Capítulo 4 –
’Εκθέωσις ’Αρσινόης – o culto à Arsinoe II Filadelfo

καὶ μέλλων ἅλα νηῖ περᾶν καὶ πεῖσμα καθάπτειν
χερσόθεν, Εὐπλοίαι`χαῖπέ δὸς ’Αρσινόηι,
πό]τνιαν ἐκ νηοῦ καλέων θέον, ἥν ὁ Βοῖσκου
ναυαρχῶν Σάμιον Θήκατο Καλλικράτης
ναυτίλε, σοὶ τὰ μάλιστα· κατ’ εὔπλοιαν δὲ διώκει
τῆσδε θεοῦ χρήιζων πολλὰ καὶ ἄλλος ἀνήρ·
εἵνεκα καὶ χερσαῖα καὶ εἰς ἅλα δῖαν ἀφιεὶς
εὐχὰς εὑρήσεις τὴν ἐπακουσομένην.

Quando você está para cruzar o mar em um navio e se prende a uma amarra de
terra seca, dê graças a Arsinoe Euploia, invocando a dama
deusa de seu templo, do qual o samiano Calícrates, o filho de Boiscus,
dedicou especialmente para você, marinheiro, quando ele era nauarca. Mesmo outro homem em
busca de passagem segura normalmente se dirige a esta deusa, porque
se em terra ou partindo em viagem pelo mar terrível, você a encontrará
receptiva a suas preces.
Posidípo (AB 39), século III a.C.

4.1 Arsinoe II: de irmã-esposa a deusa.

Enquanto durante todo o período helenístico, principalmente a partir do século II a.C., o papel representado pelas rainhas em público perante a sociedade e a corte foi se alterando, no Egito helenístico nós temos uma situação completamente à parte.

À parte no sentido quase extremo, pois se em outros lugares as rainhas conviviam com uma situação dúbia, no Egito desde o século III a.C., as rainhas se viram em uma posição de preponderância apenas política, seja real ou seja simbólica. Dentre as Arsinoes, Berenices e Cleópatras ao longo de três séculos, duas obtiveram um grande destaque junto à historiografia: Arsinoe II Filadelfo e Cleópatra VII Filopátor.

Enquanto que a última continua a exercer um grande fascínio dentro e fora da academia, por sua história de amor, poder e intrigas em pleno início da ascensão do Império romano, a primeira continua sendo foco de debates entre classicistas devido, em primeiro lugar, a sua real ou fictícia posição política no governo de seu irmão Ptolomeu II e, em segundo lugar, como ‘pedra angular’ do culto religioso promovido pelo seu irmão

Fildadelfo entre gregos e egípcios como parte da propaganda política visando a promoção da dinastia.

O objetivo deste segmento do quarto capítulo é apresentar em linhas gerais alguns pontos importantes para o debate em torno da figura de Arsinoe II inserida na esfera política do Egito ptolomaico.

4.2.1 Da luz à sombra: a imagem de Arsinoe II entre os acadêmicos.

Ao longo do século XX a imagem de Arsinoe II sempre desfrutou entre os acadêmicos de uma posição privilegiada. Entre os acadêmicos que analisaram o tema da figura de Arsinoe II estão Sarah Pomeroy[1], Edwyn Bevan[2], Gunther Hölbl[3], Grace Marcudy[4], Stanley Burstein[5] e, por fim, Richard Hazzard[6], só para citar alguns dos mais relevantes. Estes estudiosos tenderam em seus estudos retratar Arsinoe II indo de uma posição de preponderância política e força sobre um débil Ptolomeu II a uma Arsinoe II à sombra de seu irmão, sem poder político algum, mas apenas um ícone de propaganda ptolomaica.

Poderíamos abordar esta controvérsia de diversas maneiras. Talvez a mais interessante seja apresentar uma breve biografia da rainha para, a partir daí, comentarmos os principais pontos entre aqueles que estão a favor e aqueles que estão contra a imagem de uma Arsinoe II politicamente forte.

---

[1] POMEROY, Sarah B. **Women in Hellenistic Egypt : from Alexander to Cleopatra**. Wayne State University Press, 1990.

[2] BEVAN, Edwyn R. **Histoire des Lagides (323-30 av. J.-C.).** Paris: Payot, 1934.

[3] HÖLBL, Günther. **A History of the Ptolemaic Empire.** London: Routledge, 2000.

[4] MARCURDY, Grace Harriet. **Hellenistic queens: a study of woman-power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt**. Ares Publishers, 1ª edição, 1932.

[5] Este estudioso é um caso a parte, pois embora não tenhamos à mão o estudo – BURSTEIN, Stanley. Arsinoë II Philadelphus: a revisionist View. In: ADAMS, W. Lindsay; BORZA, E. **Philipp II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage**. Washington, 1982, podemos obter a sua opinião por meio de outros estudiosos que o citam em suas obras.

[6] HAZZARD, Richard A. **Imagination of a Monarchy: studies in Ptolemaic propaganda (Phoenix supplementary volume, 37).** Toronto: University of Toronto Press, 2000.

A trajetória se inicia em 316 a.C. quando Berenice (I) amante e depois esposa de Ptolomeu I dá à luz a filha primogênita chamada Arsinoe.

Em 300 a.C. Arsinoe (com oito anos de diferença entre ela e Ptolomeu II) foi dada em casamento ao rei da Trácia, Lisímaco, que nesta época tinha por volta de 60 anos de idade e estava em seu terceiro casamento.

Por volta de 283 a.C. Agátocles, herdeiro de Lisímaco, foi acusado de conspirar contra a vida do rei, seu pai. A autoria de tal plano foi atribuída a Arsinoe, cujo objetivo era assegurar o trono possivelmente para o seu filho mais velho, também chamado Lisímaco. A viúva de Agátocles, chamada Lisandra e meia-irmã de Arsinoe, fugiu com os seus filho e irmãos, entre eles Ptolomeu Cerauno, para a corte de Seleuco.

Em 281 a.C., em uma batalha conhecida como a Sexta Guerra dos Diádocos, o rei Lisímaco foi morto em batalha em Korupédion, na Lídia. Perto de Lisimaquéia na Trácia o rei Seleuco foi assassinado por uma traição de Ptolomeu Cerauno, que neste momento buscava assegurar o trono macedônio para si mesmo. Após este ato, Ptolomeu Cerauno assegurou o diadema para si e foi aclamado rei pelo exército de Seleuco (MEMNON, FgrHist. 434 F8 *apud* HÖLBL, 2001: 35).

A rainha Arsinoe fugiu com os filhos, herdeiros legítimos de Lísimaco, para a cidade de Cassandréia (Calcídica), para escapar do alcance do seu meio-irmão Cerauno.

Ptolomeu Cerauno, alcançando a cidade, convenceu a rainha a se casar com ele em frente ao conselho do exército, garantido assim a legitimidade e o direito ao trono que Cerauno objetivava. Logo após o casamento Ptolomeu Cerauno assassina os filhos de Arsinoe em sua frente. Em seguida ela busca um refúgio primeiro na Samotrácia, local de um santuário – *Arsinoeion*, dedicado à rainha e construído com as doações da mesma (POMEROY, 1990: 15), depois ela seguiu direto para a corte de seu irmão no Egito, chegando aí por volta de 279 a.C.

Por volta de 275/274 a.C., e uma vez no Egito, ela se volta para uma nova intriga, desta vez contra Arsinoe I, a primeira esposa de seu irmão Ptolomeu II e filha de Lisímaco da Trácia; além disso, ela poderia estar por detrás do assassinato cometido por Ptolomeu II contra os filhos de Eurídice[7], no início do governo de Filadelfo (PAUSÂNIAS, I, 7.1;

[7] No período da sucessão de Alexandre o Grande, uma parte da política dos diádocos era a união entre eles feita por meio do casamento. Ptolomeu I foi um dos mais bem sucedidos entre eles, pois no período de 322-319 a.C. enquanto ainda era sátrapa no Egito, ele se casou com Eurídice, filha de Antípatros, com quem teve

HÖLBL, 2001: 35-36). Após o banimento de Arsinoe I para Coptos ocorrido em uma data anterior, Arsinoe II e Ptolomeu II se casam, irmãos consangüíneos, ato que chocou a comunidade greco-macedônica de Alexandria.

Em 272/271 a.C. é instituída a deificação do casal real como os deuses Adelfos[8], e a rainha Arsinoe recebe o seu cognome Filadelfo (aquela que ama o irmão).

Em c. de 270/268 a.C. Arsinoe II morre em Alexandria **[21]** e, logo em seguida, Ptolomeu II institui o culto de sua irmã deificada como a deusa Filadelfo.

Após esta breve biografia podemos nos deter nas opiniões acerca da imagem e astúcia política de Arsinoe II. Intercalaremos nossa exposição entre as opiniões dos acadêmicos citados anteriormente em conjunto com os testemunhos que reunimos para esta pesquisa. Possibilitando-nos assim compreender até que ponto o poder político de Arsinoe se estendia em matéria de influência e ação, e a natureza real de seu caráter.

O período que vai de 283 a 279 a.C. é o momento de maior atividade política de Arsinoe II, ao contrário do que poderíamos imaginar. A opinião que os autores antigos tinham sobre Arsinoe II neste momento de sua vida evidencia uma grande hostilidade para com sua pessoa. Memnon de Heracléia, escrevendo um relato sobre os anos de Arsinoe na Trácia, acusou a rainha de se intrometer entre Lisímaco e Amastris, de envenenar o rei contra o seu próprio filho Agátocles sob uma falsa acusação, e de tirar vantagem da idade avançada do rei (MEMNON, FGrHist, 3B, 434.5.3-6 *apud* HAZZARD, 2000: 82). Por sua vez, Pausânias escreveu que Arsinoe tentou seduzir Agátocles, mas como o príncipe recusou a suas investidas ela planejou assassiná-lo (PAUSÂNIAS, I, 10.3; HAZZARD, 2000: 82-83). Da mesma forma, Justino vê o assassinato de Agátocles como um plano tramado por Arsinoe para assegurar o trono para seus filhos (JUSTINO, XVII, I, 4-6). Por outro lado, ao relatar o encontro de Arsinoe com Cerauno, Justino a retratou como uma mãe preocupada com seus filhos e ciente das ambições de seu meio-irmão, mas que nem por isso recusou exercer o papel de rainha novamente ao lado do meio-irmão, mesmo contra os conselhos de seu filho mais velho, Ptolomaios (JUSTINO, XXIV, 2, 1-10; 3, 1-9). Gerônimo de Cárdia registrou os comentários ofensivos que Demétrio Poliórcetes fez sobre

---

Ptolomeu Cerauno, Lisandra, e Meleagro. Pouco tempo depois em 317 a.C., ele se casou com Berenice, uma viúva macedônia com dois filhos do casamento anterior Magas e Antígona, e com quem teve Arsinoe II, Ptolomeu II e Filotera (HÖLBL, 2001: 24; ELLIS, 1994: 42).

[8] P. Hibeh II 199

a castidade e a pureza da Penélope [Arsinoe II] de Lisímaco (PLUTARCO, Vida de Demétrio, 25; HAZZARD, 2000: 82).

Entre os acadêmicos modernos, existe por um lado a tendência em ver Arsinoe como uma mulher ambiciosa, perigosa, mas ao mesmo tempo uma grande governante; por outro lado, ela é vista como uma mulher sem astúcia e discernimento político, apenas uma 'marionete' no jogo de interesses de seus irmãos Ptolomeu II e Ptolomeu Cerauno.

A opinião de G. Hölbl acerca da rainha é o de uma pessoa que uma vez estando na corte de Lisímaco se torna cada vez mais cruel e com sede de poder a ponto de planejar o assassinato do filho de seu marido. Para o historiador alemão, Arsinoe II foi uma mulher que exerceu um papel significativo na história ptolomaica. Ela não apenas foi a contraparte de seu irmão-marido no culto ao soberano, mas também era a responsável pela defesa externa do Egito (HÖLBL, 2001: 40).

Algo semelhante é a opinião de E. Bevan, pois, para ele, sendo ainda uma jovem mulher, Arsinoe tem o temperamento de uma tigresa de acordo com o espírito das princesas macedônias. Mesmo assim, ela se deixou ultrapassar em astúcia e ferocidade por seu meio-irmão Ptolomeu Cerauno ao aceitar se casar com ele (BEVAN, 1934: 75). A percepção de Bevan sobre o temperamento de Arsinoe vai de encontro com a percepção que este estudioso tem do temperamento de Ptolomeu II. Um homem jovem, muito diferente do primeiro Ptolomeu, com um temperamento mais abrandado (*amolli)*. A imagem que Bevan faz de Ptolomeu II é a de uma pessoa semelhante ao rei hebreu Salomão, voluptuoso, dotado de gosto intelectual e artístico e, certamente, um rei não-guerreiro, ao contrário de Ptolomeu I que era um dos generais de Alexandre (BEVAN, 1934: 73-74). Quando Arsinoe II chegou no Egito, Arsinoe I já era rainha, no entanto, ela não era obstáculo para Arsinoe Filadelfo; à 'rainha tigresa' é também atribuída a política externa criada na corte ptolomaica (BEVAN, 1934: 76), como se observa na passagem abaixo extraída do decreto de Cremônides, datado de 265 a.C. (BAGNALL, 2004: 38-39):

> *[...] Rei Ptolomeu, de acordo com a política de seus ancestrais e de* ***sua irmã*** *[negrito nosso], mostra claramente sua preocupação para a liberdade*

comum dos gregos, e o demos dos atenienses, tendo feito uma aliança com ele, votou insistir com o resto dos gregos em relação à mesma política [...]

Staatsverträge 476

Para Bevan, Arsinoe era uma mulher cujo poder os seus contemporâneos julgaram bom se conciliar e, comenta: "Para nenhuma outra rainha, se encontra uma quantidade tão grande de monumentos comemorativos disseminados em todo o mundo grego" (BEVAN, 1934: 81-82).

Para S. Pomeroy, os presentes notáveis (cidades inteiras na região do Mar Negro) com que o sexagenário rei Lisímaco presenteava a sua jovem esposa são sintomáticos da influência e domínio que Arsinoe tinha sobre o seu marido (POMEROY, 1990: 14). Além disso, Arsinoe era habilidosa o bastante para obter o controle do exército leal a ela após a morte do seu marido e, assim, se engajar em batalhas para assegurar o trono aos seus filhos. No entanto, Pomeroy concorda com Burstein ao aceitar o fato de que as fontes escritas não dão sustento à idéia de que Arsinoe fosse astutamente política para ter aceitado se casar com um indivíduo como Cerauno (POMEROY, 1990: 16-18). Um dos pontos em que Pomeroy chama a atenção, e ela está certa neste sentido, é o fato de que nos cinco anos em que Arsinoe foi rainha do Egito (c. 275-270 a.C.) pouca informação pode ser extraída sobre os seus feitos; muitos dos argumentos sobre o seu suposto poder se baseia em teorias psico-históricas, inferência histórica e informações datando de após a sua morte. Outro ponto que Pomeroy considera importante sobre a influência de Arsinoe sobre o seu irmão, descrito por ela como um notório amante do prazer (*pleasure-lover)*, é a relação estabelecida entre irmãos. Arsinoe era oito anos de idade mais velha que Ptolomeu II e, mesmo sendo mulher, ela mantinha uma autoridade sobre o irmão mais novo (POMEROY, 1990: 17). Na avalição de S. Pomeroy sobre a real influência de Arsinoe na política de governo do irmão, o problema se reduz à questão *do poder por detrás do trono* [destaque da própria historiadora]. Para a acadêmica, as fontes gregas tomadas isoladamente, principalmente para o início do período ptolomaico, tornam impossível avaliar a extensão da influência de Arsinoe ou sobre os eventos que ela afetou (POMEROY, 1990: 18-19).

G. Marcurdy é a estudiosa que tem a opinião mais favorável sobre Arsinoe II. Como uma formidável princesa de sangue macedônio, Arsinoe era como os homens da sua

linhagem no planejamento e definição de seus objetivos políticos. Arsinoe não era apenas bela, como mostram as efígies monetárias **[49] [53]**, ela tinha herdado de sua mãe o charme que capacitou Berenice I a ganhar o coração de Ptolomeu I. No episódio do assassinato de Agátocles, Arsinoe é mostrada como a responsável pela acusação que pesou contra o herdeiro de Lisímaco e a de ter dado o veneno que o matou. Arsinoe é também retratada como alguém que amava a posição de rainha, fato que era de conhecimento de Cerauno, por isso ela tinha aceitado o pedido de casamento feito por seu meio-irmão, independente dos conselhos de seu filho mais velho (MARCURDY, 1932: 112-115). Para Marcurdy, no período em que Arsinoe estava na Macedônia, o seu caráter apresentou os traços de ambição, crueldade e falta de astúcia política. Assim, para a estudiosa, Arsinoe se viu compelida a ir para o Egito, local em que ela estava destinada a exercer o poder de um rei e a ser venerada como uma deusa (MARCURDY, 1932: 116).

Uma opinião totalmente contrária e negativa sobre Arsinoe é dada tanto por S. Burstein quanto por R. Hazzard[9]. Para facilitar a nossa compreensão acerca do ponto de vista de Hazzard sobre Arsinoe II, nós podemos dividir a sua argumentação em três pontos (a opinião do acadêmico canadense sobre o casamento de Arsinoe com Ptolomeu, nós deixaremos para depois): o papel de Arsinoe na corte, um *stand-off* acadêmico, e a importância sobre a percepção acerca da rainha.

Em primeiro lugar, Teócrito, um poeta que viveu na corte alexandrina de Ptolomeu II, escreveu os idílios XV e XVII **[03]** em c. 273 e 268 a.C. louvando o rei, sem mencionar em parte alguma qualquer poder importante que Arsinoe tenha exercido. Da mesma maneira, as moedas cunhadas por Ptolomeu com a sua efígie e a de Arsinoe **[50]**, mostram o rei em uma posição preponderante no anverso da moeda, enquanto que Arsinoe se encontra atrás do rei, em uma posição subordinada. No decreto de Cremônides, citado acima, é mencionado que Ptolomeu II estava seguindo a política de seus ancestrais e de sua irmã. Isto é verdadeiro no que se refere a Ptolomeu I, que tinha usado a mesma política contra Antígono o Caolho em 314, e contra Cassandro e Lisímaco em 310. A referência a Arsinoe seria neste caso apenas uma fórmula de cortesia, devido à impressão que os gregos

[9] R. Hazzard cita e concorda com freqüência com as opiniões de S. Burstein em seu estudo sobre Arsinoe, o que nos leva a excluir qualquer menção ao último durante o nosso texto.

que viviam fora do Egito tinham acerca do culto dos deuses Adelfos e daquele de Arsinoe Filadelfo, promovidos por Ptolomeu II (HAZZARD, 2000: 93-95).

Em segundo lugar, para R. Hazzard as opiniões no mundo acadêmico sobre Arsinoe variam, por um lado, no questionamento acerca da real influência de Arsinoe feito por estudiosos como W. Otto, Éd. Will e S. Burstein, e cujos argumentos podem ser sumarizados em cinco pontos: 1º Ptolomeu II já tinha se revelado um hábil político e administrador antes e depois da passagem de Arsinoe pela corte; 2º não apenas Ptolomeu II era um bom administrador, mas também ele foi astuto durante a maior parte de seu reinado, ao contrário de Arsinoe que se mostrou possuir um julgamento político pobre durante a sua passagem na Trácia; 3º Arsinoe não tinha grandes poderes de persuasão, visto que ela foi incapaz de dissuadir o seu meio-irmão de assassinar os seus filhos; 4º as enormes honras conferidas a Arsinoe não implicaram em extraordinários poderes na corte, o título *nsw-bitj* concedido pelos clérigos egípcios não tinha qualquer influência na capital, sendo apenas um título solicitado pelo rei; 5º no decreto de Cremônides, a linguagem utilizada na redação do decreto pelos atenienses era diplomática e apenas expressou uma *percepção* [grifo do autor] da influência de Arsinoe, enquanto que autores antigos vivendo na corte durante a vida de Arsinoe, como Calimacos e Teócrito, a louvaram por sua beleza e devoção para com seu marido-irmão, sem mencionar seus alegados poderes políticos. Por outro lado, há aqueles que ainda creditam a Arsinoe um papel dominante como é o caso de S. Pomeroy e G. Marcurdy, e em geral o fazem por três razões: 1º citando autores antigos como Memnon, Pausânias, Justino entre outros, estes a retrataram como ambiciosa e inescrupulosa; 2º Arsinoe II havia recebido extraordinárias honras durante a sua vida e após a sua morte, o que implicaria em grandes poderes; 3º durante a sua estada no Egito, entre c. 279-268 a.C., a política externa ptolomaica foi vigorosa, de acordo com o decreto de Cremônides.

Em terceiro lugar, as evidências existentes não são fortes o suficiente para dissuadir qualquer um dos grupos de seu ponto de vista. De qualquer forma, para Hazzard, ambos os grupos devem concordar sobre dois pontos: 1º a percepção dos poderes de Arsinoe era comum para aqueles vivendo fora da corte durante o reinado de Ptolomeu II; 2º a percepção era influente na imaginação do papel da rainha durante os séculos II e I a.C. Para Hazzard, o extraordinário status de Arsinoe levou a muitos homens a identificar aquele status com poder, devido principalmente ao culto promovido por Ptolomeu II após a morte da rainha e

mantido pelos sucessores do rei. Além disso, para aquelas pessoas vivendo depois de 268 a.C. o modelo de rainha foi Arsinoe II (HAZZARD, 2000: 99).

A julgar pelas opiniões expressas aqui sobre o caráter forte de Arsinoe e a sua influência política sobre seu irmão em conjunto com as informações extraídas de nossas fontes, nós tenderemos a concordar com R. Hazzard. A maior parte dos testemunhos que levantamos não expressa qualquer poder real que Arsinoe tenha exercido durante a sua estadia no Egito; mesmo quando de sua passagem pela Trácia a rainha Arsinoe falhou em sua manobra para obter o trono para seus filhos. A sua astúcia política se revelou ineficaz diante do jogo político exercido pelos monarcas. Talvez tenhamos de concordar com I. Savalli-Lestrade quando ela confirma a posição subalterna da rainha diante do rei, em matéria de política. O grande problema, como já foi lembrado por S. Pomeroy, são as poucas informações que dispomos acerca de sua passagem no Egito como rainha. A maioria dos documentos data do período pós-270 a.C., e constam geralmente de monumentos, objetos votivos, entre outros testemunhos que apresentam Arsinoe em um papel de destaque ou igual ao do rei. Todavia são fontes de natureza religiosa, pois os de natureza política e econômica priorizam o papel do rei. Se concordarmos com Teócrito e outros autores antigos, conjuntamente com as fontes de natureza egípcia como o faz S. Pomeroy, o poder de Arsinoe II é mais simbólico do que real, visto que os decretos de Saís **[20]** e o de Mendes **[21],** que são os principais documentos egípcios do reinado de Ptolomeu II, não atribuem qualquer papel relevante para Arsinoe II antes de sua morte.

4.2.2 Um escândalo grego: o casamento de Ptolomeu II e Arsinoe II.

Uma das questões que mais chamam a atenção em todos os estudos que tratam do reinado de Ptolomeu II no século III a.C. é a questão do casamento entre irmãos consangüíneos.

As reações entre os autores antigos são das mais diversas. Para Pausânias, Ptolomeu II tinha caído de amores por sua irmã Arsinoe e se casou com ela, violando o costume macedônio, mas seguindo a tradição egípcia (PAUSÂNIAS, I, 7.1). Diodoro Sículo afirma em sua Biblioteca Histórica que os egípcios, contra o costume dos outros homens, se casaram com suas irmãs por causa do êxito que Ísis teve ao fazer isso (DIODORO, I, 27.1). Teócrito em seu idílio XVII, um poema em louvor a Ptolomeu II, retrata a união entre

Ptolomeu e Arsinoe como aquele de Zeus e Hera, sendo que a rainha é descrita como uma esposa amorosa para com o seu marido (TEÓCRITO, XVII, l. 128-134). Ateneu relata a brincadeira obscena que o poeta Sotades fez com o casal real, em um ato de condenação contra o casamento, e a punição que ele pagou com a própria vida (ATENEU, 621A). Por sua vez, Plutarco fez uma condenação semelhante ao mencionar que o poeta [Sotades] acusou o casamento de Ptolomeu II e Arsinoe II de ser não natural e contra a lei (PLUTARCO, Moralia, 736F). Ao lado dos gregos, o autor romano Herodiano escrevendo nos séculos II-III d.C. disse que Ptolomeu II foi contra a lei greco-macedônica ao se apaixonar por sua própria irmã (HERODIANO, I, 3.3). A documentação egípcia, no entanto, não apresenta questões referentes à natureza do casamento. Os decretos de Sais **[20]** e o de Mendes **[21]** são documentos datados dos anos 267-260 a.C. época em que Arsinoe já tinha falecido. Todavia, os documentos relatam as atividades do rei ao longo de alguns anos nas localidades de Sais e Mendes e no documento de Sais a menção a Arsinoe só é feita a partir de sua morte como a deusa Filadelfo. Contudo, o documento de Mendes nos traz uma passagem, datando de antes do ano quinze do reinado de Ptolomeu II, em que o rei desposa a sua irmã e estabelece a sua titulatura como segue:

> *[...] Então sua majestade desposa sua irmã ele [...] o deus cujo nariz vive e a deusa chamada Alma do Leste. Sua titulatura foi estabelecida como segue; princesa grande de favores, soberana de graça, doce de amor, bela de aparição, dotada dos dois uraeus, que preenche o palácio com sua beleza, amada do carneiro, sacerdotisa Wḏʿ-bꜣ, irmã do rei, grande esposa do rei que ele ama, regente do Duplo-País.*
>
> **Decreto de Mendes, l.11-12**

Como podemos perceber, por um lado, há uma tendência em associar o costume com a tradição egípcia e a mitologia grega, por outro lado, o casamento entre irmãos, contrariando o costume macedônio, resultou em desaprovação por parte dos intelectuais gregos e romanos. Isso nos leva à questão da natureza deste casamento e as suas implicações político-religiosas.

Embora um ultraje aos olhos gregos, parece haver uma concordância entre alguns estudiosos acerca da natureza egípcia do casamento consangüíneo. Para eles, era um costume há muito tempo no Egito faraônico, mas que nunca fora praticado na Grécia ou na Macedônia (TURNER, 1999: 136; MARCURDY, 1934: 116). Para E. Turner, ainda que

alguns egiptólogos afirmem existir tal tipo de casamento entre alguns faraós, a prática se alterou ao longo da história egípcia. O problema maior parecia resultar na questão semântica, pois no Médio e Novo Império a palavra usada para irmã (*z3t*) e para amada era a mesma, e podia se estender para significar esposa (*ḥmt*) (TURNER, 1999: 137).

Alguns egiptólogos alteram a sua posição entre aceitar a existência do casamento consangüíneo como G. Robins e C. Noblecourt enquanto que outros têm suas reservas quanto à generalização deste costume como J. Allen e A. Dodson. Na esfera de estudo sobre a mulher no Egito, os que aceitam a existência do casamento consangüíneo, acreditam que este era generalizado ao menos no caso dos reis. Dois pontos são levantados: em primeiro lugar, o papel da mulher, a grande esposa real, era o de transmitir *a divina substância* ao filho, isto é, a mulher era a responsável pela transmissão da hereditariedade, ou seja, do sangue real aos herdeiros do rei (NOBLECOURT, 1994: 51-52). Para G. Robins, essa idéia de que o direito ao trono no Egito antigo se transmitia por linhagem feminina dentro da família real em descendência direta de uma 'herdeira' para a próxima resultou no costume do casamento entre irmãos, todavia para a egiptóloga essa teoria está incorreta e a resposta para este tipo de casamento deve ser observada na cosmogonia egípcia, ou seja, ao se casar com sua irmã o rei se afastava dos seus súditos e, ao imitar os deuses o ato do casamento consangüíneo reforçava o aspecto divino na realeza (ROBINS, 1996:28-29). No ponto de vista de J. Allen, os casamentos na casa real tinham o objetivo de obter o apoio da aristocracia, uma vez que muitas mulheres vinham de poderosas famílias, e, a partir do momento em que a dinastia estivesse estabelecida, o casamento do faraó com sua meia-irmã, mas raramente uma irmã consangüínea, serviria para manter o trono dentro da família real (ALLEN, 2001: 32). Por seu lado, Dodson avalia que o fenômeno do casamento entre irmãos consangüíneos, que para ele esteve ligado a uma teoria errônea acerca do status da mãe do herdeiro ao trono, é encontrado desde o Antigo Império até o período ptolomaico e foi há muito demonstrado que o fenômeno se justifica com o casal de deuses mitológico Osíris e Ísis (DODSON, 2004: 16).

O casamento à moda egípcia de Ptolomeu II e Arsinoe II era parte integrante da ideologia real ptolomaica e do culto dinástico, pois as ações dos Ptolomeus tinham de ser transmitidas para uma audiência dupla: gregos e egípcios. Enquanto governante do Egito, Ptolomeu II não era apenas o βασιλεύς, mas também o faraó e, portanto, a imagem do

monarca e de suas ações tinham de ser 'traduzidas' para ambas as culturas. Assim, da mesma forma como as qualidades dos faraós tinham de ser apresentadas à maneira grega, como o fez Teócrito no idílio XVII (l. 85-94) quando retratou Ptolomeu como o grande conquistador de terras estrangeiras. O mesmo era válido para o casamento, pois se Ptolomeu e Arsinoe eram Zeus e Hera para os gregos, já para os egípcios eles eram Osíris e Ísis (HÖLBL, 2001: 111-112). Para S. Stephens, embora os dois casais divinos, Zeus/Hera e Osíris/Ísis, sejam um paralelo mitológico para o casamento entre irmãos, os dois casais têm muito pouco em comum. A deusa egípcia era o protótipo da esposa-mãe-irmã leal e o relacionamento do casal em termos sexuais tinha por objetivo produzir o herdeiro ao trono. Em oposição está Zeus, que foi o pai de muitos deuses e heróis da Grécia fora do casamento, e Hera no contexto do mito era brigona e vingativa (STEPHENS, 2003: 168).

Sobre a identificação de Ptolomeu com Zeus, existe um documento que gostaríamos de comentar e que pode ser analisado em paralelo com a passagem do poema de Teócrito sobre o casamento divino (ἱερο γάμος) e de outros documentos. O documento é uma dedicatória feita para Zeus e os deuses Adelfos **[25]**. Trata-se de uma placa de mármore com texto gravado em grego e dedicado por dois sacerdotes de Zeus em nome ou na intenção do rei Ptolomeu III. O documento é datado do reinado de Ptolomeu III e foi encontrado em Ramieh. O mais importante do documento é a comprovação de um templo dedicado em conjunto a Zeus e aos deuses Adelfos como σύνναοι θεοὶ do deus olímpico. Sabe-se por meio de um mimo de Herondas (I, v.30) da existência de um têmenos dos deuses Adelfos em Alexandria (BERNAND, 2001: 14). Além disso, a política empreendida por Ptolomeu II em associar o seu casamento com o de Zeus e Hera, como atestado no poema de Teócrito, e o de valorizar a ligação de seu pai com Alexandre (que em sua época já propagava Zeus-Amon como o seu pai), em conjunto com a procissão dionisíaca descrita por Calixeino de Rodes, demonstra a extensão da identificação que Ptolomeu II quer demonstrar com Zeus.

A política de associar Zeus e Alexandre com a casa real Lágida não é nova. Na época de Ptolomeu I como sátrapa do Egito, c. 322-319 a.C., moedas foram batidas com a imagem de Zeus sentado no reverso, enfatizando a continuação monetária de Alexandre. Mesmo após se declarar rei, Ptolomeu I cunhou moedas com ênfase na imagética de Zeus. Desta vez Alexandre está estampado no reverso sobre uma quadriga de elefantes e

segurando um raio, atributo de Zeus, enquanto no anverso está a efígie de Ptolomeu I (MORKHOLM, 1997). Na inscrição Adulis **(O.G.I.S. 54)**, datada do reinado de c. 246-222 a.C., Ptolomeu III é ligado pelo lado materno e paterno a Zeus.

Então não é surpreendente que Ptolomeu II tenha enfatizado por meio da imagética a sua relação Zeus, deus maior do panteão grego. Por um lado, as vantagens eram muitas, já que na prática a identificação de um monarca com um determinado deus era corrente no período helenístico e, ao se ligar a Zeus, Ptolomeu II se colocou acima de todos os outros monarcas em importância. Por outro lado, o vínculo de Zeus com os Lagidas sendo uma política desde a época de sátrapa de Ptolomeu I, possibilitou a Ptolomeu II dar continuidade a uma tradição dinástica iniciada por seu pai e continuada por seu filho, certamente como forma de legitimação da linhagem de Filadelfo.

A percepção grega a respeito do casamento entre irmãos, mesmo no caso da monarquia, é totalmente oposta à percepção egípcia, como expusemos anteriormente. O casamento entre irmãos consangüíneos era considerado incesto para os gregos antes do período helenístico. Em compensação, o casamento entre meio-irmãos era permitido, ainda que apenas algumas vezes e fosse, em geral, incomum (POMEROY, 1990: 16; CARNEY, 1987: 420). Plutarco ao relatar a descendência de Temístocles, menciona que dentre as diversas filhas que ele teve, Mnesiptolema, filha da segunda esposa, tornou-se esposa de Archeptolis, filho de Temístocles com Archippe, sua primeira esposa (PLUTARCO, Vida de Temístocles, 32.2).

Em sua análise sobre o casamento consangüíneo entre os Ptolomeus, E. Carney acredita que a razão para Ptolomeu ter optado por um costume egípcio não foi para agradar aos súditos egípcios, uma vez que segundo a estudiosa os primeiros Ptolomeus não davam importância para os costumes egípcios, mas foi pelas razões similares aos dos antigos faraós, isto é, solucionar o problema de uma dinastia isolada, vivendo em uma época em que Ptolomeu II estava isolado politicamente e em um país isolado pela natureza (CARNEY, 1987: 430-435). Na opinião de S. Pomeroy, a razão pela qual os Ptolomeus praticaram um casamento incestuoso foi para distingui-los dos mortais comuns. Além disso, como o casamento tinha paralelos no mundo divino e no faraônico, os Ptolomeus objetivavam se tornar os seus semelhantes e sucessores (POMEROY, 1990: 16).

R. Hazzard têm uma opinião semelhante à de Carney, pois para o estudioso o casamento incestuoso do segundo Ptolomeu nada tinha a ver com a prática egípcia. Ptolomeu II não tinha interesse no costume egípcio, independente de ele ter lido o trabalho de Maneto sobre a história egípcia, ou ter prestado respeito ao clero e a religião egípcia, como atestam os decretos egípcios emitidos durante a sua vida. Ptolomeu era um 'amante' da cultura grega devido a sua criação e ao seu interesse (HAZZARD, 2000: 86; TURNER, 1999: 140). Segundo o estudioso a única explicação oficial para o casamento era o de seguir o exemplo de Zeus e Hera, como anunciado por Teócrito em seu poema.

Todavia, para o casamento de Ptolomeu II com sua irmã ser semelhante ao dos governantes do Olimpo, o casal ptolomaico já deveria ser considerado um casal de deuses na época do casamento, segundo o raciocínio do estudioso. E isso conduz o historiador para a data de deificação do casal, que é atestada para depois do décimo quarto ano de governo de Ptolomeu II, de acordo com o *P. Hibeh II 199* que menciona o sacerdote epônimo de Alexandre e do casal Adelfo e, sendo assim, o casamento ocorreu por volta do ano 273/272 a.C.[10] Segundo o estudioso, o casamento diz muito sobre a personalidade de Ptolomeu II, pois sendo o rei uma cria da atmosfera afetada e remota do palácio, ele precisava de um modelo para guiá-lo, e esse modelo era Zeus. Mesmo sem ter nunca chamado a si próprio de Zeus, Ptolomeu II podia agir piedosamente em relação ao deus se o monarca seguisse o exemplo de Zeus, como fizeram os antigos reis como Agamêmnon, rei de Micenas, que era identificado com Zeus em Esparta. O poema de Calímaco em louvor a Zeus, por exemplo, retrata o deus como tendo deixado a arte da guerra e da caça para os deuses menores, da mesma maneira que Ptolomeu II deixou os negócios da guerra para os seus generais como Calícrates e Pátroclos (HAZZARD, 2000: 90-91). Poetas como Teócrito (XVII l.64-73), e Posidípo (AB 31) fizeram alusões em seus poemas à águia de Zeus protegendo os monarcas ptolomaicos e argéadas[11], daí o brasão ptolomaico ser a águia de Zeus e estar estampado no

---

[10] Não é nosso objetivo reproduzir a linha de pensamento de Hazzard em minúcias. Mas é interessante ler como o estudioso relaciona os dados do P. Hibeh com aqueles da estela de Pithom (I) e com os anos reais de Ptolomeu II. R. Hazzard define uma data *terminus post quem* para o estabelecimento do culto dos Theoi Adelphoi e para o casamento em 273/272 a.C. E uma data *terminus ante quem* a partir da estela de Pithom que registra a visita do rei e da rainha no terceiro dia de Toth no décimo segundo ano egípcio, ou seja, em 272 a.C.

[11] Existe uma lenda que faz de Ptolomeu I filho de Filipe II vide: TARN, William W. Two Notes on Ptolemaic History. In: **JHS**, v. 53, part 1, 1933: 57-68. Da mesma maneira, Ptolomeu II enfatizou a sua

reverso das moedas ptolomaicas **[51] [52]**. A presença de Arsinoe II na corte trouxe uma extensão da metáfora de Ptolomeu como Zeus, na opinião de Hazzard. Haja vista a menção, no poema de Teócrito, de Arsinoe comparada a Hera. Assim, para o historiador, a associação do casal real com o casal divino se consolidou na mente de Ptolomeu a tal ponto que, quando Sotades criticou a união dos irmãos, ele simplesmente chocou o rei e a rainha com a sua hostilidade (HAZZARD, 2000: 92-93).

4.2.3 Uma controvérsia cronológica: a morte de Arsinoe II.

Embora não seja uma questão vital para a compreensão do culto de Arsinoe II promovido por seu irmão, a controvérsia é mais importante para entendermos Ptolomeu II. A questão em si está ligada à datação dos anos reais de Ptolomeu II. Sabe-se que o estudo das fontes antigas levou R. Hazzard[12] a perceber que Ptolomeu II alterara a contagem dos anos reais de seu governo de 283 a.C. (quando se inicia de fato o seu governo) para a data de 285 a.C. ano em que ele foi elevado por Ptolomeu I a co-regente. Segundo Hazzard, o monarca quis acentuar a sua legitimidade como rei do Egito e sucessor de Ptolomeu I, enfatizando a sua ligação com Ptolomeu I e assegurar a preponderância e a legitimidade da descendência de Berenice contra o ramo Euridiciano da família, que deveria ser desacreditado. Isso foi feito por meio de uma série de medidas como a instituição do culto dos Θεοὶ Σωτῆρες, a criação de uma Era Soter, e a promoção dos jogos e festivais em honra de seu pai e de si próprio como a Ptolomaieia (HAZZARD, 2000).

Qual o impacto da alteração feita por Ptolomeu II na contagem dos seus anos reais como soberano na data da morte de Arsinoe II?

Nos últimos dezesseis anos dois estudos tentaram estabelecer uma data precisa para a morte de Arsinoe II. O primeiro estudo está inserido na e é resultado da tese de Erhard Grzybek, transformada em livro em 1990, em que o autor defende a data de 268 a.C. para a morte desta rainha (GRZYBEK, 1990: 103-112). O segundo estudo é um artigo de Hélène Cadell em que ela defende a data tradicional de 270 a.C. (CADELL, 1998: 1-3). Vejamos

---

descendência de Alexandre por meio do culto dinástico e da Ptolomaieia, vide: RICE, Ellen E. **The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus**. Oxford: OUP, 1983.

[12] O artigo mais importante de Hazzard para nós seria: HAZZARD, R. The regnal years of Ptolemy Philadelphus. In: **Phoenix,** 1987, p. 140-158. Infelizmente não contamos com este artigo. Todavia, no estudo que utilizamos, o historiador nos apresenta as razões para a alteração nos anos reais de Ptolomeu II.

resumidamente os principais pontos da argumentação de ambos os lados. Comecemos com Grzybek.

A data da morte de Arsinoe II Filadelfo, tradicionalmente aceita, é 09 de julho de 270 a.C. com base principalmente na estela de Mendes **[21]** (l.11-12) que fornece o ano e o mês: *Ano 15, estação do verão (primeiro?) mês. Esta deusa, ela sobe ao céu, se unindo ao corpo [d'Aquele que tinha criado sua beleza .....].* Ao lado deste documento, os especialistas levam em consideração o início da co-regência de Ptolomeu II (285 a.C.) e o texto do *P. Berol 1347 A*, que nos informa que a morte da rainha coincidiu com a lua cheia. Para Grzybek, a data não é compatível com as informações expostas na estela de Pithom I, que relata uma visita do rei e da rainha no ano 12 ao nomo de Pithom. Nesta estela, algumas passagens e palavras que qualificam Arsinoe como irmã e esposa do rei atestam que a rainha ainda estava viva no ano 16.

Para o estudioso existe um problema na confrontação dos dados em ambas as estelas. Pois, se na estela de Pithom I, Arsinoe II ainda estava viva no ano 16, mas na estela de Mendes ela já estava morta no ano 15, isso nos leva ao sistema de datação dos anos reais de Ptolomeu II. Enquanto que na estela de Mendes se deve contar os anos de reinado egípcio de Ptolomeu II a partir da morte de Ptolomeu I (283 a.C.), para a estela de Pithom I se deve levar em conta o ano em que Ptolomeu II se associou a seu pai como co-regente (285 a.C.). Abaixo está uma pequena tabela criada pelo acadêmico apresentando a equivalência dos anos:

Stèle de Mendès			**Stèle de Pithom**	
	année		année	
	10	274/3	12	Ptolémée II et Arsinoé II dans le nome de Pithom
	11	273/2	13	
	12	272/1	14	
	13	271/0	15	
	14	270/69	16	Le retour des bateaux avec leur chargement pour le roi et la reine Le couple royal auprès des animaux divinisés
La mort d'Arsinoé II	15	269/8	17	

Sendo assim, segundo Grzybek, a morte de Arsinoe II Filadelfo cai no mês de Pachons do ano 269/268, ou seja, entre 26 de junho e 25 de julho de 268 a.C. Quanto à data exata da morte da rainha, E. Grzybek leva em consideração: as informações contidas no texto da estela de Mendes (l.12-13) sobre os rituais e as cerimônias fúnebres realizadas para Arsinoe II; a festa anual de comemoração da morte da rainha entre os gregos que ocorre durante as Arsinoeia em 06 de Lôios, segundo o *P. Cairo Zenon III 59312*; e as informações astronômicas contidas no *P. Berol 1347 A*[13] que contem um poema de Calímaco **[05]** referentes à condição lunar. Todas estas informações indicam a data de 01 ou 02 de julho de 268 a.C. para a morte de Arsinoe II Filadelfo.

Para H. Cadell, obter uma data precisa a partir da análise comparada das estelas de Pithom I e Mendes, como propôs Grzybek, é problemática. As informações mais seguras e incontestáveis provem dos papiros. O *P.Sorb 2440* datado de 268/267 a.C. traz um testemunho decisivo para o ano da morte da rainha: em primeiro lugar, o papiro inclui na titulatura o co-regente Ptolomeu o filho (desaparecido por volta de 259 a.C., ano 27 do reinado de Ptolomeu II); em segundo lugar, uma nova canéfora[14], Berenice filha de Andrômachos, é mencionada. Este documento avança em um ano a instauração por Ptolomeu II do caneforato, fazendo remontar para o fim de Dystros do ano 18. Anteriormente o início do caneforato era datado ao ano 19 de acordo com o *P. dem. Louvre 2424*. Um outro documento, o *P. dem. Bryce*, cuja parte conservada menciona a canéfora

---

[13] O *P. Berol 1347 A* se encontra no Staatliche Museen de Berlim. Ele foi datado por U. von Wilamowitz-Moellendorff ao século III d.C. O papiro contém sobre as suas duas faces um poema escrito por Calímaco em honra a Arsinoe II, mas a obra se encontra em estado muito fragmentado (GRZYBEK, 1990: 109). O final do poema provavelmente terminaria na apoteose de Arsinoe II, como o *Diegeseis X 10* deixa a entender (PFEIFFER, 1949: 218):

’Αγέτω θέος, οὐ γὰρ ’εγὼ δίχα τῶνδ’ ἀείδειν
’Εκθέωσις ’Αρσινόης φησὶν δὲ αὐτὴν ἀνηρπάσθαι
ὑπὸ τῶν Διοσκούρων καὶ βωμὸν καὶ τέμενος
αὐτῆς καθιδρῦσθαι πρὸς τῷ ’Εμπορίῳ

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

[14] A relação das sacerdotisas de Arsinoe II, conhecidas como canéforas, é conhecida continuamente desde o ano 19 até o ano 26 e além, vide: CLARYSSE, W. (ed). **The Eponimous Priests of Ptolomaic Egypt.** Leiden, 1983.

Eucléia filha de Aristodikos, deve ser atribuido então ao ano 17, março de 269 a.C., ou seja, poucos meses depois da morte da rainha, segundo a data tradicional.

De qualquer forma, para Cadell, o desaparecimento da rainha Arsinoe II no ano de 270 a.C. não altera os aspectos de divinização de sua pessoa. A primeira vez ocorreu quando Arsinoe II Filadelfo ainda era viva, com a instauração do culto dos θεοὶ ’Αδελφοί no ano de 272/271 a.C., no testemunho do *P. Hibeh II 199* [(...) ἐφ’ ἱερέυς Πατρόκλου τοῦ Πάτπωνος ’Αλεξάνδρου καὶ Θεῶν ’Αδελφῶν][15]. A segunda vez ocorreu após a sua morte em 270 a.C., no testemunho da estela de Mendes (l.11-13), desta vez como deusa propriamente dita.

Com relação às datas sugeridas pelos dois estudiosos tendemos a aceitar a data da morte de Arsinoe II proposta por Cadell – a de 270 a.C. -, com base nas informações fornecidas pelos papiros e autores antigos.

3.2.4 O culto grego a Arsinoe II.

O culto a Arsinoe II como foi estabelecido por seu irmão-marido após a sua morte em 270 a.C. foi um dos mais notáveis feitos de deificação de um membro real na história das monarquias helenísticas. A divinização/deificação de um membro da família real não foi uma novidade para o século III a.C. em torno da região do Mediterrâneo oriental. Muitas rainhas foram elevadas ao status de deusas em seu direito próprio ou associadas a alguma deusa do panteão olímpico como Hera, Afrodite, Atena entre outras. Dentre as rainhas nós temos Apolonis de Cizíco, esposa de Átalo I, a quem foi instituído um culto em Téos, no templo de Afrodite, como σύνναο θέα e deusa Apolonis a Piedosa (PRÉAUX, 1973: 254), a outras como Estratonice, esposa de Antíoco da Síria, também foi conferido um culto e um templo em Esmirna.

O que diferencia o culto a Arsinoe II do das outras rainhas, e mesmo do culto dinástico, foi a grande popularidade obtida e a penetração do culto na esfera egípcia, a longevidade e o alcance do próprio culto, como atestado por diversos papiros, além da independência em relação ao culto dos demais membros da casa real Lagida. Desta maneira, a nossa exposição se dará em quatro segmentos temáticos: uma exposição sintetizada e comentada das evidências materiais e textuais reunidas sobre o culto na esfera

[15] Trecho em grego retirado do texto de L. Cerfaux e J. Tondriau, 1957.

grega, sendo que algumas das evidências são comentadas; uma exposição breve sobre a apomoira; os rituais e festivais ligados ao culto grego de Arsinoe II; a identificação e associação cultual de Arsinoe com as deusas.

4.2.4.1 Fontes materiais e textuais referentes ao culto de Arsinoe II

Por um lado, nós temos as evidências textuais divididas em literárias e papirológicas. Da parte literária nós temos três poetas cortesãos, Calímaco, Teócrito e Posidípo que escreveram poemas em louvor a Arsinoe II, para uma audiência grega e sob o patronato de Ptolomeu II no século III a.C. Segundo L. Koenen, os poemas dos dois primeiros poetas são importantes, pois refletem a tentativa de sintetizar as idéias egípcias de forma helenizada, refletindo assim as idéias que vinham se tornando comum na corte[16] (KOENEN, 1993: 81), e em outros lugares do Egito, tanto na literatura quanto nas artes.

Em primeiro lugar temos o idílio XVII (l.129-134) **[03]**, conhecido como o *Encômio a Ptolomeu*, e uma passagem do idílio XV (l.106-111) **[04]**, conhecido como *As Siracusanas*, ambos de Teócrito. Os dois idílios foram escritos pelo poeta cortesão Teócrito durante a sua passagem pela corte Alexandrina e, provavelmente foram escritos depois da chegada de Arsinoe ao Egito em 279 a.C., mas antes da deificação do casal real em 273/272 a.C. O primeiro poema faz alusão ao casamento de Ptolomeu e Arsinoe em uma linguagem semelhante aos hinos nupciais gregos e menciona o estabelecimento do culto aos *Theoi Soteres*, mas não o culto dos *Theoi Adelfos*. O segundo poema retrata um festival em honra a Adônis patrocinado pelo palácio real e realizado pela rainha Arsinoe (HUNTER, 2003: 3-7; STEPHENS, 2003: 147). Ambos os poemas são importantes, pois expõem a figura de Arsinoe II ainda viva em um contexto de associação e interação com as divindades, ainda sem ser oficialmente uma deusa Filadelfo. Posteriormente retornaremos aos poemas quando comentarmos o último segmento.

---

[16] Há uma tendência atual, nos estudos literários do período helenístico sobre o Egito ptolomaico, em analisar as obras de poetas cortesãos como Calímaco, Teócrito entre outros como textos gregos escritos sob a influência de idéias e temas egípcios; as análises procuram revelar a atmosfera bi-cultural do Egito ptolomaico no século III a.C. Para uma exposição mais completa destas idéias veja: HUNTER. Richard. **Theocritus: encomium of Ptolemy Philadelphus**. Los Angeles: University of California Press, 2003, e principalmente, STEPHENS, Susan. **Seeing Double: intercultural poetics in Ptolemaic Alexandria.** Berkeley: University of California Press, 2003.

Em segundo lugar, temos o poema ’Εκθέωσις ’Αρσινόης **[05]** de 270 a.C., e o poema Κόμη Βερενίκες **[06]** de 246 a.C., ambos de Calímaco. O primeiro é um poema em louvor à morte de Arsinoe II, e foi escrito de acordo com a concepção e a métrica de modelos arcaicos. O poema narra a descoberta de Filotera, a irmã deificada de Arsinoe e Ptolomeu, do funeral realizado em Alexandria em memória da rainha. A parte final, que é apresentada pela *Diegesis* (nota de rodapé nº 13), narra o ‘rapto’ de Arsinoe pelos Dióscuros, filhos de Zeus e patronos dos navegantes no Egito, e sua ida até as estrelas; por fim, um altar e um têmenos são oferecidos à falecida rainha e agora deusa Filadelfo. Da mesma maneira como demonstrado no idílio XV, quando a falecida rainha Berenice I é salva da morte e levada por Afrodite para ser a sua companheira de devoção no templo dedicado à deusa, o tema do rapto por divindades traz, segundo Hunter, a idéia grega de *psyché*, a união com as estrelas depois da morte, e do rapto de heróis para se unirem aos imortais. Ainda segundo Hunter, o tema de ascensão às estrelas, exposto por Calímaco, reflete um dogma egípcio sobre o pós-vida faraônico (HUNTER, 2003: 50-52). A influência egípcia no poema de Calímaco traz a associação de Arsinoe com Ísis, pois, segundo Plantzos, a morte e o funeral da rainha, como narrado por Calímaco, coincidiram com o surgimento da estrela Sothis[17], a estrela sagrada de Ísis (PLANTZOS, 1992: 121). O segundo poema transmite o conceito de realeza divina, pois Berenice, esposa de Ptolomeu III, era a ‘nova filha’ de Arsinoe II[18] e, como a ‘mãe’, ela deveria ser divina também. A sua deificação foi antecipada pela localização da mecha de Berenice entre as estrelas. A datação do poema em c. 246 a.C. coincide com a descoberta pelo astrônomo da corte – Cônon – da constelação da mecha (ἡ κόμη) (KOENEN, 1993: 89-90). O poema narra a promessa de Berenice II em doar uma mecha de seu cabelo ao templo de Arsinoe-Afrodite no Cabo Zefírion em troca do retorno em segurança de seu marido, Ptolomeu III, quando de sua

[17] Dentro da esfera astronômica egípcia, um dos mais importantes eventos anuais era o surgimento da estrela Sothis (*spdt* em egípcio e Sírius no mundo moderno). Ela é visível a maior parte do ano no céu noturno egípcio, mas em um período de setenta dias no final da primavera ela não surge no horizonte. Por volta da metade de julho, a estrela reaparece antes do surgimento do sol, marcando assim o início do ano no antigo Egito (ALLEN, 2001: 105).

[18] Na inscrição Adulis **(O.G.I.S. 54),** Ptolomeu III é chamado de filho dos deuses Adelfos, assim como, no decreto de Canopos (l. 7-9), Berenice II é chamada de irmã e esposa do rei, portanto, filha dos deuses Adelfos também, pelo menos no plano ideológico.

expedição até a Síria[19]. A mecha foi transformada em estrela por Afrodite para que ela possa lançar uma luz sobre os mortais. Para Koenen, o fato da 'descoberta' de Cônon estar associada ao poema de Calímaco reflete a disposição e a atmosfera da corte em propagar o tema da realeza divina, desse modo, se a mecha se tornou uma estrela pela ação dos deuses, isso é indicativo de que a rainha Berenice II é divina também (KOENEN, 1993: 90). Já para Hölbl, o poema e o ato de Berenice II refletem uma disposição para com as idéias egípcias. Existe uma lenda que fala de Ísis dedicando uma mecha de seu cabelo em Coptos enquanto lamentava por seu marido Osíris; sendo, por isso, a Ísis de Coptos vista como 'a deusa das longas mechas' (τρίχωμα), epíteto que significava ressurreição e renascimento. Segundo o historiador alemão, para comemorar o bom resultado da terceira guerra síriaca, vários selos foram feitos com o busto de Berenice e com os atributos de Deméter-Ísis (HÖLBL, 2001: 105).

Em terceiro lugar, temos os epigramas (AB 36, AB 38, AB 39) recém-descobertos de Posidípo em 1993. Os epigramas foram encontrados em um papiro ptolomaico, *P.Mil.Vogl. VIII 309,* que fazia parte de um peitoral para uma múmia, e foram publicados em 2001 por um grupo de estudiosos italianos. Os epigramas (116 no total) foram datados para ao final do século III a.C. e divididos tematicamente em: sobre as pedras (λίθικα), augúrio (οἰωνοσκοπικά), dedicações de estátuas (ἀναθεματικα), epitáfios (ἐπιτύμβια), criações de estátuas (ἀνδριαντοποιΐκα), poemas de vitórias em corridas de cavalos

[19] A expedição que levou Ptolomeu III até a Síria é conhecida como a 3ª Guerra Siríaca. A principal razão que impulsionou esta guerra foi o pedido de auxílio de Berenice ao seu irmão Ptolomeu III. Como expomos brevemente no primeiro tópico, após o armistício feito entre Ptolomeu II e Antíoco II com o término da 2ª Guerra Siríaca (c. 253 a.C.), o rei Selêucida desposou a filha de Ptolomeu II, Berenice. Como parte do acordo a primeira esposa de Antíoco - Laodice, foi banida por seu marido para Éfeso. Depois da morte do rei Antioco II em 246 a.C. Laodice ao lado de seus dois filhos reivindicou o direito a sucessão de um deles – Seleuco II (246-226 a.C.). Como Berenice ainda vivia em Antióquia com o seu filho, ela solicitou ajuda ao seu irmão Ptolomeu III para manter o trono contra a investida de Laodice. Ptolomeu III invadiu o reino selêucida em auxilio a sua irmã (POLIBIO, V, 58; I. Adulis **O.G.I.S. 54**) que estava sitiada em Dafne, próximo a Antioquia. Mas ele não chegou a tempo, pois Berenice já tinha sido assassinada por alguns indivíduos a mando de Laodice (JUSTINO, XXVII, 5-7). Com a morte de sua irmã, Ptolomeu III continuou a sua campanha até a Mesopotâmia, atravessando o território selêucida sem uma única batalha. Em c. 245 a.C. Ptolomeu III se vê obrigado a retornar ao Egito trazendo consigo os espólios de guerra. A razão do retorno abrupto de Ptolomeu III é motivada por uma revolta interna ocasionada pela cheia insuficiente do Nilo (DC, l. 13-17; JUSTINO, XXVII, 9) e, também, pela ausência do monarca. Como resultado de seu retorno, Ptolomeu III liquidou os revoltosos e importou grãos da Síria, Fenícia e Chipre para suprir a necessidade interna imediata, como é descrito pelo Decreto de Canopos. Com a morte de Berenice e o seu filho e o retorno imediato de Ptolomeu III ao Egito, Seleuco II foi proclamado rei e a paz foi assinada entre os dois reinos em c. 241 a.C.

(ἱππικὸς) poemas para aqueles que morreram em naufrágios (ναυᾶγίκα), poemas sobre cura (ἴᾶματικα), e sobre personalidades (τρόποι). Os epigramas foram atribuídos a Posidípo pela proeminência da Macedônia e dos Ptolomeus nesta coleção, além do quê a ênfase sobre os Ptolomeus nos epigramas se verifica também em outros três epigramas conhecidos anteriormente: dois epigramas mencionam construções ptolomaicas como o grande farol de Alexandria (115 AB) e o templo de Arsinoe-Afrodite no Cabo Zefírion (116 AB), o terceiro é um epitalâmio para o casamento de Ptolomeu II e Arsinoe II (114 AB) (STEPHENS, 2004: 64-66). Os epigramas que nos interessam aqui fazem parte da terceira seção – *anathematika,* e consistem de seis epigramas arranjados em uma ordem de 8-8-4-5-4-6 linhas, das quais duas são dedicações a Arsinoe II que se inserem nesta pesquisa. O primeiro epigrama (AB36) é uma dedicação de um objeto de linho de Naucrátis por uma garota macedônia de nome Hêgêsô [‘Ηγησὼ] a Arsinoe II em um sonho. Para Stephens o significado deste epigrama em relação com Arsinoe jaz na repesentação de Arsinoe como uma deusa guerreira à semelhança de seus antepassados de linhagem nobre como Alexandre e Ptolomeu I. O epigrama AB 36 também liga Arsinoe à figura da deusa Athena como deusa guerreira, cuja invocação era feita em juramento por Alexandre no campo de batalha, como é demonstrado pelo epigrama AB 31[20]; além disso, Arsinoe também foi associada com Athena nos nomes das ruas de Alexandria. O segundo epigrama (AB 39)

[20] Na opinião de Susan Stephens a caracterização de Arsinoe como uma deusa guerreira no epigrama AB 36 é o processo resultante dos epigramas anteriores. Segundo a estudiosa, isso é proposital, pois apresenta uma trajetória esratégicamente colocada indo do rei persa Dario a Alexandre, que derrota os persas, e aos Ptolomeus. Este processo coloca Arsinoe no ápice de uma trajetória de conquistas como herdeira do general macedônio, mas este processo poético também é encorajado pela associação cultual de Arsinoe com Alexandre em Alexandria (STEPHENS, 2004: 164-169). Abaixo reproduzimos a versão em grego e em português do epigrama AB 36:

ἀεστὸς ’εκ νεφέων καὶ ἅμα στεροπὴ καταβᾶσα
νὶκης οἰωοὶ δεξιοὶ ’ες πόλεμον
’Αργεάδαις βασιλεῦσιν, ’Αθηναίη δὲ πρὸ ναοῦ
ἴχνος κὶνησας’ ’εξιὸν ’εκ μολύβου
οἷον ’Αλεξάδρῳι ἐφάνη τέρας, ἡνίκα Περσῶν
ταῖς ἀναριθμήτοις πῦρ ἐκύει στρατιαῖς.

Uma águia veio das nuvens e, simultaneamente, lampejos de relâmpagos
são presságios auspiciosos de vitória na guerra para os reis Argéadas. Mas
Atena em frente de seu templo deslocou seu pé do comando
parecia como um sinal para Alexandre, quando ele criou fogo para os
inumeráveis exércitos dos persas.
AB 31

comemora a dedicação do templo de Arsinoe no Cabo Zefirion por Calícrates, semelhante ao que se encontra na passagem preservada de Posidípo em Ateneu (VII 318d).

Das evidências papirológicas, a primeira é o *P.Oxy. XXVII, 2465* **[07]** que apresenta um decreto de Satyro do século III a.C. em estado fragmentário e preservado em apenas umas vinte linhas. O decreto versa sobre a legislação sagrada acerca do culto de Arsinoe II Filadelfo e regula a procissão da canéfora pela cidade de Alexandria. Para Fraser, a passagem à cerimônia descrita no papiro não é parte do culto dinástico, mas do culto de própria Arsinoe II em separado e não menciona nenhuma outra deidade ou soberano e, além disso, a cerimônia deveria fazer parte da Arsinoeia (FRASER, 1972: 217, 225-226).

A segunda evidência vem do *C.Ord.Ptol. XVII e XVIII* **[08]** duas passagens preservadas em papiro, datadas de 263/262 a.C., e versando sobre a regulamentação fiscal da apomoira (col.36-37 do *P.Rev.*). A mesma passagem pode ser encontrada no *P.Rev.*, datado de 259 a.C., nas c. 33-37. A terceira evidência vem do *P.Lond VII 2046* **[09]**, datado da metade do século III a.C., em que um templo a Arsinoe é mencionado e do *P.Cairo dem. 30602+UPZ 1130* **[10]**, datado de 115 a.C., versando sobre as diversas sacerdotisas do culto das rainhas, principalmente o de Arsinoe II o que demonstra a longevidade do culto.

A quarta evidência é o *P.Lit.Goodsp. 2.I-VI* **[11]** que trata de um hino helenístico à Arsinoe-Afrodite, datado dos séculos II-III d.C. O hino traz um fundo cultural greco-egípcio e foi escrito sobre um papiro reutilizado, indicando se tratar de um cópia de uso privado. Segundo Barbatani, embora sem contexto arqueológico, a proveniência indicada é a de Ashmunên, a antiga Hermópolis Magna, no Médio Egito; a cidade tinha uma cultura grega florescente até o final da antiguidade e possuía um templo dedicado a Afrodite venerada como θέα μεγίστη. Para a estudiosa italiana, se o hino, que está em estado muito fragmentário, envolve um culto a Afrodite-Arsinoe, isso indicaria que os Ptolomeus ainda possuíam uma forte audiência na Antiguidade Tardia; embora não seja novidade, uma vez que diversos testemunhos homenageando os Ptolomeus são datados desde o século III a.C. (BARBATANI, 2005:135-137).

Por outro lado, nós temos as evidências materiais divididas em epigráficas e iconográficas.

Das evidências epigráficas, a maior parte das inscrições gregas provêem de Alexandria[21], enquanto que outras vêem de Karnak, Mênfis e Hermópolis Magna. Dentre as inscrições alexandrinas nós temos: dois altares **[36] [37]** em calcário dedicado a Ptolomeu II e a Arsinoe II; três **[32] [33] [34]** são dedicatórias de pessoas comuns e sacerdotes a Arsinoe Filadelfo, aos deuses Adelfos ou ao casal real, e os materiais variam do granito ao mármore; uma estela trilingüe **[31]** de calcário mencionando as sacerdotisas do culto das rainhas. De Karnak, no alto Egito, vem uma base de estátua egípcia **[39]** em granito com uma dedicatória a Arsinoe Filadelfo. De Mênfis vem uma placa de material desconhecido **[35]** com o início de uma inscrição dedicatória a Ptolomeu II e a Arsinoe II.

De Hermópolis Magna provêm as inscrições gravadas nos vestígios de um templo **[41]** dedicado aos deuses Euergetes e aos deuses Adelfos por alguns κάτοικοι ἱππεῖς (cavaleiros colonos). É desta mesma cidade que provem o hino a Arsinoe-Afrodite do período imperial romano. Para Fraser, o fato de existir uma dedicatória aos monarcas Lagidas esculpida na arquitrave dórica de um templo é notável. Em primeiro, porque é o testemunho de devoção de um importante assentamento militar ptolomaico, que certametne possuiria fundos suficientes para tal construção. Em segundo lugar, é provável que o templo seja uma cópia de algum templo em Alexandria, talvez um Ptolemaion ou um Arsinoeion. Em terceiro lugar, os deuses Adelfos são venerados como σύνναοι θεοὶ dos deuses Euergetes, mencionados em primeiro lugar na inscrição, e algo um tanto incomum, já que os Ptolomeus eram venerados em geral individualmente em seus templos gregos (FRASER, 1973: 234-235; HÖLBL, 2001: 96). Além do templo, o têmenos em que o templo se encontra e as estátuas dos soberanos divinizados foram também dedicados pelos cavaleiros; o têmenos foi construído próximo ao recinto de um grupo de templos egípcios da XXXª dinastia (STANWICK, 2003: 24).

Das evidências iconográficas, nós temos: uma pequena cabeça em faiança **[70]**, encontrada em Naucrátis, e identificada pelas características de estilo ao retrato de Arsinoe em moedas; uma pequena estatueta **[64]** de terracota do século III a.C. e interpretada como uma canéfora, devido aos trajes e a cesta sobre a cabeça; um baú **[74]** feito em madeira e

[21] Para uma síntese das descobertas epigráficas e da localização das mesmas em Alexandria ao longo dos séculos XIX e XX a.C. vide: BERNAND, Étienne. **Inscriptions Grècques d'Alexandrie ptolemaïque.** Cairo: IFAO, 2001.

metal, provindo de Pompéia e datando do século I a.C., com três pequenos pares de bustos identificados como o casal Adelfo, o casal Euergetes e o casal Filopátor, e sendo que as rainhas interpretadas como deusas; três enócoas **[75] [76] [77]** em faiança com a imagem de uma mulher fazendo uma libação em cima de um altar, a imagem foi identificada como sendo a da rainha Arsinoe; três moedas **[49] [52] [53]** com a efígie da rainha Arsinoe no anverso, e com inscrição ’Αρσινόης Φιλαδέλφου e a imagem de uma cornucópia dupla e de uma águia ptolomaica no reverso.

4.2.4.2 A apomoira (ἡ ἀπόμοιρα)

Todo culto estabelecido necessita de um apoio financeiro e popular para se sustentar. Nos dias atuais as igrejas cristãs necessitam dos dízimos e das quermesses para sustentar o clero e as atividades religiosas, os templos e monastérios budistas vivem de doações em espécie e dinheiro. Da mesma maneira, na antiguidade os cultos ofertados aos deuses necessitavam tanto da participação dos fiéis quanto de auxílio financeiro para o sustento do templo e a manutenção das atividades religiosas. No período helenístico, a função de manter os templos dos deuses recaía sobre os monarcas e as cidades. O culto de Arsinoe II não foi diferente. Para o sustento do culto, Ptolomeu II promulgou uma lei estabelecendo o recolhimento de 1/6 dos rendimentos obtidos com a produção de vinhedos e pomares; lei que acabou sendo conhecida como ἀπόμοιρα. Sendo assim, o nosso objetivo aqui é expor alguns pontos acerca desta apómoira. Para isso, seguiremos dois dos principais pontos do último trabalho a ser escrito sobre o assunto, o de Willy Clarysse e de Katelijn Vandorpe (1998: 6-17): o significado do termo apomoira e o uso da taxa no culto a Arsinoe Filadelfo. O uso do trabalho dos historiadores belgas se deve ao fato de ser o mais atual e acessível hoje em dia, principalmente em termos de documentação grega e demótica.

Em linhas gerais o termo apomoira significa ‘porção’, ἀπομοίρια (uma porção) em grego e *dnjt.w* em demótico, e consistia de uma taxa de porcentagem definida e recolhida sobre a produção da terra e destinada aos deuses (KOENEN, 1993: 66). O emprego da taxa no Egito é dividido em dois momentos: antes do ano 22 de Ptolomeu II a taxa era recolhida para os templos, depois do ano 22 de Ptolomeu II ocorreu uma mudança, que acabou sendo registrada em papiro, e conhecida como *Revenue Laws* por dois decretos emitidos no ano

23 (263 a.C.) e no ano 27 (259 a.C.). O Corpus de Ordenações Ptolomaicas (C.Ord.Ptol.) XVII e XVIII **[08]** nos apresenta as ordens emitidas pelo monarca Ptolomeu II para o ano 23 do mês de Daisios. O texto XVII nos diz que os agentes de cada nomo (νομός) deverão registrar o número de *arouras* (τὸ πλῆθος τῶν ἀρουρῶν) de vinhedos (ἄμπελος) e pomares (παράδεισοι) e os campos de cada lavrador para que a terra sagrada (γῆ ἱερά) seja separada e o restante das terras produtivas do qual o sexto deve ser recolhido para o culto da deusa Filadelfo (ἵνα [ἡ] λοιπὴ [--------]η, ἐξ ἧ δεῖ ἕκτην συνάγεσθαι τῆι [Φι] λα [δέλφωι]). O registro deve ser transformado em lista e entregue para o dioceta (διοικήσεως) Satiro (CERFAUX, 1957: 197). O texto continua na passagem XVIII, mas a passagem citada já nos dá uma idéia do objetivo da lei.

A apomoira era um termo geral, mas existiam termos técnicos mais precisos como 'a taxa de um sexto (ἡ ἕκτη, em demótico *p3 1/6*) e 'a taxa de um décimo' (ἡ δεκάτη, em demótico *p3 1/10*).

Antes do ano 22 somente um número limitado de proprietários deveria pagar a taxa de 1/6 para os templos. Depois do ano 22, com o estabelecimento da apomoira, os templos estavam isentos de pagar a taxa, mas, por sua vez, os arrendatários das terras dos templos e outros proprietários de terras que não dos templos deveriam pagar a taxa da apomoira para o culto de Arsinoe. A apomoira paga com o rendimento das terras dos templos era revertida para os deuses egípcios. Resumidamente, a partir de 263 a.C. a taxa de 1/6 (em vinho e dinheiro) sobre o rendimento dos vinhedos e dos pomares era recolhida de terras exceto daquelas dos templos e iam para o tesouro que, posteriormente, os dividia entre os templos gregos e egípcios destinados ao culto de Arsinoe (KOENEN, 1993: 67; PRÉAUX, 1939: 171). A taxa recolhida sobre as terras dos templos era destinada aos cultos locais.

Todavia, a taxa de 1/6 recolhida para o culto de Arsinoe não tinha apenas objetivos de sustento religioso, mas também secular, como demonstra os seguintes papiros:

P.Col.Zen. I 55 (250 a.C., Filadélfia) – a taxa de 1/6 paga à deusa Filadelfo para os guardas para os salários (τοῖς φυλακίταις .... εἰς τὸ ὀψώνιον)

P.Cair.Zen. V 59834 (241 a.C., Filadélfia) – de 1/6 da taxa devida para a deusa Filadelfo dos vinhedos ao redor de Filadélfia, entregar (10 ½ 1/3 1/12 *metretai* de vinho) para NN o escriba em lugar do salário devido a ele ([δ] ὃς [ἀπὸ τῆ]ς ἕκτη[ς τῆς

γινομένης τῆι Φιλα]δέλφωι ἐκ τῶ[ν περὶ Φιλαδέλφειαν ἀ]μπελώνων [τῶι δεῖνα τῶι -------- γραμμ]ατεῖ ἀν[τὶ τ]οῦ [γινο]μέ[νου] αὐτῶι ὀψωνί[ου]).

P.Hels. I 3 (começo do século II a.C., nomo Arsinoita) – contabilidade da apomoira: parte da apomoira é usada como salário (ὀψώνιον) para os γραμματεύς.

P.Köln V 221 (c.190 a.C., nomo Arsinoita) – contabilidade da apomoira com um total de 37.965 ½ metretai de vinho, e do qual: uma quantidade X de metr. de vinho será consumida de acordo com a ordem ou carta do dioceta Athenodoro; 511 metretrai serão usados para a porção de vinho no campo militar ao redor de Theogonis; 90 ½ metretai permanecerão nos vilarejos para o mesmo uso, este vinho é aparentemente dado a Theodoro, o escriba em serviço de Filodemo, para a porção de vinho.

Assim como para o culto a Arsinoe, a apomoira recolhida nas terras sagradas e destinada aos templos nem sempre voltava para os templos, e podia ser utilizada para propósitos seculares. Além dos papiros citados, podemos ver a utilização secular da taxa no testemunho extraído do decreto de Mênfis (l.14-16) **[30]**, de 196 a.C. e emitido no reinado de Ptolomeu V, que expõe o retorno da taxa de 1/6 aos templos, como era no tempo de Ptolomeu IV. Conforme expõe o *C.Ord.Ptol. XVII* que afirma que a apomoira das terras dos templos não pertence ao culto de Arsinoe, mas deveria retornar aos templos, é possível que o decreto de Ptolomeu V fosse uma ordem nesse sentido, impedindo que a taxa recolhida fosse utilizada para fins seculares.

Na opinião de L. Koenen, a apomoira recolhida pelos coletores reais em terras comuns e terras sagradas e em seguida destinadas ao culto de Arsinoe II foi um bom negócio para os templos egípcios. Em primeiro lugar, devido ao fato de que as áreas destinadas ao cultivo de vinhedos e pomares cresceram muito, mesmo antes do início do recolhimento da taxa. Em segundo lugar, devido ao crescimento de área plantada, o volume total de taxa recolhida estava além do que os templos egípcios eram capazes de recolher, daí que o sistema de coleta grego foi mais eficaz para os templos. Em geral, a apomoira acabou trazendo uma nova vitalidade econômica para os templos (KOENEN, 1993: 69).

Segundo Tondriau, o recolhimento da apomoira foi estendido por Ptolomeu IV aos deuses Filopatores, sendo que o mesmo rei criou uma taxa sobre o vinho, a οἰνολογὶα (CERFAUX, 1957: 197).

4.2.4.3 Os rituais e o festival ligado ao culto de Arsinoe II Filadelfo.

Em toda pesquisa arqueológica ou histórica, um dos pontos fundamentais é a definição dos conceitos e dos métodos de investigação. Ao lado do que já foi exposto anteriormente (na parte introdutória desta dissertação) acerca da arqueologia histórica e da arqueologia do culto, proporemos aqui, na primeira parte deste segmento, as seguintes perguntas que nos servirão de guia para a nossa exposição: O que é a Ptolomaieia e qual a sua importância para o culto de Arsinoe? Quais são os rituais e componentes dos festivais gregos? Por fim, o que foi a Arsinoeia e quais as evidências de sua existência e importância para o culto de Arsinoe?

Em linhas gerais, a Ptolomaieia ou Ptolomaia foi um grande festival instituído por Ptolomeu II em honra de seus parentes falecidos e divinizados, Ptolomeu I e Berenice I, em c. 280-279 a.C. O festival se constituía de uma procissão, um concurso isolímpico, sacrifícios e um banquete, e o objetivo era assegurar o prestígio dinástico junto aos gregos e macedônios (LLOYD, 2003: 401; PERPILLOU-THOMAS, 1993: 154). A importância deste festival para o culto/festival de Arsinoe, ou para qualquer outro culto/festival grego de caráter oficial no Egito helenístico, reside justamente no fato de ser um bom exemplo acerca de um festival patrocinado pela realeza Lagida, e cujo testemunho textual/material chegou quase intacto até os dias atuais. Dessa forma, nós vamos: definir os testemunhos existentes sobre o festival; definir os seus elementos constitutivos; e indicar a ligação problemática deste festival com Arsinoe.

Dos testemunhos acerca do festival, nós temos papiros, inscrições epigráficas e um texto literário. Os testemunhos papirológicos são: *PSI IV 409 a, 11-12* (c. 259 a.C.) - uma carta de Inaroys a Artémidoros a propósito de uma entrega de bezerros para uma festa; *P.Mich.Zen. I 46, 8* (c. 251 a.C.) - carta de Piron a Zenão; *PSI IV 364, 2* (c. 251 a.C.) - carta de Zénodoros a Zenão, sobre o concurso da Ptolemaia em Hiéra Nêsos; *P.Ryl IV 562, 10* (c. 251 a.C.) - carta de Bubalos a Zenão contendo uma alusão aos cavaleiros que se dirigem à festa; *P. Hal. I* (c. 260 a.C.) - um decreto conservado em papiro em que o festival da Ptolomaia é mencionado; *P. Heid. VI 362* (226 a.C.) - uma correspondência oficial solicitando mais bezerros para o festival da Ptolomaieia, também conhecida e mencionada aqui como *pentheterikon* (PERPILLOU-THOMAS, 1993: 153; BAGNALL, 2004: 155-

156, 206-210). Das evidências epigráficas nós temos: o decreto Nikouria[22] **[22]** de c. 263 a.C. que apresenta uma solicitação de Ptolomeu II para que a Liga dos ilhéus enviassem delegados a Samos para discutir com Filócles, rei dos sidônios, e Bachôn, o nesiarca, a participação da liga nos jogos e sacrifícios em honra de Ptolomeu I. Para a evidência literária nós temos o relato de Calixeino de Rodes escrito por volta do final do século III a.C. e que foi conservado no livro IV de Ateneu de Naucrátis em seu *Deipnosophists*[23]. Na verdade, Calixeino apenas descreve a procissão dionisíaca que fazia parte do festival, e que pode ser dividida em quatro partes – a procissão da estrela da manhã (197 D), a procissão de Dioniso (197 E - 202 A), as outras procissões (202 A – 202 F) e a coração da cerimônia (203 A – 203 B).

Do relato de Calixeino, a parte que nos interessa em primeiro lugar se refere aos objetos rituais que são mencionados diversas vezes ao longo da procissão, e que geralmente eram dourados ou de ouro (τό χρῦσίον); são estes objetos de natureza religiosa e festiva mencionados no relato que nos apresentam uma idéia do instrumental religioso utilizado em uma cerimônia grega. Entre estes objetos[24] nós temos: *thymiateria* (τὸ θῦμιατήριον) – um vaso para queimar incenso; altar (ὁ βωμός) – um lugar elevado para sacrifício; frankincenso (ὁ λιβανωτός) – goma da árvore líbanos, turíbolo; mirra (ἡ σμύρνα) – resina derivada de uma goma encontrada em uma árvore da Arábia, e utilizada para embalsamar o

---

[22] Para uma análise aprofundada acerca das diversas datações do decreto e de sua importância para a política de Ptolomeu II ver: HAZZARD, R. The Nikouria Decree: a hypothesis explored. In: HAZZARD, Richard A. **Imagination of a Monarchy: studies in Ptolemaic propaganda** (Phoenix supplementary volume, 37). Toronto: University of Toronto Press, 2000.

[23] Dos diversos estudos sobre a procissão descrita no relato de Calixeino de Rodes indicamos: COARELLI, F. La pompé di Filadelfo e il mosaico di Palestrina. In : **Ktema : civilisations de Orient, de la Grèce et de Rome Antiques.** Estrasburgo : Groupe de Recherche d'Histoire Romaine, 1990 : 225-251. DUNAND, Françoise. Fête et propagande à Alexandrie sous le Lagides. In: **La Fête, pratique et discours: d'Alexandrie Hellénistique à la mission de Besançon**. Paris-Besançon: Les Belles Lettres-Alub, 1981: 13-40. FRASER, Peter M. **Ptolemaic Alexandria**. Oxford: Clarendon Press, v.1, 1972, Cap. 5. HAZZARD, Richard A. **Imagination of a Monarchy: studies in Ptolemaic propaganda** (Phoenix supplementary volume, 37). Toronto: University of Toronto Press, 2000, Cap.4.PERPILLOU-THOMAS, Françoise. **Fêtes d'Égypte Ptolemaïque et Romaine d'aprés la documentation papyrologique grecque**. Leuven : Peeters, 1993, Cap. 4. RICE, Ellen E. **The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus**. Oxford: OUP, 1983. THOMPSON, Dorothy J. 'Philadelphus' Procession. Dynastic Power in a Mediterranean Context. In: MOOREN, Leon (ed.). **Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium, Bertinoro 19-24 July 1997.** Leuven: Peeters, 2000: 365-88. WALBANK, Franklin W. Two Hellenistic processions: a matter of self-definition. In: **Scripta Classica Israelica,** 1996: 119-130.

[24] Os termos apresentados em grego e as definições de cada um foram retirados da obra: LIDDEL & SCOTT. **An Intermediate Greek-English Lexicon.** Oxford: Claredon Press, s/d.

morto; enócoa (ἡ οἰνοχόην) – uma vasilha de metal ou de outro material usada para servir vinho de uma cratera; *karchesion* (τὸ καρχήσιον) – um copo para bebida mais estreito no meio do que na base e no topo; *fiala* (ἡ φιάλη) – um vaso achatado e largo usado para verter líquidos; *bikos* (ὁ βῖκος) – palavra oriental para jarro de vinho; cratera (ὁ κρατήρ) – um vaso largo em que o vinho era misturado com água; ânfora (ὁ ἀμφορεύς) – jarro grande com duas asas simétricas e final pontiagudo; *psykter* (ὁ ψυκτηρ) – vaso medindo de 2 a 6 metretai[25] de capacidade; hídria (ἡ ὑδρία) – um vaso de água, jarro; *pithoi* (ὁ πίθος) – um jarro de vinho do tipo mais largo; santuário (ὁ ναός) – a parte mais interna de um templo e local no qual o deus foi colocado; *escharas* (ἡ ἐσχάρα) − um altar ctônico para a queima de oferendas.

F. Dunand em sua análise sobre a Ptolomaieia propõe uma restituição do esquema grego da festa descrita por Calixeino em quatro partes: uma procissão (πομπή) que deveria durar dez dias, um sacrifício (θυσία) ao qual são destinados os touros mencionados na procissão (202 A), em seguida o concurso (ἀγών) que comporta três tipos de provas – atléticas, musicais e hípicas, e, por fim, um banquete (ἑστίασις) dividido em dois, um para os convidados e o outro para a população de Alexandria (DUNAND, 1981: 14). Em nossa exposição sobre os elementos constitutivos da Ptolomaieia, exporemos outros elementos que estão presentes em outras festas comemoradas no Egito helenístico, mas que não fazem parte especificamente da festa em honra a Ptolomeu I e Berenice I.

Πομπή e a κωμασία − a *komasía* é o principal elemento das numerosas festas religiosas e, segundo Clemente de Alexandria, é a cerimônia egípcia na qual se leva ao redor do santuário as estátuas de ouro dos deuses: ἐν ταῖς καλουμέανις παρ' Αἰγυτίοις κωμασίαις τῶν θεῶν χρυσᾶ ἀγάλματα [....] περιφέρουσιν. A estátua untada com perfumes e coroada e levada pelos sacerdotes (*komastaí*). Como festival público, a *komasía* é o equivalente egípcio ao festival grego πανήγυρις como bem lembra o decreto de Canopos (l.60-61). Elementos greco-romanos também se associam nas metrópoles à cerimônia egípcia: as *komasíai* acontecem nos teatros gregos, existem *komasíai* ligadas ao culto imperial romano. Por sua vez, a *pompé* significa 'cortejo', 'romaria' e se caracteriza

[25] Na antiguidade grega havia diversos tipos de medidas empregados em Atenas. A medida para líquido era o μετρητής que correspondia aproximadamente a 38,65 litros, a κοτύλη media aproximadamente 1/144 de um metretes, o κύαθος era o equivalente a ¼ de um kotyle (aproximadamente um copo) (HARVEY, 1987: 391).

por ser uma procissão em grupo e aberta aos fiéis. Na pompé alguns objetos são carregados, delimitando os papéis que os cidadãos executam como: as κανήφοραι (portadoras de cestas), as ’αθλόφοραι (portadoras de taças), os πυρόφοροι (portadores de fogo), os ῾υδρόφοροι (portadores de água), os φιαληφόρος (portadores de fialas). No caso da Ptolomaieia, os grupos que participam do festival são: o clero de Dioniso, atores, soldados e figurantes homens e mulheres (BURKERT, 1993: 208; DUNAND, 1981: 15-16; PERPILLOU-THOMAS, 1993: 216-218).

’Αγών – o termo em geral significa ‘jogos’ ou ‘concursos’ (ἀγῶνες) e são realizados em cerimônias públicas, podendo se constituir de competições desportivas (as mais populares), artísticas , poéticas ou de dança e canto. Existem duas categorias de jogos: os jogos sagrados (ἀγῶνης ἱεροί) onde o vencedor recebe uma recompensa honorífica, uma coroa (στέφανος) de carvalho ou de louro, e vantagens materiais. São em geral grandes concursos organizados nos moldes do jogos olímpicos (ἰσολύμπιοι) ou internacionais (οἰκουμενικοί). Os outros jogos são ἀργυρῖται ou θεματῖται, dotados de um prêmio em dinheiro: nos jogos organizados no mês de Khoiakh em Alexandria no século III a.C. como atestado no papiro *SB III 622* se lê “o prêmio era um pano de linho e cem peças de ouro” (ἦ]ν τὸ θέμα στιχάριον λινοῦν καὶ ἑκατὸν χρυσᾶ). A duração dos jogos era variável, sendo os mais importantes nomeados pentetéricos, aconteciam a cada quatro anos à semelhança das olimpíadas, como é o caso da Ptolomaieia. No relato da procissão dionisíaca em Calixeino de Rodes, a dimensão temporal da pentetéris é representada como uma mulher ao lado das Horas (198B). As disciplinas representadas nos concursos são o teatro (ἀγὼν σκηνικός), a música (ἀγὼν θυμελικός ou μουσικός), o atletismo (ἀγὼν γυμινικός), o concurso de carros (ἀγὼν ἱππικός). Dentre as modalidades desportivas mais populares estão a corrida a pé, a corrida de carros, a luta livre, o boxe, o salto em comprimento e lançamento de dardos (THOMPSON, 2000: 369-370; PERPILLOU-THOMAS, 1993: 224-225; BURKERT, 1993: 218-219). No relato sobre a procissão, as únicas menções aos *agônes* são os prêmios concedidos aos vitoriosos nos jogos, como as coroas [ἐστεφανώθησαν δ’ ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ στεφάνοις χρυσοῖς εἴκοσι] (203 A) e as trípodes délficas [τούτων δ’ ἐφεξῆς ἐφέρουτο Δελφικοὶ τρίποδες, ἆθλα τοῖς τῶν αὐλετῶν χορηγοῖς] (198 C).

Θυσία – *thysías* é um termo grego para 'sacrifício' ou 'oferenda de sacrifício' e no mundo grego havia, em geral, três tipos de sacrifícios – o de animais, o de primícias, e os votivos. O sacrifício de animais[26] é considerado um ato sagrado na antiga religião grega e consistia no abatimento e a consumação de um animal doméstico 'por' um deus. O animal mais nobre era o boi, particularmente o touro, e o mais comum a ovelha. Como todo ato sagrado, o sacrifício era uma iniciativa festiva da comunidade e consistia de uma procissão em direção ao altar onde o animal seria esfolado e esquartejado. No relato de Calixeino, os touros que marchavam na procissão (202 A) eram destinados ao sacrifício e à alimentação dos convidados no pavilhão, no caso os *theoroi* convidados a Alexandria para participarem da Ptolomaieia; no decreto ático de Euchares para Cálias de Sphettos (*SEG XXVIII 60*), os sacrifícios eram feitos por cada um dos participantes em reconhecimento da dinastia (RICE, 1983: 33-35; THOMPSON, 2000: 369). Os sacrifícios de primícias são uma forma arquetípica de oferendas sacrificais, consistindo de dádivas de primícias (o primeiro) da alimentação, da coleta de frutos ou da agricultura. Os devotos, geralmente da esfera camponesa e patriarcal, levam tudo o que as estações do ano proporcionam um pouco para o santuário: espigas de cereais ou pães, figos e azeitonas, uvas, vinho e leite. As primícias fazem parte da ação de reciprocidade entre os deuses e os mortais, ligações pessoais entre os superiores e os subordinados; como os deuses são 'mais fortes', eles aspiram a oferendas (BURKERT, 1993: 146-147). Na procissão dionisíaca as Horas representavam o papel de canéforas, sacerdotisas responsáveis pelas cestas de oferendas; e elas carregavam cestas processionais cheia de frutas (198 B). O sacrifício votivo é caracterizado como uma oferenda à divindade em virtude de um voto. A realização deste sacrifício acontece no momento quando o fiel se encontra em aflição ou em perigo, e procura se salvar por uma renúncia voluntária. O voto é feito em voz alta, de maneira solene e perante diversas testemunhas, após o bom sucesso da suplica, o cumprimento da jura deve ser realizado imediatamente. O conteúdo pode ser qualquer dádiva que exija com custo pequeno: um sacrifício animal, de primícias, ou de objetos religiosos (BURKERT, 1993: 150-151).

---

[26] Para uma exposição completa e aprofundada acerca do sacrifício de animais veja: BURKERT, W. **Religião Grega na época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1993, Cap. 2.

Ἑστίασις – termo grego para banquete, festejo, entretenimento. O último elemento de um festival grego era o banquete reservado aos convidados. No caso da procissão descrita por Calixeino de Rodes, a hospitalidade oferecida por Ptolomeu II aos seus convidados – os *theoroi* – foi ofertada no grande pavilhão, local que permanecia dentro das muralhas da cidadela um pouco distante do local onde os soldados e artistas entre outros tinham seu ponto de recepção (THOMPSON, 2000: 370). O Grande Pavilhão de Ptolomeu II é mencionado por Ateneu antes da passagem sobre a procissão dionisíaca. A passagem sobre o pavilhão faz parte de um fragmento de um tratado de Calixeino de Rodes intitulado – *Sobre Alexandria*. A longa e detalhada descrição fornecida por Calixeino (196 A – 197 C) **[02]** se insere na esfera ideológica e cultural ptolomaica, em que as qualidades dos monarcas ptolomaicos como regentes do Egito são destacadas pela decoração e monumentalidade do edifício.

E. Rice refletindo acerca de Calixeino de Rodes e sua obra, cita um estudo de Franz Studniczka[27] sobre o simpósio de Ptolomeu II em que este estudioso analisou as informações sobre o pavilhão contidas no livro IV de Ateneu; e, entre as diversas considerações a que ele chegou, uma delas é interessante, pois ele conclui que o *design* do pavilhão apresenta elementos arquitetônicos egípcios e gregos e cuja decoração se assemelha à das tumbas pintadas greco-egípcias ou das paredes pintadas de Pompéia, refletindo o gosto luxuoso da corte Alexandrina (RICE, 1983: 149). O ponto mais relevante acerca da relação do pavilhão com a procissão recai sobre a localização do primeiro em relação ao segundo, isto é, a localização do pavilhão 'dentro do recinto de Akra' e sua ligação com a rota da procissão. Segundo E. Rice, dois elementos chamam a atenção em relação ao pavilhão: em primeiro lugar, a localização do pavilhão na área de Akra, e que pelo que se sabe deveria ficar próximo ao palácio real possibilitava uma visão da procissão devido ao fato de Akra ser um local elevado; em segundo lugar, sendo Akra um local contíguo às residências reais e dentro dos limites do palácio, a rota da procissão passaria pela seção noroeste da antiga Alexandria o que possibilitou a participação oficial e a hospitalidade aos convidados (RICE, 1983: 33-34).

A importância do relato de Calixeino para o culto de Arsinoe reside em dois pontos: em primeiro lugar na possibilidade de uma análise comparada entre o festival da

[27] STUDNICZKA, Franz. **Das Symposion Ptolemaios II,** Sächs, Abh. XXX, 1914.

Ptolomaieia, que foi amplamente estudado e possui valiosa documentação, e a Arsinoeia, pouco descrita nas fontes, mas muito citada. Esta análise comparativa abre também o caminho para uma reflexão sobre os festivais gregos em Alexandria. Em segundo lugar, a menção que Calixeino faz de um δίκερας, atributo de Arsinoe II, e que figura entre os objetos religiosos carregados durante a procissão, é relevante para a compreensão do simbolismo de um dos atributos pertencentes à Arsinoe II como deusa.

O δίκερας ou cornucópia dupla se liga ao mito do chifre da cabra Amálteia, a mesma que alimentou o jovem Zeus em sua estada na ilha de Creta. Reza a lenda que o chifre da cabra foi quebrado, intencionalmente ou por acaso, e Zeus a encheu de frutas e folhagens e o deus a deu às ninfas como um objeto miraculoso que forneceria sem se esgotar tudo o que elas desejassem. A simbologia do chifre de Amaltéia enfatiza a abundância e a fertilidade. Para E. Pottier, a origem do mito é antiqüíssima e foi mencionada por Ateneu (497 A-B) como objeto de servir bebidas. Como símbolo de riqueza e prosperidade, a cornucópia era oferecida como ex-voto às divindades em troca dos bens necessários a vida humana. A cornucópia se tornou símbolo maior das divindades dadoras de bens (POTTIER, s/d: 1514-1515).

A maioria da documentação a respeito do culto de Arsinoe II e em que a dupla cornucópia está inserida, é de caráter iconográfico, com exceção das duas passagens de Ateneu mencionadas acima. Assim, nós temos: uma pequena estatueta atribuída a Arsinoe II de estilo misto (greco-egípcio) **[65]** datada do século II a.C. e cujo atributo é uma cornucópia dupla posicionada no braço esquerdo da estatueta; três enócoas de faiança **[75] [76] [77]** com a figura de uma rainha fazendo uma libação com a mão direita e segurando o *díkeras* no braço esquerdo; um octadracma de ouro **[49]** com o anverso apresentando o busto de Arsinoe II e o reverso a dupla cornucópia situada entre duas inscrições, datado do reinado de Ptolomeu II; um decadracma de prata **[53]** com o busto de Arsinoe no anverso e a dupla cornucópia no reverso, datado do reinado de Ptolomeu III.

A presença de um *díkeras* (dupla cornucópia) no relato de Calixeino entre os objetos religiosos resultou em intensos debates entre os acadêmicos acerca da presença de Arsinoe na procissão.

O grande problema na menção da participação de Arsinoe na Ptolomaieia reside na existência de uma dupla cornucópia (*díkeras*) na procissão. Duas passagens[28] em Ateneu são o motivo para a discórdia acadêmica acerca do *díkeras*. A primeira passagem menciona que o rei Ptolomeu II mandou fazer uma cornucópia mais rica que a da Amaltéia, a segunda passagem menciona uma *díkeras* de 12 pés de altura na procissão dionisíaca descrita por Calixeino **[02]**:

ἐκαλεῖτο δὲ **τὸ** πρότερον **κέρας**. δοκεῖ δὲ σκευοποιηθῆναι ὑπὸ πρώτον τοῦ Φιλαδέλφου Πτολεμαίου βασιλέως φόρμαι γενέσθαι τῶν ’Αρσινόης εἰκονων. τῇ γὰρ εὐωνύμῳ χειρὶ ἐκείνη τοιοῦτον φέρει δημιούργημα πάντων τῶν ὡραίων πλῆρες, ἐφαινόντων τῶν δημιουργῶν ὡς καὶ τοῦ τῆς ’Αμαλθείας ἐστὶν ὀλβιώτερον **τὸ κέρας** τοῦτο.
μνημονεύει αὐτοῦ Θεοκλῆς ἐν ’Ιθυφάλλος οὕτως:
ἐθύσαμεν γὰρ σήμερον Σωτήρια
πάντες οἱ τεχνῖται
μεθ’ ὧν πιὼν **τὸ δίκερας** ὡς τὸν φίλτατον
Βασιλέα πάρεμι ....

*Agora o rhyton era anteriormente chamado um **chifre**; e apareceu ter sido feito primeiro sob as ordens do rei Ptolomeu Filadelfo, que podia usá-lo como um atributo carregado pelas estátuas de Arsinoe. Para a sua mão esquerda a rainha carrega aquele tipo de objeto cheio com todos os tipos de frutas, os artistas deste modo indicam que este chifre era mais rico em bênçãos do que o chifre da Amaltéia. Teócles menciona em seus Versos Itifálico deste modo: todos nós artistas temos o dia celebrado com sacrifício*

[28] Todas as passagens em grego que constam no corpo do texto foram traduzidas do original em grego para o inglês, francês ou português pelos autores/tradutores citados na bibliografia.

o festival da Salvação; em sua companhia eu bebo a ***dupla cornucópia*** *e venho à presença de nosso mais querido rei.*

Ateneu, 497 B-C.

[...] οὗ ἡ περίμετρος πηχῶν μ΄. **δίκερας** πὸς τούτοις ὀκτάπηχυ. [...]

[...]. Além de todos estes havia uma ***dikeras*** *de doze pés de altura. [...]*

Ateneu, 202 C. [Calixeino de Rodes]

Existem basicamente entre os estudiosos duas posições acerca da cornucópia mencionada por Calixeino, por um lado, não se identifica o *dikeras* como o atributo de Arsinoe II no relato da procissão, por outro lado, se identifica o *dikeras* como o atributo de Arsinoe e de sua assimilação com a deusa da fortuna (*Agathé Thyche)*.

E. Rice analisa exaustivamente o significado do *díkeras* em relação com a *keras*, como apresentado nas passagens de Ateneu (RICE, 1983). Em primeiro lugar, o *díkeras* só seria conhecido como um atributo de Arsinoe após a sua morte, em uma série de moedas comemorativas e em enócoas em faiança. A significação do conceito do *díkeras* como a união de dois *keras* separados tem uma razão especifica. Se a adoção do *díkeras* significou a união dos monarcas como fonte de benesses e abundância para o reino, a semelhança de um governo conjunto de Ptolomeu II e Arsinoe II, isto não é o suficiente para explicar a adoção do *dikeras* como símbolo do casal ptolomaico. A explicação mais plausível para a presença do *dikeras* na procissão, na opinião de Rice, jaz na sua associação com o casal divino Serápis e Ísis como símbolo da co-regência, antes da associação do *díkeras* com o culto de Arsinoe II. Atribuir a posse da dupla cornucópia ao casal divino Serápis e Ísis refletia, para a acadêmica, a importância que o culto destes dois deuses tinha em Alexandria no início do século III a.C. antes do advento de Arsinoe. Em síntese, a transferência do *díkeras* para Arsinoe em comemorações póstumas de sua co-regência, simboliza interpretar o casal Adelfo como Serápis e Ísis na terra; a presença do *díkeras* na procissão significando segundo a estudiosa o culto conjunto de Serápis e Ísis, que tinham patronagem oficial no começo do século III a.C. Dessa forma, para E. Rice, o δίκερας no relato de Calixeino deve ser vista como uma homenagem do rei Ptolomeu II ao casal de deuses à semelhança da que foi feita para os outros deuses como Dioniso, Hera e Zeus, e daí resulta o fato da

estudiosa datar a procissão de Calixeino a 275 a.C., antes da morte e do casamento de Arsinoe II (RICE, 1983: 202-208).

Daqueles que vêem o *díkeras* como significando a presença de Arsinoe no relato da procissão encontra-se D. Plantzos (1993). Para Plantzos, a associação da cornucópia com Arsinoe simbolizando a rainha como uma deusa benemérita foi um fato histórico mencionado em Ateneu e que atribuiu a criação do *keras* ao rei Ptolomeu II, para ser carregado pelas imagens de Arsinoe. Na continuação desta passagem o mesmo *keras* é mencionado por Teocles. Independentemente das observações feitas por E. Rice sobre a passagem de Ateneu, isto é, a de que ele não menciona o *díkeras* e sim um *keras*, Plantzos salienta que para Ateneu este *keras* de Arsinoe era uma nova criação na época de Filadelfo e, assim, o *keras* de Ateneu ou o *díkeras* mencionado por Teocles eram do mesmo tipo, mais rica do que aquela de Amaltéia e que no século IV a.C. já era associada com a deusa da fortuna. Um outro ponto do argumento de D. Plantzos que sustenta a identificação exclusiva da dupla cornucópia com o culto de Arsinoe é acerca da representação do *díkeras* como um governo conjunto. Enquanto Rice vê o *díkeras* como símbolo de governo conjunto de Ptolomeu II e Arsinoe II e associada a imagens de Serápis e Ísis, Plantzos nega esta associação, pois este simbolismo faria mais sentido se fosse associado ao culto dos deuses Adelfos, o que não foi, mas manteve-se exclusivamente como um símbolo pessoal de Arsinoe; nem mesmo rainhas posteriores como Berenice II, Arsinoe III, e Cleópatra I utilizaram o símbolo da dupla cornucópia em moedas (PLANTZOS, 1993: 124-125). Apesar desta digressão toda, D. Plantzos não menciona explicitamente o problema do *díkeras* no texto de Calixeino de Rodes. Todavia, ao afirmar por meio de argumentos sólidos a identificação da dupla cornucópia como um atributo pessoal de Arsinoe, o estudioso deixou em aberto a possibilidade de observar a presença do *díkeras* na procissão dionisíaca como um testemunho da presença simbólica da rainha Arsinoe II.

Um último ponto de vista sobre a presença ou não de Arsinoe na procissão é dada por R. Hazzard. Como este estudioso data a procissão descrita por Calixeino ao ano de 263/262 a.C., Arsinoe não poderia estar presente. O argumento de Hazzard é muito simples, pois a simples razão pela qual a presença de um *dikeras* na procissão não pode ser atribuída à rainha deificada, é que Ptolomeu II não a mostrou na procissão. Segundo Hazzard, ao contrário do interesse que o culto da irmã-esposa de Ptolomeu II despertava no rei, durante

a sua vida e depois da sua morte, a razão do silêncio do monarca se deve ao fato de que Ptolomeu II queria evitar qualquer referência ao casamento incestuoso que tanto desagradou aos gregos. Ao permanecer em silêncio, Hazzard acredita que Ptolomeu II esperava por um fim aos escândalos e obter a ajuda dos convidados estrangeiros para a Ptolomaieia de 263/2 a.C. na Guerra Cremonídea (HAZZARD, 2000: 67).

Até o momento expusemos alguns elementos da Ptolomaieia, um dos festivais grego mais bem documentados no Egito helenístico, como modelo geral de festa ligada à realeza e seu vínculo simbólico com Arsinoe Filadelfo. Na segunda parte deste sub-tópico nós focalizaremos nossa análise em dois pontos: a exploração do festival da Arsinoeia, como uma forma de manutenção da tradição festiva grega em honra à realeza; e o instrumental religioso pertinente ao culto de Arsinoe II.

O festival da Arsinoeia traz um problema para nós no momento de sua exposição dentro do cenário cultual de Arsinoe II. A menção do festival e sua análise na bibliografia que reunimos para esta pesquisa são escassas, para não dizermos quase nula. Todavia, devido a algumas poucas informações que conseguimos reunir, nós podemos explorar um pouco a sua estrutura e alcance.

Em primeiro lugar devemos apresentar a documentação existente para a Arsinoeia. A fonte mais relevante é um decreto alexandrino **[07]** inserido em um trabalho intitulado – *Sobre o demos de Alexandria*, de autoria de Sátiro de Calatis. As outras fontes são todas de natureza papirológica e datando do século III a.C. (PERPILLOU-THOMAS, 1993: 155-156):

P.Cairo Zen. I59096, 9 – carta de Zoilos a Zenão para saber onde Apolônios celebrará a Arsinoeia.

P. Cairo Zen. II 59217 – carta de Platão a Zenão a propósito de um porco a reservar para uma festa que é certamente a Arsinoeia.

P. Cairo Zen. III 59298, 6 – carta de Rodôn a Paramonos, que comprou um porco para a Arsinoeia.

P. Lond. VII 2000, 5 – conta de presentes (τὰ ξενία) enviadas ao rei para o sacrifício da Arsinoeia.

P. Cairo Zen. III 59398, 12 – contas de Artemidôros: gratificação em dinheiro aos escravos pela Arsinoeia.

P. Cairo Zen. III 59452 – carta de Hieroclés solicitando a Zenão que lhe envie um porco para a Arsinoeia.

P. Cairo Zen. III 59501, 4 – carta a Zenão referente ao envio de porcos de sacrifício a Apolônio para a festa.

P. Cairo Zen. III 59379, 2 – carta do criador de porcos Amenneus a Zenão mencionando a engorda de porcos para a festa.

A partir das fontes citadas acima podemos definir a Arsinoeia como uma festa anual celebrada em Alexandria e na χώρα egípcia em honra a Arsinoe II Filadelfo divinizada e que servia para ampliar a popularidade do culto. Na capital Alexandria, o festival incluía uma procissão das canéforas pelas principais ruas da cidade, como atesta o decreto de Sátiro. Para G. Hölbl, a Arsinoeia é uma festa oficial, isto é, promovida pelo palácio real, que certamente possuía um caráter coercitivo, uma vez que tais festas serviam para a renovação da lealdade da população com relação à casa real Lagida (HÖLBL, 2000: 104). A data de celebração é controversa. Segundo E. Grzybek e F. Perpillou-Thomas, levando em consideração informações papirológicas, a celebração pode se situar ao redor de 28 de Lôios (P. Cairo Zen. II 59185), próximo de 08 de Lôios (PSI IV 364), ou então no dia 06 de Lôios, que é correspondente ao dia 27 de Mesore no calendário egípcio (*P. Cairo Zen. III 59312*) (GRZYBEK, 1990: 108; PERPILLOU-THOMAS, 1993: 156-157).

As informações extraídas dos papiros indicam um fato curioso, a grande quantidade de porcos solicitados a Zenão para a festa da Arsinoeia, e que deviam ser enviados a Alexandria. Na opinião da Perpillou-Thomas, a presença de porcos tem um significado religioso ligado ao culto de Arsinoe e a sua associação com Ísis, que é a única divindade egípcia a aceitar o sacrifício de porcos (PERPILLOU-THOMAS, 1993: 157).

Entre os acadêmicos que analisam a Arsinoeia P. Fraser é o único a se deter na análise do decreto de Sátiro. Dessa forma, algumas observações apontadas por ele acerca deste decreto nos serão úteis para a compreensão deste festival em Alexandria, pelo menos para a parte do festival.

O decreto de Sátiro preservado no *P. Oxy. XXVII 2465* menciona a procissão da canéfora pelas ruas de Alexandria e a maneira pela qual as pessoas deveriam fazer os

sacrifícios para a deusa Filadelfo. O decreto é uma legislação referente à procissão da canéfora, um ritual que deveria fazer parte do culto a Arsinoe e que não estava ligado ao culto dinástico dos Ptolomeus. A partir do texto três pontos acerca do culto podem ser expostos: em primeiro lugar, o texto é tipicamente grego e se assemelha às leis cultuais que regulavam a prática religiosa no mundo grego, além disso, o texto detalha a natureza dos altares que deveriam ser de areia (uma referência a Arsinoe-Afrodite Euploia) e a proibição de sacrifícios de bodes (animal que têm uma ligação com Afrodite Pandemos) serviria para diferenciar o culto de Arsinoe com a deusa do sexo vulgar; em segundo lugar, a menção de magistrados civis e sacerdotes indica que o culto estava sob responsabilidade da cidade; em terceiro lugar, o texto apresenta a associação de atos públicos e privados no ritual e que deveria ser característico do culto a Arsinoe (FRASER, 1972: 225, 229-230; BURSTEIN, 1996: 119).

Quando nos referimos ao termo *instrumental religioso* para a compreensão do culto a Arsinoe, nós devemos esclarecer o que entendemos por este termo. Em sentido estrito, o instrumental religioso seria tudo aquilo que faz parte do culto a Arsinoe, ou seja, os templos, altares e objetos cultuais utilizados em cerimônia. Mas em sentido amplo, podemos nos referir ao instrumental religioso como um termo que engloba tudo o que se refere ao culto de Arsinoe. Além do que já foi expresso, podemos incluir os sacerdotes e os testemunhos devocionais privados ou públicos entre outros. Não obstante, nós comentaremos o do instrumental religioso a partir estritamente das informações que dispomos, e que são fornecidas pelas fontes textuais e materiais que reunimos. Para isso, optaremos por fazer os comentários por meio de segmentos.

TÉMENOS (τὸ Τέμενος) –

O témenos é interpretado como um local de veneração que foi estabelecido pela tradição e que não pode ser alterado por qualquer motivo, independente da ocorrência de catástrofes naturais ou humanas. Sendo um local sagrado, o témenos deve ser demarcado de maneira inconfundível. A sua demarcação pode ser feita por meio de grutas ou cavernas, fontes de água quente, geralmente as demarcações naturais são mais raras, ou ainda uma simples pedra ou árvore. Dentro do témenos alguns elementos são imprescindíveis como é o caso da árvore cuja significação remonta ao período micênico-minóico; a árvore além de

fornecer sombra está em íntima relação com as deidades, como é o caso das estatuetas de deuses feitas de madeira (τὸ ξόανον), e das oferendas sacrificiais ofertadas e penduradas em seus galhos. Tão importante quanto a árvore é a água que é utilizada para os rituais de purificação; muitos santuários têm sua própria fonte de água. Contudo, o mais importante do santuário grego é a delimitação entre o espaço sagrado, representado pelo témenos, e o espaço profano. Essa delimitação pode ser feita por pedras de fronteira ou então por um muro maciço de pedra (BURKERT, 1993: 180-184).

Dos documentos reunidos poucas são as menções feitas a respeito do témenos. Nós temos uma menção feita em documento epigráfico. Trata-se de uma inscrição dedicatória aos deuses Adelfos e a Zeus **[25]** e que foi devidamente comentada anteriormente (p. 240). Todavia, o témenos mencionado na inscrição, que compreenderia todos os edifícios cultuais e constituiria o domínio da divindade, foi dedicado não a Arsinoe sozinha, mas a Arsinoe II e a Ptolomeu II na qualidade de um casal e como σύνναοι θεοὶ de Zeus em um santuário (τὸ ἱερόν) em Alexandria (BERNAND, 2001: 44-47). Contudo, os documentos mais importantes a respeito de témenos dedicados a Arsinoe provêem das fontes textuais. Os dois primeiros provêem de Plínio em sua História Natural, no qual o autor romano menciona duas estátuas (uma de ferro e a outra de topázio) e o início da construção de um templo pelo arquiteto Timocharés em Alexandria; o autor romano também menciona a colocação de um obelisco criado por Nectanebo no recinto do Arsinoeion por Ptolomeu II (fig. 5), em Alexandria:

> *O arquiteto Timochares começou a usar magnetita para construir a abóboda no templo de Arsinoe em Alexandria, de forma que a estátua de ferro parece ter a aparência de suspensa no ar, mas o projeto foi interrompido por sua própria morte e aquela do rei Ptolomeu que ordenou que o trabalho fosse feito em honra de sua irmã.*
>
> **(PLINIO, XXXIV, 42)**

> *[...] Ptolomeu Filadelfo erigiu um [obelisco] em Alexandria, de oito cúbitos de altura, que foi preparado por ordem do rei Necthebis. O obelisco estava sem qualquer inscrição [...]. O obelisco foi erguido sobre um de seis blocos*

quadrados, cortados da mesma montanha, e os artistas foram premiados com a soma de cinqüenta talentos. Este obelisco foi colocado pelo rei no acima mencionado Arsinoeion, em testemunho de sua afeição por sua esposa e irmã Arsinoe.

(PLINIO, XXXVI, 14)

[...] que Filon, o prefeito do rei, foi o primeiro a trazer estas pedras desta ilha [ilha de Topázio no Mar Vermelho], e apresentado-as a rainha Berenice, a mãe de Ptolomeu II, ela estava maravilhosamente feliz com elas; e que, em um período posterior, uma estátua de quatro cúbitos de altura, foi feita desta pedra em honra de Arsinoe, a esposa de Ptolomeu II, sendo consagrada no templo conhecido como o 'Templo Dourado' [templo de Arsinoe].

(PLINIO, XXXVII, 32. 8)

As três passagens citadas por Plínio asseguram a existência de um templo de Arsinoe, ou melhor, de um Arsinoeion em Alexandria. Não se sabe muito a respeito deste Arsinoeion em Alexandria, além do fato de que ele deveria se situar próximo ao mar na área vizinha ao empório e das informações fornecidas por Plínio, que são mencionadas amplamente na bibliografia que tivemos acesso. Além disso, a presença de um obelisco no recinto do Arsinoeion confere ao santuário uma aparência mais egipcianizada, decorrente do fato de que a cidade de Alexandria vem apresentando, desde o período de Alexandre, elementos característicos da religião e da arte egípcia em alguns monumentos (*aegyptiaca*), mas principalmente a partir do século II a.C. (FRASER, 1972: 228-229; HÖBL, 2001: 103; MARCURDY, 1932: 129; CERFAUX, 1957: 196; STANWICK, 2001: 19).

TEMPLO (τὸ ἱερόν, ὁ ναός) –

A língua grega possui dois termos para templo ou santuário. O primeiro é *tó hîeron* que pode ser definido como templo ou local sagrado, o segundo é *ó naós* que se define como a morada de um deus, um templo, mas também como a parte mais interna de um templo, a *cella*, local onde a imagem do deus será colocada sobre uma base e no qual uma

mesa de oferendas, um turíbulo vertical, por vezes uma chama eternamente acesa, faziam parte da guarnição (BURKERT, 1993: 187, 192; LIDDEL, s/d: 377, 524).

Nós temos mais informações sobre o templo do que sobre o témenos. Da documentação epigráfica nós temos o templo de Hermópolis Magna **[41]** (documento comentado na p. 252). A evidência principal de um templo para Arsinoe vem da literatura. Trata-se do famoso templo dedicado pelo almirante Calícrates a Arsinoe-Afrodite no Cabo Zefírion e cuja menção nós encontramos em Posidípo, preservado por Ateneu e no *P.Mil. Vogl. VIII 309*:

Τοῦτο καὶ ἐν πόντῳ καὶ ἐπὶ χθονὶ τῆς Φιλαδέλφου Κύπριδος ἱλάσκεσθ' ἱερὸν 'Αρσινόης, ἣν ἀνακοιπανέουσαν ἐπὶ Ζεφυρίτιδος ἀκτῆς πρῶτος ὁ ναύαρχος θήκατο Καλλικράτης. ἡ δὲ καὶ εὐπλοίην δώσωι καὶ χείματι μέσσῳ τὸ πλατὺ λισσομένοις ἐκλιπανεῖ πέλαγος.

> *Ambos pelo mar e por terra veneram este templo de Arsinoe Filadelfo Cypris, a quem, comandando o Cabo Zefírion, o almirante Calícrates primeiro dedicou. Ela concederá passagem segura no meio de uma suave tempestade para o vasto mar para aqueles que lhe implorar.*
>
> **Posidípo/Ateneu 318 D**

Os poemas de Calímaco e Posidípo referentes a Arsinoe-Afrodite do Cabo Zefírion são amplamente comentados pela bibliografia especializada. Como é impossível separar os comentários a respeito deste templo com a associação de Arsinoe com a deusa Afrodite, preferimos deixar os comentários pertinentes a este templo para o próximo sub-tópico deste capítulo.

No papiro *P. Lond. VII 2046* de c. 254 a.C. vindo da região de Filadélfia no Faium, um templo a Arsinoe a ser construído é mencionado em uma carta de requerimento por um certo Peteërmotis a Zenão, próximo ao Serapeum (ROWLANDSON, 1998: 28).

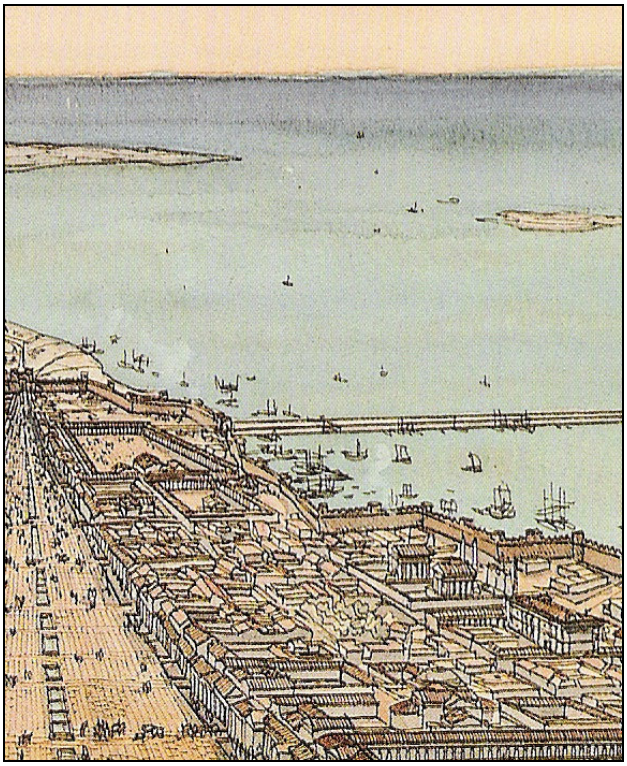


Fig. 5 – Alexandria ptolomaica com o Arsinoeion

Reconstituição artística de J.-P. Golvin de Alexandria do período ptolomaico, c. 30 a.C. À esquerda da imagem se encontra a Via Canópica e, à direita nas proximidades do heptastádion, dois pequenos templos gregos. Na parte frontal de um dos templos gregos se encontra dois obeliscos egípcios, indicando ser o local do Arsinoeion, como é descrito por Plínio o Velho.

ENÓCOA (ἡ οἰνοχόην) –

Em linhas gerais, a enócoa é um vaso utilizado na antiguidade para servir/verter vinho. O seu nome somente indica a sua função, mas não o modelo do vaso. Da forma primitiva de cantil criada no III milênio a.C. no Oriente, o modelo passou para os artesãos da civilização egéia que criaram infinitas formas, com ou sem asa, com uma base ou sem entre outros elementos constituintes de um vaso. Dessa forma primitiva surgiram dois protótipos gregos: um com a foz arredondada, de nome *olpé,* e o outro de foz trilobada. Da enócoa egéia se passa no II milênio a.C. para dois tipos de enócoa micênica, mais alongada e fina: o cântaro de pescoço alto, com foz redonda e larga; os 'aiguiéres'de gargalo estreito e trilobado. No período arcaico a polis de Cálcis, um grande centro cerâmico, criou uma forma severa de enócoa: o pescoço largo e reto e se destaca em ângulo quase reto da asa que se une à pança em uma forma acentuada. Nos séculos IV-III a.C. surgem das mais

variadas formas, tamanhos e decoração; a forma preferida era a de uma garrafa com uma foz ondulada. Do século III a.C. até o período romano apareceu um novo tipo, de pescoço longo e reto, com o corpo achatado e anguloso (KARO, s/d: 159-162).

A enócoa existente no século III a.C. no Egito ptolomaico **[75] [76] [77]** foi criada por ateliês gregos em Alexandria e utilizada para os cultos privados associados às rainhas. A enócoa ptolomaica tem a forma ovalada na pança, com o pescoço reto e curto, a foz trilobada com a figura do deus egípcio Bes na parte superior da asa. A faiança, material de que são feitas as enócoas ptolomaicas, é um composto vítreo produzido pelos egípcios muitos séculos antes do período helenístico; os egípcios prezavam a faiança pela sua capacidade decorativa e simbolismo. A composição da faiança envolve quartzo e um verniz alcalino nas cores azul, verde ou verde azulado; o verniz alcalino, por sua vez, é um composto formado por sódio-cálcio-silicato com um pouco de cobre, carbonato de cálcio e sílica. A faiança era modelada e cozida em temperaturas que chegavam a 800 º C, possibilitando criar uma superfície semelhante ao vidro. No Egito helenístico dois tipos de vaso em faiança são encontrados: o primeiro tipo é uma tigela hemisférica e decorada com relevos clássicos; o segundo tipo é conhecido como os vasos das rainhas, a enócoa (BIANCHI, 1996: 46-48). A enócoa tem em sua pança a figura de uma rainha deificada em posição de ¾ voltada para a direita, em seu braço esquerdo encontra-se uma cornucópia (simples ou dupla), com o braço direito estendido a rainha faz uma libação sobre um altar em chifres por meio de uma fiala, próximo da figura encontra-se uma coluna alta e ornada com uma coroa (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 69; MARCURDY, 1932: 125; FRASER, 1972: 240; QUAEGEBEUR, 1988: 43). Estes vasos apresentam geralmente inscrições identificando a rainha representada na cena. Encontra-se nas enócoas dois lugares para as inscrições: na asa do vaso, referindo-se a deidade representada na cena principal; e nos altares, para designar a deidade do altar (PLANTZOS, 1993: 119-120). Como as enócoas apresentam a figura de diversas rainhas, as mais comuns são as imagens de Arsinoe II, Berenice II e Arsinoe III. As inscrições nas asas consistem simplesmente de palavras como – ἀγαθῆς τύχης ’Αρσινόης Φιλαδέλφου (da boa fortuna de Arsinoe Filadelfo), Βασιλίσσης Βερενίκης ἀγαθῆς τύχης (da boa fortuna da rainha Berenice), Βασιλέως Προλεμαίου Φιλοπάτορος (do rei Ptolomeu) na enócoa de Arsinoe III; as inscrições

sobre os altares de Arsinoe II e Berenice II consistem de - ἀγαθῆς τύχης ’Αρσινόης Φιλαδέλφου Ἴσιος e θεῶν Εὐεργετῶν (FRASER, 1972: 240-241; RICE, 1983: 205).

ALTAR (ὁ Βωμός) –

O altar grego é tradicionalmente mais essencial para a realização do culto do que o próprio objeto de culto, a árvore ou a fonte. Havia diversos tipos de altares, do altar na rocha aos mais rústicos, que consistiam de simples pedras empilhadas. O altar grego tradicional era construído com tijolos e caiado com cal, ou construído com blocos de pedras encaixados. Os maiores altares possuíam escadas que o circundavam. Geralmente o altar se encontrava no témenos, do lado de fora dos templos; um altar pode sofrer modificações ou reconstruções, mas nunca é tirado do local em que foi criado pela primeira vez (BURKERT, 1993: 185-186).

No Egito helenístico nós encontramos diversos tipos de altares mencionados na literatura, em imagens, e materialmente. A documentação reunida para esta pesquisa apresenta os seguintes tipos de altares:

No relato de Calixeino em Ateneu (197 E – 202 C), são mencionados altares simples, duplos, emparelhados e altares ctônicos, todos possuindo diversos tamanhos, ornamentações e materiais. No poema que Calímaco escreveu para honrar a rainha Arsinoe II no momento de sua morte **[05],** ele menciona o altar de Tétis e a pira cuja fumaça foi avistada por Filotera[29], a irmã deificada de Arsinoe, que anunciava o funeral da rainha. Na Diegesis um altar é consagrado a Arsinoe divinizada em conjunto com um témenos. No decreto alexandrino de Sátiro **[07]** são mencionados que os altares devem ser feitos de areia, ou aqueles de tijolos que sejam salpicados de areia. Em Teócrito no idílio XVII (l.126-127) **[03],** Ptolomeu II queima grossas coxas de boi nas chamas de um altar de cor avermelhada em honra a Ptolomeu I e Berenice I divinizados. No decreto Nikouria **[22]** os delegados da liga dos ilhéus solicitam que o decreto seja instalado perto do altar de

[29] A princesa Filotera era filha de Ptolomeu I e Berenice I e irmã de Arsinoe II e Ptolomeu II. A princesa, que veio a falecer antes de sua irmã Arsinoe II, também tinha seu próprio culto no meio grego e egípcio. Entre os sacerdotes egípcios está o sacerdote menfita Nesisty II, considerado “profeta da deusa Filotera, filha do rei e irmã do rei”, e a sacerdotisa Heresankh, membro de uma das famílias sacerdotais de Mênfis. Segundo Hölbl, diversas tradições literárias mencionam a veneração conjunta de Arsinoe II e Filotera; da mesma forma, tanto Arsinoe II quanto Filotera tinham em Mênfis os mesmos sacerdotes (HÖLBL, 2001: 103; CRAWFORD, 1980: 26).

Ptolomeu Soter. Com pouquíssimas exceções, geralmente as fontes literárias não nos informam sobre o modelo, a cor ou função dos altares mencionados.

Mais interessantes são os altares mostrados em cenas rituais pela iconografia. Os altares deste tipo são vistos em duas estelas egípcias **[18] [19]** em que Ptolomeu II, retratado como um faraó, faz uma oferenda à deusa Filadelfo diante de um altar em cornos. O mesmo tipo de altar é visto nas cenas representadas nas enócoas **[75] [76] [77]** em que a rainha faz uma libação sobre um altar em cornos. O egiptólogo belga Jan Quaegebeur (1970) discute a existência e o uso destes tipos de altares em um de seus estudos. O altar em cornos (βωμός κεραῦχος) é um tipo de altar desconhecido no Egito antes do período helenístico, mas cuja origem é provavelmente siríaca. O altar se encontra em uma base e está decorado com uma guirlanda, entre os dois cornos é representado um objeto triangular, cujas pequenas linhas são o símbolo das chamas. A função primária seria a de queimar perfumes e oferendas alimentares. Este tipo de altar era freqüente em Alexandria para os cultos de natureza greco-egípcios (QUAEGEBEUR, 1970: 195-196).

Há ainda mais dois tipos de altares. O primeiro altar **[36]** foi encontrado em Alexandria e dedicado ao rei Ptolomeu II e a rainha Arsinoe II; o altar é datado de 272-268 a.C. Este altar possui um formato quadrangular com um interior vazado, ele é inteiramente pintado e com ornamentações. Segundo P. Fraser, este altar foi encontrado *in situ* próximo ao templo de Serápis erguido por Ptolomeu III, indicando que o casal Adelfo era *sunnaoi* do deus. O interior vazado do altar indica que o altar é do tipo ctônico utilizado para o culto dos ancestrais (BERNAND, 2001: 34-36; FRASER, 1972: 236). O segundo altar **[38]** é do tipo arredondado e feito de calcário, e apresenta a inscrição βασιλεώς Πτολεμαίου o que indica que foi dedicado a um monarca Ptolomeu, embora não se saiba qual.

CANÉFORA (κανηφόρος) –

Em síntese a canéfora (fig. 6) é a sacerdotisa responsável por levar uma cesta com oferendas ou instrumentos cerimoniais durante a procissão sagrada, daí a origem do seu nome – κάνης – (cesta) e φόρος (portadora). Geralmente as canéforas são representadas pelas jovens moças vindas das famílias aristocráticas da polis. A sua origem remonta às moças que carregavam cestas nas cabeças durante a festa das Panatenaicas em Atenas; ao longo desta festa, as canéforas eram acompanhadas por garotos metecos levando banquetas

e guarda-sol. As jovens atenienses eram escolhidas por sua nobreza e beleza. A canéfora é belamente mostrada na arte grega, seja nos frisos do Partenon seja nas cariátides do templo de Erechteion na acrópole (SAGLIO, s/d: 877; FANTHAM, 1994: 151; POMEROY, 1990: 58).

fig. 6 – Estátua de uma canéfora em terracota, século III a.C.

A presença das canéforas é atestada nos seguintes documentos[30] (HAZZARD, 2000: 41; CADELL, 1998: 3):

No *P.Oxy. XXVII 2465* **[07]** – uma lei sagrada Alexandrina escrita por Sátiro que faz referência à procissão da canéfora em Alexandria.

No *P. Cairo Zen. II 59289* – nomeação de Bilistiche como canéfora por Ptolomeu II no ano de 251 a.C.

---

[30] Para uma lista completa das canéforas ano a ano, com os devidos comentários acerca desta sacerdotisa ver: CLARYSSE, W. **The Eponymus Priests of Ptolemaic Egypt.** Leiden, 1983. Já para um estudo mais atual e completo acerca da canéfora de Arsinoe II ver: MINAS, M. Die κανηφόρος. Aspekte des ptolemäischen Dynastiekults. In: MELAERTS, Henri (ed) *Le Culte du Souverain dans l'Égypte Ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère: actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995*. Leuven: Peeters, 1998: 43-60. Uma menção às sacerdotisas existentes em Alexandria ver: POMEROY, S. B. **Women in Hellenistic Egypt : from Alexander to Cleopatra**. Wayne State University Press, 1990 : 55-59. Por sua vez, para um estudo acerca do clero epônimo alexandrino ver : GLANVILLE, S.R.K. ; SKEAT, T.C. Eponymus priesthoods of Alexandria from 211 B.C. In : **JEA**, v. 40, 1954.

No *P. dem. Zen. 6b.* – menção da canéfora Bilistiche como sendo filha de Filo.

No *P. Cairo dem. 30602+UPZ 1130* – documento datado de 115 a.C. e que menciona Dionísia, filha de Dionísio, como canéfora de Arsinoe II.

No *P. Sorb. 2440* – uma nova canéfora é mencionada para o ano de 268 a.C., no caso é Berenice a filha de Andrômachos.

No *P. dem. Bryce* – menciona a canéfora Eucléia, filha de Aristodikos, para o ano de 269 a.C.

Uma pequena estatueta de terracota **[64]** representando uma canéfora, e datando do século III a.C., se encontra no Museu Britânico.

No decreto de Canopos **[26]** de 238 a.C. é mencionada Filadelfa Menecratéia, filha de Filamon, como canéfora.

No decreto de Pithom II **[27]** de 217 a.C.é mencionada Rode, filha de Filon, como canéfora.

No decreto de Mênfis **[30]** de 196 a.C. é mencionada Filadelfe Areia, filha de Diógenes, como canéfora.

No decreto de Cleópatra III e de Ptolomeu IX **[31]** de 112 a.C. é mencionada uma jovem, mas cujo nome está incompleto, Dem[----], filha de [----], como aparece nas l.10-11.

As sacerdotisas canéforas de Arsinoe foram criadas por Ptolomeu II para servirem ao culto de sua irmã-esposa divinizada após o ano de 270 a.C. no Egito. Como todo ano uma nova canéfora era eleita para substituir a anterior; o canéforato (nome dado à instituição das canéforas) acabou por se tornar epônimo, assim como aconteceu com o sacerdote de Alexandre e dos deuses Adelfos. A canéfora sendo epônima significa que a sua inclusão em documentos legais e reais possibilita a identificação de uma datação. Isso é visível nas fórmulas de datação existentes nos decretos trilíngües em que as sacerdotisas são nomeadas logo após os Ptolomeus e o sacerdote de Alexandre; é visível também nos papiros e em inscrições epigráficas.

No Egito ptolomaico Ptolomeu II obteve o modelo para as canéforas de Arsinoe Filadelfo daquelas canéforas atenienses, que serviam na procissão Panatenaica. Uma das diferenças entre o modelo ateniense e o ptolomaico residia no fato de que tanto Bilistiche a amante de Ptolomeu II quanto Agatocléia a amante de Ptolomeu IV se tornaram canéforas

sem serem virgens, como eram as atenienses (BAILEY, 1999: 156-157; HAZZARD, 2000: 41; POMEROY, 1990: 55).

S. Pomeroy em seu estudo sobre as sacerdotisas ptolomaicas enumerou algumas qualidades que serviam de baliza para a nomeação de uma sacerdotisa epônima em Alexandria à partir da documentação antiga, provavelmente de papiros: 1) elas deveriam ser gregas de nascimento; 2) nem todas as mulheres vinham de famílias ilustres, mas como a função não era remunerada supõe-se que suas famílias fossem capazes de providenciar a roupa adequada para o ofício; 3) a maioria das jovens eram filhas de homens do alto escalão; 4) as sacerdotisas não eram nomeadas no ápice da carreira de seus pais; 5) as mulheres experientes sexualmente não constituíam um tabu, mas a maioria das canéforas eram presumidamente virgens (POMEROY, 1990: 57). Em festivais como a Arsinoeia em Alexandria, a procissão da canéfora que passava pelas ruas certamente carregava uma imagem da deusa Filadelfo, enquanto que as pessoas montavam pequenos altares nas ruas para a realiazação dos rituais (HÖLBL, 2001: 104)

FIALA (ἡ φιάλη) –

A fiala é o típico objeto cerimonial utilizado para as libações. A sua origem na Grécia é muito antiga, assim como era no Egito faraônico desde a época de Thutmosis III. Em Homero a fiala foi descrita como um vaso de grande capacidade, como uma urna destinada para as cinzas do morto, ou ainda um caldeirão para a água. A forma mais utilizada na época clássica foi a fiala em forma de gamela redonda, sem as asas e os pés, mas com uma saliência central. O uso da fiala para libações a tornou um objeto de uso constante na sociedade grega, já que a cerimônia da libação era realizada em todos os momentos da vida. Segundo Pottier, a fiala foi um objeto religioso tão valioso socialmente e materialmente que ao sair de um santuário um peregrino rico tinha por hábito deixar uma fiala de prata como oferenda. A fiala como um todo era um dos símbolos mais visíveis da devoção pessoal de um indivíduo (POTTIER, s/d: 434).

Em nossa documentação, a fiala só é atestada iconograficamente nas cenas de libação existentes nas enócoas **[75] [76] [77]**, e materialmente em uma fiala de prata **[78]** existente no Metropolitan de Nova Iorque, que data dos séculos IV-III a.C. e encontrada no Delta do Nilo.

As libações realizadas, por meio da fiala, nas cerimônias religiosas gregas são denominadas em grego da seguinte maneira: σπένδειν (verter, derramar), λείβειν (verter gota a gota). Toda libação é acompanhada de uma prece, como é atestado em vários textos. A preparação da libação consiste da preparação de um mistura de vinho e água, algumas vezes a libação é feita somente de vinho puro, outras vezes a mistura de vinho e água é adocicada com mel. Esta preparação é realizada em uma cratera e que depois será servida com o auxilio de uma enócoa, ou outro vaso qualquer. Há diversos locais nos quais uma libação pode ser feita. Geralmente ela é realizada sobre um altar, em alguns casos o líquido é derramado diretamente no chão. O objetivo de uma libação dedicada aos deuses é variado. Segundo Homero, os deuses aceitam a libação, assim como a fumaça dos sacrifícios, como uma marca de honra, um testemunho de deferência, pelo qual eles se deixam envolver (HOMERO, Ilíada, IV, 49, IX, 500-502). Para Hesíodo as libações são meio de se obter os favores dos deuses (HESIODO, *Os trabalhos e os dias*, 335-338) (RUDHARDT, 1992: 204-242).

IMAGENS DE CULTO –

Os gregos antigos tinham diversas denominações para as imagens de culto. Dentre estas denominações as mais comuns eram: *baítulos*, *brétas*, *xóanon*, *ágalma*, *kolossós*, *eídôlon*, *eikón*, *andriás*, *hermês*; em torno de quinze definições, segundo Jean-Pierre Vernant, subdividindo-se em formas anicônicas (βαίτυλος, ‘ερμῆς, δόκανα), formas teriomorfas ou monstruosas (γοργόνες, σφίγξ), formas antropomórficas em diversos tipos (ξόανον, παλλάδιον, κοῦρος) e, finalmente, as estátuas de culto (ἔδος, ἄγαλμα, εἰκών, μίμημα) (VERNANT, 2001: 296).

O *baítulos* era o que os gregos denominavam como pedra sagrada, nós podemos ver a sua representação iconográfica nas enócoas ptolomaicas **[75] [76] [77]**; o *baítulos* está representado nestes vasos de faiança como uma pilastra erguida atrás da figura da rainha e decorada com guirlandas. O *brétas* (τὸ βρέτας) pode ser definido como uma estátua/imagem em madeira de um deus. Segundo Vernant, a palavra tem origem pré-helênica e constitui um objeto de pequeno porte, denotando um fervor religioso particular, e no arcaísmo representaria o primeiro esboço de uma representação antropomórfica de uma divindade; o termo *brétas* não aparece nem no Linear B nem em autores do século VIII-VII

a.C. como Homero e Hesíodo, mas apenas em Eurípides designando o cavalo de Tróia, nas Troianas, ou um troféu, nas Heraclidas (936-937) [βρέτας Διὸς τροπαίου]. Por sua vez, o termo *xóanon*[31] (τὸ ξόανον) designa também uma imagem esculpida em madeira, uma estatueta. O uso de *xóana* é atestado desde o período arcaico como, por exemplo, a Hera de Samos ou a pequena imagem da deusa Atena no Erecteion. Contudo o termo só é encontrado na literatura grega a partir de um fragmento do Tâmiras de Sófocles (fr. 238), datado de 468 a.C., designando um instrumento musical melodioso [Ξόαν 'Ηδυμελής]; posteriormente, o termo aparecerá ligado ao vocabulário para estátua (VERNANT, 2001: 311; BURKERT, 1993: 190-191; SCHNAPP, 1997: 41).

Três outros termos gregos para estátuas têm um significado um pouco mais restrito. O *kolossós* (ὁ κολοσσός) é definido no Liddell and Scott como sendo uma estátua grande, geralmente ligada ao Egito e os seus templos, mas também é uma estátua grande em autores gregos antigos como em Ésquilo e Heródoto. Para A. Schnapp um dos grandes problemas na definição de um *kolossós* – imagem de culto feita em cera ou madeira e usada em rituais funerários -, é saber se esta imagem de culto era anicônica ou não, isto é, se era uma imagem figurada ou não (SCHNAPP, 1997: 41/ LIDDELL & SCOTT, s/d: 442). Em compensação, para Vernant o *kolossós* seria uma pequena figura antropomórfica (estatueta) com as pernas soldadas, feita em madeira, argila ou pedra, e cuja função seria o de servir como um duplo ritual (VERNANT, 2001: 310). O *kolossós* como significando estátua pode ser vista em uma epigrama de Posidípo (AB 62), escrita no século III a.C.: *Imitem estes trabalhos, e ultrapasse-os, escultores, normas antigas da estatuaria ....* [μιμήσασθε τάδ' ἔργα, πολυχρονίους δὲ κολοσσῶν, ὧ ζωιοπλάσται, ναί παραθεῖτε νόμους]. O andriás (ὁ ἀνδριάς) seria a imagem de um homem (LIDDELL & SCOTT, s/d: 65). O "pequeno homem", na opinião do helenista francês Vernant, ressalta na sua efígie o próprio objeto que ele dá a ver em escala reduzida, e do qual o termo é atestado em inscrições e na literatura designando a imagem cultual com o nome do deus figurado, em vez do nome da estátua como, por exemplo, na Ilíada em que Hécuba, acompanhada por mulheres idosas, vai até o templo de Atenas em Tróia para depositar um véu bordado aos pés da estátua da

[31] O helenista Jean-Pierre Vernant discute longamente sobre a origem e A função dos *xóanons* na antiguidade grega no capítulo – Da presentificação do Invisível à Imitação da aparência, em sua obra: VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. São Paulo: Edusp, 2001.

deusa Atena, e não aos pés da estátua em si [*Hécuba, para Atena, um o mais belo, o maior, escolhe, de urdidura riquíssima, esplendor de estrela, muito bem guardado sob os outros. Se encaminha ao templo e as matronas a seguem. Chegando no santuário, a filha de Cisseu, Teano, a de rosto lindo, abre as portas, como sacerdotisa eleita pelos tróicos; todas erguem as mãos, coro de vozes lúgubres.* ***Recolhe o peplo, rosto-lindo, e o põe sobre os joelhos de Atena ....*** (ἡ δ' ἄρα πέπλον ἑλοῦασ Θεανὼ καλλιπάρῃος θῆκεν 'Αθηναίης ἐπι γούνασιν....)] (HOMERO, Ilíada, VI. 293-302; VERNANT, 2001: 310).

O termo ágalma (τὸ ἄγαλμα) designando genericamente um estátua para um deus, está presente epigraficamente em objetos materiais em nosso catálogo como, por exemplo: na inscrição de um templo dedicado por militares do exército de Ptolomeu III **[41]** é ressaltado que a dedicatória incluía não apensa o templo, mas também as estátuas e outras construções [τὰ ἀγάλματα καὶ τὸν ναὸν καὶ τὰ ἄλλα ἐντὸς τοῦ τεμένος]; no decreto de Canopos de c. 238 a.C. **[26]** uma pequena imagem de culto que foi feita em honra da falecida princesa Berenice uma estátua sagrada, ornada de pedras e colocada em cada santuário de primeira e segunda ordem em todo o Egito (l.59) [ἱερὸν ἄγαλμα χρυσοῦν διάλιθον ἐν ἑκάστωι τῶν πρώτων καὶ δευτέρων ἱερῶν καὶ καθιδρῦσαι ἐν τῶι ἁγίωι]. A *ágalma* é um termo grego que pode ser aplicado a todo objeto precioso, todo adorno, antes de ser adotado para imagem divina. Segundo Schnapp, a estátua (*ágalma*) é uma imagem inanimada que torna a presença dos deuses efetiva. Para Burkert, as estátuas mais célebres, feitas pelos grandes artistas, tinham a sua fama justamente por causa da beleza enquanto *ágalmata*, obras em que até mesmo os deuses encontrariam satisfação (VERNANT, 2001: 310; SCHNAPP, 1997: 43; BURKERT, 1993: 194).

Por fim, o *eikón* (ἡ εἰκών) é definido por Liddell como uma imagem, retrato, uma semelhança, uma imagem na mente (LIDDELL & SCOTT, s/d: 228). O termo é visto: no relato de Ateneu sobre a Grande Procissão de Ptolomeu II **[03]** (203 A) em que Ptolomeu I e Berenice I foram honrados com três estátuas douradas e um recinto sagrado em Dodona [Πτολεμαῖος δὲ ὁ πρῶτος καὶ Βερενίκη εἰκόσι τρισίν ἐφ' ἁρμάτων χρυσῶν καὶ τεμένεσιν ἐν Δωδώνῃ]; no decreto de Pithom II **[28]** (l. 1-5, A parte 2), Ptolomeu IV, amado de Ísis, foi honrado pelos sacerdotes egípcios com uma estátua que se chamaria estátua de Ptolomeu-Hórus, salvador de seu pai, vencedor glorioso, e de Arsinoe, deuses Filopatores em todos os santuários do Egito [βασιλέως Πτολεμαίου ----, ἠγαπημένου

ὑπὸ τῆς Ἴσιδος, εἰκόνα ἣ προσονομασθήσεται "Πτολεμαίου Ὥρου τοῦ ἐπαμύνοντος τῶι πατρὶ καλλινίκου", καὶ τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ Ἀρσινόης, θεῶν Φιλοπατόρων, ἐν τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἱεροῖς .....]. A importância do ícone[32] (*eikón*) na imagética religiosa grega reside em três pontos. Em primeiro lugar, a importância jaz no fato de que o ícone, assim como o ídolo, é usado desde a época clássica como sinônimo de imagem natural, reflexos da água ou a imagem em um espelho, e de imagem fabricada artificialmente pelo homem, sejam os relevos, seja a pintura ou a estatuária. Em segundo lugar, o ícone é uma forma de tornar o que está ausente em presente, no caso assegurar a presença do deus. Em terceiro lugar, a diferença entre ídolo e ícone se situa em modos de representação diferentes em relação à imagem. Enquanto o ídolo é uma simples cópia da aparência sensível, o ícone é uma transposição da essência; entre o ídolo e o seu modelo, a identidade se encontra na superfície (ou seja, o ídolo se faz passar por seu modelo, faz do visível um fim em si), e entre o ícone e aquilo a que ele remete, a relação é tratada em um nível estrutural mais profundo, simbólico, de transcendência (SCHNAPP, 1997: 42-43; VERNANT, 2001: 312-. 314).

A relevância que as imagens de culto tinham para os antigos gregos se deve à função das estátuas na sociedade grega, e à relação que os gregos tinham com os seus deuses. As estátuas de culto produzidas ou criadas desde o período micênico até a época clássica, em diversas denominações, formas e materiais, eram o ponto focal das orações destinadas aos deuses e, segundo o helenista suíço W. Burkert, as imagens de culto sempre estiverem associadas aos templos como um binômio religioso (imagem/templo) e centro das práticas cultuais cotidianas (BURKERT, 1993: 187-194). Por sua vez, para o arqueólogo clássico A. Schnapp, o uso de imagens cultuais entre os gregos era parte inseparável de sua identidade políade e religiosa; citando autores antigos como Platão (Leis, 931a), Heródoto (Livro I, 131) e Filostrato (Vida de Apolônio, VI.19), Schnapp justifica a importância das imagens/estátuas para os gregos, como se estes nos momentos de prática cultual, pudessem ver os próprios deuses refletidos nas estátuas (SCHNAPP, 1997: 40-44). Com referência à relação dos gregos com os deuses, ela se dá em um tom familiar,

---

[32] Para uma análise aprofundada do significado histórico-filológico e da relação entre ícone-ídolo ver: VERNANT, Jean-Pierre. Figuração e imagem. In: . **Entre Mito e Política**. São Paulo: Edusp, 2001 : 309-321.

pois na experiência religiosa grega as relações de intimidade com as divindades eram marcadas na existência privada e social grega, ou seja, os deuses participavam do cotidiano do homem comum, e isso é perceptível em uma anedota de Aristóteles acerca de um sábio chamado Heráclito – *"dirigindo-se aos hóspedes que desejavam visitá-lo e que, mal entraram, o viram a aquecer-se junto ao fogo da cozinha, os convidou a entrar sem hesitar: os deuses também estão aqui"* (ARISTÓTELES, *De partibus animalium* 1, 5 citado em VEGETTI, 1993: 231).

4.2.4.4 A identificação e a associação cultual de Arsinoe com as deusas olímpicas.

Dentro da esfera religiosa grega, os Ptolomeus eram associados a muitos deuses, principalmente os olímpicos como Zeus, Dioniso, Hélio, Afrodite e Deméter, mas também eram identificados com deuses egípcios como Osíris e Ísis, Hórus, Amon e Ptah, para citarmos os mais comuns.

As rainhas em particular, devido à promoção de seus cultos por parte de seus maridos-irmãos, eram constantemente associadas a deusas, principalmente depois de mortas quando elas assumiam o manto de deusas dentro da política de adoração ao soberano.

Havia diversas formas de identificação de rainhas como Arsinoe II, Berenice II Cleópatra VII, com determinadas deusas como Ísis ou Afrodite que desfrutavam de ampla popularidade cultual no Egito. Essas associações são percebidas na iconografia, em inscrições e papiros. Três formas de associação/identificação são as mais comuns: a) a rainha apropria-se de títulos cultuais de uma deusa egípcia ou grega; b) ela assume paridade com uma deusa pelo acréscimo de seu próprio nome àquele de uma deusa; c) ela une sua identidade com aquela da deusa, e chama a si mesma pelo nome da deusa (FRASER, 1972: 237).

No primeiro caso, nós temos os chamados 'cultos toponímicos' em que os nomes de ruas são dados de acordo com o título cultual de uma rainha identificada com uma deusa. Os mais conhecidos vêm das ruas de Alexandria: um papiro datado do ano de c. 252 a.C. contendo o texto de contrato de empréstimo de um alexandrino dá vários nomes de ruas – Arsinoe Basiléia, Arsinoe Eleemon (deusa da piedade), Arsinoe Teleia (a consumadora),

Arsinoe Chalkioikis (da casa de bronze), Arsinoe Eleusina. Um papiro datando de 190 a.C., (*P. Teb. 879, l.4-6*) [Λέων Λέοντος τοῦ 'Αγα-----/φράτρας τρ(ίτ)ης, ἀγ(υιᾶς 'Αρσινόης) / Καρποφόρος] acrescenta o nome – Arsinoe Karpóphoros (a portadora de frutos). Enquanto outros papiros do século II d.C. confirmam a existência dos nomes de ruas – Arsinoe Niké (*W.Chr. 146, l.18*) [Θέωνος τοῦ Τρύφωνος Μουσοπατερείου τοῦ καὶ 'Αλθαιέως ἐτῶν πεντήκοντα ὀκτώ, ἁγυιᾶς 'Αρσινόης Νείκτης], Arsinoe de Elêusis e Arsinoe Sozousa, a salvadora (*SB 7630*) [Μάρκῳ Κλαυδίῳ Σαβείνῳ τῷ (ίερεῖ καὶ ἐξηγητῇ καὶ τοῖς Καισαρείοις καὶ τοῖς ἄλλοις πρυτάνεσι παρὰ Μάρκου 'Αντωνίου 'Ηλιοδώρου κ.τ.λ. καὶ Μάρ/κου 'Αντωνίου ˝Απερος, ἁγυιᾶς 'Αρσινόης Σωζο(ύση)ς]. Há ainda nomes de outras rainhas como Berenice Thesmóphoros. Os nomes de ruas que são dados em homenagem às rainhas indicam que eles podem ter sido dados por ordem do próprio rei ou serem uma iniciativa da cidade. Os títulos Basiléia e Teléia fazem referência a Hera; Karpóphoros e Eleusina se referem à Deméter refletindo a natureza dadora de fertilidade da deusa que é semelhante ao simbolismo da cornucópia; Sozousa indica uma assimilação com Ísis que na época de Ptolomeu IV era conhecida como deusa Salvadora ao lado de Serápis[33]**;** Eleemon pode se referir a Afrodite em sua

---

[33] Um estudo sobre a relação de Ptolomeu IV com Ísis e Serápis durante a época da Batalha de Ráfia c. 217 a.C. nos é fornecido por BRICAULT, Laurent. Sarapis et Isis: sauvers de Ptolemée IV à Ráphia. In **CdE** , LXXIV, 1999: 334-343. A tese de L. Bricault se baseia na evidência material e textual, imagens monetárias e glípticas, no relato de Políbio e em inscrições epigráficas reproduzidas abaixo. Para este egiptólogo a importância do casal divino Ísis-Serápis surgiu no final da batalha de Ráfia contra Antíoco III no Egito. Tanto Ptolomeu IV quanto seu conselheiro/comandante das forças egípcias Sosíbios atribuíram a vitória na batalha ao casal de deuses. Devido ao fato de que uma falange egípcia foi acrescentada ao exército de Ptolomeu IV, a associação com os deuses egípcios seria conveniente. A ligação com Ísis é percebida também no epíteto "amado de Ísis" que Ptolomeu IV passa a usar, principalmente no decreto de Pithom II. A partir do reinado deste monarca Ísis passa a figurar como uma das grandes protetoras do Egito ao lado do seu marido Osíris/Serápis.

Doc. 1, Beqa'. – H. Salame-Sarkis. Inscription au nom de Ptolémée IV Philopator trouvée dans le nord de la Béqa', *Berytus* 34, 1986 : 207-209.

"Para o rei Ptolomeu (IV) e a rainha Arsínoe (III), deuses Filopatores, a Serápis e Ísis salvadores, Marsyas, filho de Demétrio, Alexandrino, escriba como chefe (fez gravar esta dedicatória)".

Doc.2, Filae. – R. Lepsius, *Denkmäler* XII, pl. 82 nº 197.

"Para o rei Ptolomeu (IV) e a rainha Arsínoe(III), deuses Filopatores e em honra de seu filho Ptolomeu (V), a Serápis (e) a Ísis salvadores, Sócrates, filho de Apolodoros, Locriano (dedicou esta base)".

identificação como Cípria; Chalkioikis é um título de Atena em Esparta e se liga a Arsinoe pelo interesse da rainha com a cidade grega durante a Guerra Cremonídea. Para além das ruas, existem templos mencioandos em honra a Arsinoe Aktia e Berenice Aktia no Faium como atesta o papiro *P. Enteux 26* de c. 221 a.C. O título Aktia faz referência especificamente a Apolo, mas a sua aplicação às rainhas remete à ligação delas com Afrodite como deusa marinha (FRASER, 1972: 237-238; BEVAN, 1934: 112; CERFAUX, 1957: 198; STEPHEN, 2004: 168).

No segundo caso e de longe o mais amplo em estudos acadêmicos, é a classe de identificação em que a deusa e a rainha são mencionadas conjuntamente. A primeira deusa identifiada com Arsinoe é Afrodite. As evidências da associação/identificação de Arsinoe com Afrodite vêm das fontes textuais, basicamente os poemas de Posidípo, Calímaco e Teócrito, além dos papiros. Os poemas de Posidípo (AB 116, AB 39 e AB 119 = 318 D em Ateneu) e os de Calímaco conservados em Ateneu (318 B-C) fazem referência à dedicação de um templo a Arsinoe-Afrodite no Cabo Zefírion, na região de Canopos, pelo nauarca Calícrates em solicitação à deusa por uma passagem segura em viagem pelos mares. Os poemas de Posidípo devem ter sido escritos durante a vida de Arsinoe, já que ela é mencionada como 'rainha' nos poemas [ἔνθα με Καλλικράτης ἱδρύσατο καὶ βασιλίσσης ἱερὸν ᾽Αρσινόης Κύπριδος ὠνομασεν]. No total Posidípo escreveu três epigramas acerca de Arsinoe-Zefiritis, sendo que o primeiro é uma celebração do novo templo (passagem em grego acima) (AB 116), o segundo foi um convite para honrar por terra e mar o templo da deusa marinha [τοῦτο καὶ ἐν πόντῳ καὶ ἐπὶ χθονὶ τῆς Φιλαδέφλου Κύπριδος ἱλάσκεσθ᾽ ἱερὸν ᾽Αρσινόης] (119 AB), o terceiro poema convida um marinheiro a saudar Arsinoe Euploia por uma passagem segura no mar [καὶ μέλλων ἅλα νηΐ Περᾶν καὶ πεῖσμα καθάπτειν χερόθεν, Εὐπλοίαι χαῖρε᾽ δός

Doc.3, Alexandria. – G. Maspero. Sur une plaque d'or portant la dédicace d'un temple, *RT* 7, 1886 : 141.

"(Santuário) de Serápis e de Ísis, deuses salvadores, e do rei Ptolomeu (IV) e da rainha Arsínoe (III), deuses Filopatores".

O texto em hieróglifo dava:

"(Santuário) pertencente a Osíris-Ápis e Ísis, os deuses salvadores, e ao rei do Alto e Baixo Egito, Ptolomeu, para já vivo, amado de Ísis, e à rainha Arsínoe, os dois deuses que amam seu pai".

’Αρσινόη] (AB 39). Foi neste santuário erguido por Calícrates que a rainha Berenice II fez um voto de mechas de cabelo pelo retorno seguro de seu marido da viagem à Síria; a história da mecha de Berenice que ganhou vida graças a Afrodite e se transformou em uma constelação, descoberta pelo astrônomo da corte Conon, é um dos poemas mais conhecidos de Calímaco **[06],** mas que chegou até os dias atuais em uma versão do poeta latino Catulo. O poema Coma de Berenice é semelhante a um outro poema dedicado por Calímaco a Arsinoe (318 B-C). No poema, uma pequena concha naútilus oferecida por uma garota narra a sua viagem até o templo de Zefirítis para admirar e dar graças à deusa Arsinoe[34] (PLANTZOS, 1992: 127; FRASER, 1972: 239-240; STEPHENS, 2004: 171-172; POMEROY, 1990: 38; HÖLBL, 2001: 103; BARBANTANI, 2005: 147-148; MARCURDY, 1932: 126).

A questão que se coloca é: qual a real importância de Afrodite para os Ptolomeus a ponto de a deusa ser identificada com Arsinoe?

Entre os acadêmicos que se prestaram a estudar o culto às rainhas, mais especificamente a ligação de Arsinoe com Afrodite, encontramos S. Pomeroy (1990) e S. Barbantani (2005) e são as eruditas que melhor nos fornecem uma resposta.

Na análise de S. Pomeroy, a vinculação de Arsinoe com Afrodite, como símbolo da importância da deusa para os Ptolomeus, advém em primeiro lugar do fato de que Afrodite era a única entre as grandes deusas a ser associada com um território sob o controle

---

[34] Ateneu, 318 B-C, Pfeiffer, nº 5 –
Κόγχος ἐγώ, Ζεφυρῖτι, παλαί τερος. ἀλλὰ σὺ νῦν με, Κύπρι, Σεληναίνς ἄνθεμα πρῶτόν ἔχεις, ναυτίλος ὃς πελάγεσσιν ἐπέπλεον, εἰ μὲν ἀῆται, τείνας οἰκείων λαῖφος ἀπὸ προτόνων, εἰ δὲ Γαληναίη, λιπανὴ θεός, οὖλος ἐρέσσων ποσσί νιν, ὥστ’ ἔργῳ τοὔνομα συμφέρεται, ἔστ’ ἔπεσον παρὰ θῖνας ’Ιουλίδας, ὄφρα γένωμαι σοὶ τὸ περίσκεπτον παίγνιον, ’Αρσινόη, μηδέ μοι ἐν θαλάμῃσιν ἔθ’ ὡς πάρος, εἰμὶ γὰρ ἄπνους, τίκτηται νοτερῆς ὤεον ἁλκυόνης. Κλεινίου ἀλλὰ θυγατρί δίδου χάριν. οἶδε γὰρ ἐσθλὰ ῥέζειν καὶ Σμύρνης ἐστὶν ἀπ’ Αἰολίδος.

> Uma antiga concha eu sou, Ó Senhora de Zefírion, mas agora, Cypris, eu sou tua, a primeira oferenda de Selene: eu o náutilus que costuma navegar pelo mar, se existirem ventos, estendendo minha viagem sobre o meu próprio apoio, se a calma, que traz a deusa, prevaleceu, remarei fortemente com meus pés – de forma que meu nome segue meus feitos! – até eu me lançar sobre as margens de Iulis, que eu possa tornar-me teu admirado gracejo, Arsinoe, e que em minhas câmaras não possa mais ser colocado, como no princípio – pois eu estou morto – os ovos do alcião aquático. Pelo contrário, dê tua graça à filha de Clínias, pois ela conhece os bons feitos, e vem da Esmirna eólia.

ptolomaico, no caso a ilha de Chipre[35] que permaneceu possesão lagida até Cleópatra VII. Na literatura grega de Homero[36] a Eurípides, Afrodite é retratada como a deusa que inspira o amor, mas como amante a deusa é vista como adúltera e volúvel, assim como ela é impiedosa e irresponsável. Em compensação, na literatura helenística Afrodite é provida com diversos epítetos que a retratam como uma deusa do casamento, e entre os epítetos temos: Thalamon (a deusa da câmara nupcial), Harma (a deusa que une em matrimônio) e Nymphia (a deusa do casamento).

Contudo, a deusa Afrodite possuía uma dupla natureza expressa pelo mito de seu nascimento. Como Afrodite Urânia, a deusa nasceu da união da espuma do mar com o esperma das genitais de Urano, que foram jogadas ao mar por Cronos; a associação de Afrodite com o mar foi percebida pelos gregos devido a composição do nome da deusa ἀφρός (espuma), que tem sua origem na Teogonia de Hesíodo (l.195-199) τὴν δ' 'Αφροδίτην ἀφρογενέια τε θεάν καὶ ἐυστέφανον Κυθέρειαν κικλήσκουσι θεοί τε καὶ ἀνέπες, οὕνεικ' ἐν ἀφρῷ θρέφθη ἀτὰρ Κυθέρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις Κυπρογενέια δ', ὅτι γεντο περικλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ [*A ela, Afrodite. Deusa nascida da espuma do mar e bem-coroada Citeréia apelidam homens e deuses, porque da espuma criou-se e Citeréia porque tocou Citera. Cípria porque nasceu na undosa Chipre*]. Como Urânia a deusa Afrodite encarna o 'amor celeste', o amor puro entre duas pessoas. Bem diferente de sua contraparte Afrodite Pandemos, a portadora do 'amor sexual', 'de todo o

---

[35] No final do século IV a.C. Chipre era uma ilha com póleis governadas por reis, ainda que estes reis estivessem sob a proteção do mestre da ilha, Ptolomeu I. Com a traição perpetrada pelos reis em uma aliança com Antígonos contra Ptolomeu I, o monarca egípcio saiu do Egito em direção a Chipre para por um fim aos planos dos monarcas cipriotas. Com o fim das monarquias locais, Ptolomeu I estabeleceu no comando da ilha um estratego – Menelau, para administrar e governar a ilha de Chipre em nome de Ptolomeu I. Todavia, ainda era o período de guerras entre os sucessores de Alexandre, o que levou Demétrio Poliórcetes até Chipre para por um fim a guerra contra Ptolomeu I. Com a derrota de Ptolomeu I em uma batalha por mar e terra contra Demétrio, a ilha caiu em mãos de Demétrio Poliórcetes e permaneceu sob jugo macedônio até o início do século III a.C. (DIODORO, XIX, 79.4-5; XX, 21.1-3; XX, 47-53; PLUTARCO, Vida de Demétrio, 15-17). A ilha de Chipre caiu definitivamente em domínio ptolomaico em 295 a.C. quando Ptolomeu I tomou posse da ilha em razão de sua posição privilegiada e estratégica, entre a Ásia Menor e a Síria, e pelos recursos naturais dos quais a ilha dispõe (metais e produtos agrícolas). Chipre não apenas fazia parte da talassocracia ptolomaica, como os cultos aos soberanos marcavam presença em diversas cidades como Lapethos, Kition e Salamis, sendo que os estrategos dessas cidades eram os responsáveis como archíereus pelo culto dos Ptolomeus (HÖLBL, 2001).

[36] Para um estudo literário do Hino Homérico a Afrodite, com reflexões acerca da tradução do hino, sobre a noção de amor, estórias de deusas e seus amantes e sobre o séquito de Afrodite (Eros, Hímeros, Chárites, Philótes, as Horas entre outras entidades) ver a tese de doutorado da profa Dra Mary Lafer: LAFER, Mary M. C. N. **Engenhos da Sedução: estudo sobre o hino homérico a Afrodite.** Tese. São Paulo: FFLCH/USP, 2005. Por sua vez, a tradução do grego para o português dos três hinos homéricos a Afrodite é fornecido na tese: MASSI, Maria L. G. **Zeus e a poderosa indiferença.** Tese. São Paulo: FFLCH/USP, 2006.

povo', vulgar. No decreto de Sátiro **[07]** é solicitado que entre as oferendas feitas pela população não seja feita àquela da cabra, animal símbolo da Pandemos. A cabra entre os gregos era considerada um animal voluptuoso, cheio de luxúria; daí o fato da proibição da cabra como oferenda nos rituais a Arsinoe, pois seria indesejável associar a imagem da rainha com a da deusa do amor vulgar. Pelo contrário, Arsinoe é identificada com Afrodite como deusa patrona do casamento. Veja, por exemplo, o texto no idílio XV de Teócrito que narra um festival patrocinado pela rainha em honra do casamento de Afrodite e Adônis, e no qual a cantora louva a figura de Adônis como um jovem noivo que é tomado nos braços pela Cipréia (l.123-136). Outra passagem no mesmo idílio de Teócrito (l.106-111) faz alusão a deificação de Berenice I (mãe de Arsinoe II) pelo fato da deusa Afrodite derramar no peito da rainha algumas gotas de ambrosia tornando-a imortal, assim como a própria filha. Em outra passagem no poema de Teócrito, desta vez no idílio XVII **[03]** (l.35-50)**,** Afrodite [como uma deusa da reciprocidade erótica do casamento] abençou a rainha Berenice I com o dom do amor, para que a rainha fizesse feliz ao seu marido no casamento; em seguida, Afrodite salvou a rainha da morte, não permitindo que ela cruzasse o Aqueronte. Depois a deusa leva a rainha para o seu templo para que Berenice I possa compatilhar como σύνναο θέα das honras conferidas a Afrodite.

Embora não haja nenhum documento mencionando um culto de Berenice I como *sunnao théa* de qualquer divindade, como existe em abudância para a sua filha Arsinoe II, é possível que Teócrito tendo indo viver em Alexandria no século III a.C. tenha testemunhado algum culto da rainha. Uma idéia interessante e que ressoa de ambos os idílios de Teócrito é a associação de elementos egípcios associados aos gregos. Tanto R. Hunter (2003) quanto S. Stephens (2003) trabalham com esta hipótese em seus respectivos trabalhos. No caso da rainha Berenice I e Afrodite a alusão que é feita no poema ao fato da deusa imortalizar a rainha pela presteza de suas mãos e derramar a ambrosia em seu peito remete aos rituais de embalsamamento egípcio; Afrodite parece agir por meio dos rituais próprios da religião funerária egípcia como o derramar do óleo aromático sobre o corpo da rainha defunta e preparando-a para o pós-vida. A idéia levantada por Stephens de um amálgama de idéias culturais pode ser viável em uma Alexandria multi-cultural, mesmo considerando a época da redação do poema; não pode ser esquecido que a cidade de

Alexandria era uma pólis grega, todavia tinha um dos seus bairros – Rhakotis[37] - habitado por egípcios. A possibilidade de que Teócrito deixasse ressoar idéias egípcias em seus poemas, como fez Calímaco, é plausível, ainda que a audiência seja grega (POMEROY, 1990: 30-38; STEPHENS, 2003: 153-154; BURKERT, 1993: 305-306).

A análise de S. Barbantani (2005), ao contrário da análise de Pomeroy, é um pouco mais específica, pois focaliza o hino helenístico em honra a Afrodite-Arsinoe que foi descoberto no sítio de Ashmunên, a antiga Hermópolis Magna, e datado dos séculos II-III d.C. **[41]**. O papiro *P. Oxy XI 1380,* que é datado do início do século II d.C., é um hino de louvor à Ísis-Afrodite e atesta a existência de um templo nessa região. O *P. Lit.Goodsp. 2, I-IV* que é o objeto de análise da papiróloga italiana e traz a passagem referente ao hino a Afrodite. A menção a ’Αρσινόα Πτολεμα[ι] na col. II, l.5 pode dizer respeito a uma estátua divina de Arsinoe Filadelfo que é venerada no poema. A imagem de Afrodite é vista nas três formas como a deusa é retratada no poema – deusa legítima do casamento col. III, l.5 [ὦ καλὴ ’Αφρογένεια γαμοστόλε] col. III. l.11 [ἡ καὶ πρὸς θαλάμοις μείξασασα καλῶν ὑμεναίων]; senhora do mar col. II, l. 14 [πρόπασα κρατοῦσα σὺ πρότον ὀπάζεις]; patrona da cidade col.I, l.10 [χθουνὸς ἡμετέρης]. O hino é dedicado a Arsinoe divinizada e identificada com Afrodite, e compartilha com a deusa a tarefa de proteger a sua dinastia e o seu país; o aspecto marinho pode ser uma referência ao poder naval ptolomaico. De todas as rainhas ptolomaicas e helenísticas que eram associadas com Afrodite [Estratonice, esposa de Antíoco III, Apolonis, esposa de Átalo, Cleópatra VII], a única que se tornou a encarnação da deusa foi Arsinoe, em parte promovida pela poesia e pelas artes visuais (estátuas, moedas e enócoas) e em parte por causa de Ptolomeu II, quando da expansão ptolomaica pelo Mediterrâneo a rainha foi associada com a Afrodite do mar. Devido à exposição de Arsinoe como uma deusa marinha, vários portos foram

[37] O bairro alexandrino de Rhakotis é mencionado pelos autores gregos antigos. Flávio Arriano relata a passagem em que Alexandre, após passar por Mênfis, segue em direção à região próxima ao lago Mareotis local da futura Alexandria em c. 311 a.C. A região era o local de um antigo assentamento egípcio conhecido pelo nome de Rhakotis (‘local de construção’). Nesse lugar Alexandre planejava construir o mercado, o perímetro do muro e os templos dos deuses, incluindo um para Isis ser venerada pelos egípcios. A área de Rhakotis acabou sendo incorporada à cidade de Alexandria e se localizando numa área ao sul da metrópolis, próximo ao bairro foi construído o Serapeum. Na época do Egito bizantino a região era ainda conhecida pelos coptas como ⲣⲁⲕⲟⲧⲉ, semelhante ao antigo nome egípcio de Rhakotis Nos dias atuais a antiga região é conhecida como Kom el-Dikka, e é continuamente escavada por arqueólogos poloneses desde a década de 1960 (HÖLBL, 2001: 10; ARRIANO, III, 5; BEVAN, 1934: 112-113; BAGNALL, 2004: 51, 62-67; ESTRABÃO, XVII, 6).

fundados com o seu nome: dois em Creta[38] (Arsinoe Lyktou e Arsinoe Rhithymna), um na Argolis (Arsinoe Methana), um na Lícia (Arsinoe Patara), um em Koressia na ilha de Keos, uma Arsinoe na Panfília[39] na Ásia Menor e, por fim, uma Arsinoe na Cirenaica, conhecida anteriormente como Taucheira, se situava próximo da costa entre Berenice e Ptolomais e possuía uma área fértil ao redor da sua região (STILLWELL, 1976: 886). O culto da θέα Φιλαδέλφος foi amplamente promovido pelos nauarcas ptolomaicos: Aetus na Cilícia, Hermias em Delos[40], Calícrates no Egito[41]. Na opinião A. Jones muitas das novas cidades Arsinoes nada mais eram do que mera troca de nomes das antigas cidades gregas que vieram a se chamar Arsinoe nos século III a.C.; apenas algumas cidades batizadas em honra de alguns membros da família dos Ptolomeus realmente foram fundadas por eles como, por exemplo, Berenice, na costa do Mar Vermelho, que se tornou um porto militar fundado por

---

[38] A ilha de Creta, uma via de comunicação entre o Mediterrâneo e o continente grego, em conjunto com as outras ilhas do Egeu era uma região de interesse estratégico para os Ptolomeus. Dentre as cidades existentes em Creta, Itanos se tornou uma fortaleza ptolomaica na ilha. A influência dos Ptolomeus em Creta pode ser traçada a partir do reinado de Ptolomeu II, quando um decreto de Itanos em honra de Pátroclos, um nauarca de Ptolomeu, atesta o desembarque de forças militares ptolomaicas em 270-260 a.C., período da chamada Guerra Cremonídea; antes deste período, a ilha como um todo não constava como parte dos territórios sob controle ptolomaico, como se verifica no idílio XVII de Teócrito **[03]** que enumera as possessões de Ptolomeu II. Para além da influência militar e política em Itanos, os Ptolomeus estabeleceram outros tipos de marcos de influência em Creta como a de natureza política-religiosa, aquém das cidades nomeadas Arsinoe. Devido à presença de soldados ptolomaicos na ilha (muitos deles egípcios), houve a introdução do culto de deuses egípcios como Ísis, Serápis e Anúbis em Creta, sendo que os templos mais famosos (de Ísis e Serápis) foram encontrados em Gortyna em 1913 por Gaspare Oliverio. Ao lado dos cultos para os deuses egípcios, se estabeleceu também o culto aos soberanos ptolomaicos, como confirma o decreto de Itanos em honra de Ptolomeu III que estabelece um témenos e um festival para o casal Euergetes **[24]** (HÖLBL, 2001: 42, 96; SPYRIDAKIS, 1970: 69-103).

[39] O epigrafista clássico Louis Robert refere-se (1938: 254-255) à existência de um epitáfio pintado de uma urna funerária de Alexandria, mencionado anteriormente por E. Breccia sob o nº 191 das *Iscriz. gr. e lat.*, que traz a seguinte inscrição nos informando sobre uma Arsinoe na Panfília, costa sul da Ásia Menor:

Διὰ Φίλωνος
Ἔτους ἡ, Αὐδναίουν δ'.
---------- ἐξ 'Αρσινόης
---------- ἐπὶ Παμφυλίας
------- υσιο -------

A mesma informação nos é dada pelo *P.Zenon Cairo 59052*. Este papiro é uma carta de um certo Sosipatros a Zenão entregue por um certo Antimenes, e traz a seguinte informação: "sobre um dos vasos hadras nós encotramos uma referência a Arsinoe Panfiliana ['Αρσινός (τῆς) ἐπὶ Παμφυλίας]".

[40] O nauarca institui em Delos jogos chamados Filadelfeia, e sobre a ilha foi construído um Filadelfion, templo de Arsinoe-Agathe Tyché, em que conchas eram oferecidas como no santuário egípcio do Cabo Zefírion [Calímaco *apud* Ateneu 318 B-C]; a ação de Hermias em Delos se encontra em: VALLOIS, R. Le temple d'Arsinoé Philadelphe ou d'Agathe Tyche. In: **CRAI,** 1929, P.32-40 (BARBANTINI, 2005: 147).

[41] Epigramas de Posidípo e Calímaco.

Ptolomeu II, ou então, Filadelfeia no Faium e Ptolomais no Alto Egito próximo da antiga Tebas (JONES, 1940: 14).

Uma outra questão levantada pela estudiosa a respeito do poema é a ligação de Arsinoe com a ilha de Chipre, antigo lar da deusa Afrodite. Na col. II, l.5 [’Αρσινόα Πτολεμαι παραλιγενὲς οὔνομα] apresenta a indicação de uma cidade nomeada segundo a rainha Arsinoe. As alusões marinhas a Afrodite no poema indicam a possibilidade da cidade se localizar próxima ao mar, talvez uma cidade cipriota. O problema é que segundo Estrabão, existiam em Chipre três cidades nomeadas Arsinoe (XIV, 6.3): a primeira se situava entre Salamis e Leukola, na costa sudoeste, a segunda entre Pafos e a antiga Pafos, próxima ao Cabo Zefírion no costa oeste, a terceira se situava entre Soli e Pafos, na costa noroeste. Das três cidades cipriotas a mais conhecida foi Marion/Arsinoe, justamente por ter sido a única cidade a ser sondada arqueologicamente em 1929 e de 1960 até a década de 1970. Localizada na costa noroeste, as ruínas da antiga cidade são ainda visíveis nos dias atuais, ainda que parte delas esteja coberta pelo vilarejo de Polis. Pelos vestígios arqueológicos a cidade de Marion foi fundada no começo do período geométrico. A cidade entrou na esfera de poder dos Ptolomeus em 312 a.C. quando o último rei de Marion – Stasioikos II – se uniu com Antígonos contra Ptolomeu I. Após a destruição da cidade por Ptolomeu I ela foi reconstruída por Ptolomeu II e batizada em honra de sua irmã-esposa Arsinoe II. Dos monumentos que outrora existiram nesta cidade se sabe de um ginásio, por uma inscrição do século III a.C., um teatro e, segundo Estrabão, um bosque sagrado de Zeus; além destes monumentos uma série de tumbas do período helenístico e romano foi escavada na necrópole sul do vilarejo de Polis, estas tumbas continham cerâmica, mobiliário e joalheria (STILLWELL, 1976: 97, 552).

Embora Arsinoe não fosse cultuada como Afrodite em Chipre, existem provas suficientes da presença do seu culto na ilha: a rainha é chamada Adelfo ou Filadelfo no *Nymphaeum* em Kafizin, próximo de Nicósia, um *Arsinoeion* foi construído em Idalion; altares para Arsinoe divinizada foram encontrados em Ammachostos, entre Pafos e Palapaifos, dedicações a Arsinoe Filadelfo foram encontrados em Pafos. Apesar da existência de cultos a Arsinoe II em Chipre a definição de uma cidade na ilha em que o hino possa ser atribuído é de difícil identificação, assim como também é difícil saber a autoria do poema ou a sua utilização (pública ou privada).

De qualquer maneira, a existência do hino no século II d.C. atesta a longevidade do culto a Arsinoe no próprio Egito, muito além do que Ptolomeu II pudesse imaginar. A associação de Arsinoe com Afrodite em suas mais diversas funções/qualidades, como Euploia, Nymphia entre outros epítetos demonstra o papel particular representado pela rainha, como uma mulher que procura a prosperidade do lar e do reino, por terra e mar [alusão ao poema de Posidípo] (SAVALLI-LESTRADE, 2003: 70).

Uma segunda deusa com a qual Arsinoe é costumeiramente identificada é a deusa egípcia Ísis. Entre a documentação que reunimos e que identificam Arsinoe com Ísis está: uma enócoa em faiança **[75]** com uma inscrição sobre o altar em que se lê: ἀγαθῆς τύχης ’Αρσινόης Φιλαδέλφου῎Ισιος [da boa fortuna de Arsinoe Filadelfo-Ísis]; dois relevos em que Ptolomeu II está adorando Arsinoe II como *sunnao théa* de Ísis **[45] [46]**; uma estátua em estilo egípcio de Arsinoe **[63]** no qual a inscrição no pilar dorsal pode ser lida: *a princesa, própria;* ***filha de Geb****, o primeiro, a filha do touro mrḥw, a grande de generosidade, o grande de favor, a filha do rei, irmã e esposa do rei, senhora do Alto e do Baixo Egito,* ***imagem de Ísis****,* ***amada de Hathór****, senhora das duas terras, Arsinoe, que é amada por seu irmão, amada de Atum, senhora das duas terras*; em uma estela do sacerdote Nesisty **[23]** no qual Arsinoe é nomeada (*Jrsỉnꜣt*) *nṯrt mr-sn ꜣst* [deusa Arsinoe Filadelfo-Ísis]; na estela de Herius **[23]** é mencionado *ḥm-nṯr ꜣst nm Jrsnỉꜣt pj sjrnnt* [sacerdote de Ísis e de Arsinoe no Arsinoeion]; na estela de Sais col.8 a-c e col. 10 c **[20]**, o rei Ptolomeu II solicita que a imagem da rainha, herdeira [do Duplo País] Ísis-Arsinoe saia em procissão; na parte superior da estela de Pithom I se encontra Osíris, Hórus, Ísis e Arsinoe II como deusa, a titulatura da rainha, posicionada acima da figura da deusa Filadelfo, se lê: *sꜣt-nsw, sn-nsw, ḥmt-nsw, nb-tꜣwy* (*ẖnm-jb-n-mꜣꜥt mry-nṯrw*) ### *nb-tꜣwy* (*Jrssnꜣw*) ###*Jst ḥwt-ḥrw* [filha do rei, irmã, esposa do rei (Aquela cujo coração está unido a Maat, amada dos deuses) (---) senhora do Duplo País (Arsinoe) (---) de Ísis e Háthor]; uma pequena estatueta identificada com Arsinoe **[65]** traz inscrito no pilar dorsal uma associação da rainha com Ísis ou Amon.

Para entendermos a importância que Ísis tem para os Ptolomeus, a ponto da falecida rainha Arsinoe ser identificada e associada com a deusa egípcia cultualmente e em vários monumentos, seria necessário compreendermos como os egípcios percebiam a deusa Ísis. Em Heródoto no século V a.C., Ísis é retratada como a deusa de formas femininas com

chifres, devido a sua associação com as vacas, animal que lhe é consagrado (II, 41); entre todos os deuses que são cultuados pelos egípcios, Ísis e Osíris são os únicos deuses cultuados por todos (II, 42); os egípcios realizam festas solenes durante o ano inteiro, a segunda festa mais importante é dedicada à Ísis na cidade de Busíris, no Delta egípcio, a deusa Ísis é conhecida dos gregos pelo nome de Deméter (II, 59); o faraó Âmasis mandou construir em Mênfis um grandioso templo de Ísis, mais digno de ser visto do que qualquer outro (II, 176). Diodoro em sua passagem pelo Egito no século I a.C. registra os costumes e tradições dos egípcios; sobre Ísis ele diz o seguinte: os egípcios ao observarem o cosmo supuseram a existência de dois deuses eternos e primevos, Osíris e Ísis, o sol e a lua respectivamente, a deusa Ísis, conhecida como 'antiga' é retratada como aquela que possui cornos, pois pelo aspecto de meia-lua e pela associação com a vaca (I, 11. 1-4); de Zeus e Hera nasceram cinco filhos, Osíris, chamado também Dioniso, Ísis-Deméter, Tífon [Seth], Apolo e Afrodite [Neftys] (I, 13.4-5); Isis é retratada como a descobridora do trigo e da cevada que se produzia pelo território espontaneamente, enquanto que Osíris é o inventor do cultivo das frutas (I, 14.1); os egípcios afirmam que Ísis estabeleceu leis e os fez para conduzir suas vidas sem lei e de sua insolência pelo medo do castigo, os gregos antigos também denominam a Deméter Thesmóforos (portadora de normas), pois foi a primeira a estabelcer leis (I, 14.3-4); os egípcios afirmam que Osíris, depois de organizar os assuntos do Egito e entregar todo o poder a sua esposa, Ísis, e pôs a seu lado Hermes [Thot] como conselheiro (I, 17.3); contam que Ísis, depois da morte de Osiris, jurou não aceitar sua união com nenhum homem e passou o restante de sua vida reinando com justiça [...] também ela obteve honras imortais e foi enterrada em Mênfis, onde se encontra agora o seu recinto, que se encontra no santuário de Hefesto [Ptah] (I, 22.1-3); se diz que os egípcios, contra o hábito universal dos homens, legitimaram desposar irmãs por causa do êxito de Ísis em obter isso, ela depois de haver se casado com seu irmão Osíris, e depois da morte deste, jurou não aceitar homem algum (I, 27.1). O papiro *P. Oxy. XI 1380*, datando do início do século II d.C., apresenta um hino em estado fragmentário listando diversas localidades, atributos e os poderes da deusa Ísis. O hino faz parte de uma série de hinos escritos em honra a Ísis desde o século III a.C., sendo um dos mais conhecidos o hino composto por Isidoro no século I a.C[42]. As passagens mais relevantes são:

[42] O hino a Ísis – Hino I –é o primeiro de uma série de quatro que foram escritos por Isidoros, um poeta local

(l. 7-13) em Afroditópolis do nomo Prosopite comandante da frota (?), de muitas formas, Afrodite; no Delta, dadora de favores; em Kalamis, gentil; em Karene, afetiva [...]; (l.17-24) em Hermópolis, de bela forma sagrada; em Naucrátis, órfã de pai, alegre, salvadora, poderosa, a grande; em Nithine do Gynaikopolite, Afrodite; em Pefremis, Ísis, rainha, Héstia, dama da terra inteira [...]; (l.119-165) você que é também a primeira de todas as intérpretes dos quinze mandamentos, governante do mundo; [eles chamam você] guardiã e guia, dama da embocadura dos mares e rios; (l.174-81) [...] Você sozinha trouxe seu irmão de volta [dos mortos]; (l. 209-231) você estabelceu seu filho Hórus/Apolo em todo lugar como o jovial senhor do mundo .... para sempre. Você fez o poder das mulheres igual a dos homens [....] Você, dama da terra, trouxe a cheia dos rios .... e no Egito do Nilo, em Tripolis o Eleutheros [.....]

Como podemos observar pelas descrições que são feitas de Ísis nas fontes antigas, Ptolomeu II tinha vários motivos para associar a imagem de Ísis com Arsinoe-Afrodite. Em um objeto de devoção tão popular como a enócoa que foi utilizada em rituais, a associação com Ísis se dá em relação estreita com Agathe Tyche como um ato de devoção/ ritual realizado pela rainha sobre o altar com quem compartilha. P. Fraser aponta a possibilidade de que a relação de Arsinoe com Ísis nas enócoas, de acordo com a inscrição acima do altar, não seja de associação, mas simplesmente de σύμβωμοι, elas seriam veneradas conjuntamente em um único altar; Arsinoe não seria identificada com Ísis (FRASER, 1972: 242-243). Opinião diferente é expressa por D. Plantzos. Diferentemente da Ísis faraônica que foi identificada com Deméter, segundo Heródoto, devido a sua característica como deusa da fertilidade e do elemento ctônico como consorte de Osíris, a Ísis sob os Ptolomeus adquire um caráter plural, associada com diversas deusas, como atesta o papiro citado acima. Como Arsinoe só foi associada ao culto de Isis após a sua morte; em geral, como σύνναο θέα a rainha adquire o elemento ctônico, benfazejo da deusa egípcia. O elemento benéfico dos poderes da deusa fez com que fosse conceituada

---

do Faium [S.E.G. VIII, nº 548] (PLANTZOS, 1992: 122).

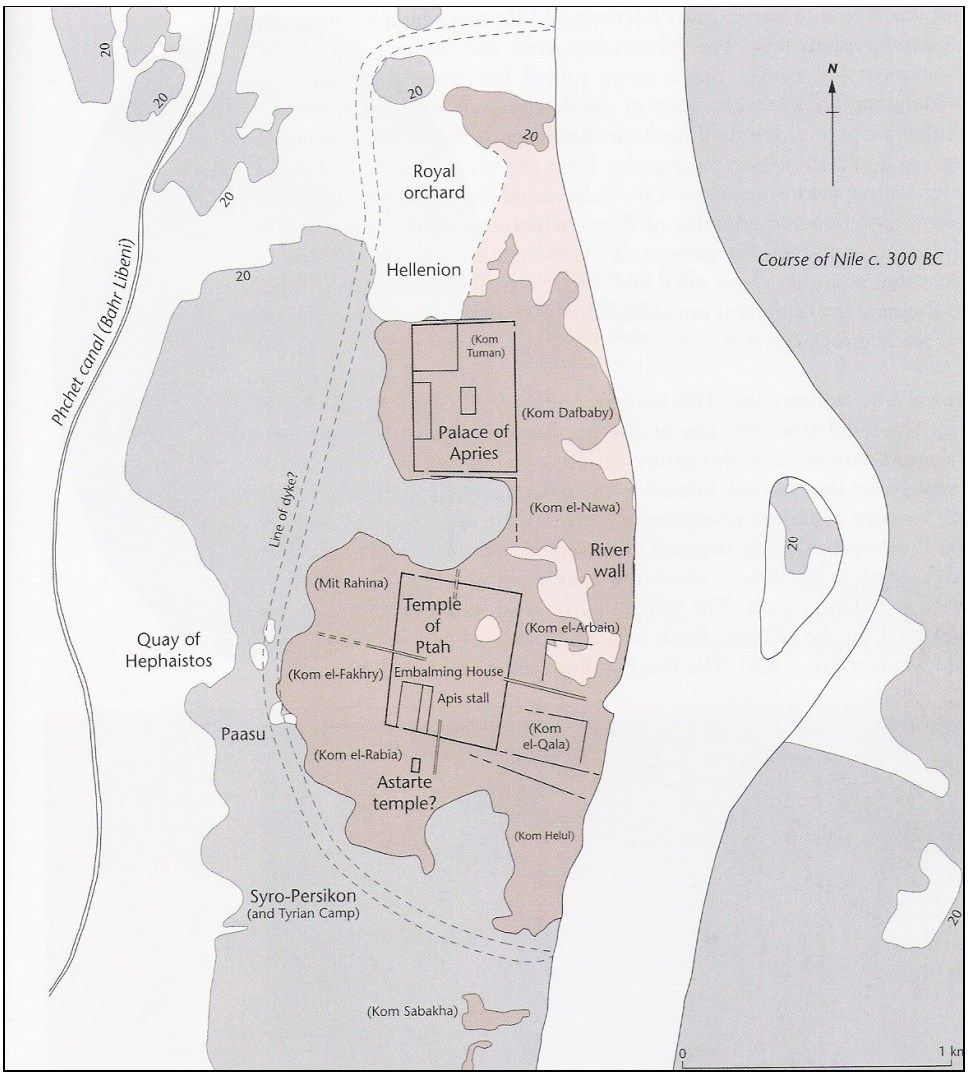
como Boa Fortuna - Agathe Tyché. A cena representada na enócoa em que a rainha segura em seu braço esquerdo a cornucópia, possibilitou a Arsinoe ligar seu destino às deusas da prosperidade como Agathe Tyché e Ísis (PLANTZOS, 1992: 121-123).

Um outro aspecto de Ísis é a sua identificação com Afrodite, e daí com Arsinoe II. O hino descrito no papiro louva Ísis em seu aspecto como Afrodite, como dama marinha e dadora das cheias do Nilo, exatamente como Posidípo fez em sua epigrama ao louvar Arsinoe-Afrodite como Euploia, como deusa do Cabo Zefirion em Canopos, como aquela que concede passagem segura aos marinheiros pelo mar. Embora o hino seja datado do século I d.C. os elementos culturais-religiosos que o compõem existem no Egito desde o século III a.C. e se inflitraram de tal maneira na atmosfera religiosa greco-egípcia que as qualidades descritas para Ísis são válidas como fator para associar a deusa egípcia com Arsinoe em seu aspecto marinho. Tanto Ísis quanto Afrodite são duas deusas reconhecidamente plurais, uma vez que Afrodite foi assimilada a Astarte fenícia, a Háthor egípcia, a Cibele frígia, Ísis também é assimilada a diversas deusas como Ártemis, Afrodite, Hera entre os gregos, Astarte entre os sírios e fenícios, Háthor para os egípcios. A atmosfera helenística possibilitou que essa troca cultural, que vinha ocorrendo desde o século V-VI a.C., se aprofundasse a ponto de uma deusa como Ísis assimilar os atributos e tarefas de outras deusas, e se tornar uma das deusas mais veneradas no Egito e em Roma, principalmente entre as mulheres.

Do mundo grego em que a Ísis múltipla, também nomeada Ἴσις Μυριώνυμος [Ísis dos dez mil nomes], era preponderante e popular, passamos para o Egito indígena em que as antigas prerrogativas de Ísis ressaltadas por Heródoto e Diodoro se mantém. Dentro do mundo religioso egípcio, Arsinoe é tratada e vista de forma ambígüa, pois em um momento ela é identificada com a deusa egípcia em seu protocolo, a Arsinoe Filadelfo-Ísis, em outro ela é apenas uma deusa estrangeira associada à divindade tutelar do templo [σύνναο θέα]. O que não muda em ambos os casos é a prerrogativa e as honras conferidas a Arsinoe pelo clero, conforme indicam os testemunhos; a sua ampla inserção na esfera dos templos nativos demonstra a ampla aceitação por parte dos devotos, e também do clero, da sua figura e do seu culto.

4.2.5 O culto egípcio a Arsinoe II.

4.2.5.1 A atmosfera da Mênfis ptolomaica[43].



Mapa da cidade de Mênfis, com o complexo de Ptah ao centro.

[43] O trabalho padrão sobre a Mênfis ptolomaica, mas fora de catálogo, continua sendo: THOMPSON, Dorothy. **Memphis under the Ptolemies.** Princeton, 1998. Ainda acessível é a coletânea de artigos escritos por especialistase reunidos em: CRAWFORD, Dorothy J. et al. **Studies on Ptolemaic Memphis**. Leuven: Peeters, 1980. Este estudo é um pouco mais antigo que o trabalho de D. Thompson, mas ainda valioso.

A antiga cidade de Mênfis (a moderna Mit Rahina) se localiza a trinta quilômetros ao sul da Cairo moderna, na margem oeste do rio Nilo. Mênfis é conhecida pelos nomes egípcios de *Jnb-hḏ* (as muralhas brancas), *ꜥnḫ tꜣwy* (aquela que liga as Duas Terras), ou então por *Mn-nfr* derivado do complexo de pirâmides do rei Pepi em Saqqara. No período helenístico passou a ser conhecida pelo nome grego Μένφις, e posteriormente pelo copta **ⲙⲏⲫⲓ**, ou então no dialeto saídico copta **ⲅⲩⲡⲧⲟⲛ ⲙⲉⲛⲃⲉ**[44] (WikipediaOnline, BIFAO 1, 1960).

A fundação da cidade de Mênfis por Min ou Ucareo, o templo de Hefesto (Ptah), os lagos e pirâmides, o átrio de Ápis e as estátuas colossais foram mencionadas pelos autores gregos antigos Heródoto (século V a.C.) e Diodoro (século I a.C.) para o período faraônico; enquanto que Estrabão (séculos I a.C.- I d.C.) faz um relato da cidade para o período helenístico-romano: Heródoto (livro II, 99, 112, 153, 176; livro III, 37); Diodoro Sículo (livro I, 50.3-52); Estrabão (livro XVII, 31-32).

A antiga capital faraônica 'entrou' no período helenístico quando por volta de 330 a.C. Alexandre o Grande em sua passagem pelo Egito passou por Pelusion e Heliópolis em direção a Mênfis. Nesta cidade Alexandre executou dois objetivos principais: ele se associou com a fundação da estado egípcio unido, tradicionalmente atribuído a Mènes (Heródoto, II); e ao escolher a cidade como residência ele refletiu uma tendência vinda desde o período tardio egípcio em imitar a tradição do Antigo Império (HÖLBL, 2001: 77-78). Em Mênfis, logo após ter livrado o Egito do jugo persa e ser aclamado faraó pelos sacerdotes, Alexandre fez sacrifícios aos deuses egípcios e ao touro Ápis, e realizou jogos atléticos e musicais em um cerimonial grego (ARRIANO, III, 4; BAGNALL, 2004: 94). O objetivo da ida a Mênfis foi o de se consolidar como faraó legítimo do povo egípcio, como faraó, Alexandre tinha a vantagem de se ligar a um deus nacional como Ptah, conhecido como o deus primordial e deus da criação, inclusive ao realizar as oferendas ao touro Ápis Alexandre podia estar ciente da importância deste culto aos olhos dos egípcios (HAMMOND, 1992: 177-178; HÖLBL, 2001: 78; CRAWFORD, 1980: 5).

---

[44] A estranha ortografia da palavra Mênfis em copta se deve à problemática lingüística da letra **ϩ / ϥ** em copta, ϕ em grego, e *f* em egípcio. No artigo - QUAEGEBEUR, Jan. Documents concerning a cult of Arsinoe Philadelphe at Memphis. In: **Journal of Near Eastern Studies**, v30, 1971: 259-262, o egiptólogo faz uma análise linguística do emprego sonoro e escrito da letra f, devido a uma estranha grafia no nome de Arsinoe *Jrsnfw* sobre uma clepsidra (Oriental Institute of Chicago, inv. Nº 16875).

Mesmo antes de Alexandre, Mênfis já possuía colônia de gregos e cários, geralmente mercenários que estavam a serviço do faraó Psamético. Posteriormente, estes mercenários foram transferidos para Mênfis pelo faraó Ahmose no século VI a.C. quando da invasão persa, pois o objetivo era que eles fossem guardas no lugar dos egípcios[45] (BEVAN, 1934: 129; BAGNALL, 2004: 98; HERODOTO, II, 154)

Se com Alexande o Grande a cidade de Menfis se inseriu na esfera grega durante a sua passagem pelo Egito, foi com os Ptolomeus que a cidade de Mênfis adentra na história helenística. Em primeiro lugar quando Ptolomeu I ainda era satrapa do Egito e residia na antiga capital faraônica, ele raptou o corpo de Alexandre e o depositou em uma tumba em Mênfis, posteriormente o corpo foi transferido para Alexandria. Em segundo lugar, Mênfis passa a fazer parte da história helenística quando Ptolomeu I seguiu a política de Alexandre com relação ao culto de Ápis[46] ao pagar o enterro do touro (DIODORO, I, 84, XVIII, 28; ELLIS, 1994: 29; SWINNEN, 1973: 120; CRAWFORD, 1980: 15).

A situação de Mênfis durante o período ptolomaico sempre foi a de uma segunda capital, logo atrás da capital Alexandria. Mênfis era um assentamento dividido em centros principais: a cidade às margens do rio Nilo e a necrópole de Saqqara. Estrabão vivendo no final do século I a.C. descreveu a cidade como contendo templos, entre os quais o de Ápis, o templo de Ptah (Hefesteium) suntuosamente construído, um templo de Afrodite e um de Serápis; a cidade era ampla e populosa, habitada por pessoas de raças mistas, com lagos em frente da cidade e dos palácios que se encontravam em ruínas (ESTRABÃO, XVII, 31-32; STANWICK, 2001: 21; BAGNALL, 2004: 97).

---

[45] Para uma leitura sobre a presença de gregos como mercenários sob o comando de Psamético I no Egito ver: LLOYD, A. The Late Period (664-332 B.C.) In: SHAW, I. (ed). **The Oxford History of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

[46] Uma síntese da relação de Ápis com Ptah e de Ápis com os Ptolomeus é fornecida na primeira parte do ensaio de S. Crawford, ver: CRAWFORD, Dorothy J. Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis. In: CRAWFORD, Dorothy J. et al. **Studies on Ptolemaic Memphis**. Leuven: Peeters, 1980. Mais atual é a abordagem de A. Dodson acerca do culto dos touros sagrados (Ápis, Mnevis e Buchis) no antigo Egito, ver: DODSON, Aidan. Bull Cults. In: IKRAM, Salima (ed). **Divine Creatures: animal mummies in ancient Egypt.** Cairo: The American University in Cairo Press, 2005: 72-105.

Atualmente é possível ter uma panorâmica da cidade a partir do monte norte conhecido como Palácio de Apries, que foi escavado por F. Petrie em 1909[47]. Os vestígios arqueológicos da cidade são basicamente de estilo egípcio, com alguns objetos gregos encontrados dispersos, principalmente no Serapeum. Como descrito pelos autores gregos antigos, a cidade deveria possuir docas, barcas e portos, mercados para diferentes tipos de bens vindos de todo o mundo conhecido, e com diferentes bairros étnicos, revelando uma identidade multi-cultural, ainda que a maioria dos habitantes fossem egípcios (STANWICK, 2001: 21; BAGNALL, 2004: 97). Estes bairros étnicos eram centrados em templos e divididos como se segue: no sudoeste do templo de Ptah se encontrava o bairro médio-oriental limitado pela seção sírio-persa, e com a presença de fenício-egípcios; ao norte da muralha do templo de Hefesto (templo de Ptah) se encontrava o bairro cário com sua comunidade de cário-menfitas; mais ao norte estava o Helenion, local em que os heleno-menfitas formavam uma comunidade bem estabelecida de gregos (BAGNALL, 2004: 98; BEVAN, 1934: 129).

O complexo do templo de Ptah, foi descrito por Heródoto como grandioso e digno de menção e local onde Psamético mandou construir um átrio (HERODOTO, II, 99, 153). O complexo também foi descrito por Estrabão como sendo suntuosamente construído, com uma grande naos e uma colossal figura e frente do Dromos (ESTRABÃO, XVII, 31). Atualmente só restam as fundações de uma ampla sala hipostila que foi construída por Ramsés II, próxima às águas e do vilarejo de Mit Rahina (BAGNALL, 2004: 97). É neste complexo que os decretos de Pithom II e Mênfis foram promulgados pelo sínodo sacerdotal: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ προφῆται καὶ οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰ(σ)πορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμόν τῶν θεῶν καὶ πτερόφοραι καὶ ἱερογραμματεῖς καὶ οἱ ἄλλοι ἱερεῖς πάντες οἱ ἀπαντήσαντες ἐκ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν εἰς Μένφιν τῶι βασιλεῖ πρὸς τὴν πανήγυριν τῆς παραλήψεως τῆς Βασιλείας τῆς Πτολεμαίου (DM, l.6-8) [.... **6**, no quarto dia do mês Xandico e no décimo oitavo dia no mês egípcio Mechir (27 de março de 196); Decreto: o alto sacerdote, os profetas, e aqueles que entram no santuário para o vestir **7** dos deuses, os pterophoroi, os hierogrammates (escribas sagrados) e todos os outros sacerdotes que vindos dos templos do interior para Mênfis para estar com o rei para a celebração da **8** coroação de Ptolomeu, o eterno, amado de Ptah,

[47] **Memphis I**, editado por W. F. Petrie, Londres, 1909.

Epifanes Eucaristos, sucessor de seu pai, e se encontrou no templo em Mênfis neste dia ...]. Os sacerdotes de Ptah gozavam de um alto prestígio e relacionamento com os Ptolomeus, que se deixavam coroar em Mênfis, pelo menos a partir de Ptolomeu V Epifanes. Os sacerdotes de Ptah realizavam eventos religiosos na cidade em nome dos Ptolomeus, viajavam até Alexandria para aconselhar o rei em assuntos religiosos e egípcios, executavam os ritos de coroação e a propagação do culto dinástico, e mesmo durante os períodos de distúrbio na *chôra* egípcia sob o governo de Ptolomeu IV e Ptolomeu V o clero menfita se manteve aliado dos Ptolomeus (STANWICK, 2001: 22; HÖLBL, 2001: 78; VEÏSSE, 2004: 222; CRAWFORD, 1980: 19).

Logo após esta introdução, a questão primordial em nossa mente deve ser: qual a relação de Mênfis com o culto de Arsinoe II? Qual o posicionamento dos sacerdotes de Ptah em relação ao culto da Filadelfo?

A nossa evidência para um culto de Arsinoe II associado ao templo de Ptah vem de uma série de estelas com inscrições epigráficas **[23]** de natureza privada e datando dos séculos III a I a.C. As inscrições hieroglíficas gravadas sobre as estelas nos dão muitas informações sobre a característica e a estrutura do culto de Arsinoe II em Mênfis: em primeiro lugar, as estelas mencionam um escriba/sacerdote[48] responsável pelo culto de Arsinoe que vem dos quatro *phíloi* sacerdotais[49] existentes em Mênfis, cinco a partir de

---

[48] O egiptólogo Jan Quaegebeur tem dois artigos escritos sobre a genealogia das famílias sacerdotais menfitas responsáveis pelo culto de Arsinoe, ver: QUAEGEBEUR, Jan. The genealogy of the Memphite High Priest family in the Hellenistic period. In: CRAWFORD, Dorothy J. et al. **Studies on Ptolemaic Memphis.** Leuven: Peeters, 1980: 43-81. QUAEGEBEUR, Jan. Documents concerning a cult of Arsinoe Philadelphe at Memphis. In: **Journal of Near Eastern Studies**, v30, 1971: 239-270.

[49] Existiam no Egito antigo dois principais grupos de sacerdotes: de um lado estão o alto-sacerdote ou 'primeiro servo do deus' (*ḥm-nṯr tpj*), na língua grega esses alto-sacerdotes são chamados' αρχιερεῖς, e o sacerdote ou 'servo do deus' (*ḥm-nṯr*), também nomeados como προφῆται em grego, do outro lado estão os sacerdotes subordinados ou 'os puros' (*wʿbw*). Os sacerdotes egípcios eram divididos em quatro grupos de serviço, conhecidos como φίλοι em grego. Cada *phílos* servia durante um mês lunar, de forma que cada *phílos* tinha três meses de intervalo entre um serviço e outro. O regulador de cada *phílos* era um profeta, algumas vezes um puro (TE VELDE,1995: 1734). Para uma síntese sobre o clero egípcio ver os seguintes estudos: TE VELDE, Herman. Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt. In: SASSON, Jack M. (ed). **Civilizations of the Ancient Near East, v3**. New York: The Gale Group, 1995: 1731-1749. SAUNERON, Serge. **Les Prêtres de l'ancienne Égypte.** Paris: Éditions du Seuil, 1957. ALLEN, James. **Middle Egyptian Grammar: an introduction to the language and culture of hieroglyphs.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004, Ensaio 5.

Ptolomeu III (DC, l. 24-25); em segundo lugar, a falecida rainha é nomeada como a Senhora das Duas Terras, como a deusa Filadelfo, e como a filha, irmã e esposa do rei; em terceiro lugar, um templo de Arsinoe contíguo ao palácio real; em quarto lugar, a associação de Arsinoe com Ptah e Ísis; por fim, um sacerdote intitulado *ꜥn-jbd*. Estes documentos foram estudados pelo egiptólogo belga Jan Quaegebeur na década de 1970 e publicados no *Journal of Near Eastern Studies*. As conclusões gerais que o acadêmico belga chegou com respeito a estes documentos na esfera religiosa de Mênfis podem ser expostos da seguinte maneira: em primeiro lugar, se deve reconhecer em Mênfis uma cidade de importância histórica como sede de governo e como centro religioso sob os primeiros Ptolomeus; em segundo lugar, a cidade de Mênfis era favorável para a implantação do culto de Arsinoe II, pois além da tríade de deuses (Ptah, Sekhmet e Nefertem) que eram venerados nesta cidade havia uma série de deuses visitantes (Anúbis, Ísis, Amon) e o culto de diversos faraós nativos (Ménes, Ramsés II, Merneptah, Psamético I, Nectanebo) que ocupava um lugar de destaque em Mênfis; em terceiro lugar, os sacerdotes que atendiam ao culto de Arsinoe II eram também associados com a veneração dos faraós nativos, e ao instituir o culto para a sua irmã-esposa Ptolomeu II estava de acordo com a política de seus ancestrais em continuar com as tradições do período faraônico; em quarto lugar, o santuário de Arsinoe mencionado junto com o templo de Mênfis (*n ḥwt-nṯr Mn-nfr mjtt*ꜥ *ḥwt-nṯr Jrsinꜣt mr-sn*) nas estelas deve ser compreendido como uma pequena capela formando parte do complexo de Ptah ou então um pequeno templo na vizinhança, infelizmente uma localização exata deste Arsinoeion não pode ser extraído das menções topográficas (*sbḫ n-tꜣ-pn* e *jnb-ḥḏ*) contidas nas estelas; em quinto lugar, o sacerdote de Arsinoe não designa um cargo real em separado daquele do escriba de Ptah e de Arsinoe, indicando que um único sacerdote era responsável pelo culto de ambas as deidades; por último, o título *jmj-s-t*ꜥ deve ser compreendido como um sacerdote em serviço tribal, enquanto que o título *ꜥn-jbd* como um sacerdote responsável pelo *phílos* (φύλαρχος) durante o período de quinze dias (QUAEGEBEUR, 1971).

Segundo a estudiosa D. Crawford, o sucesso do culto de Arsinoe II Filadelfo em Mênfis, assim como o de outras rainhas, deve ser visto também na popularização dos nomes Arsinoe e Berenice em meio egípcio e são registrados nas famílias dos alto-sacerdotes, dos sacerdotes de Ptah e dos trabalhadores da necrópole de Saqqara como

atestam os documentos: *P. dem. Leiden 373b* (204 a.C.) – Arsinoe esposa de Teos e mãe de Pasy; *BIE 33* (século II a.C.) – Arsinoe esposa do sacerdote de Ptah Iufnefer e mãe de Petobastis; *BM 383* (séculos II-I a.C.) – Arsinoe mãe de Berenice tocadora de sistrum; *estela Viena 82* (século II a.C.) - Berenice esposa do alto sacerdote Psenptais II e mãe do alto sacerdote Petobastis (escriba de Arsinoe Filadelfo); *estela Cairo CG 31110* (132 a.C.) – Berenice mãe de Haryothes que trabalhou nas catacumbas de Ápis (CRAWFORD, 1980: 25; HÖLBL, 2001: 104).

Abaixo apresentamos a genealogia dos principais sacerdotes de Mênfis ligados ao culto de Arsinoe. A reconstrução da genealogia se deve ao egiptólogo belga Jan Quaegebeur.

Genealogia dos Alto-sacerdotes de Ptah no Egito Ptolomaico

@ escriba de Arsinoe,

sacerdote no culto dinástico,

( ) nome egípcio,

nº ordem de sucessão

- Ptolomeu II (285-246 a.C.)

1 Nesisty I (*Ns-jsty*) **/ Anemher I** (*ꜥn-m-ḥr*) + Rempnophris (*Rnpt-nfrt*) = **Nesisty II / Petobastis I**

2 Nesisty II (*Ns-jsty*) **/ Petobastis I** (*Pꜣ-dj-Bꜣstt*) @ + Nephersouchos (*Nfr-sbk*) = **Anemher II**

- Ptolomeu III (246-222 a.C.)

3 Anemher II (*ꜥn-m-ḥr*) @ + Heranch (*ḥr-ꜥnḫ*) = **4 Teos** (*ḏd-ḥr*) e **Harmachis** @

5 Harmachis (*ḥr-m-ꜣḫt*) @ # + Nefertiti (*Nfrt-jty*) = **Nesisty III / Psenptais I**

- Ptolomeu IV (222-204 a.C.) e Ptolomeu V (204-180 a.C.)

5 Harmachis (*ḥr-m-ꜣḫt*) @ #

- Ptolomeu V (204 a.C.-180 a.C.) e Ptolomeu VI (180-145 a.C.)

6 Nesisty III (*Ns-jsty*) **/ Psenptais I** (*Pꜣ-šr-n-Ptḥ*) + Nefertiti (*Nfrt-jty*) = **Petobastis II**

- Ptolomeu VI (180-145 a.C.) e Ptolomeu VIII (170-116 a.C.)

7 Petobastis II (*Pꜣ-dj-Bꜣstt*)

- Ptolomeu VI (180-145 a.C.), Ptolomeu VIII (170-116 a.C.) e Ptolomeu IX (116-80 a.C.)

8 Psenptais II (*Pꜣ-šr-n-Ptḥ*) + Berenice = **Petobastis III** @

- Ptolomeu IX (116-80 a.C.), Ptolomeu X (107-88 a.C.), Ptolomeu XII (80-51 a.C.)

9 Petobastis III (*Pꜣ-dj-Bꜣstt*) @ + Heranch (*ḥr-ꜥnḫ*) = **Psenptais III #**

- Ptolomeu XII (80-51 a.C.) e Cleópatra VII (51-30 a.C.)

10 Psenptais III (*Pꜣ-šr-n-Ptḥ*) + Taimouthes (*ta-jy-m-http*) = **12 Imouthes** (*Jy-m-ḥtp*) **/ Petobastis IV** (*Pꜣ-dj-Bꜣstt*) **#**

4.2.5.2 Arsinoe como σύνναο θέα nos templos egípcios.

Até o momemto nós comentamos as características e elementos do culto de Arsinoe II na esfera grega e a sua introdução na esfera egípcia a partir da cidade Mênfis. Neste sub-tópico dedicado ao culto de Arsinoe nos templos egípcios, nós nos limitaremos a comentar apenas quatro pontos gerais que nos darão uma idéia da extensão e da natureza deste culto egípcio a Arsinoe II Filadelfo. Os quatro pontos se centrarão em: uma visão geral sobre o culto a Arsinoe na esfera egípcia; uma definição de σύνναοι θεοὶ; a inserção do culto a Arsinoe em templos egípcios como os da cidade de Mendes e Sais; um comentário geral sobre alguns objetos egípcios que atestam a existência de culto a Arsinoe II.

Nós sabemos que logo após a morte de sua irmã-eposa em 270-268 a.C., como foi descrito por Calímaco em seu poema **[05]**, Ptolomeu II criou um culto grego para Arsinoe servido por uma sacerdotisa (canéfora) e que rapidamente foi acrescentado ao protolocolo do sacerdote de Alexandre e dos deuses Adelfos (*P. Hibeh II 199)*, como pode ser observado nas fórmulas de datação dos decretos trilíngües de 238 e 196 a.C. **[26] [30]**. Como uma deusa grega Arsinoe foi associada com Afrodite no templo do Cabo Zefirion em Canopos, segundo os poemas de Calímaco e Posidípo, e foi associada com Agathé Tyche e a Ísis helenizada nos vasos de enócoa, e com diversas outras deusas por meio da nomenclatura das ruas de Alexandria. Todavia, a inserção do culto de Arsinoe II por

Ptolomeu II na esfera egípcia foi algo totalmene novo e que obeteve resultados de longo alcance, o que possibilitou uma promoção da imagem dos Ptolomeus em meio egípcio.

A instituição do culto de Arsinoe em meio egípcio foi um ato de perspicácia por parte de Ptolomeu II, embora nem mesmo ele pudesse prever que o culto se tornaria tão popular e viesse a ter uma vida ao longo de três séculos de domínio ptolomaico do Egito. A inserção do culto de Arsinoe em meio egípcio deve ser percebida de duas maneiras, de acordo com a documentação que reunimos: como *sunnao théa* e como parceira de seu irmão em um culto dinástico. A evidência do culto a Arsinoe pode ser atestada em inúmeros lugares no Egito e em números objetos como estelas, relevos e estátuas. Dos locais de adoração nós temos informações acerca de Mendes c. 264 a.C. (EM, l.13-14), em Sais c. 266 a.C.(ES, col. 8 a-c), próximo ao Mar Vermelho segundo a estela de Pithom I em c.264 a.C., como pode ser lido – *ḳd.tw ḥwt-nṯr n mrt-sn, sʿḥʿ.f nṯrw-snw jm* [um templo foi construído para (Arsinoe) Filadelfo, ele tinha (estátuas dos) deuses Adelfos lá], em Karnak como atestam os relevos do templo **[48]**, em Alexandria-Canopos c. 270-246 a.C.conforme o testemunho de uma tríade divina **[40]**, em Hermonthis ao lado do deus Month em 149 a.C. como pode ser lido – οἱ ἱερεῖς τοῦ ‘Ερμώνθει τῆς Θηβαΐδος ἱεροῦ τοῦ Μόν[θ ---]ν καὶ ’Αρσινόης καὶ θεῶ ἀδελφῶν καὶ θεῶν εὐεργετῶν κτλ, na região do Faium com o deus Sobek no século III a.C. – ἱερεῖς τοῦ Σούχου καὶ τῆς Φιλαδέλφου, e segundo o *P. Yale 46* ela foi associada com o deus Amon, embora não se saiba o templo em que a passagem pode ser lida – ἱερευς ἐν [-------] τοῦ ῞Αμμωνος καὶ ’Αρσινόης θεῶν ’Αδέλφῶν καὶ θεῶν Εὐεργετῶν, Arsinoe tinha um templo em Filadélfia no Faium segundo os papiros *P. Col. Zen. I 39, P.Cairo Zen. IV 59745* e *P. Lond. 2314* (QUAEGEBEUR, 1971:242-243).

Na opinião de D. Crawford, a existência do culto de Arsinoe por todo o Egito atesta a eficiência da máquina governamental de Ptolomeu II na instituição do culto e, ao mesmo tempo, revela uma grande popularidade para a deusa Filadelfo muito além do que obteve o culto dinástico; atesta também a bem-sucedida criação do culto à rainha iniciado com Arsinoe II (CRAWFORD, 1980: 24).

O termo σύνναοι θεοὶ é geralmene definido como “os deuses que compartilham o templo”, ou seja, basicamente é a associação de um rei ou de uma rainha com algum deus ou deusa no templo desta divindade. Há inúmeros testemunhos desta associação no Egito

ptolomaico, tanto na esfera religiosa grega quanto na egípcia. Para Arsinoe II, o culto egípcio desta rainha é, com poucas exceções, basicamente como σύνναο θέα de alguma divindade egípcia. Anteriormente mencionamos alguns dos locais em que Arsinoe é venerada no Egito. Dessa maneira, faremos os comentários sobre a associação de Arsinoe com uma divindade egípcia tomando por base as estelas de Mendes e Sais, os relevos de Karnak e a base de uma tríade divina.

Os relevos de Karnak **[48]** esculpidos no Portão de Euergetes apresentam o monarca reinante, no caso Ptolomeu III, ofertando incenso ao casal Adelfo que é representado como *sunnaoi theoi* do deus local. O relevo registra a cena de um culto dinástico em que o rei Ptolomeu III realiza ritos em memória de seus pais falecidos, como atestam as inscrições epigráficas existentes na cena do relevo. O ritual de incensar os ancestrais é mais do que simplesmente confirmar a atribuição da realeza por parte de Ptolomeu III como 'filho e herdeiro do soberano e da soberana que criaram um rei do Baixo Egito (...) e que se tornou mestre dos dois países sobre o trono de sua mãe', o ritual tem o significado de identificar o monarca reinante com os seus ancestrais divinos (QUAEGEBEUR, 1989: 96; QUAEGEBEUR, 1998: 80-82). O mais significativo para o caso de Arsinoe é a maneira como ela é apresentada nas inscrições e na cena. Arsinoe II é igualada ao seu marido-irmão no mesmo nível como soberana reconhecida do Egito, ainda que na cena ela esteja atrás de Ptolomeu II, o faraó de fato. Tanto na cena quanto nas inscrições é dito que Ptolomeu III honra a divindade e as imagens de seus ancestrais em todo o Egito. Ptolomeu III santifica e deifica os dois *kas* de seus ancestrais diante dos deuses, o que significa que o rei iguala em uma mesma posição divina o casal Adelfo e os demais deuses; o *ka* para a religião egípcia era a força vital de cada indivíduo transmitido da deidade criada à humanidade e que somente os seres humanos e os deuses possuíam um (ALLEN, 2001: 80). Em síntese, a cena cultual realizada por Ptolomeu III dignifica e confirma a divindade de Ptolomeu II e Arsinoe II por meio das imagens existentes em todos os templos do Egito.

As estelas de Mendes **[21]** e Sais **[20]** são as melhores fontes de informação em assunto de culto egípcio a Arsinoe e no conjunto de documentos reundios para esta pesquisa. A estela de Mendes é o primeiro testemunho do culto a Arsinoe como σύνναο

θέα do deus carneiro da cidade de Mendes[50], que no caso foi uma prática inteiramente póstuma, já que Arsinoe foi deificada ainda em vida (NOCK, 1930: 5). Ao apresentar as atividades realizadas por Ptolomeu II em suas visitas reais a Mendes na *chôra* egípcia, seguindo os passos de seus ancestrais de acordo com a passagem no início do decreto (l.7-8) (CLARYSSE, 2000: 35-36), o documento nos informa sobre a morte de Arsinoe no ano 15 do reinado de Ptolomeu II e sua ida ao céu para se unir àquele que criou a sua beleza (l. 11-12). As passagens mais importantes são mencionadas entre as linhas 12 e 14. As linhas 12 a 14 indicam que após o falecimento da rainha o rito de abertura da boca foi praticado sobre a deusa [isto é, sobre a imagem da deusa] como era tradição fazer para os outros desde o começo dos tempos, e foi realizado para que ela retornasse à vida durante os festivais ao lado dos carneiros vivos. A passagem nos informa também que o rei ordena que se criasse uma estátua da rainha falecida em todos os templos do país, ordem esta que era agradável aos sacerdotes, porque os desígnios da rainha e os seus beneficios junto aos homens eram de conhecimento público. Era esta a razão principal pela qual uma estátua sua deveria ser criada e instalada em todos os santuários do país para que fosse venerada pela população ao lado do deus principal de cada templo como σύνναο θέα (HÖLBL, 2001: 101; CRAWFORD, 1980: 23-24; CERFAUX, 1957: 211).

O ritual de abertura da boca é uma cerimônia realizada sobre novas estátuas e compreendia uma série de estágios que tinham como finalidade possibilitar que o deus habitasse a sua imagem durante as cerimônias religiosas. As representações pictóricas do ritual (por volta de 20 cenas são comentadas em detalhes por D. Lorton em seu estudo) são todas do domínio funerário, uma vez que o ritual era praticado em múmias, sarcófagos, ushabtis e escaravelhos-coração. O ritual é praticado nas oficinas ao término da manufatura da estátua. David Lorton (1999) fez um longo estudo do ritual de abertura da boca em seus mínimos detalhes, todavia ele apresenta uma síntese do ritual como se segue:

"Começando tão breve quanto possível, o curso do ritual é como segue. Depois das purificações, do despertar e do vestuário dos sacerdotes-*sem*, os artesãos são trazidos diante da estátua. O próximo estágio compreende a troca de vestuário pelos sacerdotes-*sem*

[50] Uma abordagem geral e atual sobre o culto do carneiro sagrado em Mendes é apresentada pelos egiptólogos americanos D. Redford e S. Redford, como resultado das escavações empreendidas por ambos os egiptólogos no sítio de Mendes; para essa análise sobre o culto ver: REDFORD, Donald; REDFORD, Susan. The Cult and the Necropolis of the Sacred Ram at Mendes. In: IKRAM, Salima (ed). **Divine Creatures: animal mummies in ancient Egypt.** Cairo: The American University in Cairo Press, 2005: 164-198.

seguido pela apresentação à estátua da perna dianteira e do coração de um touro abatido. Então se segue o toque da boca com vários implementos que eram evidentemente ferramentas dos artesãos, e igualmente com o pequeno dedo do sacerdote-*sem*. Um destes, o toque da boca com um enxó chamado *nṯrty*, era evidentemente de tal importância que todo o ritual podia ser trazido à mente pela representação desta cena somente. Isto pode ter a ver menos com a importância do objeto em si como uma ferramenta de artesão do que com seu nome, que é formado com a raiz *nṯr* (deus): mostrar o objeto tocando a boca da estátua simboliza o propósito do ritual, que era fazer da estátua um objeto para culto. Durante o curso das cenas, o 'filho amado' (que é o filho do falecido a quem foi confiado o dever de arranjar o funeral e assegurar a continução do seu culto mortuário) é introduzido na oficina. Umas poucas cenas depois, o 'filho amado' sai e algumas das cenas anteriores são repetidas. As cenas que se seguem compreendem o material que é compartilhado com o ritual do culto diário, incluindo elocuções acompanhado os atos rituais: o vestir da estátua com várias roupas, a sua unção e provê-la com cetros, fumigações com incenso, e a apresentação de uma oferenda elaborada. O ritual da remoção das pegadas no chão ocorre, e finalmente, a estátua é removida da oficina e instalada no santuário" (LORTON, 1999: 148-149).

Com a finalização do ritual de abertura da boca, não apenas a estátua foi criada como ordena o monarca, mas ela estava pronta para ser habitada pela nova deusa e os rituais diários praticados para os outros deuses seriam praticados com relação a sua estátua também.

Após a finalização do ritual de abertura da boca e da colocação da estátua do deus na *naos* do templo é dado início no dia seguinte ao ritual do culto diário[51]. O ritual do culto diário consistia de uma cerimônia realizada três vezes ao dia – ao amanhecer, ao meio-dia e

---

[51] Informações detalhadas sobre o ritual podem ser encontradas em: LORTON, David. The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt. In : DICK, Michael B. (ed). **Born in Heaven, Made on Earth : the making of the cult image in the Ancient Near East**. Eisenbraun, Winona Lake, Indiana, 1999 : 131-144.TE VELDE, Herman. Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt. In: SASSON, Jack M. (ed). **Civilizations of the Ancient Near East, v3**. New York: The Gale Group, 1995: 1741-1744. FINNESTAD, Ragnhild B. Temples of the Ptolemaic and Roman Periods : ancient traditions in new contexts. In : SHAFER, Byron (ed). **Temples of Ancient Egypt.** Ithaca: Cornell University Press, 1997: 204-215.

ao anoitecer, de forma que os sacerdotes pudessem servir à estátua divina com serviços que geralmente se esperaria ver feitos entre os humanos como se vestir, se alimentar e despertar de manhã entre outros. Dentre os três, o mais importante era o serviço realizado ao amanhecer (FINNESTAD, 1997: 204).

Segundo D. Lorton a melhor descrição do ritual é encontrado no *P. Berlin 3055,* datado da XXIIª dinastia (945-730 a.C.), que trata do ritual dedicado a Amom-Rê. O papiro confirma que cada estágio do ritual foi preparado separadamente e intitulado com um nome próprio e acompanhado por hinos: 'iluminando o fogo', 'segurando o turíbulo', 'colocando o vaso sobre o turíbulo' entre outros (LORTON, 1999: 131-132). Entre a documentação que reunimos não há menção explícita sobre o ritual, contudo subtende-se que o ritual deve ser efetuado como se verifica na estela de Mendes (l.12-13) **[21]** em que é mencionado alguns rituais realizados sobre a estátua da deusa como regá-la com mirra e ervas aromáticas; no decreto de Canopos (l.59-60) **[26]** é mencionado o sacerdote responsável pelo vestir da estátua da princesa Berenice, deificada quando criança; o decreto de Mênfis (l.38-40) **[30]** talvez seja o mais explícito ao mencionar literalmente o ritual de culto diário; na estela de Saís não há qualquer menção ao devido ritual.

Em linhas gerais, o ritual realizado para a estátua divina ao amanhecer consistia em quatro etapas básicas, ainda que em cada etapa uma série de pequenas etapas fossem realizadas: 1ª) após a purificação do sacerdote e sua entrada na parte mais escura do templo, a corda que lacra a naos é quebrada enquanto hinos eram entoados; 2ª) o linho que cobria a face do deus era retirado e louvores eram prestados pelos sacerdote, em seguida o incenso, a mirra e uma imagem da deusa maat eram apresentados à estátua do deus ao lado da entoação de hinos; 3ª) o sacerdote retira a imagem do deus do santuário, pinta os olhos da estátua de verde e preto, unge a estátua com ungüentos e óleos e a veste com um tecido de quatro cores diferentes, em seguida oferendas de alimentos e bebidas eram ofertados à imagem divina; 4ª) o encerramento da cerimônia consistia em cobrir a face do deus, várias purificações com água, natrão e incenso e o fechamento do santuário e o seu lacramento, por fim, o sacerdote varria as pegadas deixadas no chão do templo e se retirava (TE VELDE, 1995: 1741-1742; FINNESTAD, 1997: 205-207).

A ideia básica por detrás do ritual do culto diário era que os sacerdotes fizessem para a imagem divina o que se esperva que um servo fizesse ao seu senhor, isto é, o servo deveria despertar, banhar, vestir e alimentar o seu mestre; além disso, o ritual tinha também como ponto focal o despertar da essência divina do deus que era parte imanente da estátua.

Uma das informações mais importantes fornecidas pela estela de Mendes se encontra na parte superior da estela. A imagem esculpida apresenta no lado esquerdo o rei Ptolomeu II que está sacrificando ao carneiro sagrado, acompanhado de sua esposa-irmã e de um terceiro indivíduo com uma coroa real, talvez um co-regente, no lado direito estão os deuses principais de Mendes Banebdjed e Hatmhit, seguidos da deusa Arsinoe II. O fato que a falecida rainha apareça na cena como a ofertante ao lado do marido e como deusa no campo oposto repete uma prática existente na época de Ramsés II em que o faraó permanece em pé em adoração a uma estátua do próprio Ramsés, ou seja, uma simples pessoa é o objeto e o agente do culto (QUAEGEBEUR, 1988: 43; HÖLBL, 2001: 101). O significado desta cena é intriguante, mas ao mesmo tempo revela a natureza do culto ao soberano praticado no Egito ptolomaico. A mesma rainha que foi deificada em vida em 272 a.C. segundo o *P.Hibeh II 199*, está agora prestando um ato de adoração a sua própria imagem, como se ela quisesse dizer que ao venerar a sua imagem divina entre os deuses, ela como uma deusa na terra, reforça pelo ato de adoração de si mesma a sua condição divina, assim como ela é deusa entre os homens, ela é também deusa entre os deuses, a sua natureza divina não se alterou após a sua morte.

A passagem (col. 8 a-c) na estela de Sais é basicamente um complemento das passagens (l.12-14) na estela de Mendes. Ambas as estelas formam um todo acerca do ritual egípcio praticado a Arsinoe. Enquanto que na estela de Mendes uma imagem da nova deusa é criada e instalada nos templos em todo o Egito com a aprovação do clero egípcio, na estela de Sais o monarca ordena que a estátua de Ísis-Arsinoe saia dos templos em procissão. Uma medida tomada por Ptolomeu II como parte do desenvolvimento suplementar do culto de Arsinoe como *sunnao théa* do templo da deusa Neith (THIERS, 1999: 438). A procissão da estátua de Arsinoe como solicitada por Ptolomeu II remete a uma prática faraônica de fazer com que a estátua da deidade saia do templo em procissão conduzida pelos sacerdotes e entre em contato com a mutlidão que a espera do lado de fora do templo para ver a deusa e venerá-la.

A prática da procissão cerimonial é realizada principalmente durante os festivais religiosos. As procissões podiam percorrer diversos trajetos, consistindo em levar a estátua de culto até o telhado para um ritual, até o pátio do templo, ou ainda a estátua podia ser mantida dentro da sua *naos*, e esta por sua vez era colocada dentro de uma cabine em uma barca cerimonial durante o trajeto de um templo até outro, permitindo que a população presenciasse a teofania do deus durante o festival. Dentre os diversos festivais realizados durante o período greco-romano, havia os de caráter universal realizados em todos os templos do país como o Festival de abertura do ano[52] (cerimônia de ano novo), as cerimônias de nascimento do deus e os festivais de Osíris para o quarto mês, e os festivais em honra aos Ptolomeus (DC, l. 34-37, DM, l. 46-49). Havia também os festivais locais como o festival da coroação do falcão sagrado[53] em Edfu, o festival da união de Háthor e Hórus realizado entre Denderah e Edfu, o festival da vitória em Edfu, e o festival de Banebdjed, o carneiro sagrado, em Mendes (EM, l.8-9) (FINNESTAD, 1997: 220-225; LORTON, 1999: 145-146).

No que se refere à prática dos σύνναοι θεοί, A. Nock afirma que ela tinha antecendentes faraônicos, apesar de que a crença egípcia recaía na divindade da realeza e não em reis individuais. Entre os exemplos[54] citados pelo estudioso estão: Thutmose III (1479-1425 a.C.) produziu uma estátua de si mesmo e de seus predecessores no trono egípcio para serem instaladas nos santuários de pedra no templo de Amon em Karnak, conforme as instruções de faraó aos sacerdotes: 'conceda as minhas estátuas de acordo como eu solicitei àqueles que estavam diante de mim: traga à vista minhas estátuas no dia quando suas mãos remam [na viagem periódica do deus no pelo Nilo], dando louvor a meu pai' (I, 504, II, 155, 166, 571); o oficial Amenhotep, filho de Hapu, instala uma estátua

---

[52] A cerimônia tinha por finalidade renovar os poderes que regeneravam o Egito. O festival acompanhava a cheia do Nilo, do qual a relevância religiosa era a função de seu significado existencial como pré-condição para a vida agrícola no Egito. A cerimônia consistia em levar as estátuas de culto até o telhado dos templos para que elas participassem da união com o disco solar (FINNESTAD, 1997: 221; LORTON, 1999: 146).

[53] O festival era realizado localmente em Edfu, mas aceito universalmente; a cerimônia era representada em textos e imagens na face interna do templo de Hórus. O falcão o animal sagrado de Hórus em seu aspecto como governante divino. O festival era realizado no quinto mês e consistia em escolher um novo falcão entre as aves criadas no bosque do templo e coroado como rei. Durante o festival o falcão escolhido e coroado era levado para o balcão do falcão entre os pilones e exposto. Isto permitia que o cerimonial tivesse uma conotação mitológica solar como o governante vitorioso surgido no horizonte. O festival da coroação do falcão tinha uma forte ligação com a ideologia da realeza faraônica, pois o falcão sagrado era ao mesmo tempo Hórus, o soberano divino, e o faraó reinante vivo (FINNESTAD, 1997: 223).

[54] A maioria dos exemplos foram retirados de documentos da obra: BREASTED, James H. **Ancient Records of Egypt, historical documents: from Eighteenth Dynasty to the Persian Conquest.** Chicago, 1906.

colossal de Amenhotep III no templo de Amon em Karnak; Amenhotep III (1390-1352 a.C.) colocou uma estátua de si próprio no templo de Ptah em Mênfis (II, 917); Ramsés II (1279-1213 a.C.) esculpiu uma estátua sentada ao lado dos deuses Amon-Rê, Ptah, Rê-Harachte no *sanctum sanctorum* em Abu-Simbel; Ramsés III (1184-1153 a.C.) diz – 'eu fiz para ti [Amon em Karnak] uma estátua do rei de ouro em trabalho duro permanecendo no local que ele conhece, em teu majestosos santuário', que é a naos em Medinet Habu (IV, 201); Seti I (1294-1279 a.C.) construiu em Abydos uma capela mortuária para si e ligada por um pilone e um caminho com as tumbas dos primeiros reis no deserto. A sétima capela contém a inscrição: 'ele fez [a capela] como seu monumento para seus pai, os deuses residindo na *Casa de* Menmara, fazendo para eles uma Grande Casa em minha casa de milhões de anos, meu grande trono ao lado de suas majestades, [nomeada] Menmara-Equips-Abidos' (III, 225, 242)(NOCK, 1930: 9-11).

Contudo, havia uma significativa diferença entre a prática faraônica e a ptolomaica. Em primeiro lugar, a prática faraônica de culto ao monarca se encontra somente em templos particulares e em épocas particulares, diferentemente do costume ptolomaico em que o culto ao monarca se instalou como prática habitual em todos os templos importantes do Egito, do primeiro ao terceiro nível (DC, l. 75; DM, l. 54). Em segundo lugar, a concessão de honras cultuais aos faraós governantes dentro dos templos, no período ptolomaico, se tornou uma prática restrita aos sínodos sacerdotais (DC, l.3-7, 20-23; DM, l. 7-8, 36-38), ao contrário do que ocorreu na época faraônica, em que o próprio faraó era o responsável pela instalação de suas estátuas nos templos. Por fim, não há evidências suficientes que indiquem a existência de uma prática de fazer com que o faraó seja o parceiro dos deuses [σύνναοι θεοὶ] em todos os templos, ao contrário do que é atestado pelos decretos trilíngües em relação aos Ptolomeus. As diferenças em ambas as épocas reside em um ponto principal, a definição da autoridade responsável pela emissão dos decretos [o outro ponto seria a relação faraó-sacerdotes em ambos os períodos, mas esse assunto exige uma abordagem que está além do foco da nossa pesquisa] (NOCK, 1930: 15-16).

A emissão dos decretos na época faraônica residia unicamente na autoridade expressa do faraó que ordena (*wḏ*) a sua emissão. Os decretos eram *reais*, e não sinodais como no Egito ptolomaico. Ainda que o decreto seja uma emissão feita a partir do rei,

desde o Médio Império já se falava entre os egípcios acerca do decreto dos deuses, ou seja, era por meio da vontade dos deuses que o faraó fazia cumprir os decretos como se estes emanassem de sua pessoa, como representante dos deuses na terra; não obstante, houve durante todo o período faraônico pequenas alterações sobre de quem o decreto era emitido. Com relação aos decretos *sinodais* ptolomaicos, a opinião corrente entre alguns especialistas era de que os decretos sendo sinodais, emitidos a partir do clero, seria uma afirmação de que a autoridade dos Ptolomeus vinha diminuindo a partir de Ptolomeu III a Ptolomeu V, devido à crescente concessão aos sacerdotes como demonstrado pelos privilégios concedidos (DC, l.15-16; DM, l.16-19). Situação oposta ao do reinado de Ptolomeu II, em que os decretos apresentam uma linguagem tipicamente faraônica no qual o rei era o responsável pela emissão do decreto (EM, ES). Embora a natureza sinodal dos decretos indique um distanciamento dos Ptolomeus em relação à religião egípcia, os sacerdotes que foram responsáveis pela redação dos decretos eram parte integrante da estrutura administrativa ptolomaica desde a época de Ptolomeu I [os sacerdotes tinham inclusive um bom conhecimento da língua grega e da estrutura dos decretos gregos aos quais os decretos trilíngües eram moldados]. Por sua vez, a administração lagida era subordinada ao próprio monarca, o que deixa claro o verdadeiro emissor dos decretos – o rei. No que concerne às concessões feitas aos sacerdotes, estas não tinham a mesma importância em relação às honras que foram conferidas aos monarcas Ptolomeus pelo clero egípcio (VALBELLE, 1999: 67-73; CLARYSSE, 1999: 50-62).

O comentário de dois outros tipos de objeto, uma base de escultura e alguns relevos em estelas e templos complementarão o quadro do culto a Arsinoe em meio egípcio. A base de uma tríade divina **[40]** composta por Ptolomeu II à direita, Arsinoe II à esquerda e Amon no meio da tríade se enquadra dentro do cenário de culto dos σύνναοι θεοὶ. Este objeto religioso foi amplamente discutido por Serge Sauneron em um artigo publicado na década de 1960. A base se encontra nos dias atuais no Museu Greco-Romano de Alexandria exposta ao ar-livre. Todavia o local mais provável de origem da base seria um templo dedicado a Amon e uma capela dedicada a Arsinoe-Zefirítis em Canopos-Menouthis, região do Delta que era rica em monumentos estatuários em estilo egípcio do Ptolomeus (SAUNERON, 1960: 108; STANWICK, 2001: 20). Devido ao fato de que em nossa bibliografia o único grande estudo devotado a esta base é o de Sauneron, com poucas

citações em outros autores, nós apresentaremos as linhas gerais da análise efetuada pelo egiptólogo francês sobre a tríade.

À parte as descrições da base e a tradução das inscrições que estão gravadas no lado direito, esquerdo e na parte de trás da tríade e que podem ser conferidas no catálogo, o ponto que nos interessa é a referência feita a Arsinoe nas inscrições. A coluna 27 menciona - .... [*Arsinoe*] *Filadelfo: eu farei que ti seja um ser divino ao número de deuses terrestres;* por sua vez, a coluna 28 menciona - ...*Eu te* [*dou*] *o sopro da vida saído das minhas narinas, a fim de devolver vida a tua alma, e de devolver a juventude a teu corpo, eternamente*. Por meio destas e das outras passagens gravadas na base se reconstitui o fato de que o seu nome, encerrado dentro de um cartucho, foi seguido pelo epíteto Filadelfo (*mr-sn*) (col. 27), que ela já estava morta quando esta tríade foi esculpida (col. 28), que a rainha velará por seu irmão e o protegerá fisicamente (col.21), que ela é a irmã do rei (col. 21), que Arsinoe é reconhecida como a senhora do Egito (col.16), por fim, que Amon lhe concede o status de deusa entre os deuses terrestres (col. 27).

A apoteose de Arsinoe como mencionada nas inscrições da tríade e pelo poema de Calímaco **[05]** é o princípio de uma série de apoteoses que marcariam a dinastia Lagida. Os documentos que possuímos a respeito de sua divinização e das honras que lhe foram conferidas por seu irmão e por outras pessoas são basicamente datadas de após 270 a.C. A maioria das honras conferidas a Arsinoe é percebida pelo status do qual a rainha deificada desfruta após a sua morte, *uma deusa entre os deuses terrestres*; muitas outras honras foram conferidas a Arsinoe em todo o Egito, como demonstrada por uma série de estelas, estátuas, relevos e inscrições dedicatórias. É neste patamar que a base da tríade divina pode e deve ser compreendida. As passagens em que Amon eleva Arsinoe ao nível de deusa é uma conseqüência direta dos rituais que seguiram à morte da rainha (EM, l. 12-14) e da vontade dos deuses, que a acolhe entre eles.

O ponto alto no processo de divinzação de Arsinoe, para Sauneron, pode ser visto por meio da descrição da apoteose (ἀποθέωσις em grego e *jr-nṯr* em egípcio) da jovem princesa Berenice (DC, l. 46-73), a filha falecida de Ptolomeu III e Berenice II. Em linhas gerais, as partes mais importantes da apoteose de um membro da família real ptolomaica são: 1) a instituição de uma festa e de uma procissão em uma barca sagrada em todos os templos durante quatro dias; 2) a criação de uma estátua de culto (*sḫm nṯr*) de ouro e de

pedras preciosas em todos os templos do país; 3) uma coroa de formato especial **[47]**; 4) sacerdotisas musicistas entoando hinos e fazendo oferendas; 5) cantores e cantoras entoando hinos diários que foram redigidos pelos sacerdotes. No entanto, a prova maior da divinização de Arsinoe é a própria estátua de culto, que no caso da tríade representa a rainha ao lado do deus Amon como *sunnao théa*, pois para Arsinoe estar ao lado de um deus egípcio ela já deveria ser uma deusa por direito próprio.

Um problema proposto por S. Sauneron diz respeito à natureza da apoteose de Arsinoe II. Por um lado, nos templos egípcios, locais em que Arsinoe possui um culto, a deusa Filadelfo é comumente associada ao deus egípcio principal do santuário local, e, por outro lado, Arsinoe é cultuada em conjunto com os outros 'deuses' ptolomaicos por seus sucessores. Assim, a menção que o deus Amon faz de transformá-la em uma deusa entre os deuses terrestres nos leva a questionar o tipo de deusa que Arsinoe é imaginada ser pelos egípcios comuns e pelos sacerdotes. Para Sauneron, os humanos divinizados nunca são de fato deuses da mesma natureza do que os deuses egípcios; pelo contrário, o status divino de Arsinoe se assemelha ao dos animais sagrados que recebem a essência divina do céu tornando-os divinos por natureza, mas apenas na terra.

Uma questão permance a ser resolvida não apenas nesta tríade, mas em uma pequena estatueta do século II a.C. representando Arsinoe II **[65]**, com uma inscrição no pilar dorsal que pode ser lida – [*filha*] *do rei,* [*irmã*] *do rei,* [*esposa*] *do rei, filha de* [*Amo*]*n, senhora das Duas Terras, Arsinoe, a divina, que ama seu irmão eternamente.* Ambos os artefatos ligam Arsinoe II ao deus Amon. A conexão entre a deusa e o grande deus nacional Amon foi estudada por J. G. Milne[55]. Segundo este estudioso, a associação entre Arsinoe e Amon advém de uma renovação do culto ao deus no momento do retorno da rainha ao Egito em 279 a.C. Essa associação exclusiva entre Arsinoe e Amon pode ser verificada à luz da documentação existente, mais precisamente na estela de Mendes (l.11-13) em que a rainha é denominada 'amada do carneiro' (animal símbolo de Amon) e sua estátua foi instalada no templo do carneiro sagrado como uma das companheiras divinas; ao lado da estela se constata a existência da iconografia monetária em que Arsinoe é retratada com os chifres de Amon **[53]**, prática advinda da associação de Alexandre com o Zeus-Amon do oráculo de Siwah. Além destes documentos, o epíteto *mry-Jmn* também pode ser

[55] J.G. Milne. Arsinoe and Ammon. In: **Studies Griffith,** Londres, 1932.

constatado figurando nos monumentos de Karnak, no templo de Filae, nos monumentos de Coptos e Saqqara (QUAEGEBEUR, 1998). Segundo Sauneron, ecoando as palavras de Milne, o epíteto sendo encontrado em diversos monumentos em todo o Egito assegura a Arsinoe uma ligação constante com o deus Amon.

O último assunto a ser abordado é de caráter iconográfico e se refere à imagem de Ptolomeu II representado como faraó e fazendo uma oferenda à deusa Filadelfo. Em todas as imagens em que Arsinoe é representada como uma deusa na arte egípcia, ela se encontra em posição de *sunnao théa* ao lado do deus principal do templo; seja em estelas ou seja em relevos, Arsinoe é sempre representada acompanhada de algum outro deus, mesmo se levarmos em conta as imagens em que Ptolomeu II e Arsinoe II são representados como um casal divino (no caso os deuses Adelfos) em cenas de adoração, como é visto nos relevos do Portão de Euergetes comentados anteriormente. O inusitado das imagens que serão comentadas aqui é a representação de uma cena de adoração em que Arsinoe II é a única deusa e foco do ritual realizado pelo faraó Ptolomeu II.

As cenas em questão estão inseridas em estelas e relevos. Trata-se em primeiro lugar de duas estelas basicamente imagéticas, em que as únicas inscrições (quando há) estão identificando as figuras representadas. A primeira estela provêm de Taposíris Magna **[18]**, e se encontra atualmente no Museu Estatal de Pushkin de Belas Artes em Moscou. A imagem retratada é simples, de um lado está a figura de Arsinoe II como uma deusa, em pé e estática diante de um altar em chifres. Do outro lado se encontra o faraó grego com as mãos estendidas ofertando uma oferenda para a deusa. Entre as duas imagens estão os cartuchos contendo os respectivos nomes de Arsinoe e Ptolomeu. A segunda estela é de origem desconhecida **[19]**, e se encontra atualmente no Museu Real de Ontário em Toronto. A cena é a mesma que a da estela de Taposíris, com a diferença que o cartucho no centro da cena está vazio. Duas outras cenas de ritual provêem de relevos esculpidos nas paredes do templo de Ísis em Filae **[45] [46]**, em que Ptolomeu II se encontra diante das deusas Ísis, em primeiro plano como a deusa local, e Arsinoe, em segundo plano como σύνναο θέα. A única diferença dos relevos em relação à imagem nas estelas é que Arsinoe está ao lado da deusa principal do templo em que os elevos foram esculpidos, mas o significado geral é o mesmo. A última imagem está inserida em uma pequena estela vinda de Tânis **[29],** e que atualmente se encontra no Museu Britânico em Londres. A cena representada não é

exatamente a de um ritual religioso, já que não há qualquer imagem de altar ou de oferenda na cena; contudo, a cena envolvendo Ptolomeu e Arsinoe se assemelha a um ritual de honra conferida à deusa pelo faraó.

O material iconográfico dessas estelas e relevos são valiosíssimos para entedermos qual foi o papel de Ptolomeu II na instituição do culto egípcio de Arsinoe II.

De toda a bibliografia reunida para a nossa pesquisa, as imagens de Ptolomeu realizando um ritual para a sua irmã deificada só foram estudadas pelo egiptólogo belga Jan Quaegebeur (1971a), que focalizou a sua análise sobre a estela de Pushkin, mas cujas conclusões a respeito da imagem servem – acreditamos – para as outras imagens em estela e relevo.. Devido a este fato, centraremos nosso comentário em algumas conclusões que o estudioso chegou a respeito das imagens.

As estelas em que se encontram a imagem de adoração de Arsinoe apresentam no topo a imagem de um disco solar alado e a forma arqueada, e são muito comuns desde o período raméssida e saíta.

A imagem de Ptolomeu II como faraó o apresenta com uma indumentária cerimonial e com a coroa *pschent* (*pꜣ-sḫm-tj* / ψχέντ) ou dupla coroa. A titulatura indicada pelos cartuchos é lida da seguinte forma – *nsw-bjtj nb-tꜣwy* (*wsr-kꜣ-rˁ mry-Jmn*) *sꜣ-rˁ nb-ḥˁw* (*ptwlmjs*) [Rei do Alto e do Baixo Egito, senhor do Duplo País (poderoso é o ka de Rê) filho de Rê, senhor das coroas (Ptolomeu)].

Entre as duas figuras de Ptolomeu e Arsinoe está representado o altar em chifres, característico do período ptolomaico, e que já foi comentado anteriomente neste mesmo capítulo (sub-tópico 3.2.4.3).

A imagem de Arsinoe se encontra no lado esquerdo da estela de Pushkin e merece comentários acerca da representação figurada, do nome da rainha e dos títulos e epítetos. A rainha está em pé, com as pernas juntas, e vestindo um simples vestido justo ao corpo. Em sua mão esquerda a rainha segura o cetro papiroforme, e sobre a sua cabeça Arsinoe porta o toucado criado especificamente para ela.

Um dos elementos mais característicos pertencentes à indumentária e observado na imagética em estilo egípcio de Arsinoe II é a coroa composta criada especialmente para ela por seu irmão-marido Ptolomeu II após a sua morte em 270 a.C. Conhecida entre os especialistas como coroa de Arsinoe (fig. 2), na realidade se trata de uma coroa composta

pela coroa vermelha do Baixo Egito, duas altas plumas, chifres de carneiro, um disco solar incrustado em um chifre de vaca e a espiral da coroa vermelha. Embora a coroa tenha sido criada para Arsinoe II, a coroa também foi usada por outras rainhas ptolomaicas, especialmente Cleópatra VII.

fig. 7 – Relevo com o busto em estilo egípcio de Arsinoe com a sua coroa.

A coroa de Arsinoe é um dos elementos iconográficos mais importantes em suas representações na arte egípcia como deusa. A coroa pode ser observada em diversos objetos materiais cuja importância recai na imagem representada sobre eles. Entre a documentação material em que a coroa é apresenta, nós temos: uma estela encontrada em Tânis **[29]** , hoje no Museu Britânico, na qual Arsinoe está representada em pé usando a sua coroa e se posicionando de frente para Ptolomeu II, trajado como um faraó; uma estela no Museu Pushkin de Belas Artes **[18]** mostrando Arsinoe representada como uma deusa em frente a um altar e de Ptolomeu II; uma estela no Museu Real de Ontário **[19]** com o mesmo tema iconográfico das outras duas, a da adoração de Arsinoe por Ptolomeu II; dois relevos no templo de Ísis em Filae **[45] [46]** com o tema da adoração de Arsinoe, desta vez

em companhia da deusa Ísis; a placa em relevo **[47]** mostrada na figura 7 apresenta a imagem de Arsinoe com a coroa criada para ela por Ptolomeu II.

Os diversos componentes que formam a coroa possuem uma significação simbólica específica para a realeza dos Lagidas. A coroa vermelha certamente indica o domínio preferencial que a capital dos Ptolomeus – Alexandria, no Delta egípcio – possui em relação às outras cidades do Egito. Os chifres de carneiro, do tipo retorcido e reto, associam Arsinoe com diversos deuses egípcios que ostentam chifres de carneiro como Amon, Khnum e Hórus. O disco solar e as altas plumas são ambos atributos divinos das deusas com um forte aspecto solarizado (como vimos no terceiro capítulo sobre as rainhas egípcias). A coroa de Arsinoe tem sido identificada com a coroa de Geb, o pai ancestral do casal divino Ísis e Osiris, o que tornaria a coroa um vínculo a mais na associação de Arsinoe com a figura da deusa Ísis, como atestam outros documentos como, por exemplo, a estátua do Museu egípcio do Vaticano **[63]** e a estatueta do Museu Metropolitano de Nova Iorque **[65]**, que juntas trazem inscrições em hieróglifo associando Arsinoe com Ísis e Geb (QUAEGEBEUR, 1971a: 198; VASSILIKA, 1989:94; QUAEGEBEUR, 1988: 45-46; STANWICK, 2002: 35-37).

A grafia do nome de Arsinoe costuma variar de acordo com o escriba/artesão que a gravou sobre a pedra. A inscrição inserida no cartucho é lida - (*ꜣrssn-mr-sn.s*) [Arsinoe, amada por seu irmão]. Uma grafia parecida é vista em um baixo-relevo *BM 1056* – (*ꜣrssnj-mr-sn*) [Arsinoe Filadelfo] **[29].** Em uma outra estela de Tânis *BM 1057* o protocolo de Arsinoe é lido da seguinte maneira – *sꜣt-Jmn nb-ḫꜥw* (*ꜣrsjn mr-sn*) *bjtj ḥnwt-tꜣwy* (---- *mr-nṯrw*) [filha de Amon, senhora das coroas (Arsinoe Filadelfo) senhora do Duplo País (---- amada dos deuses). A grafia do nome de Arsinoe é confirmada também por outras grafias curiosas existentes na estela de Pithom I e na naos de Sais, respectivamente – (*jrssnꜣ wʔ*) e (*jrjsnnj*).

Da mesma forma como Ptolomeu II, Arsinoe também possui um título *nsw-bjtj*, rainha do Alto e do Baixo Egito, como também é atestado nas inscrições sobre o Portão de Euergetes **[48]**. Na estela de Mendes **[21]** a imagem existente na parte superior da estela representa Ptolomeu II oferecendo o signo *sḫt* ao deus Banebdjed, ao deus *Bꜣ-ꜥnḫ-n-bꜣ,* à deusa Ísis e a Arsinoe divinizada, que é intitulada – *nsw-bjtj* (*bꜣ-ꜥnḫ-n-Gb*) *nb-tꜣwy* (*ꜣrsnt*) *mrj-sn.s* [senhora do Alto e do Baixo Egito (Ba vivo de Geb) senhora do Duplo País

(Arsinoe) amada por seu irmão]. A referência a Geb, na titulatura de Arsinoe no decreto de Mendes, não é estranha levando em consideração que, em uma estátua no Vaticano identificada como Arsinoe **[63]** a inscrição no pilar dorsal identifica Arsinoe como a filha de Geb. Os dois cartuchos pertencentes a Arsinoe II na estela de Tânis **[29]** fornecem uma titulatura complementar àquela de Mendes, os cartuchos podem ser lidos – *bjtj tꜣwy* (*ḫnm-jb-nsw mr-nṯrw*) *sꜣt-Jmn nb-ḫꜥw* (*ꜣrssnj mr-sn*) [senhora do Duplo País (aquela cujo coração está unido ao rei / amada dos deuses) filha de Amon, senhora das coroas (Arsinoe Filadelfo)].

O título *nsw-bjtj* só era conferido a apenas algumas rainhas, como Hatschepsut (XVIIIª dinastia) e Taousert (XIXª dinastia) que realmente governaram o Egito; o fato é que a Arsinoe na estelas já faleceu e foi deificada, portanto o título indicaria que Arsinoe pôde ter o governo do Egito ao lado de seu irmão diretamente ou por meio de influência, antes e após a sua morte. O título *nṯrt mr-sn* (θέα Φιλαδέλφος) é retirado dos epítetos atribuídos a Arsinoe na estela de Mendes (l.14) e pode ter sido atribuído à rainha no momento da sua apoteose em 270 a.C. ou então quando ainda estava viva. Não obstante, o título *mr-sn* nos documentos egípcios somente aparece após a morte da rainha.

O *sꜣt-Jmn* merece uma menção especial. À parte a ligação de Arsinoe com Amon, estudada por S. Sauneron, já ter sido comentada por nós anteriormente, uma observação pode ser acrescentada na relação entre as duas deidades. Em alguns documentos Arsinoe porta os títulos – *nsw-bjtj, ḥmt-nṯr* e *sꜣt-Jmn* [senhora do Alto e do Baixo Egito, esposa do deus e filha de Amon], e isso, segundo Quaegebeur, remete à titulatura das 'esposas divinas' de Amon durante o Novo Império e o Período Tardio. A interpretação de Quaegebeur pode ser resumida da seguinte maneira:

- O título *nsw-bjtj* é comum para Arsinoe e Hatschepsut, assim como o epíteto *sꜣt-Jmn.*

- A apelação das divinas esposas *ḥmt-nṯr* portada pelas rainhas Hatschepsut e Taousert é aplicada a Arsinoe também em um documento existente no Instituto Oriental de Chicago sob o nº de inv. 10518 **[39]** – inscrição grega e hieroglífica de proveniência atribuída a Tebas.

- O epíteto *ḥnwt šn nb n jtn* [dama de tudo que abrange o disco solar] é encontrado primeiramente na titulatura das esposas divinas, mas figura no protocolo de Arsinoe igualmente em um relevo do portão leste do muro do recinto do templo de Amon, Karnak.

- A coroa de Arsinoe **[47]** composta de altas plumas e do disco encerrado em um chifre parece ser a marca de distinção da esposa de Amon na XVIII ª dinastia.

Apesar de Jan Quaegebeur não tratar das razões pelas quais Ptolomeu II é apresentado adorando Arsinoe, o egiptólogo nos forneceu material suficiente para refletirmos neste estudo (ao lado do que já foi visto e comentado neste capítulo) sobre as razões que levaram Ptolomeu II a instituir um culto para a sua irmã-esposa falecida nas esferas religiosa grega e egípcia.

Um dos resultados mais surpreendentes com a instituição do culto de Arsinoe II na esfera religiosa grega e egípcia por Ptolomeu II é a grande popularidade e longevidade que o próprio culto desfrutou entre as pessoas comuns em todo o Mediterrâneo Oriental e no própio Egito. Além das evidências apresentadas e comentadas até aqui, algumas outras evidências de devoção popular a Arsinoe são dignas de menção.

Há vários testemunhos de devoção a Arsinoe Filadelfo encontrados em Alexandria e datados do século III a.C. Inicialmente podemos mencionar uma placa de granito **[32]** dedicado a Arsinoe Filadelfo por Thêstor, filho do alexandrino Sátiro. A localização da placa na região do Bruchium, a oeste do antigo canal que ligava ao grande porto, se enquadra na região de um antigo Arsinoeion e do obelisco mencionado por Plínio o Velho. Existe, também, uma placa de mármore **[33]** dedicada a Arsinoe Filadelfo, mas sem menção do dedicante; esta, segundo Bernand, deveria fazer parte de um pequeno altar. Há um altar de calcário **[37]** com duas linhas, no reto e no verso, com a dedicatória ao rei Ptolomeu e à rainha Arsinoe por sacerdotes; os dedicantes fizeram a consagração do altar aos monarcas no papel de deuses. Foi encontrada em Alexandria uma placa de mámore **[34]** dedicada aos deuses Adelfos por Sátiro; a indicação da origem étnica ou filial do dedicante não aparece. Há ainda parte de uma placa **[35]** com o início de uma dedicatória a Ptolomeu II e à rainha Arsinoe II (BERNAND, 1992/2001). Ligada às evidências estatuárias nós temos uma cabeça em faiança **[70]** com o semblante igual ao da rainha Arsinoe nas imagens monetárias e enócoas; devido à marca de quebra na base do pescoço, podemos pensar que a cabeça fizesse parte de uma pequena estatueta votiva.

Além destes testemunhos alexandrinos, temos um baú feito em diversos materiais **[74]** com pequenos bustos decorando a frente do móvel; os bustos foram identificados por análise estilística a três casais reais ptolomaicos identificados a deuses, entre eles Ptolomeu II e Arsinoe II. O baú de Pompéia demonstra a longevidade que o culto real ptolomaico e a forma como estava arraigado na mentalidade popular da época.

O historiador grego Pausânias no século II-III d.C. nos deixou relatos do testemunho popular dedicado a Arsinoe e aos Ptolomeus em sua peregrinação pela Grécia: em frente a um teatro em Atenas, conhecido como Odeum estão estátuas de reis egípcios, entre eles as de Ptolomeu II e de sua irmã Arsinoe II Filadelfo (I, VIII.6); sobre o Monte Hélicon, na Beócia, existia uma estátua de Arsinoe Filadelfo, carregada por um avestruz de bronze (IX, XXX. 1); na agorá de Atenas havia um ginásio nomeado Ptolomaeum, devido ao seu fundador, e uma estátua de bronze de Ptolomeu (I, XVII.2).

Considerações Finais –

Nós começamos a nossa dissertação com duas epígrafes, a primeira é de um autor grego antigo – Calímaco -, a segunda se encontra gravada em uma estátua egípcia. Ambas são datadas do século III a.C. No terceiro e no quarto capítulo nós também começamos a nossa exposição com duas epígrafes. A primeira é parte do idílio XVII de Teócrito, e a segunda pertence ao poeta grego Posidípo, ambas datadas do século III a.C.

As quatro epígrafes devem ser tomadas em conjunto, não apenas porque elas dizem respeito a Arsinoe II, mas por que nos transmitem em síntese todos os aspectos ligados ao culto de Arsinoe II, isto é, os aspectos políticos, religiosos e sociais ligados diretamente ao culto, ou que estão por detrás dele.

Nós não pretendemos retomar aqui tudo o que já foi exposto e comentado ao longo de mais de trezentas páginas. O que pretendemos é comentar brevemente, a partir de todos os aspectos envolvendo as quatro epígrafes, o culto criado em memória de Arsinoe II por seu irmão-marido após a sua morte em 270 a.C. como forma de legitimar e dar visibilidade à dinastia Lagida.

Nós focalizaremos três pontos que consideramos o cerne da questão. Em primeiro lugar o próprio culto de Arsinoe II, sua estrutura e desenvolvimento. Em segundo lugar a imagem e o status de Arsinoe II como rainha e mulher em relação às outras rainhas, gregas e egípcias, ou seja, queremos demonstrar a ligação existente entre uma rainha egípcia como Ahmose-Nefertari com Arsinoe II e daí com outras rainhas ptolomaicas ou helenísticas. Em terceiro lugar, inserir o culto a Arsinoe II no contexto histórico da época e, se possível, entender qual foi a importância do culto para o Egito helenístico em geral e para os Ptolomeus em particular.

Primeiramente, devemos nos voltar para as epígrafes e ver o que elas têm em comum e o que podem nos dizer a respeito do culto de Arsinoe II. As duas primeiras abordam basicamente o mesmo assunto, a divinização da rainha Arsinoe pelos deuses. A *Diegesis* de Calímaco nos informa que Arsinoe foi levada para o céu pelos filhos gêmeos de Zeus deixando na terra um templo e um têmenos sagrado e arborizado. Por sua vez, a inscrição em hieróglifo afirma que o próprio deus Amon dará à falecida rainha o sopro da

vida para que Arsinoe II possa ser uma deusa entre os deuses na terra. As duas epígrafes, embora curtas, nos dizem muito acerca do culto grego e egípcio de Arsinoe II. A última epígrafe, a de Posídipo, nos diz muito sobre o caráter oficial/institucional e popular do culto de Arsinoe II. Oficial/institucional porque menciona a construção de um templo dedicado a Arsinoe Euploia pelo nauarca Calícrates. Toda a construção de templos na antiguidade, devido ao alto custo, tem por detrás o apoio político e financeiro seja o de um mecenas seja o do próprio Estado. No caso do templo de Arsinoe Euploia, ele foi erguido por um nauarca ptolomaico em honra de uma deusa que em sua origem pertence à família real Lagida, portanto a construção tem como base não apenas a devoção religiosa de um alto membro da marinha ptolomaica, mas o interesse na difusão do culto que foi levado a cabo por Ptolomeu II. Popular porque é o testemunho de uma devoção religiosa de um indivíduo, mas também porque o templo serve como ponto focal da devoção religiosa dos marinheiros gregos ou de outras etnias. Arsinoe como uma deusa marinha parece ter sido extremamente popular na antiguidade, devido em parte à sua ligação com Afrodite, uma deusa grega muito popular no Egito helenístico, e em parte também aos testemunhos de Calímaco e Posidípo acerca da existência e da função do templo.

As três epígrafes – a de Calímaco, a de Posidípo e a do artesão anônimo – em conjunto com o que já foi exposto no quarto capítulo nos permitem sintetizar o culto de Arsinoe II. Em linhas gerais, o culto é bem estruturado, pois é servido por templos como o de Calícrates no Cabo Zefírion e o Arsinoeion de Alexandria, para citar os mais conhecidos. O culto também é servido por uma base sacerdotal formada por canéforas e um sacerdote principal como atestam os papiros, além disso, o culto se sustenta com uma ajuda financeira criada pelo próprio governo ptolomaico – a apomoira -, o que permitiu a sua sobrevivência independentemente das crises políticas que abateram o governo de Alexandria. Ao lado dos templos, sacerdotes e sacerdotisas e do apoio financeiro, o culto a Arsinoe contou também com um aparato instrumental que incluía vasos, fialas, enócoas, altares entre outros aparatos religiosos. Como um culto religioso de caráter oficial e grego, pelo menos na origem, o culto de Arsinoe II teve um amplo apoio dos governantes ptolomaicos, a começar pelo próprio Ptolomeu II a quem se deve a sua idealização e estrutura. Para um culto grego que começou com o apoio oficial da casa real reinante e tinha como objetivo básico de louvar a memória de Arsinoe II como deusa lagida e dar

legitimidade e visibilidade aos Ptolomeus perante os outros monarcas helenísticos, o culto se popularizou muito rapidamente. O culto de Arsinoe não apenas se popularizou rapidamente entre a população grega, mas também se difundiu em meio egípcio com uma amplitude impressionante, pois diversos templos egípcios contaram com a presença de uma imagem da deusa Filadelfo ao lado da imagem do deus principal do templo, como são atestados por inúmeros documentos entre eles os decretos de Mendes e Sais e as estelas de Mênfis, para citarmos alguns.

A epígrafe de Teócrito nos permite abordar o segundo ponto em nossas considerações finais. A epígrafe foi extraída de uma passagem do Encômio a Ptolomeu II. O assunto da epígrafe trata do amor e do afeto de uma esposa por seu marido, no caso o de Arsinoe II por seu irmão-marido Ptolomeu II à semelhança de Hera e Zeus. Ainda que se trate de um poema de louvor ao monarca reinante, o poema traz em sua essência a visão masculina a respeito do papel e do status da mulher grega, ainda que esta mulher seja uma rainha. Teócrito dedicou todo o poema para elogiar a figura, os feitos e a posição monárquica de Ptolomeu II, mas se deteve em míseras três a quatro linhas para mencionar a situação conjugal do casal Adelfo, embora não mencione explicitamente o nome de Arsinoe, ao contrário do que fez ao mencionar o nome da rainha Berenice I como o grande amor de Ptolomeu I. Essa passagem é reveladora da percepção que se tinha de Arsinoe II durante a sua vida no Egito. Diferentemente da documentação existente pós-270 a.C. que nos dá uma visão errônea da verdadeira posição de Arsinoe II na corte e no poder, a escassa documentação a seu respeito durante a sua vida no Egito na década de 280-270 a.C. nos apresenta a posição e o status de Arsinoe de acordo com a realidade social das mulheres gregas da época, ou seja, uma maior liberdade de ação política/social/financeira, mas ainda à sombra de seus parentes masculinos. Se formos comparar a documentação existente sobre Arsinoe II com aquela a respeito de Ahmose-Nefertari podemos ver algumas similaridades e algumas diferenças. Para começar devemos levar em conta os diferentes contextos históricos, pois mais de mil anos separam uma rainha da outra. Quando observamos a documentação pertinente a ambas, percebemos algumas características. Em primeiro lugar, a maioria da documentação é de natureza oficial, pois foi produzida a mando do faraó/basileu por razões que envolveram atos públicos e políticos. Em segundo lugar, a documentação descreve de forma elogiosa a relação do rei para com a sua rainha; nos

transmitem a importância que ambas tiveram para seus maridos. Em terceiro, a documentação nos informa de uma maneira ou de outra o papel político/social que ambas as rainhas tiveram durante os reinados de seus maridos. Em quarto lugar, ambas foram casadas com seus irmãos, deixando a entender que a prática do casamento consangüíneo serviu de base para a sustentação do poder independentemente da diferença temporal entre as épocas. Em síntese, tanto Ahmose-Nefertari quanto Arsinoe II possuíam muito em comum, principalmente pelo fato de que ambas foram divinizadas e os seus cultos se tornaram imensamente populares e tiveram uma longa duração.

Por fim, devemos nos ater à inserção do culto de Arsinoe II em seu contexto histórico. A interpretação acerca da importância do culto de Arsinoe II para os Ptolomeus e o Egito nos é perfeitamente clara. Devemos nos lembrar que o culto de Arsinoe surgiu em um contexto histórico muito específico, aquele do embate constante entre os diversos reinos helenísticos, mais especificamente entre os selêucidas e os lagidas. Essa interpretação nos leva de volta ao primeiro capítulo quando traçamos os elementos constituintes da realeza ptolomaica e do culto ao soberano. A realeza ptolomaica tinha sua origem na concepção helenística e alexandrina [de Alexandre] de monarquia. Com os Ptolomeus I, II e III a linhagem da dinastia foi afirmada e reforçada ligando os Ptolomeus a Alexandre, aos Argéadas e ao próprio Zeus; isso é perceptível em uma série de documentos materiais e textuais como a inscrição Adulis, a iconografia monetária, os textos de Teócrito entre outros documentos. Mas não era um privilégio exclusivo dos lagidas a ligação de sua linhagem dinástica com Alexandre e os deuses, mesmo que o corpo do general macedônio tenha repousado em Alexandria e sido o ponto focal de um culto epônimo. Outras monarquias helenísticas fizeram questão de remontar suas linhagens dinásticas a Alexandre e aos deuses, não importando a divindade. A ancestralidade divina de uma casa reinante era comum no período helenístico. O que diferenciou os Ptolomeus dos outros monarcas, pelo menos no início, foi a transformação de um membro da família real em uma divindade por direito próprio, isto é, os Ptolomeus não dependiam mais em criar subterfúgios para fazer com que a linhagem dinástica remontasse a este ou àquele deus. Agora eles tinham uma deusa como membro próximo e contemporâneo, reconhecida pelos deuses e pela população.

A divindade e o culto de Arsinoe foi uma ferramenta de propaganda importantíssima para os Ptolomeus por duas simples razões. A primeira razão se deve ao fato de que o culto de Arsinoe reforçaria, ao lado do culto ao soberano criado pelas cidades em honra aos monarcas ptolomaicos, a natureza legítima da dinastia lagida e o direito de governar o Egito como sucessores diretos de Alexandre e dos deuses, com a deusa Filadelfo incluída entre os deuses. A segunda razão se deve ao modelo proporcionado pelo culto de Arsinoe como referência para o estabelecimento do culto dos demais membros femininos dos lagidas. É possível que o culto de Arsinoe e o mito político criado ao redor de sua pessoa tenham servido de base para que as demais rainhas ptolomaicas ascendessem ao poder nos séculos II e I a.C.

Em resumo, dois pontos precisam ficar claros sobre a importância do culto de Arsinoe II para os Ptolomeus. Em primeiro lugar, o culto de Arsinoe deu sustento às políticas propagandistas de Ptolomeu II em relação aos direitos da casa real Lagida ao governo do Egito e possibilitou um modelo de governo e de imagem para as demais rainhas ptolomaicas. Ao fazer uso de modelos anteriores, como os festivais gregos e cultos egípcios, Ptolomeu II possibilitou a estruturação do culto de Arsinoe de maneira que este culto pudesse ser inserido e aceito em ambas as esferas culturais e sociais do Egito helenístico, a grega e a egípcia. Em segundo lugar, ainda que o culto à Arsinoe II não tenha sido o único culto religioso a ser consagrado no Egito helenístico a um membro feminino da dinastia Lagida (existiam culto ofertados às princesas Filotera e Berenice, às rainnhas Berenice I, Berenice II e Arsinoe III, só para citarmos algumas), o culto a Arsinoe II foi, sem dúvida alguma, o mais importante de todos tanto pela amplitude que alcançou entre a população quanto pela quantidade de documentos existentes que fazem alguma referência ao culto.

A fórmula criada por Ptolomeu II para o culto de Arsinoe II foi tão bem-sucedida que possibilitou a manutenção da popularidade dos Ptolomeus em pleno Egito romano dos séculos II-III d.C. como é atestado pelo poema dedicado a Arsinoe-Afrodite.