

A IDEALIZAÇÃO DO PODER PTOLOMAICO*

Ettore Quaranta**

Resumo

Na formação do chamado Império Lágida, a característica principal é a existência de monarquias fortes, entre as quais a egípcia (334 -31 a.C.), que ocupa papel de relevo por encontrar-se no centro de vários protetorados, os quais domina e explora. Existe nessas monarquias uma idealização do poder.

Abstract

During the formation of the Lagida Empire, the main characteristic is the existence of strong monarchies. Among them, the Egyptian one is noteworthy since it is in the midst of several protectorates which the Egyptian monarchy dominates and explores. There is in these monarchies an idealization of power.

Palavras-chave

Império; idealização; poder; Lágida.

Key-words

Empire; idealization; power; Lagida.

A partir de uma associação entre a Monarquia e a Vitória guerreira, procuraremos compreender a Monarquia na tradição grega e no Oriente tentando analisar o significado da sua principal base ideológica, que era o culto ao soberano. Ainda que deixemos de lado as explicações sucintas sobre os vários atributos da Realeza, como o diadema, o cetro e o anel, entre outros,¹ que possuem uma série de significados, merecem certa lembrança por simbolizar demais a Realeza Helenística. É a associação do poder monárquico com a Vitória, a velha Nike dos gregos, companheira de Zeus, e muito representada nas Artes. Com suas asas protege o seu mortal favorito, que se distingue principalmente na guerra, por merecer esse favor divino, e não tanto devido aos seus dotes particulares.² É antes de tudo uma Vitória guerreira, nascida da epopéia de Alexandre e, dessa forma, propagou-se por todo o mundo helenístico.³ E são os dotes guerreiros que o Filadelfo poeta do rei Teócrito põe em relevo no seu Elogio a Ptolomeu (vv. 85-105), apesar de atribuir ao rei os feitos de seus generais. Assim como o Idílio XV, talvez, no fundo, seja apenas um canto à Vitória pelo êxito obtido na primeira guerra síria de 276, o que explica a chegada – ou talvez a partida – dos soldados vitoriosos, se seguimos as conseqüências da interpretação de Glotz.⁴

Por mais que o mundo grego fosse ligado ao sistema “democrático” da pólis e considerasse a realeza como própria dos bárbaros, particularmente do Império Aquemênida, a cultura grega proporcionou elementos para a aceitação geral desse regime no período helenístico. Além de pertencer à realidade dos primeiros tempos da Hélade, tal regime foi de certa forma idealizado pela poesia épica e pela tragédia, participantes eternos da educação helênica, na qual a todo momento surgem as figuras majestosas dos monarcas micênicos ou troianos, que se apresentam aos gregos aureolados de glória.⁵

Aristipo de Cirene (435-356), discípulo de Sócrates, que antes de tudo procura o equilíbrio do hedonismo, dirige calorosos elogios aos tiranos de Siracusa, mas é para essa cidade que parte o próprio Platão, na tentativa de transformar Dionísio, o jovem, no rei-filósofo, talvez naquele “rei-pastor” que aparece no “Político”, cuja principal missão é uma grande “tecitura” de todos os temperamentos humanos, parecendo já prever a grande heterogeneidade social a que se dirigia o século seguinte. Mas é óbvio que a experiência de Platão na Sicília, que serve para ilustrar, entre 367 a 361, a tentativa dos filósofos de transformar a dura realidade, frustrou-se não só ali como em toda parte, fazendo com que os interesses políticos e econômicos ocupem o primeiro plano nas futuras monarquias helenísticas, apesar de toda a educação filosófica e da boa vontade de muitos soberanos.

Assim, talvez por razão de oportunismo, as monarquias fortalecidas do século III em diante procurarão uma base ideológica que, facilmente, será encontrada, talvez de forma interesseira, no cinismo e no estoicismo: o cosmopolitanismo cínico diretamente aplicável à *oikouménē*, onde o cidadão tem o mundo todo como pátria e não apenas seu torrão de

origem⁶ que o obriga, senão a um amálgama apressado com o bárbaro, pelo menos à sua aceitação num novo mundo heterogêneo, mas unificado pelo Helenismo⁷. E já que o monarca helenístico reina sobre os mais diversos povos, há necessidade de uma tal visão de mundo que transcenda a pólis e que equilibre todos os seres com a Razão, acima de todos os particularismos. Mas é o estoicismo que aperfeiçoa todas essas questões, muitas vezes apenas de leve tocadas pelos cínicos, pois sua extrema idealização da Razão Divina, que só se releva aos sábios depois da busca incessante, se projeta como um modelo exemplar no regime monárquico helenístico, e proporciona ao soberano, através do aconselhamento dos sábios a *basilikèn epistémen*.⁸

Mas será a divinização real que se constituirá na base de aceitação do poder monárquico, principalmente dos reinos orientais, devido aos antigos cultos aos seus soberanos nativos, embora também não tenha recebido o repúdio da mentalidade grega. Isso porque desde há muito os gregos associavam o humano ao divino, desde a época dos reis micênicos, e estavam normalmente acostumados a prestar honras divinas aos heróis mortos que, idealizados, estavam a um passo da divinização. E no período helenístico, havendo intensa fermentação religiosa, em que o fator divino aparece em todos os elementos como os astros, a água e o vinho,⁹ o que não é inédito na cultura grega, intensifica-se a associação entre a divindade e o humano, ou melhor, degrada aquela ao nível deste.¹⁰ Tal associação era muito interessante aos fins políticos dos monarcas, que visavam, antes de tudo, uma extrema aceitação e daí unificação monárquica, para o que era necessária uma propaganda desse antigo culto entre as massas.¹¹

O rei passa a exercer a principal das virtudes, que é a ajuda à Humanidade, tornando a monarquia apenas “o nobre ato de servir”, como dizia Antígono Gônatas, e essa ajuda à Humanidade torna-se sinônimo de divindade, o que, por sua vez, conduz à glória do monarca.¹² Seguindo ou não esse profundo pensamento estóico, a maioria dos monarcas dedicou-se à *philanthropía*, pelo menos no que se refere à ajuda às cidades gregas. Assim, em uma época de extrema perturbação política e adaptações sociais e econômicas, alguns mortais que acumulam grande poder político e militar podem, de forma segura e clara, ajudar populações famintas cujo território sofreu devastação natural ou de algum bárbaro, ou mesmo de outro conquistador grego.¹³

Mas não é apenas em situações de extremo perigo que atuam os monarcas helenísticos como benfeitores da população grega das cidades, pois tornar-se-ão os verdadeiros sustentáculos do Helenismo, não só protegendo-o contra a aniquilação dos bárbaros,¹⁴ o que já seria muito, mas também na edificação de obras públicas como teatros e ginásios que serviram, antes de tudo, para a educação da juventude grega. É por isso que as novas cidades helenísticas tornam-se os novos centros da cultura helênica que acabam por atrair

não só elementos da elite nativa como também de todo o mundo grego, elementos esses atraídos não pela carreira das armas ou pelo progresso econômico, mas pela realização cultural, que era possível nessas cidades protegidas pelo *basileüs* helenístico.¹⁵

Assim, são freqüentes as titulaturas lisongeiros ao rei como Evergétis, Benfazejo, Sóter, Salvador, ou até mais próxima da divinização como Epifânios, além de outras¹⁶.

Todas essas titulaturas vêm de cidades gregas situadas, muitas vezes, longe dos reinos helenísticos, pois, desde que a Monarquia se torna uma realidade de fato, através da base do direito divino, essas cidades gregas forçosamente se adaptam por conveniência política,¹⁷ já que não podiam dispensar a ajuda e a proteção dos grandes monarcas. E a maioria delas faz como Atenas: sacrifícios feitos pelos seus jovens efebos a todos os benfeitores da cidade, reis ou particulares.

Para Tarn, seguindo Wedland, tais cultos estão longe de um verdadeiro sentimento religioso, pois, na verdade, advêm da conveniência política de ambos os lados: da cidade, que recebia proteção e favores do rei, não como um chefe estrangeiro, mas como uma divindade que poderia impor suas leis de forma natural e sabia que, assim, seus atos, com certeza, continuariam após sua morte, e isso numa cidade livre onde jamais um chefe estrangeiro poderia se impor simplesmente como tal.

Mas é bem possível que pelo menos uma parte da massa popular pudesse acreditar na legitimidade do poder divino do rei, já que a época apresenta um vazio religioso com a esterilidade espiritual a que chegou a antiga religião olímpica.¹⁸ E também devido àquilo que W. S. Ferguson chama de caráter “theopoético” dos gregos¹⁹ que tornava deus o herói depois da morte. Tal autor não crê que o culto ao soberano na época helenística se originou simplesmente do culto ao herói, já que a apoteose deste era apenas depois da morte e não em vida. Está aí um problema difícil de resolver quando observamos o culto ao soberano através do prisma da cultura grega, pois a grande chave parece ser o culto ao herói.

Assim, apesar de toda aceitação da Monarquia pelos gregos, aceitação essa propiciada pela sua própria cultura, o endeusamento em vida – comprovadamente, para muitos casos – não tem base segura na cultura grega, já que toda a projeção das qualidades olímpicas em seres mortais não os tornava, necessariamente, divinos. Mas tudo não deve, necessariamente, ser simplificado pela “conveniência política” de Tarn e Wendland. O que realmente havia era a apoteose do herói morto, esta sim é ilustrada no texto do Idílio XV, nas suas referências a Ptolomeu I e Berenice, que estão mortos e por isso estão entre os olímpicos. Arsínoe viva é comparada a Helena, mas não é chamada de deusa. Podemos dizer que Teócrito se mantém fiel a essa noção helênica, pois não há, em nenhum momento

de sua obra, em qualquer dos idílios, a identidade precisa entre deus e ser humano que ainda respire entre os mortais, seja este médico de talento, um poeta, Ptolomeu Filadelfo ou Hierão II, embora nada impeça que chovam comparações ao modo próprio dos gregos.²⁰

Sem dúvida, parece ter sido Ptolomeu Filadelfo o primeiro a receber honras divinas em vida, junto com sua irmã Arsínoe. Embora todas as fontes comprovem tal fato e realmente tenha ocorrido o endeusamento em vida dos soberanos, iniciado discretamente pela corte, nunca Filadelfo o exigiu de seus súditos, assim como o fez Antíoco Epifânios. Quando seu pai, Ptolomeu Sóter, instituiu o culto oficial de Alexandre no Egito e em seus domínios, tal fato, além da ambição de ser o legítimo continuador do grande macedônio, cujo corpo fora trazido para Alexandria, nada mais parecia indicar. Mas a partir do momento em que Filadelfo e Arsínoe se esforçam a todo custo para a canonização de Sóter e Berenice,²¹ chamando-os *Theoi Sotéres*, automaticamente tornam-se filhos de deuses e recebem a denominação de *Adelfòs-Adelfè-Theoi*. A partir de 273-270 a.C. completa-se a divinização, com sua participação no cerimonial do culto de Alexandre, além da grande canonização de Arsínoe depois de sua morte em 270.²²

Como lembram Cerfaux e Tondriau,²³ não se deve exagerar a falta de sinceridade dos sacerdotes nativos para com os Ptolomeus, pois parecem tê-los aceitado como substitutos dos antigos faraós, pelo menos na primeira fase da dinastia. Mas sabemos que não havia um decalque entre o rei tipo grego helenístico e o faraó egípcio, pois enquanto o primeiro encarna a própria Lei, é um *nómos émpsykhos*, o segundo é a apoteose da Vida, uma personificação de Osiris, que, pelos ritos do nascimento e da entronização, recebera “*le fluide magique*” das divindades, o que o torna o ponto de ligação entre os homens e os deuses.²⁴ Do ponto de vista nativo sobre o culto à Realeza, o rei poderia afirmar-se perante os egípcios desde que continuasse a respeitar a existência da *ghè hierá* e continuasse a fazer doações aos templos.

Mas, independentemente das diferentes concepções, da diversidade de princípios, os Lágidas souberam tirar proveito desse culto e lhe dedicaram uma importância enorme. Se não havia uma exigência sobre os súditos, de adorá-los em vida, como faziam muitos elementos cortesão, os enormes gastos do Estado com sacrifícios de touros e manutenção geral dos templos criava um ambiente propício que atingia principalmente o nativo. A população grega era levada a sacrifícios sem fim aos reis mortos, sabendo que os soberanos vivos receberiam deles as mesmas honras posteriormente, e, como lembra Ferguson, por que esperar a morte do receptor para adorá-lo, se o mesmo merecia gratidão e essa era a essência do culto?²⁵

O culto do soberano se mantém principalmente nas regiões do Oriente,²⁶ e ali serve como sustentáculo ao poder monárquico autocrático, próprio do Oriente, mas também

herdeiro da especulação grega. Nunca desaparece ou se anula completamente no Egito helenístico, nem mesmo depois da perda do domínio das cíclades ou quando o país vive momentos inflacionários sob o esmorecimento causado pelas revoltas nativas. Na verdade, serviu mesmo como um paliativo para encobrir as fraquezas cada vez mais acentuadas de um Executivo agonizante. Os dois poderes, segundo a comparação de Claire Préaux,²⁷ seriam como os dois lados de uma ampulheta: enquanto o poder real se enfraquece devido aos inúmeros problemas sociais e econômicos do Egito, o poder religioso da Monarquia aumenta pelo excesso das representações do culto divino a, por exemplo, um Neos Diônisos, como se chamava Ptolomeu IV Filopátor (221-203), quando sabemos a que condições a batalha de Ráfia, de 217, apesar da vitória, havia conduzido o Egito quanto às exigências sociais dos nativos. No Egito Helenístico, o culto ao soberano ainda terá um certo fulgor na época da grande Cleópatra, devido ao amparo de dois representantes de Roma – por ironia do destino, como nos lembram Cerfaux e Tondriau.²⁸ Mas, no momento da conquista romana, está presente no episódio que Otávio arrebatara o Egito e nada mais faz do que seguir o romano e apossar-se do trono imperial.

Recebido em dezembro/2004; aprovado em março/2005

Notas

* Sobre a idealização do *krátos* helenísticos, que repõe o governante na atmosfera da idade do Bronze, quando as próprias divindades iam à guerra, baseamo-nos para as nossas considerações, em autores antigos como o poeta Teócrito, da época de Ptolomeu II Filadelfo, em Luciano (125-190 a.D.) entre outros. Quanto à bibliografia, no recente trabalho de Paul Veyne, *L' Empire Gréco-Romain*. Paris, Édition du Seuil, 2005 e nos autores que de uma forma ou outra ainda têm grande peso sobre nossa visão do mundo helenístico: ROSTOVITZ, M. *The social and economic history of the Hellenistic World*. Oxford, at the Clarendon Press, 1953, ed. rev. TARN, W. W. *La civilisation hellénistique*, trad. francesa. Paris, Payot, 1936 e seu *Alexander the great*, Cambridge, at the University Press, 1951; MURRAY, G. *Five stages of greek religion*, London, Watts, 1946; PRÉAUX, C. *Le monde hellénistique*, Paris, PUF, 1979; entre outros.

** Professor Doutor do Departamento de História da PUC-SP.

¹ Cf. CHAMOUX, F. *La civilisation Hellénistique*. Paris, Arthaud, 1985, pp. 233 e ss.

² No entanto, é um privilégio que pode ser perdido, o que explica o culto extremo que o período helenístico dedicou à Fortuna. Cf. MURRAY, G. "The failure of nerve". In: *Five Stages of Greek Religion*. Londres, Watts, 1946, pp. 132 e ss.

³ Roma, no início do século III, portanto na época do texto das Siracusanas, transforma Hercules Magno em Hercules Victor e levanta templos a Bellona Victrix, a Juppiter Victor e à própria Victoria. Cf. HEURGON, J., *Roma y el Mediterráneo Occidental hasta las guerras públicas*. Barcelona, Editorial Labor, 1971, pp. 244-245.

⁴ GLOTZ, G. Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II. *Revue d'Études Grecques*. 33, n. 152, 1951, p. 221.

⁵ CHAMOIX, op. cit., pp. 227-228.

⁶ DIÓGENES LAÉRCIO VI, 2.

⁷ Cf. TOUCHARD, J., *História das idéias políticas*. Trad. port. Lisboa, Europa-América, 1970, v. II, pp. 404 e ss. onde rebate a coincidência entre o Cinismo e o Cosmopolitanismo cínico.

⁸ TARN, W.W. acredita que houve uma generalização muito grande da preferência dos estoicos pela monarquia, devido à estreita amizade entre Zenão e Antígonos Gônatas, pois aqueles não propuseram monarquia, mas muitos outros regimes políticos e chegaram a servir de base à oligarquia romana e ao principado da época de Augusto. Isso explica a absorção da ideologia pela classe dominante, conforme o momento, pois é sabido que Antígonos Gônatas, ao contrário do que se poderia esperar, recusou qualquer tipo de divinização, servindo-se para isto do próprio estoicismo, ou por crença sincera na doutrina, ou para não ferir a tradição dos macedônios do não endeuamento dos seus reis, embora estes pudessem ser endeuados nas cidades gregas e asiáticas. Cf. as observações de W.W. TARN. *Alexander, the Great*, op. cit., pp. 417 e ss. e também *La civilisation Hellénistique*. Paris, Payot, 1938, p. 53, onde se observa um certo maniqueísmo em relação à doutrina estoica, utilizada conforme o momento.

⁹ MURRAY, op. cit., p. 160.

¹⁰ FERGUSON, W. S., "Deification". In: *Cambridge Ancient History*. Cambridge, At the University Press, volume VII, p. 18.

¹¹ É o que observamos na novela de Euhemerus de Messênia, "a Inscricao Sagrada", do inicio do século III a. C., que se tornou muito popular no mundo grego, e que foi logo traduzida para o latim. O que transparece de forma muito nítida nessa obra, por trás das aventuras românticas nas ilhas fantásticas, é a presença do divino no humano e a certeza de que todos os deuses foram antes heróis humanos que faleceram. Euhemerus pertencia ao círculo político de Cassandro, que exercera poder militar sobre os atenienses. Cf. FERGUSON, J., "Euhemerus". In: *Utopias of the Classical World*. Londres, Thames and Hudson, 1975, pp. 104 e ss.

¹² Cf. PLÍNIO, *História Natural*, II, 7, 18: "Deus est mortali iuvare mortalem et haec ad aeternam gloriam via".

¹³ Ptolomeu I recebe um culto especial de Rodes e de todo o Arquipélago porque salvara essas regiões contra Demétrios, mas Atenas cultuava Demétrius porque a protegera de Cassandro. Toda a Jônia rende um culto a Antíoco porque a preservara dos gauleses. Cf. TARN, W. W., *La civilisation...* op. cit., pp. 54-55. As doações de trigo às cidades famintas são freqüentes, como as várias que Hierão II da Sicília faz a Rodes depois de seus terremotos. Cf. ROSTOVITZ, M., *The social and economic history of the helenistic world*. V. 8, pp. 651 e ss.

¹⁴ Papel assumido e continuado por Roma, o que explica o culto dirigido à "deusa Roma" por algumas cidades gregas. Cf. TARN, W. W., *La civilisation...* op. cit., p. 56.

¹⁵ É o que, de certa forma, explicará o grande desenvolvimento científico da ciência, por si própria descompromissada com o pensamento filosófico, de resultados teóricos de longe alcance, embora sem nenhuma aplicação prática.

¹⁶ A última, Epifânios, fora de forma geral utilizada, mas não assumida como no caso de Ptolomeu (203-181), no endeuamento comum de todos os soberanos, já que a única diferença entre estes e as divindades

olímpicas é que vivem entre os homens e são visíveis, conforme o canto dos atenienses a Demétrius. As inscrições honoríficas de Ptolomeu Epifânios, de 196 a.C., na Pedra de Roseta, exageram na busca de títulos para o soberano, que deve ser visto como um homem-deus. Cf. MURRAY, G., op. cit., pp. 156 e ss., onde apresenta as inscrições a partir de Dittenberger, *Insc. Orientis Graeci*, 90.

¹⁷ Cf. FERGUSON, op. cit., pp. 15-16.

¹⁸ Cf. TARN, W. W., *La civilisation...* op. cit., p. 54 e Cf. MURRAY, op. cit., pp. 123 e seg.

¹⁹ FERGUSON, op. cit.

²⁰ Luciano de Samosata (125-190), já na era cristã, coloca-se de forma mordaz contra a divinização de mortais. Talvez por viver em uma época em que tal religião é aproveitada por adutores, também se coloca assim, de forma crítica, atacando a divindade de Alexandre de “poder criar deuses”, as festas divinas realizadas por Ptolomeu Auletes e as pretensões de Nero, cuja voz “é mais agradável que a das Musas”. Vê o ridículo de “um qualquer colocar-se uma pele de leão e segurar uma maça para tornar-se Heraclés” (O Cínico 12). Mas, por outro lado, aceita a comparação com os deuses, não a divindade em si, mas a exaltação das qualidades reais (Sonho ou vida, 8). Cf. TONDRIAU, J., *Lettres d'Humanité*, 5, 1947 e DELATTE, L., “Caelum ipsum petimus stultia”. In: *Antiquité Classique*, 4, 1935.

²¹ Cf. TEÓCRITO, *Elogio de Ptolomeu*, vv. 121-124.

²² Para sustentar o novo culto à deusa Arsínoe, Filadelfo dirigiu a ele o produto da “apómoira”, imposto sobre o produto das vinhas, correspondente à sexta parte da produção, antes recolhido pelos sacerdotes egípcios. O Estado, de forma geral, gastava muito na manutenção dos tempos. Cf. ROSTOVITZ, *The Social and Economic...* op. cit., p. 283. Teócrito tem razão quando diz, no seu Elogio a Ptolomeu, vv. 106-109: “O ouro na rica casa (de Ptolomeu) não é inútil, como a riqueza das formigas que sempre fitando o amontoa, mas muito, oferecido como primícias entre outros dons, tem as gloriosas mansões dos deuses”.

²³ *Un concurrent du Christianisme, le culte des souverains dans la Civilisation Gréco-Romaine*. Tournai, Desclée, “L'Égypte Ptolémaïque”, pp. 191-227. Essa obra, apesar do título, não traz contribuições, pois apenas repete pontos comuns, embora tenha seu mérito como a centralização de todos os problemas a respeito do tema.

²⁴ Nas regiões selêucidas, talvez tenha sido mais fácil a identificação entre o endeuamento tipo grego e o tipo asiático, pois já havia muito tempo, antes de Alexandre, que os monarcas estavam deixando de ser divindades, mas representantes delas, isto é, escolhidos pelo deus-Luz Ahuramazda, do qual recebia a glória hvareno que o distinguia dos outros homens, talvez devido à evolução de uma teoria política sobre o Estado. Cf. FERGUSON, op. cit., p. 14. Ali, as forças cósmicas estavam substituindo os antigos ídolos, fazendo com que não a pessoa do soberano, mas sua “psykhé”, seu “dáfmon-fravashi”, recebesse a “proskínese” e sem dúvida foi o que ocorreu na divinização de Alexandre e, talvez por isso, o conquistador tenha julgado natural exigir tal culto das cidades gregas.

²⁵ Cf. FERGUSON, op. cit., p. 16.

²⁶ No Ocidente, especialmente a Sicília, apenas os tiranos de Siracusa, Dionício (403-367) e Dion (408-353) recebem louvores divinos, não da cidade como um todo, mas de alguns partidários políticos. No idílio “dedicado” a Hierão II, Teócrito nem toca no problema.

²⁷ PRÉAUX, Claire, *L'Économie royale des Lagides*. Bruxelles, 1939, p. 47, citada por CERFAUX, L. e TONDRIAU, J., op. cit.

²⁸ Cf. CERFAUX, L. e TONDRIAU, J., op. cit., p. 227.