito de conquistar o apoio da casta sacerdotal, já no início de seu governo no Egito, enquanto era ainda sátrapa, “Ptolomeu I repatriou imagens divinas que haviam sido confiscadas pelos persas e fez benefícios no templo da divindade de Uto na cidade de Buto no Delta. Tal divindade representava o Baixo Egito, [...]” (GRALHA, 2009, p.

29). Dessa forma, ele não só se associava a essa divindade e ao Egito tradicional, como também ao clero que exercia suas funções nesse templo, ganhando sua legitimidade frente aos sacerdotes (\_\_\_\_\_, 2009, p. 29). Esta prática de restituir ao clero egípcio seus objetos sagrados era vista como uma atitude de consideração e respeito para com os deuses egípcios e com seus representantes, os sacerdotes. Com isso, os reis lágidas se associavam aos faraós tradicionais enquanto garantia à regeneração dos valores religiosos egípcios, além da monarquia estar preparando para si uma arma político-ideológica. Eles, portanto, desejavam angariar legitimidade por meio de atitudes que os fizessem parecidos com os faraós nativos precedentes, aproximando-se do ideal já reconhecido pela população egípcia (SALES, 2002, pp. 63 e 64).

Os templos, portanto, abarcando componentes divinos, cosmogônicos, sociais, culturais, econômicos e até políticos por meio do monarca, tornaram-se os principais instrumentos de legitimidade da nova dinastia para que ela fosse encarada sob o ponto de vista de continuidade da tradição faraônica precedente, cooptando os variados segmentos da sociedade. Por meio deles, essa legitimação se estabelecia de forma não coercitiva (GRALHA, 2009, p. 131 e 137). Este era o poder dessas instituições, por isso foram reaproveitadas nessa empreitada. Monarquia, sacerdócio e templos se tornaram inseparáveis dentro do projeto político e propagandístico ptolomaico como elemento de muito valor para a estabilização dinástica.

## **CAPÍTULO VI - 6. Serápis e sua dimensão religiosa-política**

“[...], jurai pela Divindade que é Governante de todas as coisas que são e que serão, e jurai pelo Senhor e Pai da Governante e Causa, a Quem todos nós conheceremos claramente tanto quanto têm o poder de conhecê-Lo os seres humanos bem-aventurados, se vivemos genuinamente a vida da filosofia” (PLATÃO, Cartas, carta VI, 323D).

### **6.1 – A religião**

Diante dessa relação entre templo, monarquia e sacerdócio, no momento em que os ptolomeus chegaram ao poder, perceberam a emergente necessidade de se coligarem à religião tradicional autóctone para angariar legitimidade à sua recém-chegada dinastia. Assim, os processos mágico-religiosos que eram presentes como um instrumento de poder para o faraó foram replicados pelos lágidas. Este projeto político e religioso tinha por objetivo satisfazer tanto os egípcios quanto os helenizados e, por conseguinte, perpetuar sua monarquia. Tal manifestação se deu, segundo Gralha, no âmbito material e da expressão da materialidade, tornada visível, palpável por meio da arquitetura, iconografia, cerimônias religiosas ou, até mesmo, da escrita hieroglífica (GRALHA, 2009, p. 26 e 27).

Estas formas de expressões da materialidade só teriam surtido efeito pelo fato de estarem ancoradas nas práticas mágico-religiosas tradicionais, isto é, algo com que os egípcios já estavam familiarizados cultural e religiosamente. Para os ptolomeus, este fenômeno de *apropriação* da cultura tradicional por parte deles adquiriu um traço de propaganda e de convencimento (\_\_\_\_\_, 2009, p. 27). Portanto, aqui juntamente está a *Tradução Consciente*. Os lágidas se apropriaram desses elementos religiosos precedentes e conferiram-lhes um sentido que desejavam que o público absorvente dessas expressões mágico-religiosas absorvesse. Apropriaram-se e traduziram, além de buscar conferir sentido a esses costumes egípcios ao público grego, realizando também a *Interpretatio Graeca*.

Como mostra Gralha (2009, pp. 31 – 33), a adoção das práticas mágico-religiosas egípcias, como também a utilização dos templos, configuraram-se em uma tentativa para atenuar certos atritos provenientes, principalmente, dos egípcios e dos gregos/helenizados. Assim, eles buscavam articular ambas as culturas e, como a dinastia ptolomaica se instalou em solo egípcio, era necessário utilizar-se de seus elementos, em especial de natureza religiosa (iconografias, arquitetura dos templos), pois era o mais importante, para que pudessem alcançar aceitação frente aos nativos. Até mesmo festivais e procissões religiosas foram organizadas com esse intuito.

Isto era necessário porque os egípcios não viam os greco-macedônios como egípcios nem estes viam os egípcios como gregos. Para solucionar tal problema, utilizou-se a religião como um discurso conciliador entre ambos por meio, principalmente, da arquitetura religiosa, da iconografia, da construção de templos, da cooperação e cooptação das elites egípcias e a utilização das práticas mágico-religiosas para conquistar uma legitimidade política frente a um povo diverso e culturalmente habituado a seus deuses e modo de vida por milênios. Até mesmo filiações divinas entre o monarca e algum deus foram estabelecidas com esse intuito. Assim, um poder estrangeiro, que poderia ser visto como ilegítimo, passa a ser legitimado pela associação a alguma divindade faraônica. A afiliação a Osíris, por exemplo, como visto acima, estava associada ao deus Ptah de Mênfis (\_\_\_\_\_, 2009, pp. 32 – 34). “Assim sendo a adoção da monarquia divina e as práticas mágico-religiosas inerentes podem ser vistas como a preparação para a ação de legitimar um dado poder [...]” (\_\_\_\_\_, 2009, p. 36).

Nesse sentido, os lágidas estabelecem, intencionalmente, um culto às suas figuras como monarcas, tendo seu poder sacralizado no qual mesclou concepções políticas e religiosas dentro da própria realza para fazer valer seu programa político-ideológico-

evergético. Essa prática, embora avessa à própria noção de monarquia greco-macedônica, a qual se baseava no caráter nacional e pessoal do rei, encontrou um fortíssimo apoio na tradição faraônica que já costumava divinizar seus governantes, sendo o Faraó Hórus enquanto vivo e, depois de morto, Osíris (SALES, 2002, pp 56 e 57).

Um exemplo disso foi Ptolomeu II que, após a morte de seu pai (Ptolomeu I), inaugurou um culto em sua honra e, quando faleceu sua mãe, Berenice I, ela também foi integrada ao culto, formando um casal divino tratado como ‘deuses salvadores’. Esta filiação divina e cultos aos monarcas lágidas têm inspiração naqueles em memória do faraó, em especial do Reino Novo. Seguindo essa concepção, Ptolomeu II cria a Ptolemaia, uma grande festa em honra ao seu pai (GRALHA, 2009, p. 68). Esse festival tinha um público selecionado adrede (os greco-macedônios e helenizados), excluindo os egípcios da festa. Dessa forma, mantinha-se a pretensão propagandística de agradar os tidos helênicos, pois, nessa fase inicial da monarquia, o elemento grego era o mais importante (CLÍMACO, 2013, p. 104). Também o monarca inaugurou um culto para si próprio e sua esposa-irmã como deuses-irmãos, aproximando-se fatidicamente dos padrões monárquicos egípcios. Esta prática foi seguida por todos os ptolomeus procedentes (SALES, 2002, p. 58). O clero menfita, obviamente, conferia todo esse arcabouço religioso por trás.

Dessa forma, os monarcas se inseriam nas várias camadas sociais. Nas cidades gregas (Alexandria, Náucratis e Ptolemais), os ritos seguiam o padrão helênico, enquanto fora delas, nos santuários tradicionais, o modelo era egípcio. Os templos colocavam os representantes da dinastia lágida em iconografias nas paredes com o intuito de atribuir-lhes divindade e constituírem um ponto de encontro entre as duas culturas (\_\_\_\_\_, 2002, p. 60). Assim, por meio dos templos e do clero, a monarquia ptolomaica apropriou-se dos elementos religiosos da tradição faraônica para tornarem seu governo legítimo.

No campo da materialidade, para os egípcios, escrever ou desenhar, isto é, simbolizar e representar algo em paredes ou qualquer outro local, era chamar forças sobrenaturais para concretizar aquilo que se escreve. Portanto, conferir um simbolismo da destruição do mal, por exemplo, na materialidade, acreditava-se, de fato, que isso era uma ferramenta para destruí-lo. Os ptolomeus, percebendo tal crença da civilização faraônica, apropria-se do simbolismo mágico-religioso como uma forma de adquirir legitimidade política através da religião com o apoio da elite sacerdotal (GRALHA, 2009, p.28).

Tais práticas que transcrevem o simbolismo para o campo da materialidade, especialmente na esfera da religião (como a iconografia e a arquitetura dos templos), transformam-se em elementos que remodelam e reordenam o mundo, alterando os fatos constituintes da realidade. O monarca, assim, continua com a prerrogativa faraônica tradicional de regulador do mundo por meio daquilo que ele escolhe para representar no âmbito do material (\_\_\_\_\_, 2009, p. 36).

Diante disso, pode-se perceber que, na dimensão religiosa, Alexandria era plural, apresentando templos dedicados a divindades helênicas, egípcias e híbridas (mescla de deuses egípcios com gregos). Havia, portanto, templos a Dionísio, Pan, Adônis e Deméter para os gregos e helenizados. Referente aos egípcios, havia santuários dedicados a Euthénia, Nilo e Anibus. Também havia para Hórus bebê (Harpokrates) e para Ísis. O mais importante era, claramente, o de Serápis (NEIVA, 2017, p. 50). Isso porque essa divindade assumiu a função política de patrona e de legitimadora da dinastia ptolomaica; um deus tutelar da nova cidade na qual residia a sede da monarquia. Além disso, esse deus, em sua forma helenizada, encontrava parentesco com divindades já adoradas e pertencentes à tradição faraônica, o que fazia dele algo diferente, mas não uma ruptura. Todo este contexto tornou Serápis uma deidade cômoda para os Ptolomeus, em especial o primeiro, uma vez que, ao acrescentar atributos helênicos na composição da divindade, não renunciava os atributos egípcios, algo de extrema valia para o seu contexto de estabelecimento monárquico, da fundação da cidade e da instituição do deus em sua forma helenizada.

## 6.2 – Serápis

Finalmente chegamos ao objeto de pesquisa em si. Tendo trilhado todo esse percurso e, especialmente, o capítulo anterior retratando a dinâmica de *Apropriações*, *Traduções* e *Interpretatio Graeca* com os templos e com os sacerdotes, podemos abordar Serápis, a divindade que é representante do *Hibridismo* e de todas as noções menores que gravitam em torno deste conceito, especialmente da *Apropriação* e da *Interpretatio Graeca* como os dois conceitos provenientes do *Hibridismo* e que são os mais importantes.

Helenismo, Alexandria e Serápis se mostram intimamente unidos. Não se pode entender um sem o outro e, tamanho entrelaçamento, é possível enxergar o maior no menor. Por conseguinte, para que se chegasse até Serápis, fez-se necessário traçar todo esse percurso para que não somente essa divindade seja inteligível, como também todo o seu entendimento se fizesse de maneira natural e espontânea.

Nesse sentido, tendo aqui visto a existência de “dois” Serápis, o que será tratado, como o próprio recorte temporal do trabalho pressupõe, é o helenizado e introduzido pelo primeiro dos ptolomeus. Aquele que havia no tempo de Alexandre, o Osíris-Ápis, era uma divindade ainda atrelada à matriz teológica egípcia de Mênfis, e não helenizada. Assim sendo, é sobre o posterior que teremos em foco na pesquisa.

Esse deus entra em cena em um contexto de efervescência. Serápis foi introduzido nesse contexto alexandrino de cosmopolitismo, desigualdade e uma monarquia estrangeira buscando legitimidade junto a conflitos internos e externos. Sua instituição fora, justamente, para sanar tais problemas. O culto a esse deus já se tornou forte na nova capital desde o primeiro Ptolomeu, difundindo-se por todo o Egito e por diversas partes do império romano (CLÍMACO, 2013, p. 103), como veremos mais à frente. A chegada de sua estátua em Alexandria, apesar das discordâncias temporais, gira em torno de 310 – 295 AEC (NEIVA, 2017, p. 55).

### **6.2.1 – Cenário sociopolítico**

Como foi visto acima, o estreitamento dos laços entre a monarquia lágida e a religião egípcia foi crucial para a manutenção do poder e o ganho de legitimidade política frente à população egípcia. Sem tal estratégia, a dinastia não conseguiria se manter por quase três séculos. Embora nos três primeiros monarcas, os aspectos culturais faraônicos fossem menos presentes, isso não os impedia de serem adotados. O caso com Ptolomeu I é o mais importante para o trabalho: Serápis (GRALHA, 2009, pp. 62 e 63). Esse governante, portanto, instala a estátua da deidade no antigo santuário já existente (SALES, 2002, p. 110). Tal recinto era aquele consagrado a Osíris-Ápis, que Alexandre havia encontrado em sua época.

A localização do *Serapeum* helenístico situada no mesmo local de um culto nativo pré-existente à chegada de Alexandre pode ser representativa da intenção dos ptolomeus de expressarem uma continuidade e de se colocarem como herdeiros dos egípcios. Acresce-se a isso o fato de que, ao ficar no ponto mais elevado da colina de Racotis, dominando os dois portos marítimos de Alexandria (o Porto Eunosto e o Grande Porto) e ficando voltado para o Mediterrâneo, convertia-se esse templo em um elemento crucial da organização do espaço urbano de Alexandria (\_\_\_\_\_, 2002, p. 112).

Nessa época de dominação dos macedônios sobre o Egito, havia a relação entre os dominadores (a minoria) e os dominados (a maioria) e, com isso, a convivência entre ambos se mostrava capaz de gerar dificuldades. Nesse sentido, em um mundo em que os encontros multiculturais se tornaram mais acentuados, com um cosmopolitismo mais

exacerbado e trocas culturais de povos que antes não permutavam, fez do Helenismo uma época de hibridismo, sincretismo e simbioses culturais-religiosas. Diante disso, recorrer a novas modalidades de religiosidade por meio da instituição de um culto a uma divindade com atributos mistos satisfazia esse novo mundo que estava mergulhado no cosmopolitismo e que demandava deuses universais e de natureza abrangente, com capacidade para agradar as inúmeras culturas que para ele se voltassem. Portanto, Ptolomeu I soube atender a demanda de seu tempo e fez da política religiosa a escolha certa para o seu contexto (\_\_\_\_\_, 2002, p. 122).

Dessa forma, as populações helenizadas e egípcias, embora não se fundissem, cada uma preservando sua identidade própria e autonomia, justapõem-se e participam de um novo quadro de coexistência social patrocinado pelos governantes da casa real lágida. No entanto, cabe ressaltar que essa harmonização cultural sob uma imagem de continuidade não foi o único propósito para a criação do culto de Serápis, já que Alexandria era uma cidade nova e, portanto, não tinha uma divindade patrona tutelar. Sendo assim, era necessário, especialmente para o mundo antigo, adotar um deus que cumprisse seu papel de patrono (\_\_\_\_\_, 2002, p. 122 e 300).

É importante ressaltar que, a despeito de o culto sob a forma helenizada ter sido inaugurado pelo próprio monarca, os sacerdotes egípcios, especificamente o clero menfita de Ptah, opuseram-se a ele inicialmente. Isso porque a tradição religiosa faraônica se preocupava mais com assuntos pós-morte, enquanto a religião grega se atentava mais a assuntos quotidianos preferencialmente. Dessa forma, houve diferenças de perspectivas e, portanto, oposições. Por isso que ainda permanecia a estátua do touro Ápis, uma divindade majoritariamente de Mênfis, em sua representação tradicional no subterrâneo do santuário de Serápis (\_\_\_\_\_, 2002, pp. 110 e 111).

Quanto a esse deus, os seus aspectos anteriores a Sóter já foram tratados, interessando, a partir de agora, o tratamento que Ptolomeu I dar-lhe-á para a concretização de seus propósitos políticos.

### **6.2.2 – Iconografia**

A iconografia helenizada, inaugurada pelo primeiro lágida, atrelava Serápis a Osíris, Ápis, Zeus e a Plutão. Sua aparência era antropomórfica, semelhante à de Zeus e tinha o cão cérbere ao seu lado, ligando-o ao deus Hades do submundo. Essa mescla de atributos das culturas gregas e egípcias buscava agradá-las para diminuir qualquer espécie de hostilidade que pudesse fazer frente ao seu projeto de estabilização da monarquia (GRALHA, 2009, p. 63). Inclusive, a serpente que cercava o cão representava não



somente os aspectos ctônicos do submundo, mas, igualmente, sugestionava um paralelo com Aion, a eternidade (STAMBAUGH, 1972, p. 17) que, como vimos pelas fontes, era o próprio Serápis (Osíris-Ápis menfita). No entanto, a associação com o Cérberos não aparece antes do período romano (\_\_\_\_\_, 1972, p. 18).

Surge, assim, em sua forma helenizada, uma divindade híbrida com componentes das duas culturas. Este hibridismo, como vimos em Burke, será entendido como fruto de um estímulo gerado por zonas de contato fronteiriças, como as interações surgidas entre as *Póleis* egípcias e a *chora*. Além disso, para Sales (2002, p. 108), o culto a essa divindade, sob a forma helenizada, pelo primeiro dos ptolomeus fora criado com o intuito de conceder à nova cidade cosmopolita um deus tutelar patrono.

Sales (2002, p. 113) afirmará que Serápis apresentava a essência egípcia sob a aparência grega. Nesse sentido, havia

“semelhanças físicas, qualidades e poderes dos deuses olímpicos gregos Zeus, Hélios, Dioniso, Hades, Poséidon e Asclépio. Os aspectos de soberania, como senhor do céu, da terra e do mar, fonte de toda a vida, eram-lhe conferidos pelos deuses solares Zeus e Hélios. De Plutão, Dioniso, Ápis e Osíris recebia os vectores de fertilidade do mundo natural. Hades, Asclépio e também Osíris e Plutão forneciam-lhe os elementos funerários, relacionados com a vida no Além, no mundo subterrâneo, com a medicina e com a magia” (\_\_\_\_\_, 2002, p. 113).

Como pode ser visto, Serápis concentra atributos de inúmeras divindades, o que o torna facilmente traduzível para os seus devotos. O seu sucesso, por conseguinte, é proveniente não somente dessa variedade de potencialidades, como também por ter mesclado em si deuses tanto egípcios como gregos. Desses poderes, aqueles que mais foram frisados no início na dinastia, por ser helênica, foram os ligados à cura e à interpretação de sonhos. Embora essa característica onírica seja mais atrelada à cultura grega, ela não se contrapunha à egípcia (\_\_\_\_\_, 2002, pp. 114 e 115). Ao reunir, na aparência e nas qualidades, atributos de Zeus, Hélios, Dionísio, Hades, Poseidon e Asclépio, Osíris e Ápis, pode-se perceber uma tentativa de se fazer convergirem as diferentes populações habitantes de Alexandria: helenísticas e egípcias. Tentava solucionar-se o problema do excesso de estrangeiros de diferentes locais e culturas, conduzindo-os a um único ponto aglutinador e em comum: Serápis (\_\_\_\_\_, 2001, p. 68 e 69).

Como diz Sales:

“Como deus nacional, pretendia-se que Serápis funcionasse como elo agregador e unificador das populações helenísticas e egípcias, étnico e culturalmente bastante heterogêneas. Esse era, com efeito, um dos intuitos iniciais dos procedimentos ptolomaicos: realizar a conciliação funcional da história política e cultural do jovem mundo helenístico e da história cultural e política do velho mundo egípcio. A religião constituía, assim, um território de encontro das etnias do Egito e das suas culturas” (\_\_\_\_\_, 2002, pp. 121 e 122).

Como pode-se ver, o traço híbrido não era característico somente de Alexandria, mas da noção do deus Serápis também. Quando esse culto foi instituído por Sóter sob a forma helenizada, esse deus artificial, com sua natureza híbrida e, portanto, capaz de satisfazer as variadas populações helenizadas e egípcias, tinha como um dos objetivos impedir que seus súditos macedônios e gregos se tornassem permeáveis à religião egípcia, conservando-os, assim, dentro da *Interpretatio Graeca* (\_\_\_\_\_, 2002, p. 121). Assim, Ptolomeu I, como um doador, fornece Serápis como um objeto de “tradução” para que seja, pela população nativa, “traduzido”, isto é, visto e interpretado por ela, de acordo com os termos que o monarca, o dominador, desejasse que fossem.

Por ser a forma helenizada instituída por Ptolomeu I, a sua imagem “canônica” era a de um deus sentado, vestindo duas túnicas (o *chiton* e o *himation*) com o *calathos* em sua cabeça. Sua mão esquerda estava geralmente levantada para segurar um cetro ou uma lança, e a direita repousava sobre um cérbero de três cabeças que se sentava ao lado do trono (STAMBAUGH, 1972, p. 14). Tinha a aparência de um homem maduro com uma grande barba, cabelos longos encaracolados e vestia sandálias. Essa coroa usada por ele significava fertilidade e prosperidade agrícola, fazendo de Serápis uma divindade dispensadora de abundância. (SALES, 2002, p. 115). Portanto, em sua dimensão visível, era antropomórfico, pois os gregos não estavam acostumados com divindades zoomórficas (\_\_\_\_\_, 2007, p. 314).



Fonte e Descrição: “Estatueta em mármore. Cambridge, Corpus Christi College, Lewis 103.93. De Alexandria. Kater-Sibbes (autor) nr. 8, prancha (imagem) I. – Sarapis carrega cinco mechas frontais de cabelo. Sua mão direita repousa sobre a cabeça de um Cérbero tricéfalo, o qual está sentado a seus pés. O braço esquerdo está elevado como se segurasse um cetro desaparecido; os pés (de Sarapis) estão repousando sobre um tipo de suporte” (CLERC, LECLANT, 1994, p. 669).

Diante disso, em Alexandria, quer em busto ou sentado, Serápis nunca é representado sob a forma bovina ou híbrida, como era o pertencente à cidade de Mênfis. Por vezes ele também aparece tendo dois chifres de carneiro retorcidos, fazendo uma clara alusão ao deus Amon (\_\_\_\_, 2002, p. 115). Esta forma canônica era identificada com o *Serapeum* de Alexandria, até porque, ao ser apresentada sentada em sinal de majestade, reforçava o aspecto de realeza ligado aos governantes (em especial, a Ptolomeu I), cuja capital era a própria Alexandria (STAMBAUGH, 1972, p. 26). Assim, um deus patrono que ressaltasse o atributo real era extremamente conveniente para a nova monarquia e para a nova capital. Por isso Serápis nunca alcançará a dimensão devocional na *chora* que, por exemplo, o culto de Ísis alcançou dentre os nativos, embora tenha um relativo sucesso popular (\_\_\_\_, 2002, p. 117 e 118).

A representação desse deus em pé, embora pertencente ao período helenístico dos ptolomeus, estava mais conectada a Mênfis do que a Alexandria. Ele vestia um *chiton* e um *himation*, com o *calathos* em sua cabeça, mantinha a cornucópia em sua mão esquerda, e a pátera, na direita. Esta iconografia menfita helenística prioriza os elementos ctônicos da divindade como um provedor de frutos da terra, simbolizados pelo *calathos* e a cornucópia. Tal imagem helenística estava presente no *Serapeum* de Mênfis, uma vez que lá o sepulcro de Ápis era uma perpétua lembrança da conexão ctônica de Osíris (STAMBAUGH, 1972, p. 19).



Fonte e Descrição: “Estatuetas de bronze. A) Stuttgart, Landesmuseum. 3.802. Do Egito. – Kater-Sibbes (autor) nr. 304; Tinh 5, 107-108 nr. I B 3, figura 31 a-b. – O braço esquerdo de Serápis está elevado como se estivesse segurando um cetro; a mão direita abaixada segura uma patera.” (CLERC, LECLANT, 1994, p. 672).

Dessa forma, os problemas de natureza social provenientes dos choques culturais cosmopolitas, gerando atritos, desigualdades e estranhamentos, inclusive para com a própria inédita monarquia, tenderam a ser reduzidos. Vimos que à população egípcia restava apenas a periferia, sendo a cidade de Alexandria muito benéfica para gregos e macedônios, dando a estes dois últimos grandes oportunidades de ascensão social. Diante disso, reunir características que não fossem estranhas para as populações helenizadas e egípcias tornou-se um objetivo crucial para salvaguardar o controle e a estabilidade política da nova dinastia reinante por meio da concórdia religiosa-política (SALES, 2007, p. 313, 315 e 316). Por meio disso, juntamente vem, como consequência direta, a tentativa de evitar conflitos pelos quais a dinastia passou ao longo do tempo. Dessa forma, Serápis acabou se tornando o protetor de Alexandria, sede do governo dos Ptolomeus e, além

disso, protetor e legitimador da linhagem ptolomaica (NEIVA, 2015, p. 166), passando a fazer parte dos atos políticos e sociais detentores de uma grande importância para a capital (SALES, 2002, p. 123). Segundo Lobianco

“[...] tratava-se de uma divindade com fins políticos, tanto assim é que os imperadores romanos lançaram mão do mesmo objetivo dos seus antecessores: a legitimação de seu poder junto ao tecido social politeísta egípcio, através do deus Serápis” (LOBIANCO, 2012, p. 65).

Embora o componente híbrido por meio de Serápis fosse necessário para os ptolomeus, em especial Ptolomeu I, assentar-se no poder, também se mostrou importante que esta estratégia contemplasse em separado a cultura egípcia da greco-macedônica. Isso foi feito por meio do uso das práticas mágico-religiosas, dos deuses egípcios e do clero de Ptah em Mênfis, enquanto se estabelecia uma linhagem a partir de Alexandre (GRALHA, 2009, p. 65). Os festivais em honra a Ptolomeu I, instaurado por seu filho, por exemplo, configuraram-se em uma tentativa de agradar mais os habitantes da Hélade. Havia também a procissão a Dionísio com este objetivo. Isso retrata que, de fato, não se excluía nenhuma das abordagens (a grega, a egípcia e a híbrida). As três conviveram e tiveram sua utilidade, a depender do contexto, tornando uma mais evidente e relevante que a outra em determinada ocasião.

Por fim, vale ressaltar que essa divindade reunia a principal característica do mundo helenístico e, consequentemente, de Alexandria: o cosmopolitismo. Serápis tornou-se um meio pelo qual os Ptolomeus se utilizaram para se assentar no poder. Percebendo que era impossível estabilizar seu poder no Egito sem recorrer às tradições, Ptolomeu I introduziu um deus que não somente reunisse atributos do passado egípcio, como também qualidades gregas, personificando novos panoramas políticos inaugurados por Alexandre o Grande e suas conquistas: o do multiculturalismo e do cosmopolitismo. Assim sendo, Serápis foi uma introdução que não somente representou o passado milenar de um povo, como também personificou o presente e o futuro. Introduzido dentro de um contexto de tradição egípcia milenar, também se juntou à cultura grega para solucionar problemas políticos, culturais e sociais do presente e garantir a estabilidade no futuro.

### **6.2.3 – O culto serapiano**

Como vimos, embora houvesse o hibridismo e o aspecto helênico coexistindo em Serápis e, em maior medida, em Alexandria, quanto ao deus é de extrema valia ressaltar que uma das principais preocupações do seu culto era a sua relação com o Egito faraônico

e sua ligação a uma memória e religiosidade antiga como imprescindível para o estabelecimento desta nova divindade (SALES, 2002, p. 123).

Como vimos, ao *Serapeum* de Alexandria dedicavam-se dois ritos, o egípcio e o grego. Nesse sentido, seu aspecto híbrido e multicultural fazia com que coexistissem nele os cleros correspondentes às duas culturas. Como eram os sacerdotes diferentes, juntamente eram os rituais e as formas como ambos os públicos se relacionavam com o deus e como os clérigos exerciam suas funções. Os gregos identificavam a estátua com a essência do próprio culto, isto é, a divindade cultuada se encarnava na sua imagem representada. Assim, os sacerdotes apenas auxiliavam as pessoas na realização das libações, sacrifícios e orações. Já para os egípcios, ter um clérigo como intermediário era indispensável, uma vez que, para eles, não havia um contato direto com o deus ao contactar com a estátua. Ele era inalcançável por um mortal comum, sendo necessária a presença de um sacerdote como mediador e intercessor para os fiéis. Dessa forma, os sacerdotes egípcios eram responsáveis por realizar diversos serviços ao longo do dia (\_\_\_\_\_, 2002, p. 124).

O seu culto fora instalado de maneira premeditada, consciente e intencional (\_\_\_\_\_, 2002, p. 125). Sua intenção era utilizar a religião como um instrumento de legitimação política por meio de uma divindade que, embora abarcasse o aspecto grego e o híbrido para satisfazer as populações variadas que em Alexandria habitavam, o maior peso foi dado ao fator continuidade e hereditariedade com a cultura e religiosidade egípcias, uma vez que a maioria da população ainda era nativa.

Como afirma Sales a respeito deste culto,

“O encontro do panteão egípcio com o grego sob os Lágidas em torno do culto de Serápis testemunha a tolerância religiosa que integra a lição de civilização que o mundo helenístico-ptolomaico, ao contrário de outros, soube dar à história da humanidade” (\_\_\_\_\_, 2002, p. 125).

#### **6.2.4 – Serápis e a monarquia**

Como foi visto, este deus tornou-se um patrocinador, uma divindade tutelar e patrono de Alexandria, bem como da própria Casa Real dos lágidas. Sendo assim, ele encarnava, concomitantemente, a nova capital e a monarquia. Foi isso que levou a unir Serápis a Ísis, já que essa união divina estava ligada, igualmente, à união do casal real. Como essa deusa era pertencente ao panteão tradicional egípcio, e os lágidas eram sucessores dos antigos faraós, a associação a ela era um caso de conformação com a cultura egípcia (\_\_\_\_\_, 2002, pp. 126 e 127).

Dessa forma, a real intenção à ênfase dada pelo casal real ao casal Serápis e Ísis foi ressaltar, apropriando-se de elementos religiosos majoritariamente egípcios, o aspecto mítico e divino dos próprios rei e rainha. Assim, essas duas divindades são as únicas nomeadas especificamente com o casal de governantes. A alcunha que a dupla divina ganha de “deuses salvadores” acaba por se refletir no próprio carisma pessoal do rei e da rainha, bem como do seu poder. Ao cultuar Serápis, de modo inevitável a população igualmente cultuava os reis aos quais a ele estavam relacionados, já que a veneração a essa deidade representava a lealdade aos monarcas lágidas. As próprias cunhagens monetárias com as imagens de divindades, especialmente a de Serápis e Ísis, retratam este fato (\_\_\_\_\_, 2002, pp. 127, 260 e 261). Neste sentido,

“A energia divina passa a ser dispensada ao rei, cuja conduta ritual devia revelar o dinamismo resultante dessa dotação pessoal da energia divina. O culto a Serápis abrangia também a afirmação da natureza divina do rei. É uma nova concepção da divindade do rei que resulta do culto de Serápis” (\_\_\_\_\_, 2002, p. 127).

Como foi visto na fonte, Serápis também era relacionado a Osíris. Este deus, além de ter sido rei na terra, após a sua morte, passou a reinar no mundo do Além, isto é, na dimensão dos mortos. Osíris e Ísis, de acordo com o mito, eram pais de Hórus, que passou a reinar em lugar de seu pai após derrotar seu tio Seth (irmão de Osíris e Ísis) em um julgamento com auxílio de sua mãe. O faraó, em vida, era Hórus encarnado; depois de sua morte, Osíris. Assim como o casal Osíris e Ísis, com seu filho Hórus, legitimava a monarquia faraônica tradicional, a nova dupla divina, Serápis e Ísis, sendo o primeiro associado a Osíris, tomará o lugar deste deus na legitimação do poder monárquico lágida. O culto a Serápis, portanto, “ajudou a fundamentar e a consolidar, como se pretendia, a dominação da nova Casa Real do Egito” (\_\_\_\_\_, 2002, p. 129). Tudo isso fez com que os ptolomeus fossem herdeiros dos antigos faraós e, acima de tudo, vistos como tais, já que para os egípcios, especialmente os sacerdotes, havia um elo entre os novos soberanos do país e os antigos (\_\_\_\_\_, 2002, p. 286), isso porque eles buscavam adotar os antigos parâmetros e referenciais dos faraós precedentes.

Afinal, dentro dessa perspectiva, é válido ressaltar que, a partir da própria concepção mitológica egípcia, o invasor é visto como um elemento instaurador de caos, o Caos Cósmico, mas que a Ordem é restaurada toda vez que um faraó, após as cerimônias religiosas tradicionais egípcias serem feitas, assume o trono. Tais ritos são igualmente feitos para os ptolomeus (PEREIRA, 2013, p. 61).

### 6.2.5 O *Serapeum* de Alexandria

O santuário ficava localizado no alto da colina Racótis, afastado da *ágora* da cidade, tornando-o visto de todos os pontos da cidade e, a partir dele, fornecia-se uma visão ampla de Alexandria. A escolha de sua localização e arquitetura foi uma tentativa de estabelecer uma acrópole, semelhante à de Atenas, na nova sede monárquica. O templo dedicado a Serápis se localizava no centro do recinto religioso com sua grandiosa estátua em madeira (NEIVA, 2017, p. 51 e 52).

O culto a essa divindade, em seu *Serapeum*, era marcado por distinções entre gregos e egípcios. A entrada destes no templo era, em grande medida, proibida, sendo permitida somente em comemorações da *Serapeia*. Todavia, aos alexandrinos gregos e à elite helênica, o ingresso era acessível. Havia, nesse sentido, dois festivais dedicados a Serápis: a *Serapeia* ou *Serapieia* e o *Serapia*, que ocorriam em datas diferentes, sendo o primeiro celebrado em 30 Pharmuthi (25 de abril), e o segundo, em 26 Khoiak (22 de dezembro) (\_\_\_\_\_, 2017, pp. 53 e 54).

O primeiro era referente à proximidade entre Zeus e Serápis como divindade suprema. Este era um festival, originado no período lágida, com uma permeabilidade menor, sendo mais restrito, pois permitia somente o acesso a grandes proprietários de terra egípcios e greco-macedônios (\_\_\_\_\_, 2017, p. 54).

O segundo dizia respeito aos Mistérios de Osíris, realizado em Khoiak e em Canopus com a presença de libações, sacrifícios e oferendas que eram levados aos *Serapeum* espalhados pelo Egito. Em Alexandria, além do fato de haver uma procissão que partia do *Stadium* até o *Serapeum* alexandrino, era permitido o acesso aos habitantes da *chora* que, como já fora visto, eram em sua maioria egípcios (\_\_\_\_\_, 2017, p. 54).

Diante disso, diz Neiva:

“Desse modo, percebe-se que o ordenamento social proposto pelos Lágidas era refletido no simbolismo representado por Serápis, de união entre matrizes culturais distintas, trazendo na sua construção iconográfica uma maior preponderância de elementos gregos, detalhe este que traduz a realidade de ordenamento social proposto, no qual os gregos estão num plano superior aos egípcios nativos, de tal forma, que a apropriação por parte da elite egípcia de elementos gregos se fez necessária na busca por status e participação política” (\_\_\_\_\_, 2017, p. 54).

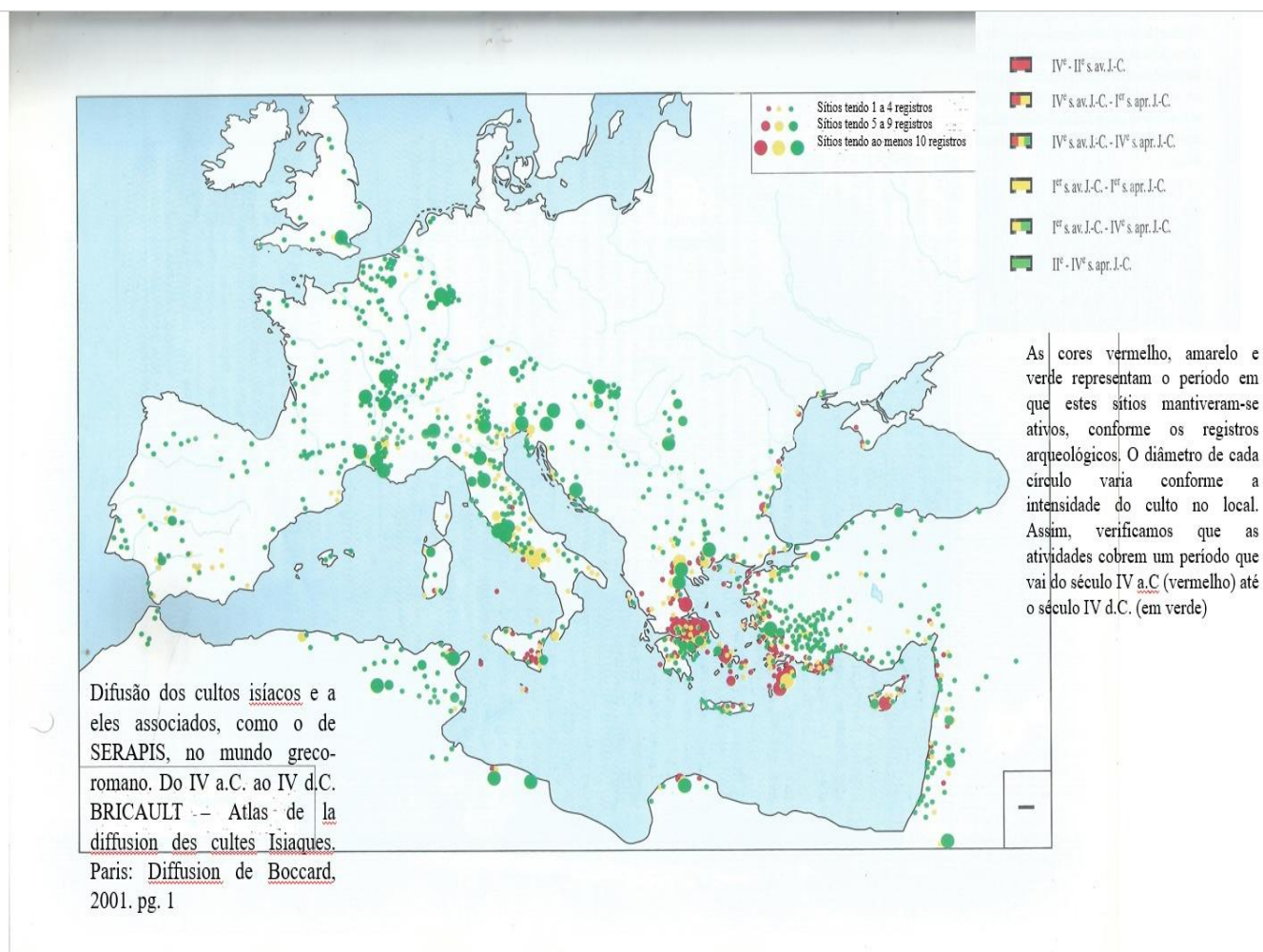
O *Serapeum*, embora fosse um centro religioso, como já vimos, também abrigava um anexo da própria Biblioteca de Alexandria. Portanto, também era um local que não só lidava com questões religiosas, como também com assuntos de natureza social. Nesse



sentido, é perceptível uma continuidade com o perfil dos templos egípcios, uma vez que estes também eram aglutinadores sociais, não se restringindo apenas ao aspecto sagrado. Até mesmo temas políticos eram decididos dentro do santuário pelos alexandrinos gregos e os *gymnasiarch* (líderes do corpo cívico alexandrino) (\_\_\_\_\_, 2017, p. 55).

#### 6.2.6 – Sua difusão territorial

O culto serapiano alexandrino se difundiu, sob o patrocínio dos ptolomeus, por várias regiões da bacia mediterrânea. Seu crescimento se deveu, principalmente, a mercadores e fiéis que alegavam ser curados de suas doenças. Eles, portanto, espalharam esse culto para regiões como “Chipre, ilhas do Egeu, costa sul da Ásia Menor, Rodes, Delos, na própria Atenas). Serápis foi também cultuado na Síria”. Com o advento de Roma, não só na península itálica esse culto se fez presente, como também alcançou, até mesmo, a Grã-Bretanha e a Panóias, onde hoje é Portugal (SALES, 2002, p. 118). O mapa a seguir ilustra essa difusão do culto pelo Mediterrâneo:



### Conclusão

“Viverá mal todo aquele que não souber morrer bem” (SÊNECA, sobre a tranquilidade da alma, 11, 4);

“Quem temer a morte jamais fará nada como um homem vivo” (SÊNECA, sobre a tranquilidade da alma, 11, 6).

Como pode ser percebido, Serápis é um objeto de estudo que se encontra no núcleo de todo o tema desta pesquisa, sendo central para Alexandria, para a monarquia, para o cosmopolitismo e o multiculturalismo resultantes, bem como para o Helenismo. Não só um elemento fulcral, mas que permeia todo o desenvolvimento de Alexandria, tendo influenciado sua fundação e garantido a sobrevivência da família real ptolomaica por séculos, existindo e exercendo a mesma função de legitimação política, até mesmo, no período romano.

Diante disso, Serápis era uma divindade utilizada com fins políticos e foi instituída por Ptolomeu I Sóter para tal finalidade. A variedade de atributos que esse deus portava era condizente com o perfil étnico e cultural diverso da “capital”, algo que nesse período, em virtude do cosmopolitismo, foi uma tendência constante no Mediterrâneo Oriental. Nesse sentido, pode-se inferir que Alexandria espelha o Helenismo, e Serápis espelha Alexandria. Na fonte, em vista da *Interpretatio Graeca* que Plutarco faz, essa deidade não ganha contornos prioritários, uma vez que o biógrafo busca exaltar a cultura e a religião grega em comparação com a egípcia.

Na prática, no entanto, quando analisamos as fontes e a biografia, podemos ver um pouco do que realmente essa divindade foi e a função que desempenhou em seu respectivo contexto histórico. A partir disso, vemos que o cenário externo e interno no qual a casa real lágida estava inserida no estabelecimento de seu reinado em Alexandria era hostil a ela. Dentro de um contexto geopolítico de disputas com outros reinos helenísticos sucessores de Alexandre e fundando o seu governo em meio a um povo com uma disparidade cultural e religiosa enorme, determinadas estratégias deveriam ser tomadas para que a sua legitimidade e assentamento político pudessem ser bem-sucedidos.

Com esse objetivo em vista, Ptolomeu I se apropriou de elementos tradicionais faraônicos para garantir o seu projeto evergético de poder. Os templos, funcionando como locais onde se visualizava a legitimidade monárquica da dinastia, unia-se aos sacerdotes (mediadores entre o monarca e o povo, que fornecia não somente os parâmetros de como os novos reis deveriam ser, como também criava no imaginário da população egípcia, por meio, principalmente, da iconografia templária, a ideia de que os reis ptolomaicos eram legítimos continuadores do seu passado faraônico). A partir dessas condutas, Ptolomeu I

e seus sucessores foram enquadrando-se, na medida do possível, à cultura egípcia. O uso da religião foi tão forte que, até mesmo, a Biblioteca construída a mando do primeiro dos ptolomeus teve uma forte inspiração na tradição religiosa anterior do Egito. Além disso, os templos construídos por essa dinastia concentravam-se mais nas regiões fora das *Póleis* e afastados de seus arredores para, justamente, marcar a presença e assegurar a aceitação dos novos soberanos em locais fortemente de cultura autóctone.

Os templos e o clero egípcio foram, portanto, os canais religiosos mais importantes a serem apropriados pelos lágidas para transmitirem a mensagem ao povo residente no Egito de que eles não compunham uma ruptura, mas, sim, que eles se afiguravam como continuadores e, a partir disso, mantenedores de uma coexistência greco-egípcia por meio de Serápis. Fica latente, tendo observado os exemplos retratados ao longo do trabalho, que Alexandria sofreu o processo de *Hibridização*, uma vez que um terceiro elemento surgiu sem excluir os seus outros dois, que serviram de componentes constituintes deste terceiro resultante. Portanto, o componente grego jamais fora dominante a ponto de excluir os demais, embora se fizesse predominante até Ptolomeu IV e a batalha de Ráfia. Após esse embate, a cultura faraônica ganhou mais relevância na classe dominante e dirigente de Alexandria; nem sequer o egípcio fora de todo prevalecente, já que os costumes egípcios tiveram de ser apropriados para que se garantisse a estabilização monárquica; muito menos o consequente *Hibridismo* fora excludente dos outros dois constituintes, embora fosse ele que concedeu a Alexandria sua alcunha de “diferente” do resto do Egito. Essa cidade não fora destoante por ser ou helênica ou egípcia, mas, mantendo esses dois elementos existentes, fora singular por ser híbrida e diferente de todas as demais. Alexandria era única, sendo o seu hibridismo a causa da sua sobrevivência por séculos.

Serápis, logo, não somente se insere nessa prática de evergetismo e legitimação política, como é o representante em menor escala de todo esse movimento hibridista resultante do cosmopolitismo helenístico. Seu conteúdo egípcio e sua imagética helenizada garantiram a coexistência das duas civilizações mais importantes da constituição demográfica alexandrina. Sendo um deus alexandrino e tendo sua forma helenizada instituída pela monarquia ptolomaica, seu escopo de atuação política mais forte residiu, por causa disso, na “capital” do reino. Serápis helenizado era, portanto, uma divindade de Alexandria e para Alexandria, ganhando uma considerável difusão para outros locais como um efeito colateral, mas não principal de sua função desempenhada.

Por isso que, dentro do *Hibridismo*, os dois conceitos selecionados foram *Apropriação* e *Interpretatio Graeca*. Os templos, os sacerdotes e Serápis foram uma *Apropriação* da cultura egípcia, mas especificamente este último sofreu a *Interpretatio Graeca*, uma prática utilizada, até mesmo, pelo redator da fonte principal utilizada neste trabalho. Serápis é fruto desse conceito, já que Ptolomeu I Sóter, ao inserir uma aparência helenizada nesse deus, estava apresentando uma figura de atributos também egípcios sob uma lente grega para um público igualmente grego. Fazendo esse uso, essa divindade foi utilizada para amortecer e atenuar os possíveis conflitos e atritos por que a monarquia poderia passar ao longo do tempo (e pelos quais passou, por sinal).

Tudo sinaliza para que, se não fosse pela *Apropriação* e pela *Interpretatio Graeca*, os ptolomeus não conseguiriam atingir seus objetivos políticos. Dessa forma, estes dois conceitos foram os mais importantes pelo fato de que, sem eles, como parece apontar, o desenvolvimento de Alexandria como o foi jamais teria ocorrido. Foi por meio da *Apropriação* dos templos e dos sacerdotes que o caminho de coexistência e do *Hibridismo* alexandrino puderam existir, e foi por meio de Serápis e de sua *Interpretatio Graeca* que esse caminho ou canais de comunicação chegaram a seu fim e a seus receptores.

### **Exortação**

Quando analisamos especificamente o objeto de pesquisa, percebemos que a religião foi um fator aglutinador, uma ferramenta ideológica para legitimar, aglutinar e apaziguar convulsões sociais de uma população etnicamente muito díspare, como a alexandrina. Dessa forma, esse deus, por meio de seus atributos, não só legitimou, como também concedeu sentido àquelas pessoas de culturas tão divergentes. Tanto os gregos quanto os egípcios poderiam selecionar qual característica do deus queriam para se assemelhar e estabelecer a sua identidade. Portanto, as populações tenderam a sentirem-se representadas, e a religião estabeleceu-se como um fator de unidade.

O mundo cosmopolita em Alexandria foi uma realidade na qual diversas culturas que antes resignavam-se em seus próprios meios e que falavam apenas para si mesmas conseguiram, a partir da adoção do grego como a língua comum, comunicar-se para todo aquele mundo helenístico. Com isso, ganharam voz e, em vez de um babilônico, por exemplo, falar para os próprios babilônicos, agora eles poderiam escrever e representar sua cultura para os gregos, egípcios, indianos, trácios, sírios, judeus, anatólios etc. As fronteiras culturais expandiram-se, e o entrecruzamento de povos e culturas, em especial na cidade fundada por Alexandre Magno, foi um elemento que deu espaço e voz para sociedades do mundo antigo que, basicamente, viviam produzindo e reproduzindo

conteúdo para si próprias. Por meio do idioma grego, as diversas culturas puderam comunicar-se entre si.

Nesse cenário cosmopolita, as sociedades locais foram ouvidas a níveis mais abrangentes, e o que antes era restrito, expandiu-se. Serápis, ao funcionar como um elemento de unidade desses diferentes povos que, nesse momento, falavam grego, garantiu que Alexandria fosse essa cidade representante do cosmopolitismo helenístico. Diante disso, o diverso encontrou seu fator de unidade e contribuiu de inúmeras maneiras, inclusive, para os avanços científicos na biblioteca da cidade. Suas diversas culturas não foram suprimidas, mas elevadas a um patamar mais alargado. A religião fizera esse papel aglutinador. Tanto que, no próprio templo de Serápis, havia uma biblioteca onde os letrados das mais variadas regiões desenvolviam seus estudos. Diante disso, a vivência cosmopolita helenística, em especial a alexandrina, fora uma vivência em que o diferente, ao encontrar o elemento unitário, produziu frutos e, dentro de certos limites, esses puderam conviver.

Serápis se configurou neste personagem histórico capaz de unificar e conduzir toda essa diversidade. Ao reunir as diferentes culturas, dar sentido e legitimidade a elas, o fenômeno multicultural encontrou um fator em comum em direção ao qual pôde confluir todos os seus saberes e contribuições sociais. Sem essa divindade, seria impossível não somente a existência da monarquia e da própria “capital” tal qual ela foi, como também toda esta diversidade cosmopolita produzir seus frutos; seria inconcebível que diferentes povos falassem entre si; não haveria possibilidade de dar voz aos que, antes, falavam apenas para si mesmos. Dessa forma, o cosmopolitismo helenístico, em especial o concentrado na cidade de Alexandria, com as suas migrações, cruzamentos e convivências multifacetárias, expandiu o micro para o macro, dando representatividade e visibilidade a todas as populações que habitavam regiões helenizadas por Alexandre.

Aqui vale uma pequena digressão: diante desse cenário, quando o analisamos comparativamente ao fenômeno da globalização do mundo de hoje, percebemos o contrário. O nosso mundo globalizado é um mundo no qual não há mais a expressividade, mas a supressão; não há mais a elevação do micro para o macro, mas o macro suprime o micro. O que na prática acontece é que, por onde passa a cultura globalizadora, ela tende a apagar as culturas locais que habitavam aquela região. Vemos diferentes regiões, com culturas extremamente diferentes, mas que estão sendo uniformizadas, perdendo suas identidades locais em todas as esferas sociais: as músicas regionais se transformaram no padrão norte-americano que está em voga; a arquitetura faz as grandes cidades do mundo

capitalista parecerem uma versão muito similar a Nova Iorque, todas com prédios e arranha-céus acinzentados ou espelhados; os hábitos de vida, como a alimentação, o vocabulário e modo de se vestir fazem com que todos, sendo esmagados pela globalização, tornem-se idênticos; as artes locais sendo apagadas para dar lugar aos produtos feitos em série pelas fábricas. Tudo isso faz com que o mundo atual globalizado pareça um só, como se tivesse a mesma fisionomia, os mesmos traços. Assim, as diferenças começam a perder os seus lugares rumo a uma uniformização artificial em todos os âmbitos da sociedade.

No caso alexandrino, enquanto o elemento unificador deu sentido, voz, legitimidade e representatividade para que o diverso pudesse expressar-se, no mundo contemporâneo acontece o contrário: o elemento unitário suprime a diversidade em vez de dar-lhe espaço. A globalização se coloca, no âmbito da sociedade em geral, como uno, uma cultura de caráter unilateral que, por onde se propaga, apaga todas as demais que coexistiam naquele meio. Ela aparenta não conseguir coexistir com o múltiplo; para que habite, necessita suprimir todas as outras que ali já estavam. Dessa forma, a sociedade atual parece se isolar em seus nichos como resposta a esse uno que tudo oprime e apaga. Assim, as pessoas, resignando-se em seus respectivos compartimentos, fecham-se ao diverso. Portanto, o isolamento de determinados grupos em si mesmos e a consequente aversão ao diferente aparentam ser uma tentativa de se proteger deste grande fenômeno unilateral conhecido como globalização. Diante disso, esse fato parece mostrar-se como um causador da perda do sentido da unidade na diversidade e da diversidade na unidade, fazendo com que certos grupos de caráter radical e fundamentalista ganhem conotações e apoio político com suas expressões de ojeriza ao que é múltiplo.

Dessa forma, podemos ver outra faceta contrária, comparativamente falando, ao caso de Alexandria. Enquanto lá, o fator unitário tendeu a apaziguar as relações por meio da unificação das diferentes culturas, na atualidade vemos que a globalização divide a sociedade em diversos polos que não se suportam e que passam a se detestar, não conseguindo conviver saudavelmente com as diferenças em seu meio. Isso acaba acarretando casos de extremismo, inclusive o religioso. Enquanto em Alexandria, a religião fora um instrumento de apaziguamento social e de unidade, hoje em dia percebe-se que é um fator de divisão e de contenda. Como não se pode, na situação alexandrina, separar o fenômeno religioso do elemento cosmopolita, tem-se esse paralelo nos dias de hoje. A globalização, ao contrário do cosmopolitismo alexandrino, fecha e resigna a sociedade em vez de abri-la ou expandi-la; suprime em vez de elevá-la; silencia em vez

de dar voz. Portanto, Alexandria é um ótimo parâmetro para percebermos que a religião pode ser um instrumento na busca da paz social; que o cosmopolitismo pode ser uma ferramenta de representatividade. É um ótimo contexto para pensarmos o mundo de hoje. Afinal, o helenismo sofreu exatamente os choques culturais que sofremos hoje em dia. Bombardeados por incontáveis lados, somos impregnados, ao mesmo tempo, com diferentes fenômenos, mas que, no final, padronizam-nos e arrancam nossa identidade. O caso helenístico também teve seus bombardeamentos culturais dentro dos limites de sua época, mas sua forma de lidar fora mais orgânica e representativa do que a nossa, que artificializa e silencia.

Como consequência disso, as chamadas “bolhas” no campo da política, aparentam ser uma realidade mais reativa do que ativa. Ao sentirem-se ameaçados pelo apagamento cultural, social e político, os grupos tendem a se fechar em seus nichos como uma forma de salvaguardar a sua existência. Como resultado disso, eles passam a se odiar, pois o outro não representa mais somente um diferente, senão uma ameaça que pode silenciá-los. Por essa razão, passam a confundir o diferente justamente com o elemento globalizador; passam a temer o diverso em lugar da globalização. É ela que os apaga, mas suas reações erram o alvo, ao transferir para outros aquilo que pertence somente a esta força unilateral.

Um caminho que se mostra para o melhoramento dessa situação é, em primeiro plano, redirecionar o olhar para enxergar o problema em seu verdadeiro causador; em segundo lugar, resgatar o sentido de unidade na diversidade e da diversidade na unidade. Não se pode desvincular ambos, pois um existe em função do outro. Como Platão mesmo diz “e os antigos, os quais eram melhores do que nós e viviam mais próximo dos deuses, transmitiram a tradição segundo a qual todas as coisas que existem originam-se do *uno e do múltiplo* (PLATÃO, Filebo, 16c); em terceiro, é perceber a religião como um fator de comunhão entre diferentes povos, línguas e culturas. Como em Alexandria, onde as práticas religiosas podem servir como razão de unidade em vez de divisão; um agente que confere sentido, legitimidade, voz, visibilidade e espaço para o diverso, transportando o pequeno para a esfera do grande. Desse modo, o tecido social conviverá e dará frutos com mais tranquilidade do que estamos presenciando na atualidade, na qual a religião age em conformidade com a globalização: silenciando, suprimindo, padronizando e retirando identidades peculiares a cada cultura. Que ela aja com a organicidade do cosmopolitismo alexandrino.

O próprio Plutarco fornece uma maneira comedida de enxergar a religiosidade como um fenômeno agregador em vez de divisor. Na fonte utilizada no trabalho, o biógrafo de Queroneia diz o seguinte:

“Pois o deus não é desprovido de inteligência, nem inanimado, nem submisso aos homens; por isso nós os reconhecemos como deuses, porque são úteis para nós e nos presenteiam e nos oferecem frutos de modo suficiente e perene, não são diferentes em diferentes povos, nem bárbaros nem helenos, nem meridionais nem setentrionais; mas como o Sol e a Lua, o céu, a terra e o mar que todos os têm em comum, porém são chamados de diferentes modos por diferentes povos, é assim porque é a única razão que ordena isso e a única providência que as governa e os únicos poderes que auxiliam em tudo, que surgiram entre diferentes povos; conforme seus costumes, recebem diferentes honras e nomes, e usam seus símbolos consagrados, uns obscuros, outros mais claros, conduzem, não sem risco, a inteligência ao caminho do divino; pois uns se esbarram nele e caem completamente na superstição, enquanto outros fogem dela, mas vão para as várzeas úmidas da superstição, sem notar, retornam, como se tivessem caído no desfiladeiro do ateísmo” (PLUTARCO, De Ísis e Osíris, 377E, F, 378A).

Diante disso, Plutarco nos fornece o aspecto universal de uma divindade. Sendo uma só, embora expressa de maneiras diversas por povos diversos, essa característica nos ensina a enxergar a religião como um mecanismo de encontro, pois o diverso, o outro, por meio dela, não se torna inimigo, mas um diferente que para ela converge. Pensar a religiosidade dessa forma nos possibilita vê-la em um sentido humanístico e, a partir disso, tê-la como um instrumento, tal qual em Alexandria, de apaziguamento social em vez de causadora de atritos. Para que isso pudesse ocorrer, no entanto, o pensador grego nos exorta a conhecer a religião por meio das palavras dos filósofos. Somente esses tinham a sensatez necessária para que, munindo-se dos termos adequados e calibrados, se pudesse livrar o homem da superstição religiosa e, portanto, de um de seus males, fazendo com que o religioso praticasse sua fé da maneira mais assertada e prudente possível (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 352C, 355C e D, 379C).

Um exemplo de natureza religiosa atual é a congada e a folia de reis. Elas são tipos de festas populares que estão cada vez mais raras. São expressões culturais que unem, como a primeira, elementos da fé católica com a cultura africana. São festejos que denotam o sincretismo cultural e religioso do nosso país, dando vida, voz e unidade para os movimentos populares que compartilham essas encenações. Como em Serápis, a fé católica, no caso da congada, une-se às práticas africanas e garante a conciliação, a



confluência e a unidade na diversidade, produzindo bons resultados para o tecido social que são expressos nas festas populares. Entretanto, esses festejos comunitários estão sendo extirpados do tecido social, e, junto disso, vem a perda do sentido de identidade, o apagamento da identificação de um povo e de uma sociedade. Destrói-se o meio e a forma concreta pela qual um povo mantém o seu mútuo reconhecimento, sua expressividade e a peculiaridade própria. Não conseguindo mais enxergar a si mesmo e o seu reflexo no próximo, perdem não só a capacidade de se sentirem representados, como a de representarem a si próprios por meio das diversas formas de expressões, como na arte, na poesia, na arquitetura, na escultura, na ciência, dentre outros. Vai ficando um vazio existencial e cultural no qual a sensação de pertencimento a uma comunidade é completamente esvaziada e excluída. Nem sequer os fatores simbólicos sobram para que, por intermédio de elementos míticos e literários, possamos fornecer uma explicação da realidade vigente.

Outro exemplo prático de como lidar com as adversidades causadas por esse mundo cosmopolita pode ser expresso por meio de filósofos, como o próprio Plutarco estimulou a recorrer. Perante toda a mudança causada por esse novo cenário na própria vivência das pessoas como um todo, novas demandas, novas expectativas e novos problemas surgem. Nesse sentido, correntes filosóficas que apregoavam o desapego às coisas terrenas e à defesa de um sentido providencial ou a uma cidadania universal do homem foram propagadas para solucionar as adversidades desse período. O epicurismo e o estoicismo representaram tais vertentes intelectuais da época para que se pudessem reverter esse quadro de ineditismo e confusão gerado pelos choques de culturas. Foram soluções, no campo da filosofia, para o agigantamento do mundo e a sensação de vertigem e reificação que todo esse crescimento e caldeirões culturais geraram.

O estoicismo baseou-se na tentativa de racionalização de um mundo; uma busca moral em não se deixar perturbar pelas circunstâncias de um mundo agrandado e hostil. O homem estoico se sente um cidadão universal, pertencente ao mundo como um todo, sem limites geográficos e territoriais. Acresce-se a isso a noção de estarem sujeitos a um deus ordenador. As cidades, para esses filósofos, era, então, todo o mundo, sendo todos os homens navegantes de um mesmo navio em comum. Portanto, os que se opunham à ordem preestabelecida por este deus ordenador e providente se tornavam um ser mau. O homem sábio é aquele que aceita, sem qualquer resistência, a realidade, isso porque toda ela está sendo cumprida de acordo com a vontade dos deuses providenciais. Convém, pois, não cair nas confusões, suportar tudo com um espírito intrépido, cuja única posse

da dignidade humana provém da aceitação da ordem divina, que se pode chamar destino ou fortuna. Dessa forma, acatar os males, as adversidades e os choques de um mundo de inusitados contatos estrangeiros era uma atitude sábia (MIRALLES, 1989, pp. 36 e 37).

Sêneca (ca .4 AEC – 65 EC), um proponente do estoicismo romano, dir-nos-á que uma alma grandiosa é impenetrável a injúrias e contumélidas. Aquele que não se dobra às ofensas e não pensa em vingá-las, como se nem as sentisse, é magnânimo (SÊNECA, Sobre a ira, Livro III, 5). Nesse mesmo escrito, o filósofo vai completar essa ideia:

“Não há prova mais certa de grandeza do que não poder acontecer-te coisa alguma que instigue a tua reação. A parte superior do mundo, mais ordenada e próxima dos astros, nem se condensa em nuvem, nem se precipita em tempestade, nem gira em ciclone: ela está isenta de todo tumulto. Já as inferiores são atingidas por raios. Do mesmo modo, a alma elevada, sempre calma e assentada numa instância tranquila, retendo abaixo de si tudo que leva a contrair ira, é comedida, venerável e equilibrada” (\_\_\_\_\_, Sobre a ira, Livro III, 6).

Diante disso, manter-se intrépido e intocável às adversidades compunha as características basilares do que era ser estoico. Não era digno de uma natureza grandiosa sofrer com as hostilidades desse novo mundo cosmopolita helenístico e romano. O homem sábio mantém-se erguido, acima de todo o incômodo, inabalável e desdenhoso de toda e qualquer tentativa de instabilizá-lo.

A perspectiva estoica, munida do sentido que lhe proporciona a providência divina, aspira a edificação de um homem novo; calculam que a solução não pode estar na separação dos demais homens, e por isso os estoicos incentivam a amizade entre todos eles. Pelo fato de que todos compartilham da condição humana, é conveniente que cultivemos a humanidade (ideia e conceito que estão na base do Humanismo clássico) (MIRALLES, 1989, p. 37).

Nesse sentido, os estoicos irão “definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia” (LAÉRCIO, Livro VII, Capítulo I, 87). Como, para eles, a natureza individual era parte da universal, o fim supremo pode ser definido como em viver conformando e harmonizando a nossa natureza individual com a universal, igualando a razão pessoal àquela que está difundida por todo o universo e que comanda tudo o que existe no cosmos. “E nisso consiste a excelência do homem feliz, e consiste o curso suave da vida, quando todas as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente

em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo” (\_\_\_\_\_, Livro VII, Capítulo I, 87 e 88).

Diante de um novo mundo onde as sensações de vertigens, reificações, abandonos e perdas de sentidos eram experienciadas, as ideias provenientes do estoicismo foram um meio muito acertado para amenizar os problemas dessa nova época. Zenão de Cítio (ca. 333AEC – 263AEC), o fundador do estoicismo, chegou a Atenas por meio de um naufrágio, e lá ele pôde ter mais acesso ao conteúdo filosófico que veio a conduzir toda a sua vida. Em seu reconhecimento da atuação da providência divina levando-o para essa pólis por meio de um acidente, ele diz assim: “‘Naufragando, fiz uma boa viagem’; ‘Trazes-me felicidade, Destino, conduzindo-me para a filosofia’” (\_\_\_\_\_, Livro VII, Capítulo I, 4 e 5).

Epicuro (ca. 342 -270 AEC), por sua vez, focou em ensinar ao homem a como ser feliz. Como consequência, buscou apartar o medo da vida humana, principalmente o da morte. Dessa forma, ela não se torna mais o maior dos males humanos, ensinando o homem a viver com menos medos em um mundo agigantado e conturbado (MIRALLES, 1989, p. 38).

Em seus ensinamentos de como viver uma vida feliz, Epicuro nos admoesta a confiar nas percepções dos nossos sentidos, edificando, assim, uma doutrina materialista. Recomendava o rechaço da vida política, pois os esforços deveriam ser direcionados não somente à conquista da felicidade, mas também ao prazer e à impavidez. Em suma: era não cair nas perturbações dessa nova conjuntura cosmopolita (\_\_\_\_\_, 1989, p. 40).

Para alcançar esse fim, o filósofo, em sua carta direcionada a Meneceu, diz o seguinte:

“Habitua-te a considerar que a morte é nada para nós, já que todo bem e mal consiste em uma sensação: ora, a morte é privação de sensação. Donde um correto conhecimento de que a morte é nada para nós faz da vida mortal algo apreciável [...]. Pois nada há de terrível na vida para quem compreendeu que nada existe de terrível no não viver. De modo que tolo é quem diz temer a morte não porque afligirá estando presente, mas porque aflige por antecipação [...]. Portanto, o mais aterrador de todos os males – a morte – nada é para nós se, justamente quando existimos nós, a morte não está presente e, quando a morte se apresenta, nós então é que não existimos. E nada é, portanto, nem para os vivos, tampouco para os mortos, se justamente para aqueles ela não é, e estes por sua vez não são” (EPICURO, Carta a Meneceu, 124 e 125).

Pode-se notar o eco de sua doutrina materialista de forma bem explícita nesse trecho, como também a ausência do medo da morte como algo que torna a vida mais apreciável, isto é, feliz. Com a chegada da morte, ausenta-se qualquer porção de *ser* que possa ser afetada por alguma sensação, seja de dor ou de prazer. Assim sendo, não somente o corpo, mas também a alma seriam materiais.

O prazer, por sua vez, configurou-se em um critério para buscar aquilo que geraria felicidade. Se tivesse prazer, teria felicidade. Nessa mesma carta, Epicuro afirma:

“Por isso dizemos que o prazer é o princípio e o fim de uma vida bem-aventurada. Porque o reconhecemos como um bem primário e conatural e dele vem o sinal para toda escolha e toda recusa e a ele chegamos discernindo todo o bem por meio daquilo que sentimos como critério” (\_\_\_\_\_, Carta a Meneceu, 128 e 129).

Mas por qual razão o prazer geraria felicidade? E quais prazeres seriam estes? Para responder à primeira pergunta, a citação acima já nos mostra um sinal: porque ele é confluyente com o bem. Além disso, para Epicuro, o prazer máximo do corpo seria a ausência de desconforto, de dor, isto é, a plena saúde do corpo. Para a alma, seria o estado de tranquilidade (*ataraxia*), ou seja, a ausência de qualquer temor corresponderia ao máximo de prazer para a alma. Portanto, tanto a alma quanto o corpo, encontrando-se nesses respectivos estados, gozariam da maior felicidade possível a um mortal, uma vez que não haveria sofrimento para nenhum dos dois, isso porque o sofrimento nada mais é do que a carência de prazer (\_\_\_\_\_, Carta a Meneceu, 128). Assim sendo, o bem (o prazeroso) seria fácil de alcançar: é ter ausência de desconforto corporal e ter a tranquilidade da alma. No entanto, o método para se fazer isso era possível somente com a filosofia: filosofar era o caminho para a felicidade (\_\_\_\_\_, Carta a Meneceu, 122). Diante disso, a filosofia em Epicuro ganha contornos práticos na busca de uma vida prazerosa e, portanto, feliz.

A resposta ao segundo questionamento também se encontra com facilidade. As espécies de prazeres que Epicuro admoesta cultivar não são os desordenados: “não são, pois, bebidas e festins constantes, nem o desfrute de garotos ou mulheres, nem tampouco de peixes ou de tantas outras iguarias que as mesas opulentas oferecem [...]” (\_\_\_\_\_, Carta a Meneceu, 132). Os prazeres seriam justamente aqueles provenientes de uma vida virtuosa: “[...] não há como viver de modo prazeroso sem o modo prudente, belo e justo, tampouco viver o prudente, belo e justo sem o prazeroso. Pois as virtudes são por natureza

coligadas ao viver prazeroso e o viver prazeroso é inseparável delas” (\_\_\_\_\_, Carta a Meneceu, 132).

Assim, os autores clássicos, tanto gregos quanto romanos, nos mostram um caminho e um remédio salutar, por meio da filosofia, para a cura dos certames vivenciados dentro da nossa conjuntura atual. Sêneca, em “Sobre a ira”, diz que “comprazer-se e alegrar-se é próprio e natural da virtude” (SÊNECA, Sobre a ira, Livro II, 6, 2). Semelhante a isso, ele afirma, em seu tratado “Sobre a tranquilidade da alma”, que viver em um estado de espírito sem perturbação, de tranquilidade e de estabilidade é uma conquista que se aproxima do divino (\_\_\_\_\_, 2, 3).

Nesse sentido, como chegar a este patamar de paz e de sossego espiritual tão necessário no período helenístico e no nosso? Os pensadores clássicos, apesar de suas diferenças temporais e de contextos, têm uma resposta unívoca a respeito disso. Ao analisar a vida do Zenão de Cítio, percebe-se um caso em que ele era requisitado por Antígono Gonatas, então rei da macedônia, para uma visita a sua corte. Na carta endereçada pelo governante a Zenão, ele escreve o seguinte: ‘Embora me considere superior a ti em sorte e fama, considero-me inferior a ti no intelecto, na cultura e na felicidade perfeita que conquistaste’ (LAÉRCIO, Livro VII, Capítulo I, 7). Em outro momento, é dito que esse pensador superava a todos em seu modo de viver, em dignidade e, por fim, em felicidade (\_\_\_\_\_, Livro VII, Capítulo I, 28). Isso acarretou o reconhecimento público de sua figura a tal ponto que foi agraciado com honrarias tanto vivo quanto morto. Teve a chave das muralhas da cidade de Atenas em suas mãos, concederam-lhe uma coroa de louro e confeccionaram uma estátua de bronze sua. Em seu túmulo, escreveram em epigramas palavras que reconheceram sua conduta nobre e condizente com o que ensinava, uma vez que foi dito que ele exortava os jovens para a excelência e moderação, sendo a própria conduta dele o parâmetro daquilo que ele mesmo instruía (\_\_\_\_\_, Livro VII, Capítulo I, 6, 10).

Antípatros de Sídón compôs assim: ‘Aqui jaz o célebre Zenão, caro a Cítio, que escalou agora o Olimpo, sem sobrepor o Pelion e o Ossa e sem se cansar com os trabalhos de Héracles, porém descobriu o caminho que leva às estrelas – apenas a moderação’. (\_\_\_\_\_, Livro VII, Capítulo I, 29). Zenódotos, um estoico discípulo de Diógenes, escreveu o seguinte: ‘Criaste a autossuficiência e desprezaste a arrogante riqueza, Zenão, com teu aspecto grave e tuas sobrancelhas encanecidas. Inventaste uma doutrina viril e com muito labor fundaste uma nova escola, mãe intrépida da liberdade’. (\_\_\_\_\_, Livro VII, Capítulo I, 30). Atenaios expressa-se de forma semelhante: ‘Peritos em fábulas

estoicas, que nas sagradas páginas inscreveis a ótima doutrina – que a excelência é o único bem da alma, e somente ela salva as vidas humanas e a cidade’. (\_\_\_\_\_, Livro VII, Capítulo I, 30).

Fica entendido, diante dos acontecimentos pertencentes à vida do pai do estoicismo e dos ensinamentos de Epicuro, que o capacitador para alcançar uma vida feliz é a virtude. Ela traz a tranquilidade e a ausência de perturbação apregoada por Sêneca. Este, em “Sobre a ira”, como acréscimo e corroboração, diz assim: “O que é mais repousante do que a quietude da alma? O que é mais fatigante do que a ira? [...] A pudicícia descansa, a libido é ocupadíssima. Enfim, o cuidado de todas as virtudes é fácil, os vícios são cultivados com alto custo” (SÊNECA, Sobre a ira, Livro II, 13, 2 e 3). Nesse sentido, a virtude nos pouparia dos desgastes causados pelos vícios, já que estes nos causam inquietações incessantes e irracionais para satisfazê-los às custas de tudo, de todos e até de nós mesmos. As virtudes seriam a ausência dessas perturbações e das suas consequências, isto é, a paz e a vida feliz.

Portanto, a filosofia, para os pensadores greco-romanos, era um campo do conhecimento que tinha por objetivo alcançar uma vida virtuosa e, portanto, a felicidade. No livro VII da República, Platão irá narrar o Mito da Caverna. Por meio dele, o pensador exorta os seus leitores e ouvintes daquele diálogo que o verdadeiro conhecimento reside na saída da caverna, em seu lado de fora, isso porque o seu exterior representa o mundo das *Ideias*<sup>19</sup>, o mundo das realidades eternas e inteligíveis. Dessa forma, dentro da caverna é a realidade do *vir-a-ser* (o mundo material acessado pelos sentidos), do perecível, do devir, e a verdadeira educação e conhecimento não estão em prestar atenção nessas coisas, mas sim numa camada superior ou, no caso da caverna, externa a ela. Portanto, uma *alma que verdadeiramente conhece*<sup>20</sup> é uma alma que mantém seu olhar para as coisas externas, para fora da caverna, e para que isso seja feito, a alma deve efetuar um giro que mude o foco da sua visão, deixando de olhar para dentro e passando a olhar para fora (mundo das Ideias). Entretanto, esse giro só se torna possível com uma arte ou ciência<sup>21</sup> responsáveis

<sup>19</sup> As realidades eternas que existem por elas mesmas, em si mesmas, sendo unas, imutáveis, imóveis e imperecíveis. Habitam no mundo inteligível (acima do material), e é a razão de ser de cada coisa sensível, de modo que estas, para existirem e terem algum lastro de existência, devem participar do *ser* daquelas *Ideias*, *Formas* ou realidades, que são seus modelos e os *seres* por excelência. Mais sobre isso está contido no diálogo *Parmênides* de Platão.

<sup>20</sup> Para Platão, em conformidade com a tripartição do seu Estado Ideal, a sabedoria, o entendimento ou o conhecimento pertencem a uma das três partes da alma: a parte racional, que é a mais nobre e excelente. Tudo isto se encontra no seu escrito *A República*.

<sup>21</sup> A arte, para os gregos, era, basicamente, tudo que fosse feito com maestria e habilidade, englobando pintores e escultores, a médicos e sapateiros. Não tinha um sentido estrito como temos hoje. No diálogo

por essa mudança de direção da própria alma (PLATÃO, A República, Livro VII, 517b e c; 518b, c e d).

Essa ciência é a própria dialética platônica. O sentido da visão começa por observar os seres na superfície, subindo para os astros e, por fim, captando o sol, razão não somente de ela ter visto as outras coisas, como também de ter-lhe dado a capacidade de ter visto a si próprio. Assim, o sol, sendo a fonte de luz, dá à visão a capacidade de ver não somente outros objetos, como também de enxergar a própria fonte e razão pelas quais ela vê tudo: o sol. A dialética, analogamente, apresenta esse itinerário. Iniciando com as ciências preliminares que serão as primeiras a lidar com o mundo sensível por meio dos sentidos, que são suas portas de entrada, ela vai excluir as percepções sensoriais e, lançando mão apenas do discurso racional e do entendimento, ela vai contemplando o *ser* de cada coisa até atingir a essência do próprio bem, chegando, conseqüentemente, ao fim do inteligível tal como a visão chegou ao fim do visível ao ver o sol. O que é esta estrela para o mundo visível também o é a essência do sumo bem para o inteligível; o que é a visão que perscruta e traça todo o trajeto do visível até alcançar seu fim, juntamente o é a dialética no suprassensível (\_\_\_\_\_, 532a e b). Todavia, como o mundo sensível só existe pelo fato de as suas realidades efêmeras participarem daquelas Ideias eternas do inteligível, a Ideia do sumo bem não se restringe ao não sensível como o sol se limita apenas ao visível, alcançando e sendo a razão de ser, em última instância, de cada coisa sensível também (\_\_\_\_\_, 517c).

Esse é, portanto, o propósito do filósofo e a senda que ele deveria trilhar para se tornar verdadeiramente um: conhecer o Sumo Bem. Para os pensadores antigos, tal percurso percorrido pela filosofia é o mesmo caminho do sentido da vida. Conhecer o Bem em si é não só objetivo de um filósofo como também de qualquer ser humano se ele deseja ser feliz, como também se almeja encontrar seu propósito de vida, pois somente conhecendo a Beatitude plena, por meio da filosofia, que o ser humano não somente encontra a felicidade, mas também sua razão de existir. Dessa forma, o objetivo de um filósofo e da busca de propósito se confluem. Plutarco, em “De Ísis e Osíris”, resume essa conotação platônica, tanto da filosofia quanto da vida:

“Mas ele está muito longe da terra, inalterado, incorruptível, puro de toda substância que aceita a destruição e a morte, e às almas humanas aqui embaixo,

---

*Sofista*, Platão concede o nome de arte até às atividades não produtivas ou criativas, como estudo e a aquisição de conhecimento. A ciência aqui também tinha uma conotação muito mais ampla em comparação ao que nós conhecemos hoje. Ela designava diversas formas de saberes diferentes uns dos outros, e não uma ou algumas.

cercadas de corpos e paixões, não lhes é permitido participar do deus, exceto o quanto é possível a inteligência tocar em um sonho obscuro por meio da filosofia; e quando elas se libertam das amarras, mudam para onde não há forma, é invisível, impassível e puro, e esse deus é seu guia e rei, ficam nesse lugar como se estivessem suspensas, porque contemplam-no insaciavelmente e desejam a sua beleza, que é indizível e inexprimível aos homens; [...]” (PLUTARCO, De Ísis e Osíris, 382E, F, 383A).

Em uma passagem anterior, neste mesmo escrito, ele diz:

“Por isso também Platão e Aristóteles chamam a essa parte da filosofia de epóptica, o quanto os que ultrapassaram com o auxílio da razão todas essas situações, confusas e misturadas, que se deslocam em direção ao primeiro, simples e imaterial, e tocam realmente a pura verdade que o cerca, como em um festival com ritos místicos, consideram que atingiram o fim último da filosofia” (\_\_\_\_\_, De Ísis e Osíris, 382D e E)

Neste sentido, Platão, em *Epinomis*, reafirma isso da seguinte maneira:

“Quanto à nossa asserção inicial, a mesma posição é agora retomada, e é genuinamente verdadeira, a saber, que salvo algumas poucas exceções, os seres humanos são incapazes de conquistar a perfeita bem-aventurança e felicidade. Isto foi afirmado com acerto. Somente aqueles que são, por natureza, semelhantes aos deuses e moderados, que possuem o restante das virtudes, e que abarcaram todas as matérias vinculadas à ciência abençoada {...} conquistaram e detêm todos os dons da divindade na devida medida” (PLATÃO, *Epinomis*, 992c e d).

A filosofia, portanto, configura-se em um caminho para alcançar as virtudes da alma e, em posse delas, atingir a felicidade e o sentido da vida humana. Tornarmo-nos semelhantes à Divindade, adotando-a como a medida de todas as coisas, é a rota única e verdadeira, trilhada pela filosofia, que conduz o homem a apresentar virtudes e, conseqüentemente, ser semelhante a um deus e, em última instância, ser feliz.

“O semelhante é caro ao semelhante’ [...]. Aquele, portanto, que pretenda se tornar caro a um tal ser precisa se empenhar com todas as suas forças para se tornar na medida do possível, de um caráter semelhante, e de acordo com o presente raciocínio, aquele entre nós é temperante será caro ao deus, já que é semelhante a ele, enquanto aquele que não é temperante será dessemelhante e hostil a ele – como também aquele que é injusto, e assim de modo análogo com o restante, por paridade de raciocínio” (\_\_\_\_\_, *As Leis*, Livro IV, 716C e D).

Para concluir a sua Carta que exorta a uma vida virtuosa e, portanto, feliz, Epicuro diz o seguinte sobre seus ensinamentos contidos nela, seguindo este mesmo raciocínio:

“Isso tudo e mais o que lhe seja conatural, medita por ti mesmo dia e noite e por quem é semelhante a ti. Jamais te sentirás perturbado seja na vigília, seja



em sonho e viverás como um deus entre os homens. Porque em nada se parece a um mortal o homem que vive entre bens imortais” (EPICURO, Carta a Meneceu, 135).

Tanto o epicurismo quanto o estoicismo incentivam a viver uma vida virtuosa como uma forma de desapegar das conturbações desse cenário cosmopolita inédito do helenismo. As virtudes elevariam e anestesiariam os conflitos e choques provenientes de diversos lugares e que antes não existiam na vida humana. Por meio dessa paz que encontraríamos habitando uma região “superior” da existência, deparar-se-ia com a felicidade. O próprio Epicuro recomenda sermos autossuficientes, isto é, adaptarmo-nos a viver com pouco e com o simples para termos uma vida equilibrada e melhor regida, até mesmo nas fases de opulência (\_\_\_\_\_, Carta a Meneceu, 130 e 131). E isso se enquadra perfeitamente como um remédio que combate o excesso nas trocas culturais e mercadológicas do mundo cosmopolita helenístico.

Ambas as doutrinas filosóficas (Epicurismo e Estoicismo) se referem ao novo panorama social vivido pelo homem helenístico. Elas atenderam às necessidades de sua época e foram atenuadoras de uma sensação de agitação e transtorno. Nesse sentido, buscar novas ideias que solucionem nossos problemas atuais é algo que também se faz necessário para a nossa conjuntura social. Isso porque se, no Helenismo e seu cosmopolitismo, fora possível encontrar soluções na esfera filosófica e religiosa, igualmente é possível buscar correntes de pensamento (filosóficas e religiosas) que amortecem as problemáticas sociais enfrentadas no mundo de hoje. Tanto um quanto outro direcionados para o caminho da confluência e do bem, fazem com que cada ideia encontre o seu devido contexto e lugar, não incorrendo em falsas interpretações que acabem por gerar péssimas conclusões e problemas de tipo político e social. Nesse sentido, elencar ideias moderadas e condizentes com a realidade, bem como perceber o lado comunitário e unificador da religião configuram-se, tanto um quanto o outro, em fenômenos que, juntos, contribuem substancialmente para uma sociedade saudável e equilibrada.

Quando Zenão foi perguntar ao oráculo qual seria a maneira de se viver a melhor vida possível, o deus lhe respondeu que deveria se igualar aos mortos. Entendendo a recomendação, Zenão começou a ler os autores antigos (LAÉRCIO, Livro VII, Capítulo I, 2). Dessa forma, como um remédio salutar para as conturbações do mundo atual, deixou-lhes a mesmo convite: que os mortos sejam nossos semelhantes e que possamos, oxalá, possuir um porte divino e inumano; traços de um ser eterno, imortal e imperecível. Tal

como Nausícaa se refere a Odisseu, que assim possam também se referir a nós: “mas vejo-o agora tal como um dos deuses, que moram no Olimpo” (HOMERO, Odisseia, Canto VI, 243). Afinal, “os sábios são criaturas divinas, pois têm em si, por assim dizer, a divindade, [...]” (LAÉRCIO, Livro VII, capítulo I, 119).

## Referências bibliográficas

### Fontes

ARISTEIAS, CARTA de Aristéias. Apócrifos do Antigo 7. Testamento. Editora Calameo  
Trad. Pe J. Franclin Pacheco. Disponível em:  
<https://www.calameo.com/books/005505615e8608f297f0b>.

ARRIANO, Lúcio Flávio. Anábasis de Alejandro Magno. Tradução Alura Gonz, 2012 – 2013.

EPICURO. Cartas e Máximas principais: “Como um deus entre os homens. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; introdução de Tim O’ Keefe. – 1. edição – São Paulo: Penguin Companhia das letras, 2020.

ESTRABÃO. Geografia. Traduzido por Duane W. Roller. Cambridge University Press, 2014.

HERÓDOTO. Histórias: Livro II – Euterpe. Edição: elaleph.com, 2000.

HOMERO. Odisseia. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

LAÉRCIO, Diógenes. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Tradução, introdução e notas de Mário Gama. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

PLATÃO. A República (ou Da Justiça). Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2019. (Clássicos Edipro).

PLATÃO. As leis (ou da legislação) e Epinomis. Tradução Edson Bini. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021 (Clássicos Edipro).

PLATÃO. Fedro (ou Do Belo). Diálogos III: Fedro(ou Do Belo); Eutífron (ou Da Religiosidade); Apologia de Sócrates; Críton (ou Do Dever); Fédon (ou Da Alma). Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 2. ed. – São Paulo: Edipro, 2015. (Clássicos Edipro).

PLATÃO. Filebo (ou Do Prazer). Diálogos IV: Parmênides (ou das formas); Político (ou da realeza); Filebo (ou do prazer); Lísias (ou da amizade). Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2015. (Clássicos Edipro).

PLATÃO. Timeu. Diálogos V: O Banquete; Mênon (ou Da Virtude); Timeu; Crítias. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2010 (Clássicos Edipro).

PLUTARCO. A Fortuna ou a Virtude de Alexandre Magno. Tradução, introdução e comentário Renan Marques Liparotti: Universidade de Coimbra, 2017.

PLUTARCO. De Ísis e Osíris. Maria Aparecida de Oliveira Silva. Edição bilíngüe. São Paulo, SP: 2022.

PLUTARCO. Vidas Paralelas: Alexandre e César. Tradução, introdução e comentário Maria de Fátima Silva e José Luís Brandão. Universidade de Coimbra, 2019.

POLÍBIO – Histórias. 3. Livros XVI a XXXIV. Vol. 58 Trad. M. B. Recort. Madrid, Espanha: Ed. Gredos, 1983.

PSEUDO-CALÍSTENES. Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia. Traduzido por Carlos García Gual. Editorial Gredos, 2008.

SÊNECA. Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

TÁCITO. Histórias. Traduzido por W.H. FYFE. Oxford University Press, 2008

TEÓCRITO. Idílios. Traduzido por James Henry Hallard. M.A. OXON, 1901.

### **Bibliografias:**

BAGNALL, Roger. Egypt in Late Antiquity. Jersey, Princeton University Press, 1993

BELL, Harold I. “Alexandria ad Aegyptum”. The Journal of Roman Studies 36, 1946. Pp 130 – 132.

BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CABRAL, Rosimere Mendes. Bibliotecas de Alexandria: usos políticos da memória e do esquecimento. Tese de doutorado – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, UNIRIO, Rio de Janeiro, 2015.

CAMPOS, Jailma Bulhões; OLIVEIRA, Célia Zeri de; OLIVEIRA, Marcia Andréa Almeida de. A análise do discurso: uma abordagem teórico-metodológica em pesquisa de formação docente. Revista Momento – diálogos em educação, E-ISSN2316-3100, v.31, n.03, p. 41-67, set./dez.,2022.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. O conceito de representações coletivas segundo Roger Chartier. Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, vol. 9, núm. 1, 2005, pp. 143-165.

CLERC, Gisèle, LECLANT, Jean. Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC) VII, vol 1. Artemis Verlag Zürich Und München, 1994, pp. 669 e 672.

CLÍMACO, Joana Campos. A Alexandria dos Antigos: entre a polêmica e o encantamento. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. A Construção da Alexandria Ptolomaica na Historiografia Contemporânea. Mare Nostrum, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 26-36, 2010.

\_\_\_\_\_, Joana Campos. Cultura e poder na Alexandria romana. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007

DANA, Madalina et SAVALLI – LESTRADE, Ivana, éd. (2019): La cité interconnectée dans le monde gréco-romain (ive siècle a.C. - ive siècle p.C.). Transferts et réseaux institutionnels,

religieux et culturels aux époques hellénistique et impériale, *Ausonius Scripta Antiqua* 118, Bordeaux.

DAVID, Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

DILLERY, John. “Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt, and the ‘Interpretatio Graeca.’” *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, vol. 47, no. 3, 1998, pp. 255–75.

ERSKINE, Andrew. “Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria”. *Greece and Rome* 42, 1995, pp. 38-48.

FONSECA, D. M. da. *Religião popular no Egito Greco-Romano: o culto de Serápis*. *Mare Nostrum*, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 81-110, 2021. DOI: 10.11606/issn.2177-4218.v12i1p81-110. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/174283>. Acesso em 4 set. 2022.

FUENTE, María Amparo Arroyo de la. Isis y Serapis, legitimadores de la realeza en época ptolemaica. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*. BAEDE, n. 9, 1999, p. 159 – 176. Disponível em: [https://www.academia.edu/3039623/Isis\\_y\\_Serapis\\_Legitimadores\\_de\\_la\\_realeza\\_en\\_%C3%A9poca\\_ptolemaica](https://www.academia.edu/3039623/Isis_y_Serapis_Legitimadores_de_la_realeza_en_%C3%A9poca_ptolemaica)

FRASER, Peter M. *Ptolemaic Alexandria I-III*. Oxford, Clarendon Press, 1972.

GRALHA, Júlio Cesar Mendonça. *A legitimidade do poder no Egito ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas*. Tese de Doutorado – IFCH - UNICAMP, 2009.

GRALHA, Júlio Cesar Mendonça. *Egito Ptolomaico: Arquitetura Sagrada e as Relações de Poder*. *Hélade*, v. 1, n. 1, 2015, 67 – 82. Disponível em: [https://www.academia.edu/15335158/Egito\\_Ptolomaico\\_Arquitetura\\_Sagrada\\_e\\_as\\_rela%C3%A7%C3%B5es\\_de\\_Poder\\_Ptolemaic\\_Egypt\\_Sacred\\_Architecture\\_and\\_power\\_relations\\_](https://www.academia.edu/15335158/Egito_Ptolomaico_Arquitetura_Sagrada_e_as_rela%C3%A7%C3%B5es_de_Poder_Ptolemaic_Egypt_Sacred_Architecture_and_power_relations_).

KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. *Métis: história & cultura* – v. 3, n. 6, p. 53-70, jul./dez. 2004.

LOBIANCO, Luís Eduardo. Serápis – divindade política de Alexandria: Helenismo e Legitimação do Poder Ptolomaico e Romano no Egito à luz da Religião. *Revista de Estudos sobre Jesus Histórico e sua Recepção*, RJHR, v. 9, 2012, p. 63 – 84. Disponível em: <https://klineeditora.com/revistajesushistorico/arquivos9/LOBIANCO-artigo.pdf>

MELLO, Felipe Aiala de. *Identidades e Espaços: As Representações de Cleópatra e do Egito em Vida de Antônio*, de Plutarco. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

MIRALLES, Carles. *El Helenismo Épocas Helenística y Romana de la Cultura Griega*. Montesinos Editor, S.A, 1989.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os Limites da Helenização. A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991

MORENO, Olga Termis. Etnicidad y Emulación: Estudio y Desarrollo de La Iconografía de La Divinidad Greco-egípcia Serapis. *Revista de la Facultad de Geografía e Historia: Espacio, Tiempo e Forma. Serie II, Historia Antigua*, 2020, p. 35 – 52.

MOTTA, Vinícius de Oliveira da. Conhecimento astrológico e fronteiras culturais na Alexandria do principado romano. Dissertação de Mestrado – PPGH – UFSM, RS, 2019.

NEIVA, Caroline Oliva. O Poder Legitimador de Serápis: Uma análise da iconografia monetária alexandrina durante o período antonino (92 – 192). *Revista Mundo Antigo – Ano IV, V. 4, N° 07 – Junho – 2015 – ISSN 2238-8788*, p. 165 – 179. Disponível em: <http://www.nehmaat.uff.br/revista/2015-1/artigo08-2015-1.pdf>.

NEIVA, Caroline Oliva. O Poder Legitimador de Serápis em Disputa na Época Antonina (96 – 192): Um estudo comparado entre a iconografia monetária alexandrina e os *Acta Alexandrinorum*. Dissertação de Mestrado – PPGHC – UFRJ, RJ, 2017.

PEREIRA, Ronaldo Guilherme Gurgel. Helenização e Egípcianização: Reconstrução de Identidades no Egito Helenístico. *Novas Edições Acadêmicas*, 2013.

SALES, José das Candeias. A condição multicultural da antiga cidade de Alexandria. *O ESTUDO DA HISTÓRIA*, n. 6, 2005, p. 57 – 76. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/262412196\\_A\\_condicao\\_multicultural\\_da\\_antiga\\_cidade\\_de\\_Alexandria](https://www.researchgate.net/publication/262412196_A_condicao_multicultural_da_antiga_cidade_de_Alexandria).

\_\_\_\_\_. A iconografia ptolomaica e o conceito de poder real: a função guerreira como referente multissecular. "Discursos: língua, cultura e sociedade". ISSN 0872-0738. S. 3, nº 2 (Abril 2000), p. 45-70. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.2/4246>.

\_\_\_\_\_. Alexandria ad Aegyptum: protótipo de metrópole universal. "Discursos: língua, cultura e sociedade". ISSN 0872-0738. S. 3, nº 5 (Dez. 2003), p. 83-105.

\_\_\_\_\_. A obra de Maneton e o culto alexandrino a Serápis : dois instrumentos de organização da memória ptolomaica. "Discursos: língua, cultura e sociedade". ISSN 0872-0738. S. 3, nº3 (Jun. 2001), p. 61-87. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.2/4150>

\_\_\_\_\_. Ideologia e propaganda real no Egíto ptolomaico (305-30 a.c.) [Em linha]. Lisboa : [s.n.], 2002. 511 p.

\_\_\_\_\_. O Culto a Serápis e a coexistência helênico – egípcia na Alexandria Ptolomaica. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VI, 2007, n. 12, p. 309 – 312. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4072>.

SALVÁ, Mercedes López. Isis y Sarapis: difusión de su culto en el mundo grecorromano. **Minerva. Revista de Filología Clásica**, [S. l.], n. 6, p. 161–192, 2019. DOI: 10.24197/mrfc.6.1992.161-192. Disponível em: <https://revistas.uva.es/index.php/minerva/article/view/3188>. Acesso em: 27 mar. 2024.

SALVATI, Guilherme Gustavo Henrique. Hibridismo Cultural no Mundo Antigo – A Religião no Egito Ptolomaico (332 – 30 a.C.). VIII Congresso Internacional de História, p. 2146 – 2153. 2017.

SANTOS, Poliane Vasconi dos. Religião e sociedade no Egito antigo: do mito de Ísis e Osíris na obra de Plutarco (I d.C.). 2003. 131 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2003.

SANTOS, Poliane Vasconi dos. Religião e sociedade no Egito antigo: do mito de Ísis e Osíris na obra de Plutarco (I d.C.). 2003. 131 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2003. Disponível em: .

SENA, Nicodemo Valim de. Espaço, violência e identidade em Alexandria: um estudo sobre o Conflito de 38 d.C. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Espírito Santo, 2016.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. UMA PROPOSTA DE LEITURA HISTÓRICA DE FONTES TEXTUAIS EM PESQUISAS QUALITATIVAS. **SIGNUM - Revista da ABREM**, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 131-153, ago. 2015.

SOUSA, Rogério. O mito da origem de Serápis revisitado. *Revista estética e semiótica*, Brasília. Volume 5, Número 2. p 133 – 142. Jul/Dez 2015..

STAMBAUGH, John E. Sarapis under the early Ptolomies. Leiden E. J. Brill, 1972.

WELLES, Charles Bradford. The discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria, *História* 11, 1962, pp. 271-298.

WILL, Édouard. The succession to Alexander. In: *The Cambridge Ancient History*, Volume VII, part I, The Hellenistic World. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

