



HIBRIDISMO CULTURAL NO MUNDO ANTIGO – A RELIGIÃO NO EGITO PTOLOMAICO (332-30 a.C.)

Doi: 10.4025/8cih.pphuem.3920

Guilherme Gustavo Henrique Salvati, UFMT

Resumo

O presente texto apresenta o resultado de uma pesquisa intitulada "Hibridismo cultural no mundo antigo – a religião no Egito Ptolomaico (330-32 a.C.)". O estudo objetiva perceber o que havia por trás dessa mesclagem cultural de gregos e egípcios, mostrando que muito além de uma ferramenta política dos Ptolomeus, havia uma profunda interação entre esses povos, o que diminuiu o distanciamento e o estranhamento entre eles. A pesquisa insere-se na metodologia da pesquisa histórica, na vertente da História Cultural, utilizando como instrumento o levantamento bibliográfico. A historiografia tradicional vê esse momento da história egípcia como uma distorção de sua cultura, Lewis (2001) e Momigliano (1991, 1997) acreditam que esse período representou uma decadência na história egípcia. Já os estudos desenvolvidos nos últimos anos, entre os quais Gralha (2009), Pereira (2005) e Sales (2007), defendem que se analisarmos minuciosamente a cultura no período ptolomaico, veremos que houve uma profunda interação cultural, escapando apenas do campo político, ideia essa defendida ao longo desse texto. Para fundamentação teórica, nos apropriamos também dos referenciais de Canclini (2003), Burke (2003), Bernd (2004) para discutir o conceito de hibridismo, e David (2011) para religião e cultura no período ptolomaico. Acreditamos que a discussão sobre trocas culturais seja atual, sobretudo em um período marcado por encontros culturais cada vez mais frequentes.

Palavras Chave:

Hibridismo; Cultura;
Religião; Egito;
Ptolomeus.

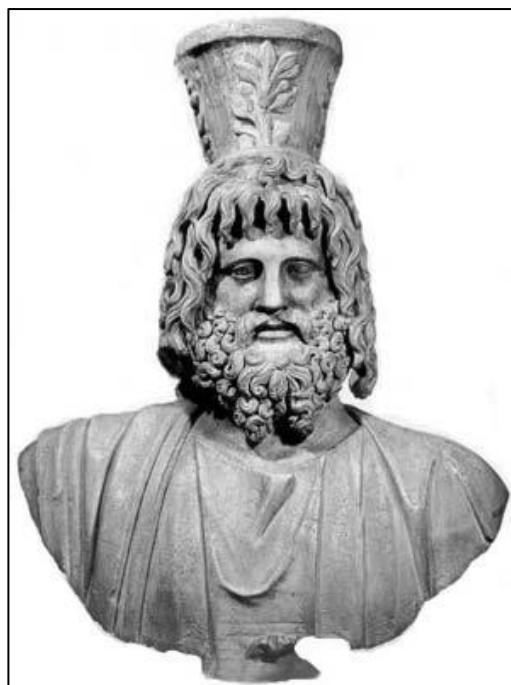
Não é fácil compreender a forma como o povo egípcio vivenciava as mudanças que ocorriam ao longo de cada dinastia, sobretudo durante os períodos de dominação de outros povos, nesse caso, os gregos. No Antigo Egito a religião era um fator primordial, tudo girava em torno do sagrado, desde o ciclo da natureza até a vida após a morte. A religião tinha uma função política, e servia como forma de coesão social, mas, muito além disso, era uma forma que aquele povo encontrava para dar sentido à vida.

Alexandre, o Grande, rei da Macedônia, chegou ao Egito por volta de 332 a.C. Sua chegada representou o fim do domínio persa no Egito, e o povo egípcio o recebeu como seu libertador. Após a morte de Alexandre, seus territórios foram divididos entre seus generais, o Egito ficou sob os cuidados de Ptolomeu, filho de Lagos, que fundou no ano de 305 a.C., a Dinastia Ptolomaica. Ptolomeu I Sóter logo percebeu que para ser aceito como legítimo faraó pelos egípcios, deveria adotar as práticas mágico-religiosas daquele povo. Deu início então a um projeto político que levava em conta os aspectos religiosos e culturais dos nativos, projeto esse que foi continuado por seus sucessores. Como afirma Gralha (2009), as práticas mágicas e religiosas eram a base de manutenção do poder e da legitimidade dos faraós. Dessa forma, independente do faraó ser egípcio ou de origem estrangeira, se deveria levar a sério esse processo mágico-religioso.

Foi durante o reinado de Ptolomeu I Sóter que se estabeleceu uma nova divindade, contemplando ambas as culturas, conhecida como Serápis, um deus híbrido que reunia características dos deuses gregos Zeus, Poseidon, Hades e Dionísio e dos deuses egípcios Osíris e Ápis. Segundo Sales (2007, p. 314), a representação típica dessa nova divindade era a de um homem maduro, com barba e longos cabelos encaracolados, vestindo

uma típica túnica helenística, e usando na cabeça um cesto (*calathos*) que representava a fertilidade e a abundância da produção agrícola do Egito. (Fig. 1).

Fig. 1 – Serápis



Fonte: <http://www.filosofia.seed.pr.gov.br/>

Havia outras representações iconográficas de Serápis. O deus era também representado segurando um cetro e pousando a outra mão sobre a cabeça de um monstro, que pode ser associada ao cão Cerberus. Esta figuração o representa como senhor do tempo e da eternidade (Fig. 1.1). Por vez, o deus surge com dois chifres de carneiro, sendo associado ao deus egípcio Amon, que assumia forma de carneiro (Fig. 1.2).

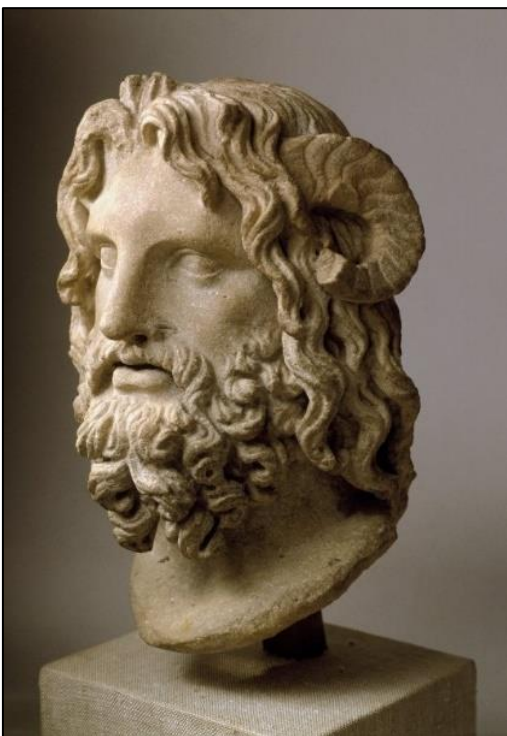
A criação e elevação do culto ao deus Serápis, se deu pela necessidade de promover uma coexistência e contemplar as culturas de ambos os grupos étnicos, de um lado os gregos e do outro os nativos egípcios. Essa junção foi possível através da criação de uma divindade híbrida, culturalmente falando, que serviria para conciliar ambas as crenças.

Fig. 1.1 Serápis e Cerberus.



Fonte: <http://www.filosofia.secd.pr.gov.br/>

Fig. 1.2 Serápis com chifres



Fonte: <http://www.filosofia.secd.pr.gov.br/>

A criação e elevação do culto ao deus Serápis, se deu pela necessidade de promover uma coexistência e contemplar

as culturas de ambos os grupos étnicos, de um lado os gregos e do outro os nativos egípcios. Essa junção foi possível através da criação de uma divindade híbrida, culturalmente falando, que serviria para conciliar ambas as crenças.

Contudo, segundo David (2011, p. 426), de todas as divindades do mundo helenístico, o culto a Ísis, a de Nomes Inumeráveis, foi o que mais se difundiu, sendo também alvo da política religiosa dos lágidas. Os gregos a identificaram como Afrodite e Hathor. Ísis era representada vestindo uma túnica grega com o característico nó sobre o peito (Fig. 1.3). Assim o casal Osíris-Ísis da tradição faraônica deu lugar a Serápis-Ísis, que marcou todo o período ptolomaico. Como comenta Sales (2007, p. 317), em Alexandria, Serápis era a deidade mais cultuada, no entanto, na *chóra*, maioria demográfica do país, Serápis nunca alcançaria a devoção popular de Ísis. A deusa se tornou a criadora e mantenedora da vida, era a deusa para a qual a população se voltava diante de fortes mudanças políticas e sociais.

Durante o reinado de Ptolomeu IV Filopator (221- 204 a.C.), dá-se a integração do deus Harpócrates, o Hórus criança, como filho de Serápis e de Ísis, criando-se, assim uma nova tríade, formada por Serápis como Deus-Pai, Ísis como Deusa-Mãe e Harpócrates como Deus Filho (Fig. 1.4).

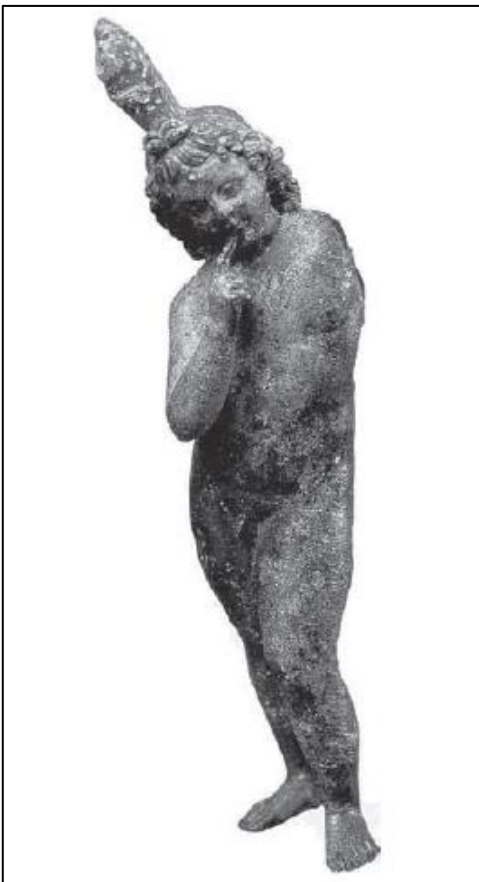
Quando Ptolomeu I Sóter criou Serápis, como deus tutelar de Alexandria, pretendia-se que a deidade funcionasse como um elo entre as populações helénica e egípcia, que tanto étnico quanto culturalmente eram bastante diferentes. Esse era um dos objetivos iniciais dos ptolomaicos: realizar a conciliação funcional da história política e cultural do jovem mundo helenístico e da história cultural e política do velho mundo egípcio.

Fig. 1.3 Isis



Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Isis>

Fig. 1.4 Harpócrates



Fonte: <http://www.filosofia.seed.pr.gov.br/>

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 fator de superação das antíteses vencidos/vencedores, antigos/modernos, autóctones/estrangeiros, entretanto desenvolvidas com a ocupação grega do Egito e que eram, na viragem do séc. IV a.C., um dos maiores problemas colocados ao poder político. (SALES, 2007, p. 318).

Apesar de Alexandria ser uma cidade essencialmente grega (população e arquitetura), os reis lágidas sabiam que estavam dirigindo um país diferente, um lugar cheio de história e tradição, e a criação desse novo deus foi como uma resposta à complexidade étnica e cultural da sociedade alexandrina. O deus Serápis satisfazia imigrantes e nativos, e permitia ao poder político manter a sua hegemonia sobre a população.

Atualmente o principal debate entre os egiptólogos que pesquisam o período ptolomaico é se houve de fato uma helenização no Egito, e em que grau essa helenização teria ocorrido. Desde a formulação do termo Helenismo por Johann Gustav Droysen (1808-1884), em sua obra *Geschichte Alexanders des Grossen* (1833), o helenismo se tornou alvo de um grande debate historiográfico. Autores como Lewis (1970), Momigliano (1997) e Moyer (2011), dizem que os egípcios não reagiram ao helenismo, e que esse período representou uma decadência oriental.

Primeiramente, não é correto utilizar o termo helenização do Egito, mas sim helenização no Egito. Como afirma Pereira, "a diferença em estudar a helenização no Egito consiste na análise de um processo de encontro, contato, interação e troca cultural. A helenização do Egito limitaria o encontro a uma visão

de que não houve diálogo, mas apenas uma imposição unilateral mediante uso de força" (2005, p. 19).

Segundo Gralha, para a historiografia tradicional "o Egito ptolomaico parecia ser analisado como algo a ser considerado em segundo plano, pois não eram egípcios, mas gregos, que nada tinham a ver com a cultura dos faraós". (2009, p. 18).

Em nenhum momento essa historiografia tradicional faz uso do termo *hibridismo cultural*. Para Momigliano (1991, p. 11), "a cultura nativa declinou durante o período helenístico porque estava sob controle direto dos gregos (...)". Como afirma Sales (2005, p. 21), apesar de o helenismo ter uma uniformidade, há diversidades regionais e locais perceptíveis na política, arte, no cotidiano, na cultura, que devem ser analisadas em detalhe, para que se possa ter uma reconstituição histórica da época.

Significa isto que devemos distinguir o sincretismo [*hibridismo*] consciente e provavelmente «dirigido», resultante de interesses políticos bem concretos, daquele que nasceu de uma forte atitude intelectual-espiritual de curiosidade e de «aproximação» por parte dos Gregos. (SALES, 2005, p. 21).

O termo hibridismo tem origem na biologia do século XIX, e era usada para falar sobre a mescla de duas espécies diferentes. Porém, no século XX as ciências humanas se apropriaram do conceito de hibridismo, discussão que ganhou destaque nas obras de autores como Néstor García Canclini (2003) e Peter Burke (2003). Segundo Burke (2003, p.18), o hibridismo cultural pode ser visto de duas formas: pelo viés negativo, quando ocorre a "perda de tradições regionais e de raízes locais", mas também pelo viés positivo, como sinônimo de encontro cultural, algo que encoraja a criatividade.

Néstor García Canclini um dos

grandes pesquisadores do tema influenciou outros teóricos, entre eles Teixeira Coelho, que na obra *Dicionário crítico de política cultural* (1997) define "culturas híbridas" a partir de Canclini:

A hibridização refere-se ao modo pelo qual modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas. [...] A hibridização não é mero fenômeno de superfície que consiste na mesclagem, por mútua exposição, de modos culturais distintos ou antagônicos. Produz-se de fato, primordialmente, em sua expressão radical, graças à mediação de elementos híbridos (orientados ao mesmo tempo para o racional e o afetivo, o lógico e o alógico, o eidético e o biótipo, o latente e o patente) que, por transdução, constituem os novos sentidos num processo dinâmico e continuado. (COELHO, 1997. apud Kern, 2004, p. 59).

Como é possível perceber, para esses autores a hibridização é vista de maneira positiva, já que essa mescla renova a cultura e acaba produzindo novos sentidos. Porém, autores como Zilá Bernd, aponta as críticas que esse conceito de Canclini pode sofrer:

Assim como o conceito de mestiçagem foi uma cilada da modernidade [...] talvez também o conceito de híbrido corresponda a mais uma utopia (da pós-modernidade), que encobriria um certo imperialismo cultural prestes a apropriar-se de elementos de culturas marginalizadas para reutilizá-las a partir dos paradigmas de aceitabilidade das culturas hegemônicas. Tratar-se-ia então apenas de um processo de glamourização de objetos culturais originários da cultura popular ou de massas para inseri-los em uma outra esfera de consumo, a da cultura de elite. (BERND, 2004, p.

101).

Como comenta a autora, o hibridismo pode ser perigoso em mãos erradas, pois pode ser usado como instrumento dos que estão no poder. Porém, se esse processo for conduzido pelos que estão nas posições menos favorecidas, o conceito se torna positivo:

Mas, se por híbrido queremos nos referir a um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem a tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma outra cultura, então estamos diante de um processo fertilizador. (BERND, 2004, p. 100-101).

A discussão sobre trocas culturais são temas atuais, como afirma Burke, "a preocupação com este assunto (fronteiras culturais) é natural em um período como o nosso marcado por encontros culturais cada vez mais frequentes e intensos. A globalização cultural envolve hibridização (2003, p. 14)".

Segundo Burke (2003, p. 91), "adaptação cultural pode ser analisada como um movimento duplo de descontextualização e re-contextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma que se encaixe em seu novo ambiente". Portanto, essas práticas cotidianas não colocou um fim na identidade grega ou egípcia, elas apenas sofreram alterações. Devemos considerar que aquele não foi apenas um encontro de culturas, mas também de pessoas, e esse contato gerou inúmeras adaptações culturais em ambas comunidades, o que diminuiu a distância e o estranhamento entre esses povos. E foi esse fenômeno muito mais complexo de interação cultural que constituiu o helenismo no Egito Ptolomaico.

Portanto não podemos entender a sociedade egípcia helenística de

modo unitário. Ela é tanto egípcia quanto grega, uma vez que ela é formada por elementos essenciais comuns aos dois referenciais, enquanto a visão de si não é comprometida, por um lado; contudo a apropriação de gregos e egípcios de elementos inseridos no cotidiano mútuo possibilitou um uso grego da cultura egípcia, ou um uso egípcio da cultura grega. Se buscarmos interpretar o Egito helenístico apenas pela leitura da linguagem oficial do discurso, obtemos um resultado necessariamente parcial e incompleto. (PEREIRA, 2005, p. 39).

No Egito Ptolomaico, a *chóra* pode ser entendida como todo o espaço exterior a cidade de Alexandria, tanto os centros populacionais como os campos. E é na chora que as interações culturais entre as comunidades nativas e estrangeiras se darão com mais intensidade. De acordo com Pereira (2005, p. 91), a noção de helenização evoca necessariamente um espaço urbano, a *chóra* agrega inicialmente os habitantes egípcios, configurando uma ideia de "fronteira" entre os núcleos helenizados do reino Lágida. Como comenta Burke, essas "fronteiras" seria um dos locais mais favoráveis a troca cultural e a hibridização:

Estas zonas de fronteira como cidades cosmopolitas, podem ser descritas como "interculturais", não apenas locais de encontro, mas também sobreposições ou interseções entre culturas, nas quais o que começa como uma mistura acaba se transformando na criação de algo novo e diferente. (2003, p. 73).

A *chóra* seria assim um espaço de convivência comum, no qual ocorreram novas formas de relações sociais. Devemos lembrar que no Egito Ptolomaico aconteciam os casamentos mistos, entre egípcios e gregos, que diminuía ainda mais a distância entre as

culturas, pois essas trocas culturais eram consequência das práticas cotidianas. Como dito, a historiografia tradicional acredita que houve pouca interação entre a cultura grega e egípcia, mas como afirma Gralha (2009), a forma como a dinastia ptolomaica legitimou seu poder mostra que houve uma interação bem mais profunda, sem a qual não seria possível manter essa dinastia por três séculos.

Com a morte da lendária Cleópatra VII, em 30 a.C., o período ptolomaico chegou ao fim, e o Egito caiu sob o domínio de Roma, com Otaviano Augusto, senhor do mundo romano, tornando-se o novo faraó do Egito. Segundo Lobianco (2006, p. 50), durante o período de dominação romana, as manifestações religiosas apresentaram dois aspectos inovadores. O primeiro, é o acréscimo de novas divindades ao panteão egípcio, *Euthénia* e *Agathodémon*, resultados de um hibridismo religioso romano-egípcio. A deusa *Euthénia* carregava características da deusa egípcia Ísis, enquanto o deus *Agathodémon* pode ser associado ao deus híbrido Serápis. O segundo aspecto são as novidades nas práticas funerárias, durante o período romano os sarcófagos passaram a apresentar uma pintura da face do morto sobre a tampa, substituindo assim as antigas máscaras funerárias.

A partir do século I d.C., os egípcios passaram a adotar uma nova religião, o cristianismo, que foi introduzida através da cidade de Alexandria, levada pela comunidade judaica. Segundo David (2011, p. 445), a nova religião foi facilmente aceita pelas camadas mais baixas, já que essa carregava uma mensagem de desapego pelos bens mundanos e apoio mútuo. Mas como afirma David (2011, p. 447), "o desenvolvimento do cristianismo no Egito foi mais lento do que é algumas vezes reconhecido, e o desaparecimento do paganismo ocorreu durante um longo período, fornecendo a oportunidade para

ambas as tradições influenciarem uma a outra". Dessa forma, alguns antigos costumes sobreviveram, sendo mesclados ao cristianismo egípcio, entre os quais, os cultos dos santos, as peregrinações, a interpretação de sonhos, os oráculos de cura e as tradições funerárias. Alguns estudos apontam outras semelhanças entre a religião egípcia e o cristianismo, como o conceito de Trindade que teria sido transmitido do Antigo Egito. É possível fazer associações também entre os Textos de Sabedoria egípcios e os livros bíblicos dos Salmos e dos Provérbios, e entre a ideia de um "Dia do Julgamento", e o mito de Osíris com o ciclo de morte, renascimento e ressurreição. Alguns elementos da religião popular também sobreviveram, e na atualidade, as influências aparecem principalmente na medicina popular.

Os costumes dos antigos egípcios, através das trocas culturais e apropriações, sobreviveram e podem ser observados até hoje. Porém, ainda mais importante, é reconhecer como antigos conceitos egípcios, dentre eles, os de imortalidade, ética, moralidade e até mesmo monoteísmo, deixaram sua marca sobre as três grandes religiões: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

Considerações Finais

Se voltarmos ao conceito original do termo helenização, criado por Johann Droysen em 1833, veremos que para ele esse processo pode ser entendido como um meio pelo qual se busca tornar grego algo que originalmente não é grego, e que não houve diálogo entre estrangeiros e nativos, mas uma imposição dos reis Lágidas.

Porém, saindo do campo político, devemos pensar sobre o contato constante entre nativos e estrangeiros, sobretudo na *chóra*, espaço no qual as interações culturais se darão com maior intensidade. É importante destacar aqui novamente que Peter Burke define essas "fronteiras" como sendo o local mais

favorável à troca cultural. Deve-se ressaltar que o que chamamos de "fronteiras" são os espaços onde se dá o contato entre indivíduos de diferentes culturas, e não um espaço demarcado de separação entre nativos e estrangeiros. Percebemos que a *chóra* por si só, é um espaço mediador entre imigrantes e nativos "oferecendo o potencial para o surgimento tanto de uma cultura material como de práticas sociais intercomunitárias em conjunto com as produções híbridas resultantes". (PEREIRA, 2005, p. 92).

É necessário que se entenda que a *chóra* é um espaço onde ocorrem **novas** formas de relações sociais entre estrangeiros e nativos. E é exatamente esse o ponto principal, "por serem "novas" formas de relações sociais, estas não possuem precedentes para orientar os agentes sociais em ação", como confirma Pereira (2005, p. 92).

Por meio dessa revisão historiográfica sobre o Egito Ptolomaico, trazendo os conceitos de hibridismo cultural e helenismo para a discussão e apresentando elementos da cultura religiosa deste período, espera-se que tenha sido alcançado o objetivo de demonstrar que houve um hibridismo entre os costumes gregos e egípcios, sem que as práticas culturais faraônicas fossem apagadas ou aculturadas, mas sim mantidas e renovadas durante a dinastia ptolomaica.

Referências

BERND, Zilé. O elogio da criouldade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALLA JR, B. (org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridização & outras misturas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 99-112.

BURKE, P. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

DAVID, R. **Religião e magia no Antigo Egito**. Tradução de Ângela Machado. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

GRALHA, J. C. M. **A legitimidade do poder no poder no Egito Ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas**. São Paulo, 2009. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, 2009.

KERN, D. P. M. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. **Métis (UCS)**, Caxias do Sul, v. 3, n. 6, p. 53-70, 2004.

LEWIS, N. "Greco-Roman Egypt": fact or fiction? In: SAMUEL, D.H. (Ed.) **Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology**. Toronto: A. M. Hakkert, 1970. p. 3-14.

LOBIANCO, L. E. **A Romanização no Egito: Direito e Religião (séculos I a.C. – III d.C.)**. Niterói, 2006. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Fluminense, 2006.

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

_____. **Ensayos de historiografía Antigua y moderna**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1997.

MOYER, I. S. **Egypt and the limits of hellenization**. New York: Cambridge University Press, 2011.

PEREIRA, R. **Helenização, Egípcianização e a re-construção da identidade: Estudo das Interações Culturais entre Estrangeiros e Nativos na Chóra Ptolomaica**. Rio de Janeiro, 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

SALES, J. C. **Ideologia e propaganda real no Egito Ptolomaico (305-30 a.C.)**. Lisboa, 2005. Tese (Doutorado em História) – Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SALES, J. C. O culto a Serápis e a coexistência helênico-egípcia na Alexandria ptolomaica. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, Ano VI, n. 12, p. 309-322, 2007.