

A R T I G O S

O culto a Serápis e a coexistência helénico-egípcia na Alexandria ptolomaica

Como (novo) deus tutelar de Alexandria, pretendia-se que Serápis funcionasse como elo agregador das populações helénicas e egípcias, étnico e culturalmente bastante heterogéneas. Esse era, com efeito, um dos intuitos iniciais dos procedimentos ptolomaicos: realizar a conciliação funcional da história política e cultural do jovem mundo helenístico e da história cultural e política do velho mundo egípcio. A religião constituiu então um território particularmente estimulante e profícuo para o encontro das etnias e das culturas existentes no Egipto.

José das Candeias Sales

*Universidade Aberta.
Centro de História
da Universidade de Lisboa*

«O monte que servia de base para o Templo de Serápis (...) era o único natural em Alexandria, o que fazia dele um local adequado para o deus da (...) cidade. O seu templo era conhecido pelo mundo civilizado como um monumento de tirar o fôlego – imenso, imponente, emoldurado pelo céu de nuvens ligeiras. Dentro da construção de mármore, encontrava-se a estátua do deus embelezada com marfim e, mesmo não sendo tão grande quanto a de Zeus de Olímpia, ainda era uma maravilha em beleza e feitio.»

MARGARET GEORGE

*As memórias de Cleópatra. A filha de Ísis (vol. I)
Lisboa, Edições Chá das Cinco, 2007, p. 87*

Vivemos hoje, no limiar do séc. XXI e do III milénio d.C., num mundo marcado por profundos conflitos de interesse e acentuadas oposições de toda a espécie. Frequentemente, tomamos conhecimento através da comunicação social da multiplicação de actos anti-semitas, anti-islâmicos ou anticristãos; somos informados da profanação de locais sagrados de culto, de cemitérios, sinagogas, mesquitas ou igrejas; sabemos de agressões e injúrias de carácter racista contra alvos de diferentes etnias, credos ou cores.

Para muitos, trata-se da factura da globalização, do preço a pagar pelo multiculturalismo que marca as sociedades actuais e pela necessidade de coexistência de grupos diferentes e, por vezes, antagónicos. Em muitos casos, o factor religioso é apontado como a principal causa da conflitualidade, das incompreensões, do extremar de posições.

Sem pretender retirar lições da história antiga, é por vezes extremamente estimulante olhar o passado e veri-

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

ficar como as sociedades antigas lidaram com as suas antíteses, com as suas particularidades clivagens, com os seus diferentes grupos de interesses, com os antagonismos que inevitavelmente, de forma mais assumida ou mais envergonhada, albergaram no seu seio.

O exemplo da antiga cidade cosmopolita de Alexandria é um dos mais fascinantes e interessantes estudos de caso, pela multiplicidade de tensões que conheceu, nomeadamente no período ptolomaico, e pela forma, em muitos sentidos original, como superou algumas. No início da dominação ptolomaica no reino do Egipto, na viragem do séc. IV a.C., a forte antítese entre greco-macedónios imigrados e egípcios autóctones colocou realmente novos problemas e novos desafios ao poder político, geneticamente oriundo da Macedónia, mas residente no Egipto.

Fundada em 331 a.C. por Alexandre Magno, no Delta ocidental, intencionalmente voltada para a bacia mediterrânica, numa zona calcária pouco elevada, em frente da ilha de Faros, *Alexandrea ad Aegyptum* está, pelo seu nome e pela sua glória como grande cidade do mundo antigo – foi capital político-cultural durante cerca de 1000 anos¹ –, indelevelmente vinculada à figura daquele que lhe deu o nome e que foi o seu putativo fundador.

Na escolha do local, com o auxílio dos seus conselheiros, Alexandre Magno teria considerado, sobretudo, as enormes possibilidades estratégicas oferecidas pelo lugar (em contraste, por exemplo, com Canopo ou Pelúsio, situadas noutros braços do Nilo), mau grado o enorme desafio geográfico que tal empresa constituía (face à inóspita e perigosa costa e às deficientes características da terra para a agricultura)². Daí o seu directo envolvimento nas cerimónias de fundação que os escritores antigos, porém muito posteriores aos eventos narrados, mencionam (ex.: Plutarco³, Arriano⁴ e Quinto Cúrcio⁵). Estes autores referem-se também à forma de clâmide que a cidade apresentava, com os 6 Km no sentido este-oeste e menos de 2 no eixo norte-sul⁶ (Fig. 1).

Seria, contudo, com Ptolomeu I Sóter (305-285 a.C.), o fundador da dinastia Lágida, que Alexandria cresceria, em termos geográficos e demográficos, e se implantaria como primeira cidade cosmopolita do seu tempo, atraindo Gregos e Persas, Macedónios e Judeus, Indianos e Africanos, Sírios e Anatólios, Mesopotâmicos e Gauleses, a «desnorteante variedade» de povos e de culturas, tão típica do período helenístico pós-Alexandre, a que, por exemplo, Maria Helena Rocha Pereira faz alusão⁷.

¹Capital política do Egipto desde o fim do século IV a.C. até ao século VII d.C., isto é, durante cerca de mil anos, Alexandria manteria, no fundo, a sua importância comercial e cultural até à Idade Média. O seu declínio iniciar-se-ia, a partir de 646, com a conquista árabe, mas só seria efectivo com o estabelecimento definitivo do Cairo como capital e centro cultural, em 968 – Cf. José das Candeias Sales, «A condição multicultural da antiga cidade de Alexandria» in *O Estudo da História*, nº 6, Lisboa, Associação de Professores de História, 2006, pp. 57-76.

²Cf. André Bernand, *Alexandrie la grande*, Paris, Hachette, 1996, pp. 27-37.

³Plutarco, 26.

⁴Arriano, III, 2, 1-2.

⁵Q. Cúrcio, IV, 8, 6.

⁶A concepção do plano da cidade é atribuída ao arquitecto Dinócrates de Rodes que seria assim o responsável pelas larguíssimas ruas principais que se cruzavam (retícula hipodâmica) e que durante toda a Antiguidade tanto surpreenderam todos os visitantes da cidade (Cf. Estrabão, XVII, 1, 8). A cidade estava dividida em cinco secções ou bairros, claramente diferenciados consoante a população que os habitava, designados, como indica Filon de Alexandria (século I), pelas cinco primeiras letras do alfabeto grego, de α (alfa) a ε (épsilon). O bairro mais importante da cidade era, logicamente, o Brucheion, aquele onde se situava o palácio real, na zona do Grande Porto, entre o mar e a Via Canópica, a principal rua que a atravessava de leste a oeste.

⁷Cf. M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica. I Volume. Cultura Grega*, 7ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 522.

O CULTO A SERÁPIS E A COEXISTÊNCIA HELÊNICO-EGÍPCIA NA ALEXANDRIA PTOLOMAICA

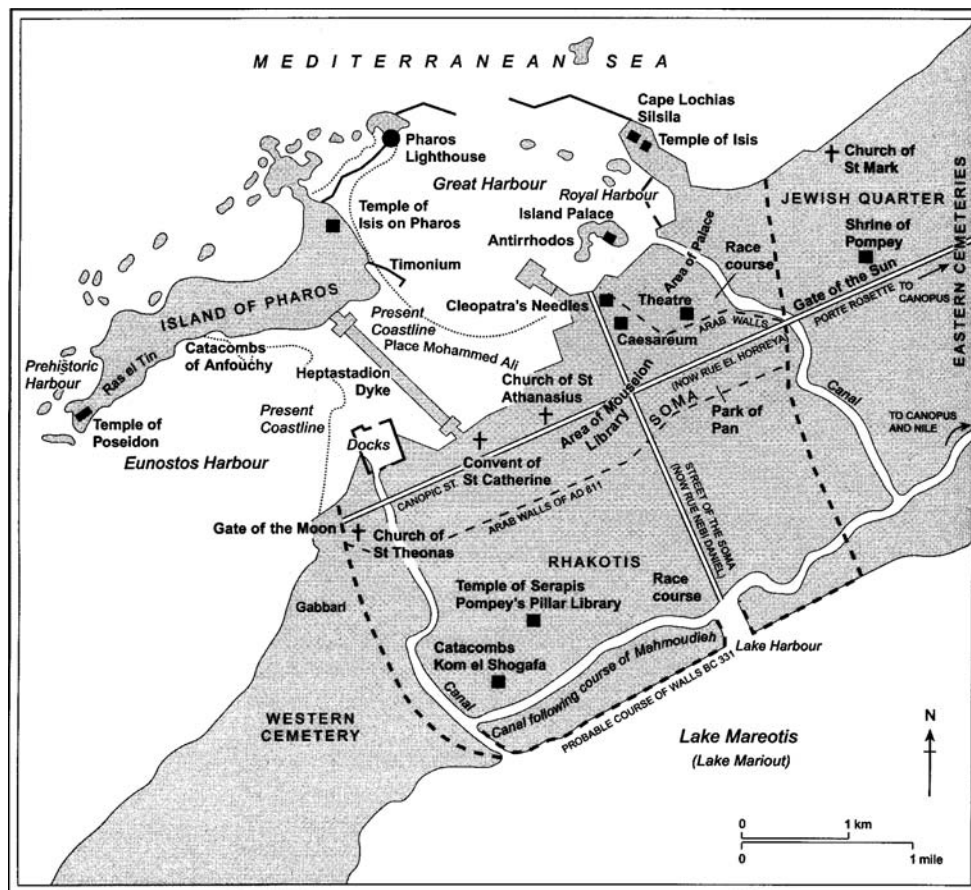


Fig. 1 - Planta da cidade de Alexandria

Estão indicados os principais monumentos da cidade, bem com a correspondência de algumas zonas antigas com zonas hodiernas (Alan B. Lloyd, «The Ptolemaic Period, 332-30 BC», in Ian Shaw (ed.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 406).

Capital dos Lágidas e do Egipto Greco-romano, cidade de militares, funcionários, negociantes, intelectuais e artistas, centro urbano e monetário de enorme pujança, Alexandria viria a tornar-se, como sabemos, no maior porto marítimo, centro comercial, industrial e cultural-científico do mundo helenístico civilizado. A cidade não era só um autêntico empório do mundo da época, aonde afluía todo o tipo de bens e mercadorias, de praticamente todas as proveniências geográficas, como mencionará mais tarde Estrabão, como inclusive substituiu Atenas como principal centro de irradiação do helenismo. Rapidamente, Alexandria ganhou preeminência entre as cidades rivais do Mediterrâneo oriental (Atenas, Rodas, Antioquia, etc.) e tornou-se a capital cultural do Helenismo.

Os Ptolomeus referiam-se a Alexandria como estando não no Egipto, mas «junto do Egipto», *Alexándreia pròs Aigýptôi*⁸. Esta terminologia de referência testemunha, por-

⁸ Como já escrevemos, toda e qualquer tentativa de reconstituição imaginária da antiga Alexandria, além da referência obrigatória ao centro cultural ímpar que a cidade sempre foi, tem de considerar um primeiro

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

tanto, a situação excepcional de Alexandria: a cidade era, simultaneamente, por um lado, o local de residência real e a capital do reino ptolomaico – e, dessa forma, obrigatoriamente, parte integrante do território geográfico do Egípcio – e, por outro lado, um mundo à parte, separado e distinto, do país real, da província, do mundo rural (*chôra*).

Geograficamente, o lago Mareótis separava naturalmente a capital do resto do Egípcio tradicional e só com o estabelecimento de canais artificiais se fez a sua ligação ao Nilo (a multissecular via de comunicação do Egípcio dos faraós antigos) e através deste com o resto do país provincial e principalmente com Mênfis e Tebas, as antigas capitais faraónicas.

Além deste afastamento, digamos assim, físico entre a capital ptolomaica e a *chôra* havia duas outras importantes características que excepcionalmente segregavam a cidade: 1) era a única fundação urbana de significado do reino ptolomaico⁹ e 2) apresentava uma população cosmopolita em que os Egípcios não eram, de todo, o grupo social dominante. O seu meio milhão de habitantes comportava cerca de 300.000 habitantes livres¹⁰. Embora as aspirações de prosperidade e de sucesso social fossem partilhadas por todos (imigrantes e autóctones), havia uma manifesta facilidade de acesso aos cargos públicos e uma clara superioridade da população «colonial» imigrada, a elite burocrático-administrativa, naturalmente falante de grego, imbuída de hábitos gregos e respeitadora das instituições gregas.

No confronto político-social-cultural com os imigrantes greco-macedónios, os nativos egípcios saíam, em regra, claramente prejudicados¹¹. Na expressão de Claude Vial, «les deux populations étaient dans le même pays mais ne vivaient pas exactement dans le même espace»¹². A opção política dos Lágidas de não generalizar – ou mesmo, mais correctamente, de vedar – o sistema urbano ao território egípcio impossibilitou a efectiva helenização da *chôra*¹³ e, de certa forma, estimulou as clivagens socio-étni-

indício das suas particulares e excepcionais condições e privilégios que é o seu próprio nome *Alexándreia pròs Aigyptôi*, isto é, «Alexandria junto do Egípcio». No período romano, as nomenclaturas *Alexandrea ad Aegyptum*, *Alexandrea apud Aegyptum*, *Alexandria in Aegypto* ou *Alexandrea quae est in Aegypto* consubstanciavam a mesma realidade e o próprio título do prefeito romano do Egípcio era sintomático desta dicotomia: *praefectus Alexandriae et Aegypti*, «prefeito de Alexandria e do Egípcio» (Cf. José das Candeias Sales, «Alexandrea ad Aegyptum. Protótipo de metrópole universal» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, II Série, n.º 5. O Imaginário da cidade, Lisboa, Universidade Aberta, Dezembro 2003, pp. 83-105: *Id.*, «A condição multicultural da antiga cidade de Alexandria», p. 57).

⁹Durante os cerca de três séculos de dominação lágida, a única cidade fundada pelos Ptolomeus no território propriamente do Egípcio foi Ptolemais Hermeiu, no Alto Egípcio (criação de Ptolomeu I Sóter), destinada a ser o centro do novo regime no sul, como Alexandria o era no norte. Com os seus 50.000 habitantes, era a maior cidade da Tebaida, superiorizando-se mesmo à mítica Tebas (Cf. Estrabão, XVII, I, 42; 46). Náucratis, antiga colónia milésia, era, de certa forma, uma herança do passado helénico e foi perdendo o seu estatuto de primeiro porto comercial até cair numa relativa obscuridade, toldado por Alexandria. Alexandria era uma herança de Alexandre e apenas Ptolemais era uma criação lágida (Cf. André Bernard, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994, p. 234, 235, e Jane Rowlandson, «Ville et campagne dans l'Égypte ptolémaïque» in Andrew Erskine (dir.), *Le monde hellénistique. Espaces, sociétés, cultures. 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 329, 333).

¹⁰Cf. Diodoro, XVII, 52, 6.

¹¹O conflito com os imigrantes não se confinava aos Gregos ou aos grupos helenizados (ex.: Trácios, Lícios e Cários), mas incluía também os Sírios, os Judeus, os Samaritanos e outros imigrantes semitas provenientes dos quatro cantos do império ptolomaico além-mar (Cf. J. Rowlandson, *Ob. Cit.*, p. 335).

¹²Claude Vial, *Les Grecs de la paix d'Apanée à la bataille d'Actium, 188-31*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 24.

¹³Cf. Jean Ducat, «Grecs et égyptiens dans l'Égypte lagide: hellénisation et résistance à l'Hellénisme» in *Entre Égypte et Grèce. Actes du colloque du 6-9 Octobre 1994*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1995, pp. 72,73.

cas das comunidades um pouco por todo o lado, mas com particular incidência em Alexandria.

Isto significa que a feição urbana e cosmopolita da cidade-capital favoreceu, sob patrocínio da administração central, sobretudo, os imigrantes greco-macedónios. Como escrevem Florence Doyen e Rene Preys, «l'immigrant grec, venu en Égypte dans le but de s'enrichir ou de faire carrière, trouvait là, en sa faveur, une politique pro-hellène telle que l'ont développée les premiers Lagides»¹⁴.

Os reis ptolomaicos fomentaram mesmo activamente, por vezes de forma bastante aguerrida, a vinda de estrangeiros para a capital (lembramos, apenas a título de exemplo, os inúmeros e célebres estudiosos provenientes de todo o mundo mediterrânico¹⁵). O faraó Ptolomeu II Filadelfo, por exemplo, desencadeou uma agressiva política de atracção no «império ptolomaico» da sua época (Líbia, Chipre, Rodes, a Palestina, a Cirenaica, a maior parte do Egeu e o Levante) e nas áreas limítrofes (ilhas do Egeu, cidades da Ásia Menor, Macedónia e Trácia, por exemplo) no seguimento da qual chegaram a Alexandria inúmeros gregos livres¹⁶.

O dualismo ou confronto étnico autóctones-ocupantes estrangeiros manifestava-se sob várias dimensões: na língua, na cultura, nas crenças, nos costumes, nas instituições, na arquitectura e na auto-consciência que cada grupo social tinha da sua importância¹⁷. Os grupos sociais indígenas, a maioria demográfica do país, ocupavam os subúrbios da cidade e tinham, por isso, um usufruto mitigado dos direitos de cidadania. Periferia urbana era, neste caso, sinónimo de periferia político-social-administrativa.

Com o seu *sui generis melting pot of all nations*, Alexandria foi, portanto, no período ptolomaico, a «terra das oportunidades», particularmente para os Gregos da Hélade que anelavam uma recompensadora carreira administrativa e/ ou comercial-financeira¹⁸.

Situada geográfica e historicamente na charneira de dois mundos, a Alexandria do Egipto possuía um clima eminentemente propício às fortes antíteses étnico-político-sociais, mas, simultaneamente, essa condição era favorável ao aparecimento, por exemplo, de deuses de carácter «universal». Foi, efectivamente, na Alexandria ptolomaica, no século III a.C., que se elaborou uma imagem diferente, complexa e subtil dos antigos deuses egípcios, nascida do encontro entre a religião tradicional egípcia e as técnicas e modos de expressão oriundos da Grécia¹⁹.

¹⁴ Florence Doyen, Rene Preys, «La présence grecque en Égypte ptolémaïque: les traces d'une rencontre» in *L'atelier de orfèvre. Mélanges offerts à Ph.*, Leuven, Peeters, 1992, p. 74.

¹⁵ A maior parte destes conhecidos intelectuais era referenciada por um denominativo toponímico que se associava ao seu nome próprio (ex. Hecateu de Abdera, Zenódoto de Éfeso, Calímaco de Cirene, Filitas de Cós, Eratóstenes de Cirene, Herófilo da Calcedónia, Erasítrato de Cós, Aristófanos de Bizâncio, Aristarco de Samotrácia, Hipsicles de Alexandria, Hiparco de Niceia, Cónon de Samos, Apolónio de Perga, Estratão de Lâmpsaco, Praxágoras de Cós, Apolónio de Rodes). Trata-se de um prático e verdadeiro índice do cosmopolitismo e do vigor multicultural da cidade de Alexandria (Cf. José das Candeias Sales, *Ob. Cit.*, pp. 71.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 65.

¹⁷ Cf. Barbara Anagnostou-Canas, «Rapports de dépendance coloniale dans l'Égypte Ptolémaïque I. L'appareil militaire» in *Bulletino dell'Istituto di Diritto Romano Vitorio Scialoja (BIDR)*, Vol. XXXI-XXXII, 1989-90, pp. 166, 167.

¹⁸ As excepcionais possibilidades de enriquecimento na vida comercial ou de estabilidade socio-económica pela entrada na hierarquia burocrática do Estado lágida eram os principais factores de atracção da cidade de Alexandria sobre os estrangeiros, particularmente sobre os Gregos e os Macedónios (Florence Doyen, Rene Preys, *Ob. Cit.*, pp. 63-85).

¹⁹ Daí o significativo título de glória que a cidade granjeou e que proclamou para a posteridade como «a cidade amada dos deuses».

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

O poder político sediado em Alexandria procurou criar condições para que os imigrantes tivessem um centro de interesse religioso na sua nova residência que não lhes fosse estranho (como seriam, por exemplo, as divindades zoomorfas ou híbridas da antiga religião faraónica), mas familiar (com destaque para o aspecto antropomorfo dos seus deuses), ao mesmo tempo que procurava satisfazer o profundo e ancestral sentimento de religiosidade dos nativos, habitualmente muito voltados para as noções de vida eterna e de magia. O caso mais relevante desta justaposição religiosa deu-se com o deus Serápis, criado pelos primeiros Ptolomeus, que, sob iconografia helénica, congregava a essência teológica egípcia.

De facto, na nova divindade inventada convergiam traços do touro egípcio Ápis que ao morrer se assimilava a Osíris, bem como semelhanças físicas, qualidades e poderes dos deuses gregos Zeus, Hélios, Dioniso, Hades, Poséidon e Asclépio. Os aspectos de soberania eram-lhe conferidos pelos deuses solares Zeus e Hélios e também por Poséidon. De Dioniso, Ápis e Osíris recebia os vectores de fertilidade agrícola do mundo natural. Hades, Asclépio e também Osíris forneciam-lhe os elementos funerários, associados à vida no Além, à medicina e à magia. Serápis reunia, portanto, consistentes caracteres ctónicos e solares, presentes nos plasmata culturais das populações helénicas e egípcias²⁰.

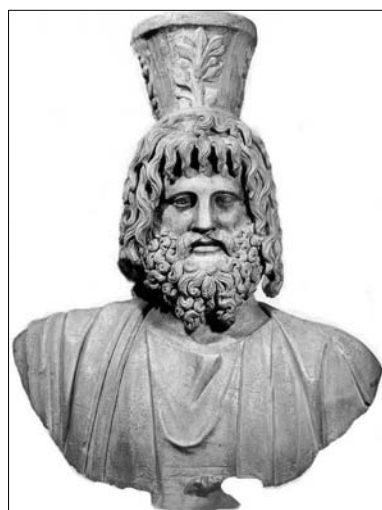


Fig. 2 - Representação-tipo de Serápis
(Busto em mármore;
Museu Greco-romano de Alexandria).

A sua representação iconográfico-cultural típica era a de um homem maduro com farta barba frisada, bigode e longos cabelos encaracolados (com cinco mechas no alto da fronte), por vezes sentado «em majestade», vestindo uma típica túnica helénica plissada (*chiton*) e um manto (*himation*), calçando sandálias e usando na cabeça um *modius* (cesto ou vaso semelhante a um moderno vaso de flores, usado como medida de cereais), também chamado *calathos*, como símbolo da prosperidade e fertilidade agrícola, que faz dele uma divindade dispensadora da abundância²¹ (Fig.2).

Por vezes, o deus Serápis é também figurado com a cabeça rodeada de brilhantes raios solares, evocando, neste caso, a sua assimilação a Hélios. Há também testemunhos iconográficos em que aparece segurando um ceptro e pousando a outra mão sobre a cabeça de um monstro tricéfalo (assimilação do cão Cerberus, guardião do Inferno). Esta figuração faz dele também o senhor do tempo e da eternidade. Serápis foi também frequentemente representado apenas em busto²².

²⁰ Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, pp. 363-364.

²¹ No templo de Alexandria encontrava-se uma famosa estátua de culto realizada pelo escultor Briáxis, aí colocada cerca de 286 a.C. (ainda reinado de Ptolomeu I). Esta estátua, de tamanho majestoso mas numa escala mais humana do que a de Zeus de Olímpia, tem levantado um curioso debate quanto à disposição do cabelo: teria já as celebrizadas cinco mechas na testa ou risco ao meio, repartindo o cabelo pelos dois lados da cabeça? Embora não conferindo com os testemunhos literários, há elementos que apontam para o escultor Cáron (segunda metade do séc. IV a.C.) como «pai» da estátua original de Serápis.

²² No Museu Nacional de Arqueologia, em Lisboa, há um bronze e duas terracotas de Serápis (Cf. *Antiguidades Egípcias*, Vol. I, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993, pp. 354, 376, 378 e 379).

Embora não seja a sua representação típica, é de referir aquela em que surge com dois cornos de carneiro curvados, retorcidos: trata-se da sua evidente associação com o antigo deus egípcio Amon que assumia a forma animal do carneiro da espécie *ovis platyura aegyptiaca*. Já Alexandre Magno convocara essa simbologia para as suas emissões monetárias para estabelecer a sua ligação à tradição e à cultura egípcia²³.

A Época Helenística conheceu ainda um outro tipo artístico do deus Serápis greco-egípcio: referimo-nos aos monumentos figurados de Serápis em pé²⁴. Este protótipo de pé, com visíveis características dionisíacas, tornou-se relativamente célebre, como comprovam as várias cópias do século II a.C. Nestas representações de pé segura uma cornucópia na mão esquerda, o que enfatiza as mesmas ideias de prosperidade, abundância e riqueza do emblemático *calathos*.

Entre as razões que justificam a criação e a elevação do culto de Serápis a deus principal de Alexandria parece ter estado a necessidade de promover uma coexistência pacífica e salutar entre os grupos étnicos greco-macedónio e egípcio. Através de uma divindade híbrida – em sentido cultural – tentou-se a eficaz superação das diferentes crenças dos diferentes grupos étnico-culturais. O *Serapeum* de Alexandria instituiu-se em santuário multicultural, assente precisamente na justaposição das devoções com o objetivo de alcançar uma espécie de conciliação e concórdia religioso-social²⁵.

Ao estabelecer Serápis na colina de Rakotis, *Ra-Ked* em egípcio (actual Amud *es-Sawari*), Ptolomeu I pensava, certamente, na Acrópole de Atenas e seguia, ao mesmo tempo, o conselho de Aristóteles, para quem o deus principal devia ser instalado numa localização mais elevada: tal como Atena superintendia a Atenas, Serápis dominava Alexandria. Alexandria era, também deste ponto de vista, a «nova Atenas» (Fig. 3).

Admite-se como «período possível» para a introdução em Alexandria do culto de Serápis ou Sarápis (Σαράπις), deus benfazejo e curativo, a última década de Ptolomeu I Sóter, servindo as datas de 308/ 306 a.C. e 291 a.C. como balizas cronológicas, embora alguns autores não rejeitem também como plausível o início do reinado de Ptolomeu II Filadelfo²⁶.

Independentemente do momento preciso em que o culto foi introduzido – sempre, porém, na viragem dos séculos IV/ III a.C. –, o que é relevante é que os primeiros reis

²³ Cf. José das Candeias Sales, *Ideologia e propaganda real no Egípto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2005, p. 239

²⁴ Sobre as variantes do tipo de Serápis em pé, vide V. Tran Tam Tinh, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, EPRO 94, Leiden, E. J. Brill, 1983, pp. 2 e ss.

²⁵ A Serápis foram consagrados inúmeros templos (*Serapeum* ou *Serapeion*) por todo o território egípcio. Os mais conhecidos são, indubitavelmente, os de Alexandria e de Mênfis. É ainda digno de referência o de Canopo. O *Serapeum* de Alexandria, situado no bairro sudoeste de Rakotis, *Ra-Ked* em egípcio (actual Amud *es-Sawari*), na tradicional zona residencial dos Egípcios, a pouca distância do centro cívico, era realmente um autêntico santuário multicultural: segundo dois rituais distintos, havia dois cleros a officiar, um grego e outro egípcio. Ao que parece, a fundação do templo data dos reinados de Ptolomeu III Evérgeta I (246-221 a.C.) e de Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), embora se admita que o local já estava dotado de sacralidade desde os primeiros tempos da cidade.

²⁶ Cf. J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, EPRO 25, Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 6. P. M. Fraser opta pelo período entre 286 e 278 a.C., ou seja, final do reinado de Sóter/ inícios do de Filadelfo, para a instalação e dedicação da estátua de culto (Cf. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria, Vol. 1*, Oxford, The Clarendon Press, 1972, p. 267). Há uma outra teoria que advoga que a responsabilidade da criação do culto helenizado de Serápis deve ser atribuída ao próprio Alexandre Magno (Cf. Jean Louis Durand, «The cult of Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III Serapis» in Yves Bonnefoy, *Greek and Egyptian Mythologies*, Londres/ Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 247).

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

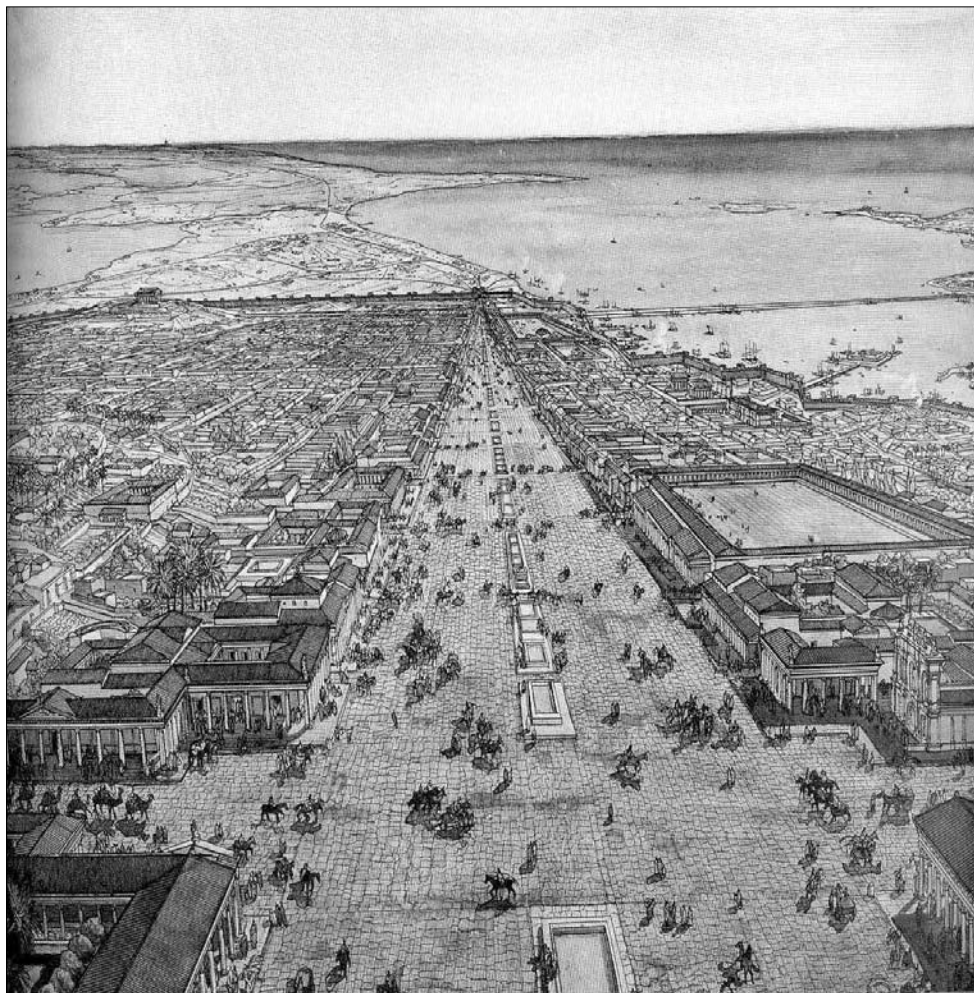


Fig. 3 - *Alexandria, com a Via Canópica em destaque.*
Ao fundo, à esquerda, na parte mais elevada a oeste da cidade (a colina de Rakotis), vê-se o Serapeum,
no enfiamento do Porto Eunostos e do Magnus Portus da capital lágida
(Aquarela de J.-C. Golvin).

lágidas tentaram judiciosamente realizar a integração das etnias culturais e cultuais da cidade através do impulso da religião, quando a recusavam ostensivamente, pelo menos oficialmente, noutros planos (por exemplo, nos casamentos mistos)²⁷.

O culto ao deus Serápis tornou-se o principal culto «nacional» da dinastia reinante no território egípcio e, em resultado das novas construções sagradas realizadas pelos Lágidas nas suas possessões exteriores, acabou por se difundir rapidamente, qual

²⁷ Oficialmente, havia restrições legais às uniões mistas, o que não significa que elas não tivessem ocorrido «clandestinamente», digamos assim. Em contraste com a situação da capital, na *chôra* não havia proibições às uniões, em resultado do que se produziram «famílias bilingues», indivíduos «biculturais» (Cf. J. Rowlandson, *Ob. Cit.*, pp. 336, 339, 341 e 343).

deus de aceitação universal, por toda a bacia mediterrânica, numa diáspora que alcançaria a Península Ibérica e as ilhas britânicas.

O mítico e primevo casal Osíris-Ísis da tradição faraónica cedeu lugar nos monumentos helenísticos à inseparável dupla Serápis-Ísis. O novo casal divino marcaria todo o período ptolomaico. O culto a Ísis, como expressão da antiga religião egípcia, foi também sempre alvo da política religiosa dos Lágidas²⁸.

Em Alexandria, a antiga deusa egípcia assumiria funções completamente inusitadas no âmbito dos seus atributos, como protectora da navegação e dos marinheiros (*Ísis Pharia*, «Ísis, senhora do mar»; *Ísis Pelagia*, «Ísis, deusa do mar» e *Ísis Euploia*, «Ísis da feliz navegação»). Esta «nova» Ísis de Alexandria foi representada ora com roupagens gregas (*chiton* ou *peplos* e *himation*), ora com vestes de origem egípcia, embora sob reinterpretação «à grega»²⁹. O seu renovado e actualizado guarda-roupa atestava o novo período e fulgor da sua existência e o profundo processo de helenização a que foi sujeita (Fig. 4).

Durante os Ptolomeus, em Alexandria, a «carreira» de Ísis decorrerá sempre um pouco à sombra de Serápis³⁰. No entanto, na *chôra* (a «terra natal» de Ísis, por assim dizer), Serápis nunca alcançaria a devoção popular dedicada à antiga deusa Ísis, pelo menos por parte da população indígena – a maioria demográfica do país, não esqueçamos. Não é, por isso, de estranhar que haja muito mais estátuas de Ísis do que há de Serápis³¹. Ainda assim, há inúmeros testemunhos do culto serapiano, quer *ex-votos*, quer estátuas de diversos tipos (talhas, candeias, terracotas, bustos em mármore, grandes estátuas de madeira, etc.), que assinalam o seu relativo sucesso popular, sobretudo em Alexandria.

Com Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), dá-se a integração do deus Horpakhred ou Harpócrates, o «Hórus criança», como filho de Serápis e de Ísis, a exemplo do esquema familiar da tradicional tríade egípcia Osíris/ Ísis/ /Hórus, beneficiando de um santuário no recinto do *Serapeum*³² (Fig. 5).



Fig. 4 – Estatueta em bronze de Ísis (alt. 27 cm), vestida à moda da época, enquanto deusa do porto de Alexandria. Séculos II-I a.C. (Ägyptischen Museum, de Berlim).

²⁸ Cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, EPRO 26, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 27.

²⁹ Em relação às vestes e aos símbolos distintivos de Ísis, vide *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997, pp. 86, 98, 108 e 111. A antiga deusa egípcia conservará, porém, alguns dos seus antigos atributos: coroa, sistro, sítula e nó isíaco nas vestes.

³⁰ Também em Canopo, Ísis estava ligada a Serápis, sendo venerada como «a condutora das Musas» (Cf. A. Bernand, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995, p. 84; *Id.*, *Alexandrie la grande*, p. 132).

³¹ Além das representações sob forma antropomórfica, Serápis e Ísis são também figurados, sobretudo no período romano, sob forma animal: duas serpentes coroadas com os seus respectivos atributos, evocando o aspecto de «bons génios» e garantes da prosperidade e fertilidade do solo.

³² O jovem Harpócrates alexandrino era representado de pé, nu ou com uma simples clâmide no braço esquerdo, um pouco desengonçado, segurando o corno da abundância, insígnia da prosperidade do reino. Os elementos que recordam a sua origem indígena são a coroa *pschent* (a dupla coroa branca e vermelha da antiga realeza egípcia) e o dedo indicador na boca (gesto típico dos antigos deuses-criança egípcios). Este gesto incitou os imigrantes gregos a identificarem-no como deus do silêncio. Nas emissões monetárias romanas, Harpócrates surgirá coroado com a *pschent*, com o *uraeus*, a serpente fêmea protectora de divindades e faraós, ou, então, emergindo de uma flor de lótus, referência ancestral da tradição mitológica egípcia para o nascimento dos deuses-criança, designadamente no âmbito cosmogónico hermopolitano. Esta última iconografia está também presente em terracotas e em numerosos relevos de templos ptolomaico-romanos.

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

A nova tríade helenística, que dominará a vida cultural alexandrina, «convidará» ainda Anúbis, o deus psicopompo, um outro deus de relevo do antigo ciclo osiriano, cujo culto se passou também a celebrar no *Serapeum* de Alexandria. Os quatro deuses «alexandrinos» ou do «panteão alexandrino» partirão juntos para a diáspora mediterrânica³³. O antigo «círculo osiriano» transferiu-se, portanto, quase integralmente para o círculo «familiar» do deus Serápis, o que constituiu um elemento suplementar de apelo para os devotos egípcios e resultou da atenção particular do poder político pela camada cultural indígena.



Fig. 5 - Forma helenizada do deus Harpócrates, «O Hórus criança», considerado em Alexandria filho de Serápis e de Ísis
(Bronze; alt.: 25 cm;
Museu Egípcio do Cairo)

Quando o faraó Ptolomeu I Sóter criou Serápis, um deus artificial, inventado, mas de enorme acolhimento universal³⁴, sincrético por natureza, procurou, simultaneamente, evitar que os seus súbditos gregos se mostrassem excessivamente permeáveis aos cultos tradicionais egípcios e que se conservassem, no essencial, dentro do espírito da *interpretatio graeca*, isto é, do antropomorfismo das representações plástico-artísticas e da simbologia imanente do mundo helénico ou helenizado. Neste sentido, a criação do culto serapiano contraria a tese da liberalidade dos primeiros Lágidas em relação à religião tradicional egípcia³⁵.

Como (novo) deus tutelar de Alexandria, pretendia-se que Serápis funcionasse como elo agregador das populações helénicas e egípcias, étnico e culturalmente bastante heterogêneas. Esse era, com efeito, um dos intuitos iniciais dos procedimentos ptolomaicos: realizar a conciliação funcional da história política e cultural do jovem mundo helenístico e da história cultural e política do velho mundo egípcio. A religião constituiu então um território particularmente estimulante e profícuo para o encontro das etnias e das culturas existentes no Egito. Somente os Judeus de Alexandria escapavam às atrações deste sincretismo politeísta.

Nascido de uma justaposição de ideias e de concepções egípcias e gregas, o culto ao deus Serápis de Alexandria é o testemunho paradigmático da inegável influência exercida pelo Egito sobre os Gregos, em geral, e sobre os Gregos imigrados, em particular.

A introdução do culto de Serápis na cidade capital dos Ptolomeus respondeu à necessidade de harmonização intercultural dos dois mais importantes agrupamentos populacionais de Alexandria e constituiu um factor de superação das antíteses vencidos/vencedores, antigos/modernos, autóctones/estrangeiros entretanto desenvolvi-

³³No período romano, na função de deus dos mortos e da mumificação, Anúbis surge representado nos túmulos de Alexandria (ex.: catacumbas de Kom el-Shugafa). Era o equivalente egípcio de Hermes e chegou a ser honrado sob a forma de Hermanúbis, cujo nome mais não é do que a contracção da onomástica das duas deidades. Hermanúbis foi a segunda divindade autenticamente helenística, isto é, criada no apogeu do alexandrinismo.

³⁴Paul Petit e André Laronde, consideram-no mesmo «le premier dieu dont l'audience fut universelle» (Paul Petit, André Laronde, *La Civilisation Hellénistique*, 7^a ed., Paris, PUF, 1996, p. 78).

³⁵Cf. Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Egypte. 3000 av.J.-C. - 395 apr. J.-C.*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991, p. 214.

das com a ocupação grega do Egipto e que eram, na viragem do séc. IV a.C., um dos maiores problemas colocados ao poder político.

Apesar da Alexandria ptolomaica ser uma cidade essencialmente grega (pela sua população, instituições, arquitectura), o recurso à religião, neste caso à criação *ex-nihilo* de um novo deus, como agente moderador e modelador da realidade social e resposta pragmática e eficaz à complexidade étnica e cultural da sociedade alexandrina, foi um facto de profundo significado ideológico, justamente numa época, como foi a época helenística, marcada pelos sincretismos e pelas simbioses culturais-religiosas e numa cidade como Alexandria caracterizada pelo seu forte pendor cosmopolita. Podemos dizer que a criação do novo deus reflectia a originalidade da situação de Alexandria: cidade de origem grega dirigindo um país diferente, como o Egipto, cheio de história e tradição.

O sucesso do novo deus no encontro – não na fusão ou osmose – cultural e civilizacional das populações urbanas resultou do respeito pelos seus caracteres multiculturais e favoreceu simultaneamente a preservação das memórias e das identidades das duas culturas e a nova dimensão social nascida da sua inevitável coexistência. A dupla *facies* da divindade satisfazia imigrantes e nativos e permitia ao poder político manter a sua hegemonia de decisão sobre a vida colectiva.

Referências bibliográficas

Fontes

- ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III*, “Biblioteca Clásica Gredos, 49”, Madrid, Editorial Gredos, 1982.
- PLUTARCO, *Vida de Alexandre* (tradução de Justino Mendes de Almeida) in Benoist-Méchin, *Alexandre Magno (356-323 antes de Cristo)*, Porto, Lello & Irmãos Editores, 1980, pp. 289-364.
- QUINTO CÚRCIO RUFO, *Historia de Alejandro Magno*, «Biblioteca Clásica Gredos, 96», Madrid, Editorial Gredos, 1986.

Obras gerais e artigos

- ARROYO DE LA FUENTE, Maria Amparo, «Isis y Serapis, legitimadores de la realeza en época ptolemaica» in *Boletín de la asociación española de Egiptología (BAEDE)*, nº 3, Madrid, Asociación Española de Egiptología, 1991, pp.157-174.
- ANAGNOSTOU-CANAS, Barbara, «Rapports de dependance coloniale dans l'Égypte Ptolémaïque I. L'appareil militaire» in *Bulletino del'Istituto di Diritto Romano Vitorio Scialoja (BIDR)*, Vol. XXXI-XXXII, 1989-90, pp. 151-236.
- Antiguidades Egípcias*, Vol. I, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993.
- BALLET, Pascale, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1999.
- BAKHOUM, Soheir, «La vie religieuse d'après les monnaies» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, nºs 27-28 - juin, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 70-85.
- BERNAND, André, *Leçon de civilisation*, Paris, Fayard, 1994.
- _____, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995.
- _____, *Alexandrie la grande*, Paris, Hachette, 1996.

FABIO PY MURTA DE ALMEIDA

- CHAUVEAU, Michel, «Rhakôtis et la fondation d'Alexandrie» in *Égypte, Afrique & Orient*, n° 24, Centre Vauclusien d'Égyptologie, Villeneuve-les-Avignon, décembre 2001, pp. 13-16.
- DERCHAIN, Philippe, «Grecs et égyptiens en Égypte à l'époque hellénistique. Essai sur les rapprochements culturels» in *Bulletin de l'Association angevine et nantaise d'Égyptologie Isis*, n° 5, Angers, 1998, pp. 7-17.
- DEWACHTER, Michel, *Pour les yeux d'Isis*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1998.
- DOYEN, Florence; PREYS, Rene, «La présence grecque en Égypte ptolémaïque: les traces d'une rencontre» in *L'atelier de orfèvre. Mélanges offerts à Ph.*, Leuven, Peeters, 1992, pp. 63-85.
- DRIOTON, Étienne, «Part II. Explanation of the enigmatical inscriptions on the Serapeum plaques of Ptolemy IV» in *Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Cahier n° 2, 1946, pp. 97-112.
- DUCAT, Jean, «Grecs et égyptiens dans l'Égypte dans l'Égypte lagide: hellénisation et résistance à l'Hellénisme» in *Entre Égypte et Grèce. Actes du colloque du 6-9 Octobre 1994*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1995, pp. 68-81.
- DUNAND, Françoise, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, EPRO 26, Leiden, E. J. Brill, 1973.
- «Le syncrétisme isiaque a la fin de l'époque hellénistique» in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*, Paris, PUF, 1973, pp. 79-93.
- «Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine» in H. G. Kippenberg, L. P. van den Bosch, L. Leertouwer and H. A. Witte (eds.), *Visible religion. Annual for religious iconography. Vol. III*, Leiden, E. J. Brill, 1984, pp. 18-42.
- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991.
- DURAND, Jean Louis, «The cult of Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III Serapis» in Yves Bonnefoy, *Greek and Egyptian Mythologies*, Londres/ Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 247, 248.
- ELVIRA BARBA, Miguel Ángel, «La utopía fusionadora de Alejandro y Ptolomeo I» in Miguel Ángel Molinero Polo; Domingo Sola Antequera (coords.), *Arte y sociedad del Egipto antiguo*, Madrid, Ediciones Encuentro, S. A., 2000, pp. 204-215.
- EMPEREUR, Jean -Yves, *Alexandrie redécouverte*, Paris Fayard/ Stock, 1998.
- FAVARD-MEEKS, Christine, «Le Delta égyptien et la mer jusqu'à la fondation d'Alexandrie» in *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburgo, Helmut Buske Verlag, 1989, pp. 39-63.
- FRASER, P. M., *Ptolemaic Alexandria, Vol. 1*, Oxford, The Clarendon Press, 1972.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco Javier, «Las revueltas de Alejandría: Pautas de comportamiento de una masa urbana en época helenística» in *Estudios Humanísticos* 8, 1986, pp. 49-75.
- _____, «Alejandría, la ciudad de las maravillas» in *Ciudades del mundo antiguo*, Madrid, Ediciones Clásica, 1997, pp. 63-81.
- GREEN, Peter, «Alexander's Alexandria» in *Alexandria and alexandrinism*, Malibu- California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 3-25.
- GRIMM, Günter, *Alexandria. Die erste Königstadt der Hellenistischen Welt*. Wiesbaden, Verlag Philipp von Zabern, 1998.
- Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997.
- JACOB, Christian; POLIGNAC, François de (dir.), *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992.
- JOUGUET, Pierre, «Les dépôts de fondation du temple de Sarapis à Alexandrie» in CRAIBL, Paris, 1946, pp. 680-687.

O CULTO A SERÁPIS E A COEXISTÊNCIA HELÊNICO-EGÍPCIA NA ALEXANDRIA PTOLOMAICA

- _____, «Les premiers Ptolémées et l'hellénisation de Sarapis» in *Collection Latomus. Vol. II. Homages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 159-166.
- KAHIL, Lilly, «Cults in hellenistic Alexandria» in *Alexandria and alexandrinism*, Malibu-California, The J. Paul Getty Museum, 1996, pp. 75-84.
- KESSLER, Dieter, «Histoire politique des lagides et domination romaine sur l'Égypte» in *L'Égypte. Sur les traces de la civilisation pharaonique*, Colónia, Könnemann, s.d., pp. 290-295.
- KIESSLING, Emil, «La genèse du culte de Sarapis à Alexandrie», in *CdE* 47, janvier 1949, pp. 317-323.
- KOENEN, Ludwig, «The Ptolemaic king as a religious figure» in *AAVV, Images and ideologies. Self-definition in the Hellenistic world*, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California, 1993, pp. 25-115.
- LECLANT, Jean, «Isis, déesse universelle et divinité locale, dans le monde gréco-romaine» in *Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplément XIV. Iconographie classique et identités régionales*, Athènes, École française d'Athènes, 1986, pp. 346, 347.
- PEREMANS, Willy, «Étrangers et égyptiens en Égypte sous le règne de Ptolémée Ier» in *Anc-Soc* 11/12, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, 1980/ 1981, pp. 213-226.
- _____, «Les mariages mixtes dans l'Égypte des Lagides» in *Scritti in onore di Orsolina Montevicchi*, Bologna, Editrice Clueb, 1981, pp. 273-281.
- PETIT, Paul; LARONDE, André, *La Civilisation Hellénistique*, 7^a ed., Paris, PUF, 1996.
- QUAEGEBEUR, Jan, «Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique» in E. Van't Dack, P. van Dessel and W. van Gucht (eds.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Lovanii, 1983, pp. 303-324.
- ROCHA PEREIRA, M. H., *Estudos de História da Cultura Clássica. I Volume. Cultura Grega*, 7^a ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- ROWE, Alan, «Part I. Discovery of the famous temple and enclosure of Serapis at Alexandria» in *Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, cahier n° 2, 1946, pp. 1-94.
- ROWLANDSON, Jane, «Ville et campagne dans l'Égypte ptolémaïque» in Andrew Erskine (dir.), *Le monde hellénistique. Espaces, sociétés, cultures. 323-31 av. J.-C.*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 327- 345.
- SADEK, Ashraf Iskander, «Alexandrie, fille de Rakotis et fruit des relations égypto-grecques» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n°s 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 7-20.
- SALES, José das Candeias, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999.
- _____, «As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do séc. IV a.C.» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III Série, n° 1, Regiões/ Identidade, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 57-90.
- _____, «Alexandrea ad Aegyptum. Protótipo de metrópole universal» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, II Série, n° 5. O Imaginário da cidade, Lisboa, Universidade Aberta, Dezembro 2003, pp. 83-105.
- _____, *Ideologia e propaganda real no Egipto Ptolomaico (305-30 a.C.)*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____, «A condição multicultural da antiga cidade de Alexandria» in *O Estudo da História*, n° 6, Lisboa, Associação de Professores de História, 2006, pp. 57-76.
- SHAW, Ian, *The Oxford history of Ancient Egypt*, Londres, Oxford University Press, 2000.
- SHOUCRI, Mounir, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n°s 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 63-69.

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

STAMBAUGH, J. E., *Sarapis under the early Ptolemies*, EPRO 25, Leiden, E. J. Brill, 1972.

SWINNEN, Wilfried, «Sur la politique religieuse de Ptolémée Ier» in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971)*, Paris, PUF, 1973, pp. 115-133.

TAKÁCS, Sarolta A., *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden/ New York/ Köln, E. J. Brill, 1995.

TINH, V. Tran Tam, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, EPRO 94, Leiden, E. J. Brill, 1983.

VIAL, Claude, *Les Grecs de la paix d' Apamée à la bataille d' Actium, 188-31*, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

WITT, R. E., *Isis in the Graeco-roman World*, London, Thames and Hudson, 1971.