

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

VINÍCIUS MORETTI ZAVALIS

**ENTRE AGÊNCIA E DOMINAÇÃO MASCULINA: O PODER DE ARSÍNOE II  
COMO RAINHA DO ALTO E BAIXO EGITO (SÉC. III AEC)**

Niterói  
2019

VINÍCIUS MORETTI ZAVALIS

**ENTRE AGÊNCIA E DOMINAÇÃO MASCULINA: O PODER DE ARSÍNOE II  
COMO RAINHA DO ALTO E BAIXO EGITO (SÉC. III AEC)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração em História Antiga.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes

Niterói  
2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

Z11e      Zavalis, Vinícius Moretti  
            Entre agência e dominação masculina : O poder de Arsínoe  
            II como Rainha do Alto e Baixo Egito (séc. III AEC) /  
            Vinícius Moretti Zavalis ; Alexandre Santos de Moraes,  
            orientador. Niterói, 2019.  
            311 f.

            Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,  
            Niterói, 2019.

            DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.m.14644302767>

            1. Arsínoe II. 2. Ptolomeu II. 3. Egito Ptolomaico. 4.  
            Poder. 5. Produção intelectual. I. Moraes, Alexandre Santos  
            de, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto  
            de História. III. Título.

CDD -

VINÍCIUS MORETTI ZAVALIS

**ENTRE AGÊNCIA E DOMINAÇÃO MASCULINA: O PODER DE ARSÍNOE II  
COMO RAINHA DO ALTO E BAIXO EGITO (SÉC. III AEC)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração em História Antiga.

Aprovada em 05 de abril de 2019.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes (Orientador) - UFF

---

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima - UFF

---

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa - UFRJ

Niterói  
2019

À minha mãe e todas as mulheres independentes. Mãe, seu cuidado e dedicação foram o estímulo necessário para seguir em frente, apesar das adversidades.

## AGRADECIMENTOS

A pesquisa histórica não é solitária, como pensaram os historiadores do século XIX, nos seus gabinetes, mas é feita de muitas mãos, que contribuem direta ou indiretamente com ela. Em minha trajetória, tive sorte de me deparar com várias pessoas, que de alguma maneira contribuíram com a confecção dessa dissertação ou me ampararam psicologicamente para tanto. Esse é o momento de agradecer cada um de vocês financiadores, professores, amigos, confidentes, protetores... Espero não ter esquecido de ninguém.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao CNPq por ter financiado meu mestrado nestes últimos dois anos, o que tornou possível que eu me dedicasse exclusivamente à pesquisa. Em tempos de crise, com diversos cortes, é fundamental lembrar a importância de iniciativas como o CNPq, que permitem as classes populares entrarem e se manterem na pós-graduação. Lutar pela pesquisa livre, sem censura e com fomento deve ser um compromisso de todos os pós-graduandos e também de um país que pretende crescer social e economicamente.

Meu agradecimento seguinte vai à Universidade Federal Fluminense, que me acolheu como minha segunda casa, após a graduação na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Agradeço ao corpo docente da UFF, como Alexandre Carneiro, Adriene Baron, Edmar Checon e outros, tal qual seus funcionários que tanto me auxiliaram durante a estada no Mestrado. Devo agradecer especialmente ao Prof. Dr. Alexandre Santos de Moraes por acreditar na pesquisa, por sua orientação, indicação de textos, leitura atenta, paciência, empatia e amizade. Aos membros da banca, dois deles já citados, aos quais incluo o professor Fábio Lessa, da UFRJ, agradeço o aceite, as indicações da qualificação e a paciência.

“Tenho amigos que não sabem o quanto são meus amigos”, dizia Vinícius de Moraes. Foi grata a surpresa de fazer grandes amigos nas disciplinas como Beatriz Moreira, João Carlos, Christianne Gomes, Diogo Kubrusly, Macário Carvalho, Pierre Fernandes e Geovani Canutto. À Paula Aranha, Carlos Campos, Carla Lavinias, Janaina Santana, Denilson Santos, Anderson Martins, Maycon Tannis, Ana Carolina e Edson Lima, os quais me apoiam desde a graduação. Aos amigos Dhiogo Lima, Raphael Quirino, Luiz Augusto, Flávio Sousa, Viviane Carvalho, Karine Sousa, Marine Lomba, Guilherme Machado e outros com quem brindo a vida.

O mestrado é um projeto de família, que se inicia desde a graduação, com o apoio psicológico, financeiro e pelos cuidados diários, que auxiliam o aluno a concluir o curso. Gostaria de agradecer à minha mãe Tânia Maria Ramos Moretti, meu pai Andreas Zavalis, ao meu primo/irmão João Figueiredo, sua esposa Eliana e seus filhos João Paulo e Ana Clara. Agradeço em especial à minha mãe pelo carinho, criação, investimento e por ter incentivado

em mim o gosto pela história, pelos Museus e o respeito aos direitos humanos e à diversidade. Por último, agradeço ao meu companheiro André Silva de Sousa e sua família (da qual faço parte), em especial Amanda Sousa e Luís Guedes, pelo amor, apoio e palavras de carinho.

Mas ela ao mesmo tempo diz que tudo vai mudar. Porque ela vai ser o que quis, inventando um lugar. Onde a gente e a natureza feliz vivam sempre em comunhão. E a tigresa possa mais do que o leão

*Caetano Veloso*



## RESUMO

Filha de Ptolomeu I e Berenice I, Arsínoe II Filadelfo (317-270 AEC) foi uma princesa macedônica, nascida no Egito, no século III, que teria se destacado exercendo funções políticas. Arsínoe teria se casado consecutivamente com Lisímaco, Ptolomeu Cerauno e Ptolomeu II, fazendo dela, enquanto esses casamentos duraram, rainha da Trácia, da Macedônia e do Egito. Depois da morte de Lisímaco e do segundo casamento, malsucedido, com Ptolomeu Cerauno, que matou dois de seus filhos, Arsínoe retornou ao Egito e se casou com Ptolomeu II, seu irmão. Em decorrência do último casamento, Arsínoe II terminou seus dias desfrutando de grande riqueza e segurança como rainha do Egito, exercendo funções políticas ao lado de Ptolomeu II. Essa posição incomum se comparada às outras rainhas helenísticas, despertou na historiografia certo interesse quanto à autoridade político-social de Arsínoe II, ora destacando o seu poder como governante, ora refutando essa hipótese, ao considerá-la só mais uma mulher real. Inserida nesse debate, a dissertação analisa a trajetória de vida de Arsínoe II e discute as possibilidades e limitações da sua agência pública e privada em meio à dominação masculina. A dissertação questiona a divisão sexual de tarefas, propondo o exercício de poder por Arsínoe, enquanto desafia as tentativas de minimizar sua importância à História de Gênero.

**Palavras-chave:** Arsínoe II. Ptolomeu II. Egito Ptolomaico. Poder. Período Helenístico.

## ABSTRACT

Daughter of Ptolemy I and Berenice I, Arsínoe II Filadelfo (317-270 BC) was a Macedonian princess, born in Egypt in the third century, who would have excelled in political functions. Arsínoe would have been married consecutively to Lysimachus, Ptolemy Keraunos and Ptolemy II, making her, while these marriages lasted, queen of Thrace, of Macedonia and of Egypt. After the death of Lysimachus and the second marriage, unsuccessful, with Ptolemy Keraunos, who killed two of her sons, Arsínoe returned to Egypt and married her brother Ptolemy II. Due to the last marriage, Arsínoe finished her days enjoying great wealth and security like queen of Egypt, maybe exerting political functions next to Ptolemy II. This unusual position, compared to the other Hellenistic queens, aroused in historiography a certain interest in the political-social authority of Arsínoe II, sometimes emphasizing her power as ruler, sometimes refuting this hypothesis. In this debate, the dissertation analyzes the individual trajectory of Arsínoe II and discusses the possibilities and limitations of his public and private performance in the midst of male domination. The dissertation questions the sexual division of tasks, proposing the existence of a power of Arsínoe, while challenging the attempts to minimize its importance to Gender History.

**Keywords:** Arsínoe II. Ptolemy II. Ptolomaic Egypt. Power. Hellenistic Period.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Reconstrução 3D da Rotunda .....	51
Figura 2 - Fragmento da inscrição do dintel da Rotunda de Arsínoe .....	52
Figura 3 - <i>Octanodracma</i> de Arsínoe II .....	105
Figura 4 - <i>Tetradracma</i> de Arsínoe II .....	111
Figura 5 - <i>Diabol</i> de Arsínoe II .....	112
Figura 6 – <i>Octanodracma</i> de Arsínoe II.....	115
Figura 7 - Anel com busto de Arsínoe II.....	119
Figura 8 - Anel de Arsínoe II como Tique .....	120
Figura 9 - Anel de Arsínoe II como Ártemis.....	120
Figura 10 - Selo impresso com dois bustos siameses .....	121
Figura 11 - Camafeu de Arsínoe II.....	123
Figura 12 - Camafeu de Ptolomeu II e Arsínoe II.....	125
Figura 13 - Cabeça de Rainha Ptolomaica.....	127
Figura 14 - Estatuetas de Arsínoe II e Ptolomeu II .....	128
Figura 15 - Colosso de Arsínoe II .....	134
Figura 16 - Colossos de Ptolomeu II, Arsínoe II e Arsínoe-Drusila .....	135
Figura 17 – Estátua póstuma de Arsínoe I.....	137
Figura 18 - Desenho de linha da <i>Estela de Mendes</i> .....	140
Figura 19 - Desenho de linha da <i>Estela de Pitom</i> .....	145
Figura 20 - Relevô de Arsínoe, com ênfase na coroa.....	150
Figura 21 - Desenho de linha do Relevô .....	163
Figura 22 - Relevô de Ptolomeu II e Arsínoe II .....	164
Figura 23 - Santuário de Philae, câmara X, interno, partição ocidental .....	165
Figura 24- Santuário de Philae, câmara X, interno, parte oriental .....	165
Figura 25 - Formula hieroglífica Governante do Egito, transliterado hk3t '3t Kmt .....	166
Figura 26 - Esquema com duas possibilidades de eclusa .....	187
Figura 27 - Mapa com algumas cidades de Arsínoe.....	203
Figura 28 - Mapa medieval, datado de 1590, de Alexandria, com o Arsinoeion no centro ...	213
Figura 29 - <i>Oinochoe</i> Ptolomaico.....	215
Figura 30 - Canéfora de Arsínoe Filadelfo.....	221

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - A percepção masculina sobre a agência de Arsínoe II casada com Lisímaco .....	53
Quadro 2 – Recorrência de Berenice I na documentação.....	56
Quadro 3 – Recorrência de Ptolomeu Cerauno na documentação .....	59
Quadro 4 – Recorrência da Caracterização de Agatócles nas fontes .....	61
Quadro 5 – A percepção masculina da agência de Arsínoe II nas políticas de sucessão .....	63
Quadro 6 – Recorrência de Arsínoe II em Justino.....	70
Quadro 7 – Recorrência da agência de <i>suntrofoi</i> e <i>therapeia</i> na documentação.....	92-3
Quadro 8 – Signos recorrentes na denotação de Arsínoe II .....	158
Quadro 9 – Recorrência e conotação da simbologia de poder de Arsínoe II .....	158
Quadro 10 – Coroas usadas por Arsínoe na imagética.....	159
Quadro 11 – Títulos recorrentes nas imagens analisadas .....	159
Quadro 12 – Sistema de denotação como rainha e deusa.....	160
Quadro 13 – Situações de fala de mulheres em mimos urbanos de Teócrito de Siracusa.....	173
Quadro 14 – Comparação entre a Adonia Clássica e Helenística .....	176

## LISTA DE ABREVIATURAS

AB	<i>Epigramas de Posídipo, Pap. Mil. Vogl VIII 309</i>
AEC	Antes da Era Comum
ca.	cerca
col.	Coluna
cat.	Catalogo
<i>Demetr.</i>	<i>Vida de Demétrio</i>
<i>Desc. da Grec.</i>	<i>Descrição da Grécia</i>
Diál.	<i>Diálogos</i>
EC	Era Comum
<i>Epit.</i>	<i>Epítome das Histórias Filípicas de Pompeio Trogo</i>
Etc.	<i>Et cetera</i> - entre outras coisas
Ex.	Exemplo
fg.	Fragmento
<i>FgrHist</i>	Die Fragmente der Griechischen Historiker Part I-III
Guer.	Guerra Siria
<i>Hist.</i>	<i>As Histórias</i>
<i>Hist. Imp.</i>	<i>História do Império Romano</i>
HN	<i>História Natural</i>
<i>Id.</i>	<i>Idílio</i>
IG	<i>Inscriptionum Graecarum</i>
Ilíad.	<i>Ilíada</i>
l.	linha
<i>Mor.</i>	<i>Morália</i>
<i>Od.</i>	<i>Odisseia</i>

<i>OGIS</i>	<i>Orientis Graeci Inscriptiones Selectae</i>
p.	página
<i>Pir.</i>	<i>Vida de Pirro</i>
<i>Pap.</i>	Papiro
<i>Schol.</i>	<i>Scholia</i>
<i>SEG</i>	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>
<i>SIG</i>	<i>Sylloge Inscriptionum Graecarum</i>
v.	verso
<i>VH</i>	<i>Várias Histórias</i>
<i>VOFI</i>	<i>Vida e Opinião de Filósofos Ilustres</i>

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1. Apresentação do tema e problemática .....	15
2. Debate historiográfico .....	18
3. Teoria .....	23
4. Materialidade, documentação e metodologia .....	27
4.1. Análise de Discurso .....	29
4.2. Cultura Material e Análise de Imagem .....	32
5. Ementa dos capítulos .....	37
Capítulo 1 - A trajetória de vida de Arsínoe II, entre 318/314-270/68.....	39
1.1 Arsínoe II antes de ser Filadelfo: 318/14-279 .....	39
1.1.1 <i>Habitus</i> primário de Arsínoe II .....	39
1.1.2 Arsínoe II como rainha da Trácia e da Macedônia: 300-281.....	46
1.1.3 As políticas de sucessão de Ptolomeu I em Alexandria.....	54
1.1.4 A agência de Arsínoe na sucessão de Lisímaco .....	60
1.1.5 Arsínoe II e Ptolomeu Cerauno: entre 281 e 279/76.....	65
1.2 Arsínoe como Filadelfo: entre 279/6 e 270 .....	71
1.2.1 O retorno de Arsínoe à Alexandria, no Egito .....	71
1.2.2 O casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II .....	75
1.2.3 As motivações do casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II .....	81
1.2.4 Recepção do casamento e construção da ideologia dinástica .....	85
1.2.5 Relações sociais de Arsínoe na corte, com ênfase em Alexandria .....	91
1.3. A morte, funeral e honras póstumas de Arsínoe II: ca. 270/68 .....	95
Capítulo 2 – O poder das imagens e as imagens de poder de Arsínoe II.....	101
2.1 Imagens de Arsínoe II em estética grega .....	101
2.1.1 Moedas .....	103
2.1.2 Adornos pessoais: anéis selos e camafeus .....	117
2.1.3 Estatuária.....	126
2.2. Imagens de Arsínoe II em estética egípcia .....	131
2.2.1. Estátuas .....	133
2.2.2. Estelas .....	139
2.2.3. A coroa pessoal de Arsínoe II.....	150
2.3. A simbologia do poder de Arsínoe II ou cruzando signos descontínuos.....	157
Capítulo 3 – As ações de Arsínoe II no espaço público .....	162
3.1. A corregência de Arsínoe II com Ptolomeu II .....	162
3.2. Do espaço privado ao público: Arsínoe II como intercessora e o direito de fala .....	168
3.3 Arsínoe II como anfitriã.....	174
3.4. Arsínoe II como <i>euergetes</i> .....	180
3.4.1 Do <i>euergetismo</i> da poesia .....	181
3.4.2 Do <i>euergetismo</i> de obras públicas .....	183
3.4.2.1.A Rotunda de Arsínoe II .....	184
3.4.2.2. O Canal Militar .....	186
3.4.3. Do <i>euergetismo</i> de artesãos .....	188
3.5. A atuação militar de Arsínoe II .....	191
3.6. Arsínoe II e a Guerra Cremonideana .....	195
3.7. A toponímia de Arsínoe .....	201

3.8. Arsínoe II como sacerdotisa .....	205
3.9. Arsínoe II como deusa .....	209
3.9.1. A apoteose de Arsínoe .....	209
3.9.2. Templos, ritos e cerimônias .....	212
3.9.3. Sacerdotes do culto de Arsínoe .....	217
3.9.4. Taxação do culto como negociação de poder .....	222
Considerações finais .....	224
Referências.....	234
APÊNDICE A – Fichas de Catalogação .....	263
APÊNDICE B – Árvores genealógicas.....	302
ANEXO A – Mapas.....	306



## INTRODUÇÃO

### 1. Apresentação do tema e problemática

Filha do *basileus* Ptolomeu I com Berenice I, Arsínoe<sup>1</sup> II teria nascido em cerca de 317 AEC<sup>2</sup> e vivido primeiro na corte de Mênfis e, depois, na de Alexandria, até seus dezesseis anos. Com essa idade, como parte de alianças políticas entre seu pai e Lisímaco da Trácia, um dos sucessores de Alexandre, Arsínoe casou-se com ele e mudou-se para sua corte em Lisimaquia. Após a morte de Lisímaco e os conflitos dinásticos que se seguiram, Arsínoe fugiu para Cassandréia e se casou com Cerauno, para garantir uma posição para si mesma e seus filhos. Cerauno a traiu e matou dois de seus três filhos, expulsando-a de Cassandréia, a qual seguiu para Samotrácia, onde ela possuía grande influência política devido a benfeitoria que praticou. Após a fuga para Samotrácia, Arsínoe retornou à Alexandria, se casou com o irmão Ptolomeu II e terminou seus dias como rainha do Egito, desfrutando de grande poder, riqueza e segurança.

Em sua trajetória de vida, brevemente resumida acima, Arsínoe II ascendeu de uma princesa macedônica do século III à rainha da Trácia, da Macedônia e, finalmente, do Egito. Arsínoe é o objeto de pesquisa desta dissertação, porém, nosso objetivo não é tanto desenvolver uma biografia, como bem o fizeram Gabriella Longega (1968) e Elizabeth Carney (2013). Nosso trabalho tem por objetivo analisar a agência política de Arsínoe no Egito em meio às chamadas estruturas de dominação masculina - relações inigualitárias entre homens e mulheres. Teria Arsínoe exercido atividades públicas importantes como rainha no Egito, mesmo que submetida à dominação masculina, a qual concentrava o poder político nas mãos dos homens? O trabalho questiona a divisão sexual de tarefas, propondo o exercício de um poder simbólico pela rainha, enquanto desafia as tentativas de minimizar sua importância à História de Gênero<sup>3</sup>.

Nosso recorte temporal é o Período Helenístico, compreendido entre os séculos IV e I, localizado entre a morte de Alexandre, o Grande, em 323, e o suicídio de Cleópatra VII, em 30. Esse período caracteriza-se pela difusão da língua grega; diáspora grega; vida em Cosmópolis<sup>4</sup>; instituição de monarquias centralizadoras; ascensão econômico-social de Alexandria; e outros. Como um período de instabilidade e mudanças rápidas, sobretudo nos sistemas políticos, que desviavam a atenção dos homens, há menos restrições a possibilidade de agência das mulheres.

---

<sup>1</sup> Arsínoe, do grego *Ἀρσινόη*, significa mente elevada, intelecto elevado.

<sup>2</sup> Todas as datas contidas nesta dissertação, salvo indicação contrária, são de Antes da Era Comum (AEC).

<sup>3</sup> Este trabalho se insere na História de Gênero por pensar as relações de poder entre homens e mulheres, tal qual suas rupturas e continuidades na História (PINSKY, 2009, p. 162; DAVIS, 1975, p. 90; SCOTT, 1990, p. 74-5).

<sup>4</sup> O termo cosmopolitismo remete ao processo de desfazer fronteiras culturais, no qual a identidade do agente não está mais confinada no pertencimento a cidade-estado, mas como cidadão do mundo (ZANELLA, 2014, p. 171).

A especificidade do período é apresentar figuras femininas, como Olímpia de Épiro, Arsínoe II e outras, que desempenharam tarefas e lugares de fala egrégios nos espaços públicos e privados. Contudo, tendo em vista a extensão temporal do período, dedicaremos nossa atenção sobretudo ao século III, época em que ela viveu, com ênfase na sua agência no Egito, entre 275/9 e 270/68.

Como nosso enfoque é analisar a agência política de Arsínoe II depois do seu retorno ao Egito em 279, delimitamos nosso recorte geográfico ao território da monarquia ptolomaica. O território da monarquia ptolomaica se formou por volta de 305, quando Ptolomeu I, pai de Arsínoe, assumiu o poder no Egito e áreas adjacentes, como a Líbia e parte da Arábia. Entretanto, o desenvolvimento espacial desta monarquia estendeu-se posteriormente para muito além do seu formato inicial, como parte do expansionismo de Ptolomeu I até Ptolomeu III. Quando Arsínoe retornou ao Egito, no governo de Ptolomeu II, o território já se estendia até a costa norte do Mediterrâneo, em direção ao sul da Ásia Menor<sup>5</sup> (MEADOWS, 2013, p. 1). Partindo desse recorte geográfico e da relação entre Arsínoe e as estruturas sociais e religiosas da monarquia ptolomaica no Egito, discutiremos seu poder entre cerca de 275/9 e 270/68.

A respeito das estruturas sociais e religiosas da monarquia ptolomaica no Egito, é importante lembrar que no Período Helenístico esse território é uma sociedade multicultural. Entendemos por multiculturalismo ou multicultural a coexistência, por vezes pacífica, por vezes concorrente, de culturas heterogêneas em determinado território (FERNANDES, 2010, p. 75). No Egito do Período Helenístico, destacam-se a cultura greco-macedônica, dos colonizadores, que migraram para o Egito nas campanhas de Alexandre, e a cultura dos autóctones egípcios. A monarquia ptolomaica funcionou dentro dessa dupla característica: os governantes eram macedônicos, mas também operavam dentro da cultura egípcia para reter apoio da autoctonia. Levaremos em consideração que os Ptolomeus negociaram poder sob a estrutura de uma sociedade multicultural, greco-macedônica e egípcia - heterogênea, interligada e masculina.

Alexandria (ver mapa 6 em anexo), no centro-norte do Egito, entre a costa sul do Mediterrâneo e o lago Mareotis, no Delta do Nilo, era a capital da monarquia e sede da corte. Alexandria teria substituído<sup>6</sup> a milenar cidade de Mênfis como sede do poder administrativo e residência da família real ainda durante o reinado do *basileus* Ptolomeu I (SALES, 2013, p. 36). A cidade que imortalizou o nome de Alexandre era dividida em cinco bairros distintos, nos quais a população da monarquia era distribuída de acordo com sua classe social e origem étnica.

---

<sup>5</sup> A expansão de Ptolomeu II compreendeu a Síria, Fenícia, Helesponto, as ilhas cíclades, Chipre, a parte sul da Ásia Menor, a Mesopotâmia, Babilônia, Susiana, Pérsia e imediações da Bactria (MEADOWS, 2013, p. 1).

<sup>6</sup> No lugar da cidade de Mênfis, Ptolomeu I não só fez de Alexandria sua capital, como também estabeleceu no Alto Egito uma segunda cidade chefe chamada *Ptolemais Hermeiou* (BAGNALL; RARTHSTONE, 2004, p. 14).

O bairro real ocupava quase um terço da cidade, em um espaço composto pelo complexo de palácios, que abrigava a corte, cujo entorno era composto pelo Museu, pela Biblioteca e outros<sup>7</sup>. Era em Alexandria, no bairro real, dentro do palácio, que ficava a corte ptolomaica, local onde eram realizadas as decisões políticas, as audiências e onde a família real e Arsínoe viviam.

Ainda que Arsínoe II não tenha necessariamente nascido em Alexandria, a cidade é muito importante para pensar sua trajetória de vida e atuação pública e privada no Egito. Primeiramente, Alexandria é importante porque ela passou a maior parte da sua vida por lá, seja como filha de Ptolomeu I, seja depois do seu retorno ao Egito, como esposa de Ptolomeu II. Grande parte das lembranças de Arsínoe são provenientes desta cidade e se hoje temos conhecimento da agência dela, isso se deve em partes aos documentos que foram redigidos lá. Em segundo lugar, se a corte estava sediada em Alexandria e nela eram tomadas as decisões políticas, não podemos ignorá-la, pois a mesma teria sido o palco da ação política desta rainha. É por essa razão que sempre estaremos retomando à referida cidade e à própria corte como um recorte fundamental para entender a agência de Arsínoe e a produção discursiva sobre ela.

A autoridade político-social de Arsínoe II no século III, enquanto casada com Ptolomeu II, no Egito, foi tema de discussão de diferentes autores, desde o século XIX até a atualidade. Esse foi o caso de William W. Tarn (1913), Grace H. Macurdy (1932), Stanley Burstein (1982), Sarah Pomeroy (1984) e outros que entenderam de diferentes maneiras a agência de Arsínoe. O interesse específico por Arsínoe dava-se pois ela parecia se distinguir das outras mulheres, retratada na documentação com uma personalidade forte, por agir ativamente na política real. A problemática da ação política de Arsínoe resultou em várias interpretações que a consideraram desde uma rainha poderosa, que dominou o marido, até só mais uma mulher real. Inseridos nesse debate, nosso intuito é revisar como os autores entenderam Arsínoe e pensar o objeto com base em reflexões teórico-metodológicas que ainda não foram aplicadas ao tema.

Em meio ao debate historiográfico, nossa problemática é questionar a trajetória de vida de Arsínoe II e a sua atuação como Rainha do Alto e Baixo Egito entre cerca de 275/9 e 270/68. Nossa intenção é verificar se Arsínoe exerceu influência em outras áreas além daquelas relacionadas tradicionalmente ao feminino, isto é, reprodução, cuidado doméstico e casamento. Investigaremos o exercício de poder público e privado de Arsínoe, os pressupostos que permitiram essa atuação e as estruturas de dominação que limitavam o exercício do seu poder. Entre as questões que nos moveram na pesquisa estão: Teria Arsínoe exercido funções públicas, mesmo que a política estivesse concentrada aos homens? Como? Em quais áreas Arsínoe teria

---

<sup>7</sup> O bairro real era composto pelo complexo de palácio, que compreendia alguns templos, a Biblioteca Real, o Museu, o Zoológico, um largo de jardins com curso d'água e o cemitério real (ROWLANDSON, 2005, p. 252).

exercido ação? Existiriam fatores que limitariam essa agência? A agência política de Arsínoe e a visibilidade dela no espaço público teria influenciado suas contemporâneas e sucessoras?

Na tentativa de responder as questões supramencionadas, construímos algumas hipóteses sobre a agência pública de Arsínoe II no Egito, como esposa de Ptolomeu II, a saber: (1) Em primeiro lugar, a atuação de Arsínoe é resultado de um *habitus* introjetado por ela em sua trajetória de vida, através das relações com outros agentes de um mesmo campo político; (2) Em sua trajetória, o casamento com homens poderosos foi utilizado pela referida rainha como uma estratégia que lhe permitiu ter acesso ao exercício de poder no espaço público; (3) Ainda que atuasse no espaço público como rainha, o fato dela ser uma mulher em uma sociedade masculinizada, limitava sua atuação em áreas que eram extensões das tarefas femininas; (4) A agência de Arsínoe como rainha e a visibilidade do seu *habitus* abriu um novo fórum de possibilidades e de agências para suas contemporâneas nos espaços públicos e privados.

## 2. Debate Historiográfico

Embora o estudo da Antiguidade tenha perpassado épocas distintas, desde a Idade Média, até os nossos dias, o interesse pelo estudo dos séculos IV e I é relativamente recente. Paul Ion Vadãn argumenta que a historiografia se concentrou, por muito tempo, no estudo do apogeu de Atenas com Péricles no século V, negligenciando o estudo dos séculos posteriores. Vadãn explica que o apogeu ateniense era visto, devido às suas realizações políticas e culturais, como um monumento da civilização ocidental que fundamentaria uma identidade europeia. Enquanto o apogeu ateniense era um modelo a ser seguido, os séculos posteriores, devido às consequências das conquistas de Alexandre, foram vistos como a decadência da vida ocidental. Foi essa visão que contribuiu para disforizar os séculos IV e I como um epílogo sem importância das realizações da Grécia Clássica, ignorando seu estudo (VADÃN, 2009, p. 122).

Uma mudança neste panorama ocorreu ainda no século XIX, quando alguns trabalhos sobre Alexandre III e seus sucessores submeteram os séculos IV e I a uma revisão mais crítica. É particularmente decisiva, nessa época, a contribuição do historiador alemão Johann Gustav Droysen (1808-1884) que, entre 1833 e 1843, publicou três volumes sobre a história do período. Em três volumes de *Geschichte des Hellenismus*, Droysen (que era luterano) analisa de que forma as conquistas de Alexandre III e de seus sucessores facilitaram a difusão do cristianismo. Droysen é considerado um marco historiográfico não só por dar início ao estudo de um período histórico até então negligenciado pela historiografia, estimulando estudos posteriores, mas

também por dar-lhe um nome, *Hellenismus*, que passou a identificar o espaço-tempo entre a morte de Alexandre III, em 320, e o suicídio de Cleópatra, em 30 (VADÁN, 2009, p. 122).

É nesse período em particular, no século XIX, devido ao estudo dos sucessores de Alexandre, o Grande, chamados *diádocoi*, que surgem os primeiros estudos sobre Arsínoe II. Historiadores do século XIX como Johann Gustav Droysen (1843), Alfred Wiedemann (1883), Ulrich Wilcken (1896) e John Pentland Mahaffy (1895) abordaram Arsínoe em suas análises. Enquanto Wiedemann se ateuve apenas a construir uma análise cronológica possível da vida de Arsínoe, Wilcken, Mabaffy e Droysen construíram juízos de valor sobre a agência da rainha. Esses autores desenvolveram um retrato negativo de Arsínoe como uma rainha dominadora, calculista e imoral, que chegou ao ponto de se casar com o irmão para conseguir poder político. Eles são entendidos como os inauguradores do *topos* historiográfico de uma Arsínoe *dominatrix* que perpassa a maioria dos estudos desde o século XIX, até meados do século XX.

No início do século XX, autores como Auguste Bouché-Leclercq (1903), W. W. Tarn (1913), Edwyn Bevan (1927) e outros foram os primeiros a estudar a autoridade de Arsínoe. Contudo, esses autores, sobretudo Tarn, persistiram com o *topos* historiográfico, proveniente do século XIX, de uma Arsínoe dominadora, felina e estereotipada (MÜLLER, 2005, p. 41). Tarn foi um dos autores que se notabilizou por escrever sobre uma rainha poderosa, dominadora e quase onisciente, que, após o casamento com Ptolomeu II, governou o Egito no lugar dele. Mesmo que Arsínoe tenha desfrutado de um cogoverno curto, o referido autor sugere que os efeitos das decisões dela duraram até muito tempo depois da sua morte e apoteose póstuma. Em Tarn, Arsínoe seria responsável pelo casamento com o irmão, a vitória na Guerra Síria, o apoio de Pirro contra Antígono e a consolidação da talassocracia egípcia (TARN, 1913, p. 262).

Analisando essa historiografia do século XIX e início do XX, Sabine Müller explica que os historiadores da época, na sua maioria homens cristãos, não julgaram Arsínoe II por acaso. Müller argumenta que os historiadores ficaram atônitos com a existência de um casamento endogâmico entre Arsínoe e Ptolomeu II, o que era considerado pecado na visão judaico-cristã. Na cultura cristã, desde Eva, a mulher é considerada a culpada pelos pecados da humanidade e, tal como Eva, esses historiadores atribuíram à Arsínoe a culpa pelo casamento endogâmico. Müller argumenta que se para Arsínoe criou-se a máscara da dominação e da astúcia, para Ptolomeu criou-se a ideia de um homem dominado, afeito à bebedeira, cultura e às paixões. Essas análises que julgavam Arsínoe eram embasadas, segundo Müller, por documentos ambíguos, escritos por homens, à ausência de uma leitura crítica (MÜLLER, 2005, p. 41-44).

A primeira classicista a se concentrar no estudo das mulheres antigas, incluindo a atuação de Arsínoe II, foi Grace Harriet Macurdy, professora de grego no *Vassar College*.

Macurdy desenvolveu um trabalho sociológico sobre o poder das rainhas no Período Helenístico com a intenção de verificar se as mulheres macedônicas seriam iguais aos homens. Macurdy argumenta que ainda que mulheres reais macedônicas tenham exercido funções públicas importantes, não possuíam uma posição de poder e prestígio igual aos seus maridos. A autora demonstra que somente as mulheres reais ptolomaicas alcançaram gradualmente igualdade política se comparada aos maridos, ainda que em um sistema de valores masculino. O trabalho de Macurdy é importante porque foi o primeiro estudo sociológico da relação entre homens e mulheres do Período Helenístico (MACURDY, 1932, p. 1-12; 229-235, *passim*).

Em relação à Arsínoe II, Macurdy apresenta uma interpretação semelhante ao *topos* da época, ao considerá-la o poder de direção do Egito depois do casamento com Ptolomeu II. Mesmo que tenha governado por pouco mais de cinco anos, Macurdy atribui à Arsínoe II o mérito do seu casamento com Ptolomeu, a Guerra Cremonidiana e a expansão marítima egípcia. Macurdy argumenta que a inabilidade política de seu marido, Ptolomeu II, obrigou Arsínoe, qualificada pela autora como inescrupulosa, a assumir as rédeas do trono no lugar dele. Macurdy qualifica Arsínoe como a rainha mais proeminente do seu tempo, que teria superado não só o marido Ptolomeu, tal qual as suas predecessoras e sucessoras, incluindo Cleópatra VII. Esta autora alia o *topos* historiográfico, que caracteriza Arsínoe como uma *dominatix*, com a luta feminista de dar espaço às mulheres na História (MACURDY, 1932, p. 111-130).

Até então, nenhum dos autores supracitados dedicaram-se exclusivamente à Arsínoe II como objeto, abordando a autoridade dela apenas como tema transversal às suas pesquisas. Com exceção de Grace Macurdy que analisou as rainhas coletivamente, os outros autores, todos homens, somente citavam o caso de Arsínoe quando ela se relacionava aos grandes homens. Somente na segunda onda feminista, em meio aos debates que introduziram à História das Mulheres, que foi publicado em 1968, por Gabriella Longega, a primeira biografia de Arsínoe. Para Longega, a atuação política de Arsínoe precede seu retorno ao Egito, desde a Trácia, induzindo Lisímaco, mas foi no Egito que ela se destacou, como ponto de decisão do governo. Embora o livro de Longega seja o primeiro com ênfase em Arsínoe, ela não oferece novas contribuições ao debate e reforça o *topos* historiográfico (LONGEGA, 1968, p. 72; 92).

A tese sobre o poder exercido por Arsínoe II, que perpassou o século XIX, até meados do XX, caracterizava a mesma como uma rainha ardilosa e felina, que dominou Ptolomeu II. Essa percepção foi reproduzida, ainda que em diferentes roupagens por Auguste Bouché-Leclercq (1903), William Tarn (1919), Grace Macurdy (1932) e Gabriela Longega (1968). Entretanto, é improvável que o sucesso da gestão de Ptolomeu II, cujo governo durou 38 anos, tenha se dado exclusivamente por força de influência de Arsínoe, nos cerca de 12 anos de união.

Sob essa perspectiva, algumas vozes dissonantes como W. Otto (1931), E. Will (1966) e H. Heinen (1972) advogavam contra a hipótese de Arsínoe como uma rainha dominadora. Contudo, foi somente em um artigo polêmico de 1982, escrito por Stanley Burstein, que esse *topos* foi reinterpretado, modificando o paradigma do século XIX (HAZZARD, 2000, 81).

Em *Arsínoe II Philadelphos: A revisionist view*, Stanley Burstein revisa os documentos usados pela historiografia para sustentar ou refutar a hipótese da autoridade desta rainha. Burstein considera que esse exercício interpretativo é necessário devido às ambiguidades na documentação e à imparcialidade com que as mesmas foram analisadas pela historiografia. Revisando o *Decreto Cremonideano*, as *Estelas de Pitom e Mendes*, Teócrito e Calímaco, Burstein afirma que o *topos* sobre o poder de Arsínoe é exagerado (BURSTEIN, 1982, p. 197). Para Burstein as alegações dessa historiografia são inconclusivas pois se baseiam em teoria, inferência histórica e documentos póstumos (BURSTEIN, *apud* POMEROY, 1984, p. 17). Após a revisão de Burstein, os trabalhos que se seguiram são caracterizados por um debate dicotômico, ora defendendo o poder de Arsínoe II, ora refutando essa hipótese.

Em 1984, no livro *Women in Ptolemaic Egypt: From Alexander to Cleópatra*, Sarah B. Pomeroy revisa os argumentos de Stanley Burstein a respeito da autoridade de Arsínoe II. Pomeroy concorda com Burstein sobre a falta de fontes gregas conclusivas que abordem o caso de Arsínoe, mas argumenta que desde 279, fontes egípcias a tratam como uma rainha poderosa. A partir das *Estelas de Mendes e Pitom*, Pomeroy evidencia a possibilidade da influência de Arsínoe no governo, não dominando Ptolomeu II, mas compartilhando a soberania com ele. Essa discrepância entre documentos de matrizes culturais distintas se dá porque a sociedade macedônica, em oposição à egípcia, apresentava uma divisão sexual que silenciava as mulheres. É a partir da análise da documentação egípcia que a historiografia indica uma regência compartilhada, em oposição à ideia de uma rainha *dominatrix* (POMEROY, 1984, p. 19).

A posição de Sarah B. Pomeroy no debate do poder exercido por Arsínoe II é que ela seria uma rainha prestigiada que teria governado o Egito, auxiliando seu marido, Ptolomeu II. Pomeroy entende a atuação de Arsínoe II com a máxima “poder por trás do trono”, ou seja, uma entre tantas outras mulheres que influenciaram, direta ou indiretamente, as decisões de seus maridos e alcançaram poder político e participação a partir deles e da posição de esposa. Pomeroy não defende que Arsínoe II teria submetido o marido, como fizeram Macurdy e Longega, mas que ela teria, por ser sua irmã mais velha, influenciado as decisões do caçula. Entretanto, continua Pomeroy, isso não quer dizer que os créditos às realizações do governo de Ptolomeu após seu casamento devam ser atribuídos única e exclusivamente a ela, salvo quando a documentação atribui sua autoria à rainha (POMEROY, 1984, p. 19-20).

Embora o trabalho de Stanley Burstein tenha possibilitado uma revisão crítica no debate sobre Arsínoe II, dosando sua agência como rainha, ele também levou para outros extremos. Um exemplo disso é o caso do historiador Richard Hazzard, o qual afirmou que apesar da sua popularidade, Arsínoe não controlou Ptolomeu II ou desempenhou um poder extraordinário. Baseando-se na crítica de Burstein, Hazzard argumenta que ela teria sido apenas mais uma esposa do rei e que a impressão de uma agência proeminente era resultado da propaganda real. Para Hazzard a ideia de uma rainha poderosa é posterior à apoteose dela e foi projetada pela construção discursiva da propaganda real posta em movimento por Ptolomeu II e seus *phíloi*. Essa propaganda causou, entre os séculos II e I, o aumento do poder político das mulheres da dinastia de Arsínoe, cujo resultado foi a ascensão de Cleópatra VII (HAZZARD, 2000, p. 82).

Mesmo em vista dos trabalhos de Stanley Burstein e Richard Hazzard, o debate sobre o poder de Arsínoe II não desapareceu e ainda há quem defenda a sua atuação no espaço público. Esse é o caso de Maria Nilsson em *The Crown of Arsínoe II. The Creation of an Imaginary of Authority* (2001), cuja análise se propõe verificar a atuação de Arsínoe na iconografia egípcia. A partir da análise semiótica de trinta e seis relevos ptolomaicos, como as *Estelas de Mendes e Pitom*, Nilsson analisa a atuação de Arsínoe como faraó feminino, alta sacerdotisa e deusa. Nilsson verifica que Arsínoe era considerada como o equivalente feminino do faraó em vida, como Rainha do Baixo Egito, de igual *status* ao do irmão Ptolomeu II, Rei do Alto Egito. Nilsson diz que pela agência dela o casal articulava o conceito de androginia divina de Ísis e Osíris, legitimando-os como herdeiros dos faraós à autoctonia (NILSSON, 2001, p. 151-30).

Um dos trabalhos mais recentes sobre o tema é *Arsinoë of Egypt and Macedon: A Royal Life* de Elizaneth D. Carney, primeiro estudo biográfico abrangente desde Longega (1968). Carney investiga os ciclos de vida da rainha para refletir de que forma a trajetória de vida de Arsínoe colaborou para fazer dela “uma figura criticamente importante da memória histórica da dinastia e na evolução da mulher real na monarquia Ptolomaica” (CARNEY, 2013, p. 106). Carney entende que a trajetória de Arsínoe II, durante seus três casamentos e as tragédias que se seguiram, fizeram dela uma mulher forte e politicamente comprometida com a coisa pública. No caso do Egito, Carney desacredita a possibilidade de Arsínoe II ter dominado Ptolomeu II porque a rainha não comporta, por si só, as tarefas do *basileus*, mas entende que o marido fez dela uma parte importante da dinastia como um símbolo de poder (CARNEY, 2013, p. 93).

A posição incomum de Arsínoe II se comparada às outras rainhas helenísticas despertou na historiografia certo interesse quanto à autoridade político-social dela no Egito Ptolomaico. O levantamento da historiografia demonstra a existência de um debate dicotômico entre os historiadores, ora destacando o seu poder como governante, ora refutando essa hipótese. Essa



dicotomia ocorre devido às diferentes matrizes teórico-metodológicas empregadas pelos historiadores nas suas análises e à dificuldade de analisar documentos difusos e contraditórios. Em linhas gerais, notamos a existência de três *topoi* historiográficos: (1) Arsínoe dominou Ptolomeu II e governou em seu lugar<sup>8</sup>; (2) ela corregenciou o Egito ao lado do marido, em uma espécie de complementação de tarefas<sup>9</sup>; (3) ela teria sido apenas mais uma esposa real e seu poder seria fruto de uma construção discursiva<sup>10</sup> (BARBANTINI, 2008, p. 104-110).

### 3. Teoria

A temática da agência pública de Arsínoe II nos levou a pensar o conceito de poder, um termo polissêmico, em constante (re)construção nas Ciências Sociais. Enquanto categoria de análise, de forma geral, poder designa a capacidade ou possibilidade de agir ou produzir efeitos em indivíduos, grupos e fenômenos naturais (BOBBIO, 1998, p. 933). Contudo, devido a sua capacidade polissêmica, de se expressar de formas variadas, o conceito se confunde com outras noções conexas, como as de Estado, autoridade, dominação e política. A partir de diferentes perspectivas ontológicas e epistemológicas de análise, esse conceito foi teorizado por autores como Max Weber, Michel Foucault, Norbert Elias, Pierre Bourdieu e etc. Em vista do nosso objeto e da polissemia do termo, daremos maior ênfase na via bourdiesiana para pensar a criação e manutenção do poder no cotidiano e nas relações políticas.

Ao contrário da definição de poder hobbesiana<sup>11</sup>, Pierre Bourdieu não entende o poder como posse, mas como relações sociais inigualitárias entre agentes por diferenças de prestígio. Pela percepção das diferenças de recursos econômicos, educativos e sociais, reproduzidas nos corpos como símbolo, os agentes produzem representações mentais sobre si e sobre os outros. O reconhecimento dessas diferenças produziria situações de vantagem e desvantagem nas quais um agente social dominante poderia impor a sua visão de mundo ao agente dominado. Esse poder invisível, exercido com a cumplicidade do segundo agente, pelo reconhecimento dos símbolos de diferença, de forma consciente ou não, é o que ele chama de poder simbólico.

<sup>8</sup> Entre os autores, destacam-se John Pentland Mahaffy (1895), Ulrich Wilcken (1896), Auguste Bouché-Leclercq (1903), William Tarn (1913), Edwyn Bevan (1927), Grace Macurdy (1931) e Gabriella Longega (1968).

<sup>9</sup> Entre os autores que defendem a ideia de corregência ou de um poder forte de Arsínoe II destacam-se Sarah B. Pomeroy (1984), Has Hauben (1983) Maria Nilsson (2009), Elizabeth Carney (2013), entre outros.

<sup>10</sup> Entre os autores que invalidam a hipótese do poder de Arsínoe II, questionando uma atuação forte, estão: W. Otto (1931), E. Will (1966), H. Heinen (1972), Stanley Burstein (1982), Richard Hazzard (2000) e outros

<sup>11</sup> A definição de Thomas Hobbes que pensou o poder como posse, enquanto a capacidade individual do soberano, pelo uso da violência, alcançar seus objetivos, ainda perpassa o nosso senso comum (HOBBS, 2003, p. 75).

Como o poder é relacional, seu exercício varia segundo a posição ocupada pelo agente, que, por variações de prestígio, seria dominador ou dominado (BOURDIEU, 1989, p. 9-10; 14-5).

Embora o poder esteja presente em todas as relações sociais, é nas organizações políticas que ocorre uma arena de relações que as espetaculariza, colocando-as em evidência. Nele, classes ou facções dominantes, cujo poder se assenta no prestígio econômico, estão em constante tensão tentando impor a definição do mundo social conforme seus interesses. Contudo, esse poder não é só exercido pela força, que se esgotaria com o tempo, mas pela produção simbólica que constrói a ideia de que o governo é justo e a única alternativa viável. A partir do monopólio da produção de imagens, das cerimônias, dos títulos e da burocracia, as elites induzem o prazer e produzem discursos que disseminam a aceitação do poder legítimo. Na ausência de eficácia da produção simbólica, que coage os corpos a introjetar as hierarquias para legitimar o poder da classe dominante, esse *déficit* é compensado pela força e vice-versa.

Ao fenômeno em que um agente, como o rei, o sacerdote e seus funcionários recebem o poder de mando, de falar e agir em nome do grupo usaremos o conceito porta-voz autorizado. O porta-voz autorizado é escolhido entre os agentes da facção dominante por sua diferença, em geral por possuir prestígio social, recursos econômicos, boa educação, reconhecível pelo grupo. Ao porta-voz são conferidos símbolos de poder, conhecidos pelo grupo a que pertence, que indiquem sua posição e diferença, de forma a validar sua autoridade de fala no espaço público. Não só os símbolos são indicativos da sua autoridade de fala, mas a maneira como o próprio porta-voz se comporta socialmente e projeta seu corpo, sobre os olhares atentos do grupo. Embora ser porta-voz garanta posição social é também uma cilada e sua contrapartida se dá na tensão permanente que o obriga a (re)afirmar sua diferença (BOURDIEU, 2008, p. 68; 83).

Das organizações políticas, passamos para os poderes cotidianos, presentes na corte, que era um espaço simbólico de tensões entre grupos em razão de prestígio social. Para nomear os espaços simbólicos em que ocorriam disputas entre agentes, em estado de tensão, usaremos o conceito campo (BOURDIEU, 1989, p. 12; BONNEWITZ, 2005, p. 38). Na corte, reunidos em torno do *basileus*, os agentes estão em constante tensão na luta para manter ou melhorar a sua posição, constituindo um espaço de rivalidades e constrangimentos. A proximidade de um indivíduo do poder central, como o rei, é nessa relação de inclusão, exclusão e diferenciação, constitutiva de vantagens sociais e da possibilidade de exercer poder. Já o rei tira proveito das disposições psicológicas que refletem as rivalidades entre os agentes para criar tensões interna em prol dos seus interesses (BOURDIEU, 1989, p. 83-6).

Essa questão nos leva a pensar, em um trabalho que analisa o poder exercido por Arsínoe II, as relações entre homens e mulheres, gênero, pesada pelo conceito dominação masculina.

Definimos esse conceito, de acordo com Pierre Bourdieu (2012, p. 18; 45, *passim*), como as relações sociais inigualitárias fundadas na pretensa superioridade biológica e social masculina. Essa estrutura seria o resultado da racionalização das diferenças estéticas dos órgãos sexuais, que estabelece um sistema de valores que considera o masculino superior e o feminino inferior. A desigualdade entre homens e mulheres não seria então um dado biológico, mas uma construção arbitrária do sexo biológico que fundamenta a divisão sexual como um dado natural. A ordem social seria organizada por essa construção que fundamenta a dominação e a divisão de tarefas, que são incorporadas e reproduzidas pelas instituições e agentes como estrutura.

A divisão sexual do trabalho consiste em uma divisão bastante restrita das atividades, tarefas e lugares sociais destinadas aos homens e às mulheres, em decorrência da ordem sexual. Essa divisão varia no tempo-espaço, mas geralmente estabelece aos homens as atividades produtivas no espaço público e às mulheres as atividades reprodutivas no espaço privado. Enquanto os homens têm o monopólio da palavra, das atividades oficiais e do poder de representação, às mulheres cabe a reprodução da descendência legítima e o cuidado doméstico. Compete destacar que essa divisão separa de forma dicotômica não só as funções ocupadas por homens e mulheres, mas também os espaços simbólicos e os instrumentos utilizados por eles. Essa divisão reproduz as relações inigualitárias de gênero da sociedade ao mundo do trabalho, excluindo as mulheres do poder, em proveito dos homens (BOURDIEU, 2012, p. 18; 100-6).

A divisão sexual de tarefas, ou seja, o que é esperado de homens e mulheres, bem como as estruturas de dominação masculina seriam introjetadas pelos agentes sociais em seus *habitus*. Os *habitus* são esquemas de percepção e ação, construídos, reconstruídos e introjetados pelos agentes sociais nos processos de socialização que orientam o seu agir e a sua representação. Partindo de um trabalho psicossomático pelas instituições, que reproduzem as estruturas, homens e mulheres introjetariam cada qual um *habitus* de gênero que é oposto e relacional. Bourdieu propõe que se no caso das mulheres espera-se, comumente, uma postura passiva, reservada e sem excessos, em oposição, espera-se dos homens a virilidade, a rigidez e a retidão. A construção desse *habitus*, porém, é variável e plural tanto no tempo-espaço, quanto nos recortes de classe que os agentes ocupam no campo (BOURDIEU, 2012, p. 9; 17; 41).

Em sociedades masculinizadas, devido a diferenças de prestígio por sexo, aquém dos controles da vontade, as mulheres incorporam *habitus* dominado e os homens de dominadores. A posição de dominado em Pierre Bourdieu (2004, p. 84) não é uma posição consciente do agente, mas um princípio de submissão pré-reflexivo, isto é, incorporado semiconscientemente. A dominação de um homem por uma mulher seria inversamente proporcional, porque poderia

ocorrer, correndo o risco de emascular o homem em questão, cuja masculinidade é relacional<sup>12</sup>. Essa lógica de oposição de dominadores e dominados por diferenças de prestígio, de que falamos acima, enquadra, então, a relação entre os sexos racionalizados como relações de poder. Gênero como poder foi tópico de debate de Joan Scott (1995, p. 88), que considera que gênero “é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado”.

Em meio à determinação das estruturas, com base nas disposições anteriores, os agentes seriam capazes de se adaptar e a interagir criativamente com a norma social para realizar ações. Essa possibilidade de ação implica, segundo Anthony Giddens, em um poder, ou seja, a aptidão que o agente social tem de intervir nos acontecimentos e mudá-los (GUIDENS, 1989, p. 10). Em Pierre Bourdieu, as ações dos agentes sociais, como resultado da sua criatividade dispersa, em situações de desvantagem são conceituadas como estratégias (BOURDIEU, 1983, p. 93). Esse conceito será importante para pensarmos o impacto que agentes que ocupam diferentes posições de prestígio, como Arsínoe II, podem ter nos grupos e espaços em que estão inseridos. Agência e estratégia não são, contudo, conceitos individualistas, pois os agentes não são livres para agir, mas atuam na linha tênue da sua iniciativa e das estruturas incorporadas socialmente.

Se o poder político estava reservado estruturalmente aos homens, como Ptolomeu II, o acesso das mulheres, como Arsínoe II, ao poder é entendido por nós enquanto uma estratégia. O casamento, como veremos no decorrer do Capítulo 1, era uma dessas estratégias que as mulheres utilizavam para poder exercer poder político, econômico e social através dos maridos. Em meio a posição como esposa, que garante acesso aos símbolos, as mulheres poderiam se basear em outras estratégias como a sedução, a magia, a astúcia e outros para exercer poder. Contudo, o conceito de poder em nossa sociedade é androcêntrico, associado à força e à atuação política, que as vezes não compreende as possibilidades da agência feminina no espaço público. Devemos então, como sugeriu Mary Beard (2018, p. 90-94), reconceituar poder pensando-o não só como poder público, mas como liderança, autoridade, influência, prestígio e outros.

A forma como a estrutura de dominação masculina é naturalizada nas sociedades, faz com que os agentes sociais percam de vista que ela é um processo histórico passível de ruptura. Bourdieu explica que a dominação masculina é o resultado de um trabalho histórico constante de atualização e reprodução por parte de instituições e mecanismos como a família, a religião, a educação e o Estado, que constroem um sistema de valores masculino no *habitus* dos agentes. Na leitura de Bourdieu, a ruptura com a dominação masculina não está só no efeito automático de uma tomada de consciência, como proposto pela teoria marxista, mas sim em um movimento

---

<sup>12</sup> Por relacional queremos dizer que a masculinidade de um homem é construída aos olhares de outros homens, com quem ele se relaciona socialmente e estão em constante observação (BOURDIEU, 2012, p. 64).

histórico de transformação estrutural ao longo prazo, o qual ultrapassa as ações individuais. Uma ruptura com a dominação dar-se-ia, então, com a desconstrução das instituições e dos *habitus* que garantem a continuidade histórica como estrutura (BOURDIEU, 2012, p. 99-127).

Teria o *habitus* de Arsínoe II rompido com as estruturas de dominação masculina ou a rainha atuou em meio às fraturas da estrutura, pelas estratégias, sem modificar as mesmas? Teoricamente, se o Estado, a família e a religião são as instituições que legitimam as estruturas, a posição dela como uma de suas representantes seria capaz de mudar essas estruturas sociais. A popularidade de Arsínoe, a visibilidade no espaço público e a afirmação do seu culto póstumo por Ptolomeu II, podem reproduzir seu *habitus* de gênero na memória da corte e na sociedade. A partir da percepção da atuação dela e das instituições que surgiram a partir dela, um novo fórum de possibilidades públicas podem ter se aberto às suas sucessoras e às mulheres comuns. Por essa via, nosso trabalho não pensará apenas, então, o poder exercido por Arsínoe, mas como o desempenho dele permitiu que outras mulheres agissem no espaço público.

#### **4. Materialidade, documentação e metodologia**

Apesar da escassez da documentação textual escrita proveniente do período, há uma quantidade considerável de fontes sobre Arsínoe II em suportes variados. Na documentação escrita, existem “notas breves em epitomes tardios e alusões ocasionais em textos literários” (BURSTEIN, 1982, p. 197), de autores pertencentes à tradição grega e latina. Encontramos informações também na cultura material de matriz greco-macedônica e egípcia, especificamente em epigramas, estelas, moedas, relevos estátuas, adornos pessoais e outros. Essas fontes podem ser divididas em duas categorias: aquelas que abordam sua trajetória antes do retorno ao Egito e aquelas posteriores ao retorno, casamento e culto (CANEY, 2013, p. 134). Levaremos em consideração as duas categorias para ter uma visão *lato* de Arsínoe, mas em razão do nosso recorte, que pensa a ação dela no Egito, daremos maior ênfase na segunda.

Entre os documentos mais importantes da primeira categoria, destaca-se Marco Júnio Justino, o qual criou um epítome tardio da história de Cneu Pompeu Trogo, que cita Arsínoe II. Justino nos apresenta o casamento de Arsínoe com Lisímaco, a morte dele na batalha com Seleuco, a fuga da rainha de Éfeso depois da morte dele e o casamento dela com Cerauno. Apesar de Justino ser considerado o documento mais importante sobre a trajetória de Arsínoe, por apresentar um relato narrativo, conectado e concomitante dos fatos, o autor não é o único. Além dele, destacam-se as referências eventuais de autores como Mênnon de Heracléia, Estrabão, Apiano de Alexandria, Polieno, Plutarco, Pausânias, Ateneu, Sêneca, entre outros.

Embora menos diversificada do que para o período posterior, algumas evidências materiais como a epigrafia e moedas também sobreviveram e são fontes consideráveis de conhecimento.

Os principais documentos sobre Arsínoe II após seu retorno ao Egito, ou seja, depois de 279, são documentos legais e poemas do reinado de Ptolomeu II e um decreto ateniense. Nenhum documento literário oferece uma narrativa histórica do retorno de Arsínoe II ao Egito, assim como Justino o faz sobre o período em que ela estava casada com Lisímaco da Trácia. Entretanto, autores como Mênnon, Justino, Calímaco, Ateneu, Teócrito, Diógenes Laércio, Posídipo, Luciano, Apolônio, Plutarco, Pausânias e outros oferecem algumas informações. Documentos legais em papiros e estelas, como Mendes, Pitom, Sais e o decreto ateniense de Cremonides informam sobre a agência pública de Arsínoe II em seu casamento com Ptolomeu. A cultura material em estética grega e egípcia, como moedas, anéis, estátuas e relevos são abundantes, mas em geral são datadas após sua morte, como honras póstumas.

Em razão do feminino não poder ser compreendido apartado do masculino, buscamos também por fontes sobre Ptolomeu II em sua relação com Arsínoe II. Em geral, os documentos selecionados sobre Arsínoe já dão conta de enunciar as relações de gênero dela com seus maridos, pois como mulher, sua recorrência discursiva está acompanhada deles. As fontes costumam se referir mais a Ptolomeu II, como representante masculino da regra, do que a Arsínoe, que aparece em segundo plano, endossando as ações do marido ou da família. Entretanto, optamos por selecionar também documentos de Ptolomeu, como Teócrito, Estrabão, Justino e Cláudio Aeliano, buscando evidenciar seu desempenho intelectual, sexual e político. Essa percepção teórica nos auxilia a refutar ou confirmar a inabilidade de Ptolomeu II nos assuntos administrativos e a suposta “sobreposição” de Arsínoe II sobre ele na cena pública.

É interessante observar que, até agora, quando falamos dos documentos sobre Arsínoe II e pertinentes às suas relações de gênero, todos eles estão ao cargo de uma escrita masculina. Amy Richlin informa que a Antiguidade sofre da escassez de documentos escritos pelas próprias mulheres, como cartas, diário e outros, pois a escrita estava concentrada aos homens. Entretanto, a leitura superficial desse material não oferece informações sobre as ações das mulheres em si, mas representações estereotipadas delas, construídas pelo olhar masculino. Mulheres reais ou são estereotipadas por uma névoa de fofocas, críticas e vícios ou são idealizadas por sua beleza, piedade e comedimento na propaganda (RICHLIN, 2009, p. 147-9). Como a historiografia sobre Arsínoe é construída com base nessa documentação ambígua e parcial, temos dificuldade de entender a sua atuação pública, daí a complexidade do seu debate.

Uma solução para esse impasse seria a metodologia – os critérios de seleção do *corpus* documental e os métodos de análise aplicados aos suportes documentais selecionados por nós.

Quanto a seleção, Fábio Lessa sugere que o trabalho com fontes de naturezas distintas, seja de suporte de informação, seja de gênero literário, demonstram a heterogeneidade da informação. Associados uns aos outros e confrontados, esses documentos em suportes distintos oferecem informações que escapam a documentação textual escrita por homens (LESSA, 2004, p. 18-9). E no caso dos textos, segundo Barbara Gold<sup>13</sup>, a leitura deles pode ser feita buscando os espaços, sobre os quais o autor não controla e as mulheres podem ser encontradas (GOLD, 1993, p. 86). A partir de Lessa e Gold, construímos nosso *corpus* com documentos textuais e materiais e no caso dos documentos textuais buscamos pela Análise de Discurso, para ler além do texto.

Em síntese, com base nessa exposição, explicamos a seleção do *corpus* documental para a pesquisa sobre a atuação pública de Arsínoe II como rainha do Egito, entre ca. 275/9 e 270/68. Levamos em consideração não só documentos após seu retorno ao Egito, quanto aos dois primeiros casamentos para compreender sua trajetória e a formação do seu *habitus* político. Nessa seleção, demos preferência para o diálogo com documentos de natureza distinta como os textos escritos pertencentes a gêneros literários diferentes, como também a cultura material. E, embora o trabalho disserte sobre Arsínoe, como o poder dela está relacionado ao de seus maridos, selecionamos documentos sobre Ptolomeu II e as relações de gênero dela com ele. Essa seleção buscou evidenciar o desempenho público de Arsínoe como rainha e as funções desdobradas dessa posição, que apoiem ou refutem a tese de que ela exerceu poder em público.

#### 4.1 Análise de Discurso

A língua, enquanto sistema de signos ou sistema de regras formais, falsifica nela mesma uma noção de transparência, de tal modo que pensamos, devido à impressão da realidade do pensamento, que o que dizemos de uma maneira e não de outra, só pode ser dito daquela forma. Entretanto, a língua é um sistema sujeito à equívocos, repetições e deslizos, que são esquecidos (semiconscientemente) devido ao fato de naturalizarmos a relação entre as palavras e as coisas. Então, esse esquecimento, que estabelece a suposta transparência da língua pela impressão da realidade do pensamento, tem o efeito de apagar a história e a ideologia da própria língua. Contudo, isso não quer dizer que, apesar das naturalizações que a língua foi alvo, que história e ideologia ainda não estejam lá presentes pelo dito, não-dito, paráfrase, polissemia e metáfora. É da língua em uso que a AD se ocupa (PÊCHEUX, 1997a, p. 173-5; ORLANDI, 1984, 15).

---

<sup>13</sup> Barbara Gold diz que as personagens representadas por homens podem ser lidas “buscando o que está escondido, desenfático, deixado de lado, ou com sua articulação negada, tentando evidenciar os espaços produzidos, nesses textos, sobre os quais o autor não controla e nos quais a ‘mulher’ pode ser encontrada” (GOLD, 1993, p. 86).

A AD evidencia a relação intrínseca que se estabelece entre língua, história, ideologia, desfazendo a ilusão da transparência da linguagem provocada pelo esquecimento semiconsciente que naturaliza a relação entre as palavras e as coisas, explicada acima. Entretanto, a Análise de Discurso, como o próprio nome indica, não trabalha com a língua *per se*, que nela intervém como pressuposto, mas com o discurso – efeito de sentido entre locutores. A Análise de Discurso visa compreender como o texto, materializado na língua, produz sentido. Através da análise do lugar sócio-histórico dos locutores, das condições de produção e dos processos discursivos (interdiscurso, intertexto, paráfrase e polissemia), ela “implica em explicitar como o texto organiza os gestos de interpretação que relacionam sujeito e sentido. Produzem-se assim novas práticas de leitura” (ORLANDI, 1984, p. 26-27).

O estudo da linguagem funcionando para a produção de sentidos já se apresenta de forma não sistematizada em diferentes épocas, desde a Antiguidade com os estudos da retórica, ou em épocas mais recentes como no caso do Formalismo Russo (ORLANDI, 1984, p. 17). Entretanto, o surgimento da AD de forma sistematizada como uma disciplina nas Ciências Humanas e Sociais se dá entre as décadas de 1960, como parte de uma crise epistemológica do modelo de leitura até então vigente, o qual se ocupava da língua fechada nela mesma (MAINGUENEAU, 1997, p. 10). Dessa crise epistemológica, os estudos da língua começaram a se preocupar não tão somente com a língua em si, mas também com as relações de poder. Esse fenômeno intelectual emerge geograficamente na França para posteriormente despertar interesse em outros locais, como a América Latina, sobretudo no Brasil (GADET, 1997, p. 7).

A AD se preocupa em como o texto (objeto simbólico em diferentes suportes) significa, por isso a questão a ser respondida não é o que o texto quer dizer, mas de que forma aqueles sentidos são produzidos e significam dentro do próprio texto (PÊCHEUX, 1997b, p. 61-77). Esses sentidos não estão no texto propriamente dito, mas na sua relação com a exterioridade, nas relações com o sujeito que o produziu, nas condições de produção, no contexto imediato. Por isso, existe uma diferença entre texto e discurso, pois o texto como superfície linguística, ainda não é discurso, tornando necessário ao historiador a análise dos gestos de interpretação. Se o texto não é discurso, podemos considerá-lo uma unidade da qual parte o historiador. Portanto, o texto não é só um dado linguístico, mas um fato discursivo, que, por produzir sentido, abre espaço para compreender os efeitos de sentido (ORLANDI, 1984, p. 68-9).

AD nos oferece um dispositivo de análise que permite ao historiador compreender os documentos para além da opacidade da linguagem, compreendendo a historicidade, a ideologia e o inconsciente dos sujeitos, que perpassam a produção dos sentidos materializados no texto. Segundo Orlandi, não existem sentidos “literais” ou determinados nos documentos, mas, ao



contrário, os sentidos estão submetidos à memória, no qual intervém ideologia, esquecimentos. Portanto, quando o sujeito (autor) fala, ele interpreta os acontecimentos para produzir sentido. Por meio do método da AD, seria possível descrever esses gestos de interpretação desenvolvidos pelo sujeito (autor) que produz os sentidos nos documentos analisados. Entretanto, como o historiador também está envolvido em interpretação, torna necessário à existência de dispositivos que intervenham na relação com o objeto (ORLANDI, 1984, p. 59).

Eni Orlandi em *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos*, com base em Michel Pêcheux, esquematiza o percurso que permite ao analista passar do texto bruto para o discurso. Esse esquema está disposto em três etapas, a saber: (1) da superfície linguística (texto) passe para o (2) objeto discursivo (formação discursiva) e dele para (3) o processo discursivo. Dessa primeira etapa, a superfície linguística, o texto bruto passa pelo processo de des-superficialização, que ao desconstruir a ideia de que aquilo só poderia ter sido dito daquela maneira, remete aquilo que está sendo dito à um determinado discurso - um objeto discursivo. Do objeto discursivo, desenvolvemos a metáfora que evidencia as diferentes formações discursivas, os processos discursivos, as formações ideológicas e a memória (intertexto e interdiscurso) discursiva do enunciado que produz um sentido (ORLANDI, 1984, p. 77).

O texto bruto, entendido como superfície linguística, é a unidade da qual o analista parte. O primeiro tratamento que o texto bruto recebe é chamado por Eni Orlandi de processo de des-superficialização, o qual busca na materialidade linguística, como se diz, o que se diz, quem o diz, em que circunstâncias, em qual contexto, no desenrolar de que ação, dentre outros aspectos. Para tanto, são mobilizados os conceitos de formações imaginárias (a imagem que o sujeito tem de alguém, de alguma coisa, etc.), relações de sentido (não há discurso que não se relaciona com outro; exemplo: interdiscurso e intertexto) e relações de força (o sujeito é constitutivo do dizer). Esses conceitos são aplicados nos vestígios do texto que nos informam o fio do discurso. Portanto, neste processo se desfaz a ideia da transparência da língua provocada pelo esquecimento, isto é, a ilusão de que aquilo só pode ser dito daquela forma e não de outra. Remete, então, o texto à um discurso (ORLANDI, 1984, p. 65).

A construção do objeto discursivo a partir do objeto bruto se dá quando, analisando as relações de sentido, o analista coloca o texto analisado em comparação com o texto que será formulado pela metáfora, realizada em efeitos de substituição, paráfrase, formação de sinônimo. Essa metáfora deve ser formada como contraponto com o texto analisado para evidenciar outras formas de dizer a mesma coisa alternativa aquela que já foi dita pelo interlocutor do discurso. Essa etapa nos permite visualizar que essa forma de dizer analisada está inscrita em uma formação discursiva, ou seja, o que é dito é feito segundo uma conjuntura sócio-histórica.

Portanto, essas formações discursivas são fundamentais para a AD, pois permite perceber no que o sujeito diz, em comparação com a nossa paráfrase oposta, uma posição sócio-histórica condicionante que nos permite chegar ao processo discursivo (ORLANDI, 1984, p. 77-8).

Na segunda etapa, passagem do objeto discursivo para o processo discursivo, partindo do objeto discursivo, delineamos as formações discursivas para relacioná-la à ideologia, o que nos permite compreender como se constituem os sentidos do discurso para e por sujeitos. Contrapondo da sentença do texto com a paráfrase podemos verificar as diferentes filiações de sentidos do que está sendo dito, a relação com a ideologia e o compromisso com a memória. A memória em sua relação com o discurso é entendida como interdiscurso ou memória discursiva, que é o saber que torna possível o dizer, o que já foi falado antes em outro lugar. Posto isso, alcançamos o processo discursivo, que é responsável pelo modo como a superfície linguística da qual partimos significa, ou seja, como ele produz sentido para e por sujeitos. Ela significa porque se inscreve na história e é ideológica (ORLANDI, 1984, p. 66-7; 78-9).

Em síntese, partindo do efeito metafórico (realizado por um efeito de substituição, paráfrase, sinonímia, etc.), esse dispositivo desenvolve uma nova forma de leitura ao contrapor o que é dito de uma forma com o que é dito de outra e comparando um discurso com outros. Esse procedimento permite uma noção mais crítica de leitura, que, baseada no que o sujeito diz e nas lacunas do dizer, evidencia o que não é dito, mas é constitutivo do sentido do seu dizer. Contudo, apesar dessa abstração construída por Orlandi permitir visualizarmos o percurso texto-discurso, qualquer formulação desse nível “vai permanecer incompleta e provisória”, tal como afirmou Michel de Pêcheux (1997b, p. 87), pois cada “discurso” opera um caso particular. Essa esquematização foi construída para demonstrar a possibilidade geral da AD, sendo o método empregado no decorrer deste trabalho respeitando a especificidade de cada discurso.

#### **4.2. Cultura Material e Análise de Imagem**

A cultura material é definida, segundo Ulpiano Meneses, como “suporte material, físico, imediato [...]” resultado da “produção e reprodução da vida social” (MENESES, 1985, p. 112). Esse suporte material de época compreende não só os artefatos criados pelos seres humanos em seu *devoir*, quanto paisagens, corpos físicos, coisas animadas, arranjos espaciais, entre outros. Ao historiador ela oferece informações pela própria materialidade expressa no suporte físico-material (produto e vetor das relações sociais) e pela carga representativa que pode apresentar. A materialidade informa sobre a fabricação, o consumo, a circulação e o descarte do objeto, enquanto a carga representativa pode se expressar em imagens e inscrições sobre o suporte.

Quando entendidas como documento, materialidade e carga representativa, oferecem dados sobre recortes tempo-espaciais, ideológicos, políticos e outros (MENESES, 1985, p. 110-112).

Trabalhar com a materialidade pressupõe entender que ela participava ativamente das relações sociais e que seus sentidos eram constitutivos dos agentes (AGOSTINI, 2011, p. 165). Em razão disso, segundo Ulpiano Meneses, é necessário que o historiador pense a vida pregressa do artefato, antes do mesmo ser diagnosticado como documento histórico material. Meneses denomina esse percurso metodológico, que busca a historicidade do artefato, desde a sua fabricação até o descarte, de processo de desdocumentalização (MENESES, 1985, p. 110). Devemos buscar como o objeto foi fabricado, quais materiais foram usados, onde são obtidos, a quem se destinavam, como eram usados, onde foram descartados (contexto), entre outros. Essas questões fornecem dados econômicos, políticos e simbólicos, complementares a carga representativa, que nos ajudam a entender o sentido dado pelos agentes ao artefato.

Uma vez conduzido o processo de “desdocumentalização”, entendido fundamentalmente, como uma primeira aproximação do historiador com a cultura material, devemos proceder com a compreensão da sua carga representativa pela “leitura das imagens”. O conceito de imagem possui inúmeras utilizações potenciais, desde o domínio imaterial da imaginação, até as representações visíveis de algo ou alguém manifestas em suportes materiais. A metáfora “leitura das imagens” entende que essas representações visuais em suportes variados têm uma razão de ser e produzem sentido, por isso, não devem ser apenas observadas com apelo estético, mas também lidas como documentos históricos na construção do passado. Essa “leitura das imagens” nos informa a respeito de construção, funcionamento e reprodução de sentidos, concepções de figuração, maneiras de fazer e de ver esses objetos, entre outros.

Em *A Retórica da Imagem*, publicado no ano de 1964 em *Communications* e, depois, em *O óbvio e o obtuso*, o francês Roland Barthes introduz o seu método de leitura das imagens. Entre as preocupações de Barthes no texto estão: entender como as imagens constroem sentido, como o espectador as entende, o que as imagens querem dizer e como elas nos influenciam. Em seu método, Barthes submete as imagens à uma análise espectral das mensagens que pode ocorrer, que em seu entendimento são a mensagem linguística, denotativa e enfim a conotativa. A partir de uma imagem publicitária da marca de macarrão francesa Panzani, Barthes demonstra a operação do seu método, o qual foi denominado pelo autor como *Retórica das Imagens*. Embora o método de Barthes tenha sido pensado para a propaganda ou publicidade, o mesmo pode ser usado para entender como as mensagens são transmitidas em outros tipos de imagens.

O ensaio *A Retórica das Imagens* de Roland Barthes insere-se na semiótica por analisar como a imagem produz diferentes significados construídos por um sistema de signos e sinais.

A semiótica ou semiologia é a ciência dos signos desenvolvida no início do século XX por Ferdinand de Saussure, que se preocupa em como os signos produzem sentido ou mensagem. O signo na semiologia geral é composto pelo significante (formas, sons, objetos ou imagens), o plano de expressão e o significado (representação mental das coisas que se dá ao significante). Esses signos semiológicos se manifestam em objetos, gestos, fotografias e outras imagens, que emitem uma ou mais mensagens, reconhecíveis e compartilhadas pelo expectador da imagem. A percepção de Barthes da semiologia não fugiu muito da abordagem de Saussure e o sentido dos signos se dá pela dialética da denotação e conotação (BOUZIDA, 2014, p. 1001).

Roland Barthes denomina o seu método, assim como o seu artigo, de Retórica das Imagens, no intuito de introduzir um dispositivo de leitura da retórica no discurso das imagens. A retórica pode ser entendida, historicamente, como o conjunto de regras que constituem a arte da eloquência e do convencimento através da boa argumentação no discurso verbal e/ou escrito. Uma retórica da imagem propõe a possibilidade de ler a imagem como um texto, o qual o espectador, assim como o leitor, deve reconhecer a sintaxe das imagens e como ela se organiza. A Retórica da Imagem em Barthes é a forma como todos os elementos visuais dentro de uma imagem se organizam como significantes para significar significados; a retórica seria ideologia. A imagem em Barthes é um discurso de persuasão (retórica) cujos elementos formam um texto e podem ser lidos como tal pelo espectador segundo seu *léxico* (BARTHES, 1990, p. 27-30).

A escolha do método de Roland Barthes dá-se porque as imagens ptolomaicas e de Arsínoe II, apresentam um carácter público e ideológico, semelhante à moderna propaganda<sup>14</sup>. As imagens do nosso *corpus* têm a intenção de construir a ideologia real e, por essa razão, apresentam um carácter retórico, cujo discurso intenta convencer o destinatário de uma ideia. Esse convencimento tem sido lido por autores<sup>15</sup> como Richard Hazzard (2010) como uma propaganda, mesmo que esse termo seja muito posterior e diferente da ideologia ptolomaica. Essa ideia de propaganda de Hazzard se refere a manipulação da opinião pública, a difusão da ideologia e a construção do discurso de poder de Arsínoe II e dos demais membros da dinastia. A partir de Barthes é possível tanto fazer uma leitura instrumental do *corpus*, quanto interpretá-las levando em consideração a ideologia e a intencionalidade do convencimento na propaganda.

---

<sup>14</sup> A palavra propaganda é o resultado de um processo histórico, iniciado no XVII, em um contexto religioso, relacionado à propagação da fé cristã, que assumiu contornos políticos no período entre as duas Guerras Mundiais. No vocabulário moderno, quando associado à política, o termo propaganda se refere a disseminação de opiniões e princípios com o objetivo de convencer um determinado público-alvo (FELLOWS, 1959, p. 183-8)

<sup>15</sup> Ainda que o termo propaganda seja moderno, a prática do uso da literatura, imagens e ritos com o objetivo de legitimar regimes políticos, difundindo ideias ao público, é anterior a própria palavra (FERGUSON, 2017, p. 50). Nesse sentido, historiadores da Antiguidade como Paulo Martins (2012), Ana Teresa Marques Golçalves (2013) A. B. Bosworth (2002), R. James Ferguson (2017) e outros, têm o aplicado às pesquisas.

A imagem em Roland Barthes é formada por um ou mais signos – entidades portadoras de mensagem -, as quais formam um conjunto coerente e descontínuo que emite um significado. A imagem no enfoque barthesiano é formada por signos não-verbais e verbais (materialidade linguística) e esses signos podem ser divididos em dois níveis, o de denotação e o de conotação. A denotação é o significado do dicionário do sinal; o seu sentido literal; e a conotação seria o sentido simbólico; nível de interpretação, que está relacionado a percepção cultural do signo. Essa leitura dos signos de uma imagem, tanto no sentido denotativo, quanto conotativo, dependem do conhecimento antropológico da cultura e dos códigos linguísticos presentes nela. A leitura da imagem e dos seus signos perpassa, portanto, três níveis de mensagem: linguística, denotativa e conotativa, que dá sentido à imagem (BARTHES, 1990, p. 28).

A mensagem linguística no método de Roland Barthes é a materialidade linguística presente nas imagens, ou seja, as inscrições vinculadas a elas, como a legenda, o título e outros. A mensagem linguística, nada obstante, pode manifestar-se nas imagens de duas formas distintas, a saber: a primeira como ancoragem ou fixação e como *relé* ou retransmissão. Ancoragem é o tipo de inscrição usada para direcionar o espectador à um significado específico da imagem e *relé* é o tipo de inscrição que adiciona ou completa a imagem que não consegue, por si só, expressar a sua mensagem; um exemplo de ancoragem são os cartuchos egípcios que identificam o personagem da cena e de *relé* são as tiras de quadrinhos ou a legenda nos filmes. A materialidade linguística, seja de qual tipo for, não deve ser lida separada da imagem, mas como parte integrante dela (metadiscurso), pois ambas pertencem ao mesmo conjunto icônico.

A mensagem denotada é a mensagem literal, ou seja, identificação das formas puras, não conotadas, da configuração de linha, cor, forma, que representam ou não objetos naturais. A mensagem denotada é apreendida pelo espectador pela simples identificação de certas formas de objetos (significantes) que lhe são familiares e traduzem na cena uma noção de realidade. Sua função é, concomitantemente, servir de suporte à mensagem simbólica e naturalizar a mesma, tornando-a inocente, eximindo-a do caráter social, histórico, ideológico e intencional. Essa mensagem é, então, semelhante ao esquecimento número dois de que falamos na Análise de Discurso, que incute no espectador a impressão da transparência no sentido do que é dito. Roland Barthes, assim como a AD, rejeita a ideia de uma imagem puramente denotada, mesmo na fotografia, pois ele entende que toda imagem possui intencionalidade e ideologia.

A mensagem conotativa é o segundo nível de significação da imagem, usada para explicar a maneira como os signos funcionam e com que o espectador lhe atribui significado. A conotação é o segundo nível de significado de uma imagem, pois a reprodução do significado se baseia na denotação, ou seja, depende do nível anterior de denotação para produzir sentido.

Para Roland Barthes a conotação propriamente dita é um sistema ou equação que compreende o significante (objeto), o significado e o processo que une o primeiro ao último (significação). Se a conotação se refere a forma como os sinais significam e como os sinais são compreendidos, pode-se entendê-la como a interpretação da imagem segundo o marco referência do espectador. A conotação é a multiplicidade de significados de uma imagem produzidos com base na denotação, a partir da qual o espectador atribui sentido através de fatores culturais e míticos.

O nível conotativo da imagem é usado por Roland Barthes como o meio de explicar, em sua semiologia, de que forma um sistema de sinais está aberto para diferentes interpretações. Barthes explica essa multiplicidade de significados da imagem conotada, percebida ou não, a partir do conceito de léxico – corpo de conhecimentos acumulados pelo espectador da imagem. Um espectador, devido aos fatores culturais, míticos e históricos, traria consigo uma lexia que lhe permite atribuir ou não determinado significado ao signo denotado na imagem analisada. O ponto interessante do conceito de lexia é que dois espectadores, inseridos em uma mesma cultura, podem ou não compartilhar a mesma lexia, devido às experiências históricas díspares. A partir do conceito de lexia, Barthes entende não só que os significados das imagens são múltiplos, mas também que não só o artista constrói o significado, mas também o espectador.

Na leitura da mensagem conotativa, devido à sua relação com aspectos sociais, históricos e ideológicos, propomos uma interlocução com a Análise de Discurso Francesa. Mesmo que a intenção inicial da AD, em Michel Pêcheux, não tenha sido analisar as imagens, as mesmas são um texto não-verbal, passível de análise pelos seus princípios e procedimentos. Apesar de não ter sido colocado em prática, autores como Eni Orlandi (1984) já consideraram o uso da AD em imagens e, recém, Marchiori Quevedo (2012) adaptou o método às imagens. Nossa intenção, no entanto, não será usar o método de Quevedo, mas sim aplicar na mensagem conotativa de Roland Barthes, os princípios e procedimentos da AD para chegar ao discurso. Aplicaremos o método de Barthes e em diálogo com a AD pensaremos, então, a mensagem conotativa a partir das condições materiais de produção do discurso, explicada anteriormente.

É prudente recorrer à citação de Gottfried Boehm, indicada por Meneses, que afirma que “A questão da imagem não dispõe de um lugar único e não pode, conseqüentemente ser afrontada como um problema coerente” (BOEHM, 2010, p. 28, *apud* MENESES, 2012, p. 243). Em sua explanação sobre os usos da imagem, Meneses indica a citação de Boehm para embasar a afirmação de que não é possível na análise das imagens unificar os critérios de abordagem delas, que são diversas em suas multiplicidades de materialidades, significados e métodos<sup>16</sup>. Ele

---

<sup>16</sup> Meneses não trabalha com a semiótica, mas sim com uma perspectiva da Antropologia; o uso do seu método para cultura material, não contradiz o diálogo com a semiótica e a análise de discurso que propomos.

alerta para diversos métodos para abordá-las, mas nos conscientiza que a escolha do método deve se manifestar de acordo com os problemas propostos e com a capacidade dos documentos. Em vista dessa questão, optamos por trabalhar com a dialogia entre A Retórica da Imagem e a AD como uma maneira de compreender os significados da arqueologia e suas imagens.

## 5. Ementa dos capítulos

O primeiro capítulo da dissertação analisa a trajetória de vida de Arsínoe II, entre os anos de 318/14 e 270/68, desde as primeiras fases da sua vida até a sua morte e deificação. Mapearemos neste capítulo um quadro sócio-histórico da trajetória de vida de Arsínoe e da unidade que a engloba - a sociedade greco-macedônica, por um lado, e a egípcia, por outro. Esse capítulo não constitui exatamente uma biografia, mas uma tentativa de localizar a vida de Arsínoe, sua relação com seu segmento social, com as estruturas e a viabilidade da sua agência. O capítulo justifica-se porque o exercício de funções públicas como *basilissa* dependia não só do estado das estruturas sociais, tal qual do impulso individual da mulher real em questão. Logo, analisar a trajetória de vida de Arsínoe, suas experiências históricas, o aproveitamento de oportunidades e as chances de atuação é fundamental para entender seu *habitus* e poder.

Ainda que nosso recorte temporal seja a atuação de Arsínoe II, enquanto casada com Ptolomeu II, o primeiro capítulo também aborda a vida pregressa da rainha ao referido evento. A experiência dos dois primeiros casamentos de Arsínoe, primeiro com Lisímaco e depois com Cerauno é fundamental para compreender o seu casamento com Ptolomeu II e a sua atuação. Isso porque as experiências alicerçadas nos erros dos seus primeiros casamentos servem como um paradigma para que cada experiência ruim, semelhante as anteriores, não ocorra novamente. Esses conflitos dinásticos em que Arsínoe se envolveu e fracassou, podem, a partir do erro, apurar seu *habitus* para, aos poucos, solucionar outras possíveis situações de prova e pressão. Na corte de Ptolomeu, como veremos, Arsínoe envolveu-se em situação semelhante às fases anteriores e seu *habitus* levou-a aos acertos e ao sucesso da sua agência no Egito.

O segundo capítulo tem por objetivo analisar as imagens de Arsínoe II, ou seja, as representações visuais da referida rainha expressas na cultura material em suportes variados. Nosso *corpus* material foi construído a partir de diferentes suportes de informação, entre eles moedas, estátuas, relevos, anéis, adornos, estelas e etc., que possuem carga representativa. Nossa análise das imagens foi desenvolvida a partir de uma dialogia entre a semiótica de Roland Barthes e os princípios e procedimentos da Análise de Discurso Francesa em Eni P. Orlandi. Analisamos as imagens pertencentes as tradições grega e egípcia, respeitando seus diferentes

cânones, seguido por um breve cruzamento de signos, para chegar ao seu discurso retórico. Incluímos essas imagens e seu suporte físico-material no apêndice, tratadas em uma ficha de catalogação, que identifica o objeto, suas características e informações contextuais.

O terceiro capítulo analisa as funções exercidas por Arsínoe II no espaço público do Egito, entre 279 e 270, com base nos documentos produzidos dentro e fora de Alexandria. Partindo da posição de esposa, Arsínoe agiu como *basilissa* em funções como anfitriã, intercessora, benfeitora, sacerdotisa, diplomata, símbolo dinástico, divindade, entre outros. Agindo nestas áreas, Arsínoe teria rompido com a divisão sexual de tarefas estabelecida pela estrutura ou ela as teria reproduzido? Como essa agência dela era recebida pela sociedade? Quais tarefas são valorizadas e em quais circunstâncias a agência pública dela é criticada? O que a censura pode nos informar sobre Arsínoe? Seria esse poder um discurso de Ptolomeu II? Nossa análise tenta não só evidenciar o poder que Arsínoe operou como rainha, tal qual a maneira como esse poder era criado, reproduzido e recebido pela sociedade.



## Capítulo 1

### A trajetória de vida de Arsínoe II, entre 318/314-270/68

Este capítulo analisa a trajetória de vida de Arsínoe, entre 318/14-270/68, a partir da teoria bourdieusiana (BOURDIEU, 2006, p. 189-90), para compreender sua agência pública no Egito. A vida de Arsínoe II é pensada através da noção de trajetória – série de eventos e posições ocupadas por um agente em *devir* e em constante transformação, que fundamentam sua vida. Sua agência pública é entendida como a expressão de um *habitus* incorporado por ela durante a sua trajetória de vida e sua relação com a exterioridade – estruturas, grupos e agentes sociais. O *habitus* é um sistema de disposições introjetada pelos agentes, fundamentado na sua criatividade dispersa e na determinação das estruturas, que produz formas de agir e pensar. Embora analisemos a agência pública dela no último casamento, recuamos ao seu *habitus* primário e aos seus dois primeiros casamentos, pois essa trajetória é a base para a fase posterior.

#### 1.1. Arsínoe II antes de ser Filadelfo: 318/14-279

##### 1.1.1 *Habitus* primário de Arsínoe II

A análise da trajetória de Arsínoe II pressupõe começar pelo seu *habitus* primário, isto é, as disposições e decisões mais precoces, que o agente sofre em seus primeiros ciclos de vida. Para tanto, devemos recuar para o grupo familiar de Arsínoe, responsável por lhe apresentar suas referências emocionais, culturais e a lógica de funcionamento do seu segmento social. Observando as ações de seus parentes e família alargada, através da aprendizagem, imitação e identificação, ela introjeta e reproduz as disposições que irão orientar sua agência em sociedade. Esse processo de socialização permite que ela entenda não só as relações de poder do seu grupo (a corte), assim como sua posição social, seja enquanto elite governante, seja como mulher. Retornar esse *habitus* é importante, pois o mesmo é a base para ela adquirir as disposições posteriores, em seus casamentos, que imprimiram nela a ambição de atuar em público.

Até o momento não temos qualquer informação a respeito da trajetória de Arsínoe II antes do seu casamento com Lisímaco da Trácia, em ca. de 299/3, devido à ausência de fontes. Esse silêncio na documentação, que nega a Arsínoe o direito à memória, exceto quando associada a um grande homem, é um indicativo das estruturas de dominação masculina. Contudo, embora não tenhamos evidências diretas sobre Arsínoe, temos acesso aos documentos sobre o período entre 314/8-300, época em que ela estaria na corte do pai, Ptolomeu I, no Egito.

A partir do conceito de *habitus* primários, buscamos por fontes sobre seu grupo de parentesco, o local onde cresceu, Alexandria, seu contexto cultural e as relações de poder a ela atreladas. Através dessa documentação tangencial, como pensou Elizabeth Carney (2013, p. 11-30), é possível construir um panorama do *habitus* primário dela que corroboraram sua trajetória.

O pai de Arsínoe II foi Ptolomeu I (ca. 366-283), um general macedônico, *hetairos* de Alexandre, o Grande, nascido em Eordia, filho de Lagos com a nobre Arsínoe da Macedônia. Por parte de pai, Ptolomeu era proveniente de uma família de pouco prestígio social e, por parte de mãe, possuía uma origem real, que o associava a Hércules e à dinastia Argéada macedônica. A origem nobre materna, relacionada à casa real, mesmo que obscurecida por seu pai, cuja notoriedade é questionada na documentação<sup>17</sup>, garantiu que o rapaz crescesse em Pela, na corte. Em meio a corte macedônica, Ptolomeu foi educado como um pajem, estudou filosofia e lá se aproximou (*hetairos*) de Alexandre, o qual era cerca de sete ou oito anos mais novo do que ele. A atuação ao lado de Alexandre, sobretudo nas campanhas ao Oriente, como guarda-costas, deu-lhe prestígio social e, depois, a posição no Egito (NADIG, 2013, p. 1; ELLIS, 1994, 1-27).

Após a morte de Alexandre e de guerras sucessivas<sup>18</sup>, dentre elas a mais importante, a Batalha de Ipsos, em 301, o espólio do império do conquistador foi dividido entre seus generais. *Diádocoi*, do grego sucessores, também chamados de *epígonos*, filhos, são os generais de Alexandre que após batalhas sucessivas, detiveram uma parcela do seu território, sucedendo-o. Esses *diádocoi*, foram filtrados após uma série de batalhas, mortes e intrigas, entre os *hetairoi* de Alexandre que haviam recebido, inicialmente, as *sátrapas* no Conselho da Babilônia. Ptolomeu I ficou com o Egito e áreas adjacentes, Cassandro (filho de Antípatro) com a Macedônia; Lisímaco com a Trácia e depois com a Macedônia; e Seleuco com a Síria e a Pérsia. Essa divisão iria se modificar ao longo do tempo e entre os *diádocoi*, os mais bem-sucedidos são Seleuco e, sobretudo, Ptolomeu, que se destacaram por permanecer com suas possessões.

Após assumir o título de *basileus* em 306, Ptolomeu se afirmou como tal em 304, a partir de uma vitória contra Demétrio Poliorcetes, que discursivamente legitimou seu poder e regra. O *basileus* (rei), como governante carismático, tinha o monopólio do poder político, da delegação de representantes, da justiça e das finanças, era chefe de tropas e, por vezes, um deus. A régua assumida por Ptolomeu, no entanto, devido a especificidade do Egito, obedeceu duas

<sup>17</sup> A posição do pai de Ptolomeu foi discutida por Justino (*Epít.*, 13.4.10) e Plutarco (*Mor.*, 4581-b), os quais o retratam como um homem humilde (CARNEY, 2013, p. 11-12; OGDEN, 1999, p. 67-68; HUSS, 2001, p. 90-91).

<sup>18</sup> Para uma descrição detalhada das chamadas Guerras dos *Diádocoi*, batalhas entre os generais de Alexandre que disputavam uma parte do seu Império, entre cerca de 322 e 291, ver Peter Green (2014, p. 55-89, *passim*).

identidades: ele era *basileus* aos gregos e *faraó*<sup>19</sup> para os egípcios (THOMPSON, 2005, p. 113). Entre as realizações de Ptolomeu como monarca, destacam-se a mudança da capital egípcia de Mênfis para Alexandria, a fundação da Biblioteca de Alexandria e do Museu, a implantação da estrutura administrativa da dinastia, a oficialização do culto de Alexandre, a construção de templos e o apoio à liberdade das *póleis* gregas (ELLIS, 1994, p. 49-56, NADIG, 2013, p. 2).

O palco mais imediato das decisões de Ptolomeu I enquanto *basileus* era a corte, localizada primeiro em Mênfis e, depois, após a derrota de Pérdicas, em 320, em Alexandria. A corte tinha como função servir de arena política, centro da gestão social e econômica do *oïkos*, residência do rei e de sua família, centro simbólico e palco de representação monárquica. Lá o *basileus* se reunia com seus *phíloi* para tomar decisões políticas; realizava audiências públicas; recebia seus convidados em banquetes e rituais; e se relacionava com sua família. Enquanto meio social, faziam parte da corte o *basileus*, suas esposas, sua prole, seus parentes alargados, seus *phíloi* e outros, os quais estavam unidos em laços de *philia*, *xênia* e *philoxenia*<sup>20</sup>. Não é possível distinguir um caráter público ou privado à corte, pois as ações dos seus membros eram motivadas ora por interesses políticos, ora privados (STROOTMAN, 2007, p. 7-15).

A respeito da vida privada de Ptolomeu I, sabemos que ele, assim como outros generais macedônicos, pelo menos desde Felipe II, adotou uma estratégia matrimonial poligâmica. Ptolomeu teria se casado quatro vezes, primeiro com a *hetaira* Taís<sup>21</sup>; depois com Artacama<sup>22</sup> em 325; com Eurídice, filha de Antípatro, entre ca. de 321 e 319; e finalmente com Berenice I. Essa prática foi utilizada por Ptolomeu, não só para produzir o maior número de herdeiros possíveis, quanto com o objetivo de fazer negociações diplomáticas (OGDEN, 1999, p. 68-72). À luz da poligamia macedônica, Ptolomeu não foi obrigado a renunciar a nenhuma de suas esposas para casar com outras mulheres, por motivos políticos, *status* ou ainda atração pessoal. Todas essas esposas concorrentes, inclusive os filhos que elas proveram (cerca de doze no total<sup>23</sup>), viviam juntas na corte, em Alexandria, segundo relato de Plutarco (*Pir.*, 4.4.7-8).

A natureza da corte como um espaço simbólico público e privado é um dado importante para compreender as relações de parentesco e de gênero entre os Ptolomeus e demais *diádocoi*.

<sup>19</sup> O faraó era o portador do monopólio do poder e da violência no Egito, cuja agência era justificada por ser a encarnação viva de Hórus e, após sua morte, Osíris (SALES, 2005, p. 57; RUSSEL, 2004, p. 19).

<sup>20</sup> *Philia* é uma amizade ritualizada e confunde-se com *eros* (ROCHA, 2006, p. 65-86), já *xênia* e *philoxenia* são hospitalidade, respectivamente, para quem está longe de casa e para os amigos (STROOTMAN, 2007, p. 11-2).

<sup>21</sup> Taís teria sido uma cortesã ateniense, envolvida com Alexandre, que o convenceu a atear fogo em Persépolis, com quem Ptolomeu II se casou por motivos afetivos (ATENEU. *Dipnosophistas*, 14, 576'e; OGDEN, 1999, p. 68).

<sup>22</sup> Filha do *sátrapa* Artabazus, com quem ele se casou em uma cerimônia de casamentos em massa entre os generais macedônicos e a nobreza persa para misturar culturas (OGDEN, 1999, p. 69; VAN OPPEN, 2015, p. 156).

<sup>23</sup> Na genealogia Ptolomaica (ver Apêndice B) Taís teria provido Lago, Leontico e Irene; Eurídice Cerauno, um filho homem sem nome, Ptolemai, Lisandra, Meleagro e Argeu; já Berenice: Arsínoe II Ptolomeu II e Filoterá.

Os espaços simbólicos são uma das bases do *habitus* sexual, que impõe o espaço doméstico e suas funções às mulheres e o espaço público do debate aos homens (BOURDIEU, 2012, p. 18). A corte era ao mesmo tempo o *oïkos* do *basileus* e a sua arena de decisões políticas, o que facultava permeabilidade de gênero (POMEROY, 1984, p. xviii; STROOTMAN, 2007, p. 117). Pelo não-dito, Plutarco (*Pirr.* 4) indica a permeabilidade dos espaços quando diz que as esposas de Ptolomeu I conviviam com homens estranhos ao grupo familiar, que visitavam sua corte. Essa menor polaridade do espaço que, em geral, estabiliza a dominação masculina, é um fator que permite as mulheres negociarem com o marido agência pública a partir da função de esposa.

A esse respeito é importante fazer uma distinção: ao contrário do *basileus*, a posição de *basilissa*, traduzida como rainha ou esposa principal, não era um cargo público, mas privado. A agência pública da rainha dependia de vários fatores, como a personalidade dela, o *status* que o marido nutria por ela, as oportunidades que recebia, a situação das estruturas, entre outros. Essas mulheres, a partir da posição de esposa e do *status* que acumulavam na sua trajetória de vida, negociavam no espaço privado com seu marido, o direito de agir no espaço público. Embora não haja um modelo dado para a atuação das rainhas, a historiografia<sup>24</sup> o entendeu a partir das rainhas homéricas, que agiam nos espaços público e privado complementando o rei. Para o caso egípcio, levando em consideração a dupla natureza cultural da regra, não existia uma palavra para rainha, porque a posição de faraó é masculina (ASHTON, 2003, p. 02).

A terceira esposa de Ptolomeu, a mais importante para as disputas de sucessão, que incidiu sobre Arsínoe, foi Eurídice, filha de Antípatro (PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.* 1.6.8). O casamento entre Ptolomeu e Eurídice pode ser localizado entre cerca de 322 e 319, quando Antípatro, pai de Eurídice, sucedeu Pérdicas na regência do trono como representante do rei. Esse contexto diz muito a respeito de um casamento por conveniência política, que tinha por objetivo fazer alianças, em um período caracterizado por várias disputas/conflitos de sucessão<sup>25</sup>. Enquanto aos Ptolomeus esse casamento garantia laços com Antípatro, cujo poder político e militar era expressivo, para Antípatro garantia que sua família compartilharia poder no Egito. O casamento com Eurídice resultou em seis filhos (ver genealogia no Apêndice B), dos quais os mais importantes, devido aos conflitos de sucessão com Berenice, são Cerauno e Lisandra.

A mãe de Arsínoe era Berenice, uma jovem viúva, natural de Eórdia (POSÍDIPO. *AB* 88), que chegou ao Egito com a *entourage* de Eurídice (PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.* 1.6.8).

<sup>24</sup> Uma sociologia da agência das rainhas macedônicas e ptolomaicas foi pensada por Grace H. Macurdy (1932, p. 1-12, *passim*), Sarah B. Pomeroy (1984, p. 3-40, *passim*) e por Claire Préaux (1978, p. 219; 254, 286, *passim*).

<sup>25</sup> Na mesma época em que Eurídice se casou com Ptolomeu I, Antípatro ofereceu suas outras filhas em casamento aos *diadocos*, a saber: Fila à Crátero e Demétrio; Nicéia à Pérdicas e Lisímaco (MACURDY, 1932, p. 102).

Mulheres como Eurídice costumavam levar uma comitiva ao *oikos* do marido, formada por empregados e familiares, como Berenice, que era sua prima (*Schol.* TEÓCRITO. *Id.* 17, v. 61). Pausânias destaca que Antípatro teria enviado Berenice para a corte junto com Eurídice, o que permitiria supor, pelo não-dito, mas posto, ser ele o *kyrios* dela, ou seja, seu responsável legal. Após sua viuvez, Berenice deve ter retornado com seus filhos, Magas, Teoxene e Antígona, para a casa do tio, Antípatro, seu parente mais próximo, que a enviou para a corte de Ptolomeu. A agência do relacionamento é atribuída a Ptolomeu, mas podemos supor também que Berenice pode tê-lo seduzido. Essa relação resultou em três filhos: Arsínoe, Ptolomeu e Filoteria.

A partir de Pausânias (*Desc. da Gréc.* 1.6.8), sabemos que o relacionamento de Ptolomeu I e Berenice I teria começado pouco após a chegada de Eurídice, datada em 319. Embora seja difícil datá-lo, devido à falta de dados, é possível fixá-lo, entre a chegada de Eurídice na corte em 319 e nove meses antes da nascença da primogênita, Arsínoe, em 316/4<sup>26</sup>. Nessa época, contudo, acredita-se que o *status* de Berenice era de concubina ou uma união marginal<sup>27</sup>, já que Pausânias<sup>28</sup> cita primeiro a razão erótica e somente tempos depois a união. Anos depois, ela é descrita em 296 como esposa principal do rei (PLUTARCO, *Pirr.* 4-5), o que indica um casamento entre 316 e 296 e o aumento do *status* dela de concubina à *basilissa*<sup>29</sup>. Essa mudança de *status* decorre, entre outras coisas, do nascimento de Ptolomeu II, em 308/4 (TEÓCRITO. *Id.* 17, vv. 56-75; *Marm.Par.* B'19), um filho homem, incluído na sucessão.

Ao contrário dos outros casamentos de Ptolomeu I, como Taís, Artacama e Eurídice, que apresentavam contornos políticos nítidos, o motivo da união de Berenice ainda é nebuloso. Com exceção do parentesco com Antípatro, Berenice não possuía uma família prestigiada que justificasse um casamento político e, além disso, era uma viúva com pouco valor matrimonial. As fontes (PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.* 1.6.8; TEÓCRITO. *Id.* 17, vv. 38-39), porém, indicam um motivo erótico e Pausânias caracteriza o rei como *epimanés*, louco por mulheres. Embora os reis raramente casassem por *éros*, nesse caso, na ausência de razões políticas, a atração pessoal entre os dois parece ter sido o motivo do *affaire* e do casamento que se seguiu. Afetividade é um fator importante através do qual Berenice poderia negociar com o marido seu espaço na corte, possibilidades de agência pública e vantagens aos seus filhos, como Arsínoe.

<sup>26</sup> Essa data é calculada a partir de Mênnon (*FgrHist.* 434, 4-8), Pausânias (*Descrição da Grécia*, 1.10.3), Plutarco (*Demétr.*, 31, 3) e Justino (*Epit.* 17.10). Ver debate em sobre o cálculo em (VAN OPPEN, 2013, p. 61-7).

<sup>27</sup> William Tarn (193, p. 11), Karl Beloch (1927, p. 180), Daniel Ogden (199, p. 70), entre outros autores, defendem a ideia de Berenice I como uma esposa menor de Ptolomeu I ou como sua concubina, pelo menos até 299.

<sup>28</sup> A partir de lacunas no seu dizer, a sentença “que era casada com Ptolomeu nessa época” de Pausânias, abre precedente para pensar que em um período anterior, estando na corte, Berenice não seria reconhecida como esposa.

<sup>29</sup> Embora descrita como esposa mais influente em Plutarco, só verificamos o título de *basilissa*, esposa principal, rainha reinante, postumamente, entre 281-270, em *OGIS 14* e *26*, depois da deificação dela por Ptolomeu II.

Cada esposa recebia a custódia de seus filhos e estava responsável, geralmente com a ajuda de uma funcionária, pela criação deles até que tivessem idade para seguir rumos próprios. Da mãe e da funcionária as crianças recebiam sua percepção de mundo: a cultura, o culto aos deuses, os mitos, festas, a dinâmica da corte e, até mesmo, a percepção dos conflitos dinásticos. A partir dos sete anos, as crianças recebiam a introdução às primeiras letras e, depois, na puberdade, meninos e meninas eram educados separadamente segundo suas tarefas sociais. Meninos serviam como pajens reais<sup>30</sup>, recebendo a *efebia* e a *paideia*, enquanto as meninas passavam por um processo semelhante para se tornarem damas de companhia<sup>31</sup> e/ou se casarem. A expectativa de cada esposa era que seu filho homem se tornasse o sucessor e de que suas filhas fizessem bons casamentos, pois ambos aditavam seu prestígio perante o *basileus*.

A respeito da educação formal na corte, que Arsínoe talvez recebeu, sabemos que Ptolomeu I inaugurou a tradição de convidar diferentes poetas para a corte de Alexandria. Zenodoto de Éfeso (SUDA. Z'74), Filetas de Cós (SUDA. Ph332), Estratão de Lâmpsaco (DIOGENES. *VOFI*. 5.3) são alguns desses tutores que ensinaram Ptolomeu, irmão de Arsínoe. Embora não tenhamos fontes sobre a educação de Arsínoe, o fato dela possuir agência pública e patrocinar poetas, indica para o fato de que ela foi educada para entender a lexia dessas tarefas. A partir disso, Elizabeth Carney (2013, p. 16) e Sarah Pomeroy (1984, p. 20) advogam que ela teria sido educada pelos mesmo tutores que o irmão, porém com ênfases diferentes por gênero. Sobre isso, sabemos que Zenodoto (SUDA. Z'74) educou os filhos de Ptolomeu I (no plural)<sup>32</sup> e que Arsínoe se correspondeu com Estratão<sup>33</sup>, o que permite supor que ambos a educaram.

Arsínoe também aprendia com outras mulheres (educação informal), em geral sua mãe, os saberes femininos: as funções biológicas, o uso de ervas, o cuidado dos filhos e a sedução. No casamento com Lisímaco, sabemos (MÊMNON. *FgrHist*. 434. 4.5) que ela era capaz de persuadir o marido por jogos de sedução e que conhecia as ervas, pois usou de um veneno. Embora não haja fontes, é possível que, em razão da estrutura masculina, para apreender as funções domésticas, desde a infância, ela tenha sido encorajada a cuidar dos irmãos caçulas. Partindo dessa perspectiva teórica Sarah Pomeroy (1984, p. 17-18) supõe que se recordando da infância, Ptolomeu II a considerava uma figura de autoridade, o que lhe permitia influenciá-lo.

<sup>30</sup> A *basilikoi paides* era uma instituição argéada semelhante à *efebia poliade*, na qual jovens nobres entre quatorze e dezoito anos recebiam de um tutor educação física, militar e intelectual (STROOTMAN, 2007, p. 93).

<sup>31</sup> As damas de companhia seriam, chamadas *suntrophoi*, seriam uma instituição pedagógica da corte semelhante aos pajens, cuja existência, sem grandes detalhes, é mencionada em um relato de Políbio (*Hist.*, 15.33.11)

<sup>32</sup> O plural indicado no enunciado do Suda (Z'74) é um deslize discursivo que nos permite supor que Zenodoto era o tutor de vários filhos de Ptolomeu I, incluindo, pelo não-dito, mas posto no seu discurso, Arsínoe II.

<sup>33</sup> Diógenes Laércio (*VOFI*. 5.3.) indica a existência de cartas com a sentença "Estratão à Arsínoe, saudação", o que indicaria certa proximidade entre Estratão e Arsínoe, decorrente, talvez, do fato dele ter sido tutor dela.

Essa educação, que supomos existir por interdiscurso, do contrário Arsínoe não teria como reproduzi-la em seu *habitus*, é fundamental para sua agência nos casamentos que se seguiram.

Em vista da poligamia alexandrina, vale destacar as relações de poder entre as esposas, assistidas pelos filhos, as quais apresentavam vantagens e desvantagens aos agentes envolvidos. Uma pluralidade de esposas ao *basileus* era um significado manifesto de masculinidade e prestígio, que usando da sua riqueza conseguia manter quantas esposas desejasse em sua corte. Para as mulheres reais, a poligamia apresentava vantagens e desvantagens que caracterizavam a sua relação com essas esposas concorrentes, com seus próprios filhos e com os filhos delas. As vantagens eram compartilhar a criação dos filhos, as tarefas domésticas e laços de *philia*, enquanto a desvantagem era a tensão contínua de estar concorrendo pela atenção do marido. Contudo, a existência de rivalidades entre as esposas, mais comum na poligamia, significava uma desvantagem para o *basileus*, pois as disputas resultavam em instabilidade dinástica.

A documentação (PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.* 1.6) indica a existência de uma tensão social entre Berenice e Eurídice, após o início do relacionamento da primeira com Ptolomeu I. Verificando o contexto da corte, exterior ao discurso de Pausânias, sabemos que as mulheres disputavam entre si pela atenção do *basileus* para ser elevada à uma posição de poder na corte. Essa tensão descrita por Pausânias poderia ter ocorrido porque ambas estariam disputando a posição de favorita do rei, visando obter o título de *basilissa* e a sucessão da sua descendência. Pausânias fala em seguida da sucessão de Ptolomeu II, filho de Berenice, como herdeiro de Ptolomeu I, o que permite inferir, pelo não-dito, que o motivo dos conflitos era a sucessão. Eurídice possivelmente estaria lutando pela sua posição e de seu filho, Ptolomeu Cerauno, nas políticas de sucessão, ao mesmo tempo em que Berenice estaria lutando por Filadelfo.

Na disputa entre as várias esposas, não eram só elas que se envolviam, mas também seus filhos, sua família alargada, seus funcionários e facções que às vezes disputavam em seu nome. Essas pessoas estabeleciam grupos de lealdade sobre uma das esposas para competir com os outros ramos familiares do *basileus*, de forma que a sua candidata se sobressaísse às demais. As disputas entre as esposas refletiam sobretudo nos filhos, não só porque eram elas que os criavam, inculcando ideias, tal qual a designação da esposa principal, às vezes, ditava a sucessão. Ainda que fosse mais comum o conflito das crianças com a madrasta, os meios-irmãos também costumavam competir pela atenção do pai para defender a sua mãe e sua posição como herdeiro. Todos esses grupos participavam da disputa entre as esposas defendendo a sua candidata, pois estar relacionada a esposa favorita, como filho, funcionário ou familiar, garantia notoriedade.

Arsínoe II, que na época do nascimento do irmão deveria ser criança, com cerca de oito anos, presumivelmente presenciou muitos dos conflitos dinásticos entre Berenice e Eurídice.

Nesta primeira fase da sua trajetória, Arsínoe pode ter ouvido sua mãe reclamar de Eurídice ou aprendido sobre os conflitos dinásticos e a urgência de garantir o espaço do seu ramo familiar. A própria Arsínoe também pode ter protagonizado, durante sua estadia na corte, muito dessas lutas e clivagens em proveito de sua mãe e de seu irmão, ainda que não haja registros disso. Era muito comum que filhos de uma mesma mãe assumissem uma posição favorável à sua mãe e contrária à madrasta e aos seus meios-irmãos, devido às disputas nas políticas de sucessão. Em meio a esse contexto, Arsínoe teria conhecido os jogos de poder, introjetando no *habitus* seu funcionamento, o que seria usado por ela nos conflitos do casamento com Lisímaco.

Em síntese, a partir do panorama contextual desenvolvido acima, somos capazes de criar uma projeção sobre o *habitus* primário de Arsínoe II na corte de Alexandria, no Egito. Não sabemos quando a capital foi modificada de Mênfis para Alexandria, mas é capaz que Arsínoe tenha crescido em Alexandria ou que grande parte de suas lembranças venham de lá. Em Alexandria, Arsínoe parece ter convivido esparsamente com seu pai, Ptolomeu, pois os homens não se envolviam diretamente com a criação dos filhos, que ficava a cargo da esposa. Maior foi a convivência com a mãe Berenice, as funcionárias delas, as outras esposas de seu pai, seus irmãos e meios-irmãos, que estavam em uma disputa pelo reconhecimento do *basileus*. A educação que recebeu tinha por objetivo prepará-la para assumir as políticas dinásticas, que para uma princesa, estava relacionada ao casamento, no seu caso com Lisímaco da Trácia.

### **1.1.2 Arsínoe II como rainha da Trácia e da Macedônia: 300-281**

A datação do casamento de Arsínoe II e Lisímaco da Trácia é motivo de debate na historiografia, mas é possível construir uma projeção a partir do relato de Justino (*Epit.* 17.10). Justino informa que os dois filhos mais jovens de Lisímaco com Arsínoe teriam treze e dezesseis anos na data da morte do pai, em 281, que na época teria cerca de 74 anos de idade. Levando em consideração a idade dos filhos, o casal já teria se casado pelo menos desde 297, mas sabemos que antes disso os dois já teriam tido seu filho mais velho, Ptolomeu Lisímaco. Esse filho teria pelo menos dezessete anos em 281, segundo uma inscrição *BCH 57*, o que fez a historiografia presumir que eles estariam juntos antes de 298 (DMITRIEV, 2007, p. 138). Partindo desse raciocínio, o consenso é localizar o referido casamento numa margem de erro entre 299 e 293, quando ela teria entre cerca de 14 e 16 anos e ele entre 58 e 60.

Nascido em cerca de 360, Lisímaco era um general macedônico, guarda-costas de Alexandre, que após sua morte, recebeu a *sátrapa* da Trácia e, em 306, se afirmou *basileus*. Enquanto *basileus*, seus esforços foram caracterizados muito mais por estabelecer uma base de



poder na Trácia e pacificar suas tribos, do que se envolver nas ditas Guerras dos Sucessores. Seguindo o modelo macedônico, Lisímaco tinha uma corte polígama (PLUTARCO. *Demetr. e Ant.* 4.1) e, assim, se casou com quatro mulheres, a saber: Nicéia, Amástris, Oxiarte e Arsínoe. Desses casamentos, foram produzidos seis filhos, os três primeiros do casamento com Nicéia (Agátocles, Eurídice e Arsínoe) e mais três com Arsínoe (Ptolomeu Telmeso, Lisímaco, Felipe). A biografia de Lisímaco, contudo, é nebulosa, pois após a desagregação da sua dinastia, suas fontes foram afetadas pela propaganda negativa daqueles que se beneficiaram com sua queda.

O casamento de Arsínoe II com Lisímaco da Trácia, ao contrário dos outros dois que se seguiram, ocorreu conforme os protocolos matrimoniais da tradição cultural greco-macedônica. Em primeiro lugar, enquanto mulher, Arsínoe não teve o poder legal deste acordo matrimonial, que foi arranjado pelo seu *kyrios*, seu pai Ptolomeu I, junto com seu novo marido, Lisímaco. Segundo, ela era mais jovem do que o marido para garantir não só que ela fosse virgem, o que tinha valor de troca, quanto que estivesse saudável, em condições de prover filhos ao marido. Por último, foi uma modalidade de casamento exogâmica, ou seja, externa ao grupo de parentesco de origem, que tinha como finalidade estabelecer alianças pela produção de filhos. Por seu caráter normativo, não há na documentação, portanto, nenhuma crítica ao casamento e à Arsínoe, que nesse contexto foi um instrumento simbólico de transações masculinas.

Ainda que Mênnon (*FgrHist.* 434, 4-9) e Pausânias (*Desc. da Gréc.* 1.10.3) indiquem o *éros* como o motivo deste casamento, a historiografia o entendeu via uma dimensão política. Essa historiografia, formada por autores como Sarah Pomeroy (1984, p. 14), Stanley Burstein (1982, p. 198), Sabine Müller (2009, p. 21) e Elizabeth Carney (2013, p. 31-32), sugere que o casamento em questão foi uma forma de selar uma aliança política entre Ptolomeu I e Lisímaco, para unir as duas dinastias, como parte dos arranjos da Guerra dos Sucessores de Alexandre. Com base nos autores, o registro de Mênnon e Pausânias seria explicado como um discurso da época de estilizar os casamentos reais com o prisma amoroso para dar-lhes legitimidade. Levando em consideração Mênnon e Pausânias, esse amor era senão pelo próprio destino social, cuja aliança pela união perpetuava o poder de Lisímaco e Ptolomeu.

A prática de alianças matrimoniais era verificada entre os macedônicos desde Felipe II, que a utilizou como uma forma de unir a sua casa real às casas dos territórios conquistados. Entretanto, a partir desse período a prática das alianças matrimoniais tem menos o objetivo de conquistar territórios, do que legitimar e garantir a posse dos territórios herdados de Alexandre. Em um período marcado por guerras de sucessão e rivalidades, casamentos arranjados eram uma forma de estabelecer elos contra um inimigo comum ou também para restabelecer a paz. No caso do casamento de Arsínoe II com Lisímaco, o objetivo do casamento por aliança era,

entre outras coisas, selar um acordo político-militar entre Lisímaco e Ptolomeu I, após a morte de Antígono, na batalha de Ipsos, com o objetivo de enfrentar um inimigo em comum: Seleuco<sup>34</sup>, o então *basileus* da Ásia Menor (BURSTEIN, 1982, p. 198; CARNEY, 2013, p. 5-6).

Se o casamento por aliança é estabelecido de acordo com os interesses masculinos de Ptolomeu I e Lisímaco, qual seria a função de Arsínoe II em meio à essa estratégia matrimonial? Em casamentos por aliança, como o de Arsínoe e Lisímaco, a mulher era um sujeito de troca, ou, como disse Pierre Bourdieu (2016, p. 56), o instrumento simbólico da política masculina. Uma mulher oferece-se em matrimônio para contribuir com a produção e reprodução do *status* social da sua família de origem, que, a partir de agora, possuía laços com a do seu novo marido. Sua família de origem esperava, nesse sentido, que a filha fizesse não só alianças de sangue, através de filhos, como servisse de embaixadora dentro da família do marido e vice-versa. Ambas as cortes estariam ligadas entre si pelos laços de casamento e de sangue da linhagem de Arsínoe, o que assegura lealdade, pois o que incidia em uma corte afetava diretamente a outra.

O casamento de Arsínoe II com Lisímaco da Trácia não foi, no entanto, o único matrimônio por aliança arranjado por Ptolomeu com a intenção de dialogar com outros *basileus*. Ele teria criado uma série de alianças matrimoniais para suas filhas e enteadas; o mesmo casou Arsínoe com Lisímaco, Antígona com Pirro, Lisandra com Agátocles e Ptolemai com Demétrio. No caso específico de Lisímaco, o casamento de Arsínoe foi o primeiro de outros três, que ligariam a corte de Alexandria, no Egito, com à corte de Lisimaquia, na Trácia, atual Turquia. Ptolomeu arranjou não só o casamento de sua filha Lisandra com Agátocles, o herdeiro de Lisímaco, tal como o de seu herdeiro, Ptolomeu II, com a filha dele, também chamada Arsínoe (CARNEY, 2013, p. 14). A partir daí a linhagem de Ptolomeu estava ligada aos vários reinos, principalmente ao de Lisímaco, com o intuito de assegurar prestígio e, assim, poder simbólico.

A chegada de Arsínoe em Lisimaquia resultou, como descrito por Mênnon (*FgrHist.* 434, 4-8), em conflitos dinásticos entre ela e Amástris, algo comum em uma corte polígama. Em poligâmias esposas concorrentes costumavam ter atritos, pois competiam entre si pela atenção do marido, que garantia prestígio, como a favorita do rei (OGDEN, 1999, p. ix). Mênnon escreve que Lisímaco transferiu sua afeição, antes direcionada em um relacionamento conturbado com Amástris para a filha de Ptolomeu, Arsínoe, o que teria causado sua separação. Pelo seu histórico familiar, Arsínoe seria a esposa de Lisímaco mais prestigiada na corte, se presumirmos que Nicéia, mãe do herdeiro, não estava mais viva e que as outras eram bárbaras.

---

<sup>34</sup> Ptolomeu II envolveu-se em rivalidade com Seleuco pois ambos estavam interessados no controle do atual Líbano, Israel e Gaza, que na época eram áreas de ponte terrestre entre a Ásia e a África (ADAMS, 2006, p. 43).

Embora a agência de Arsínoe na separação deles não esteja clara, Amástris pode ter perdido espaço como a favorita do rei e a própria Arsínoe pode ter articulado intrigas para eliminá-la.

Após o ritual do casamento, que não é indicado nas fontes, Arsínoe II fez a transição da corte do pai em Alexandria, para a do marido, em Lisimaquia, para onde se dirigiu sua comitiva. Apesar da poligamia, ela conservou prestígio considerável em meio as outras esposas de Lisímaco, não só devido à posição de seu pai, tal qual por ter provido ao rei três filhos legítimos. Enquanto esposa, a função de Arsínoe no espaço doméstico era não só a reprodução biológica da linhagem de Lisímaco e enquanto mãe, a reprodução social (o cuidado) dos seus três filhos. A autoridade de Arsínoe no espaço doméstico perpassava o cuidado e a criação dos filhos, tal qual a autoridade sobre sua comitiva e sobre os funcionários reais dos seus filhos e dela mesma. Podemos entender então que a atuação de Arsínoe no espaço doméstico era sobretudo como adjutora, isto é, auxiliando o marido na missão de prover e liderar a família e, posto, a dinastia.

A partir de Mêmnon percebemos que foi a partir da posição como esposa do *basileus* que Arsínoe II encontrou um fórum de oportunidades para agir no espaço público como rainha. Mêmnon relata que após se casar com Lisímaco, Arsínoe ouviu o marido elogiar o desempenho público de Amástris, sua ex-esposa, que se destacou no governo e fundação de cidades. Ouvindo esses elogios, Arsínoe teria desejado por poder e, através de jogos de sedução, pela posição de esposa, teria tentado convencer Lisímaco a lhe dar espaço de atuação na sua regra. Arsínoe desejava autoridade sobre as possessões que Amástris teria fundado e, após muito relutar, Lisímaco aceitou lhe dar autoridade em Heracléia (MÊMNON. *FgrHist.* 434, 4-5). Partindo do dito e do não-dito em Mêmnon, podemos obter algumas informações a respeito da agência dela e, porque não, de outras rainhas, a saber:

1. Havia um clima de competição entre as esposas concorrentes dentro da corte, ao ponto de Arsínoe competir com Amástris pela atenção do marido e por espaço de agência;
2. Da formação discursiva como homem, Mêmnon caracteriza Arsínoe como uma mulher ciumenta, ambiciosa, e invejosa, que busca espaço de atuação para sobrepor sua rival;
3. Embora o casamento seja parte da dominação masculina, Arsínoe podia se valer dele, como estratégia, para se inserir nos jogos de poder tradicionalmente masculinos;
4. Partindo da posição de esposa, que lhe garantia acesso ao *basileus*, Arsínoe negociou, através do uso de jogos de sedução, uma agência mais alargada do privado ao público.
5. A construção do *habitus* político de Arsínoe ocorre pela interpretação dela da agência dos outros na corte, nesse caso Amástris, que ela imita para construir a sua própria.

Em razão de Lisímaco ter cedido as solicitações de Arsínoe, acreditamos que ela contava com grande prestígio para com seu marido, dado que do contrário, ele teria recusado o mesmo. Como a agência da rainha era negociada por ela com o marido, uma maneira de medir sua

agência é, segundo Sarah Pomeroy (1984, p. 16-17), verificar a consideração dele com a esposa. Esse prestígio que Arsínoe possuía não só com o marido, tal qual com os próprios membros da corte de Lisimaquia são constitutivos de vantagens sociais, como a agência pública – poder. Um marido amável daria mais abertura à participação da esposa na tomada de decisões sobre o planejamento familiar, o cuidado dos filhos, as despesas domésticas e as decisões públicas. Contudo, a dificuldade em medir esse prestígio é justamente o fato das relações da corte estarem envoltas pela névoa da propaganda, que nos falou Amy Richlin (RICHLIN, 2009, p. 149).

A documentação sobre a agência pública e política de Arsínoe II enquanto casada com Lisímaco da Trácia não é tão extensa quanto a com Ptolomeu II, mas existem informações. Mêmnon (*FgrHist.* 434, 4-6), Pausânias (*Desc. da Gréc.*, 1.10.3) e Ateneu (*Dipnosophistas*, 14.616) indicam que ela tinha prestígio com o marido, o que permitia negociar espaço público. A agência pública de Arsínoe é verificada em autores como Mêmnon, Estrabão e Pausânias, assim como em uma inscrição em Delos (IG 11.4.542) e em outra de Samotrácia (OGIS 15). Medir a agência no espaço público de Arsínoe enquanto casada com Lisímaco é difícil, não só pois sua atuação, como mulher, ocorria nos bastidores, tal qual devido a propaganda da corte. Para além das fontes, as mulheres podiam descobrir segredos, conspirar, aconselhar de alcova e influenciar os homens nos bastidos, que devido ao caráter oficioso, não era objeto de registro.

A respeito da agência pública e política de Arsínoe II como rainha, temos acesso apenas à uma inscrição (IG 11.4.54), datada entre 300 e 281, de um decreto de Delos para Demarato. Essa inscrição elogia a boa vontade do rei Lisímaco em honrar e manter a direção de um templo em Delos, tal qual assegura a devoção do povo tanto ao rei Lisímaco, quanto à rainha Arsínoe. Arsínoe é incluída na regra do marido; os delianos a reconheciam como esposa principal, sem citar as demais; ela e Lisímaco agiram como benfeitores do templo, buscando por prestígio. Essa inscrição é importante não só pelos dados que fornece, quanto por ser um decreto redigido por homens que reconhecem o poder institucional de uma mulher, atuando ao lado do marido. Contudo, essa inscrição é problemática porque, como o *Decreto Cremonides* (ver debate no Capítulo 3), pode ser só uma menção diplomática e não um poder institucional em si.

Pensando a inscrição como materialidade para o poder de Arsínoe no casamento de Lisímaco e sua agência institucional como rainha, existe um longo debate historiográfico. Gabriella Longega disse que o decreto fala da agência de Arsínoe na diplomacia egeia, o que aponta ao seu poder formal como rainha na regra de Lisímaco (LONGEGA, 1964, p. 27-30). Segundo Elizabeth Carney, essa inscrição registra a agência pública de Arsínoe com Lisímaco, que incorporou suas esposas na publicação e legitimação da dinastia (CARNEY, 2013, p. 36). Já Helen Lund que a fonte trata do aumento da benfeitoria de Lisímaco e que a ausência de

outras inscrições indicaria que essa foi uma agência isolada de Arsínoe (LUND, 1992, p. 194). Em nossa leitura, consideramos a inscrição discursivamente importante, pois indica a relevância da rainha nas áreas da diplomacia e representação, ao ponto de ser lembrada por homens.

Apesar da inscrição supracitada ser a única documentação que atesta sua participação pública como rainha do reino, há fontes que atestam sua autoridade ao nível local, em cidades. Em Mênnon (*FGrH3B* 434, 5.4), Arsínoe persuadiu Lisímaco a lhe dar poder sobre Heracléia e, em seguida, ela indicou Heráclides de Cime, alguém de sua confiança, como magistrado. Arsínoe parece ter exercido autoridade em Éfeso, a qual possuía moedas (ver Apêndice A) com a sua Efégie e foi batizada por Lisímaco com seu nome, segundo Estrabão (*Geog.* 14.1.21). Estrabão (*Geog.*, 13.4.1) indica que Arsínoe queria o controle do Pérgamo e uma inscrição (*OGIS* 15) que ela financiou obras públicas para obter reconhecimento político em Samotrácia. Partindo dessa documentação é possível verificar que Arsínoe possuía não só autoridade política e econômica, como também poder simbólico em cidades no Mar Egeu.

A respeito da autoridade de Arsínoe em Heracléia, registrada por Mênnon, um dado chama a nossa atenção: após conseguir sua hegemonia, Arsínoe teria indicado um magistrado. Mênnon (*FGrH3B* 434, 5.4) diz “ela mandou Heráclides de Cime, um homem que estava bem-disposto em relação a ela, mas implacável e esperto, um planejador habilidoso e perspicaz”. Partindo de Mênnon obtemos alguns dados: primeiro, Arsínoe possuía pessoas de confiança na corte e na sociedade, sua facção, como Heráclides, que lutava suas disputas políticas. Segundo, se ela nomeou um magistrado para governar Heracléia, isso indica que ela apresentava poder de delegação, isto é, de transferir autoridade a alguém a agir em seu lugar. Para delegar poder a Heráclides, isso pressupõe que Arsínoe possua poder institucional precedente para que possa transmiti-lo; evidência importante da agência pública dela.



Figura 1: Reconstrução 3D da Rotunda. Foto: Museu da Acrópole. Disponível em: <http://www.theacropolismuseum.gr/sites/default/files/resize/styles/large/public/Arsinoeio-489x275.png>

A evidência da autoridade de Arsínoe II em Samotrácia é uma rotunda (de 20 m de diâmetro e 12 m de altura), financiada por ela no santuário dos Grandes Deuses entre 288 e 270. O edifício se baseia em uma fundação profunda de calcário, ainda presente no sítio arqueológico, enquanto a superestrutura é construída em madeira e mármore da ilha de Tasos. Na superestrutura paredes feitas de mármore fecham o edifício circular e sobre elas colunas dóricas e meias colunas coríntias dão sustentação ao telhado em formato cônico feito de barro. Uma porta dórica no sudoeste da construção oferece a entrada e dentro dela estimasse painéis pintados com narrativas sobre os deuses ou sacrifícios e, talvez, estátuas e objetos de culto. Contudo, não sabemos a função da rotunda, que pode ter servido como local de atividades sagradas e de exibição pública (MÜLLER, 2009, p. 58-67; LEHMANN, 1998, p. 63-70).

Uma inscrição (*OGIS 15*) fixada em duas peças de mármore, que formavam o dintel, que ficava sobre a porta, na fachada da Rotunda, indica a agência de Arsínoe II na construção. Citamos a inscrição na íntegra, com exceção do nome do marido: “A rainha Arsínoe, filha de Ptolemeu [e esposa do rei X, dedicou isso como uma oração] aos Grandes Deuses”. (*OGIS15*). Existe um longo debate historiográfico que especula se essa rotunda foi construída enquanto a dita rainha estaria casada com seu primeiro marido Lisímaco ou com o terceiro, Ptolomeu II. No primeiro caso, a rotunda teria sido dada de presente pela aliança entre Trácia e Ásia Menor e, no segundo caso, teria sido dada em gratidão à proteção que Arsínoe recebeu em Samotrácia. De qualquer forma, a inscrição possui a função memorial de atribuir à Arsínoe sua construção, dando visibilidade à sua agência pública como rainha, sacerdotisa e benfeitora.



Figura 2: Fragmento da inscrição do dintel da Rotunda de Arsínoe. Referência: American Excavations Samothrace. Disponível em: <https://samothrace.emory.edu/rotunda-of-Arsínoe-ii/>. Acesso em 22 fev. 2018.

Mulheres reais como Arsínoe possuíam uma receita própria, oriunda dos impostos que recebiam de suas possessões, como Heracléia, que poderiam ser usadas por ela na beneficência. Há registros de rainhas usando essa receita no financiamento de obras públicas, artistas e eventos citadinos, bem como na doação em espécie, como grãos, aos santuários e aos aliados. Esses presentes e doações despretensiosos (ver *euergetismo* no Capítulo 3) eram uma forma de demonstrar caridade e opulência, tal qual de fixar alianças políticas e obter prestígio e poder. Para mulheres como Arsínoe essa era uma forma de negociar com a população seu poder como *basilissa* (MÜLLER, 2009, p. 56-57), como em *IG11.4.54*, entre outros cargos público. Contudo, como é citada com o marido, inserida na tradição familiar, embora controlasse riqueza, ela tinha uma independência limitada do *kyrios*, estando acompanhada dele em público.

A documentação sobre a agência das mulheres na Antiguidade, contudo, não decorre delas mesma, mas de homens que estavam a cargo da escrita, vide Amy Richlin (2009, p. 147). Richlin afirma que autores homens, em geral, creditavam estereótipos e virtudes masculinizantes às mulheres que se destacavam atuando na esfera pública, como as rainhas. Embora recorrentes nas fontes, a agência desses autores em estereotipar essas mulheres, nos faz perdê-las de vista na névoa de fofocas e propaganda que as envolveu (RICHLIN, 2009, p. 149). A partir de Richlin, criamos o seguinte quadro-síntese, que indica a caracterização e os estereótipos da agência pública de Arsínoe, atribuídos pelos autores, de acordo com a ação dela:

**QUADRO 1 – A percepção masculina sobre a agência de Arsínoe II casada com Lisímaco**

Fonte	Caracterização	Conotação	Agência	Funções	Agência prosseguida
Mêmnon ( <i>FgrHist.</i> 434.4.5)	Ciumenta; sedutora; ambiciosa; astuta; capaz de articular intrigas; dominadora.	Negativa	Agência individual	Esposa; intercessora ; governante de Heracléia.	- Responsável pela separação de Amástris e Lisímaco; - Persuadiu Lisímaco a lhe dar Heracléia, fundada por Amástris, tal qual a matar o enteado.
<i>IG</i> <i>11.4.542</i>	Benevolente; piedosa para com os deuses; ativa	Positiva	Acompanhada do marido, dentro do grupo familiar	Esposa; rainha; <i>euergetes</i> .	- Atuou ao lado do marido, como benfeitora, provendo o sustento e manutenção das atividades religiosas no templo.
Estrabão ( <i>Geog.</i> 14.1.21)	Protetora da cidade	Não há	Lisímaco age em seu nome	Esposa.	- Lisímaco fez obras na cidade de Éfeso e a chamou de Arsínoe, em homenagem a esposa.
Estrabão ( <i>Geog.</i> , 13.4.1)	Fofoqueira; astuta; ambiciosa.	Negativa	Agência individual	Esposa; rainha.	- Tinha diferenças com o eunuco que regia o Pérgamo; - Desejava hegemonia sobre o Pérgamo e seu tesouro; - Difamou o eunuco para conseguir ocupar seu lugar.
<i>OGIS</i> 15	Benevolente; piedosa com os deuses, ativa	Positiva	Acompanhada do marido, dentro do grupo familiar	Rainha; <i>euergetes</i> .	- Financiou a rotunda que leva seu nome em Samotrácia, para o culto dos grandes deuses, reconhecida em uma inscrição.

A partir das fontes indicadas no quadro apresentado acima, pela recorrência de discursos semelhantes, escritos por homens, podemos traçar algumas considerações a respeito de Arsínoe. Os autores atribuem características positivas quando a atuação pública de Arsínoe está relacionada aos papéis tradicionais, enquanto negativa quando age desacompanhada do marido. Entre os estereótipos atribuídos à Arsínoe estão intrigas, o ciúme, a fofoca, a passionalidade, que servem para disforizá-la na documentação, quando ela age ativamente e desacompanhada. Enquanto isso, uma atuação tradicional dela como benfeitora piedosa, financiando obras públicas, voltada ao culto aos deuses, dentro do grupo familiar, é valorizada na documentação. Em oposição ao juízo de valor sobre a atuação feminina, as ações masculinas não parecem ser motivo de julgamento e, quando obtém resultado negativo, a culpa recai na influência feminina.

Casada com Lisímaco, Arsínoe não era nem a esposa principal, nem a mãe do herdeiro, mas parece ter possuído posição de prestígio na corte exercendo funções públicas e privadas. Após sua chegada na corte, em meio aos conflitos com outras esposas, parece ter eliminado a concorrência de Amástris, que se separou de Lisímaco, em decorrência da união com Arsínoe. A partir da posição de esposa, vendo a atuação da sua concorrente, Arsínoe negociou afetivamente, através de jogos de sedução a posição de *basilissa*, do espaço público ao privado. No privado, Arsínoe era esposa e mãe, cuidando da reprodução biológica e social dos filhos, já em público era rainha, exercendo funções de benfeitora, diplomata e gestora de suas posses. Alicerçada na posição de esposa do *basileus*, mesmo que sob a dominação masculina do acordo de seu pai e de seu marido, Arsínoe se valeu do casamento como estratégia para obter poder.

### 1.1.3 As políticas de sucessão de Ptolomeu I em Alexandria

A *basiléia* helenística, ou seja, o poder institucional do *basileus*, não era um cargo público, mas sim um privilégio hereditário, passado pela linhagem masculina patrilinear. Quando o *basileus* apresentava apenas uma esposa, em geral o filho mais velho herdava seus bens, porém, a maioria deles eram polígamos e, por isso, existiam várias esposas e herdeiros. Nesse caso, mesmo sem regras fixas, eles escolhiam o herdeiro entre os filhos com a mãe mais prestigiada, sua família favorita, assim como aquele que tivesse a maior notoriedade político-militar. Dar o nome do avô paterno ou o seu próprio, indicar um filho para corregência ou abdicar do trono para um dos filhos eram alguns dos métodos para apontar publicamente a sua escolha. Esse filho herdava o cargo público do pai, seus bens materiais (recursos e propriedades) e seus bens simbólicos (prestígio e redes sociais) (STROOTMAN, 2007, p. 108-11).



Enquanto Arsínoe II estava casada com Lisímaco, iniciou-se em Alexandria, em 287, dois anos antes da morte do pai dela, as disputas dinásticas pela sucessão do diadema do Egito. Os documentos (DIÓGENES. *VOFI*, 5.5.78; PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.*, 1.6.8) indicam que essa disputa ficou ao cargo de duas linhagens, a de Eurídice e a de Berenice I, mãe de Arsínoe. As outras duas linhagens, de Taís e de Artacama, foram excluídas da sucessão, em razão de ambas não serem macedônicas, da segunda não ter tido filhos e da primeira ser uma *hetaira*. Em ca. de 287, o *basileus* renunciou a linhagem de Eurídice para favorecer Filadelfo, filho de Berenice I e irmão de Arsínoe II, com uma corregência (PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.*, 1.6.8). A estratégia de Ptolomeu foi elevá-lo a corregência para diferenciá-lo dos demais, a fim de que sua preferência fosse do conhecimento de todos antes da sua morte (LUCIANO. *Macrobii*, 12).

Não há na documentação qualquer narrativa que explique porque ele teria escolhido Filadelfo, filho de Berenice, a despeito dos filhos de Eurídice, a esposa mais importante. Contudo, é recorrente nas fontes a resistência de Ptolomeu em cogitar favorecer Eurídice, mesmo sob a advertência de Demétrio de Falero, seu conselheiro (DIÓGENES. *VOFI*, 5.5.78). Na linhagem de Eurídice sabemos que, entre seus quatro filhos, seu primogênito, Ptolomeu Cerauno, era quem estava cotado para a sucessão (NEPOS. *VEC.* 21. 3-4; APIANO. *Guer.*, 62). Embora não houvessem regras fixas para a sucessão, não era comum que o rei favorecesse o filho mais novo em prejuízo do primogênito, como fez Ptolomeu I (JUSTINO. *Epít.*, 16, 2, 7). A historiografia criou hipóteses dos motivos da escolha: o aumento do valor de Berenice, o sucesso de Filadelfo, o decréscimo da notoriedade de Eurídice e uma briga com Cerauno.

Em razão da resistência em indicar a linhagem de Eurídice em proveito da de Berenice, pelo não-dito, mas posto, quer dizer que a segunda conquistou mais prestígio do que a primeira. Berenice provinha de uma família relacionada com Antípatro, mas por ser viúva e não possuir parentes masculinos proeminente, como Eurídice, sua posição na corte foi inicialmente incerta. Sem uma família prestigiada, Berenice ganhou espaço na corte de outras formas, por meio da sedução, da reprodução de um filho homem, das uniões de suas filhas<sup>35</sup> e de vitórias olímpicas<sup>36</sup>. A partir disso, Teócrito (*Id.* 17, v. 34) e Plutarco (*Pir.*, 4) indicam que, pelo menos antes de 296, Berenice se tornou a mulher mais prestigiada entre as outras quatro esposas do *basileus*. Esse aumento do crédito de Berenice é considerado por nós um dos motivos da escolha, uma vez que o favorecimento da esposa principal determinava a sucessão em favor da sua linhagem.

O principal documento a respeito do *status* de Berenice na corte de Ptolomeu I é o relato tardio de Plutarco, o qual escreve sobre a percepção do rei Pirro em uma visita à Alexandria.

<sup>35</sup> Arsínoe teria se casado com Lisímaco da Trácia e Antígona, enteada de Ptolomeu, com Pirro.

<sup>36</sup> Berenice venceu corridas de cavalos (POSÍDIPO. *AB* 87) e, o que proveu prestígio a si mesma e ao seu *genós*.

Em uma visita diplomática à corte, visando o apoio de Ptolomeu, que o ajudou a restaurar seu reino, Pirro teria conhecido Berenice, caracterizada como a esposa mais influente do *basileus*. Como esposa principal do *basileus*, Pirro teria se aproximado dela e lhe prestado corte visando com isso obter vantagens sociais, a exemplo dela interceder na decisão do marido em apoiá-lo. Impressionado com a força de Berenice na corte, Pirro se casa com Antigone, a filha dela, enteada de Ptolomeu, usada pelo *basileus* como instrumento simbólico para selar sua aliança. Em outros documentos que tratam da negociação do casamento de Antígona, que sela o acordo político dos dois (PAUSÂNIAS. *Desc. da Grec.* 1.6; Porfírio, frag. 42.), Berenice não é citada.

**QUADRO 2 - Recorrência de Berenice I na documentação**

Fonte	Funções	Conotação	Status	Agências prosseguidas
Pausânias ( <i>Desc. da Grec.</i> 1.6.8)	Esposa e mãe	Positiva	Alto <i>status</i> por ser mãe e esposa de <i>basileis</i> importantes	- Produz e reproduz a descendência legítima de Ptolomeu I, que resulta na sucessão de Ptolomeu II; - Mesmo que ele já fosse casado e tivesse filhos, ela se casou com ele por <i>éros</i> , o que garante prestígio; - Lembrada em Pausânias para demonstrar a genealogia dos Ptolomeus e a ligação entre cortes.
Plutarco ( <i>Pir.</i> , 4.1)	Esposa e mãe	Idem	Alto <i>status</i> , como a esposa principal do <i>basileus</i>	- Berenice atende o visitante estrangeiro na corte, Pirro, que lhe pagou corte e casou com Antigone. - Retoma a linhagem de Berenice, elogiada como a rainha mais importante, para valorizar o casamento; - Discurso que estiliza a aliança de casamento através do <i>status</i> que Berenice possuía na corte.
Teócrito ( <i>Id.</i> 17, vv. 34-50)	Esposa, mãe, semideusa e deusa.	Idem	Alto <i>status</i> , como esposa devota ao marido, heroína e deusa.	- Cumpre as tarefas domésticas pela produção e reprodução da descendência; - É uma esposa devota e ama seu marido, que é amada de volta por ele; - Sua legitimidade decorre da relação com as deusas ou por ser ela uma deusa; - Discurso sobre a harmonia dinástica dos Ptolomeus, provida pela linhagem de Berenice.
Plínio ( <i>HN</i> , 37 <sup>o</sup> 108)	Rainha e mãe	Idem	Alto <i>status</i> , devido a troca de presentes.	- Filo, um oficial grego no Egito, presenteia Berenice com topázio, pedra preciosa de Cytis; - Discurso sobre o prestígio dela, em vista que a troca de bens indica posição na hierarquia.
OGIS 14	Idem	Idem	Alto <i>status</i> , por ser a rainha anterior e a mãe da atual rainha.	- Estátua dedicada para Arsínoe; - A mãe é citada para dar <i>kléos</i> à filha; - Parte do discurso de harmonia dinástica; - Parte do discurso do culto real da dinastia.
OGIS 26	Idem	Idem	Alto <i>status</i> , por ser a rainha anterior e a mãe do <i>basileus</i> .	- Estátua dedicada para Ptolomeu II; - Idem.

O quadro síntese acima indica a recorrência de Berenice I na documentação visando refletir sobre o seu *status* na corte, para compreender o que pode ter determinado a sucessão. Berenice é euforizada na documentação acima como esposa principal de Ptolomeu e mãe do herdeiro, mas não como rainha reinante do Egito e muito menos exercendo funções públicas.

Esse *status* elevado decorre do fato de Berenice não só ser uma esposa devota, amada pelo marido, mas também por cumprir as tarefas domésticas de produção da descendência legítima. Como esposa principal, no foro doméstico, Berenice poderia utilizar o alto *status* que tinha com o marido para influenciar as suas decisões como a aliança com Pirro (PLUTARCO, *Pirr.* 4). Documentos posteriores à coroação de seu filho, contudo, apresentam o título de *basilissa* associado à Berenice, o que indica um maior espaço de agência a partir da ascensão dele.

Para pensar a linhagem de Berenice como a favorita na corte polígama de Ptolomeu I, podemos recuar as políticas de nomes próprios aplicadas aos seus filhos, Arsínoe e Ptolomeu. Os nomes tanto para a Análise de Discurso (PÊCHEUX, 1997, p. 105-121), quanto para Pierre Bourdieu (1980, p. 280-83) não são dados ingênuos e possuem significados simbólicos. Os nomes desta dinastia vinham da tradição macedônica, que nomeava seus recém-nascidos com o nome dos avós paternos, para enfatizar a descendência (STROOTMAN, 2007, p. 106). Como esses nomes são emblemas do prestígio, que indicam a posição do agente na genealogia, recebê-los é um ato simbólico que eleva o agente a suceder o anterior em tarefas e poderes. Nossas hipóteses são: ou Berenice escolheu esses nomes para agradar o rei e obter vantagens—estratégia - ou ele próprio deu os nomes, pois tinha a intenção de favorecer a linhagem dela.

A linhagem de Berenice disponível à sucessão se resumia a Ptolomeu II, o único homem, que recebeu o nome do pai, como uma espécie de título, o que o colocou na política de sucessão. Sobre a relação dele com o pai, o poeta cortesão Teócrito (*Id.* 17, vv. 63-4) teria escrito que Ptolomeu II era seu “filho dileto, saído ao pai, veio a luz, ao vê-lo, ululou de alegria”. Entretanto, Teócrito escrevia sob o patrocínio de Ptolomeu II e o poema em questão é parte de um elogio ao *basileus*, o que pode indicar, por sua formação discursiva, uma construção. Teócrito poderia estar construindo um discurso para estilizar o nascimento de Ptolomeu II, tal qual dar uma ideia de harmonia dinástica com o pai, o que agregava legitimidade à sua regra. Seja como for, é possível que Ptolomeu II fosse, de fato, seu filho favorito, em razão de todos as fontes sobre a sucessão apontarem-no como o herdeiro, confirmando o discurso de Teócrito.

Um dos fatores que determinava as políticas de sucessão era o fato dos candidatos ao diadema terem acumulado prestígio, ao longo prazo, por exercer atividades políticas e militares. O modelo de legitimidade do *basileus*, que fornecia bases para sucessão e representação era Alexandre, enérgico, carismático e que, como Aquiles, obteve *kléos* por suas vitórias militares. Não sabemos do desempenho político de Ptolomeu II antes da sua sucessão como *basileus*, mas ele manteve o poder durante um governo estável por 38 anos (EUSEBIUS, *Astr. Can.* 3).

Embora feminilizado por seus excessos na tradição latina<sup>37</sup>, ele é elogiado, pelo não-dito, como administrador em Estrabão<sup>38</sup> (*Geog.* 17.795) e como estrategista<sup>39</sup> em Teócrito (*Id.* 17, vv. 103). A partir dessas fontes posteriores a sucessão (HAZZARD, 2000, p. 85), podemos supor que seu pai, para além de considerá-lo o favorito, viu nele um líder político e militar digno do diadema.

Se por um lado o prestígio da linhagem de Berenice aumentou, a predominância de Eurídice, relacional à das outras esposas, cuja honra era provida pelo berço, tendia a diminuir. Eurídice provinha de uma família proeminente e sua posição se devia inicialmente a reputação de seu pai, a posição de seu irmão como *basileus* da Macedônia e aos casamentos de suas irmãs. A pressuposição de que seu filho herdaria o trono dava-se, justamente, pois Eurídice, devido ao seu antecedente familiar, era considerada a esposa dominante e que mais deu filhos ao *basileus*. Porém, a posição de Eurídice na corte começou a diminuir com a morte de seu pai e seu irmão e com o sucesso de Berenice, com quem o rei teria casado por amor e não por alianças políticas. A evidência dessa diferença de *status* é justamente (DIÓGENES. *VOFI*, 5.5.78; PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.*, 1.6.8), o que indica a renúncia da linhagem dela e seu repúdio.

O dilema na documentação era a notoriedade da linhagem de Eurídice, da mãe e do filho, assim, de Cerauno, seu primogênito, que recebeu o nome do pai, colocando-o na sucessão. Com relação ao filho em questão, pode ter havido um desentendimento entre ele e o pai (MACURDY, 1932, 103) motivado pelo clima de instabilidade da sucessão ao diadema na corte. Cogitando a decisão dele pelo seu filho favorito (TEÓCRITO. *Id.* 17, vv. 63), a quem Cerauno deve ter vivido a sombra, ele articulou uma conspiração contra o pai (NEPOS. *VEC*, 21. 3-4). Nos apoia o discurso de Demétrio de Falero, que intercedeu pela linhagem de Eurídice, com tom ameaçador: “Se você o der para o outro, você não o terá”<sup>40</sup> (DIÓGENES. *VOFI*, 5.5.78). Nossa hipótese é que se sentindo acuado Cerauno articulou a conspiração contra Ptolomeu e Demétrio, que sabia das suas intenções, alertou o *basileus*, que rompeu com o filho.

Outros fatores podem ter determinado a exclusão de Cerauno da sucessão que parecia certa, antes do seu rompimento com o pai em razão da conspiração (NEPOS. *VEC*, 21. 3-4). Um dos fatores já revisados acima foi o baixo prestígio social de sua mãe, pois o sucessor costumava ser escolhido pelo *basileus* na poligamia em meio a linhagem da esposa principal.

<sup>37</sup> Os excessos de Ptolomeu, como a bebedeira, o amor pelas mulheres e a endogamia, são usados para qualificá-lo como jovem, imaturo e inábil para a política (HERODIANO. *Hist. Imp.*, 1.3.3) e (AERLIANO. *VH* 4.15).

<sup>38</sup> Estrabão (*Geog.* 17.795) afirma que todos os reis após Ptolomeu III eram maus administradores, corrompidos pelo luxo, o que pressupõe que os três primeiros Ptolomeus, eram o oposto: de vida simples e bons governantes.

<sup>39</sup> Em Teócrito (*Id.* 17, vv. 64-105), o autor diz que Ptolomeu era perito no uso da lança, símbolo de qualidades militares, como uma metáfora para elogiar seu desempenho, em razão das conquistas e expansão das terras do pai.

<sup>40</sup> Demétrio pode estar indicando a falta de habilidade política de Ptolomeu II caso o sucedesse, o que poderia levar a perda do reino, ou a existência de uma articulação política contra o rei caso ele indicasse outra linhagem.

Também influenciava a decisão dele o sucesso militar e político do candidato à sucessão, que deveria ser capaz de articular facções para governar e perpetuar o legado do *basileus* anterior. Contudo, nem Cerauno apresenta o ideal heroico do *basileus*, baseado em Alexandre, nem ele era considerado o favorito, o que pode ter influenciado a decisão de Ptolomeu:

**QUADRO 3 – Recorrência de Ptolomeu Cerauno na documentação**

Fonte	Características	Discurso	Agências prosseguidas
Cornélio Nepos (VEC, 21. 3-4)	- traiçoeiro	Negativo	- Conspirou contra o pai; - Traiu Seleuco e o assassinou.
Pausânias (Desc. da Gréc. 1.16.2)	- traiçoeiro	Negativo	- Traiu Seleuco e o assassinou; - Rompeu laços de <i>philia</i> e hospitalidade.
Justino (Epít. 24.1.).	- portador de <i>kléos</i> , glória	Positivo	- Derrotou Antinono em batalha
Mêmnon (FgrHist.434. 6. 6-7; 8. 2-7)	- traiçoeiro; louco; imprudente; um homem ruim.	Negativo	- Conspirou com Arsínoe contra Agátocles - Rompeu laços de <i>philia</i> e hospitalidade - Traiu Seleuco e o assassinou

A documentação disforiza a atuação política de Ptolomeu Cerauno dentro das cortes que atuou criando intrigas e conspirações, enquanto exalta o seu sucesso militar, que lhe dá *kléos*. Em razão das conspirações que participou, ele é caracterizado como traiçoeiro, louco, imprudente e um homem ruim, com ênfase em traiçoeiro presente em três autores distintos. Com efeito, foi em razão dessas atitudes que ele recebeu o apelido Cerauno, que significa relâmpago, o qual poderia significar relação com Zeus, mas possui uma conotação negativa. Pausânias e Mêmnon justificam o apelido devido a personalidade intempestiva de Cerauno que era capaz de romper com laços de *philia* e hospitalidade para cumprir seu projeto de poder. Embora tenha acumulado *kléos* através de vitórias militares, suas atitudes iam contra o ideal heroico do *basileus*, fundamental para que ele se legitimasse como tal na regra do pai,

A respeito do destino de Ptolomeu Cerauno, sabemos que ele teria deixado Alexandria, por medo, antes mesmo da decisão de Ptolomeu I em favor de Filadelfo (APIANO. *Guer.*, 62). Era comum que os filhos repudiados na sucessão deixassem o *oîkos* dinástico em busca de outras possessões, mas a ênfase na palavra medo em Apiano, indica para o medo de retaliação. Como Cerauno tramou contra Ptolomeu I, ele poderia temer retaliações do pai ou do irmão, com quem também rompeu (JUSTINO. *Epít.*, 17.2.9-14), depois que ele assumisse o Egito. Cerauno se exila do Egito (NEPOS. VEC, 21. 3-4) e, depois, temos notícias dele em Lisimaquia, na Trácia (MÊMNON, *FGrHit.* 434, 6-7), onde estavam sua irmã Lisandra e a meia-irmã Arsínoe. Ele parece ter ido para Lisimaquia esperando ou reaver o Egito ou obter de seu cunhado um outro *oîkos*, mas acabou se envolvendo em conflitos na sucessão de Lisímaco.

A situação de Eurídice após a sucessão de Ptolomeu I na corte é um pouco incerta e constitui motivo de debate na historiografia. Enquanto uma parcela da historiografia<sup>41</sup> acredita que Eurídice foi repudiada por Ptolomeu para favorecer Berenice e seus filhos, outra<sup>42</sup> defende a tese que a poligamia não implica o repúdio. Os autores que defendem o repúdio, baseiam-se no fato dela ter intermediado sozinha as negociações de casamento de sua filha Ptolemais com Demétrio<sup>43</sup>, que era inimigo de Ptolomeu. Não há, no entanto, um consenso historiográfico sobre o caso de Eurídice, o qual está em disputa na historiografia; um panorama desse debate pode ser obtido em Branco van Oppen (2015). Seja como for, Eurídice deixou Alexandria, quando seu filho Cerauno conquistou a Macedônia para si, dando a ela espaço de atuação política como *basilissa* (POLIENO. *Estratagemas*, 6.7.2).

Mesmo que nessa altura Arsínoe não estivesse mais em Alexandria, pois estava casada com Lisímaco, a ascensão de sua mãe Berenice e de seu irmão direto Ptolomeu a afetou. O fato de Arsínoe ser a irmã direta do *basileus* do Egito aumentou progressivamente o seu prestígio social em Lisimaquia, já que ser casado com ela significava um laço com o Egito. Numa sociedade masculina, o *status* social da mulher depende dos homens a quem ela está relacionada como filha e irmã, o que lhe concede valor na economia das trocas matrimoniais. Com maior notoriedade, Arsínoe ganha mais espaço na corte de seu marido e pode, inclusive, almejar à inclusão do nome do seu filho mais velho na linha da sucessão de Lisímaco. Essa ascensão de Filadelfo ao diadema e a ida de Cerauno à Lisimaquia podem ser alguns dos fatores do crescimento de Arsínoe na corte de Lisímaco e também da crise da mesma.

#### 1.1.4. A agência de Arsínoe na sucessão de Lisímaco

Assim como procedeu Ptolomeu I no Egito, Lisímaco indicou seu filho mais velho, Agátocles, para uma corregência (JUSTINO. *Epít.*, 17.1.4), visando elevá-lo à sucessão. Agátocles era o filho mais velhos de Lisímaco, por isso recebeu o nome do seu avô paterno, que também se chamava Agátocles, com Nicéia, a filha de Antípatro, *diádocos* de Alexandre. Ele seria o sucessor mais provável de Lisímaco por ser seu primogênito e também por ter se destacado na luta contra o rei odrísio Seutes III (PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.*, 1.9.6).

<sup>41</sup> Entre os autores defensores estão os autores: Max Strack (1897, p. 190), Karl Beloch (1912-27, p. 221), William W. Tarn (1913, p. 16), G. Raepsaet (1970, p. 6), W. S. Greenwalt (1989, p. 43) e outros.

<sup>42</sup> Contra a falácia da monogamia e a ideia do repúdio de Eurídice temos: Grace Harriet Macurdy (1932, 106), Sarah B. Pomeroy (1984, 13), Daniel Ogden (1999, p. 72-73) e Branco van Oppen (2015, p. 147).

<sup>43</sup> Ela teria ido viver em Mileto e depois foi para a corte do filho. Porém, uma união sem a permissão do pai, dificilmente seria válido na época. A união pode ter sido um acordo de paz entre Demétrio e Ptolomeu, intermediado por ela, para conseguir posição para Cerauno (OGDEN, 1999, p. 72; VAN OPPEN, 2015, p. 160).

Acrescido a esse dado, Agátocles já era casado com Lisandra, a filha de Ptolomeu I, e possuía um filho com ela, cujo sexo não é identificado, o que garantia a transmissão da descendência. O seu desempenho político e a legitimidade da sua descendência foram as condições necessárias para seu pai indicá-lo à corregência e à formação de uma facção enredada com a sua sucessão.

**QUADRO 4 – Recorrência da caracterização de Agátocles nas fontes**

<b>“Autor”</b>	<b>Texto</b>	<b>Caracterização</b>	<b>Discurso</b>
Mêmnnon	“o mais velho e melhor de seus filhos” ( <i>FGrHit.</i> 434. 5. 6)	Filho favorito de Lisímaco.	- Aponta Agátocles como o favorito à sucessão.
Pausânias	Lisímaco, após matar o filho, “estava impotente, tendo perdido todos os seus amigos”. ( <i>Desc. da Gréc.</i> 1.10.3)	Popular na corte; possuía amigos fiéis	- Pelo não-dito, mas posto, indica que Agátocles tinha ampla facção favorável a ele na corte.
Pausânias	“Lisímaco, embora por esta altura fosse idoso e considerado feliz em relação aos seus filhos, e embora Agátocles tivesse filhos por Lisandra, no entanto casou com a irmã de Lisandra, Arsínoe” ( <i>Desc. da Gréc.</i> 1.10.3)	Homem casado, pai, herdeiro.	- Discurso sobre como a união com Arsínoe prejudica a descendência legítima de Agátocles. - Euforiza Agátocles como filho que, por transmitir a descendência, agrada o pai
Pausânias	“mas seu filho Agathocles, que estava servindo com ele então pela primeira vez, foi feito prisioneiro pelos Getae [...] Outros dizem que não Agátocles, mas o próprio Lisímaco foi feito prisioneiro, recuperando sua liberdade quando Agátocles tratou com o rei Getie em seu nome. Em seu retorno ele se casou com Agátocles Lisandra, filha de Ptolomeu, filho de Lagus, e de Eurídice.” ( <i>Desc. da Gréc.</i> , 1.9.6).	Bom filho, político bem sucedido, homem casado.	- Discurso sobre a harmonia real, pai e filho lutando juntos. - Discurso sobre a legitimidade militar de Agátocles, que o torna apto à sucessão.
Justino	“a quem ele nomeara para sucedê-lo no trono, e através de cujos esforços ele havia conseguido várias guerras com sucesso” ( <i>Epit.</i> 17.1. 4-5).	Herói, honrado, guerreiro habilidoso.	- Idem.
Justino	“para execuções de vários grandes homens foram adicionados ao assassinato de seu filho, que foram mortos por expressar preocupação com o destino do jovem príncipe” ( <i>Epit.</i> 17.1. 7-9),	Popular na corte; possuía amigos fiéis	- Em intertexto com Pausânias, indica que ele tinha ampla facção favorável a ele na corte.

Em razão da indicação de Agátocles à corregência, como possível herdeiro do diadema, ocorre em Lisimaquia uma disputa entre ele e Arsínoe II, que lutava em favor da sua linhagem. Arsínoe era mãe de três filhos menores que Agátocles, mas seu primogênito, Ptolomeu, estava se aproximando da idade adulta, com cerca de quinze anos, em 283, e, assim, apto à sucessão. Temendo que Agátocles matasse um dos seus filhos após assumir o trono, para eliminar a concorrência (PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.* 1.10.3), Arsínoe começou a conspirar contra ele. Ela teria tentado seduzir Agátocles e, depois, sem sucesso, envenená-lo (PAUSÂNIAS, *Desc. da Gréc.* 1.10.3), que descobriu seu plano e cuspiu o veneno (MÊMNON *FGrHit.* 434, 5-6).

Por último, com a ajuda de Cerauno, Arsínoe convenceu Lisímaco que Agátocles teria tentado envenená-lo e o influenciou a matar o próprio filho por isso (MÊMNON, *FGrHit.* 434, 6-7).

A agência de Arsínoe II em meio às desvantagens enfrentadas por ela nas políticas de sucessão, analisada acima na documentação, pode ser lida através do conceito de estratégia. Pierre Bourdieu (1983, p. 93) entende as estratégias como as ações de um agente, apreendidas no jogo social do seu campo, que lhes permitem lidar com uma situação de desvantagem. Arsínoe se valeu de três estratégias, a saber: a sedução, o uso de venenos e a conspiração, que na tradição literária são indicadas tradicionalmente como estratégia da *métis* das mulheres. Contudo, ao passo que ela consegue resistir às políticas dinásticas que a prejudicariam, ela acaba confirmando as representações mentais de que as mulheres são ardilosas, astutas e passionais. Essas representações mentais são reiteradas e servem de munição para o discurso masculino de Pausânias e Mêmnon, que caracterizam Arsínoe, pela sua estratégia, de forma negativa.

Não sabemos o que levou Lisímaco a assassinar o filho, descrito como um militar experiente, bom filho e popular em meio à corte, mas podemos construir algumas projeções. Segundo Pausânias (*Desc. da Gréc.* 1.10.3) Arsínoe se sentiu atraída por Agátocles, tentou seduzi-lo, mas na falta de sucesso recorreu primeiro ao assassinato e depois a incriminá-lo. Lisímaco matou seu filho (ESTRABÃO, *Geog.*, 13.623) devido “ao agravamento de problemas domésticos”, causados ou pela descoberta do adultério ou pela conspiração feita por Arsínoe. Justino (*Epit.* 17.1.4-5) diz que o ódio do rei era como “pai, mas como homem”, talvez pelo filho ter dormido com a madrasta e ele pensar que o filho queria matá-lo para tomar seu lugar. Apesar dele ter descoberto a farsa dela (PAUSÂNIAS. 1.10.3), a falta de uma punição à esposa, indica que os conflitos, falados por Estrabão, sejam a crença na traição do filho e não da esposa.

Agátocles poderia, de fato, ter conspirado contra o pai, se não como resposta às tentativas de Arsínoe incriminá-lo, ao menos pelo medo do crescimento do espaço dela na corte. Luciano (*Icaromenipo*, II, 15) diz que um dos filhos de Lisímaco, talvez Agátocles ou, até mesmo, o filho mais velho de Arsínoe II, Ptolomeu, teria conspirado contra o pai à alcova. Agátocles poderia ter medo de que Lisímaco escolhesse os filhos de Arsínoe para sucedê-lo depois do prestígio que ela obteve com a indicação do irmão Ptolomeu II ao diadema do Egito. Mesmo que Agátocles tenha se casado com uma mulher ptolomaica, Lisandra era filha da linhagem repudiada na sucessão, enquanto Arsínoe era filha de Berenice, a mãe do sucessor. Essa diminuição do prestígio de Agátocles e sua esposa, se comparado ao de Arsínoe, é confirmado quando ele é morto pelo pai, o qual opta, com essa ação, pela linhagem da madrasta.



QUADRO 5 – A percepção masculina da agência de Arsínoe II nas políticas de sucessão

“Autor”	Texto	Discurso
Pausânias	“O amor costuma trazer muitas calamidades aos homens. Lisímaco, embora por esta altura fosse idoso e considerado feliz em relação aos seus filhos, e embora Agátocles tivesse filhos por Lisandra, no entanto casou com a irmã de Lisandra, Arsínoe” ( <i>Desc. da Gréc.</i> 1.10.3)	- O amor compromete as decisões políticas de um homem. - Motivo de preocupação no período devido a personificação do poder helenístico na monarquia; - Discursivamente uma mulher é a fragilidade de um homem, cuja relação é usada por seus opositores para fazer crítica política; - O processo discursivo desse discurso é a passionalidade feminina e a divisão de tarefas que coloca a política como o oposto às mulheres.
Pausânias	“Esta Arsínoe, temendo por seus filhos, temendo que com a morte de Lisímaco eles caíssem nas mãos de Agátocles, é dito que, por essa razão, conspiraram contra Agátocles.” ( <i>Desc. da Gréc.</i> 1.10.3)	- Relativiza a culpa de Arsínoe, tentando atribuir um motivo legítimo para suas ações: a maternidade e o cuidado da descendência
Pausânias	“Os historiadores já relataram como Arsínoe se apaixonou por Agátocles e, sem sucesso, eles dizem que ela conspirou contra sua vida.” ( <i>Desc. da Gréc.</i> 1.10.3).	- Indicação da recorrência de um discurso sobre a passionalidade feminina reproduzida pelas referências encontradas por Pausânias; - Se o tema da conspiração era tema de discussão entre os historiadores antigos, isso indica que deve ter sido motivo de comentário na sociedade.
Justino	“ele tirou-o por veneno, usando como seu agente no caso sua madrasta Arsínoe. Este foi o primeiro começo de suas calamidades, o prelúdio para se aproximar da ruína” ( <i>Epit.</i> 17.1. 4-6).	Atribui a ruína de Lisímaco à mulher Arsínoe, num interdiscurso com a primeira citação de Pausânias.
Memnon	“Sob a influência de Arsínoe, Lisímaco matou Agátocles, o mais velho e melhor de seus filhos, que era o filho de seu casamento anterior.” ( <i>FGrHit.</i> 434, 5.6).	- Exime Lisímaco da agência de Agátocles, atribuída à Arsínoe; - Recorrência de um discurso masculino na citação de Pausânias: de que homens poderosos estão em risco sob a influência das mulheres e do amor; - Estabelece discurso de oposição e concorrência entre a linhagem do primeiro casamento e a seguinte, de Arsínoe.
Memnon	“Primeiro ele tentou envenená-lo secretamente, mas quando Agátocles descobriu isso e cuspiu o veneno, ele se livrou dele da maneira mais desavergonhada” ( <i>FGrHit.</i> 434, 5.6).	- Arsínoe não possui <i>kléos</i> , em oposição ao alto <i>kléos</i> de Agátocles, pois ela se vale de meios vergonhosos para derrotá-lo. Oposto ao <i>agon</i> (disputa) e <i>sophosyne</i> (medida nas ações).

Mêmnon (*FGrHit.* 434, 5.6), Pausânias (*Desc. da Gréc.* 1.10. 3) e Justino (*Epit.* 17.1. 4-5) indicam a agência de Arsínoe na trama, que era ambiciosa e capaz de influenciar Lisímaco. A par da esposa forte, ele é caracterizado como fraco que, pela velhice, oposto ao homem forte que afazia ser, ficou mais maleável e fácil de influenciar (MÊMNON, *FGrHit.* 434, 5. 4-6). Para Agátocles, elogiado pelas fontes como filho, político e líder militar, cabe a pele de vítima da conspiração, morto de forma vergonhosa, pelo pai influenciado pela madrasta ambiciosa. Arsínoe pode ter sido culpabilizada pelo discurso masculino que disforiza mulheres socialmente ativas por suas estratégias ou, realmente, Agátocles nada teve a ver com a conspiração. Elizabeth Carney (2013, p. 44-5), contudo, alerta que não devemos cair no discurso maniqueísta, entre vilão e vítima, das fontes, mas vê-los como agentes que visavam sobreviver.

Ao matar o próprio filho e sucessor, Lisímaco teve que lidar com as consequências do assassinato de um agente que era querido pelo povo e possuía uma ampla facção ao seu lado. Para matar o próprio filho, movido pela raiva, Lisímaco teve que executar não só o filho, mas vários homens prestigiados da corte que se opuseram a atitude do rei (JUSTINO. *Epit.* 17.1.5-7). Depois do episódio, membros insatisfeitos da corte, como Lisandra e sua família, incluindo Cerauno, deixaram a corte (JUSTINO. *Epit.* 17.1. 7-8 PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.* 1.10. 4). Lisímaco teria tomado uma atitude que fez com que sua facção, incluindo o corpo militar (JUSTINO. *Epit.* 17.1. 7-9), perdesse o crédito no poder dele, de forma que, sem ela, seria difícil governar. Esses agentes seguem para a corte de Selêuco e lá instigaram que o mesmo entrasse em guerra contra Lisímaco, um de seus inimigos na época (JUSTINO. *Epit.* 17.1. 8-9).

Vale fazer uma breve reflexão a respeito da atuação de Ptolomeu Cerauno nos conflitos de sucessão da corte de Lisímaco, para onde veio após ser rejeitado por seu pai, Ptolomeu I. Cerauno era irmão completo de Lisandra, casada com Agátocles, tal como era meio-irmão de Arsínoe II, filha de Berenice, cuja linhagem foi escolhida por Ptolomeu na sucessão do Egito. Primeiro, Cerauno teria ajudado Arsínoe a incriminar Agátocles, agindo contra Lisandra, mas depois, com a morte dele, encorajou Lisandra a deixar a corte e incitar a guerra contra Lisímaco. Possivelmente, Cerauno pode ter alimentado o clima de animosidade da corte que resultou no assassinato de Agátocles para desestabilizar a corte de Lisímaco e, assim, obter ganhos político. Ou ele poderia querer se vingar de Arsínoe, retirando a sua estabilidade na corte, por ser ela da mesma linhagem de Ptolomeu II, como filha de Berenice, que o retirou das políticas de sucessão.

A partir da dissidência da facção de Lisímaco para sua corte, Seleuco soube do que ocorreu no reino e em vista da perda de apoio dele, aproveitou suas baixas para fazer guerra. Seleuco entra em guerra contra Lisímaco, com o objetivo de conseguir prestígio militar, riqueza e terras, sob o discurso moralizante de estar vingando Agátocles (JUSTINO. *Epit.* 17.1. 7-9). Chamada pela historiografia de Batalha de Corupédio, esse foi o último conflito entre os *diádocoi* de Alexandre, que ocorre em uma planície da Trácia, próxima de Sárdis, em 281. Entre as características do conflito temos a morte de Lisímaco por um guerreiro que lutava ao lado de Seleuco e pela anexação do território dele pelos selêucidas como espólio de guerra. Esse processo de desagregação da corte e morte de Lisímaco são entendidos por nós, através da leitura da documentação<sup>44</sup>, como uma consequência da morte de Agátocles na sucessão.

Na ocasião da batalha, Arsínoe II acompanhou Lisímaco até a Ásia Menor, mas teria ficado na cidade de Éfeso, que era vizinha à Sárdis, local onde ocorreu a Batalha de Corupédio.

---

<sup>44</sup> Entre as principais fontes do conflito, destacamos os relatos de Pausânias (*Desc. da Gréc.* 1.10.4) Justino (*Epit.* 17.1. 7-8) e Mênnon (*FGrHit.* 434,5. 6 -8), que apresentam intertexto entre si em seu discurso.

Quem fala sobre essa ocasião é Polieno (*Estratégias*, 8, 57, 1), o qual explica que no momento de morte de Lisímaco, Arsínoe estaria em Éfeso e que lá teria ocorrido um motim contra ela. Essa revolta teria se instalado após a morte de Lisímaco e uma facção em favor de Seleuco teria destruído a muralha e os portões da cidade, para vulnerabilizar o local em que a rainha estava. A cidade de Éfeso é então atacada por um exército liderado pelo general Menecrates, o qual tinha como intenção invadir os aposentos da rainha para findar com a linhagem de Lisímaco. Em meio ao motim, Arsínoe trocou de lugar com uma escrava, que vestiu suas roupas, e, escoltada pela sua guarda, a rainha conseguiu escapar em um barco, talvez para Cassandréia.

O registro de Polieno sugere discursivamente que as rainhas, como Arsínoe II, poderiam acompanhar o marido em empreitadas militares, mesmo que não participassem de fato delas. Não sabemos porque motivos Lisímaco teria levado a própria esposa para tão próximo da batalha, o que poderia colocar em risco a sua vida e da sua linhagem em caso de uma derrota. Lisímaco pode ter enviado Arsínoe para Éfeso devido a autoridade que a rainha gozava na cidade (ESTRABÃO, *Geog.* 14.1.640), o que poderia garantir sua segurança em uma derrota. A partir de Polieno, para além do dado de que as rainhas acompanhavam seus maridos à guerra, podemos dissecar outras afirmações a respeito do poder de Arsínoe: (1) mesmo que Arsínoe possuísse hegemonia em Éfeso, existia uma facção de oposição à ela e ao marido; (2) uma rainha possuía uma guarda pessoal que zelava por ela (POLIENO, *Estratégias*, 8, 57, 1).

Não há qualquer registro no fragmento de Polieno a respeito do local ao qual Arsínoe II dirigiu-se após a fuga de Éfeso ou quicá de que seus três filhos estariam acompanhando-a. Elizabeth Carney argumenta que seria difícil para Polieno adaptar a anedota da troca entre a rainha e a escrava, se os filhos de Arsínoe estivessem junto com ela no decorrer da narrativa. Carney sugere ser pouco provável que Lisímaco tenha levado os filhos à cidade, pela proximidade do campo de batalha, que arriscaria a sucessão legítima (CARNEY, 2013, p. 47). A nossa hipótese é que ou Polieno omitiu a presença dos filhos de Arsínoe por motivos estilísticos da sua literatura ou que eles não estavam na cidade no momento da motim e invasão. O certo é que Arsínoe fugiu para algum lugar, provavelmente, para a cidade de Cassandréia, na qual ela é mencionada em seguida por Justino (*Epít.*, 24.3.3-4), junto dos filhos.

### **1.1.5 Arsínoe II e Ptolomeu Cerauno: entre 281 e 279/76**

Em razão da desagregação da dinastia de Lisímaco da Trácia, a partir da agência de Seleuco, Arsínoe II dirigiu-se para Cassandréia, uma cidade fortificada, que pertencia a ela. Durante esse período de hiato entre a morte de Lisímaco e seu segundo casamento, na ausência

de um responsável masculino, *kyrios*, a referida rainha parece ter governado por contra própria. Rainhas macedônicas podiam governar na ausência do marido, ou quando eles iam à guerra, ou em caso de morte, até que seu filho chegassem a idade adulta (STROOTMAN, 2007, p. 115). Com exceção de Justino (*Epit.* 24.3.3-4), que indica a autoridade de Arsínoe na cidade, não há registros documentais sobre a agência dela no governo e as relações de poder que empreendeu. Todavia, mesmo que fosse reconhecida como autoridade pela coletividade de Cassandréia, ela não possuía legitimidade para assumir sozinha o reino de Lisímaco, conquistado por Seleuco.

Antes mesmo que Seleuco pudesse assumir o diadema da Trácia e da Macedônia, que fora usurpado de Lisímaco, Seleuco foi assassinado por um de seus aliados, Ptolomeu Cerauno. Esse episódio teria ocorrido sete meses após a morte de Lisímaco em batalha, quando Seleuco, estaria indo em direção a Lisimaquia para apossar-se dela, acompanhado de Ptolomeu Cerauno. Cerauno, que tinha se mudado para a corte de Seleuco após a morte de Agátocles e havia lutado ao lado dele contra Lisímaco, aproveitou-se das baixas nas tropas de Seleuco para assassiná-lo. Após o episódio da morte de Seleuco, Cerauno dirigiu-se à Lisimaquia acompanhado de um guarda-costas, para conseguir apoio político das tropas e das facções que o aclamariam *basileus*. Cerauno assume o poder em 281, a partir de um duplo golpe, que roubou o diadema de Seleuco usurpado de Lisímaco (PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc.*, 1.16.2; APIANO. *Guer.*, 62).

No contexto de usurpação do diadema, Ptolomeu Cerauno tratou de conseguir tanto apoio interno quanto apoio externo visando ter legitimidade para governar enquanto *basileus*. No âmbito interno, Cerauno buscou o apoio do exército e de facções políticas, como aquelas que apoiaram Agátocles, além de casar-se com Arsínoe para conciliar os herdeiros de Lisímaco. Externamente, Cerauno faz alianças com outros *basileus*, como o filho de Seleuco, Pirro e seu irmão Ptolomeu II, aspirando reconciliar-se, aditar prestígio e obter, assim, apoio militar<sup>45</sup>. Esse processo de legitimação empreendido por Cerauno era uma estratégia importante, não só para que ele, como um corpo externo a casa de Lisímaco, fosse reconhecido pela corte e pela população como governante, tal qual para evitar que outras pessoas, como Antígono Gónatas ou o filho de Lisímaco, reivindicassem o diadema em seu lugar (MÜLLER, 2009, p. 69-72).

Um exemplo das campanhas para legitimação de Ptolomeu Cerauno como *basileus* foi justamente a proposta de casamento submetida a viúva de Lisímaco, sua meia-irmã<sup>46</sup>, Arsínoe. Arsínoe e seus filhos eram símbolos dinásticos que recordavam a época em que Lisímaco ainda

<sup>45</sup> O pedido de suporte político e militar de Ptolomeu Cerauno para os outros *basileus*, sobretudo seu irmão, a quem ele escreve uma carta na tentativa de se reconciliar, é registrado no *Epítome* de Justino (*Epít.*, 17. 2<sup>o</sup>9-14).

<sup>46</sup> Ao contrário do terceiro casamento, esta endogamia será considerada uma questão menor, pois casamentos entre meios-irmãos ocorriam entre greco-macedônicos para conservar o patrimônio familiar (MÜLLER, 2009, p. 84).

estava no poder, que poderiam ser utilizados por Cerauno, através do casamento, para construir uma ideia de continuidade entre o antigo e o novo governante, dando legitimidade à sucessão. Ao casar-se com ela, Cerauno solucionaria dois problemas, a saber: (1) impediria que os filhos de Lisímaco reivindicassem o poder e (2) neutralizaria a possibilidade de que outra pessoa se casasse com Arsínoe, tal como ele iria fazer, para chegar ao poder através do poder dela. Essa campanha de Cerauno para conquistar legitimidade demonstra o prestígio de Arsínoe nas políticas de sucessão, por ser mãe do herdeiro de Lisímaco e por ainda ser a rainha.

Se para Ptolomeu Cerauno o casamento com Arsínoe significava uma forma de legitimação, para ela era uma via para recobrar a posição que perdera com a morte de Lisímaco. Uma mulher real, viúva ou não, por mais que possuísse prestígio social perante a população, não tinha como, na época, governar sozinha até que um de seus filhos chegasse a idade adulta. A única possibilidade seria que ela se casasse com um homem de confiança, que suplantaria a figura de seu marido na regra, até que seus filhos tivessem idade o suficiente para sucedê-lo. Esse foi um dos itens do acordo que Arsínoe teria feito com Cerauno, que prometeu perante os deuses que, após o casamento com ela, iria compartilhar a regra com ela e com seus três filhos. A única documentação que registra a negociação do casamento de Arsínoe II e Ptolomeu Cerauno é um resumo de Pompeo Trogo escrito por Marco Justino, a saber:

Temendo, portanto, menos por si mesma do que seus filhos, a quem ela achava que poderia proteger pelo casamento, enviou Dion, uma de suas amigas, para ele. Ptolomeu, depois de conduzi-lo ao templo mais sagrado de Zeus, mantido em alta veneração desde a antiguidade entre os macedônios, segurou o altar e, tocando as imagens e sofás dos deuses, jurou, com inaudito e as imprecações mais solenes, que "ele procurava um casamento com sua irmã com verdadeira sinceridade, e que ele lhe daria o título de Rainha, nem, para sua desonra, teria qualquer outra esposa, ou quaisquer outros filhos além de seus filhos". Arsínoe, estando assim cheia de esperança, e aliviada de apreensões, realizou uma conferência com seu irmão em pessoa, e como sua aparência e olhares lisonjeiros prometiam não menos sinceridade que seu juramento, ela concordou em se casar com ele (JUSTINO. *Epit.* 24, 2, 7-10).

A partir do relato de Justino, após as negociações, sabemos que o casamento ocorreu em 281/80, talvez em Pela ou Dion, seguindo a tradição macedônica de uma cerimônia pública. Entretanto, o casamento parece ter apresentado um caráter muito mais público do que o usual, justamente pela desconfiança de Arsínoe de que Cerauno lhe daria um golpe, segundo Justino. Justino (*Epít.*, 24.3) informa que a cerimônia teria ocorrido em público, diante dos militares, quando Ptolomeu Cerauno colocou o diadema na cabeça dela e lhe conferiu o título de *basilissa*. Coroa e títulos são símbolos que garantem o reconhecimento da legitimidade e do poder simbólico de Arsínoe como rainha diante da sociedade governada, expectadora do casamento.

As celebrações após o casamento foram caracterizadas por Justino como cheias de pompa, desde o estabelecimento de um festival até de sacrifícios, provavelmente, para um banquete.

A diferença entre o casamento de Arsínoe com Ptolomeu Cerauno e o anterior está justamente no fato de ela mesma ter intermediado os acordos da união, como abordado acima. No primeiro casamento, Arsínoe parece não ter tido qualquer tipo de poder de decisão em quem seria seu marido, pois ela serviu como um instrumento simbólico em um casamento por aliança. Se no primeiro casamento, as transações legais foram feitas por seu pai, seu *kyrios*, no segundo casamento, (JUSTINO, *Epít.*, 24.3.2-7), Arsínoe acordou os termos e condições do mesmo<sup>47</sup>. Uma mulher viúva geralmente poderia retornar à casa da sua família de nascimento ou seu *kyrios* poderia organizar-lhe um novo casamento com outro homem (CARNEY, 2013, p. 55-6). Essa questão registrada por Justino, indica que mulheres reais viúvas, como Arsínoe, na ausência de protetores legais masculinos, poderiam arranjar seus próprios casamentos<sup>48</sup> - poder.

Ainda que Arsínoe II possuísse autonomia para intermediar acordos de casamento, o fato dela depender de um homem para governar indica às estruturas de dominação masculina. Essa questão fica muito clara quando no relato de Justino (*Epít.*, 24.3.2-3), Cerauno coloca o diadema na cabeça de Arsínoe no rito de casamento, mesmo sendo ela o membro “legítimo”. Levando em consideração que Arsínoe era quem possuía a legitimidade do diadema do marido, seria uma tendência pensar que ela é quem deveria conceder a ele o diadema e não o contrário. Ao contrário, embora necessitasse de Arsínoe para ter legitimidade, Cerauno tinha conquistado sua posição pela força na vitória da batalha, já a posição dela dependia do casamento com ele. A atribuição da coroa por Cerauno demonstra a subordinação de Arsínoe (desigualdade de gênero), que conserva a ela o casamento e a ele um cargo público (MÜLLER, 2009, p. 75-6).

Não é possível determinar o espaço de atuação de Arsínoe II na corte de Ptolomeu Cerauno devido ao fato do seu casamento ter se estabelecido por um período de curta duração. Existe um longo debate entre autores como Friedrich Granier (1931), Has-Werner Ritter (1965) e Elizabeth Carney (2013) acerca do seu poder a partir da cessão do diadema e dos títulos. Entretanto, Arsínoe estava submetida a Cerauno que lhe deu o diadema e, mesmo que não estivesse, só o diadema e os títulos não são dados suficientes para medir o poder dela na regra. O que podemos afirmar é que Arsínoe possuía uma tarefa importante no que tange a representação do poder, tanto que Cerauno teve de se casar com ela para legitimar-se como rei.

---

<sup>47</sup> Richar Hazzard (2000, p. 84) discorda dessa hipótese e afirma que o acordo de casamento teria sido feito entre Ptolomeu II e Cerauno na carta que o último mandou ao irmão. Não há nada nas fontes que corrobore Hazzard.

<sup>48</sup> Analisando contratos de casamento, Sarah B. Pomeroy (1995, p. 147) diz que o período verificou um progressivo enfraquecimento da figura do *kyrios* nas negociações de casamento, de forma que cabia as mulheres essa função.

Não é possível afirmar mais do que isso, não só pela ausência de documentos, mas também porque o casamento durou muito pouco devido ao fato de Cerauno ter conspirado contra ela.

A respeito da conspiração de Cerauno contra Arsínoe e seus filhos, o relato narrativo está a cargo de Justino (*Epít.*, 24.3'1-11) o qual oferece uma descrição detalhada do evento. Justino narra que Cerauno tentou persuadir sua irmã Arsínoe a casar-se com ele, fingindo ser generoso com relação aos seus filhos, para conseguir ter poder sobre o império de Lisímaco. Após a cerimônia de casamento, na celebração das núpcias, Arsínoe convidou o marido para a sua cidade, Cassandréia, para que comemorassem o casamento em um festival religioso. Entretanto, ao chegar no portão da cidade, Cerauno ordenou a morte de dois filhos de Arsínoe e, com o cadáver de seus filhos no colo, que não tiveram o funeral apropriado, o exílio dela. Essa conspiração descrita por Justino pode ser lida, então, como uma tentativa de Cerauno de consolidar seu poder como *basileus* pela eliminação da concorrência – os filhos de Arsínoe.

Ainda que Ptolomeu Cerauno tenha desenvolvido uma armadilha contra Arsínoe II e seus filhos, ele teria conseguido matar apenas dois dos três filhos da rainha, Felipe e Lisímaco. Justino relata que o filho mais velho dela teria suspeitado das intenções de Cerauno com o casamento, e, por isso, não teria acompanhado a mãe e os irmãos ao festival de Cassandréia. Mesmo que Justino narre como Ptolomeu, filho de Lisímaco, advertiu sua mãe a não aceitar o casamento (JUSTINO, *Epít.* 24.10), não há no relato de Justino nenhuma referência da sua sina. O silêncio em Justino sobre Ptolomeu possivelmente indica que ele, com cerca de dezoito anos, teria partido antes do novo casamento da mãe ou do festival de casamento em Cassandréia. Ptolomeu não morreu em Cassandréia, chegando a idade adulta em 281, empreendendo uma carreira posterior (DMITRIEV, 2007, p. 136; HAZZARD, 2000, p. 84; CARNEY, 2013, p. 55).

A atitude de Ptolomeu Cerauno na cerimônia de núpcias do casamento com Arsínoe II pode ser lida para além de uma falta de *sophrosyne* (*húbris*), como um *miasma* - uma mácula. Cerauno teria não só descumprido o seu juramento perante os deuses de não conspirar contra Arsínoe e seus filhos, tal qual cometeu uma série de excessos que ferem a *sophrosyne* grega. Entre os excessos cometidos por Cerauno podemos indicar: o descumprimento do juramento perante os deuses; o assassinato dos sobrinhos durante os ritos de núpcias; a ruptura com os ritos de hospitalidade, já que Arsínoe o recebeu em sua cidade; a ruptura com os laços de *philia* e de parentela; não permitir a Arsínoe fizesse um funeral apropriado para os filhos; entre outros. O próprio Justino (*Epít.*, 24.3'10) caracterizou as atitudes de Cerauno como criminosas e disse que os próprios deuses teriam se vingado dele, que morreu em uma invasão dos gauleses.

QUADRO 6 – Recorrência de Arsínoe II em Justino

Ordem	Caracterização	Conotação	Agência	Discurso
1º Recorrência (JUSTINO. <i>Epit.</i> 17.1).	- ardilosa; astuta; responsável pela ruína da dinastia	Negativa	- socialmente ativa; uso de venenos - estratégia; a influência feminina acarreta no assassinato do filho pelo pai.	- Discurso masculino que atribuiu a ruína da dinastia às intrigas de Arsínoe. - Intertexto com (MÊMNON. <i>FGrHit.</i> 434, 5-6; ESTRABÃO. <i>Geog.</i> , 13.623; PAUSÂNIAS. <i>Descrição da Grécia</i> , 1.10.3).
2º Recorrência (JUSTINO. <i>Epit.</i> 24.3).	- mãe; esposa; vítima; heroína trágica	Positiva	- postura passiva; sofre a ação de um homem. - a agência cabe ao homem que a traiu e aos deuses que o puniram.	- Valoriza a maternidade, a passividade feminina e sua postura resiliente frente a morte dos filhos. - Não apresenta intertexto, mas interdiscurso, com o caso de Clitemnestra.

Se no início dos discursos sobre Arsínoe II ela era caracterizada como uma mulher perigosa e vingativa, nesse momento, em Justino, ela é caracterizada como uma heroína trágica. As heroínas trágicas eram mulheres de atuação incomum, fortes e livres que se envolviam em grandes acontecimentos, geralmente, atuando como a mediadora de uma punição dos deuses. A caracterização de Arsínoe como heroína ocorre por ela ter sua história contada para a posteridade (memória) e por ter vivido grandes acontecimentos, obtendo *kléos* – notoriedade. E ela é trágica porque, como Clitemnestra, Arsínoe viveu uma tragédia pessoal intermediada por um homem que matou seus filhos diante dela, em seus braços (POMEROY, 1984, p. 16). Esses acontecimentos que se seguiram ao casamento com Cerauno, com a perda dos filhos e o exílio, parecem, então, ter moralizado o discurso literário sobre Arsínoe de vilã à heroína.

Após a conspiração de Ptolomeu Cerauno, Arsínoe II foi exilada de Cassandréia, a sua cidade, como dito por Justino (*Epít.*, 24.3, 9-10), e, com dois atendentes, foi para Samotrácia. Samotrácia é uma ilha no nordeste do Mar Egeu, próxima da Trácia (ver mapa 3 em anexo), que servia como um posto de controle marítimo na Ásia Menor (DAPIAGGI, 2011, p. 03). Fragmentos de Samotrácia (*OGIS 15*) demonstram que Arsínoe teria usado seus rendimentos em um patrocínio na cidade, como uma forma de representar a sua corte perante os políticos locais para aderirem à causa da dinastia (MÜLLER, 2009, p. 59-60; CARNEY, 2013, p. 37-8). A escolha de Samotrácia como local de exílio pode dever-se a autoridade que a rainha gozava na cidade, como parte do seu patrocínio, sobretudo nos festivais e nas obras da rotunda, que talvez lhe garantiram uma recepção benevolente por parte do povo (CARNEY, 2013, p. 38).

Não existe qualquer documentação a respeito do tempo em que Arsínoe II passou em Samotrácia, com exceção de Justino (*Epít.*, 24.3, 9-10), que indica o seu exílio na dita cidade. Lá ela pode ter governado sozinha como *basilissa*, na ausência de um marido, mas não existem documentos que nos informem a respeito disso, o que nos permite apenas fazer suposições. A



informação que temos a seguir do exílio em Samotrácia é que Arsínoe teria retornado ao Egito, seu local de nascimento, sob a tutela do seu irmão completo, o *basileus* Ptolomeu II. Naquela altura, aos cerca de 36 anos, dificilmente Arsínoe conseguiria casar-se novamente, pois aproximava-se da infertilidade, o que poderia fadá-la à obscuridade real na corte de seu irmão. Não há na documentação, analisada à frente, nenhuma informação sobre as negociações que antecederam o seu retorno à corte do irmão, que por uma estimativa, teria ocorrido após 279.

## 1.2 Arsínoe como Filadelfo: entre 279/6 e 270

### 1.2.1 O retorno de Arsínoe à Alexandria, no Egito

Na ocasião do retorno de Arsínoe II à Alexandria, o Egito não era mais governado por seu pai, Ptolomeu I, mas sim por seu irmão Ptolomeu II, que teria assumido o diadema em 283. Ptolomeu II teria assumido o diadema logo após uma corregência ao lado de seu pai, em cerca de 285, que o preferiu como sucessor em detrimento de Ptolomeu Cerauno, o primogênito. Ainda que Ptolomeu II seja caracterizado pela historiografia como indolente, passivo e afeminado, a ascensão ao diadema em prejuízo do primogênito significa que o mesmo seria um exímio líder político e militar, pré-requisito para a aclamação como sucessor na Macedônia. Nos primeiros anos de governo, até a chegada de Arsínoe II, Ptolomeu já tinha controlado as facções da corte e derrotado Cerauno, estabelecido amizades com Atenas, reformado o calendário, exilado Demétrio, assumido posições na Cária e etc (HAZZARD, 2000, p. 85).

Até então, Ptolomeu II era casado com Arsínoe I, uma princesa macedônica, nascida em ca. de 300, filha do rei Lisímaco da Trácia, supostamente<sup>49</sup>, com Nicéia, uma de suas esposas. Ptolomeu II teria se casado com Arsínoe I por volta de 285/282, quando ele foi nomeado corregente, como parte das alianças políticas de seu pai com Lisímaco, o pai de Arsínoe I. Arsínoe I teria dado à luz para três filhos de Ptolomeu II, a saber: o herdeiro Ptolomeu III Evérgeta, Berenice Fernoforo, rainha da Síria, e Lisímaco, que foi assassinado pelo sobrinho. Arsínoe I teria, no entanto, conspirado contra Ptolomeu II junto com Amintas e Crísipo e, quando o *basileus* descobriu, teria mandado exilá-la em Tebaida e matado os seus cúmplices. Nada mais é conhecido sobre ela devido à ausência de documentos e às ambiguidades com sua homônima e sucessora, Arsínoe II (VAN OPPEN, 2014, p. 177; MACURDY, 1932, p. 109).

A conspiração de Arsínoe I contra Ptolomeu II é explicada pela historiografia como uma medida desesperada da rainha para assegurar sua posição real após a morte de seu pai, Lisímaco.

---

<sup>49</sup> A documentação não indica quais das esposas de Lisímaco seria a mãe de Arsínoe I, mas a hipótese mais aceita até agora é de que ela seria filha de Nicéia, como seus outros filhos, Agátocles e Eurídice (CARNEY, 2014, p. 68).

Alexandria e Lisimaquia estavam ligadas por vários casamentos dinásticos acordados entre Ptolomeu I e Lisímaco, logo, as questões que incidiam em uma corte tinham um efeito na outra. As notícias da morte de seu pai, as conspirações de Arsínoe II e a dissolução da sua corte natal constituem uma perda de prestígio social que pode ter causado nela o medo de ser repudiada. Entre as macedônicas esse era um medo comum, uma vez que mulheres sem um representante masculino forte poderiam ser repudiadas, para dar lugar a outra favorita do rei, que a substituíria. Ao conspirar contra o marido, com a ajuda de uma facção, Arsínoe I asseguraria sua posição social e quiçá o trono para si ou seu filho (CARNEY, 2013, p. 68; VAN OPPEN, 2014, p. 169).

Embora o *scholia* de Teócrito<sup>50</sup> atribua a autoria da conspiração contra Ptolomeu II à Arsínoe I, com o auxílio de Amintas e Crísipo, há uma possibilidade da acusação ter sido falsa. Diógenes Laércio relata que Crísipo foi acusado injustamente (*diablêtheis*) de tramar contra o *basileus* e, assim sendo, foi punido com a morte por açoitamento (DIÓGENES, *VOFI*, 7.7.189). A suspeita levantada por Diógenes à acusação contra Crísipo, pode significar discursivamente ou que o mesmo não participou da conspiração, ou que a conspiração nem ao menos aconteceu. Diógenes é usado por Branko van Oppen para desacreditar a conspiração orquestrada por Arsínoe I e inocentar não só o médico Crísipo, mas ela própria (VAN OPPEN, 2014, p. 168). Se Arsínoe I não conspirou contra Ptolomeu, isso quer dizer, através do não-dito, que ou alguém conspirou para eliminá-la, ou que a culpa das conspirações de outrem recaiu sobre ela.

Culpada ou não, a informação que temos, segundo o *scholia* de Teócrito, é que Ptolomeu teria punido sua esposa e a facção dela ao descobrir uma conspiração que a envolvia. Ptolomeu teria mandado matar a facção que auxiliou Arsínoe I, enquanto ela mesma não foi morta, mas banida para Coptos, em Tebaida, no Baixo Egito (*Schol. TEÓCRITO, Id.17, v. 128*). Ptolomeu não mata Arsínoe I não só porque ela estava protegida pelo caráter sagrado de *queenship*, tal qual por ser mãe do herdeiro (MACURDY, 1932, p. 111; CARNEY, 2013, p. 70). O banimento foi uma saída disciplinar à conspiração, que incluiu também a perda do direito a maternidade dos seus três filhos, que foram adotados, mais tarde, por Arsínoe II, que a sucedeu. A morte era uma punição recorrente nas dinastias, mas o caso de Arsínoe I (sem um *kyrios* forte) foi o primeiro em que uma rainha foi banida daquela forma (MACURDY, 1932, p. 110).

Uma inscrição de Coptos atribuída à Arsínoe I por Flinders Petrie<sup>51</sup> é a fonte que confirma o *scholia* e acrescenta que essa rainha teria mantido seus títulos e um *oikos* na ilha.

<sup>50</sup> O *scholia* são anotações dos copistas nos manuscritos bizantinos durante a transcrição, que embora posteriores, são usados por Grace Macurdy (1932, p. 110), Gabriella Longega (1968, p. 72) e Elizabeth Carney (2014, p. 67).

<sup>51</sup> A inscrição foi apresentada e analisada por Flinders Petrie em 1896 em *Koptos* (PETRIE, 1896, p. 20-21) e comentado por Grace Harriet Macurdy (MACURDY, 1932, p. 111), Daniel Ogden (OGDEN, 1999, p. 74) e outros.

Essa inscrição<sup>52</sup>, segundo Daniel Ogden, indica que Arsínoe I não teria sido repudiada, mas aposentada, continuando a apresentar os seus títulos reais e direitos (OGDEN, 1999, p. 74). Alan Lloyd e Branko van Oppen acreditam que a inscrição deve ser atribuída à Arsínoe II e não à primeira, pois os títulos são da segunda (LLOYD, 2002, p. 123; VAN OPPEN, 2014, p. 170). Jan Quagebeur defende a hipótese de que a Arsínoe de Coptos é a primeira e que a segunda absorveu seus títulos reais, o que explicaria a coincidência (QUAEGEBEUR, 1970, 2015). E, de fato, é inegável a coincidência de que a inscrição esteja logo no local indicado pelo *scholia* de Teócrito (*Id. 17. vv.128-30*), tornando qualquer posição sobre ela uma disputa de memória.

Seja qual foi o destino de Arsínoe I, Ptolomeu II parece ter optado por distanciá-la da corte, ao invés de mantê-la como esposa e adotar a poligamia como sistema matrimonial. A poligamia era uma estratégia matrimonial comum entre os macedônicos, como é o caso de Felipe II, o qual se casou com várias mulheres por razões políticas, como alianças e conquistas. A poligamia era uma opção comum entre os macedônios pois se a cada nova esposa o *basileus* repudiasse a anterior, o mesmo provocaria incidentes políticos e, em casos extremos, guerras. Ptolomeu opta, no entanto, por repudiar Arsínoe I, provavelmente, como uma retaliação às conspirações orquestradas por ela contra ele ou ao sofrimento da irmã com a morte de Lisímaco. E nesse caso, não existiriam complicações políticas já que após a morte de seu pai e a dissolução da sua corte, Arsínoe I não teria quem reclamasse por seus direitos (MÜLLER, 2009, p. 91-2).

Ao recusar a poligamia, Ptolomeu II opta pela monogamia; dado que é confirmado em seguida quando ele se casa com a irmã, Arsínoe II, com quem se manteve casado até sua morte. Essa recusa à poligamia dá-se porque apesar dela possibilitar a construção de alianças políticas, a rivalidade entre as esposas e os herdeiros causavam disputas que feriam a unidade dinástica. A estabilidade dinástica era afetada pelo medo, pela paranoia e por conflitos dinásticos em vista da sucessão e/ou de prestígio social, que poderiam levar inclusive ao assassinato do *basileus*. A própria conspiração de Arsínoe I pode ter sido a tentativa de um golpe para resguardar o trono para si mesma e para seu filho devido à perda de capital com a morte de seu pai, Lisímaco. A monogamia expressa pela via endogâmica é usada por Ptolomeu II como uma estratégia para os problemas da poligamia que, até então, caracterizava as práticas matrimoniais ptolomaicas.

Se o casamento exogâmico possui uma função externa, relativa às alianças políticas entre grupos distintos, a endogamia possui uma função interna, associada à busca por coesão. A endogamia visa reforçar a unidade dinástica contra a ameaça de colocar alguém estranho à

---

<sup>52</sup> Nela um funcionário real se descreve como o *major-domo* de uma rainha e indica os títulos dela: “Senu-sheps, a superintendente do real harim de Arsynifau (Arsínoe), a principal esposa real do rei, senhor das duas terras (User-ka-ra mery-Amen), filho do sol, senhor das coroas (Pdelumys), sempre vivo” (PETRIE, 1896, p. 20-21).

família na dinastia, o que poderia causar desonra ou danos materiais, a exemplo de Arsínoe I. Apesar da endogamia restringir as alianças políticas pela via matrimonial, ela reforça a unidade interna da dinastia na luta entre facções, principalmente, com a aproximação da Guerra Síria. O casamento endogâmico entre Ptolomeu II e Arsínoe II soluciona outro problema doméstico: exige Ptolomeu de procurar um novo marido à sua irmã, que além de viúva teria sido repudiada. O repúdio de Arsínoe I e o casamento endogâmico com Arsínoe II acusam, então, para uma maior preocupação de Ptolomeu com a coesão interna da corte do que com alianças externas.

O fato de Ptolomeu II ter abandonado Arsínoe I e, em seguida, ter se casado com a irmã, fez com que a historiografia acreditasse que essa separação seria um feito de Arsínoe II. Auguste Bouché-Leclercq (1903-07, I, p. 162), John Mahaffy (1899, p. 75) e Grace Macurdy (1932, p. 116) acreditam que ela teria acusado Arsínoe I para se livrar dela e casar com o irmão. De fato, Arsínoe foi quem mais se beneficiou com a separação do irmão e seu *habitus* na corte de Lisímaco demonstra que ela seria capaz de articular uma conspiração. Não existem documentos, no entanto, que explicitem uma conspiração orquestrada por Arsínoe II e nem que indiquem que elas estariam na corte alexandrina ao mesmo tempo. Arsínoe II pode ter se beneficiado de ações iniciadas por outros e mesmo que tenha relação com a rejeição da cunhada, ela poderia no máximo influenciar o irmão (CARNEY, 2013, p. 69).

Há uma tendência recente, indicada por Elizabeth Carney, de defender um retorno tardio de Arsínoe II ao Egito, que descartaria a hipótese de que ela teria conspirado contra Arsínoe I. Carney argumenta que Arsínoe II ainda não teria chegado ao Egito na ocasião da separação de Arsínoe I e Ptolomeu II e que o rei teria ficado solteiro por um tempo antes do retorno da irmã. Carney baseia-se em Ateneu (*Dipnosophistas*, 5.197d), o qual relata com detalhes o festival de Ptolemaea, em 279, mas não faz referência à esposa de Ptolomeu (CARNEY, 2013, p. 86-7). Um festival dinástico era a ocasião para o *basileus* e a *basilissa* aparecerem publicamente, mas o silêncio de Ateneu a respeito da esposa de Ptolomeu II demonstraria que ele estaria solteiro. Se o festival ocorreu sem as duas rainhas, isso quer dizer que Arsínoe I já teria sido abandonada e que a segunda, que ainda não retornara ao Egito, nada teria a ver com a separação dos dois.

Uma hipótese interessante para demarcar a data do retorno de Arsínoe II ao Egito, de acordo com Joann Fletcher, seria a morte prematura de Ptolomeu Cerauno no ano de 279. Cerauno teria sido capturado e morto em um conflito com os gauleses, uma tribo da Ásia Menor, que liderados por Bolgius, realizaram uma série de invasões e saques na Hélade do século III. Correlacionando os eventos, Fletcher sugeriu que após Cassandréia, Arsínoe se refugiou em Samotrácia até a morte de Cerauno, que a libertou para se casar novamente, retornando ao Egito. Arsínoe pode ter temido por sua vida e se colocou fora de evidência em Samotrácia ou, talvez,

existisse algum impedimento legal para um novo casamento, pois fora repudiada por Cerauno. Coincidentemente após a morte de Cerauno, Arsínoe retorna ao Egito e empreende um novo casamento, o que para Fletcher, pode estar relacionado (FLETCHER, 2008, p. 46).

Não existem informações a respeito do período entre o tempo em que Arsínoe II ficou em Samotrácia e seu casamento com Ptolomeu II devido à ausência de registros documentais. A data do retorno de Arsínoe ao Egito e do seu casamento com Ptolomeu ainda permanecem em disputa, desde o séc. XIX com Alfred Wiedemann, até a atualidade com Elizabeth Carney. Não existe uma data precisa para o casamento, mas o consenso historiográfico, com base na documentação analisada a seguir, considera que o mesmo teria ocorrido em cerca de 279 e 274. Não está claro na documentação, no entanto, quando os irmãos se viram pela última vez antes do retorno de Arsínoe ao Egito, se ela retornou à corte por convite do irmão ou por iniciativa própria e se existiu algum tipo de negociação para o seu retorno, como no caso do casamento com Cerauno (WIEDEMANN, 1883, p. 393; CARNEY, 2013, p. 70; MÜLLER, 2005, p. 43).

### 1.2.2. O casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II

Embora não ofereça uma datação, a *Estela de Mendes*, datada de ca. 264, que serve de suporte para um decreto sacerdotal, relata a ocasião do casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II. Segundo Mendes, após retornar a Alexandria, alegre pelo sucesso na restauração de um monumento, Ptolomeu teria desposado sua irmã, Arsínoe, que recebeu vários títulos reais. Apesar das estelas serem usadas pelos governantes como uma forma de publicar leis e decretos, registrar informações e sínodos sacerdotais, não era comum usá-las para registrar casamentos. A existência da descrição de um casamento real em uma estela, que é um documento oficial, traduz um alto nível de publicidade ao acontecimento e o desejo de comemorá-lo e honrá-lo. Essa passagem da inscrição contida na *Estela de Mendes* que informa as circunstâncias do casamento e a lista dos títulos adquiridos por Arsínoe, pode ser verificada a seguir:

Quando o rei (retornou para casa, desejou) unir-se (através do casamento) com sua irmã [sob a proteção dos] deuses, que é de ... deles, amado pelo deus Osíris (em uma forma) e pelos deuses do oriente. Ela recebeu o título divino, Princesa, Grande Louvor, Ela que pertence ao Senhor, Doce de Amor, Bonita aparência (ela) que recebeu os dois *uraeus* da testa (= Alto e Baixo Egito), Ela que enche o palácio com Sua beleza, Ela, que é a alta sacerdotisa de Banebdjedet, Amada do carneiro, Irmã do Rei do Alto Egito, Filha do Rei do Alto Egito, Grande amada esposa do Rei do Alto Egito, Senhora das Duas Terras, Arsínoe (CG22181, l. 10-2).

Esta inscrição na *Estela de Mendes*, através do dito e do não-dito em seu discurso, nos oferece algumas informações importantes sobre o casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II.

Primeiro, que a iniciativa do casamento<sup>53</sup> em questão partiu de Ptolomeu II que, seguindo seu papel de homem, em uma estrutura masculina, “uniu-se (através do casamento) com sua irmã”. Ptolomeu e Arsínoe teriam se casado em uma cerimônia pública, diante dos deuses, em Alexandria, após o retorno de Ptolomeu, de uma viagem da agenda de construções em Mendes. A cerimônia para ela, tal como em seu casamento com Ptolomeu Cerauno (interdiscurso) se confunde com a investidura, que garante os títulos da sua diferença social, para exercer poder. Ainda que o parágrafo que aborda a cerimônia não seja datado, o casamento deve ter ocorrido antes de 270, quando a estela indica a morte e deificação de Arsínoe, já casada.

Um olhar mais atento sobre a formação discursiva da estela, que era resultado dos sínodos sacerdotais de Mendes, nos permite construir uma hipótese a respeito deste casamento. A criação da autorrepresentação do faraó à sociedade autóctone era construída com base no aconselhamento dos sacerdotes e funcionários, que indicavam os conceitos segundo a tradição. Nossa hipótese é que em uma de suas visitas à Mendes, os sacerdotes teriam aconselhado Ptolomeu a se casar com a irmã, que teria retornado ao Egito, para se legitimar enquanto faraó. A hipótese explicaria porque a estela, que recapitula os assuntos decididos nos sínodos sacerdotais, teria mencionado o casamento, embora esse tema não fosse comum ao suporte. Casando com a irmã, Ptolomeu retoma não só a memória de faraós anteriores que também o fizeram, mas no dualismo religioso encarna os deuses Osíris, Shu e outros – legitimidade.

A exceção destas informações, a *Estela de Mendes* não nos oferece uma datação do evento que descreve, mas uma hipótese pode ser construída a partir de outra estela, a de Pitom. A *Estela de Pitom* é um decreto sacerdotal datado em 264 que informa uma série de eventos da primeira metade do reinado de Ptolomeu II, entre o sexto e o vigésimo ano, isto é, 279 e 264. A *Estela de Pitom* (CCG 22183, l. 15-6) afirma que em 273, Ptolomeu teria sido acompanhado pela irmã em uma inspeção nas fronteiras do Egito e que na ocasião eles já estariam casados. Esta estela é usada pela historiografia, como Elizabeth Carney (2013, p. 141), como um dos documentos que, assim como Ateneu, ajudam a datar o retorno de Arsínoe II e seu casamento. A partir do evento de Pitom e da noção de que Arsínoe não teria retornado ao Egito antes de 279, informada em Ateneu, a união descrita em Mendes poderia ser datada entre 279-274.

Com exceção dos dados de Mendes, não existem fontes que discutam o casamento de Arsínoe II com Ptolomeu II, tal qual Justino descreve o segundo casamento dela com Cerauno. Justino (*Epít.* 24.3) descreve o segundo casamento de Arsínoe, quando ela recebeu o diadema de Cerauno, como um grande evento, motivo de feriado, decoração nos templos e sacrifícios.

---

<sup>53</sup> Em intertexto com Mendes, os seguintes documentos atribuem a Ptolomeu a iniciativa do casamento: Pausânias (*Desc. da Gréc.* 1.7.1), Herodiano (*Hist. Imp.* 1, 3.3), Sótades (ATENEU. *Dipnosofistas*, 14.660F)

Assim como posto por Justino no caso do casamento com Cerauno, possivelmente, o casamento de Arsínoe II com Ptolomeu II teria sido uma cerimônia pública cheia de “pompa e alegria”. Não sabemos muito da cerimônia, mas Ptolomeu II também deve ter colocado o diadema na cabeça de Arsínoe (como indicam as moedas reais) e dado a ela os títulos reais em Mendes<sup>54</sup>. Se compararmos esses dados com Justino, como interdiscurso, podemos construir uma projeção da cerimônia, que deve ter acontecido como o foi com Cerauno, com exceção dos assassinatos:

As núpcias foram celebradas com grande magnificência e alegrias gerais. Ptolomeu, diante do exército reunido, colocou um diadema na cabeça de sua irmã e a saudou com o título de Rainha. Arsínoe, contente com o nome, como tendo recuperado o que perdeu pela morte de Lisímaco, seu ex-marido, convidou Ptolomeu para sua cidade, Cassandréia [...] ela nomeou um festival na cidade, ordenando as casas, os templos e todos os outros lugares, para serem magnificamente decorados, altares e sacrifícios (JUSTINO. *Epít.*, 24, 3).

A transposição do depoimento de Justino sobre o casamento de Arsínoe II com Cerauno para uma possível cerimônia com Ptolomeu II já foi feita por Daniel Ogden (1999, p. 74-76). Fica a dúvida se essa transposição foi uma comparação, como a que fazemos, ou um erro na análise, pois Ogden atribui o texto de Justino ao terceiro casamento da rainha com Ptolomeu II. Entretanto, sabemos que a narrativa de Justino se refere ao segundo casamento de Arsínoe e que essa confusão pode se dever ao fato dos dois, Ptolomeu II e Cerauno, terem o mesmo nome. Apesar da confusão, é certo que o terceiro casamento, assim como todas as esferas da vida na corte, tenha sido um acontecimento público, segundo Elizabeth D. Carney (2013, p. 83). Comparando a corte com o teatro, tal qual Carney (2013, p. 83) e Rudolf Strootman (2007, p. 5-10; 12), a cerimônia seria um tema para ser encenado publicamente, como em Justino.

A partir do fragmento de um hino de Calímaco, número 392, analisado por Benjamin Acosta-Hughes e Susan Stephens, podemos acrescentar uma informação sobre o casamento. Para os dois autores, o léxico *Καταβάλλομαι*, no fragmento “Eu começo a cantar, ó estrangeiro, o casamento de Arsínoe”, é uma metáfora homérica para abrir os poemas e uma alusão a Zeus. Calímaco usaria esse léxico, de acordo com Acosta-Hughes e Stephens (2011, p. 128), querendo afirmar “Ó estranho, eu coloco as bases (sou o primeiro?) a cantar o casamento de Arsínoe”. Apoiados no léxico, eles sugerem que o casamento contou com uma competição poética como parte do banquete nupcial ou um evento público maior, sócio de poesia, música comida e dança. Infelizmente, não temos quaisquer outras informações sobre os rituais do casamento e o restante do poema está em forma de fragmentos (ACOSTA-HUGHES; STEPHENS, 2011, p. 129).

---

<sup>54</sup> Embora descrevam acontecimentos diferentes, o relato de Justino para o segundo casamento e a *Estela de Mendes* para o terceiro apresentam uma fórmula semelhante, que indica a união como investidura, como intertexto

Ainda que a informação dos documentos seja fragmentada, o registro do casamento, em diferentes suportes de informação, aponta para o desejo de que o mesmo seja visto e lembrado. Esse desejo se expressa não só através de uma possível cerimônia pública, como supuseram os autores, com base em Calímaco, mas também de documentos posteriores, como estelas e versos. A fixação do casamento em representações visuais e textos permite que a cerimônia, mesmo que finalizada, se perpetue na memória individual e coletiva, passando de geração para geração. A festa nunca termina, tanto para quem compareceu à cerimônia, quanto para quem, como nós, ficou sabendo dela pelos registros oficiais. Não devemos esquecer que a memória tem não só a função de recordar, mas também de legitimar identidades, logo, a fixação do casamento pode ter o intuito de normatizar a endogamia e construir uma identidade assentada nela.

Enquanto *basilissa*, por estar casada com Ptolomeu II, incumbida de todos os símbolos e títulos que a diferenciavam, Arsínoe II fazia parte da *basiléia*, representando a autoridade real. A proximidade do trono, como esposa do *basileus* reinante e mãe adotiva do herdeiro, permitiu-lhe figurar no centro da dinastia, exercendo tarefas importantes nos espaços públicos e privados. No espaço privado, especificamente, na corte, Arsínoe atuou como esposa, mãe e *basilissa*, responsável pela gestão do *oïkos* dinásticos, reprodução social da descendência e culto privado. As suas responsabilidades não se limitavam apenas à frente privada, ditas femininas, mas no espaço público Arsínoe atuou como corregente, diplomata, benfeitora, alta sacerdotisa e outros. É importante frisar que os espaços públicos e privados na corte se misturam, por isso, muitas das atribuições de Arsínoe, como representante feminina da *basiléia*, são públicas e privadas.

Não há documentos a respeito da privacidade da corte, que devido a seu caráter officioso, não era objeto de registro público, mas a teórica auxilia-nos a entender a atuação de Arsínoe II. Em meio ao espaço privado da corte, que conservava aspectos públicos, Arsínoe atuava como esposa de Ptolomeu II, como rainha e como mãe dos filhos dele e de seu filho com Lisímaco. A tarefa mais básica desenvolvida por uma mulher no espaço privado é sem dúvida a reprodução biológica e social da descendência do marido, ou seja, a geração e criação de filhos. No caso de Arsínoe, a relação não proveu filhos (PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 1.7.3), mas ela teria adotado os filhos de Ptolomeu com Arsínoe I (*Scholia* TEÓCRITO. 17, vv.128-30). A partir da teoria e do fator contextual, no espaço privado ela estaria responsável pela gestão do *oïkos* e dos funcionários, criação dos filhos, culto privado, entre outras atividades<sup>55</sup>.

Em decorrência do seu casamento, enquanto esposa, Arsínoe II exerceu a função de mãe através da adoção dos três filhos de Ptolomeu II com a primeira esposa, que teria sido repudiada.

---

<sup>55</sup> Manter a solidariedade familiar, organizar atividade sociais, como cerimônias e festas, gerir a projeção social da família e assegurar a manutenção dos laços de parentesco (BOURDIEU, 2012, 116).



A maternidade assumida por Arsínoe II não está relacionada com a reprodução biológica, já que ela os teria adotado, mas com a reprodução social, ou seja, a criação e o cuidado dos filhos. Essa leitura é partilhada por Elizabeth Carney (2014, p. 70) que advoga por uma adoção efetiva após o casamento, enquanto Sabine Müller (2009, p. 102) aponta para uma adoção simbólica. Um consenso historiográfico é que a adoção teria ocorrido como uma tentativa de sanar a desvalorização do prestígio dos filhos de Ptolomeu depois que Arsínoe I fora exilada do Egito. A adoção seria um ato de valorização dinástica dos herdeiros, através de uma mãe legítima, na tentativa de assegurar a transmissão do poder, sobretudo de Ptolomeu III, quem sucederia o pai.

Se ao filho adotivo, Ptolomeu III, Arsínoe II provia a legitimidade necessária à sucessão dele ao diadema, a posição de “mãe do *basileus*” aumentava o seu prestígio enquanto *basilissa*. Sally-Ann Ashton recorda que no Egito, assim como nos reinos helenísticos, a esposa principal e a mãe do rei eram os membros femininos mais importantes da corte (ASHTON, 2003, p. 2). Assentada na adoção, Arsínoe acumula não só a posição de esposa e irmã do rei, como de mãe do herdeiro, o que aumenta triplamente o seu prestígio social e a sua autoridade como rainha. Essa posição na hierarquia é constitutiva de vantagens sociais, que vão desde uma mudança em como a sociedade reconhece Arsínoe, até a valorização da sua memória nos registros oficiais. A relação entre Arsínoe e o filho adotivo é, portanto, relacional, ou seja, um depende do outro para acumular prestígio, seja para ele através da sucessão, seja para ela através da maternidade.

É importante lembrar que as funções maternas de Arsínoe II não se resumiam a criação dos filhos de Ptolomeu II, mas também da do filho dela do primeiro casamento com Lisímaco. Entre seus três filhos, apenas um deles, conhecido como Ptolomeu Lisímaco, sobreviveu ao golpe de Cerauno (JUSTINO. *Epít.*, 24.3'1-11) e pode ter ido para Alexandria junto de Arsínoe. Seu casamento pode ter visado não só conseguir posição para si mesma, retomando os títulos e regalias que gozava antes da morte de Lisímaco, tal qual para seu filho, Ptolomeu Lisímaco. Através da proximidade com Ptolomeu II, Arsínoe poderia esperar que o irmão-marido ajudaria seu filho a reaver o trono de Lisímaco ou que o tio daria um cargo público ao filho no Egito. Ainda que o destino do filho dela seja motivo de debate, a sua carreira política pode ser localizada após a morte da mãe na Lícia, governando em vassalagem aos Ptolomeus<sup>56</sup>.

Como esposa e mãe, Arsínoe teria sido a gestora do *oikos* dinástico e dos funcionários reais do palácio, como indica um indício de Teócrito no *Idílio 15*, quando ele fala da tecelagem. Em Teócrito (*Id. 15*, vv. 78-85), as personagens Gorgó e Praxínoa elogiam a tapeçaria pendurada no palácio que denotaria Adônis em uma poltrona, encomendada por Arsínoe II.

---

<sup>56</sup> Ptolomeu recebeu uma posição na cidade de Telmessos, na Lícia, segundo inscrição de 260 (BERTRAND, 2004, 187). Ver Stanley Burstein (1982, p. 207-212), Elizabeth Carney (2013, p. 68), Jannifer Tunny (2000, p. 83-92).

Esse tapete elogiado pelas personagens, devido aos detalhes que apresentava, acreditamos nós, era o resultado da tecelagem, uma atividade tradicionalmente associada às mulheres nas fontes. Atena (relacionada à Arsínoe em Posídio *AB 36*) é invocada no elogio delas: “Atena rainha, mas que tecelãs trabalharam em tais peças, que desenhistas [...]” (TEÓCRITO. *Id. 15*, v. 80). Embora a autoria da tecelagem não seja atribuída a rainha, esse comentário é um elogio<sup>57</sup> à Arsínoe como senhora do *oïkos* pela direção dos trabalhos domésticos, como o da tecelagem.

Da esfera privada para a pública, a partir da posição de esposa do *basileus*, Arsínoe II negociaria com Ptolomeu sua agência no âmbito público, que poderia dar-lhe espaço ou não. Entretanto, esse exercício de poder institucional dependia, tanto da admiração que o marido nutria sobre sua esposa, quanto do *status* social que a diferenciava da sociedade governada. Essa notoriedade era acumulada pela rainha ao longo da sua trajetória de vida, nos eventos e com as pessoas que se envolveu, que alimentavam a crença coletiva na sua diferença social. Para um *basileus*, estar relacionado com uma mulher forte aditava prestígio, razão pela qual as esposas eram escolhidas por esse critério e que os mesmos davam espaço de agência para elas. Entre os eventos da vida de Arsínoe, analisados acima, que são fonte de prestígio e alimentam a crença coletiva do poder dela, podemos listar:

- Ter nascido em uma família abastada que pertencia ao campo político, como portadora de bens financeiros e simbólicos;
- Ser filha, irmã e esposa de *basileis* importantes, pois a relação com grandes homens creditava prestígio às mulheres reais;
- Pertencer a linhagem de Berenice, que venceu as disputas de sucessão de Ptolomeu I, por ser sua favorita, com quem ele casou por amor;
- Ter obtido *kléos* após sobreviver a desagregação da corte de Lisímaco da Trácia e ao golpe de Ptolomeu Cerauno, que matou dois de seus filhos;
- Cumprir as tarefas domésticas esperadas de uma mulher pela sociedade, tal como a reprodução biológica e social e a gestão do *oïkos* dinástico;
- Estar relacionada com Ptolomeu desde a infância, como irmã, cuja proximidade facilita a negociação política por posição social, já que Arsínoe ajudou a criá-lo;
- Possuir seus próprios recursos financeiros, decorrentes das possessões que recebeu no casamento com Lisímaco, como Heracléia, Amatrios, Tios, Cassandréia e outros, as quais rendiam impostos – controle financeiro.

Esses itens enunciados acima creditavam elevado *status* à Arsínoe II, que pela negociação afetiva com Ptolomeu II, conseguiu, no espaço público atuar como *basilissa* e faraó. Enquanto *basilissa* ou faraó, Arsínoe corregeciou o Egito ao lado do marido e exerceu agência como intercessora, anfitriã, financiadora da “arte” e de obras públicas, diplomata, entre outros.

---

<sup>57</sup> Esse poema e elogios são lidos em Teócrito como um discurso que visa demonstrar que embora envolvida em tarefas públicas, Arsínoe II não negligencia as funções tradicionais das mulheres (ver capítulo três).

Da sua posição como rainha se desdobraram outras duas, a de alta sacerdotisa como nos relevos de Mendes e a de deusa, como veremos na sua apoteose e associação com Hera, Ísis e Afrodite. Essas atividades não devem ser lidas, no entanto, como apartadas umas das outras, mas como complementares, pois religião e política eram parte de uma mesma estrutura de poder público. A análise aprofundada das fontes que enunciam essa atuação pública, como os documentos legais, a poesia de corte e a imagética, é desenvolvida, nos capítulos dois e três da dissertação.

Enquanto durou seu casamento com Ptolomeu II, entre cerca de 279/6 e 270/68, Arsínoe II aproveitou a oportunidade para consolidar seu poder simbólico e institucional em Alexandria. Na corte, Arsínoe controlou grande riqueza, exerceu tarefas públicas e privadas importantes, foi o rosto público da monarquia ptolemaica e desfrutou de grande popularidade entre o povo. Mesmo que se envolvesse em assuntos políticos, seu casamento com Ptolomeu II, se comparado ao ambiente conturbado dos outros dois casamentos, foi um período de estabilidade doméstica. Nossa hipótese é que as experiências conturbadas dos casamentos anteriores introjetaram nela um *habitus* para agir em situações de adversidade, como disputas políticas e conflitos na corte. A documentação se dedica muito menos a existência de conflitos dinásticos causados por ela (o que indica estabilidade), do que em abordar a endogamia praticada por eles.

### 1.2.3. As motivações do casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II

O casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II por si só difere das estratégias matrimoniais anteriores, pois o mesmo apresenta como característica não a exogamia, mas sim a endogamia. Este casamento foi o primeiro casamento entre irmãos completos verificado entre macedônicos e gregos, segundo Herodiano (*Hist. Imp.*, 1. 3.3) e Pausânias (*Descrição da Grécia*, 1.7.1). Enquanto nos seus primeiros casamentos, os motivos eram explicitamente alianças políticas, no caso da união dos dois, o motivo ficou implícito, razão de ampla discussão historiográfica. Essa discussão se deve, não só ao caráter endogâmico do casamento, mas também ao fato do mesmo não ter produzido filhos, motivo que geralmente regia os casamentos na Antiguidade. Entre as hipóteses sobre o que motivou o casamento, temos: inabilidade política de Ptolomeu; erotismo; interesse nos bens de Arsínoe; legitimação política e religiosa; entre outros.

Como este casamento não foi motivado por alianças políticas, Pausânias (*Desc. da Gréc.*, 1.7.1) atribui ao mesmo o *eros*, alegando que Ptolomeu II teria se apaixonado pela irmã<sup>58</sup>. Esse motivo amoroso é também presente em Teócrito (*Id. 17*, vv. 128-130), nos títulos *doce*

---

<sup>58</sup> Esse motivo era usado pelos historiadores antigos para dar legitimidade aos casamentos (MÜLLER, 2009, p. 136-8). Apresenta intertexto com Mêmnon (*FgrHist.* 434, 4-9) no primeiro casamento de Arsínoe com Lisímaco.

*amor* em Mendes (CG 22181, l. 11-12) e *adelphoi* nas moedas (ver Apêndice A, ficha IV à VII). Essa recorrência do tema do amor nos títulos reais e na poesia cortesã, faz crer que ela compõe um discurso dinástico, e, logo, é uma questão política, a qual Pausânias teve acesso tardiamente. Se as fontes louvam o amor entre os irmãos e o incluem no discurso dinástico, o sexo é tema de crítica em Sóttades<sup>59</sup> e Luciano<sup>60</sup>, que acusam o casal real de praticar incesto e os recriminam. Em oposição ao amor, que fazia parte do discurso de harmonia real, por isso euforizado nas fontes, o sexo entre parentes era proibido por lei (HERODIANO. *Hist. Imp.* 1, 3.3), daí a crítica.

A respeito do motivo erótico ou amoroso à endogamia, em geral, a historiografia tem tentado neutralizar essa motivação, devido ao tabu do incesto presente na nossa sociedade. Ainda que o motivo erótico seja levantado pela documentação, a historiografia desenvolveu um longo debate, enumerando as razões<sup>61</sup> pelas quais eles não teriam se relacionado sexualmente. O registro desse motivo na documentação é explicado como uma questão estilística<sup>62</sup>, tal qual como o resultado do estranhamento da endogamia<sup>63</sup> e da vida sexual desmedida de Ptolomeu<sup>64</sup>. Para nós, o historiador não deve se concentrar em emitir juízo de valor sobre a endogamia, mas notar que o assunto foi motivo de preocupação dos autores da época, pois fugia da norma social. Demais, o ar de publicidade do casamento na propaganda é tão grande que o motivo sexual por si só seria reducionista; até porque Ptolomeu não precisaria se casar para dormir com Arsínoe.

A historiografia do século XIX e início do XX, formada sobretudo por historiadores da tradição judaico-cristã, se deparou espantada com o casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II. Essa historiografia, formada por Wilcken, Pfeiffer, Bouche-Leclercq e outros, entendia a endogamia como amoral, o que os fez forjar uma explicação de acordo com sua visão de mundo. Para Sabine Müller (2005, p. 42), a estratégia desses autores, foi atribuir a autoria dessa transgressão à Arsínoe, já que a mulher seria uma das fontes do mal na mitologia judaico-cristã. Um homem em suas faculdades normais, não poderia aceitar um casamento do tipo, logo,

<sup>59</sup> Os versos de Sóttades chegaram até nós por duas transmissões diferentes Pluarco (*Mor.* 11A) e Ateneu (*Dipnosophistas*, 14.660F), cuja transmissão do último diz: “Ele furou o fruto proibido com picada mortal”.

<sup>60</sup> Através do personagem Menipo, que sobrevoa as cidades, observando as ações públicas e privadas das pessoas, Luciano (*Icaromenipo*, II, 15), sugere a seguinte sentença, a saber: “Ptolomeu a ter relações com a sua irmã”.

<sup>61</sup> Entre eles: Arsínoe seria muito mais velha do que Ptolomeu (WILCKEN, 1896, p. 1283; ele teria oito amantes e não precisava se relacionar com a irmã (BEVAN, 1927, p. 61; OGDEN, 2008, p. 380); agentes criados juntos podem desenvolver na primeira infância aversão ao endocruzamento (WENCESLAU; STRAUSS, 2012, p. 15-7).

<sup>62</sup> Sabine Müller diz que o motivo do *éros* é uma questão estilística, fruto da ideologia dinástica, para construir legitimidade. A ideologia cortesã, no entanto, parece ter causado incompreensão em autores posteriores como Pausânias e Luciano, que a reproduziram de forma alienada e literal (MÜLLER, 2009, p. 136-8).

<sup>63</sup> Se o casamento é relacionado a reprodução biológica, o desconforto dos autores da época com a endogamia, que fugia aos seus códigos culturais, potencializou o motivo sexual. A isso deve ter contribuído a ideologia da corte que usou o *éros* num discurso de legitimidade (CARNEY, 2013, p. 76, *passim*; MÜLLER, 2009, p. 136-8).

<sup>64</sup> Ateneu informa que Ptolomeu era viciado em prazeres amatórios e possuía uma vida sexual desmedida (ATENEU. *Dipnosophistas*, 13.37). Informação semelhante foi fornecida por Herodiano (*Hist. Imp.*, 1, 3, 3) e Claudio Aerliano (*VH* 4.15) que concordam que Ptolomeu, por ser jovem, era um amante dos prazeres e estudo.

atribuía-se a Ptolomeu, a ideia de um homem fraco e apolítico, dominado pela esposa ardilosa. Ela teria influenciado o irmão a se casar para alcançar suas ambições políticas, como reaver o diadema do filho; invertem-se os papéis: masculino-passivo-fraco e feminino-duro-forte.

A suposição de um Ptolomeu II dominado e uma Arsínoe II dominadora, construída a partir dessa documentação ambígua, modifica-se com o Stanley Burstein (1982, p. 197-99). Esse autor e Richard Hazzard (2000, p. 81) questionaram esse *topos* e demonstraram que ele seria um *basileus* bem-sucedido e que nas fontes não há indícios da dominação dela sobre ele. Embora Ptolomeu não tenha sido débil, concordamos com Burstein e Hazzard, isso não anula a possibilidade de influência de Arsínoe sobre ele, que analisaremos em nosso terceiro capítulo. Se ele governa sozinho é forte, se ouve a esposa é fraco; a questão discursivamente então não é ele ser fraco, mas sim ele escutar uma mulher, o que indica uma visão masculina de história. Refutando a historiografia revisionista, sem cair no *topos* da dominação de Arsínoe por Ptolomeu, pensamos a terceira via a partir de Sarah B. Pomeroy (1984, p. 19):

Para voltar a uma pergunta anterior sobre se foi Arsínoe II ou Ptolomeu quem primeiro pensou que o casamento entre irmãos seria uma boa ideia: se a resposta for Arsínoe, então, *ipso facto*, ela mostra ter exercido poder sobre seu irmão. Se a resposta for Ptolomeu, então os historiadores devem aceitar o julgamento do rei sobre as vantagens de governar com sua irmã, pois certamente ele a conhecia melhor do que nós.

A par dessa abordagem moral pensou-se, já no século XIX, que talvez Ptolomeu II se casou com Arsínoe II visando arrendar os bens que ela herdou no seu casamento com Lisímaco. Enquanto dote, Arsínoe teria ganho de Lisímaco algumas cidades como Heracléia, Amatrios e Tios, no Mar Negro e Éfeso e Cassandréia, as quais controlou politicamente entre 284 e 281. Essas possessões representavam o capital econômico de Arsínoe II que poderiam ser usadas por Ptolomeu para ampliar as possessões ptolomaicas fora do Egito e ter acesso ao Mar Negro. Essa ideia foi construída por Johann Gustav Droysen no século XIX, mas nunca atraiu o apoio dos pesquisadores, pois a intenção de conquistar as cidades pelo casamento parecia duvidosa. Ptolomeu não precisaria se casar com a irmã para arrendar as cidades, mas ao contrário, poderia reivindicá-las para a dinastia em nome da irmã e do sobrinho (HAZZARD, 2000, p. 87).

Integrada no discurso dinástico, a endogamia pode ter sido motivada não por razões eróticas ou pela inabilidade de Ptolomeu II, mas como uma política dinástica criada por ele. Essa política endogâmica teria sido criada pelo *basileus* como um meio de diminuir os herdeiros do diadema e dar fim aos conflitos causados pela poligamia, facilitando a sucessão ao poder. Esse motivo foi citado por J. Kaert em 1926 e hoje é aceito por Stanley Burstein (1982, p. 211) Richard Hazzard (2000, p. 88), Elizabeth Carney (2013, p. 76) e Sabine Müller (2009, p. 133).

Unificando os descendentes de Berenice, Ptolomeu consolida seu próprio poder e garante que essa era a única linhagem legítima para a sucessão, assegurando o trono aos seus próprios filhos. A política endogâmica era, então, um plano para dar fim à poligamia macedônica e construir um ideal dinástico de sucessão com base na descendência de Berenice.

Se a endogamia era um plano para unificar os descendentes de Berenice e solucionar a poligamia, ele poderia ter se casado com sua outra irmã completa, Filoteria, que era solteira. Contudo, nem a jovem Filoteria possuía o prestígio necessário para ser *basilissa*, nem interessava a Ptolomeu se casar com uma mulher em idade fértil, prejudicando sua sucessão. Ao contrário dela, Arsínoe talvez era infértil e acumulou prestígio e experiência na corte de dois reis macedônicos, sem contar o golpe de Cerauno, que garantiu *kléos* como heroína épica. Quando Ptolomeu se casa com Arsínoe, ele permite ao marido acumular seu prestígio social o que auxilia na construção das aparências da dinastia e é constitutivo de vantagens políticas. Essa exclusão de Filoteria e a escolha por Arsínoe não é, portanto, um dado ingênuo, mas uma manobra política que garante uma única linha de sucessão e uma mulher forte ao seu lado.

Ainda dentro dessa lógica da endogamia como discurso político interno e isolacionista, vale lembrar que os Ptolomeus eram governantes estrangeiros (macedônicos) em terras egípcias. Os egípcios se casaram com seus irmãos, sobretudo na XVIII dinastia, replicando a união sagrada dos deuses Ísis e Osíris, que eram irmãos (DIODORO. *Biblioteca Histórica*, 1.27.1). Essa estratégia endogâmica pode ter sido uma estratégia usada por Ptolomeu II, por serem estrangeiros, para agradar politicamente a população governada e também os sacerdotes. Casando entre si, a dinastia se afirmava não só como herdeira dos faraós, quanto os dois passavam a representar a alta sacerdotisa e o sumo sacerdote, Ísis e Osíris, Hórus e Hator e etc. A endogamia seria, então, um discurso sobre legitimidade e continuidade<sup>65</sup> que usa da religião para alcançar motivos políticos, isto é, obter o direito de governar no plano astral e terreno.

Não existe na documentação, devido a sua ambiguidade e silêncio, uma razão explícita dos motivos que levaram Ptolomeu II e Arsínoe II empreenderem seu casamento endogâmico. A historiográfica, contudo, a partir de indícios da documentação, se dividiu em discutir os motivos que levaram Ptolomeu II a se casar com a irmã, numa prática estranha aos gregos. Buscamos demonstra acima as principais explicações encontradas pela historiografia, assim como que não existe um consenso entre os autores, em um debate ainda em aberto. Em meio a essa disputa de memória, entre as explicações debatidas, corroboramos às seguintes: Arsínoe pode ter influenciado Ptolomeu a se casar com ele, que viu nela alguma vantagem; ele desejava

---

<sup>65</sup> Grace Macurdy (1932, p. 118). Elizabeth Carney (2013, p. 79), Maria Nilsson (2012, p. 149) concordam com a hipótese, já Richard Hazzard (200, p. 86) discorda, por não ver interesse deles em criar políticas à autoctonia.

adquirir os bens materiais e simbólicos dela, seja os dotes de Lisímaco, seja seu prestígio; e a união foi usada na construção de um discurso de legitimação política e religiosa.

#### 1.2.4. Recepção do casamento e construção da ideologia dinástica

A recepção do casamento consanguíneo de Arsínoe e Ptolomeu II é uma questão difícil de determinar, devido ao relativo afastamento temporal e às características dos documentos. Esse casamento possuía uma natureza distintiva, por ser um casamento entre irmãos cheios, filhos do mesmo pai e da mesma mãe, o que poderia ter gerado certo desconforto na audiência. A existência de um tabu do casamento entre irmãos cheios varia de uma sociedade para outra; e, nesse caso, os ptolomeus localizavam-se em uma dupla tradição cultural: a grega e a egípcia. Enquanto entre os gregos, esse foi o primeiro casamento entre irmãos completos (PAUSÂNIAS. *Desc. da Gréc*, 1.7.1), para os egípcios, era uma prática legítima dos faraós. Essa oposição binária se expressa nos documentos que, de alguma forma, se não diretamente, indiretamente, abordam a recepção do casamento consanguíneo de Arsínoe e Ptolomeu.

O único relato a respeito do casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II, contemporâneo ao acontecimento, que chegou até nós, foi o comentário do poeta grego conhecido como Sótades. Sótades foi um nativo de Maroneia na Trácia, que se notabilizou como poeta em Alexandria, no círculo da corte, talvez sob a benfeitoria dos Ptolomeus, em cerca de 280, no século III. Sótades escrevia em dialeto iônico um gênero poético lascivo, moralizante e satírico, chamado *kinaidos*, que criticava o comportamento social e erótico de homens que feriam normas morais. Os versos sobre a endogamia dos Ptolomeus não chegaram até nós por completo, se não em forma de fragmentos, em duas versões distintas, pela transmissão tardia de Plutarco e Ateneu. Em Plutarco (*Mor.* 11A), Sótades teria dito “Espetas o teu aguilhão num buraco não puro”, enquanto em Ateneu (*Dipnosophistas*, 14.660F): “Ele furou o fruto proibido com picada mortal”.

Através do uso de palavras polissêmicas que indicam os órgãos sexuais dos dois, Sótades reprova a endogamia de Arsínoe II e Ptolomeu II por acreditar que ela envolvia sexo. Não existem provas sobre a existência de relações sexuais entre eles e como disse Ateneu (*Dipnosophistas*, 14.13), Sótades teria construído o seu poema com base no que teria ouvido falar. Se o autor fixa esse discurso com base no que circulava na sociedade, é certo que o casamento teria sido motivo de comentário entre os gregos<sup>66</sup>, assim como a suspeita da existência de sexo. A forma como Sótades propõe a sua crítica não deve ser entendida como um aspecto ingênuo,

---

<sup>66</sup> Em Teócrito (*Id.* 15, v. 64), que justificou a endogamia pelo modelo de Zeus e Hera, há a passagem: “Tudo as mulheres conhecem: té como casou Zeus com Hera”, em alusão ao falatório feminino devido ao casamento real.

mas como a reação de um grego, cujos códigos culturais não comportam relações entre irmãos. Entre os gregos, casar-se com um irmão era proibido pelo *nomos* (costume/lei) (HERODIANO. *Hist. Imp.* 1, 3.3) e ter relações sexuais com parentes era digno de vergonha na tradição literária.

A tradição literária grega está repleta de casos de incesto que são recriminados, muito anteriores a crítica de Sótades, como, por exemplo, Platão, Eurípides, Sófocles, entre outros. Em Platão (*República*, 461b), violar a própria mãe era vergonhoso, o que é confirmado em Sófocles (*Édipo Rei*, 1270-4), quando Édipo fura os olhos ao descobrir que Jocasta era sua mãe. Não é só a relação sexual com a mãe que era digna de vergonha, mas qualquer relação com parentes, como fala Eurípides, que faz uma crítica mais ampla à endogamia em *Andrômaca*. Eurípides (*Andrômaca*, 173-179), como Platão, entendem o sexo entre familiares como digno dos tirânicos bárbaros, por ser uma falta de *sophrosyne*, o que explicaria a crítica de Sótade. Sótades não trabalha, então, com uma crítica nova, mas se insere (como efeito de interdiscurso) em toda essa longa tradição literária de matriz grega que recrimina as relações endogâmicas.

Inserido nesta tradição literária, a fala de Sótades é um indicativo do controle social não só sobre os costumes, mas também sobre o corpo e a sexualidade de Ptolomeu II e Arsínoe II. Sobre os costumes porque indica a desobediência às normas sociais e do corpo e da sexualidade por incidir na atitude “impura” de, como julga o poeta, se relacionar com sua própria irmã. Essa crítica de Sótade é uma espécie de punição, que não está em sanções sociais e nem em privações, pois ele não possui esse poder, mas na humilhação pública no poema satirizante. Sótades transforma seus versos em um aparelho disciplinar: seu objetivo é penalizar a conduta de Ptolomeu perante a sociedade, de quem ele depende para ter legitimidade para governar. Mesmo como detentora da violência, o poema demonstra que o comportamento da realeza estava sob vigilância social e que de baixo (o poeta) para cima (o rei) havia crítica e reprovação.

A análise discursiva do verso demonstra que Ptolomeu II é o alvo da crítica de Sótades, pois é ele o sujeito da ação no enunciado, enquanto Arsínoe II aparece apenas subentendida. Ateneu sugere que Sótades teria dito muitas coisas amargas contra Ptolomeu, além é claro, da crítica a este casamento, o que nos fez suspeitar de outros “deslizes” cometidos por Ptolomeu. O gênero literário de Sótades, o *kinaidos*, que criticava o comportamento social e erótico de homens que violavam normas morais, pode indicar o motivo das críticas de Sótades a Ptolomeu. Os prazeres amatórios e a bebedeira de Ptolomeu eram do conhecimento comum, tal como demonstra o relato de Herodiano (*Hist.Imp.*, 1.3.3) e também de Ateneu (*Dipnosofistas*, 13.37). A conduta sexual desmedida de Ptolomeu II descrita por eles facilmente seria alvo das críticas de Sótades em seu *kinaidos*, devido ao rompimento com o costume da *sophrosyne* grega.



Mesmo que a crítica de Sótades seja a Ptolomeu, quem pratica a ação no verso, Arsínoe II aparece nele subentendida, em uma metáfora, como um buraco, aludindo ao sexo biológico. A racionalização do biológico em sociedades masculinizadas costuma pensar o sexo biológico de homens e mulher em uma oposição binária: masculino-cheio-fora e feminino-vazio-dentro. Essa racionalização do biológico é um dos esquemas que estabiliza a dominação masculina e a legitimação das desigualdades sexuais em uma sociedade (BOURDIEU, 2012, p. 16, *passim*). O processo discursivo de Sótades está na racionalização do biológico e indica à dominação masculina, que permite que ele fale de uma mulher de forma coisificada na metáfora do buraco. A crítica não é, portanto, só para Ptolomeu II, mas também à Arsínoe II, pois ela é reduzida à natureza do seu órgão sexual e seus *habitus* sexuais são motivo de especulação e de piadas.

Em meio ao debate a respeito da afirmação de Sótade é importante lembrar o contexto da transmissão de Plutarco e Ateneu, bem como a percepção dos dois a respeito da endogamia. Ambos os autores não parecem compartilhar a memória do caso de Sótades, com o intuito de endossar as críticas dele ao casamento consanguíneo praticado por Arsínoe II e Ptolomeu II. Plutarco recorre ao caso de Sótades em seu *Moralia* (10-11A) com o intuito de ensinar as crianças que falar demais pode trazer consequências, enquanto Ateneu em um diálogo com Timócrates, em um banquete de Laurêtios, fala sobre assuntos diversos, como instrumentos musicais, piadas e a vida dos poetas, entre eles Sótades (ATENEU. *Dipnosofistas*, 14.13). Então, a crítica em ambos os autores se dá contra Sótades: Plutarco o considera um modelo a não ser seguido e Ateneu afirma que Sótades teve o fim que mereceu por ofender o casal real.

Mesmo que Plutarco e Ateneu tenham reprovado a postura desrespeitosa de Sótade e não tenham arriscado uma crítica ao casamento, outros autores tardios não pouparam críticas. Esse é o caso de Luciano de Samósata e Herodiano, cujas narrativas colocam o casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II ao lado de uma série de excessos que aconteciam na mesma época. Luciano em seu *Icaromenipo* (2, 15-7), como fez Sótade, satirizou a relação de Ptolomeu com a irmã, comparando-o com outros excessos: o adultério, o parricídio, a conspiração e a traição. Herodiano (*Hist. Imp.*, 1.3.3) diz que a violência e a desmedida dos sucessores de Alexandre, entre eles, Ptolomeu II, que feriu a lei casando com a irmã, trouxe desgraça para seu Império. Inseridos no ambiente romano, os autores usam do motivo da endogamia, como corrupção dos costumes, para construir um discurso político que disforiza os Ptolomeus.

Herodiano (*Hist. Imp.*, 1.3.3) alega que Ptolomeu II teria “contrariado às leis dos macedônicos e dos gregos” ao se casar com sua irmã e, nisto, temos a confirmação de Pausânias. Pausânias (*Descrição da Grécia*, 1, 7.1) informa que o rei Ptolomeu II teria se apaixonado por Arsínoe e ao se casar com ela teria violado o *nomus* macedônico, mas seguido o egípcio.

Realmente, como aponta Pausânias, existia no Egito uma tradição de casamentos entre irmãos, sobretudo, na XVIII dinastia, que pode ser explicada pela narrativa mítico-ritual de Ísis e Osíris. Diodoro (*Bioblioteca Histórica*, 1.27.1) explica que a proibição do casamento entre irmãos era universal entre os homens, mas que os egípcios o legalizaram devido ao sucesso de Ísis e Osíris. Mesmo que desagradasse aos gregos, o casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II, como demonstram Diodoro Sículo e Pausânias, poderia fazer algum sentido para os egípcios.

A documentação egípcia, que chegou até nós, fala muito pouco a respeito do casamento consanguíneo de Arsínoe II e Ptolomeu II e nada informa sobre a recepção da audiência egípcia. As *Estelas de Pitom* (CM 2213, l. 15-22) e de *Mendes* (CG 22181, l 11-12) são os únicos documentos, que tenhamos encontrado, de matriz cultural egípcia que abordam o casamento. Enquanto a *Estela de Pitom* recorda que eles já estariam casados em 273/2, o que permitiria hipoteticamente datar o evento, *Mendes* indica os títulos que Arsínoe recebeu após o casamento. Nenhuma das duas estelas, no entanto, aponta para a recepção do casamento entre os egípcios, tal como ocorre na documentação grega, que reprova a relação entre parentes de duplo vínculo. Esse silêncio da documentação egípcia, se comparada a grega, dá-se ou porque os documentos egípcios eram oficiais ou porque esse tipo de casamento era comum entre os egípcios.

Aprovado ou não pela audiência contemporânea, grega e egípcia, é pouco provável que um casamento com essa natureza distintiva tenha sido colocado em prática do dia para a noite. Essa é a hipótese de Elizabeth Carney (2004, p. 78), para quem é provável que Ptolomeu II teria se reunido com seus *phíloi* na tentativa de construir um discurso de aceitação para o casamento. A corte teria colocado o tema em discussão e construído, talvez prevendo as críticas negativas, ou mesmo em resposta a elas, um discurso para justificar e explorar as vantagens do casamento. Esse discurso dinástico se expressa nos títulos reais, na poesia cortesã de Teócrito e Calímaco e nas imagens, todas eles associando o casamento Arsínoe II e Ptolomeu II à natureza divina. O discurso dinástico coloca em questão a crítica dos seus opositores e o torna mais palatável para a audiência grega ao helenizar o casamento de Ísis e Osíris pelo mito de Zeus e Hera.

A endogamia de Arsínoe II e Ptolomeu II foi motivo poético de Calímaco de Cirene, então, domiciliado na corte, *hetairos* do *basileus*, direta ou indiretamente, em vários poemas. Evelyne Prioux (2001, p. 205) afirma que existem referências ao casamento na *Aetia 3*, no *Hino à Demeter* (63.7), no *Deificação de Arsínoe* (fg. 228) e no *Cabeleira de Berenice* (fg. 101). Acerca do casamento, essas referências comentam dois temas específicos a crítica de Sótades a endogamia e uma justificativa ao casamento então comparado ao *hierogamos* de Zeus e Hera. Prioux explica que a recorrência do tema nos poemas de Calímaco dá-se porque o poeta estava envolvido com a difusão da ideologia dinástica em poemas patrocinados por Ptolomeu II. A

poesia de Calímaco estaria engajada não só em justificar o casamento endogâmico dos Ptolomeus, como também construir uma imagem proeminente de Arsínoe II em vida e morte.

Em Calímaco, mais icônicos do que o poema elogiando o casamento e aqueles que o justificam pela via do *hierogamos* de Zeus e Hera são os que respondem a crítica de Sótades. Dois poemas de Calímaco são associadas pela historiografia, como em Elelyne Prioux e Jan Kwapisz, ao caso de Sótades, a saber: o fragmento 75. 4-9 da *Aetia 3* e o *Hino à Deméter*. Ambos os poemas associam Arsínoe II a uma deusa, seja ela Hera no primeiro poema e Deméter no segundo, que teriam punido cada um um homem por sua desmedida, em analogia à Sótades. Se os poemas realmente se referem a Sótades, eles são importantes por demonstrar o comentário de uma testemunha ocular à conduta do poeta satírico, pois Calímaco estava na corte na época. É curioso que Ateneu, Plutarco e Calímaco não julgam a endogamia, como Sótades, mas sim a desmedida de falar mais do que se deve (PRIoux 2001, p. 205; KWAPISZ, 2009, p. 10).

A possível crítica de Calímaco ao Sótades fica mais clara no fragmento 75. 4-9 da *Aetia 3* do que no *Hino de Deméter*, mas ambos parecem se referir, distintamente, ao mesmo caso. Na *Aetia 3*, Calímaco cria uma narrativa em que Hera chama um poeta de cão por cantar coisas que não deveriam ser ditas devido ao seu excesso, assim como fez Sótades na crítica ao casal. Essa mesma crítica aparece no *Hino à Deméter*, uma longa narrativa sobre Erisictão, culpado de profanar o bosque de Deméter e castigado por ela com a fome e a ruína de toda sua família. Em ambos os casos, existe uma analogia ao cão que na poesia de Calímaco se refere a uma postura poética particular reprovada, isto é, uma analogia pejorativa entre o animal e o poeta. Não está claro se os poemas aludem Sótades, mas a semelhança entre os casos e o fato de Hera e Deméter serem associadas à rainha não são inócuos (GIUSEPPETTI, 2012, p. 103).

Quando se trata da justificativa ao casamento de Arsínoe II e Ptolomeu II, o poema mais icônico foi escrito pelo poeta cortesão Teócrito de Siracusa, intitulado *Encômio a Ptolomeu*. O encômio é um texto literário na forma de elogio que busca demonstrar as realizações de Ptolomeu e expressar as ideologias políticas da dinastia, como a piedade filial e a endogamia. Escrevendo sobre as honras de Ptolomeu, Teócrito evoca as câmaras nupciais do casal real e compartilha com o leitor a intimidade do referido *basileus* com sua irmã e esposa Arsínoe II. Teócrito faz um elogio à Arsínoe, que é descrita como uma esposa amorosa e valente, para em seguida abordar o casamento endogâmico, o qual é comparado ao *hierogamos* de Zeus e Hera. Essas informações, tão comentadas pela historiografia, pode ser conferida no seguinte trecho do poema de Teócrito (*Id. 17*, vv. 128 e 134), a saber:

Assim também se cumpriu a sagrada boda dos numes, os quais deu à luz a potente Reia, senhores do Olimpo: e um único leito estendeu pra Zeus e Hera deitarem, as

mãos lavando em perfume, Íris, que ainda é donzela. Salve, senhor Ptolomeu: igualmente de ti e de outros semideuses me vou lembrar; e direi, acho, gesta aos pósteros não desprezível; mas roga a Zeus por virtude.

A passagem de Teócrito de Siracusa (*Idílio 17*, vv. 128-134) supramencionado convida o público para olhar para dentro da intimidade dos aposentos reais de Arsínoe II e Ptolomeu II. Sabine Müller adverte que o discurso construído por Teócrito nada tem a ver com o real, isto é, não retrata de fato uma intimidade sexual entre o casal de irmãos (MÜLLER, 2009, p. 136). Müller argumenta que Teócrito teria se valido de um intertexto com Homero, sobretudo com o Canto XIV da *Ilíada* (vv. 294-295), visando construir a ideia de legitimidade e continuidade. Há semelhanças em Teócrito com Homero, desde como é mostrada a intimidade do casal, até como a união é traduzida no sentido épico de “pegar aos braços” (HUNTER, 2003, p. 191). Uma intimidade artificial do casal no foro íntimo do espaço doméstico é que erigiria no público cortesão a legitimidade de que o casamento teria sido consumado (MÜLLER, 2009, p. 136-8).

Da análise desenvolvida acima, verificamos que a ruptura dos costumes pela endogamia era motor de crítica política para os opositores de Ptolomeu, que se valiam dela em seu discurso. Em contraponto ao dito discurso, a corte construiu um contradiscurso tanto para rebater as críticas a endogamia real, quanto para legitimar a prática como parte da identidade da sua regra. Calímaco parece ter rebatido as críticas de Sótades e junto com Teócrito, guardadas as diferenças, criaram uma justificativa arcaica para a endogamia através da união de Zeus e Hera. Teócrito e Calímaco falavam aos gregos e macedônicos, dentro e fora do Egito, seja para quem já estava convencido do casamento, seja para quem não estava, mas conhecia o modelo mítico. Ao passo que construíam esse contradiscurso, muito antes do culto real, eles elevavam os Ptolomeus ao *status* divino, fazendo deles os próprios deuses (PRIoux, 2011, p. 217).

É difícil verificar a recepção do casamento consanguíneo de Ptolomeu II e Arsínoe II entre gregos e egípcios, devido à escassez de documentos, a exceção de Sótades, sobre o tema. Apesar do silêncio da documentação, a forma generalizada com que essa modalidade de casamento vai ser reproduzida na dinastia posteriormente, demonstra se não uma ausência de reprovação efetiva, ao menos o sucesso da ideologia real em amortizá-la progressivamente. Essa é a hipótese de Elizabeth D. Carney (2013, p. 73-76), a qual argumenta que se reprovado fosse, o casamento consanguíneo não teria sido reproduzido como um padrão dinástico, ao longo dos séculos, por Arsínoe III, Cleópatra II, Cleópatra Selene, Cleópatra VI, Cleópatra VII. E mais, essa prática não teria resultado em descendentes como se operou a partir de Ptolomeu V e não teria sido imitada por outras casas reais, como foi o caso ocasional dos selêucidas.

### 1.2.5 Relações sociais de Arsínoe na corte, com ênfase em Alexandria

Ser um *basileus* e uma *basilissas* nas cortes helenísticas significava estar sob os olhares atentos dos agentes sociais que compunham esse campo político de tensões por prestígio social. Dentre esses agentes sociais citamos a família real, seus amigos (*phíloi*), forças militares (*dynameis*), servos (*therapeia*), damas de companhia (*suntrophoi*), concubinas e outros. Reunidos em torno do *basileus* e da *basilissa*, os agentes estavam em constante tensão na luta por manter ou melhorar sua posição, pois estar próximo deles aditava prestígio social e poder. Por vezes, inclusive, eles próprios estimulavam, com intrigas, esse clima de competição dentro da corte para criar tensões internas e clivagens em vista dos seus interesses políticos e pessoais. Esse tópico analisa, a partir de documentos e indícios, as relações sociais de Arsínoe com os membros da corte e como elas são constitutivas ou impactaram seu poder.

Podemos falar, em primeiro lugar, dos *therapeia* de Arsínoe II, que embora não sejam citados nas fontes após o casamento com Ptolomeu II, decerto existiam pelo caráter contextual. Mulheres reais, quando se casavam, eram acompanhadas de uma comitiva para a casa do novo marido, formada por parentes, sua família alargada, damas de companhia e funcionários reais. Entre esses *therapeia*, supomos a existência de guarda-costas (POLIENO. *Estratégias*, 8.57.1) e de pelo menos duas atendentes que a serviam desde Samotrácia (JUSTINO. *Epit.* 24.3.9-10). Enquanto os guarda-costas zelavam pela integridade da rainha, as atendentes agiam preparando e servindo refeições, dando banho e vestindo, provendo companhia, jogos e entretenimento. Esses agentes sociais estavam sob o mando de Arsínoe e, possivelmente, em meio às tensões diárias, pela percepção de diferenças, viam nela uma figura de autoridade e poder.

Sabemos que a comitiva das rainhas era integrada por damas de companhia (*suntrophoi*), como Berenice, que, na ocasião da união de Eurídice e Ptolomeu I, veio a corte. Essas damas de companhia eram escolhidas entre as jovens macedônicas, filhas dos nobres, em grupos etários de, em geral, 14 e 18 anos, para que fossem educadas e obtivessem casamento. Políbio (*Histórias*, 15.33.11) menciona algumas jovens que teriam sido *suntrophoi* de Arsínoe e com quem ela estabeleceu laços de amizade ritualizada (*philia*), formando parentesco fictício. Em outro documento, Ateneu (*Deipnosofista*, 5. 200) fala de 500 meninas vestidas de púrpura, com cintas de ouro (signos da elite), que estavam relacionadas à corte, talvez como *suntrophoi*. Essa instituição permitia que a rainha recrutasse suas principais colaboradoras e estabelecesse relações de dependência na corte (STOOTMAN, 2007, p. 181; POMEROY, 1984, p. 51).

A respeito das damas de companhia (*suntrophoi*) ou de um ambiente feminino na corte é interessante verificar o registro de Justino, para quando Arsínoe II estava em Cassandréia.

Justino (*Epit.* 24. 2. 7) diz que Arsínoe “enviou Dion, uma de suas amigas, para Ptolomeu” Cerauno, para que ela o fizesse jurar perante os deuses suas intenções de casamento. Discursivamente, aquilo que é posto (dito ou afirmado) pelo homem, para que produza sentido, traz consigo necessariamente um pressuposto (o não-dito) que torna sua afirmação praticável. Quando Justino diz “uma de suas amigas”, o plural, constitui um deslize, não-dito, que nos permite inferir, a partir dele, a existência de outras amigas além de Dion no ambiente cortesão. Embora o espaço da corte apresentasse permeabilidade de gênero (PLUTARCO. *Pirro.* 4), as mulheres reais poderiam estar rodeadas de um secto de amigas, *suntrophoi*.

Arsínoe II poderia usar tanto seus funcionários reais, quanto as damas de companhia nas suas lutas simbólicas privadas dentro da corte, de acordo com os seus interesses individuais. Justino diz que Arsínoe enviou, no seu segundo casamento, uma das suas damas de companhia, sua amiga, Dion, como mensageira para intermediar as negociações de casamento com Cerauno. Em uma situação de desvantagem, pois Cerauno poderia estar tramando contra ela, Arsínoe usa da sua amizade como estratégia, depositando poder em Dion para falar em seu nome. Favoráveis à Arsínoe, esses funcionários e damas de companhia poderia ser suas porta-vozes, articular intrigas, entregar bilhetes, aconselhar e contar fofocas da corte para ajudar a rainha. Para o período do terceiro casamento, com exceção da existência de duas funcionárias que a acompanharam, não temos informações sobre essa agência, mas supomos sua existência.

Através da noção de interdiscurso, se verificarmos a tradição literária, para além de Justino, somos capazes de perceber a recorrência da agência social de *suntrofoi* e funcionárias. Essa recorrência é demonstrada no quadro-síntese, que seleciona poemas da corte de Ptolomeu II e em Homero, que ofereceu as bases culturais do período:

**QUADRO 7 – Recorrência da agência de *suntrofoi* e *therapeia* na documentação**

“Autor”	Texto	Nome	Caracterização	Ações prosseguidas
Homero	<i>Odisseia</i>	Euricléia,	Não livre; zelosa; discreta; idosa; <i>status</i> elevado.	- Guardava as dispensas do palácio e seu tesouro, dia e noite; - Considerada de confiança, discreta, capaz de guardar segredos da família e aconselhar seus patrões; - Executava tarefas domésticas como servir refeições, guardar as roupas, preparar o leito dos patrões e hóspedes, banhar e untar o corpo do patrão com azeite.
Homero	<i>Odisseia</i>	Escravas (anônimas)	Não livres	- Grupos de escravas seguiam Penelope onde quer que ela estivesse.
Homero	<i>Iliada</i>	Escrava dispenseira	Não-livre, fofoqueira, mas fiel ao senhor.	- Anônima - A escrava dispenseira conta a Heitor a localização de Andrômaca.

Pausânias	<i>Descrição da Grécia</i>	Berenice	Mulher macedônica, livre relacionada à Antípatro, viúva, mãe.	- Faz parte da comitiva da rainha, Eurídice; - Se envolve com o marido de Eurídice, se casa com ele e lhe dá filhos.
Justino	<i>Epítome de Cneu Pompeu Trogo</i>	Dion	Amiga de Arsínoe, dama de companhia, livre, porta-voz; <i>status</i> elevado.	- Amiga usada por Arsínoe como mensageira para falar com Cerauno em situação de perigo; - Como porta-voz autorizado, ela ajuda nas negociações de casamento com Cerauno, para que só em seguida Arsínoe vá encontrá-lo.
Teócrito	<i>Idílio 2</i>	Téstilis	Não-livre, desatenta e preguiçosa .	- Muda a maior parte do tempo; só fala o recado enviado por Simaeta; - A escrava ajuda a senhora em seus encantamentos amorosos; - Ela é enviada à Palestra, para falar com o pretendente e atraí-lo à casa da senhora.
Teócrito	<i>Idílio 15</i>	Eúnoa, Frígia, e Êtíques	Não livres, preguiçosas, indolentes e desleixadas.	- Todas as escravas são mudas; - Frígia trata da casa, do bebê e do animal doméstico na ausência da senhora; - Ênoa banha, cuida das roupas e veste a sua senhora para que ela vá à procissão; - Duas delas acompanham as senhoras na rua, sendo que Ênoa se perde do grupo.
Apolônio	<i>Argonáutica</i>	Servas anônimas	Não são livres, algumas delas são feácias.	- Medeia sempre andava acompanhada de suas servas, que lhe faziam companhia; - Suas servas são descritas como uma multidão, o que supõe a posse de recursos; - Em momento de conversas privadas, com o amado, suas servas a deixavam sozinha; - Alcínoo e Areté deram de presente doze servas feácias como damas de companhia.

A partir do quadro-síntese podemos verificar que nas suas relações sociais, as mulheres de diferentes classes sociais, estavam na companhia de outras mulheres, *suntrofoi* ou servas. Entre elas a diferença mais fundamental era a liberdade, mas as servas, que eram escravas, poderiam, assim como as damas de companhia, acompanhar suas amas e possuir *status* elevado. As *suntrofoi* conviviam com a rainha e poderiam ser usadas por ela em suas lutas simbólicas, contudo, para sua revelia, na ausência de fidelidade, poderiam concorrer com sua amiga. Escravas eram responsáveis pelas tarefas domésticas, por banhar e alimentar sua senhora e por auxiliá-la no cuidado do *oîkos*, mas também aconselhá-las e acompanhá-las publicamente. Desejável, segundo a documentação, pela recorrência de discursos é que essas mulheres, servas e *suntrofoi*, fossem competentes, proativas, fiéis, discretas, entre outros.

Uma máxima das relações de gênero na corte, vide o relato de Mêmnon (*FgrHist.* 434, 4-5), era a existência de disputas entre as esposas pela atenção do *basileus* em cortes polígamas. Entretanto, no seu terceiro casamento, Arsínoe II vivia em uma corte monogâmica e, por essa razão, seria não mais a esposa principal do *basileus*, como em Lisímaco, mas a única esposa. Ainda que em uma monogamia, contudo, Ptolomeu apresentou uma ampla gama de amantes e concubinas com quem Arsínoe, possivelmente, teve que disputar por espaço dentro da corte.

Políbio (*Histórias*. 14.11.2) e Ateneu (*Dipnosophistas*, 13.37) informam que o rei teve oito mulheres como concubinas dentro da corte, dentre elas Clino, que era funcionária do palácio. Se Arsínoe ainda estivesse viva, o fato dela ter sido funcionária do palácio e Ptolomeu ter feito uma estátua de Clino com a cornucópia, semelhante a dela, pode ter sido motivo de disputas.

Não há na documentação qualquer indicativa de incômodo de Arsínoe quanto a Ptolomeu II apresentar concubinas, pois quase toda a documentação do período era oficial. Como o que era escrito partia da monarquia e de poetas financiados por ela, questões como instabilidade e conflitos dinásticos não eram registradas, para evitar ferir o ideal de harmonia. Porém, na poesia da corte, a relação de Arsínoe com Hera, construída pelos poetas pode indicar a existência do incômo dela com os casos do marido que prejudicavam sua imagem como rainha. Defensora da monogamia, Hera era conhecida na tradição clássica (HOMERO. *Ilíada*, IV. vv. 21-29) como uma mulher fiel ao marido e que censurava publicamente as traições dele. Tal como Zeus e Hera, eles poderiam apresentar conflitos domésticos e inclusive vinganças de Arsínoe contra suas amantes, traduzidas sutilmente pelos poetas na metáfora de Hera.

Indícios dos conflitos de Arsínoe com essas outras mulheres podem ser obtidos nos *Hinos 3 e 4* de Calímaco, através da alusão feita pelo autor entre o casal real com Zeus e Hera. Hera amaldiçoava as amantes de Zeus (*Hino 4*, vv. 240-43) e favorecia na corte quem não dormia com ele (*Hino 4*, vv. 247-48), já Zeus considerava Hera invejosa e irada (*Hino 3*, vv. 28-31). No *Hino 4* (vv. 247-480), diante da infidelidade de Zeus, Hera fez esta afirmação: “Entretanto, eu a honro muito por não ter profanado minha cama, mas em vez de Zeus preferiu o mar”. Discursivamente, essa sentença indica algumas questões: Zeus apresentava várias amantes, Hera (e talvez Arsínoe) ficava incomodada com essas relações; uma forma de conseguir prestígio com a rainha era não se relacionar com seu marido: se Hera honra quem não se relaciona com Zeus, ela prejudicava aquelas que o fazia, como Leto.

Ainda que estivesse relacionada às mulheres, a permeabilidade de gênero da corte, permitia que a rainha tivesse contato com homens, tanto da família alargada, quanto fora dela. Na sua família alargada, ela possuía relações próximas com seu irmão, funcionários, guardacostas, os poetas que escreveram sobre ela, com os artesãos que a denotaram e outros *phíloi*. Entre os homens externos, ela poderia recebê-los em visitas diplomáticas como fez sua mãe, que recebeu Pirro, que a notou como a esposa mais nobre da corte (PLUTARCO. *Pirro*, 4). Nessas visitas ela poderia atuar, como Areté (*Odisseia*, VIII, vv. 385-425), a quem é relacionada em Apolônio, entregando presentes aos visitantes, como as gemas com imagens gravadas e etc. Um dos espaços dessa convivência eram os banquetes de que Arsínoe participava, no qual seu *habitus* e agência estavam sob os olhares de outros homens (ATENEU. *Dipnosophistas*, 14.616).



A convivência com esses homens é um dado importante, porque nela Arsínoe poderia aprender sobre os jogos de poder masculinos, introjetando essas disposições no seu *habitus*.

Não sabemos como a agência de Arsínoe II era percebida<sup>67</sup> pelos agentes com quem tinha contato, em razão da ausência de documentos privados, mas podemos construir projeções. O *habitus* dos agentes é construído a partir da percepção da atuação dos outros, tal como Arsínoe, construiu o seu no seu primeiro casamento com Lisímaco, quando imitou Amástris. Como modelo feminino, as rainhas serviam como parâmetro para outros agentes da corte, de ambos os gêneros, de diferentes grupos etários, os quais recebiam suas ações e as interpretavam. Partindo da percepção das ações diárias de Arsínoe, com quem conviviam, essas pessoas passam a naturalizar ou a resistir ao *habitus* dela e, porque não, em alguns casos, reproduzi-lo. Essa reprodução do *habitus* pode se manifestar desde a maneira de se vestir, ditando a moda às mulheres, quanto ao comportamento e a agência política delas.

Mais diretamente às mulheres, a visibilidade desse *habitus* pode resultar em uma mudança na divisão sexual de tarefas e no *habitus* das mulheres comuns, suas contemporâneas. Mulheres que viam a maneira como Arsínoe agia poderiam ver nessa agência um exemplo de como elas poderiam tomar as rédeas das suas próprias vidas e, tal como ela, agir em público. Mesmo aos homens, a percepção da agência dela, poderia torná-los mais permissivos com relação ao que seria adequado às mulheres com quem estavam relacionados, como as esposas. Ao longo prazo, sobretudo com o surgimento de outras rainhas fortes, que seguiram o modelo de Arsínoe ou se legitimaram através dela, a agência dessas mulheres começou a se alargar. Essa hipótese é construída, tal como fizemos, por autores como Doroth Thompson (2006, p. 96-8), Sarah Pomeroy, (1999, p. 142) e Joan Burton (1995, p. 42).

### 1.3 A morte, funeral e honras póstumas de Arsínoe II: ca. 270/68

A documentação a respeito da morte de Arsínoe II não é muito extensa, mas oferece percepções variadas do acontecimento, desde a sua datação, até a sua porvindoura deificação. A *Estela de Mendes*, um poema de Posídipo, outro de Calímaco, uma passagem de Pausânias e uma referência breve de Diógenes Laércio são os documentos atribuídos a morte de Arsínoe. Através dessa documentação é possível datar a morte de Arsínoe, medir a recepção da mesma na sociedade, sondar seus ritos fúnebres, indicar as honras recebidas e analisar seu culto real. Tal qual para outros monarcas helenísticos, nenhum dos documentos oferece uma narrativa

---

<sup>67</sup> A fonte que chega mais perto disso, especulam alguns autores, é o *Decreto Cremonideano*, o qual pode ser lido como a percepção dos atenienses da participação institucional de Arsínoe na regra (ver Capítulo 3).

sucessiva do evento e a sua natureza é ocasional, fragmenta ou trabalha com temas específicos. Mesmo que segmentada, a documentação oferece indícios que nos permitem, dialogando com o contexto social de produção, compreender a morte de Arsínoe e seus desdobramentos.

A existência de documentos variados da morte de Arsínoe II, atesta a vontade do marido em fixar a memória deste evento, o que sugere a magnitude social e discursiva do ocorrido. Se o nascimento de Arsínoe não foi objeto de registro, tal como demonstra a ausência de fontes que chegaram até nós, a sua morte foi digna de ser registrada em diferentes suportes. Essa variedade de suportes, documentos oficiais, poemas, discursos fúnebres de oradores e outros, demonstra o crescimento gradual do prestígio social da rainha no decorrer da sua vida. A trajetória de vida de Arsínoe, desde os acontecimentos trágico em que se envolveu, até o *euergetismo* que praticou como *basilissa*, modificaram a sua importância, de uma simples princesa, lembrada pela primeira vez como instrumento simbólico de transações masculinas, no casamento com Lisímaco, para uma mulher proeminente, digna de ter sua memória valorizada.

Memória e morte são conceitos imbricados aos gregos, porque a morte significa a perda da individualidade do agente e, daí, da memória, quando ele passa a integrar o cosmos amorfo. A morte física, tal qual a morte social, é ao grego a degradação da memória dos agentes, quando a individualidade do morto, está fadada a desaparecer pelo esquecimento das futuras gerações. As homenagens fúnebres, como monumentos, poemas e outros são uma maneira de transmitir a memória do morto as gerações futuras, assegurando que após a morte ele não seja esquecido. As homenagens fúnebres, para além da sua função ritual, preserva a memória e os feitos do morto, contornando a sua ausência (estado de não-ser) pela memória de quem está vivo. Então, memória e morte estão relacionados na cosmologia grega e nos seus ritos pela ideia de esquecimento (VERNANT, 2006, p. 46; HUMPHREYS, 1980, p. 5-6).

A datação da morte de Arsínoe II é fornecida pela *Estela de Mendes*, um decreto sacerdotal que registra uma série de acontecimentos importantes do governo de Ptolomeu II. Uma possível datação está contida no fragmento: “Ano 15, estação do verão (primeiro?) mês. Esta deusa, ela sobe ao céu, se unindo ao corpo [d’Aquele que tinha criado sua beleza].”. Segundo essa inscrição, Arsínoe teria morrido no mês egípcio Pachon do décimo quinto ano de Ptolomeu II, correspondente ao final de junho e início de julho de 270 (CG 22181, l. 12-14). Essa data fixada por Mendes, no entanto, entra em conflito com a datação da *Estela de Pitom* (CM 2213, l. 15-22), a qual afirma que Arsínoe estava viva no 16º ano do governo de Ptolomeu. A diferença das datas de uma estela para outra criou uma controvérsia cronológica que passou a integrar os debates a respeito de Arsínoe (CANEY, 2014, p. 104; ALMEIDA, 2007, p. 243).

A inconsistência da data fixadas nas duas estelas pode ser explicada devido a uma reforma no calendário dinástico empreendida por Ptolomeu II quando ele assumiu o diadema. Antes de efetivamente assumir o poder do diadema, Ptolomeu teria sido corregente do Egito ao lado de seu pai, como uma forma de Ptolomeu I demonstra a escolha do filho que o sucederia. Com a morte de Ptolomeu I e a sua investidura como *basileus*, Ptolomeu teria feito uma reforma no calendário, modificando a contagem dos anos do seu governo, da data que ele teria assumido o diadema, em 283, para o ano em que ele foi nomeado corregente com seu pai, em ca. de 285. Essa modificação do calendário que, para Ptolomeu, tinha fins de propaganda para legitimar-se como *basileus*, criou problemas cronológico aos historiadores, entre eles a datação da morte de Arsínoe (HAZZARD, 1987 p. 140-58; GRZYBEK, 1990, 115, HAUBEN, 1992, 143-71).

Um trabalho conhecido por analisar as inconsistências cronológicas da dinastia ptolomaica, incluindo a data da morte de Arsínoe II, é a tese de doutorado de Erhard Grzybek. Grzybek defende que a discrepância entre as datas apresentadas nas *Estelas de Mendes e de Pitom* surge do uso de dois métodos diferentes para calcular os anos do governo de Ptolomeu. Enquanto a *Estela de Pitom* contou os anos do *basileus* a partir da corregência ao lado de seu pai, em 285/4, Mendes conta a partir do governo solo, após a morte de Ptolomeu I, em 283/2. A partir dessa inconsistência, Grzybek desenvolve uma análise exaustiva com base em Mendes e em papiros, concluindo que a data de Pachon do ano 15 corresponde ao junho/julho de 268. Grzybek ofereceu para o debate acadêmico da datação da morte de Arsínoe uma hipótese interessante para a inconsistência entre Mendes e Pitom (GRZYBEK, 1990, p. 103-112).

Ainda que a hipótese de Erhard Grzybek receba suporte de Hans Hauben (1992, p. 160), Ludwig Koenen (1993, p. 51) e Richard Hazzard (2000, p. 50), a mesma foi alvo de críticas. Autoras como Lúcia Criscuolo (1991, p. 282-9), Martina Minas (1994, p. 207-9) e Helene Cadell-Charpentier (1998, p. 1-3) enumeraram inconsistências na hipótese criada por Grzybek. A crítica mais latente ao Grzybek é que ambas as estelas são datadas depois da reforma calendar, o que obrigaria que elas possuíssem datas retroativas semelhantes, invalidando a sua hipótese. Para solucionar o debate, Criscuolo chegou a sugerir que a presença de Arsínoe II no décimo sexto ano de Ptolomeu seria muito mais espiritual, talvez, como deusa, do que física e efetiva. Esse debate inaugurado por Grzybek ainda está em aberto, mas na ausência de novas evidências documentais, o consenso historiográfico à datação da morte de Arsínoe é 270, segundo Mendes.

Mas porque a data da morte de Arsínoe II seria um dado importante para entender o debate acadêmico da agência da rainha nos espaços públicos e privados (poder) em vida? Trabalho recentes, como o de Alex Sousa de Almeida, cuja análise se além ao culto de Arsínoe, necessitam, naturalmente, de uma data precisa para a sua morte, para poder localizar o seu culto.

No caso do poder de Arsínoe como rainha, uma datação precisa é importante porque grande parte dos documentos sobre a atuação pública dela são datados depois de 270, sua morte. Autores como Stanley Burstein (1982, p. 207) e Richard Hazzard (2000, p. 82; 97) localizam esses documentos como honras póstumas à Arsínoe, que não condizem com a sua atuação real. Localizar a morte de Arsínoe depois de 270, como em Erhard Grybek, seria uma via de argumentar que os documentos se referem a atuação dela em vida e não como honras póstumas.

A notícia da morte de Arsínoe II, em uma noite de luar, citada por Calímaco, talvez em julho de 270, segundo Mendes, causou grande impacto em Alexandria, tamanho o seu prestígio. Calímaco descreve no poema *Iambi 6*, intitulado *Deificação de Arsínoe II*, que a ocasião da morte de Arsínoe foi um momento de grande lamentação e tristeza entre mortais e imortais. Entre mortais, Calímaco nota que o Egito estava envolto pelo luto e a população chorava triste a morte de sua rainha, lamentando a perda: “a nossa rainha se foi” (*Iambi*, 16, fr. 228 v. 9; 55). Esse luto profundo da população pela morte de Arsínoe recontado por Calímaco, ainda que como elogio, pode ser lido como um demonstrativo da popularidade dela diante da sociedade. A partir de Calímaco, podemos dizer que Arsínoe conservava um alto prestígio social, como ícone da monarquia, pelo qual a sociedade se identificava a ponto de ficar de luto por ela.

Quando Calímaco fala das lamentações decorrentes da morte de Arsínoe II, o autor está descrevendo a cerimônia do funeral, quando Ptolomeu II cumpriu os ritos fúnebres da falecida. A respeito do funeral de Arsínoe, com base em Calímaco e em Diógenes Laércio, a nossa hipótese é de que o mesmo foi um evento público, do qual participaram a família e a cidade. Nos versos de Calímaco, toda a sociedade está em luto e participa da purificação comunal que ocorre através dos rituais fúnebres empreendidos por Ptolomeu II (*Iambi*, 16, fr. 228 v. 9; 55). A cerimônia teria contado, não só com os ritos fúnebres em Calímaco, como com uma oração fúnebre de Xenócrates, vide Diógenes (*VOFI*, 4.2.15'2-4), com a audiência de uma multidão. A suposição de uma cerimônia funeral pública se sustenta na documentação supramencionada e também na evidência contextual, pois no período os funerais eram um evento a ser encenado.

Não podemos afirmar com certeza qual o costume de sepultamento, grego ou egípcio (talvez os dois), foi empregado no funeral de Arsínoe II devido a ambiguidade das fontes. Enquanto Calímaco atribui ao sepultamento de Arsínoe uma cerimônia grega, pela cremação na pira, a *Estela de Mendes*<sup>68</sup> recorda o ritual da abertura da boca característico da mumificação. Infelizmente, as duas documentações se contradizem na medida em que não seria possível que a abertura da boca fosse feita no corpo, como em Mendes, por quatro dias, em caso de cremação.

---

<sup>68</sup> A *Estela de Mendes* descreve que após a sua morte, no ano quinze, durante o verão, o rito de abertura da boca foi praticado sobre Arsínoe durante quatro dias, para garantir a imortalidade da alma da deusa (*CG 22181*, 1.2-13).

Nesse sentido, Elizabeth Carney sugeriu a hipótese que o ritual de abertura da boca teria sido encenado sobre a imagem da deusa e não sobre seu corpo em si (CARNEY, 2013, p. 104; 168). A partir da análise de Calímaco e Mendes, podemos presumir que Ptolomeu buscou seguir a dupla tradição cultural, sobretudo no caso do Egito, pois o ritual era necessário a deificação.

Seja como for, ambas as práticas funerárias parecem condizer com a posição ocupada por Arsínoe II, enquanto membro da realeza, tal como demonstram os seus precedentes reais. Tanto a cremação seguida do enterramento dos ossos quanto a mumificação teriam sido empreendidas por membros da realeza macedônica, relativamente próximos à Arsínoe. Sabemos que a cremação e o enterro dos ossos eram as cerimônias funerárias praticadas pelos macedônicos, inclusive pelas mulheres das casas abastada, como Eurídice, mãe de Felipe. Entretanto, foi com Alexandre que o elemento oriental foi introduzido e o conquistador passou pelo ritual de abertura da boca, para mumificação, e, depois, seu corpo ficou exposto à visitação. A partir da análise dos predecessores de Arsínoe a cremação e a mumificação são credíveis e atendem ao contexto funeral macedônico e egípcio (KOTTARIDOU, 1999, 114-9).

Levando em consideração a prática funerária da cremação na pira, a mesma era seguida do enterramento dos ossos, o que nos permite supor a existência de uma sepultura na necrópole. A partir dela, seria possível analisar a ossada de Arsínoe II para saber a sua *causa mortis* (obscura devido à ausência de fontes) e precisar os ritos funerários empreendidos sobre a rainha. Além desses dados, as sepulturas macedônicas, como indicou Sarah Pomeroy, são importantes fontes de informação sobre as rainhas, pois elas eram enterradas junto com objetos pessoais. Através desses objetos seria possível obter informações sobre o mobiliário da corte, o *status* da rainha, a simbologia do seu poder, indumentária, entre outros (POMEROY, 1984, p. 5). Contudo, até agora, assim como a sepultura de Alexandre (ASHTON, 2003, p. 28) a de Arsínoe não foi encontrada (NILSSON, 2012, p. vii), pois a área do cemitério real está coberta de água.

Após a morte e o funeral de Arsínoe II, Ptolomeu II empreendeu uma série de honras póstumas que iriam perpetuar a memória da rainha, compensando sua ausência no mundo físico. Hinos foram escritos por Teócrito, Posídipo e Calímaco, financiados pelo patronato de Ptolomeu; cidades e ruas foram renomeadas em homenagem a ela a seu mando (PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia*, 1.7.3); e um culto religioso foi estabelecido à rainha e, assim sendo, com ele, templos, moedas, estátuas e outros objetos lhe foram dedicados (CARNEY, 2013, p. 78). Essas homenagens póstumas podem ser interpretadas como uma forma de reconhecimento tardio da atuação pública e privada de Arsínoe em vida, como rainha e esposa de Ptolomeu II. A importância das homenagens, analisadas à frente, repousa não só por reconhecer a agência da rainha em vida, tal qual por alimentar uma crença coletiva no poder simbólico dela.

Enfim, a morte de Arsínoe II no mês Pachon em ca. 270, no Egito, por causas desconhecidas, parece ter sido um grande acontecimento, dado a sua popularidade como rainha. Mesmo que a documentação a respeito da sua morte não seja muito extensa, foi possível construir, a partir da interação entre dados empíricos e o contexto social, um breve panorama. Alexandria ficou de luto ao ter notícias da morte dela e a população participou, com a família real, das cerimônias fúnebres, que contaram com ritos egípcios, gregos e uma oração fúnebre. A publicação da morte de Arsínoe, seja em uma cerimônia fúnebre pública, seja em uma série de honras póstumas e documentos, pode ser lida como um meio de oficializar o acontecimento. Mesmo após a sua morte, no entanto, dado a sua popularidade e posterior culto, Arsínoe não desaparece da dinastia e sua memória continua sendo importante à identidade da dinastia.

## Capítulo 2

### O poder das imagens e as imagens de poder de Arsínoe II

“Não há poder simbólico sem uma simbologia do poder” (BOURDIEU, 2008, p. 63)

Este capítulo analisa as imagens<sup>69</sup> de Arsínoe II expressas na cultura material em suportes variados, como moedas, adornos, estelas e estátuas, das estéticas grega e egípcia. Entendemos essas imagens como parte de uma propaganda, isto é, sofisticada manipulação de registros e rituais, visando alimentar a crença coletiva na diferença e poder dos Ptolomeus. Arsínoe foi inserida nessa propaganda através da endogamia, conotada como porta-voz autorizada, cuja análise pode nos auxiliar a compreender o poder dela no Egito, no século III. Essa dualidade de estéticas se deve a origem étnica macedônica que conservava a cultura grega e a necessidade de legitimar-se como governantes para a autoctonia egípcia - multiculturalismo. Analisaremos essas duas estéticas separadamente, respeitando as especificidades<sup>70</sup> de cada uma delas e, ao final, cruzaremos seus signos, daí a divisão interna do capítulo.

#### 2.1. Imagens de Arsínoe II em estética grega

As imagens como dado linguístico, devido a sua relação com a exterioridade, tem o poder de produzir múltiplos sentidos, dentre eles sentidos políticos, como imagens de poder. Na Antiguidade Clássica, em sociedades orais, praticamente iletradas, as imagens eram não só uma maneira de educar e entreter a população, como também de incutir a ideologia dominante. Em geral, essas imagens eram encomendadas aos artesãos, que estavam em fluxo no cenário político, com ideias próprias, mas também recebiam instruções sobre o que deveria ser feito. As imagens produzidas pelo artesão serviam, de certa forma, como veículo de propaganda, seja de agentes, grupos sociais ou ideias, para conquistar apoio popular ou a manutenção dele. Através dessas imagens, o historiador pode obter informações sobre mudanças políticas, construção de símbolos, agendas de governo e outros (MANAKIDOU, 2012, p. 414-15).

Imagens de poder não são novidade na Antiguidade Clássica, mas foi no Período Helenístico, com Alexandre e os *diádocoi*, que a “arte” e as imagens emanam do poder político.

<sup>69</sup> O termo imagem abrange vários significados, desde a imagem como representação visual, representação mental (imaginação), metáfora e memória ou onírica (SCHMIT, 2007, p. 11-12).

<sup>70</sup> A diferença entre as estéticas diz respeito aos cânones artísticos, concepções de figuração, maneiras de fazer e olhar a arte e a própria função político-social e religiosa que ela cumpria.

Com a formação dos reinos orientais, os artesãos são convidados a trabalhar para uma elite, formada tanto pela realeza, quanto pela aristocracia, que os financiava para expressar seu poder. Seguindo modelos orientais, surge uma “arte” oficial, expressão da monarquia, sujeita ao controle político, com menos liberdade artística e mais intencionalidade em sua mensagem. Essa “arte” monárquica dá-se em suportes variados, desde aqueles de fácil manipulação e circulação como as moedas e os anéis, até grandes esculturas como relevos, colossos e estátuas. As imagens passam a ser utilizadas como propaganda para autopromover o *basileus* e seu reino como parte da personificação do poder helenístico (MANAKIDON, 2012, 436-439).

Popularizou-se no período, como parte desse apelo carismático do *basileus*, o uso do retrato para circular uma imagem reconhecível dele entre a sociedade (SMITH, 1991, p. 19). Essas representações raramente demonstravam o agente como ele foi em vida, mas sim a denotação de um *eu* idealizado, levando em consideração atributos estéticos da época<sup>71</sup>. Neles o agente e também sua família são denotados seguindo uma estética heroicizada e tipificada, que destacam as suas conquistas pessoais e sua benfeitoria enquanto governante. Essa codificação é ainda mais sensível às mulheres, cuja beleza era idealizada para criar uma denotação homogênea, sem idade, em geral associada às deusas (DILLON, 2013, p. 5441). Essas imagens dizem muito mais sobre a ideologia real ou como o *basileus* queria ser visto, do que propriamente como ele realmente se pareceu em vida (MÜLLER, 2009, p. 335).

As imagens dos *basileis* do Período Helenísticos seguiam como base o modelo de denotação de Alexandre, o qual oferecia a legitimidade ao retrato dos *diádocoi* - sucessores. Esse conquistador era figurado na imagética como um guerreiro jovem, piedoso, energético, carismático e assimilado a deuses como Zeus-Ámon, Dioniso e heróis como Hércules e Aquiles. Seus retratos apresentavam algumas características essenciais: a ausência de barba, o dinamismo nas formas e movimento, o cabelo espesso e curto e um grau variado de divindade. Alguns instrumentos simbólicos são recorrentes em sua denotação, a saber: a lança, o escalpo de elefante ou leão, os chifres de carneiro, o diadema, símbolos de poder e habilidade militar. Partindo disso, à moda de Alexandre, do século III em diante, os sucessores construíram sua autorrepresentação, de acordo com as necessidades da dinastia, como retórica de legitimação.

A respeito da denotação de mulheres, o Período Helenístico inovou ao representar não só as deusas e rainhas, mas mulheres comuns, das camadas médias, em cenas do cotidiano. Porém, a característica das representações femininas é a homogeneidade, que reflete uma visão androcêntrica do sexo oposto, que as vê como um grupo coerente, sem grandes particularidades.

---

<sup>71</sup> O retrato antigo é um desenho e como tal não exige uma cópia pictórica, porque o ato de desenhar permite que o artesão ou mandatário desenvolvam uma seleção que interfere na denotação do real (BARTHES, 1990, p. 30).



Essa homogeneidade dificulta a identificação dos agentes denotados nas imagens e qual função, mortal ou deusa, cumpria na conotação, sobretudo porque Afrodite era a base das denotações. Entre as deusas, as mais populares como motivo em imagens do período são Tique, Afrodite, Ártemis, Niké, Atena, Ísis, as Musas e outros, as quais também eram associadas às rainhas. Embora a maioria das representações do período conotem deusas, podemos identificar mortais através de alguns signos, como estarem vestidas e apresentarem signos de modéstia.

Entre os *diádocoli*, os Ptolomeus foram os que criaram o maior número de estátuas, moedas e relevos com mulheres como motivo, talvez por terem dado mais espaço às rainhas. Essas representações denotam tanto as mulheres ptolomaicas enquanto rainhas, governando em vida, quanto como deusas, em razão do culto dinástico do governante, em que foram incluídas. As bases de denotação das imagens das rainhas eram não só as deusas, tal qual seus ancestrais como seus pais, seu marido e até Alexandre, que proviam legitimidade, continuidade e poder. Essas mulheres, em contrapartida, ofereciam as bases de denotação para seus pares femininos e para mulheres não-reais, porém abastadas, tal qual definiam as modas e formas de se portar. Uma rainha popular na denotação da dinastia foi Arsínoe II, apresentada com perfil aguçado e rosto esguio, altamente idealizado, que serviu de base para suas sucessoras, tal como Alexandre.

### 2.1.1 Moedas

As moedas são objetos - geralmente discos de metal achatados, com peso determinado, sobre o qual se imprime a força, em baixo relevo, carga representativa - de troca e mercadoria. Esses objetos são considerados pelos historiadores documentos históricos, não só por serem artefatos contemporâneos à uma época, tal qual por apresentar carga representativa. Essa carga representativa está contida nas faces das moedas (anverso e reverso), que denotam a efígie do soberano ou deus, de um lado, e os símbolos de assimilação ideológica, do outro. Através do anverso e do reverso, o historiador é capaz de obter informações sobre catalogação, economia, sociedade, arte, política e outros (SALES, 2005, 235; COSTILHES, 1985, 7-25). Essas moedas são estudadas em diálogo com a Numismática, a ciência das moedas, que auxilia a interpretar sua carga representativa, confecção, usos e funções (MEADOWS, 2009, p. 48-53).

Mediante à variedade de suportes de informação do *corpus*, nossa análise sobre as imagens de Arsínoe II começará pelas moedas, pelo mérito da sua capacidade de catalogação. Uma das dimensões das moedas é o fato de que elas apresentam o retrato do governante acompanhado de uma inscrição, o que torna possível identificar a pessoa que foi representada. Com base na fisionomia do retrato é possível traçar um espectro do governante para catalogar

as suas outras denotações que, ao invés das moedas, não detêm inscrições que o identifiquem. A partir desse espectro, os historiadores têm retornado às moedas como uma via para atribuir a denotação de relevos, estátuas, anéis e outros documentos. Então, as moedas são um bom ponto de partida por informarem os conjuntos icônicos de Arsínoe, que permitem atribuir os signos presente na denotação dela (ASHTON, 2003, p. 69; DE CALLATAÿ, 2012, p. 239).

A utilização dos retratos de governantes vivos no anverso monetário, antes reservado aos deuses e heróis, é uma inovação helenística criada em uma reforma monetária no Egito. Após Ptolomeu I, outros *diádocoi* passaram a usar suas efigies nas moedas para projetar autoridade à sociedade governada, numa prática que chegou até nós (LAGO, 2011, p. 14-15). Esse desenho era uma entre as raras ocasiões, como os eventos públicos, relevos, estátuas e etc., em que a sociedade governada entrava em contato com o *basileus* (CARNEY, 2013, p. 120-3). Essa imagem enfatizava a identidade político-ideológica da regra e/ou a continuidade do poder anterior, construía um discurso de legitimidade e lembrava à população de quem a governava. Então, a partir do período, há uma grande quantidade de moedas com o rosto de governantes, tanto de homens, quando mulheres, a exemplo de Arsínoe II (ASHTON, 2003, p. 69-71).

As primeiras cunhagens de Arsínoe II no anverso remontam seu casamento com Lisímaco (ficha I à III do catálogo), mas também foram recorrentes e variadas na terceira união. Enquanto casada com Ptolomeu II, até o século I, encontramos no Egito moedas de bronze, prata e ouro que denotam a rainha no anverso, seja individualmente ou acompanhada do marido. Analisaremos três tipos<sup>72</sup> que denotam Arsínoe, são eles: *ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ*, em ouro e prata; *ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ* em bronze; e o chamado “questão dinástica” em ouro. Essas moedas foram cunhadas em hortelãs, nome dado as casas de cunhagem, localizadas no Egito, na Fenícia, na Palestina e em Chipre (POOLE, 1883, p. 42-5; TROXELL, 1986, p. 35). A circulação das moedas, guardando as especificidades do metal<sup>73</sup>, não ocorria só no território Ptolomaico, mas em zonas de influência no Mediterrâneo (MILNE, 1938, p. 200) e no Egeu.

A moeda seguinte é um *octadracma*<sup>74</sup>, cunhado em ouro, sob a autoridade de Ptolomeu II, no século III, entre cerca de 261 e 246, provavelmente, na cidade de Alexandria, no Egito. O anverso denota uma mulher adulta, velada e diademada, usando *stephane*, com cabelos plissados em coque, cetro de lótus aos ombros e chifres de carneiro, ladeada pela inscrição *K*.

<sup>72</sup> Tipo é o termo usado para classificar as moedas e suas semelhantes, que apresentam um mesmo conjuntos icônicos – desenho e/ou inscrição (<http://numismatics.org/seminar/termsmethods/>). Acesso em 12 jun. 2018.).

<sup>73</sup> Moedas de bronze circulavam no cotidiano, de prata eram usadas em transações no exterior e de ouro tinham circulação restrita: entesouradas, dadas de presente, entre outros (MÜLLER, 2009, p. 338; SALES, 2017, p. 11).

<sup>74</sup> O *dracma* é uma unidade de medida ateniense usada pelos sucessores de Alexandre que corresponde a seis óbolos, já o *octadracma* equivale ao total de oito *dracmas*, já “octa” significa oito (LAGO, 2004, p. 14).

Já no reverso, há uma cornucópia dupla, recheada de grãos e frutas diversos, vinculada a um filete de pano com franjas (diadema), circundada pela inscrição *ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ*. Essa moeda integra uma série de moedas de prata e de ouro que, devido à semelhança do seu conjunto icônico (mesma forma e decoração), salvo exceções, foi classificada como um “tipo”. O *octanodracma* em questão é um exemplo do “tipo” *ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ*, criado por Ptolomeu II, em honra à Arsínoe, mas reproduzido por outros Ptolomeus até o séc. I.



Figura 3: *Octanodracma* de Arsínoe II. Referências: *Metropolitan Museum of Art*, registro: 30.115.23

A arquitetura das moedas ptolomaicas obedece à uma distribuição canônica dos seus elementos, incluindo à substância linguística, que pode manifestar-se no anverso e no reverso. A moeda em questão apresenta a inscrição *K* no anverso, indicando a série da casa de cunhagem e a inscrição *ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ* no reverso, aludindo à um epíteto real bem específico. Essas inscrições são entendidas no método de Roland Barthes como mensagens linguísticas que oferecem informações denotativas e conotativas para a imagem como *ancoragem* ou como *relé*. Essas inscrições em específico acrescentam informações à imagem, sem as quais seria difícil de interpretá-la, em virtude da multiplicidade dos seus significados, fazendo delas *ancoragens*. Enquanto mensagem linguística, essa ancoragem informa a casa de cunhagem da moeda, (1) a quem ela se destinava, (2) identifica de quem é a efígie no anverso e (3) quando foi cunhada.

(1) A inscrição das moedas ptolomaicas em geral expressa-se através do código da língua grega, o que quer dizer que para compreendê-lo é preciso conhecer a língua e saber ler. A questão do código é interessante, pois, indica que o grego é a língua oficial da monarquia e que ela se destinava aos gregos e aos falantes helenizados, após as conquistas macedônicas. Esse dado pode ser confirmado pelo suporte da moeda, já que o ouro quase não circulava na sociedade e estava restrita à uma minoria greco-macedônica, a quem cabia reconhecer o código. A existência do código grego atenta para o signo da identidade étnica, pois a língua é um dos indexadores da helenidade na relação com o outro (SALES, 2017, p. 11; HALL, 2002, p. 176).

A mensagem linguística, nesse caso, apresenta uma dupla denotação e conotação, por identificar a quem a mensagem se destina e por expressar o signo da identidade.

(2) A inscrição do reverso fornece uma mensagem linguística, no nível denotativo importante, por identificar de quem é a efígie no anverso, a qual é atribuída à Arsínoe Filadelfo. Filadelfo, do grego *irmãos amantes*, foi um epíteto específico usado primeiro por Arsínoe e depois por Ptolomeu II, aludindo à endogamia real e ao seu culto (ALMEIDA, 2007, p. 40). Esse epíteto identifica que (3) Arsínoe II já teria retornado para o Egito e se casado com o irmão-marido, Ptolomeu II, tal como que o rei já teria instituído o culto real dos irmãos-amantes. Se levarmos em consideração que moedas de ouro serviam para comemorar acontecimentos, a referida moeda deveria comemorar o casamento, a deificação de Arsínoe II ou seu falecimento. A historiografia considera que as moedas desse tipo são póstumias, para honrar o culto de Arsínoe e, por essa razão, seriam posteriores à 270/68.

A partir da mensagem linguística, segue-se para a leitura de uma natureza icônica do anverso da moeda, que apresenta a efígie de Arsínoe Filadelfo, de perfil, virada para a direita. Arsínoe é representada como uma mulher jovem, sem marcas de idade aparente, com um nariz longo, bochechas redondas, olhos proeminentes, boca pequena, o queixo e o pescoço aninhados. Os cabelos ondulados, plissados de volta para um nó na nuca, em um penteado melão, são ornados por um diadema de pano amarrado na cabeça e por um *stephane*, que suporta o véu. Esse véu cobre o penteado e parte do dorso, tornando impossível verificar o uso de adornos, com exceção do brinco em forma de chifres de carneiro e do cetro de lótus apoiado nos ombros. Esse conjunto de imagens dentro da moeda de Arsínoe, são os elementos que irão prover os signos da conotação do anverso, uma das partes da dupla mensagem.

A fisionomia de Arsínoe II no anverso monetário demonstra uma mulher jovem ou sem idade aparente, com nariz longo e pontudo, olhos grandes e saltados e sobrancelhas acentuadas. Essa imagem física de Arsínoe, no entanto, não retrata como ela era em vida, mas sim uma mensagem icônica codificada, que não exige do artesão a cópia ou a transposição da realidade. A imagem no cunho é fruto das decisões arbitrárias do artesão, que, orientado pelos valores estéticos da época, escolhe quais características físicas produzem uma imagem política forte. Os olhos grandes, o nariz pontudo e a sobrancelha acentuada são concepções estéticas da época, associadas à Alexandre, que representam um ideal de bravura e virtude típico aos governantes. A fisionomia de Arsínoe na imagem não obedece aos interesses do retrato realista, mas de um retrato ideológico, que mobiliza uma memória cultural para demonstrar um ideal de liderança.

Se as características físicas de Arsínoe Filadelfo fazem referência aos atributos da bravura e da virtude típicos de Alexandre, a sua indumentária lembra discursivamente de Hera.

A caracterização da indumentária de Arsínoe é semelhante à de Hera, que é representada, seja na *Ilíada*, seja na imagética, usando cabelos em coque, véu, diadema, brincos e cetro de lótus<sup>75</sup>. Esse dado não é insipiente porque os retratos reais helenísticos se baseavam em toda uma tradição literária, pictórica e política, que poderia reivindicar à Hera (MÜLLER, 2009, p. 336). A presença de Arsínoe travestida de Hera no anverso indica que a rainha é associada a deusa e como tal é protetora da dinastia e integra a ideologia real que justificou a endogamia dos irmãos. Se Alexandre é travestido de Hércules em moedas, Arsínoe é travestida de Hera, o precedente à endogamia, a protetora dinástica e a quem seu culto é referido (MÜLLER, 2009, p. 379-80).

Mesmo que o retrato de Arsínoe II apresente apenas alguns adornos próximos ao rosto, é possível verificar a indumentária usada pela mesma e, acreditamos nós, por outras mulheres. Do pescoço para cima, o retrato demonstra que Arsínoe utilizava no espaço público véu de pano, brincos em espiral, diadema, cetro de lótus, um penteado melão, e, às vezes, *stephane*. *Stephane*, diadema e cetro real são signos exteriores que demarcam a posição social de Arsínoe como rainha e deusa, diferenciando sua posição social com relação ao restante da população. Ao visualizar essa indumentária, símbolos de distinção, a população governada reconhecia em quem a utilizava uma posição dominante, o que é constitutivo de vantagens sociais – poder. Essa indumentária denotadas nas moedas, provavelmente usada em vida nas aparições públicas, acusa à posição social de Arsínoe como mulher abastada e porta-voz autorizado da dinastia.

Cabe fazermos uma breve distinção a respeito do *stephane* e do *diadema*, ambos adornos de cabeça utilizados por Arsínoe II, que apesar de semelhantes, possuem conotações distintas. Diadema era uma faixa, feita de pano ou metal, que era usada amarrada na cabeça, para simbolizar *basiléia*, ou seja, a distinção do *basileus*, que lhe garantia exercer poder político. Enquanto isso, o *stephane* era um arco de metal, semicircular, maior no centro do que dos lados, geralmente usado para suportar o véu, como um símbolo que conotava o *status* divino do agente. É difícil fazer uma desambiguação entre os dois objetos, mas se existiam dois nomes e formatos, de fato, deveria haver conotações distintas. A denotação com os dois objetos, diadema e *stephane*, conota tanto o poder político, quanto o poder religioso, seja como *basilissa*, seja como deusa, que na Antiguidade não eram opostos.

Chama atenção, apesar da baixa qualidade da imagem denotada, a presença de um centro de eixo liso e fileiras de pontas, portado por Arsínoe II sobre os ombros, símbolo de distinção. Em Pierre Bourdieu o cetro é um objeto simbólico que investe seu portador de um signo reconhecido que autoriza o mesmo a exercer um poder legítimo (BOURDIEU, 2008, p. 63; 91).

---

<sup>75</sup> Ver o Canto XIV da *Ilíada* de Homero, quando Hera se arruma para criar uma armadilha contra Zeus, que foi utilizado por Teócrito para construir a ideologia da endogamia real, assunto discutido no Capítulo 1.

O cetro é um signo recorrente na corte macedônica, sobretudo em Alexandre (POLLITT, 1986, p. 19), que tem forma de lótus em Arsínoe (Troxell, 1986, p. 42; Lorber, 2012, p. 05). O lótus é um símbolo de proteção e sedução, já o cetro de lótus é um símbolo de Hera, Hator, que conota a maternidade, prosperidade, fertilidade e o Alto Egito (NILSSON, 2012, p. 30). Esse signo conota para nós a autoridade política e religiosa de Arsínoe sobre o Alto Egito, sobretudo a *chora*, no interior, como parte da regência compartilhada com Ptolomeu II.

As moedas de Arsínoe II apresentam uma característica interessante que são os chifres na lateral do seu rosto, próximo às orelhas, assim como no anverso das moedas de Alexandre. Os chifres foram utilizados pela primeira vez nas moedas por Alexandre depois dele ter sido proclamado filho de Zeus-Ámon pelo Oráculo de Siuá para legitimar-se como governante. Esses chifres eram utilizados na religião egípcia como atributos de deuses masculinos como Ámon, Osíris e Khnum, mas raramente por divindades femininas (NILSSON, 2012, p. 17-8). No caso da imagética de Arsínoe, os chifres eram utilizados politicamente para estabelecer a sua ligação dinástica com Alexandre, enquanto em seu culto para associá-la à Afrodite e Ámon. No entanto, esses chifres também podem ser brincos (ficha XVII), mas mesmo como peça de indumentária, seu formato, conota uma ideia político-religiosa (THOMPSON, 1995, p. 202).

Embora *stephane*, diadema, centro e outros sejam adornos pessoais que conotam a distinção de Arsínoe, como parte da elite governante, eles podem possuir um outro significado. Fábio de Sousa Lessa confirma que os adornos eram uma forma da esposa e de seu marido indicarem “ao público o tamanho de sua riqueza e de seu prestígio” (LESSA, 2010 p. 36). Contudo, os usos de adornos possuem duplo sentido: indicam poder, mas também conotam a transgressão do recato e discrição esperada pela sociedade, por serem símbolos de sedução. Segundo Lessa, havia então uma linha tênue de tensão entre a necessidade de mostrar seu *status* e a de não transgredir a *sophrosyne* esperada das mulheres abastadas (LESSA, 2010, p. 36). Considerando que as rainhas e deusas eram referências, de cima para baixo, às outras mulheres, podemos inferir que ver uma rainha adornada, impelia nas mulheres comuns fazer o mesmo.

Chama atenção o uso do véu por Arsínoe II, uma peça da indumentária feminina grega, feita de pano, as vezes transparente, usada pelas mulheres sobre a cabeça no espaço público. Esse véu poderia ser de dois tipos: um *himation* sobreposto era usado para cobrir a cabeça ou um pedaço separado de pano (lenço) usado frouxo sobre o rosto (BLUNDELL, 1995, p. 36). Essa peça era usada pelas mulheres bem-nascidas casadas que entravam em contato com homens estranhos ao seu grupo de parentesco, para invisibilizá-las, geralmente em público. Simbolicamente, o véu é um objeto do controle masculino sobre o feminino, que separa temporariamente a mulher dos olhares e questões masculinas, protegendo-as deles e vice-versa.

Ele conota modéstia, reserva, respeitabilidade, feminilidade, *status* social, entrada no espaço público e controle dos homens sobre as mulheres (LLEWELLYN-JONES, 2003, p. 1-22).

Embora seja um mecanismo de controle masculino, o véu é um veículo de autoexpressão e comunicação que permite às mulheres como Arsínoe atuarem em público e afirmarem *status*. Em primeiro lugar, o véu dá identidade para Arsínoe como uma mulher casada, bem-nascida, sobre a proteção de seu marido, sem máculas sociais e modesta, apesar dos adornos que usa. Em seguida, indica que ela tinha acesso ao espaço público e atuava nele em contato com outros homens, seja em aparições públicas, seja na corte, cujo papel do véu é intermediar essa relação. Em contato com outros homens, o uso da peça poderia enviar mensagens discretas através da gestualidade, como emoções (raiva, tristeza e vergonha), interesse erótico ou indisponibilidade. O véu é então um instrumento simbólico que, em meio ao controle feminino, era usado como estratégia para negociar sua participação pública, através da exibição adequada e sem excessos.

Se alguns itens da indumentária demonstram o poder simbólico de Arsínoe II, que a autoriza a agir oficialmente, o véu é um item da indumentária que traduz dominação masculina. O véu é ideologicamente uma extensão do *gynaiko*, que serve para separar as mulheres da esfera pública masculina da sociedade, protegendo os limites do que é masculino e do que é feminino. O véu é parte de uma ideologia masculina que exige das mulheres silêncio e invisibilidade em público no contato com outros homens, para garantir sua honra e a produção de filhos legítimos. Enquanto introjeta no *habitus* das mulheres a atuação pública silenciosa, discreta e sem excessos, também fixa na sua *héxis* corporal que ela não é propriedade sexual pública de todos. Ainda que seu lugar de fala público seja autorizado pelo diadema e pelo cetro, o véu recorda que por ser mulher em uma sociedade masculina, a atuação de Arsínoe está limitada.

Avançando na análise dos signos da imagem, o reverso monetário apresenta uma cornucópia dupla, do grego *dikeras*, na vertical, amarradas por um filete de pano com franjas. A cornucópia dupla são dois chifres animais, em forma de cálice, decorados com uma alça de flor em uma das pontas e frisos na outra, que são recheados por uva, romã, bolo e um fruto oval. Essa cornucópia dupla está presa por um filete de pano com franjas que, nesse caso em específico, é uma peça da indumentária, o diadema de pano que era símbolo do poder da realeza. Unidas pelo filete de pano do diadema, numa alusão ao casamento, a imagem da cornucópia dupla dá a ideia de uma imagem espelhada, como se fossem apenas uma ou complementares. Essas unidades simboliza o casamento endogâmico de Arsínoe II e Ptolomeu II, que juntos governam em corregência (FULIŃSKA, 2010, p. 80-3; MÜLLER, 2009, p. 374-379).

A cornucópia é um símbolo de fertilidade e abundância que na cultura grega está relacionada ora à narrativa mítica da cabra Amalteia e ora aos chifres do deus touro Aqueloo.

A ideologia ptolomaica mobiliza a narrativa de Amalteia (ATENEU. *Deipnosophista*, 11.497), que está associada a Zeus, deus protetor da dinastia e relacionado à Arsínoe II, que é Hera. Amalteia foi uma cabra que cedeu seu leite a Zeus recém-nascido, que como agradecimento, como senhor do Olimpo, deu ao chifre da cabra o poder da abundância (GRIMAL, 2005, p. 23). Esse chifre de Amalteia, que tinha o poder de produzir comida e bebida em abundância, é o mesmo chifre denotado na moeda, como símbolo votivo de Arsínoe (MÜLLER, 2009, p. 374). Usar o chifre de Amalteia na moeda tem a conotação da abundância monetária e uma tentativa de conectar o anverso, de Arsínoe como Hera, com um símbolo associado com Zeus.<sup>76</sup>

Uma questão interessante a respeito dessa moeda é que por mais que ela seja uma moeda individual de Arsínoe II como governante e deusa, Ptolomeu II aparece discursivamente nela. Se no Anverso, Arsínoe é travestida de Hera, o uso no reverso da cornucópia em referência a Zeus não é um dado ingênuo, mas uma alusão a Ptolomeu II, como quem ordenou a cunhagem. A iconografia real e a tradição literária, como em Teócrito e Calímaco, está constantemente associando os Ptolomeus, desde Ptolomeu I, à figura de Zeus e seus símbolos, como a águia. Anverso e reverso, independentes, mas sempre relacionados entre si, ligam o casal real, a saber: de um lado Arsínoe-Hera, de outro Ptolomeu-Zeus, ilustrando a endogamia e harmonia do *oikos*. Então, é em razão do prestígio e da dualidade como signos que Arsínoe II é denotada na moeda real e, porque não, a razão de seu poder simbólico no âmbito público do Egito.

Uma outra interpretação para o sentido da cornucópia foi fornecida por Agnieszka Fulińska, a qual percebeu uma relação entre a cornucópia de Arsínoe II e a deusa Tique. Fulińska informa que Tique era a deusa grega da fortuna, cultuada nas cidades helenísticas em troca de sorte, riqueza e proteção, cujo símbolo de culto, tal como Arsínoe, era a cornucópia. A partir da isotopia entre as imagens de Tique e Arsínoe, as funções semelhantes entre as duas e o símbolo da cornucópia, Fulińska associa o símbolo à Tique (FULIŃSKA, 2010, p. 81-2). Contudo, embora a relação com Tique seja possível, ao contrário da deusa, a cornucópia de Arsínoe é dupla e não una, o que modificaria discursivamente o sentido da imagem conotada. Discordando dela, a cornucópia dupla amarrada com diadema (símbolo do casamento) para nós indica a dualidade da regra a partir do mito de Amalteia que retoma Ptolomeu como Zeus.

A cornucópia una ou dupla não são, no entanto, uma novidade inserida por Ptolomeu II na iconografia da cunhagem da dinastia ptolomaica com o “tipo” *APΣIΝOΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ*. Ainda que a cornucópia não fosse um elemento de destaque na representação ptolomaica, algumas moedas de Ptolomeu I, talvez cunhadas pelo II, já a estampavam no reverso monetário.

---

<sup>76</sup> Como a cabra Amalteia, o símbolo da cornucópia relaciona Arsínoe II, interdiscursivamente, com o deus carneiro Mendes, a quem ela era alta sacerdotisa, no seu culto local de Ámon, como veremos a frente.



Na época, a cornucópia ainda era representada de forma marginal, como uma miniatura, ao lado da águia sobre o raio, como pode-se verificar em *dracmas* (SB 789) *tetradrol* (SB 759) e outros. Essas séries de moedas que representam a cornucópia marginalmente, podem ser mapeadas desde Ptolomeu II até, provavelmente Ptolomeu Evergeta II, de acordo com Johannes Sboronos. A cornucópia como elemento principal, no entanto, só é assimilada como símbolo por Ptolomeu II, a partir do tipo *APΣINOHΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ* e, depois, por outros reis e rainhas ptolomaicos.

A partir de Arsínoe II, a cornucópia passa a ser associada não só à cunhagem da falecida rainha, como também de boa parte dos membros da dinastia, sejam eles homens ou mulheres. A cornucópia é verificada na iconografia das moedas de Ptolomeu III, Berenice II, Arsínoe III, Ptolomeu V, Ptolomeu VIII Evérgeta II, Ptolomeu X Sóter II e na famosa Cleópatra VII. Entretanto, ainda que esses governantes usassem a cornucópia, a maioria deles usavam uma cornucópia una e apenas os três últimos usavam a cornucópia duplas, semelhante a de Arsínoe. O caso mais interessante é o de Cleópatra VII que, no curso da sua política, recorreu a memória discursiva de Arsínoe na construção da sua própria autorrepresentação, inclusive, nas moedas. Cleópatra VII construiu uma moeda muito semelhante ao “tipo” da cornucópia dupla de Arsínoe II, na intenção de se comparar a ela, que era um modelo dinástico feminino a ser seguido.



Figura 4: *Tetradracma* de Arsínoe II. Referências: *Museu de Arte de Harvard*, registro: 1.1965.2748

A cornucópia dupla é um elemento icônico recorrente no reverso das moedas do “tipo” *APΣINOHΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ*, desde esta cunhagem experimental de Ptolomeu II até o século I. As moedas com a cornucópia dupla, no entanto, não são o único padrão decorativo de reverso que configura esse “tipo”, que ao invés das cornucópias também pode apresentar uma águia. Algumas moedas mais raras desse “tipo” apresentam a águia sobre o raio, que era um elemento comum na cunhagem ptolomaica, que foi instituída por Ptolomeu I como símbolo da dinastia. Mesmo que seja difícil precisar a data de cunhagem, é possível que as moedas com a águia sejam anteriores às da cornucópia que a substituíram como símbolo do culto real de Arsínoe.

Essa hipótese explicaria porque as denotações com a águia pararam de ser cunhadas para Arsínoe e indicaria que a cornucópia dupla é um símbolo que surge *a posteriori*.

A águia é um signo recorrente na cunhagem macedônica, desde cunhagens póstumas de Alexandre, que foi adotado pelos Ptolomeus como símbolo dinástico (MÜLLER, 2009, p. 351). Entre os gregos<sup>77</sup>, esse era um símbolo de Zeus, no culto solar, usado pelas elites para expressar poder, força, vitórias militares e competição (LIMA, 2014, p. 152; MEYBOOM, 1994, p. 129). Apesar da águia estar em um suporte grego, ela também produz sentido aos egípcios como um símbolo do poder de Hórus, que o faraó personifica como deus vivo (NILSSON, 2012, p. 138). Significando nas duas culturas, a águia foi adotada pelos Ptolomeus para indicar a aprovação e a escolha divina dele como governante, *basileus* ou faraós, pelos grandes deuses dos céus. Símbolo de elevação, proteção e poder na cultura grega e egípcia, quando associado ao anverso, que conota Arsínoe, protege a rainha e investe a mesma com esses atributos.

Antes de abordarmos o tipo “questão dinástica”, resta abordar um último tipo, que chegou até nós, que denota Arsínoe II individualmente: *ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ*. Denominado assim devido à sua mensagem linguística, que quer dizer “do rei Ptolomeu”, esse tipo foi identificado por Johanes Sboronos, como uma moeda de Arsínoe de ca. de 277 e 270. A moeda foi atribuída à Arsínoe devido à semelhança com os retratos dela não só nas cunhagens anteriores de Éfeso, personificando Ártemis ou Deméter, como nas ptolomaicas que se seguiram. Essa moeda parece ter sido cunhada com Arsínoe como uma rainha viva e reinante, devido à ausência do título *Filadelfoi*, que significa *irmãos-amantes*, um atributo dela enquanto deusa. Essa cunhagem é significativa, pois ao contrário dos outros tipos analisados, póstumos, denota Arsínoe em vida, como uma rainha reinante (SBORONOS, 2005, p. 387).



Figura 5: Diábol de Arsínoe II. Referências: Sociedade Americana de Numismática, registro: 1944.100.75851

<sup>77</sup> Nos documentos, a águia é descrita em Homero como presságio de vitória, bons agouros, conectado com Zeus (*Iliada*, XXIV, 281-330), em Plínio como um dos animais "mais honrados e mais fortes" (*HN*, 10.3.6).

Esta moeda é um exemplo do tipo *ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ*, um *diabol* de bronze, cunhado talvez em Alexandria, no Egito, no século III, entre aproximadamente 285 e 246. Levando em consideração à catalogação de Johannes Sboronos, essa moeda denotaria Arsínoe II casada com Ptolomeu II, quem ordenou a cunhagem da moeda, com a rainha ainda em vida. O anverso denota uma mulher adulta, velada, diademada e usando *stephane*<sup>78</sup>, com cabelos em coque, enquanto o reverso uma águia sobre um raio e a mensagem *ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ*. Se a catalogação de Sboronos estiver correta, o tema da moeda não é a rainha deificada, mas como governante carismático, reforçando o compromisso entre o governante e os governados. Nossa hipótese, a partir de Sboronos, é que esse tipo foi um dos primeiros cunhados à Arsínoe, sendo substituída depois, pelo tipo *ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ*, com a afirmação do seu culto.

Tanto o *diabol* ptolomaico, quanto o *tetradracma* apresentam a águia sobre o raio, símbolo recorrente na numismática macedônica, no reverso da moeda como signo de Arsínoe. Entretanto, essas duas águias não são iguais: enquanto a primeira apresenta as asas fechadas, em posição de repouso (passiva), a segunda está com as asas abertas, em posição de voo (ativa). Embora ambas conotem poder, essa pequena diferença, que poderia passar despercebida, modifica as relações de sentido verificadas na moeda, produzindo duas mensagens diferentes. A águia ereta e com as asas abertas, segundo José das Candeias Sales, acentua a competência física da ave, potencializando sua mensagem de força e imponência (SALES, 2005, p. 263). Essa águia com asas abertas pode ter sido criada em um período de tensão entre a corte e a coletividade, que exigia um símbolo mais firme, em comparação a imagem apaziguada.

Um dado importante da moeda do tipo *ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ* é sem dúvida o material com que ele foi cunhado, o bronze, que acusa sua circulação na sociedade egípcia<sup>79</sup>. No Egito do século III, moedas de ouro e prata eram cunhadas em número limitado, geralmente entesouradas ou usadas em transações no exterior, enquanto o bronze era usado no cotidiano. A circulação de moedas de bronze ocorria internamente no Egito, entre a população grega e egípcia, com a função de moeda-mercadoria na validação do valor de bens e outros serviços. Se as moedas de bronze circulavam livremente entre a população das classes altas e baixas, isso quer dizer que ambas tinham acesso à efígie de Arsínoe como governante legítimo no anverso. São moedas como essa, além das aparições em evento público, que permitiram que a população conhecesse a face de Arsínoe e a reconhecerem como governante (SALES, 2017, p. 10).

<sup>78</sup> Fica a dúvida porque Arsínoe foi denotada com o *stephane* na moeda, se ela estaria sendo representada como governante em vida. Isso indica que talvez ela tenha sido deificada ainda em vida e não postumamente.

<sup>79</sup> A grande circulação do bronze é o motivo pelo qual a moeda encontra-se mais desgastada, do que se comparada às outras moedas, sobretudo a de ouro que se encontra flor de cunho, quase sem marcas e perda de material.

Ainda que a moeda valorize a imagem de Arsínoe II como governante, ela não deixa de submetê-la à figura de Ptolomeu II, seu irmão-marido, tal como sugere a mensagem linguística. A mensagem linguística da moeda denota a inscrição em código grego *ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ* (*Ptolemaiou Basileôs*), que traduzida ao português significa “do Rei Ptolomeu”. Essa inscrição era recorrente na cunhagem ptolomaica para remeter ao nome do soberano que era a autoridade emissora da moeda, no caso Ptolomeu II, o marido de Arsínoe e não ela própria. Moedas posteriores de Cleópatra VII apresentam a inscrição “da Rainha Cleópatra”, que identifica uma mudança nos sistemas de denotação e na própria importância da regra feminina. Por mais que Arsínoe esteja representada como porta-voz autorizado do governo de Ptolomeu, ela está submetida, devido ao caráter relacional, ao *basileus* no reverso monetário.

Há uma diferença, então, entre as moedas de Arsínoe e as moedas das mulheres reais que a sucederam como Berenice II e Cleópatra VII, no que diz respeito a mensagem linguística. Tanto Berenice, quanto Cleópatra apresentam seu nome seguido do termo *basilissa*, um título real, que indica sua posição como rei feminino, agindo por conta própria na ausência do marido. As moedas de Arsínoe apresentam o nome do marido, por isso, talvez ela ainda estivesse sob uma estrutura masculina mais alargada do que suas sucessoras. Arsínoe não governa sozinha. Nossa hipótese é que da posição de esposa, rainhas puderam exercer funções públicas ao lado do marido e que a visibilidade da sua agência pública tencionou a divisão sexual de tarefas. Portanto, ao longo dos séculos, a participação das mulheres na arena pública, finalmente, levou ao caso de Cleópatra VII que governou sozinha, sem um regente masculino.

A análise das fontes apresentadas acima, demonstra que as moedas individuais de Arsínoe II passaram por um processo de desenvolvimento do seu conjunto icônico. Primeiramente, séries representando-a como rainha em vida no anverso, enquanto o reverso segue o conjunto icônico ptolomaico com a águia sobre o raio e a inscrição “Do Rei Ptolomeu”. Em segundo lugar, mantendo o conjunto icônico do retrato, Arsínoe agora é representada como deusa, devido ao reverso monetário apresentar, ao lado da águia, a inscrição *Arsínoe Filadelfoi*. Depois, moedas que apresentam o mesmo retrato das segundas, mas agora com uma cornucópia no reverso, que passa a ser símbolo do seu culto real em referência a endogamia com Ptolomeu. Essa variação das moedas demonstra o desenvolvimento da denotação de Arsínoe e a variação do seu prestígio no nível conotativo de governante para deusa, talvez deificada em vida.

As moedas ptolomaicas do tipo denominado “a questão dinástica” são *octanodracmas* de ouro (*mnaieia*), cunhados no Egito, por ordem de Ptolomeu II, no século III, entre 285 e 246. As moedas denotam no anverso os bustos siameses de Ptolomeu II e Arsínoe II, ladeados pela inscrição *ΑΔΕΛΦΩΝ*, enquanto o reverso denota seus pais, Ptolomeu e Berenice, como *ΘΕΩΝ*.

A construção icônica dos dois lados é muito semelhante: o agente social masculino é colocado em primeiro plano, usando diadema e *chlamys*, enquanto o feminino é velado atrás do mesmo. A única diferença entre esses conjuntos icônicos são as suas mensagens linguísticas e a presença no anverso de um escudo e uma lança celta, que conotam uma vitória miliar de Ptolomeu II<sup>80</sup>. Como moedas de ouro quase não circulavam<sup>81</sup>, a mesma deve ter sido cunhada por Ptolomeu ou para comemorar a deificação de seus pais, o casamento com Arsínoe ou o culto dinástico.



Figura 6: *Octanodracma*. Referências: Museu Britânico, registro: 1964.1303.3

Os retratos no anverso e no reverso são tão semelhantes, tanto na fisionomia, quanto no alinhamento icônico, que é possível até confundir quem são os agentes sociais denotados neles. A semelhança fisionômica entre os agentes denotados, com ênfase sobretudo nos olhos com globo ocular saltado, ocorre devido às relações cognáticas entre eles, como pais, filhos e irmãos. Como se os dois lados da moeda estivessem ligados, essa semelhança conota a legitimidade do poder de quem a emitiu, Ptolomeu e Arsínoe, que são a continuidade da regra de seus pais. Outra leitura possível é que a regra de Ptolomeu e Arsínoe, como autoridade emissora, estava sendo protegida por seus pais, *theoi*, que estão no reverso, local reservado aos deuses tutelares. Então, a semelhança entre os retratos é um signo que conota os discursos da harmonia familiar, sucessão legítima, endogamia e continuidade política no passado e no presente.

Ao contrário das moedas anteriores, com exceção do diadema usado por Ptolomeu I e pelo II, não verificamos o uso de joias por parte das mulheres denotadas nas imagens da moeda. Arsínoe é recorrentemente denotada usando joias como o diadema, o cetro, brinco e outros, que identificam, ao mesmo tempo a sua riqueza e *status*, bem como a sua transgressão ao recato. Nessa denotação, contudo, ambas as rainhas não usam joias, mas o véu, que conota modéstia,

<sup>80</sup> William Metcalf sugeriu que em 275, Ptolomeu II começou a marcar suas moedas com um escudo e uma lança para celebrar uma vitória contra uma revolta de mercenários gauleses no Egito (METCALF, 2012, p. 214-215).

<sup>81</sup> Moedas de ouro, que, por seu alto valor, 100 *dracmas* de prata (LORBER, 2012, p.5), quase não circulavam. Eram entesouradas, usadas como medalhões ou dadas de presente em alianças (MÜLLER, 2009, p. 352-354).

reserva, respeitabilidade, feminilidade, entre outros (LLEWELLYN-JONES, 2003, p. 1-22). Pela ausência das joias e a presença do véu, consideramos que a moeda possui um discurso que valoriza a modéstia feminina e a piedade, que corrobora com a narrativa do culto ao governante. Ao contrário da nossa leitura, os catálogos (FUNLINSKA, 2010, p. 77) apontam a existência de um diadema junto ao véu na imagem, contudo, não fomos capazes de identificá-lo.

No que se refere à autoridade de Arsínoe II, os bustos siameses dela e de Ptolomeu, são lidos por nós como um signo da sua complementaridade na regra do Egito, em corregência. Para Sarah Pomeroy, a posição atrás do marido seria um signo da influência privada de Arsínoe sobre o marido, agindo nos bastidores, como poder atrás do trono (POMEROY, 1984, p. 18). Já Agnieszka Fulińska, que entende a moeda como posterior a deificação de Arsínoe, lê essa posição como um signo de proteção divina à regra de Ptolomeu (FULIŃSKA, 2010, p. 75-7). Richard Hazzard discorda dessas leituras e entende que a moeda conota a subordinação pública da mulher ao marido, que aparece na frente como chefe da regra (HAZZARD, 2000, p. 89-90). Não há entre os historiadores, então, um consenso sobre a conotação política desta moeda, devido aos diferentes *léxicos* empregados por eles para interpretá-la.

Mesmo considerando o argumento de Richard Hazzard, de que a moeda conota Ptolomeu II como a figura principal, isso não anula o valor de Arsínoe II no conjunto icônico. Se a moeda tem por objetivo louvar Ptolomeu II, que era a figura principal por estar na frente, em posição de destaque, a presença de Arsínoe e de seus pais visa endossar a sua representação. Concordamos com Hazzard que afirmar que essa moeda tem por objetivo ressaltar os atributos de Ptolomeu, mas isso não quer dizer que Arsínoe lhe seja subordinada por estar atrás dele. Tanto que ele teve que recorrer a imagem dela e de seus pais para construir um discurso sobre si, o que conota o prestígio da sua esposa nos códigos de autorrepresentação da sua dinastia. Através do não-dito, a moeda conota o discurso de um *basileus* bom filho, marido e governante, capaz de articular a harmonia familiar e da dinastia, que sem Arsínoe não tem eficácia.

Em suma, analisamos até aqui três tipos numismático, “questão dinástica”, *ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ* e *ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ*, que tem em comum o tema da efígie de Arsínoe. Mesmo que trabalhem com conjuntos icônicos diferentes, os tipos discutidos demonstram que Arsínoe possuía uma tarefa importante na autorrepresentação da dinastia e do próprio Ptolomeu. Essas moedas ressaltam em seu tema não só a figura de Arsínoe como rainha e deusa, mas também a questão da endogamia, da dualidade do poder, fundamentais à ideologia ptolomaica. A variedade de tipos denotando Arsínoe, com mudanças progressivas na sua denotação e conotação, demonstram a preocupação de Ptolomeu em construir discursos sobre e a partir dela.

As moedas conotam ao expectador que Arsínoe, a semelhança de Hera e Alexandre, é responsável pela fertilidade e sucesso da dinastia, em complementaridade com Ptolomeu, Zeus.

A variedade e perpetuação de “tipos” monetários de Arsínoe II não é um dado ingênuo, mas oferece informações sobre a importância das moedas dela e dela própria como governante. Mesmo que os tipos apresentassem uma variedade de desenhos, muitas das hordelãs mantiveram um “tipo” padrão por algum período de tempo para assegurar uma certa estabilidade monetária. Um dos elementos que garantia que a moeda possuía o valor que ela dizia possuir era o anverso, que apresentava o retrato do governante, que funcionava como o representante moral fiduciário. Mudanças em um retrato popular poderiam desvalorizar as moedas, o que fazia com que muitas oficinas relutassem em modificar um “tipo” bem aceito (DE CALLATAÏ, 2013, p. 235). A continuidade da cunhagem dela até o século I indica que seu retrato era popular, que ela assegurava o valor das moedas e que a população a reconhecia como porta-voz do poder real.

Embora Arsínoe II não tenha sido a primeira mulher ptolomaica a ser representada em moedas, tendo em vista moedas de Berenice, a sua denotação provocou forte impacto na corte. No Egito Ptolomaico, uma longa lista de rainhas, desde Berenice I até Cleópatra VII, tiveram seus rostos denotados em moedas, mas a mais importante delas foi, sem dúvidas, Arsínoe II. Assim como seu pai Ptolomeu I, o retrato de Arsínoe serviu de modelo às moedas femininas da dinastia, de forma que as moedas de suas sucessoras lembram as dela (CARNEY, 2013, p. 121). A reivindicação da memória de um predecessor visa construir as ideias de continuidade e legitimidade para alimentar a crença de que a regra da sua sucessora será como a de Arsínoe. A existência de mulheres como porta-vozes do poder real em moedas demonstra como, a partir de Arsínoe, elas começaram a ganhar espaço público e dividir a regra com os maridos.

### **2.1.2 Adornos pessoais<sup>82</sup>: anéis selos e camafeus**

Adornos pessoais feitos em ouro, prata e pedras semipreciosas, são encontrados na Grécia desde a Idade do Bronze, como uma arte de luxo, resultado da influência orientalizante. Com as conquistas macedônicas e o acesso às minas de ouro do Oriente, a produção desses adornos vai se intensificar entre as cortes helenísticas, que passam a contratar ourives e artesãos. Esses artesãos estavam responsáveis por produzir anéis, brincos, colares, pingentes e pulseiras, cintos, diademas, entre outros, que eram vestidos sobretudo por uma elite greco-macedônica. Adornos eram utilizados por essa elite para se diferenciar socialmente, como é o caso da coroa

---

<sup>82</sup> Usaremos o termo adorno pessoal, ao invés de joia, o qual compreende esses objetos como símbolo e veículo dinâmico de comunicação e expressão em uma dada sociedade, segundo Irina Aragão dos Santos (2013, p. 17).

e do diadema, símbolo que atribuía à *héxis* corporal do usuário prestígio e poder elevados. Alguns desses adornos, como anéis e camafeus, possuem carga representativa e informam não só sobre vestimenta, mas sobre Arsínoe II (BOARDMAN; WAGNER, 2012, p. 199-220).

A fabricação, descrição, troca e usos de adornos feitos de pedra, como anéis e camafeus, foi tema da poética lítica de Posídipo, que nos auxilia a compreender seu significado social. Pedras vindas de minas exploradas por funcionários reais, eram levadas às oficinas de artesãos, baseadas na corte e no entorno, que usavam um cinzel para gravá-las (AB 6; AB 9; AB 19). Depois de prontas, monopólio das elites, esses adornos, passíveis de colecionismo, poderiam ser um presente de reis para reis em banquetes e alianças ou de um amante para seu amado. Existem questões de gênero: só homens são citados como artesãos<sup>83</sup>; mulheres eram objeto de denotação ou presenteadas<sup>84</sup> e os temas denotados eram diferentes de acordo com o gênero<sup>85</sup>. A forma como Posídipo dedica tantos poemas às pedras, de AB 1 à AB20, da sua *Litika*, indica a valorização simbólica das mesmas na sociedade e um interesse pessoal do poeta.

Os anéis pessoais, na forma de círculo simples e/ou com o uso de pedra preciosa, tem origem no Período Neolítico no Egito, mas, ao longo do tempo, espalharam-se no Mediterrâneo. Esses anéis eram feitos em formatos variados, em estruturas de metal, como bronze, prata e ouro, podendo conter adornos no topo em pedras maciças semipreciosas, madeira e marfim. Essas pedras ou outros materiais da parte superior não tinham apenas uma função estética, mas real: usadas como lacre em documento, objetos e outros para assegurar que não foram violados. A figura ou padrão gravado na parte superior do anel, que tinha essa função autoexplicativa<sup>86</sup>, era chamada de dispositivo, o desenho contido nele entalhe e a sua replicação de selo ou sinete. Eram usados como adornos para anunciar prestígio, como amuleto protetor ou como matriz de selos usados para lacrar documentos (SPIER, 2015, p. 10-15; MEYERS, 2013, p. 6102).

No Egito helenístico, os anéis selo são os exemplos mais luxuosos da tipologia do período, criados a partir de ouro e pedras preciosas, como amostra da opulência dos Ptolomeus. Se nos períodos anteriores, os anéis possuíam desenhos simples, em geral de animais ou plantas, no helenístico passam a representar o poder da realeza, com retratos do *basileus* e da *basilissa*. Há anéis nos quais o busto do soberano é representado sozinho ou em segundo plano como

<sup>83</sup> Com relação aos artesãos, conhecemos alguns deles, contemporâneos a Posídipo e citados nele, como Cronius (AB 2, 7), Timanthes (AB 5), Heros (AB 6), que foram patrocinados pelo rei (KUTTNER, 2005, p. 145).

<sup>84</sup> Amantes trocavam jóias, como demonstra o AB 6-7, na qual hetairas prestigiadas, como por exemplo Niconoe, recebiam adornos pessoais diretamente dos artistas com quem se relacionavam em troca da sua companhia.

<sup>85</sup> No AB 8, Posídipo diz “nenhum pescoço ou dedo de qualquer mulher usava esta jóia”, indicando uma divisão de gênero nas jóias. Jóias masculinas denotam temas de guerra, épicos e hípicas (KUTTNER, 2005, 152-6).

<sup>86</sup> Por capacidade autorreplicativa entendemos, segundo Verity Platt, que o selo é capaz de produzir réplicas *ad infinitum* em uma variedade de materiais meleáveis, devido a sua propriedade isomórfica (PLATT, 2006, p. 238).



parte de dois bustos siameses e nos quais ele aparece como a personificação de um deus/herói. Eles eram utilizados por pessoas que gozavam de relações com a corte, como sacerdotes e funcionários, que agiam em nome do rei, ou políticos influentes que os recebiam de presente. Os anéis ptolomaicos encontrados têm sido interpretados como parte de arquivos de estado ou privados, em transações ou correspondência e como símbolos do culto dinástico.

Um caso importante dos anéis selo femininos é Arsínoe II, que se destacou representada em três “tipos”: com seu retrato solitário, em pé personificando deusas e junto de Ptolomeu II. Entre as rainhas ptolomaicas, ela pode ter sido a primeira mulher real a ser representada em um selo, devido a ausências de representações de mulheres anteriores (GKIKAKI, 2016, p. 101). As representações de Arsínoe que chegaram até nós, manifestam-se em anéis sobretudo de ouro e bronze, podendo conter ou não pedras no topo, com o entalhe na pedra ou no próprio metal. Entretanto, há uma certa dificuldade em catalogar os anéis atribuídos à Arsínoe, pois na ausência de inscrições, a identificação deles se dá pela semelhança icônica com as moedas. Alguns anéis atribuídos à Arsínoe, em nossa leitura são de outras rainhas, pois a sua iconografia serviu de base para as demais; aqui, analisaremos apenas aqueles que nós atribuímos à Arsínoe.



Figura 7: Anel com busto de Arsínoe II. Referências: Museu Britânico, registro: 1917,0501.367

O principal “tipo” de anéis selo representando Arsínoe II são os anéis de retrato, no qual um entalhe oval representa o busto da rainha desacompanhada, virada de perfil para a esquerda. No entalhe desses anéis, tal como nas moedas ptolomaicas, Arsínoe é representada como uma mulher madura, com um nariz longo, bochechas redondas, olhos proeminentes e boca pequena. Os cabelos ondulados, plissados de volta a nuca, num penteado melão, são ornados por um diadema, que suporta um véu; nas orelhas um brinco em formato de chifre de carneiro ou Ámon. A representação é extremamente semelhante com algumas moedas ptolomaicas que analisamos acima, daí que podemos identificar a mulher denotada no selo como Arsínoe ainda viva. Contrariamente as moedas, Arsínoe está de perfil para a esquerda no cunho do anel, para que sua imagem seja prensada à direita na argila, como em um espelho ou na fotografia.



Figura 8: Anel de Arsínoe II como Tique. Referências: *The J. Paul Getty Museum*, registro: 92.AM.8.9



Figura 9: Anel de Arsínoe II como Ártemis. Referências: *The J. Paul Getty Museum*, registro: 92.AM.8.8

Um tipo de anel selo de Arsínoe II bastante popular no período foi o anel com uma longa pedra oval, cujo entalhe representa uma figura feminina apoiada em uma coluna como deusa. Encontramos dois conjuntos icônicos diferentes em meio ao tipo de anel: no primeiro caso Arsínoe personifica Tique, a deusa da fortuna, enquanto no segundo Ártemis, a deusa da caça. Os anéis são atribuídos à Arsínoe porque o seu conjunto icônico, sobretudo a face, com ênfase nos olhos saltados e no nariz pontudo, é semelhante aquele verificado nas moedas da rainha. Em ambos os anéis as mulheres se apoiam em uma coluna e vestem um *chiton*, mas o que as diferenciam são os atributos das deusas: a cornucópia de Tique e o arco/cervo para Ártemis. Esse tipo de anel funcionava como adorno, símbolo de devoção à deusa, símbolo apotropaico ou como meio de transmitir o seu poder sagrado aos objetos que recebiam a impressão do selo.

Embora apresentem formas e denotações diferentes, os três anéis tem em comum o uso da cornalina como suporte, cuja recorrência pode oferecer informações sobre o anel e seus usos. Esse é um dado importante, pois na joalheria, materiais e cores eram escolhidos não só por motivos estéticos, mas também práticos e simbólicos (EL-MAGEED; IBRAHIM, 2012, p. 35). Em primeiro lugar, a recorrência da cornalina, pedra de cor vermelha alaranjada, indica a abundância dela no Egito, encontrada em desertos próximos ao Nilo (HUSSEIN, 2010, p. 01).

Sua escolha decorre porque o material era duro e resistente e não precisava ser substituído com tanta frequência como outras pedras, motivo importante para o caso de um anel de replicação. E por último, a cornalina tinha um significado religioso, que compreendia não só a conotação de poder, mas também a proteção divina em símbolos apotropaicos (HUSSEIN, 2010, p. 1-2).

As imagens denotadas no anel, embora confirmem se tratar de Arsínoe II, demonstra a rainha personificando outras deusas conhecidas do panteão helênico, a saber: Tique e Ártemis. Como veremos no capítulo três: Arsínoe foi incluída em um panteão preexistente grego e egípcio, associado com divindades femininas que conotavam fertilidade, maternidade e outros. Nossa hipótese é que a associação com outras deusas foi uma estratégia da corte não só para inserir o culto de Arsínoe nos templos gregos, quando para popularizá-lo entre os culturadores. Tique e Ártemis eram cultos populares entre as mulheres no período e a associação com Arsínoe facilitava a assimilação do novo culto de Arsínoe entre as pessoas devotas destas duas deusas. Enquanto acreditavam estar usando um adorno de Tique e Ártemis, essas pessoas estavam cultuando indiretamente Arsínoe II, facilitando a circulação de suas imagens e aceitação.

Não encontramos na nossa seleção o “tipo” de anel selo do casal ptolomaico, Arsínoe II e Ptolomeu II, com os bustos sobrepostos, de perfil, a semelhança do equivalente numismático. Entretanto, em meio a pesquisa, conseguimos encontrar o selo que teria sido impresso com esse anel, o que confirmaria a existência dele, por mais que o mesmo não tenha chegado até nós. Esse selo demonstra que o anel em questão apresentaria os bustos de Ptolomeu II em primeiro plano, enquanto Arsínoe II, velada e diademada, estaria em segundo plano, atrás do marido. Esse selo, impresso a partir do anel preexistente, compõe uma série de outros selos encontrados em Edfu, que atualmente compõe uma extensa coleção sob a guarda do *Royal Ontario Museum*. A atribuição deste selo e do seu anel a Ptolomeu e Arsínoe se dá justamente pela semelhança icônica com a moeda da família real, no qual eles são retratados exatamente como no selo.



Figura 10: Selo impresso com dois bustos siameses. Referências: *Royal Ontario Museum*, registro: 906.12.194

A prática do selamento, onipresente nas culturas mediterrâneas, atestado pelos anéis e selos, era utilizado tanto como adorno, quanto como vedação em documentos, produtos e bens. Esses selos eram obtidos a partir da pressão exercida com uma matriz dura, como os anéis, geralmente feita de metal, madeira e marfim, sobre uma superfície mole, como a cera e o barro. A função social mais recorrente dos selos foi a vedação de documentos, produtos, propriedades, portas, caixas, recipientes e urnas de votação para evitar adulteração e garantir autenticidade<sup>87</sup>. A coleção de selos feitos na antiguidade mais ampla encontrada até agora vem de Edfu, no Alto Egito, a qual apresenta impressões com retratos ptolomaicos para selar documentos em papiros. A partir dos selos, os historiadores podem obter informações sobre costumes, política e arte da época que o produziu (GKIKAKI, 2016, p. 104; ASHTON, 2003, 70-1).

Se os selos eram utilizados em documentos e bens para assegurar sua integridade, o uso de selos oficiais com representações de Arsínoe II a reconhece como uma autoridade pública. É bem verdade que anéis como os de Arsínoe poderiam ser usados como adorno por quem os possuía, sem qualquer intenção de usá-los como um selo que salvaguarda a integridade de algo. Entretanto, a existência de um selo de Arsínoe, que era uma linguagem oficial, sendo usado ou não, significa discursivamente que a rainha emanava a autoridade do governo e a certificava. Usado em documentos oficiais, o selo reconhecia Arsínoe como governante e, assim, a identifica como porta-voz autorizada do governo, o que garantia a integridade do que foi selado. Para nós, os selos de Arsínoe são uma metáfora do poder dela, que representa a autoridade e responsabilidade dela perante o corpo político da sociedade ptolomaica.

Quem utilizava o selo representando Arsínoe II ou quem o recebia reconhecia, direta ou indiretamente, o poder simbólico desta rainha como porta-voz autorizada legítima da dinastia. A imagem replicada do selo atua como um marcador público da presença da rainha, que é reconhecida tanto por quem o emitiu, quanto por quem o recebe, que agem ali interpretando-o. O selo funciona como uma linguagem que diz que a rainha esteve ali e concordou com isso ou símbolo moral que assegura a autenticidade do material selado (PLATT, 2006, p. 239- 241). A existência do selo de Arsínoe indica que ela foi escolhida não só pela instituição emissora, tal qual por quem sela e por quem recebe o selo, como representante de uma capacidade oficial. A impressão do símbolo convida a quem imprime o selo e a quem o recebe a se lembrar da rainha, que transforma o selo, de uma simples vedação, em uma mensagem ideológica/retórica.

---

<sup>87</sup> No comércio, o método de vedação empregado molhava a argila sobre a tampa do recipiente ou sobre um fecho feito ao redor do recipiente com um nó. Esses selos impressos no barro foram usados tanto para evitar adulteração nas mercadorias, quanto para identificar seu conteúdo ou proprietário (SPARVIGNA, 2016, p. 6-7).

Outro exemplo de joia ptolomaica que contém uma carga representativa, muito semelhante aos anéis de selo, são os pingentes de pedras usados em colares, chamados cameos. Os camafeus ou cameos são esculturas em miniatura esculpidas em alto relevo em pedras preciosas de múltiplas camadas, que eram utilizados em colares como uma espécie de pingente. Geralmente, a pedra é cortada de forma que a representação do relevo fique na camada mais clara da pedra, enquanto a camada mais escura fornece pano de fundo – múltiplas camadas. Essa técnica de entalhe em pedra empregada nos camafeus é o resultado do desenvolvimento da técnica dos anéis selos, que foi pensada pelos artesões para produzir outros tipos de adornos. Os camafeus possuem o mesmo tamanho, técnica e temas dos anéis, mas não tem poder de autorrepliação, mas função decorativa (BOARDMAN; WAGNER, 2012, p. 217).



Figura 11: Camafeu de Arsínoe II. Referências: *Bibliothèque Nationale de France*, registro 58.1724.

Este cameo é uma estrutura de metal, talvez ouro ou metal com douramento, cravejada com pedras semipreciosas, produzida no Egito, em Alexandria, no século II, com denotação. Muito semelhante aos anéis selos analisados acima<sup>88</sup>, esse adorno é feito de cornalina e nela foi talhada uma mulher apoiada em uma coluna, segurando um cetro de lótus e a cornucópia dupla. Ao redor da imagem, na estrutura oca de ouro, verificamos um padrão de entalhe e a existência de outras pedras além da cornalina, não identificadas no catálogo online: turquesa e lápis-lazuli<sup>89</sup>. A imagem denota uma mulher adulta, Arsínoe II, de pé, com os cabelos em coque, usando um *chiton* longo e um *himácion* sobreposto nos braços, talvez um véu, personificando a deusa Hera. Essa imagem oferece uma visão de corpo inteiro das imagens analisadas nas moedas de Arsínoe, que apresentam apenas o rosto, complementando seus signos.

<sup>88</sup> Podemos tomar como hipótese que, por apresentar o mesmo material e denotação semelhantes, que os dois anéis e esse camafeu foram feitos em uma mesma oficina e talvez compunham um conjunto popular no período.

<sup>89</sup> Cornalina e ouro eram obtidos localmente, em áreas desérticas perto do Nilo, O Deserto Oriental, o Deserto Ocidental e a Península do Sinai, enquanto turquesa e lápis-lazuli foram importados do Sinai e Afeganistão.

Este camafeu oferece sobretudo informações sobre a indumentária utilizada por Arsínoe em público e acreditamos que por outras mulheres: coque, *chiton* longo e *himátion* sobreposto. Um *chiton* é um traje fechado nos lados e preso nos ombros com fíbulas, usado por ambos os sexos, como signo de permeabilidade e complementaridade de gênero (LESSA, 2010, p. 33). O *himátion* sobreposto é um dado importante, pois confirma que o véu utilizado por ela para cobrir a cabeça nas moedas era uma *himátion* e não um lenço (BLUNDELL, 1995, p. 36). Contudo, nesta cena, ao contrário das moedas, Arsínoe encontra-se com o *himátion* relaxado, sem cobrir a cabeça, o que indica a ausência do signo de recato e, logo, a denotação como deusa. Em vida, Arsínoe usaria coque, *chiton* e *himátion*, signos de uma mulher bem-nascida, que atesta o prestígio social dela, como identificou Fábio Lessa (LESSA, 2010, p. 33).

Na denotação da pedra, verificamos que, ao contrário das moedas, Arsínoe II aparece desvelada, usando o *stephane* e com o *himátion* relaxado, o que pode ser um signo importante. Mulheres poderiam relaxar o véu no ambiente doméstico, na presença de outras mulheres ou de homens do seu grupo de parentesco, que não significavam um perigo à sua integridade. Arsínoe aparece sem o véu em algumas imagens votivas e, nesse caso, com o véu relaxado, sobre os braços, em um ambiente público, pela presença da coluna como signo de exterioridade. Essa presença do véu relaxado sobre os braços não indica que seu uso foi abolido pela estrutura, pois já que se ele existe na cena, isso indica a possibilidade dela se velar a qualquer momento. O véu relaxado pode significar fertilidade, nubilidade, rendição sexual, sedução, liberdade, divindade ou o desenvolvimento de atividades em que o mesmo não é um requisito obrigatório.

Apesar de a documentação escrita destacar a importância normativa do véu, a ausência do véu, destaca Lloyd Llewellyn-Jones, é um motivo comum em imagens da era helenística. Se no Período Clássico, a ausência de véu conotava transgressão, mulheres solteiras, mortais e deusas eram denotadas sem ele no nosso recorte (LLEWELLYN-JONES, 2003, p. 11; 146). Nessa cena, para Arsínoe, a ausência do véu como símbolo de recato conota o seu *status* enquanto deusa, que é um signo que, em geral, diferencia a denotação de mortais e imortais. Moedas posteriores de suas sucessoras, como Berenice II e Cleópatra VII, demonstram mulheres vivas sem o véu em público, o que indicaria uma mudança progressiva na estrutura. A ruptura com o véu, nesse sentido, significa uma ruptura com o confinamento simbólico das mulheres, seja do corpo, seja dos espaços, que indica uma mudança na relação entre os gêneros.

Embora a imagem denotada seja grega, a materialidade do camafeu segue características da joalheria egípcia, resultado de trocas do período orientalizante ou mesmo do helenístico. Essa combinação tripla das pedras turquesa, lápis-lazuli e cornalina, como presente neste camafeu, eram usados em joias da realeza faraônica da quarta dinastia (HUSSEIN, 2010, p. 02).

Sabemos que essa combinação de pedras era usada na joalheria egípcia em amuletos dos deuses Hórus, Hator e Sekhmet (EL-MAGEED; IBRAHIM, 2012, p. 35; HUSSEIN, 2010, p. 2-4). O ouro conota a carne dos deuses; o vermelho vitória, poder e o Sol; o verde renascimento e fertilidade; e o azul o céu, o sobrenatural e o Nilo (FOROUGH; JAVADI, 2017, p. 79). Partindo disso, identificamos o camafeu como um símbolo de proteção do culto de Arsínoe, que a entendia como intercessora divina, como Hera, assimilada à Hator no culto egípcio.

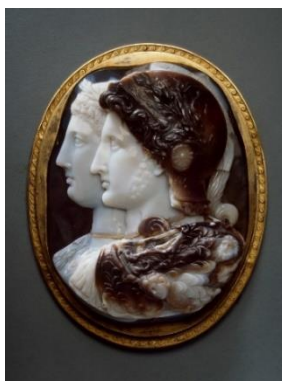


Figura 12: Camafeu de Ptolomeu II e Arsínoe II. Referências: *The State Hermitage Museum*, registro: GP-12678

A imagem acima apresenta a fotografia de um camafeu ptolomaico que atualmente está sob a guarda do *The State Hermitage Museum*, como parte da coleção de glípticas helenísticas. O retrato do camafeu teria sido gravado por um mestre artesão<sup>90</sup> em Alexandria, usando a técnica do entalhe sobre a sardônia, um tipo de ágata, adornado por estrutura de prata e cobre. O retrato no entalhe apresenta a representação de dois bustos siameses de perfil, diademados, com olhar à esquerda, atribuídos a Ptolomeu II e Arsínoe II, pela semelhança com as moedas. A semelhança entre os bustos, quase que como gêmeos siameses, conota para o tema da endogamia familiar, que fazia parte da propaganda real e fomentou o culto dinástico dos irmãos. Esse camafeu em específico foi confeccionado como um presente ou para comemorar o casamento deles, glorificando os dois e demonstrando poder e riqueza.

Nesta denotação de Arsínoe II verificamos uma variação na sua coroa: em geral, ela é denotada com o diadema e/ou com o *stephane*, porém, nesse caso, com uma coroa de louros. As coroas de louros poderiam ser feitas de materiais diversos como bagas naturais (carvalho, faia e oliveira), bronze e ouro; para uma coroa real inferimos o uso de metal. Eram usadas para comemorar vitórias militares ou em competição, posição como sacerdotisa ou governante, por conotar honra, fama, liberdade, paz, poder e relação com Ártemis e Apolo. Como a imagem do

<sup>90</sup> A sardônia consiste em um tipo de ágata, que é um material mais duro que o aço, que leva anos para ser esculpido, logo, a produção de uma peça tão detalhada como o camafeu dependia da habilidade de um mestre artesão.

casal real possui motivo militar, para construir um discurso de força e estabilidade, a mesma conota Arsínoe duplamente: como vitoriosa em competições e rainha. Sobre isso, há um interdiscurso com Posídipo (AB 78), quem registrou uma vitória olímpica de Arsínoe, que pode ter resultado na sua denotação com essa coroa específica.

Nesta secção foram analisados os adornos pessoais, especificamente três anéis selo e dois camafeus, que traziam em sua denotação a rainha Arsínoe individualmente ou acompanhada. Apesar de ser difícil diferenciar as denotações como deusa ou rainha, acreditamos que a maioria das imagens, com a exceção do primeiro anel e do último camafeu, indiquem-na como deusa. A recorrência do mesmo conjunto icônico em dois anéis e um camafeu, permitiria indicar ou uma mesma oficina e artesão ou que as peças poderiam fazer parte de um mesmo conjunto. Temos como hipótese que esses adornos pessoais eram usados ou por funcionários públicos, sacerdotes do seu culto ou por mulheres abastadas como as damas de companhia, entre outros. Levando em consideração que as peças são um instrumento simbólico, os usuários reconheciam na figura de Arsínoe uma figura de poder capaz de intervir no real – poder simbólico.

Em relação aos anéis, como os mesmos eram selos, podemos criar hipóteses sobre o seu uso, sobretudo relacionados ao culto de Arsínoe II, por se tratarem de anéis selo apotropaicos. O primeiro anel, se considerado dela como governante, poderia ser utilizado por funcionários públicos, como a assinatura de Arsínoe, que agiam em seu nome – indica poder de delegação. Já os anéis de culto, poderiam ser usados ou para lacrar produtos, como o vinho, resultado da coleta de impostos nos templos (ver *apomoira*, capítulo 3) ou como assinatura dos seus cultuadores. Há nos selos que denotam Arsínoe como deusa, um caráter mágico, na medida em que o lacre serve como um poder inconsciente e onipresente, que coage os agentes a não desobedecê-lo. Romper o lacre sem permissão significava, no imaginário político e religioso, desafiar a rainha ou deusa denotada, que é fiadora desse poder, credível à sociedade governada.

### 2.1.3 Estatuária

As estátuas no Período Helenístico apresentavam, assim como no Período Clássico, o caráter da publicidade, o que quer dizer que as mesmas eram feitas para serem vistas por todos. Essas estátuas eram esculpidas por artesãos, utilizando materiais variados como bronze, mármore, terracota, madeira e acrolítico (corpo de madeira e cabeça e membros de mármore). Após sua confecção, encomendadas pela corte, por famílias abastadas ou pela cidade, eram expostas em espaços públicos como ágoras, edifícios públicos, santuários, templos e teatros. Embora hoje sejam consideradas “obras de arte”, devido aos seus atributos estéticos valorizados



pela modernidade, as estátuas cumpriam funções religiosas, políticas e sociais entre os gregos. Entre as funções das estátuas, podemos destacar quatro principais: culto, votiva, funerária ou honorífica, sendo a última a mais popular no Período Helenístico (SMITH, 1991, p. 07-18).

Entre os Ptolomeus, Arsínoe II foi uma rainha popularmente denotada em estilo grego, usada como vetor de propaganda política e objeto de culto, nos espaços públicos e privados. Partindo da proveniência, indicada nos catálogos, das estátuas gregas selecionadas por nós, sabemos que as mesmas eram produzidas em Alexandria, Náucratis, Cirinaica, entre outros. Essas estátuas gregas de Arsínoe circulavam o Mar Egeu e o Mediterrâneo, sobretudo após sua morte, em honra a sua agência em vida e devido ao culto ao governante, segundo as fontes.<sup>91</sup> Entretanto, apenas as cabeças delas chegaram até nós, pois, em razão da escassez de mármore no Egito, as estátuas eram feitas com materiais perecíveis - acrolítico (ASHTON, 2003, p. 74). À ausência do corpo, apenas as cabeças de mármore sobreviveram e, portanto, oferecem poucos dados, contudo, confirmam os signos verificados nas moedas.



Figura 13: Cabeça de Rainha Ptolomaica. Referências: Museu Britânico, registro: 2002.663

A cabeça de Arsínoe II supramencionada, feita em técnica acrolítica, no Egito, no século III, pertinente ao debate da sua denotação, está sob a guarda do *Metropolitan Museum of Art*. Essa cabeça denota uma mulher, com cabelos presos em coque, usando véu sobre a cabeça, com o nariz pontudo, os olhos pequenos, direcionados para baixo, quase como nas moedas. Determinante na estátuária é o *pathos*, ou seja, a expressão emocional que a estátua apresenta na sua denotação, o que permite localizar a posição social apresentada pelo agente social retratado. Um *pathos* triste, com o olhar para baixo, como na cabeça em questão, indicaria a preocupação do governante com a sociedade governada, o que indica sua denotação como

<sup>91</sup> (ATENEU. *Deipnosofista*, 11.497; *OGIS* 26; *OGIS* 27; PLÍNIO. *HN*, 34, 42; 36, 14; 37, 32.8).

rainha viva. Enquanto isso, as estátuas com o *pathos* heroico, cabeça levantada, queixo para cima e olhar para o espectador, em oposição à esta cabeça, caracterizariam Arsínoe como deusa.



Figura 14: Estatuetas de Arsínoe II e Ptolomeu II. Referências: Museu Britânico, registro: EA38443

A fotografia denota duas estatuetas ptolomaicas emparelhadas, feitas de bronze sob pedra, em Alexandria, no Egito, no século III, atualmente sob a guarda do Museu Britânico. Essas duas estatuetas denotam uma mulher, atribuída como Arsínoe II, ao lado de um homem, atribuído como Ptolomeu II, ambos com os braços abertos, em posição de reverência/cortejo<sup>92</sup>. Arsínoe é relacionada, devido à presença da cornucópia dupla, à deusa Tique (Fortuna) e Ptolomeu, devido à massa e à pele de elefante, a Hércules, Alexandre, Dionísio e Demétrio I. Em virtude dos seus atributos e posição, as estátuas são consideradas póstumas e votivas, feitas pela população abastada para demonstrar devoção ao culto dos irmãos (ASHTON, 1999, p. 69). Mesmo que o par apresente semelhanças, numa espécie de complementaridade, as estátuas não são iguais, em razão da diferença na escala (CARNEY, 2013, p. 118).

A estatueta de bronze de Arsínoe II pode fornecer informações sobre como o corpo perdido das estátuas da rainha se parecia, pois chegaram até nós apenas as cabeças de mármore. Assim como nas moedas, Arsínoe é denotada com os cabelos em penteado melão, ornado por um diadema ou *stephane*, pouco perceptível em razão do desgaste de material sofrido pela peça. A rainha não apresenta, ao contrário dos retratos das moedas, o véu, porque talvez como divindade, ela não precisasse dele para intermediar suas aparições em público – masculino. Com relação à indumentária, ela utiliza um *chiton*, tal qual nas moedas de Arsínoe III e nos selos, confirmando que esta era a indumentária usada pelas rainhas como símbolo de distinção.

<sup>92</sup> Derivada da estátuária de Alexandre, os braços abertos, em posição de reverência, era uma pose popular no período, que conotava o status de governante e seu aspecto militar, vitorioso (SMITH, 1991, p. 10-20).

Aos braços, uma cornucópia duplas recheada com frutos e grãos, como na numismática, acrescida da pose, aludem ao intertexto com estátuas de Tique e de Alexandre

A relação entre Tique e as rainhas helenísticas é um dos temas recorrentes do período, como parte dos efeitos das conquistas de Alexandre e da própria fragmentação da *pólis* clássica. Com a insegurança da fragmentação da *pólis*, em anos de instabilidade, na disputa dos *diádocoi* por poder, os cidadãos começam a cultuar Tique, crendo que a deusa resolveria seus problemas. Com a formação das monarquias, nas quais o *basileus* e sua esposa tornam-se os benfeitores da população, eles passaram a personificar fortuna e prosperidade (DAMASKOS, 2012, p. 126). Rainhas helenísticas como Arsínoe começam a ser relacionadas à fortuna, como na cornucópia, por serem elas provedoras da cultura e da fertilidade da dinastia (FULIŃSKA, 2010, p. 81-82). Essa benfeitoria das rainhas, que recebiam honras como as estatuetas, personificando Tique, dava-lhes prestígio, que provia vantagens sociais, como poder público e privado.

As estátuas com a cornucópia podem não ter sido uma exclusividade do culto de Arsínoe II, como se supôs, devido a um registro de Políbio (*Hist.* 14, 11, 2-3), lembrado por Ateneu. Ateneu recorda que Ptolomeu II era propenso aos prazeres amotórios e tinha a prática de construir monumentos e estátuas para suas amantes (ATENEU. *Dipnosophistas*, 13.37, 576e). Para Agatóclea e Estratonice ele levantou um grande monumento próximo ao mar, talvez um colosso, e para Clino, sua copeira, dedicou inúmeras estátuas em templos alexandrinos. Entretanto, essas estátuas de Clino, como descreve Políbio (*Hist.* 14, 11) eram muito semelhantes às de Arsínoe, nas quais uma mulher vestia um *chiton* e segurava uma cornucópia. Essa passagem pode indicar que a construção de estátuas de Arsínoe e dessas outras mulheres seja uma maneira de Ptolomeu construir a sua própria masculinidade, como um discurso.

A estatueta à direita na fotografia é atribuída a Ptolomeu II, a qual apresentou o *basileus*, com o olhar contemplativo para cima, conotando a sua posição enquanto divindade ou herói. Ptolomeu apresenta o dorso nu, coberto por um escalpe de pele de elefante, que recorda à Alexandre, botas de pele, talvez do mesmo material, e uma massa, associada ao herói Hércules. A referência à vitória de Alexandre na Índia com a pele de elefante, como em algumas de suas estátuas, e ao herói mítico argéada demonstra uma intertextualidade com o dito conquistador. Inclusive, há uma estátua de bronze de Alexandre, sob a guarda do MMA (registro: 55.11.11), muito semelhante, com pele de elefante e massa, que poderia ter servido de inspiração à esta. Se essa estátua de Ptolomeu é um intertexto à Alexandre, isso quer dizer que o *diádoco* utiliza da memória dele para construir a identidade de sua regra e dar-lhe legitimidade como *basileus*.

O uso da pele de elefante por parte de Ptolomeu II alude a caça dos elefantes, que eram utilizados como arma de guerra, para obter marfim e como meio de transporte em cerimônias.

Após seus rivais selêucidas monopolizarem a rota de caça de elefantes indianos, Ptolomeu iniciou um novo programa de caça nas florestas africanas para usar os animais na Guerra Síria. Esses elefantes capturados eram trazidos ao Egito através de navios no Mar Vermelho, o que exigiu a construção de cidades, portos e de um canal ligando o Mar Vermelho e o Rio Nilo<sup>93</sup>. Capturados, treinados e blindados, esses elefantes foram usados como tanques vivos na Guerra Síria para quebrar formações de infantaria, causar pânico entre os cavalos e atacar fortificações. A estátua pode ser lida como o reconhecimento da atuação de Ptolomeu nesse programa de caça aos elefantes de guerra e no desenvolvimento da infraestrutura para transportá-los.

O uso de um escalpe de elefante por Ptolomeu II, atestando seu domínio sobre os animais, pode ser lido como uma referência a derrota de seu irmão Cerauno, em batalha. Cerauno construiu uma estratégia de batalha contra os celtas em torno do uso de elefantes, mas os animais teriam ficado fora de controle e aumentaram o caos<sup>94</sup>, contribuindo para sua derrota. Cerauno teria caído do elefante que estava montado, foi capturado, assassinado e sua cabeça exposta em público sobre uma lança (MÊMNON, *FgrHist.* 434, 8; JUSTINO, *Epit.*, 24, 2-10). A falta de controle de Cerauno sobre os animais atesta a sua dificuldade como líder militar, motivo pelo qual foi indeferido em proveito do irmão para o trono do Egito por Ptolomeu I. Usando o escalpe, Ptolomeu II se compara à Cerauno: se Cerauno não sabe utilizar os elefantes, ele tem o completo domínio sobre os animais; ele se apoia no irmão para construir sua imagem.

Embora apresentem denotações distintas, as estátuas apresentam além de uma mesma pose, quase que espelhada, um tema comum, que é o culto dos irmãos amantes – *theoi adelfoi*. Para que a mensagem da estátua, que é o culto dos irmãos, seja entendida é necessário que ambas sejam colocadas em conjunto, do contrário elas conotam apenas seus cultos individuais. O discurso das estátuas só possui eficácia, então, na medida em que ambas estão acompanhadas, pois solitárias conotam a deusa Arsínoe e Ptolomeu como Alexandre ou herói. Isso indica que Ptolomeu teria se valido da imagem da esposa e da popularidade de seu culto para se promover como deus e, assim justificar sua régua, entre os gregos e nativos helenizados. Mesmo que as estátuas sejam distintas, elas são complementares e conotam a importância de Arsínoe na autorrepresentação de Ptolomeu, tal qual ele se apoiou em Alexandre e Cerauno.

Apesar de parecerem uma imagem espelhada de masculino e feminino, as duas estátuas apresentam uma diferença hierárquica que acusa para uma dominação masculina.

<sup>93</sup> Existe um *intertexto* entre a estátua e a Pitom (CM 22183), que relata a construção do canal e a fundação de *Ptolemais Theron* (centro de caça de elefantes). Ver Stanley Burstein (2008) e Lionel Casson (1993).

<sup>94</sup> Os elefantes eram considerados uma arma de dois gumes, por mais que servissem como tanque vivo de guerra, os animais feridos poderiam agir descontroladamente através de suas próprias fileiras (RANCE, 2012, p. 2367)

Elizabeth Carney é quem acusa para essa questão ao argumentar que a diferença de proporção entre as estatuetas não ocorre ao acaso, como uma questão anatômica, mas indica submissão. Em análises da semiologia, como sugeriu Carney, a proporção das figuras, sua cor e posição são utilizadas para perceber a importância de uma figura no conjunto icônico da cena retratada. Emparelhando as estátuas é possível verificar que o masculino é mais alto do que o feminino, mas que essa diferença dificilmente é biológica, porque as imagens da época eram idealizadas. Essa diferença pode conotar, segundo Carney, a sobreposição do masculino sobre o feminino, numa relação inegalitária de poder, segundo os cânones da época (CARNEY, 2013, p. 118).

Embora saibamos da existência de uma grande quantidade de estátuas gregas de Arsínoe II por documentos textuais e materiais, a maioria delas não chegou até nós por completo. Cabeças de estátuas, produzidas com a técnica do acrolítico, são parte da evidência da diversidade de estátuas, mas os signos presente em um suporte pequeno oferecem poucos dados. Analisamos uma das poucas estátuas encontradas, que identifica que Arsínoe II foi representada não só em estátuas de grande porte, mas em escalas variadas, incluindo estatuetas votivas. Estátuas pequenas, como esta, que caracterizam a rainha no culto ao governante, poderiam ser depositadas em altares públicos (usadas em templos ou procissões) ou em altares domésticos. Além dessas estátuas, sabemos da circulação de outras em estilo grego fora do Egito, no Mediterrâneo e Egeu, sobretudo nas zonas de influência ptolomaicas.

## **2.2. Imagens em estética egípcia**

Um desafio para pensar os retratos de Arsínoe II em estilo egípcio é entender o conceito de “arte” egípcia respeitando as suas funções e relações com a sociedade que a produziu. Os egípcios não tinham uma palavra para definir o termo “arte”, mas possuíam uma ampla gama de atividades estilisticamente organizadas, como a produção de estátuas, com função religiosa. A “arte” egípcia reside sobretudo em túmulos, estátuas, estelas e construções que tinham como tema os ciclos de vida, os deuses, a vida após a morte e a função do faraó na luta contra o caos. Essa “arte” ou, como em John Baines, estética egípcia, possuiria uma função mágico-ritual de mediar a imagem denotada entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos – “arte” funcional. Se essa “arte” era funcional é preciso localizar os retratos de Arsínoe dentro da sua própria lógica para não confundi-la com a grega (BAINES, 2015, p. 1-3; TEÈTER, 2015, p. 328-329).

A produção estética ou artística do Egito, ao menos a que chegou até nós, estava concentrada nas mãos da elite, detentora da riqueza e do desejo de comunicar questões estéticas. Essa elite contratava artesãos escultores, geralmente filiados à oficina real ou aos templos, que

possuíam alto prestígio, para dirigirem construções, assim como obras de *design* em geral. A “arte” produzida por esses escultores era utilizada pela elite para comunicar mensagens, seja à população, inculcando ideias sobre fidelidade à coroa, seja aos próprios deuses, como devoção. Mesmo que produzissem mensagem que beneficiavam a si mesmos, essa elite considerava que a produção de templos e imagens estava beneficiando aos deuses por designar a ordem - *maat*. A mensagem codificada nas obras pelos artesãos, ao mando das elites, era orientada tanto para o mundo dos vivos, quanto ao mundo dos mortos, até a eternidade (BAINES, 2015, p. 3-11).

O faraó era o homem com a autoridade e o prestígio mais proeminente na sociedade egípcia, cuja superioridade era valorizada e demonstrada na “arte”, que ele próprio financiava. Essas imagens feitas por artesãos do palácio, que recebiam ordens claras dentro de um sistema de valores, tinha a intenção de comunicar mensagens sobre o poder e a fidelidade à coroa. Figuras do faraó, de mulheres reais e de sua família, acompanhados ou não dos deuses, eram comuns para demonstrar seu alto capital simbólico e social e sua autoridade pública e privada. Esse prestígio social era denotado pelas composições da cena, desempenhando tarefas importantes, tal qual na escala, do mesmo tamanho dos deuses e maior do que a população. Expostas em contextos públicos e privados, elas localizavam o lugar do faraó e dos agentes à ele relacionados na estrutural social (ROBINS, 2015, p. 122-5; BAINES, 2015; 5-11).

A “arte” do Egito helenístico, produzida sob o patrocínio dos Ptolomeus, de origem étnica macedônica, também seguia a estética egípcia para comunicar mensagens aos autóctones. Os ptolomeus não foram os primeiros faraós estrangeiros do Egito, mas foram, sem dúvida, um dos maiores entusiastas da cultura egípcia, utilizando-a como discurso para legitimar seu poder. Isso porque não havia problema que o faraó fosse estrangeiro<sup>95</sup>, contanto que “os detentores do cargo real cumprissem o costumeiro papel de garantia do equilíbrio cósmico e social e que as representações mitográficas e as práticas rituais fossem repetidas” (SALES, 2005, p. 294). Financiando construções com suas imagens, como templos, estátuas e estelas, os primeiros ptolomeus se autopromoviam e comunicavam sua posição como protagonistas do mundo humano, devido à sua relação com o divino, como sumo sacerdotes e faraós – Hórus vivo.

Pelo que sabemos, a primeira rainha ptolomaica a ser representada em estética egípcia em paredes de templos e estátuas foi Arsínoe II, esposa de Ptolomeu II (ASHTON, 2003, p.97). Para construir as suas imagens, os artesão capitalizaram elementos das representações de rainhas faraônicas, como Hatshepsut, Nefertari e outras, que governaram o Egito antes dela. Um elemento retomado discursivamente foi o duplo uraeus, que era utilizado no período

---

<sup>95</sup> Antes dos Ptolomeus, o Egito já teria sido governado por faraós estrangeiros, em tempos de dominação *hyksos*, núbios e persas, no qual a “arte” e a “literatura” foram fatores de autolegitimação (CHIMKO, 2003, p. 15-34).

faraônico especificamente para distinguir a esposa real chefe das demais esposas de um faraó. Em estilo egípcio, Arsínoe pode ser distinguida de suas sucessoras pelo duplo uraeus, tal qual por outros elementos como a dupla cornucópia e uma coroa específica construída para a rainha. Essas imagens visavam promover o culto real e associá-la à Ísis, rainha do trono e mãe dos deuses, para justificar a endogamia, abrindo espaço à posições de poder como faraó feminina.

### 2.2.1 Estátuas

As estátuas egípcias eram representações dos deuses, do faraó e da elite social, feitas de material durável, geralmente, pedra, exibidas em contexto público e privado, com função ritual. Através do ritual de abertura da boca, as estátuas serviam de receptáculo para habitar a alma do agente ou a divindade representada, agindo como ponte entre o reino dos vivos e dos mortos. Em geral, as estátuas eram projetadas de frente, assistindo ao ritual, mas as poses variavam segundo sua função: sentadas recebiam oferendas e em pé ou de joelhos realizavam cerimônias. Essa função ritual determinava a maneira com que elas eram fabricadas e os materiais escolhidos, dando preferência para materiais duros, como granito, para durar toda eternidade. *Lócus* do contato dos homens com o faraó e os deuses, as estátuas eram expostas em pátios abertos, templos e outros (HARTWIG, 2015, p. 191-193; SOUROUZIAN, 2013, p. 6091-5).

Decretos sacerdotais do governo de Ptolomeu II, como o de Mendes, Pitom e Sais, comunicam sobre a fabricação e usos de várias estátuas de Arsínoe II, sobretudo após sua morte. Mendes informa que após Arsínoe passar pelo ritual de abertura da boca, que recobrava *ka*, a alma, à múmia ou aos objetos, Ptolomeu ordena a construção de templos e de estátuas à rainha. A partir de Mendes, verificamos que as estátuas de Arsínoe eram feitas para transcender sua mortalidade, garantindo-lhe vida eterna, ao retornar através do dito objeto (CG 22181, l. 12-14). Em Mendes (l. 13-4) e Pitom (CM 22183, l. 20-22), a construção de estátuas é ordenada pelo faraó, mas eram os sacerdotes que ditavam as diretrizes da denotação, segundo Sais (c. 7-8). Essas estátuas eram solicitadas por sacerdotes e colocadas em templos públicos e nos *nomos*, segundo Mendes e Pitom, como participavam de procissões públicas, deslocando-se por Sais.

A estátua de Arsínoe II do Museu do Vaticano é um colosso que segue o estilo arcaico do Reino Novo, esculpida em granito vermelho, no século III<sup>96</sup>, ao mando de Ptolomeu II.

---

<sup>96</sup> Apesar de sabermos que o colosso remonta ao século III, é difícil estabelecer uma datação exata e localizá-la como uma estátua que conota Arsínoe II em vida ou após sua morte. Enquanto autores como Elizabeth Carney (2013, p. 111), Maria Nilsson (2012, p. 112), Michel Gitton (1978, p. 389-403) e Sally-Ann Ashton (1999, p. 86) consideram que a estátua seria de Arsínoe II em vida, Jan Quaegebeur (1983, p. 115) a identifica como póstuma.

Arsínoe é representada em estética egípcia, com o rosto não individualizado, em posição frontal rígida, com a perna esquerda avançada e as mãos cerradas ao lado do corpo, segurando algo. Na mão esquerda, descansando ao lado da coxa, Arsínoe segura, talvez, o emblema *ankh*<sup>97</sup>, enquanto na mão direita, em seu peito, pela gestualidade, um outro objeto, talvez um flagelo. Na indumentária, a rainha usa uma peruca tripartite adornada com duplo uraeus, como rainha das duas terras, e um vestido de bainha, agarrado ao corpo, perceptível pela barra junto aos pés. Essa estátua compõe um grupo de outras duas estátuas, incluindo uma de Ptolomeu, que foi encontrada em Roma, mas era de Heliópolis, no Baixo Egito (CARNEY, 2013, p. 111).



Figura 15: Colosso de Arsínoe II. Referências: Museu do Vaticano, número de registro: 22681

A partir do método de desdocumentalização, verificamos que a estátua de Arsínoe II possui uma historicidade peculiar: ela foi feita no Egito, mas foi encontrada em Roma em 1714. Essa estátua teria sido trazida para Roma, junto com uma estátua semelhante de Ptolomeu II e da rainha Tuya, pelo imperador Calígula, para ornar os Jardins de Sallust, que ele construiria. Calígula teria construído os Jardins de Sallust para decorar um edifício consagrado à sua irmã-esposa Drusila, que da mesma maneira que a esposa de Ptolomeu morreu cedo e foi deificada. Calígula mandou erigir uma terceira estátua à Drusila, que ficaria ao lado das estátuas

<sup>97</sup> O signo hieroglífico *ankh* simboliza estar vivo, crescimento e fertilidade. Esse símbolo é mantido nas mãos de representações de divindades e faraós, mas raramente é detectável devido ao seu estado de preservação



ptolomaicas, visando valer-se da memória delas, como se ele fosse o herdeiro do poder lágida. Encontradas em 1714, no Vigna Verospi, antigo Jardins de Salust, as três estátuas, incluindo a de Arsínoe, integraram o Museu Egípcio do Vaticano a partir de 1839, estando lá até hoje.<sup>98</sup>



Figura 16: Colossos de Ptolomeu II, Arsínoe II e Arsínoe-Drusila. Referências: (CANEY, 2013, p. 112)

A respeito do conjunto de estátuas, incluindo a de Arsínoe II, se o considerarmos como representações dos governantes em vida, ele apresenta um sentido político como propaganda. A estética egípcia das estátuas, relacionada ao estilo arcáico do Reino Novo, conota que os ptolomeus queriam transmitir a mensagem de que eles eram os herdeiros dos antigos faraós. No caso de Arsínoe, que é atribuída com o duplo uraeus (a cobra), a intenção da estátua é demonstrar que a rainha personificaria o poder das duas terras como faraó ao lado do marido. A estátua evoca fortemente o passado faraônico, sobretudo devido à interdiscursividade com outro colosso, como o de Tuya, sobre a qual os ptolomeus teriam se baseado para erguê-lo<sup>99</sup>. Essa mensagem era construída aos olhos de todos, pois o colosso era usado para apresentar a realeza em espaço aberto, como templos, pátios e portos (SOUSA, 2010, 24-5).

<sup>98</sup> A historicidade do Conjunto de Estátuas Ptolomaicas Cat. 22682, Cat. 22681, Cat. 22683, está disponível em: <http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-gregoriano-egizio/sala-v-statuario/gruppo-con-tolomeo-ii.html>

<sup>99</sup> Essa interdiscursividade com o colosso de Tuya não é um dado insignificante, pois na medida em que a rainha teria desempenhado tarefas políticas e judiciais importante e teria sido endeusada postumamente por seu filho, Ramsés. Ptolomeu II pode ter se baseado na memória de Tuya para construir um discurso de poder reconhecível pela população egípcia sobre sua irmã-esposa Arsínoe II, validando sua autoridade política e judicial.

A pose das estátuas é uma questão relevante: enquanto as mulheres estão com os braços levantados na direção do peito, portando um objeto, o homem está com os dois braços abaixados. Na mão esquerda, sobre os seios, a mesma parece carregar um objeto, que pela comparação com a estátua de Tuya, do Reino Novo, pode ser identificado como um *menat* ou um flagelo. Esse flagelo era um símbolo associado a Osíris, usado desde o Reino Antigo pelo faraó, como símbolo de autoridade política e força (OLIVIER, 2008, p. 50), isto é, instrumento simbólico. Essa gestualidade, segurando o objeto na altura dos seios, pode ser tanto um gesto de modéstia feminina, como da ideia de que o coração carregava a verdade, diante do tribunal de Osíris. Essa posição conota, então, Arsínoe com um símbolo masculino, na posição de faraó, cujo atributo da sua regra seriam modéstia, pureza de coração, entre outros.

O *uraeus* ou “cobra ressuscitada”, símbolo associado as deusas Wadjet e Hator, é um signo recorrente nas denotações de Arsínoe II como esta estátua, que conota poder e proteção. Na narrativa mitica o deus Rá teria transformado a deusa cobra Wadjet/Hator em uma cobra ressuscitada, passando a utilizá-la como amuleto em sua testa para protegê-lo de qualquer mal. Essa narrativa mítica explica como o símbolo do *uraeus* passa a ser utilizado nas coroas ou ornamentos de cabeça primeiro pelo faraó e, depois, talvez por associação, pelas suas esposas. O *uraeus* passa a ser utilizado esporadicamente por mulheres pelo menos até o fim do Reino Novo, simbolizando seu espaço como filha; esposa principal do faraó; sua relação com Hator. Entre as funções do *uraeus* estão: proteção, atribuir divindade ao faraó, dar legitimidade ao seu poder e guardar o submundo (NILSSON, 2012, p. 50-52; ASHTON, 2003, p. 4-5; 98).

O duplo *uraeus* é um símbolo importante na denotação de Arsínoe II, pois ela foi, segundo Maria Nisson, a primeira e única rainha ptolomaica a usá-lo (NISSON, 2012, p. 55). Utilizando o *uraeus*, Arsínoe conotava não só a proteção que o símbolo ritual contém, mas também carregava um símbolo de prestígio, e, daí de poder, que lhe conferia posição social. Esse *uraeus* conota não só sua relação com Hator terrena, isto é, sacerdotisa, tal qual como rainha principal de Ptolomeu II e governante e protetora das duas terras, o Alto e Baixo Egito. A demarcação dessa posição político-religiosa pelo símbolo é reforçada pela mensagem linguística que associa Arsínoe com Geb, quem deu o *uraeus* aos faraós para legitimar sua posição (HART, 2005, p. 161). Pela estátua, a rainha é representada como esposa principal, sacerdotisa e faraó, que ao lado do marido, representado na outra estátua, governa o Egito.

A mensagem linguística da estátua ofereceria uma compreensão do lugar de Arsínoe II na corregência ao lado de Ptolomeu II, como responsável, simbolicamente, pelo Baixo Egito. Entre os títulos apresentados na mensagem linguística, Arsínoe é chamada “Filha do Rei do Baixo Egito”, cuja baliza geográfica faz referência a corregência de Ptolomeu II com seu pai.

Retomando essa memória, o título estaria aludindo que Arsínoe teria substituído seu pai no governo do Baixo Egito, compartilhando o poder com o irmão, que governaria o Alto Egito. Unidos como a contraparte feminina e masculina, Arsínoe e Ptolomeu, articulavam o conceito de androginia divina como governantes do Alto e do Baixo Egito (NILSSON, 2012, p. 108-10). Essa relação de Ptolomeu e Arsínoe com Alto e Baixo Egito, manifesta-se também com outros símbolos da sua conotação, respectivamente: papiro-lótus, abutre, falcão, entre outros.

Os colossos de Arsínoe II e Ptolomeu II são muito semelhante se considerarmos as suas poses e feições, contudo conservam algumas diferenças relacionadas às conotações de gênero. A diferença mais sensível é a indumentária, entretanto olhando mais de perto, existe uma diferença de escala entre as figuras: Arsínoe é muito menor do que Ptolomeu em altura e largura. Essa diferença não quer dizer uma questão de escala ou naturalismo, pois sabemos que as imagens eram idealizadas, mas uma diferença de notoriedade ou prestígio entre as duas figuras. Existe uma hierarquia de gênero entre Ptolomeu e Arsínoe; Arsínoe aparece em posição de igualdade ou superior a Ptolomeu apenas enquanto deusa, quando utiliza a coroa feita para ela. Por mais que simbolicamente Arsínoe e Ptolomeu compartilhassem uma corregência, o poder de Ptolomeu, como homem numa sociedade masculina, era superior ao dela.



Figura 17: Estátua póstuma de Arsínoe II. Referências: *Metropolitan Museum of Art*, registro: 20.2.21

Uma estátua um pouco diferente, localizada no *Metropolitan Museum*, apesar da pose semelhante, denota Arsínoe II em uma estética helenizada, com elementos gregos e egípcios. Ela está de pé em uma pose frontal rígida, com o pé esquerdo avançado, enquanto o braço direito está ao lado dela, próximo ao corpo, condizendo com a estética egípcia, como no colosso.

Entretanto, a peça de indumentária transparente, o penteado cachos de saca-rolhas e a cornucópia, um símbolo do culto de Arsínoe, são considerados gregos e conotam fertilidade. Essa estátua é lida como uma estética helenizada, na qual o artesão foi capaz de justapor características e conceitos de duas estéticas dominantes, a grega e a egípcia, na mesma peça. Ela demonstra como os artesãos eram flexíveis e conheciam ambas as estéticas, talvez, por trocar conhecimentos nas oficinas ou pelos casamentos mistos (ASHTON, 2003, p. 38-9).

Existe uma grande variedade de estátuas egípcias semelhantes, algumas delas incluídas no nosso catálogo (ver fichas XXVII, XXVIII, XXIX), o que indica a recorrência do estílo. Roland Smith (1991, p. 208-9) informa que esse estilo é característico do século II em diante, feita nas oficinas alexandrinas nativas para templos egípcios, que acolheram o culto dinástico. Essas imagens não eram puramente faraônicas, a começar pelos materiais, como o uso do mármore claro, além de insignias gregas, como os cabelos, a indumentária, entre outros signos. Essa estética ocorria porque os escultores egípcios aplicavam modelos emprestados da estética grega para estilizar estátuas egípcias, o que demonstraria uma troca de técnicas ou contato. Entretanto, para Smith, ao contrário de Ashton (2003, p. 38-9), essa troca não foi recíproca, pois ele não vê os canones artísticos egípcios sendo reproduzidos na cultura grega dominante.

A respeito da conotação da estátua, a mesma conota Arsínoe II como deusa, não só devido a presença da cornucópia, tal qual pela mensagem linguística na coluna em suas costas. Como uma das poucas estátuas dela que apresenta mensagem linguística identificando-a<sup>100</sup>, ela atribui, ainda que desgastada, a materialidade à rainha como deusa, associada com Ámon. A associação com Ámon e a cornucópia são símbolos presentes na denotação grega de Arsínoe, o que demonstra certa circularidade no repertório do culto, independente da tradição cultural. Arsínoe é denotada com os chifres de Ámon, a semelhança com Alexandre, em várias moedas e a cornucópia, como vimos, estava presente amplamente na imagética do culto grego da rainha. A estátua conota então no nível político Arsínoe como herdeira dinástica de Alexandre e com relação ao culto, sua relação com Ámon e Tique, sendo essa última símbolo do seu *euergetismo*.

Uma hipótese sobre a dupla cornucópia foi levantada em *Cosmopolitan Trends in the Arts of Ptolemaic Alexandria* por Mona Haggag, enquanto analisava as estátuas do Vaticano. Mona Haggag explica que a dupla cornucópia é um símbolo criado por Ptolomeu II, a partir de referências míticas gregas, que foi utilizado como atributo para o culto pessoal de Arsínoe II. A dupla cornucópia seria um símbolo que conotaria tanto a relação de Arsínoe II com seu irmão-marido Ptolomeu, quanto a sua posição como governante das Duas Terras – Alto e Baixo Egito.

---

<sup>100</sup> Pode-se transcrever “[filha] do rei, [irmã] do rei, [esposa] do rei, filha de [Amo]n, senhora das Duas Terras, Arsínoe, a divina, que ama seu irmão eternamente” (MMA, 20.2.21).

A partir dessa conotação semelhante ao *uraeus* egípcio, a autora traçou a hipótese de que apesar de criado a partir de referências gregas, a dupla cornucópia seria uma tradução grega do *uraeus*. Para a autora, a dupla cornucópia seria um símbolo que traduz a incorporação (fusão) de motivos e conceitos egípcios, como a dualidade, na estética grega (HAGGAG, 2013, p. 85).

Analizamos nesse tópico as estátuas em estética egípcia com a denotação de Arsínoe II, seja como rainha ou deusa póstuma, produzidas no Egito, entre o final do século III e o I. Partindo da solicitação do faraó aos sacerdotes, essas estátuas eram feitas em oficinas egípcias, que ficavam nos templos, localizados, a partir dos dados das fichas, em Alexandria e Mênfis. Assim como as estátuas gregas, a natureza delas era pública e poderiam ser encontradas em templos e procissões religiosas, segundo Mendes (l. 13-4), Pitom (l. 13-4) e Sais (c. 7-8). Sua imagética apresentou primeiro um estilo faraônico, seguindo referências do Reino Novo, mas aos poucos os artesões começaram a usar modelos gregos para estilizar estátuas egípcias. Essas estátuas indicam que os Ptolomeus estavam se afirmando como faraós e que no dualismo religioso, Arsínoe era capaz de exercer poder político e religioso pelos símbolos atribuídos.

### 2.2.2 Estelas

As estelas são pilares monolíticos verticais, em geral, fincados no chão, que eram usadas no Egito, pelo menos desde meado do terceiro milênio, como suporte de inscrições e imagens. Essas estelas, geralmente, consistiam em uma peça única, feita de pedra, madeira ou faiança, mais alta do que larga, em formato retangular, ligeiramente ovalada na parte superior - luneta. Na luneta eram fixadas cenas que costumavam ser o prelúdio imagético das informações que seriam tratadas nas inscrições hieroglíficas, que vem logo após a mesma, no corpo retangular. Para fixar essa carga representativa, que conotava divindades ou membros da elite, eram utilizadas técnicas como o relevo elevado e o relevo afundado, que podia ser pintado ou não. Expostos em contextos públicos, esse suporte era usado para: publicar leis e decretos, registrar fatos da regra, demarcar territórios e comemorar vitórias (El SHAZLY, 2012, p. 6384-5).

Na análise das estelas, selecionamos as estelas de Mendes, Pitom e Sais<sup>101</sup>, as quais são o suporte de decretos dos sínodos sacerdotais do governo de Ptolomeu, que citam Arsínoe. Esses decretos honoríficos listam as realizações de Ptolomeu como o resultado de assembleias sacerdotais que se reuniam com o faraó para discutir os assuntos dos templos e negociar ações. A partir dos decretos, que se iluminam mutuamente, com informações correlatas, os

---

<sup>101</sup> Não é possível analisar a cena da *Estela de Sais* devido à ausência de luneta decorrente da perda de material. Da *Estela de Sais* está disponível apenas a inscrição, cujas informações são discutidas no decorrer da dissertação.

historiadores podem obter dados sobre política, economia e religião no governo de Ptolomeu. Neles são registrados a criação de imagens, como elas foram pensadas pelos sacerdotes, o desempenho das funções do faraó, benefícios aos templos, a deificação da família real e outros. Levando em consideração que esses decretos são os principais documentos egípcios do reinado de Ptolomeu II, se Arsínoe desenvolveu alguma atividade pública, ela estará registrada neles.

No que se refere a construção de imagens, entre denotação e conotação, assunto desse capítulo, as estelas são *locus* privilegiado para pensar a construção da imagem dos Ptolomeus. De acordo com Paul Edmund Stanwick, a construção e reforma de templos era sugerida nos sínodos e, após essas obras, era preciso vesti-los com imagens do faraó, sua esposa e sua família. As razões para criação de imagens, seu propósito, características físicas e ideologia eram pensadas em meio aos sínodos sacerdotais e suas decisões registradas no decreto sacerdotal. Embora ordenados pelo faraó, a criação de imagens dependia dos oficiais locais, que forneciam os conceitos-chave à sua construção seguindo a estética egípcia (STANWICK, 2002, p. 10). Então, a posição de Ptolomeu e dos sacerdotes é relacional, pois ele precisa dos sacerdotes para construir uma imagem legítima e os sacerdotes precisam dele como benfeitor dos templos.

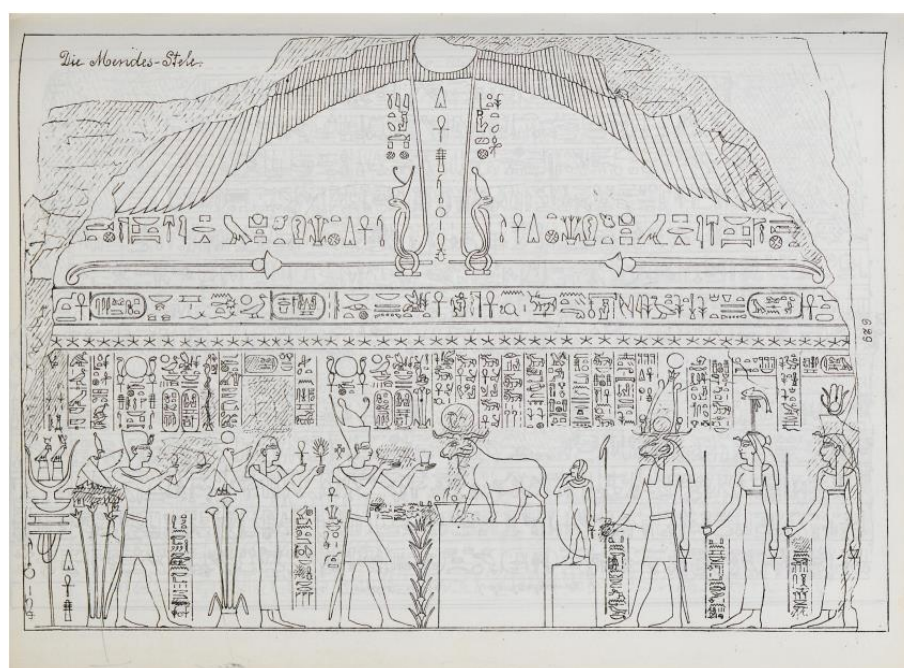


Figura 18: Desenho de linha da *Estela de Mendes*. Referências: (BRUGSCH, 1884, p. 629)

A *Estela de Mendes* é um pilar monolítico vertical, feito de calcário, de 1,47 m de altura, datada o século III, de 264, denominada assim devido ao seu contexto espacial de descoberta<sup>102</sup>.

<sup>102</sup> Mendes é o nome grego à cidade de Per-Banedjedet, palavra que significa Casa do Carneiro, em referência ao culto do carneiro, localizada no Delta do Nilo, no Baixo Egito, moderna Tell El-Rub'a (REDFORD, 2001, p. 376).

Essa estela é dividida em duas partes interdependentes: no topo da estela, na sua parte curva, chamada luneta, há uma cena bem preservada, enquanto no restante há mensagem linguística. A cena denota três figuras humana da realeza, na ordem Ptolomeu II, Arsínoe II e talvez seu filho, fazendo oferendas às divindades carneiro, Harpocrates, Baphomet, Hatmehit e Arsínoe. Essa cena introduz a inscrição que vem a seguir, recordando vários eventos relevante ao templo de Mendes, como as obras nos templos, durante duas décadas do reinado de Ptolomeu II. Erguida na ocasião de uma visita real a Mendes no templo, a estela servia de suporte ao decreto sacerdotal, que registra o resultado dos acordos do faraó com os sacerdotes de Mendes.

A luneta da estela apresenta uma cena composta por oito figuras antropomórficas principais e quatro menores, coroadas por um disco solar alado (Rá) e dois *uraeus* suspensos. A cena está dividida em dois contextos cosmográficos: o cosmos terrestre denotado pela família real e o cosmos divino denotado pelo carneiro, Harpocrates, Baphomet, Hatmehit e Arsínoe. Essas figuras são identificadas não só pelos seus símbolos e atributos, tal qual pelos hieróglifos, mais curtos do que os do decreto, os quais nos informam a sua titulação e ação dentro da cena. O conjunto icônico conota a reencarnação do carneiro sagrado em meio a cerimônia realizada pela família real, combinada com a divinização de Arsínoe e o estabelecimento do seu culto. Através da cena temos conhecimento das estratégias dinásticas dos Ptolomeus, da sua conotação às elites egípcias, da relação deles com o sacerdócio de Mendes e suas tarefas reais.

A figura principal da narrativa da cena é Ptolomeu II, o qual age como protagonista do mundo humano em relação ao reino divino, denotado como o carneiro, cuja posição é central. Usando uma coroa dupla, incluindo um único *uraeus* na testa e um diadema real, um *kilt* tradicional com cauda de touro, Ptolomeu segura a mirra em um copo de mão e um outro objeto. A ação de Ptolomeu demonstra que ele está oferecendo a mirra ao deus carneiro, o que indica, devido a sua posição e ação, o seu alto prestígio social como o representante principal da regra. Se a cena o identifica como faraó pelo contato imediato com a divindade, também o faz a inscrição que atribui a ele os feitos de dois anos da sua regra, como as obras pública em Mendes. A posição de Ptolomeu na cena conota a posição social de faraó vivo e dominante, que cumpre sua responsabilidade em intermediar o mundo vivo e o mundo dos mortos na luta contra o caos.

Embora Arsínoe nunca (QUACK, 2008, p. 279; SKUSE, 2017, p. 9) tenha estado em Mendes, ela aparece duas vezes na cena: primeiro como consorte viva e, depois, como deusa. A dupla aparição na cena não era comum na estética egípcia, segundo Sally-Ann Ashton, mas era aceitável porque a mesma deveria ser lida como uma narrativa (ASHTON, 2003, p. 109). Na primeira aparição, usando peruca tripartite, coroa, colar e vestido de bainha, Arsínoe está em posição rígida, com os braços erguidos, segurando o *ankh* e agitando a sistra ao carneiro.

Na segunda aparição, usando peruca tripartite, abutre, sua coroa pessoal e vestido, a deusa Arsínoe segura um *ankh* e um cetro, orando para que Mendes abençoe a regra de Ptolomeu II. No que diz respeito à Arsínoe, o discurso da estela conota a transformação da sua alma real na cerimônia da abertura da boca, da consorte do faraó para deusa.

Apesar de idealizada, tomando que a cena foi criada com base nas experiências políticas da corte, a aparição de Arsínoe II indica as tarefas esperadas dela como esposa de Ptolomeu II. Atrás de Ptolomeu, posição comum às mulheres em representações faraônicas, Arsínoe é conotada como consorte do faraó, exercendo função de adjutora, auxiliando o marido no ritual. Se Arsínoe desenvolve uma ação ritual, ativa e não passiva, segurando o *ankh* e agitando a sistra na frente da estátua para invocar o espírito do deus Mendes, Arsínoe seria uma alta sacerdotisa. Localizada entre duas figuras masculinas, se considerarmos o terceiro elemento sendo o filho, ela não exerce apenas a tarefa de esposa, mas também de mãe, reproduzindo a descendência. Entre as tarefas desenvolvidas por Arsínoe na divisão sexual, a ação dela e sua posição na cena conotam, então, a rainha como esposa do faraó, alta sacerdotisa e mãe do herdeiro.

Das tarefas enunciadas acima, a mais importante delas, no que nos interessa, é a de alta sacerdotisa (posição mais alta após o faraó) pois informa sobre o poder simbólico de Arsínoe. Essa posição sócio-religiosa era em geral acumulada pelo faraó e sua esposa ao assumirem o poder, mediante seu compromisso religioso de organizar o cosmos na luta entre ordem e caos. Apesar da tarefa de alta sacerdotisa ser comum as rainhas, ela era importante não só pelo prestígio social que creditava, tal qual por ser a representante da regra na ausência do faraó. Para Maria Nilsson, a posição de Arsínoe como alta sacerdotisa, segundo cargo em comando após o faraó, indica a existência de uma corregência entre os dois, fazendo dela faraó feminina. Na ausência do faraó, devido a compromissos de guerra e diplomacia, como alta sacerdotisa, a semelhança de Ísis, Arsínoe estaria no comando do Egito (NILSSON, 2012, p. 143).

A atuação de Arsínoe II como alta sacerdotisa, a altura semelhante a de Ptolomeu II e a existência de símbolos reais dão a falsa ideia de que ambos possuem o mesmo poder simbólico. Entretanto, na configuração da cena, há uma espécie de hierarquia entre Arsínoe e Ptolomeu, na medida em que a rainha está atrás do marido, conotando a submissão dela à autoridade dele. Acrescido à isso está o fato de não existir qualquer menção ao poder da referida rainha como autoridade independente do marido, cujos feitos são lembrados na estela como sujeito ativo<sup>103</sup>. Mesmo que a tarefa de alta sacerdotisa lhe abra espaço de atuação, esse espaço ainda está subordinado ao marido, o que indica para a existência de estruturas de dominação masculina.

---

<sup>103</sup> Cabe lembrar que na tradução hieroglífica são atribuídos a Ptolomeu os feitos da agenda de obras públicas, o reconhecimento como faraó governante, a iniciativa do casamento com Arsínoe, a deificação dela, entre outros.



Isso fica claro, quando mais tarde, rainhas assumem posição dominante de faraó, como Cleópatra III, com o filho Ptolomeu IX atrás dela, no templo Khonsu (ASHTON, 2003, p. 111).

Uma questão interessante seria comparar a conotação de Arsínoe II enquanto governante com a conotação dela como deusa para demonstrar possíveis mudanças de *status* ou prestígio. Essa denotação de Arsínoe como deusa, parece ser mais elaborado do que a de Arsínoe como governante em vida, sobretudo pela diferença entre as suas coroas<sup>104</sup>, uma delas bem danificada. Além da coroa, a gestualidade da rainha como deusa ocupa mais espaço na cena do que a primeira versão, que inclui também o cetro, símbolo de autoridade, que a primeira não dispunha. Se antes o hieróglifo indicava que Arsínoe como rainha reconhecia Mendes como o maior dos deuses, agora como deusa, intercede com Mendes para que dê a Ptolomeu mais anos de regra. Na transição de Arsínoe rainha para deusa, podemos verificar, então, a existência da variação de *status* que a diferencia da versão encarnada, maior e proeminente na cena.

A hierarquia entre homens e mulheres também ocorre no âmbito dos deuses ou faz o caminho inverso, da cosmologia sexualizada ao mundo mortal (BOURDIEU, 2012, p. 16; 38). A hierarquização entre os deuses de acordo com o gênero é visível na cena pela altura e largura de Baphomet, intitulado governador das mulheres, que é denotado maior do que as deusas. Baphomet só não é maior do que Ptolomeu II, caso considerarmos o disco solar com dois *uraeus* pendentes, segurando sinais *ankh*, como continuidade da sua coroa como fez Maria Nilsson. Os faraós geralmente eram representados no mesmo tamanho que as divindades por ser ele próprio um deus, como Hórus vivo, e, depois da morte, osirificado, segundo a narrativa mítica. Mesmo como deusa Arsínoe está submetida ao poder masculino e se levamos em consideração a continuidade da coroa de Ptolomeu, nem como rainha e nem como deusa, ela é igual ao faraó.

Atrás de Arsínoe II, existe um falcão e um papiro e, depois deles, uma figura masculina, usando coroa azul e *kilt* de couro, com os braços levantados, fazendo oferendas ao carneiro. Essa figura masculina, de altura diferente a de Ptolomeu II e Arsínoe, é identificada no texto da estela como “Senhor das duas terras” [faraó] e “filho de Rá, Senhor das coroas [Ptolomeu]”. Baseada na inscrição, a historiografia considerou que essa figura era Ptolomeu, o filho, herdeiro de Ptolomeu II, que estava sendo reconhecido na cena como tal, talvez, para sua futura sucessão. A posição da figura na cena, seus símbolos e o texto conotam que a terceira figura exerceria funções públicas como sacerdote, comandante militar e oficial na fiscalização de obras públicas. Esse alto prestígio, demonstraria que Ptolomeu II o teria introduzido na regra como corregente de modo a facilitar o reconhecimento público do herdeiro e a sucessão legítima.

---

<sup>104</sup> Como deusa, Arsínoe usa uma coroa que combina a coroa vermelha do Baixo Egito, chifres de carneiro, penacho duplo, chifres de vaco e disco solar que é maior do que a coroa dela em vida. Ver tópico sobre a coroa.

Não temos informações sobre a identidade de Ptolomeu, o filho, a não ser que esse título foi usado entre 268 e 259 para chamar o corregente de Ptolomeu II, até ele se opor ao “pai”. Combinando papiros, inscrições e relatos disponíveis, a historiografia iniciou um debate<sup>105</sup> para tentar descobrir a identidade de Ptolomeu, o filho, em meio aos vários Ptolomeus existentes. Entre as hipóteses sobre a identidade de Ptolomeu, o filho, temos: ele seria o filho bastardo de Ptolomeu II com uma concubina; o filho de Lisímaco com Arsínoe; e o próprio Ptolomeu III. Todas essas hipóteses parecem frágeis, porque Ptolomeu II não arriscaria reconhecer herdeiros ilegítimos, tampouco Ptolomeu III teria rompido com o pai e, anos depois, assumindo o poder. Em nossa leitura, esse debate constitui uma disputa de memória, ao qual não vamos nos alongar, pois na ausência de novas evidências, não existe uma solução.

Não caberia a nós abordar esse debate a não ser que a identificação de Ptolomeu, o filho ajudasse a entender a atuação de Arsínoe II como rainha do Egito, casada com Ptolomeu II. Uma das hipóteses<sup>106</sup> da historiografia é que Arsínoe teria persuadido Ptolomeu a adotar seu filho com Lisímaco, o qual sobreviveu ao atentado de Cerauno, para favorecê-lo na sucessão. Essa hipótese foi refutada pela historiografia<sup>107</sup> não só porque Ptolomeu II dificilmente favoreceria alguém em detrimento de seus filhos legítimos, Ptolomeu e Lisímaco, tal qual devido ao fato do filho de Lisímaco com Arsínoe ter sido identificado como Ptolomeu Telmessos, o qual estava governando na mesma época a Lícia, em clientelismo com o Egito. Ao menos com relação a Ptolomeu, o filho, devemos descartar a hipótese de que Arsínoe teria tido algum poder regulador na sucessão dos herdeiros de Ptolomeu II em favor do seu filho. Não excluimos, porém, alguma influência de Arsínoe sobre Ptolomeu que, sem solução ao caso do filho, pode ter articulado com o marido um cargo público a ele, como a posição na Lícia.

Uma hipótese interessante à cena foi construída por Maria Nilsson, a qual defende que Ptolomeu, o filho, seria uma outra aparição de Ptolomeu II, que era filho de Ptolomeu I. Segundo Nilsson, a figura traseira e Arsínoe estariam ligadas por elementos pictóricos como insígnias hieroglíficas, animais sagrados, papiro e lótus que conotam o Alto e Baixo Egito. Nilsson supõe que através de um ajuste temporal ativo e intencional indicado por esses elementos, a cena demonstra dois períodos de tempo distintos, a saber: primeiro da corregência

<sup>105</sup> Esse debate foi cuidadosamente resumido por Jennifer Ann Tunny (2000, p. 87) e a recorrência desse debate na *Estela de Mendes* foi revisado por Matthew L. Skuse (2017, p. 13).

<sup>106</sup> Entre os autores que levantaram a hipótese de que Ptolomeu, o filho seria filho de Arsínoe II com Lisímaco, temos William Tarn (1926, p. 160-161) Grace H. Macurdy (1932, p. 121-123) P. Derchain (1985, p. 36) e outros, que se baseiam no relato de Justino (*Epítome*, 24, 2) e em Mendes (*CG 22181*).

<sup>107</sup> Entre os autores que refutaram a hipótese, estão: Maurice Holleaux (1942, p. 365-404), Mario Segré (1938, p. 181-208), Stanley Burstein (1982, p. 206); Richard Hazzard (2000, p. 94), com base na improbabilidade de que Ptolomeu II arriscaria a sucessão dos seus filhos e na inscrição em Telmessos, ver (BERTRAND, 2004, p. 187).

de Ptolomeu como Senhor do Alto Egito, cogovernando com Arsínoe viva, como Senhora do Baixo Egito e, depois, com a morte de Arsínoe, Ptolomeu maior, acumulando as duas funções. A cena celebraria, então não só o renascimento do carneiro, mas do próprio Ptolomeu, como governante individual, após a morte da irmã-esposa (NILSSON, 2012, p. 96).

A interpretação de Nilsson, assentada em amplo conhecimento linguístico e pictórico, fornece uma solução para pensar o poder de Arsínoe II no Egito e sobretudo em Mendes. Se Nilsson estiver correta, durante a vida, quem estaria em posição predominante, mais alta e a frente, seria Arsínoe, que mesmo complementar a Ptolomeu, possuía prestígio social superior. A hipótese de Nilsson faz sentido quando a comparamos com a inscrição da estátua faraônica da rainha, a qual indica que ela teria substituído o pai na corregência, governando o Baixo Egito. O divisor de águas da carreira de Ptolomeu como governante seria, então, a morte de Arsínoe, quando ele assumiu os dois poderes e, assim, se tornou a figura de maior importância na cena. Essa hipótese explica porque a estela atribui a Ptolomeu a singularidade da regra, pois ela foi redigida depois da morte de Arsínoe, quando Ptolomeu já teria passado por essa elevação.

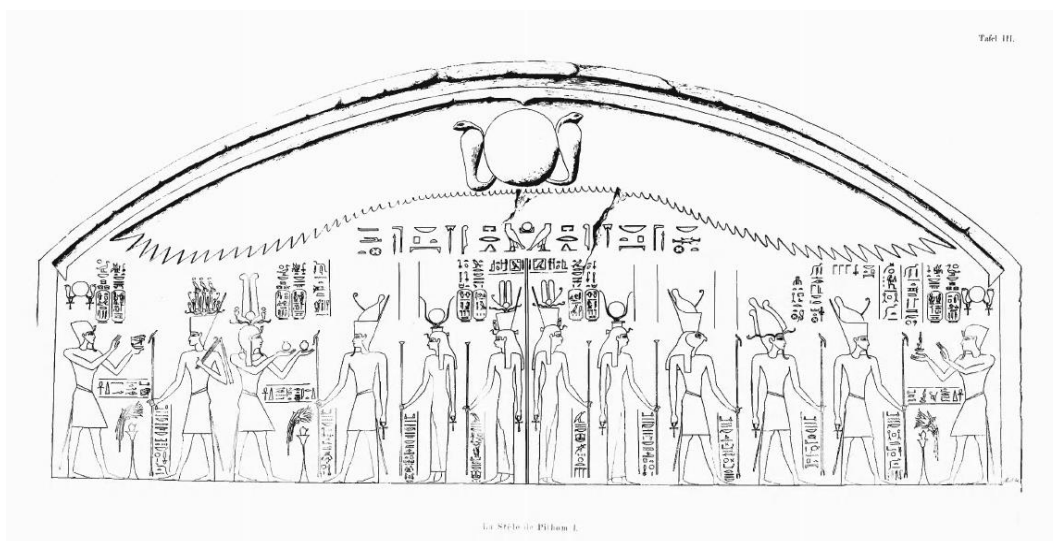


Figura 19: Desenho de linha da *Estela de Pitom*. Referência: (NAVILLE, 1902, p. 158).

A *Estela de Pitom* é um pilar monolítico vertical, análogo à Mendes, feita de granito cinza, de 128 cm de altura e 98 cm de largura, em baixo relevo, datada do século III, em 264. Essa estela serve de suporte à mensagem linguística e icônica, que aborda a relação que o faraó Ptolomeu II mantinha com o sínodo sacerdotal de Pitom, cuja região cultuava o deus Áton. Essa cena está dividida em três seções: (1) o rei oferece o olho de Rá para Áton; (2) vasos *nw* para Áton, Hator e Arsínoe; (3) *Ma'at* para Áton, Osíris, Hórus, Hator e Arsínoe. Interligada com a cena, o texto hieroglífico comenta uma série de acontecimentos, realizações e obras públicas

de Ptolomeu II na região de Pitom, entre o sexto e o vigésimo ano de governo. A estela deve ter sido erguida em um templo para Áton, na ocasião de uma visita real à Pitom, onde foi encontrado no século XIX, atual Tell el-Maskhuta, no Delta Oriental.

A cena consiste em doze figuras antropomórficas, denotadas em contextos rituais relacionado ao deus Áton, sob um grande disco solar alado, ornado com dois *uraeus* pendentes. As inscrições "Behutet, Grande Deus, Senhor dos Céus, que sai do Horizonte" e "Senhor de Mesen, Grande Deus, Senhor dos Céus, que sai do Horizonte" dividem a cena em duas partes. Na cena à direita da estela, o faraó Ptolomeu II oferece o símbolo hieroglífico de *Ma'at*, a ordem, balança ou justiça, para cinco deuses, a saber: Áton, Osíris, Hórus, Hator-Ísis e Arsínoe. A cena à esquerda está dividida em dois: do lado de fora, Ptolomeu II oferece o olho de Rá para Áton, já no interior ele dá vinho ou leite em vasos *nw* para Áton, Hator-Ísis e Arsínoe. Essas três cenas dentro da cena principal possuem significados individuais, mas devem ser lidas como uma narrativa, da esquerda para a direita, denotando períodos de tempo diferentes.

A mensagem linguística da estela apresenta-se em hieróglifos, em cerca de 28 linhas, relatando acontecimento ente o sexto e o vigésimo ano de governo de Ptolomeu II em Pitom. A má conservação da epigrafia do corpo da estela torna a mensagem linguística extremamente difícil de ler, gerando uma série de controvérsias nas suas traduções (QUACK, 2008, p. 280). A principal tradução da inscrição foi feita por Édouard Naville (1902) em francês, mas há traduções mais recentes para o inglês de Katja Mueller (2006) e outra de Maria Nilsson (2012). O texto relata as visitas de Ptolomeu aos templos; a devolução de imagens roubadas pelos Persas; a visita nas fronteiras com Arsínoe II; a fundação de uma cidade e um templo dela; a fortificação de regiões e a construção de um canal que liga o Nilo ao Mar Vermelho; a fundação de *Ptolemais Theron*; e a receita de impostos destinadas aos sacerdotes (CG 22183, l. 1-27).

Na cena extremo esquerda da estela, Ptolomeu II em posição ritual, com os braços levantados, sacrificando o olho de Rá para um deus textualmente não identificado, talvez Áton. Oferecendo o olho de Rá, Ptolomeu é denotado com uma barba faraônica, coroa azul com um único *uraeus*, *kilt* tradicional com cauda de touro e a seguinte titulara "Senhor das Duas Terras". O deus usa a coroa tripla, um *kilt* tradicional com cauda, um cetro e conserva a ação "Gostaria que você governasse as duas terras e os países estrangeiros como Rá, que vive para sempre". Essa seção da estela conota o período anterior ao retorno de Arsínoe II, quando ele era a única regra, viajando para Pitom e participando das cerimônias de abertura do templo do deus Áton. A cena de sacrifício conota o pedido de Ptolomeu por proteção nas viagens aos países estrangeiros, como a Pérsia, vide a fala do deus e a coroa azul, usada na guerra e em cerimônias.

Ainda do lado esquerdo, na cena mais interna, Ptolomeu II como faraó oferece como sacrifício dois vasos *nw* contendo, talvez, leite ou vinho, para Áton, Hator-Ísis e Arsínoe deusa. Ptolomeu é caracterizado na cena como o Senhor das Duas Terras e usa uma peruca de *nemes*, *uraues* na testa, a barba faraônica, uma coroa *anedjti* e um *kilt* tradicional com cauda de touro. As três divindades que recebem o sacrifício de Ptolomeu abençoam o faraó, lhe desejando, na ordem: a alegria de Rá, a paz e união das almas nas Duas Terras e inúmeros anos de governo. Se a primeira cena alude ao período anterior do casamento dos irmãos, essa cena data após o casamento com Arsínoe II, que personifica, atrás de Áton e Hator, a filha deles, a deusa Tetnut. Essa cena conota as responsabilidades de Ptolomeu II como sumo sacerdote e a sua ligação, por ser irmão de Arsínoe, que é filha de Áton e Hator, com os deuses a que ele presta a cerimônia.

A aparição de Arsínoe II nesta seção é uma das suas duas aparições na estela, que a denotam enquanto deusa, usando peruca tripartite, abutre, coroa pessoal, cetro e símbolo *ankh*. Na inscrição, a mesma é relacionada na titulação como “Filha, irmã e esposa do Rei”, “Senhora das Duas Terras”, “Imagem viva de Ísis e Hator” e nas duas ações rezando por Ptolomeu II. Devido a sua localização na cena, atrás de Áton e Hator, recebendo oferendas, Arsínoe é conotada como rainha viva; alta sacerdotisa, isto é, Hator terrena; deusa; e filha dos dois, Tetnut. Para Maria Nilsson, a figuração como rainha viva e deusa é verificada pela inscrição “Imagem viva de Ísis e Hator” e pela cena ser a ilustração do texto que fala da atuação dela em vida. Essa aparição conota dois dados importantes: Arsínoe foi deificada em vida e como deusa serviu como ponte entre Ptolomeu e o divino, acentuando o legado dele como faraó e Hórus vivo.

Uma maneira interessante de pensar a aparição de Arsínoe II na cena é pensando a relação dela com Ptolomeu II, que é maior do que ela, mas está cultuando-a como uma deusa. A dimensão das figuras conota que Ptolomeu II possui um prestígio social superior ao de Arsínoe, já que a coroa dele é maior do que a coroa dela; aliás, ele é maior do que os deuses. Entretanto, a ação de Ptolomeu é de sacrifício aos deuses, o que poderia conotar, mesmo que maior, a subserviência dele aos deuses, incluindo Arsínoe, devido a sua tarefa enquanto faraó. A ação de cultuar a irmã viva poderia ser lida como fraqueza, mas parece estar relacionado a manter a ordem universal e se aproveitar da relação dela com os deuses para se legitimar faraó. A ligação dos dois é relacional e ambígua, pois apesar do papel predominante dele na cena, ele é subserviente à irmã, lhe oferecendo culto; um necessita do outro para capitalizar poder.

A segunda cena, segundo Maria Nilsson, pode ser lida como uma forma de contar o mito de Áton, como o primeiro deus, que deu origem aos outros deuses, como Harthor e Tetnut. Segundo Nilsson, na narrativa mítica, Áton teria criado primeiro o deus Shu e depois a deusa Tetnut a partir de uma masturbação, cuja mão foi denominada Hator, a deusa da fertilidade.

Para Nilsson, a cena pode descrever o mito da criação, quando Áton se masturbava para criar, nesse caso, Arsínoe, sua filha, associada à Tetnut, a deusa das nuvens, dádivas e generosidade. Se Arsínoe é Tetnut e Ptolomeu também é descrito como seu filho, por extensão, ele seria Shu, o deus que personifica, o ar, a atmosfera e a relação entre o mundo divino e mundo humano. Contando o mito de Áton, a cena justifica a dualidade da regra de Ptolomeu e Arsínoe, pelo simbolismo de Shu-Tetsut, seco-molhado, Alto e Baixo Egito (NILSSON, 2012, p. 102).

Na terceira cena, Ptolomeu II oferece o símbolo hieroglífico de *Ma'at*, a ordem ou a balança, para cinco divindades, a saber: Áton, Osíris, Hórus, Hator-Ísis e Arsínoe divinizada. Ptolomeu é caracterizado como faraó e sacerdote na cena, pela inscrição “Senhor das Duas Terras” e pela indumentária, a coroa azul com *uraues*, barba faraônica e *kilt* com cauda de touro. Ptolomeu oferece *Ma'at*, que conota tanto o conceito da ordem/justiça, quanto a deusa *Ma'at*, filha de Áton, responsável por manter o equilíbrio do universo, da interação social e religiosa. Era função do faraó manter o equilíbrio e a ordem cósmica, personificadas em *Ma'at*, para que tudo funcionasse bem no Egito, desde a cheia anual do Nilo até a obediência dos governados. Ao oferecer *Ma'at* aos deuses, que eram sustentados por ela, há uma retórica do rei como mantenedor da ordem social e cósmica, legitimando a sua regra, talvez um festival Sed.

Arsínoe II aparece na terceira cena como divindade, atrás de todos os deuses, protegendo sua família divina, usando peruca tripartite, símbolo *ankh*, vestido, cetro e sua coroa pessoal. Arsínoe é denotada como a figura muito proeminente na cena (protegendo todos os deuses) e mais alta tanto do que as divindades, quanto do faraó, devido a presença da sua coroa pessoal. A sua altura é inclusive maior do que a de Áton, seu pai divino, o que era incomum na tradição egípcia, mas pode aludir, segundo Maria Nilsson, a importância de Arsínoe na cena da estela. Essa importância seria sugerida, segundo Nilsson, porque Ptolomeu teria fundado uma cidade e um templo ao culto dela em honras póstumas, retroalimentando o capital simbólico da rainha. A aparição de Arsínoe conota a superação do mundo humano pela deificação e seu parentesco com as divindades, da qual Ptolomeu se vale para se legitimar (NILSSON, 2012, p. 100-101).

As três cenas funcionam independentes uma das outras, mas juntas narram sobre Áton e sua relação com Ptolomeu II, que faz oferendas ao deus em diferentes épocas do seu governo. Na primeira cena, Ptolomeu como governante único, antes do seu casamento com Arsínoe II, oferece o olho de Rá em sacrifício ao Áton, também sozinho, pedindo pela sua proteção divina. Na segunda cena, casado com Arsínoe, Ptolomeu oferece os vasos com sacrifício aos deuses Áton, Hator e Arsínoe (sua filha), sendo o dito faraó o sumo sacerdote e ela a alta sacerdotisa. Na terceira cena, após a morte de Arsínoe, Ptolomeu é euforizado como governante único, como o portador e mantenedor da *Ma'at*, talvez no seu festival Sed, oferecendo a mesma aos deuses.

Sua retórica conta tanto o mito de Áton na criação dos deuses e dos humanos, quanto visa convencer da atuação de Ptolomeu como faraó, sobretudo em Pitom, região do culto do deus.

Em geral, o objetivo da cena e do texto no corpo de Pitom é euforizar Ptolomeu II como faraó do Egito, no cumprimento da sua função cósmica na luta da ordem contra o caos. Ptolomeu visita, constrói e reforma templos, presta suas obrigações com Áton, devolve objetos sagrados aos deuses, defende o território, fiscaliza e estabelece as taxas para os templos do deus. Esses feitos são repetidamente referidos pela inscrição da estela como uma inovação, que nenhum outro faraó anterior a Ptolomeu teria sido capaz de realizar (CM 22183, l. 12-3; l. 26). A inovação poderia ser considerada como o rompimento da tradição (caos), mas é positiva, pois conota a melhoria na solução de problemas para os deuses – ordem (QUACK, 2008, p. 280). Se a estela louva Ptolomeu como faraó no cumprimento das suas atribuições e a estela é feita em sínodos sacerdotais, isso indica, pelo não-dito, a aprovação dos sacerdotes ao seu governo.

Embora a *Estela de Pitom* diga respeito às ações de Ptolomeu II como faraó, ela também informa sobre a agência pública de Arsínoe II enquanto casada com ele, na cena e na inscrição. Na cena, analisada acima, Arsínoe participa de cerimônias oficiais, atuando como esposa do faraó; alta sacerdotisa; ponte entre o faraó e os deuses; e deusa, encarnando Hator, Ísis e Tetnut. Após a cena, a inscrição no corpo da estela indica que, em vida, Arsínoe teria participado da agenda real, viajando com Ptolomeu para campanhas militares em Harpoon<sup>108</sup>, aconselhando o marido sobre a segurança do Egito, visitando um *emporium* de Áton e, depois da sua morte e deificação, atuou como divindade tutelar de uma cidade com seu nome, fundada por Ptolomeu. Se a estela objetiva vangloriar Ptolomeu, a presença de Arsínoe nela, atuando ao seu lado, demonstra o alto prestígio dela e sua importância na autorrepresentação do faraó.

Analisamos as estelas de Mendes e Pitom, as quais possuem intertexto entre si, levando em consideração não só as cenas denotadas na luneta, mas também as inscrições no seu corpo. Ambas as estelas, indicam-na como uma mulher ativa, que cumpre as funções de faraó feminino, esposa, mãe, sacerdotisa, intercessora e deusa, personificando Ísis, Hator e Tetnut. Arsínoe apresenta títulos tanto na *Estela de Mendes*, quanto de *Pitom*, que em nossa visão legitimam a agência dela como faraó na regra compartilhada, como sua contraparte feminina. Valoriza-se no discurso das estelas conceitos como a dualidade da regra do faraó, a harmonia familiar, o cumprimento do papel de faraó na luta da ordem contra o caos e o culto aos deuses. Contudo, embora esses discursos enfatizem a agência de Arsínoe na regra, o mesmo apresenta desigualdades no texto, que dizem mais a respeito do poder de Ptolomeu do que do dela.

---

<sup>108</sup> Esse era o oitavo nome chamado Harpoon Oriental, no chamado Baixo Egito, que conectava o Delta do Nilo com o Mar Vermelho, região de fronteira (MORKOT, 2004, p. 41).

### 2.2.3 A coroa pessoal de Arsínoe

*Khu*, a palavra egípcia para coroa, se referia a uma peça de indumentária, usada por faraós, membros da família real e deuses, como símbolo funcional e reconhecível de distinção. Desde o Reino Antigo as figuras eram denotadas em relevos com atributos de cabeça, como lenços e tiaras, mas o uso de coroas data do Reino Médio e perdurou até o Período Romano. Feitas de pano, partes de animais, plantas e metais preciosos, essas coroas possuíam formatos variados de acordo com os significados simbólicos que lhes eram atribuídos e contextos de uso. As coroas poderiam ser usadas para proteger o portador, simbolizar características da realeza ou do deus, identificar a figura e sua função político-religiosa, fazê-lo parecer mais alto e outros. Essas coroas são denotadas em imagens, mas seus restos raramente são encontrados em tumbas, pois eram perecíveis<sup>109</sup> e algumas, pelo tamanho, não existiram (GOEBS, 2013, p. 1847-1849).

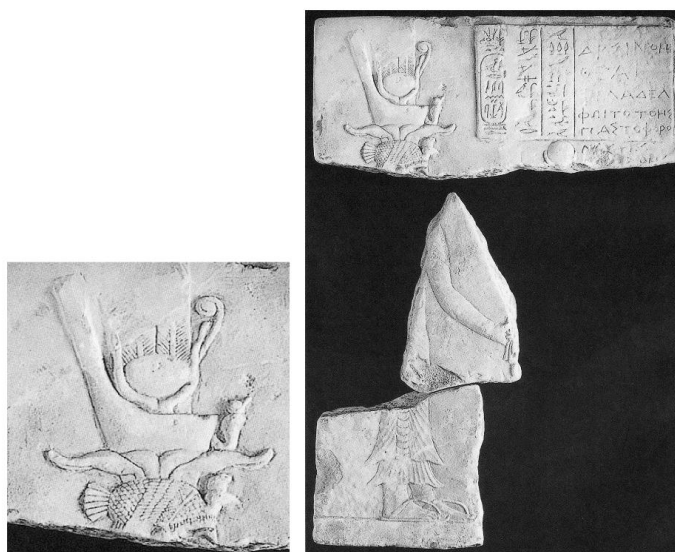


Figura 20 – Relevos de Arsínoe, ênfase na coroa. Universidade de Trier. Referência: (NILSSON, 2012, p. 169).

O que ficou conhecido como Coroa de Arsínoe é uma coroa pessoal, feita para Arsínoe II, na ocasião da sua deificação, a mando de Ptolomeu II, para identificá-la nas representações. Não sabemos se essa coroa possuiu uma realidade física, devido ao fato do túmulo de Arsínoe não ter sido encontrado, mas sabemos da sua existência a partir da representação em relevos. Apoiado nessas representações, sabemos que essa coroa era composta pela coroa vermelha,

<sup>109</sup> A maioria das coroas era feita de material animal e vegetal, o que poderia ser incluído como um dos motivos para a dificuldade de encontrá-las, tendo em vista que esses materiais são perecíveis (GOEB, 2001, p. 322).



duas penas de ave, talvez falcão, chifres de carneiro, emblema do disco solar e chifres de vaca. Esses componentes, relacionados a divindades e rainhas, conotam fertilidade, autoridade e divindade, tal qual enfatizam o prestígio social do seu portador devido ao tamanho do todo. Em vista da notoriedade que imputava, esse adorno feito para Arsínoe foi utilizada também em representações de Cleópatra II, III e VII (NILSSON, 2011, p. 1-3; RICHTER, 2016, p. 84-5).

O caráter idiossincrático da coroa de Arsínoe II encorajou, ao longo dos anos, vários estudos acadêmicos que buscaram associar o significado da mesma com a atuação política dela. A coroa foi discutida por autores como Jan Quaegebeur, Peter Dils, Maria Nilsson, Elisabeth Carney e outros, na intenção de buscar nela elementos que associem Arsínoe à posição de faraó. Entre alguns dos questionamentos que guiaram os autores temos: A coroa pessoal demonstra que Arsínoe realmente exerceu o poder real no Egito? Quais elementos da coroa a relacionam com uma atuação político-religiosa? Teria sido a coroa um atributo póstumo, associado ao culto egípcio, ou um atributo real dela em vida? A coroa aumenta o prestígio social de Arsínoe II? Em meio a leitura dos autores supracitados, nossa intenção é revisar os elementos da coroa e a partir deles e da ação de Arsínoe nas cenas, construir nossa própria interpretação sobre ela.

A coroa vermelha, integrada à de Arsínoe II, é um chapéu cilíndrico, com as costas retas e a frente afundada, que na frente possui uma crista espiral alta, como o probóscide da abelha. Essa coroa era parte da indumentária da realeza, que servia como indexador de poder, simbolizando, individualmente, quando separada da coroa dupla, a autoridade no Baixo Egito. Em geral, a coroa vermelha está associada ao poder masculino e às deusas, porém foi usada por rainhas sobre o abutre como Hatshepsut e Amenirdes em contextos políticos, antes de Arsínoe. Associada aos deuses Ámon, Hórus, Geb, mas principalmente à Hator, Neith e Wadjet, a coroa conota temas como a dualidade feminina da regra, fertilidade materna, poder e renascimento. Quando integrada a coroa de Arsínoe, a referida coroa indica discursivamente a atuação de Arsínoe como mãe, autoridade do Baixo Egito e divindade cultuada na região.

Sobre a coroa vermelha, a de Arsínoe II possui chifres de carneiro horizontais retorcidos, que servem de suporte estrutural a outros elementos como o disco solar e as plumas. Chifres horizontais são atributos masculinos de várias divindades e dos faraós, mas chifres de carneiro são atributos específicos de Ámon, Khnum e Banebjetet (forma local do deus Ámon). Esse chifre era um símbolo do poder real masculino, utilizado amplamente por faraós, incluindo Alexandre, pela sua relação com Ámon, mas há casos do uso por mulheres, vide Hatshepsut. Aos egípcios, o chifre de carneiro era um signo de poder, autoridade, divindade, fertilidade, respeito e dignidade, o que explica o uso dele pelos faraós como símbolo de distinção da realeza.

Na coroa de Arsínoe II, os chifres conotam a atuação dela como sacerdotisa de Banebdjedet (Ámon), como na *Estela de Mendes*, tal qual a ideia de continuidade da regra de Alexandre<sup>110</sup>.

As duas plumas de pássaro, talvez falcão, avestruz ou ganso, mas geralmente atribuídas ao falcão, eram usadas na vertical em coroas como a de Arsínoe II para dar altura a mesma. Esse elemento era um atributo restrito a coroas femininas tradicionais, usadas por rainhas como Nefertare e Hartshepsut, deusas como Hator e Ísis e adoradoras divinas de Ámon e Hator. Não era comum que o faraó usasse coroas com penas duplas horizontais, com exceção da coroa de *andjety*, uma coroa alta em formato cônico com duas penas, associada a coroa *atef* de Osíris. As duas plumas conotam o dualismo cósmico (masculino e feminino), a dualidade do poder do faraó, o casamento sagrado, o culto solar e sua luminosidade e o papel materno de Hator. Ornamentando a coroa de Arsínoe, esse elemento constrói uma retórica sobre a atuação de Arsínoe como Hator terrena, ou seja, alta sacerdotisa, filha do faraó e mãe do herdeiro.

Dois signos individuais, o disco ou emblema solar e os chifres de vaca são combinados na coroa de Arsínoe II como um elemento único, na frente das penas e sobre a coroa vermelha. O disco solar, como unidade separada, está associado ao cosmos como símbolo de Rá, Ámon, Hórus, Harthor, Ísis, *Ma'at*, conotando ciclos, fertilidade, renascimento, reencarnação e outros. O chifre de vaca, um animal sagrado, associado sobretudo aos deuses Apis e Hator, conota fertilidade, rejuvenescimento e o papel da rainha como mãe nutridora do faraó porvindo. Juntos, esses elementos formam a coroa tradicional de Hator - deusa da beleza, maturidade, maternidade, do olhar furioso - que era considerado um símbolo comum às mulheres e deusas. Na coroa de Arsínoe, destaca-se a relação dela como Hator, na sua versão bovina e solar, seu lugar a semelhança dela como filha, mãe e irmã e sua tarefa de transmitir a descendência.

As reflexões de Katja Goeb em um verbete a respeito das coroas egípcia podem ser capazes de nos orientar em meio ao debate historiográfico sobre a coroa pessoal de Arsínoe II. Goeb afirma que as coroas eram símbolos de autoridade sobre domínios políticos, militares, religiosos e cósmicos do faraó e dos deuses, assim como serviam para identificá-los na cena. Coroas foram desenvolvidas de acordo com uma demanda, mas sobretudo coroas pessoais eram criadas para expressar novos espaços de atuação, que as anteriores não eram capazes expressar. A concessão de coroas pelo panteão, podia ocorrer também, segundo Goeb, quando o falecido se tornava divindade, aceitando a coroa para identificá-lo na sua nova posição. Então, a criação da coroa de Arsínoe seria parte tanto da necessidade de expressar seus espaços de atuação pública e de um programa imagético do seu culto (GOEB, 2013, p. 1847-1848).

---

<sup>110</sup> É interessante verificar que assim como Alexandre, Arsínoe era “Filha de Ámon” na sua titulação, o que faria dela discursivamente irmã divina de Alexandre, provendo legitimidade e continuidade na regra.

Em *The Crown of Arsínoe II: The creation of an Imagery of Authority*, Maria Nilsson analisa, a partir de 36 cenas, em suportes variados, o significado da coroa pessoal de Arsínoe. O objetivo de Nilsson foi identificar e compreender o simbolismo dos elementos que compõe a coroa, seu significado ideológico, sociopolítico e religioso e seus contextos de uso pela rainha. A hipótese de Nilsson é que a coroa foi criada pela corte real, como parte de um programa iconográfico, que comunica um sistema hierárquico visível da posição de Arsínoe na sociedade. Em meio as 36 cenas analisadas, Nilsson reconheceu 6 cenas datadas da vida de Arsínoe, retratando-a com a coroa pessoal, exercendo funções como rainha viva, alta sacerdotisa e deusa. Nilsson conclui que a coroa é um símbolo de autoridade que conota Arsínoe como corregente, não como parte da propaganda, mas como faraó efetivo (NILSSON, 2012, p. 151-3).

Assim como Nilsson, Barbara A. Richter considera que a coroa de Arsínoe II representa visualmente a tarefa dela como deusa e como rainha (mãe, alta sacerdotisa e governante). Richter salienta que cada elemento da coroa foi selecionado cuidadosamente para comunicar essa mensagem e enfatizar as qualidades de Arsínoe como uma governante por direito próprio. Richter destaca que o uso específico da coroa vermelha, variante da de Geb, a vincula ao Baixo Egito e ao próprio deus, o qual é fundador da dinastia divina no Egito e pai de Ísis (Arsínoe). Essa relação ressalta a programação sistemática da corte em construir um plano de legitimação dos Ptolomeus, no qual Arsínoe tinha uma parte importante como contraparte feminina do faraó. Richter considera que a atuação de Arsínoe foi importante a tal ponto que, no século I, Cleópatra VII reconheceu seu valor e usou sua coroa em Dendera (RICHTER, 2016, p. 84-6).

A presença da coroa vermelha, relacionada a Geb, é um dado considerável, pois confirma a associação de Arsínoe ao deus, indicada em seus títulos, fixados na estátua vaticana. Geb é um deus primário do Baixo Egito, sobretudo de Heliópolis, considerado o governador primordial do mundo natural, de quem emana a monarquia divina, como pai de Ísis e Osíris. Cruzando os dados da *Estela de Pitom* com a coroa e a titulara, a relação com Geb indica a autoridade de Arsínoe como governante do Baixo Egito e sua posição hegemônica em Heliópolis, onde exerceu poder em conjunto com Ptolomeu II na construção de um canal para afastar os persas, inimigos dos deuses, que estavam usando a área para adentrar ao Egito. Arsínoe é descrita como filha de Geb, associando-a à Ísis, a rainha do trono, o que justifica o exercício do seu poder político, ao lado de Ptolomeu II, que por associação seria Osíris.

A partir da historicidade dos elementos que compõe a coroa de Arsínoe II, Joann Fletcher verificou que os mesmos remetem às rainhas e deusas que os utilizaram antes dela. Depois de um breve levantamento iconológico, Fletcher verificou que o disco solar remete à Heteferés, os chifres de carneiro à Hatshepsut, as plumas de ave e os chifres de vaca à Nefertari.

Essas mulheres possuem em comum o fato de terem governado o Egito muito antes de Arsínoe, mas como ela, exerceram significativas funções públicas seja ao lado do marido ou dos filhos. Levando em conta que a coroa conota Arsínoe como rainha, ao reunir esses elementos, para Fletcher, ela retoma a memória dessas rainhas, acumulando o poder delas em sua conotação. Essa coroa evoca para Fletcher a ligação de Arsínoe com as grandes rainhas do passado, para construir um discurso de legitimidade e continuidade, justificando a sua atuação pública<sup>111</sup>.

Mas como os Ptolomeus tinham conhecimento das rainhas egípcias socialmente ativas, predecessoras de Arsínoe II, que lhe ofereceriam um modelo de atuação e representação? Podemos construir uma suposição para essa pergunta com base em Maneto, um sacerdote e historiador egípcio, que trabalhou na corte, sob seu patrocínio, escrevendo sua *Aegyptiaca*. Escrevendo em grego, entre o reinado de Ptolomeu I e do II, ele teria explicado aos gregos a história egípcia em ordem cronológica de governantes (STROOTMAN, 2007, p. 214-5; 234). Para Elizabeth Carney (2013, p. 85; 115), Maneto informou aos Ptolomeus o precedente egípcio da agência pública feminina, que permitia as mulheres agir politicamente na função de faraó. E com ele, estendemos a hipótese de Carney, os símbolos de denotação presente na coroa, que conotam a legitimidade das outras rainhas que vieram antes de Arsínoe II.

Esse mesmo exercício interpretativo construído por Joann Fletcher sobre como Arsínoe II retoma a memória das rainhas faraônicas para justificar seu poder, vale para suas sucessoras. Cleópatra I, II e, sobretudo, a VII usaram da retórica das imagens de Arsínoe, entre denotação e conotação, para construir suas próprias, como por exemplo, usando a coroa de Arsínoe. Usando a coroa de Arsínoe, suas sucessoras a reconhecem como fundadora feminina da dinastia e se apoiam na memória dela para fomentar prestígio social como continuidade da sua regra. Se rainhas poderosas como Cleópatra III e a VII, que efetivamente governaram o Egito, usaram a coroa de Arsínoe para se legitimar, isso quer dizer que a atuação dela possuía valor discursivo. O uso da coroa pelas suas sucessoras é para nós uma evidência para a hipótese de que Arsínoe teria governado o Egito, a ponto do eco dessa atuação chegar ao século I.

Embora outras rainhas já tivessem utilizado símbolos daquela coroa, a coroa de Arsínoe não é um cocar de uma rainha, mas sim a coroa de um rei por direito, de acordo com Peter Dils. Peter Dils sugere que a coroa de Arsínoe era uma coroa masculina e não feminina, porque os seus elementos, com exceção dos chifres de vaca, seriam elementos atribuídos aos homens. Esse autor percebeu que a coroa de Arsínoe é quase idêntica a coroa de Seti I, usada também por Ramesses II e III, com exceção dos chifres de vaca e do disco, que são símbolos femininos.

---

<sup>111</sup> *Egypt's Lost Queens*. Direção: Ian A. Hunt. Apresentadora: Joann Fletcher. Roteirista: Caterina Turroni. Media Lab UK, 2014 [produção]. Disponível em: <<https://youtu.be/nmFM-rPerL4>>. Acesso em 10/06/2018, 55-57 min.

O autor afirmou que essa coroa, chamada ramisseniana, foi utilizada exclusivamente por faraós masculinos e que teria sido ligeiramente modificada para ser usada na denotação de Arsínoe. Se a coroa de Arsínoe era masculina, tal como Dils sugeriu, isso poderia levar a conclusão de que a sua agência no Egito era masculina, como a de um faraó (DILS, 1998, p. 1302-1325).

Discordamos da afirmação de Peter Dils que a coroa de Arsínoe seria a mesma de Seti I, pois o acréscimo de um elemento altera o conjunto icônico, transformando-o em outra coisa. Contudo, concordamos com Dils que alguns elementos da coroa dela, como a coroa vermelha e os chifres de carneiros, são símbolos masculinos que indicam o poder simbólico do faraó. Esse é um sintoma da masculinização: estratégia empregada por mulheres que, excluídas da ordem pública, modificam sua aparência e comportamento, para exercer funções masculinas<sup>112</sup>. A masculinização era necessária, porque a atuação como faraó descendia diretamente de uma divindade masculina criadora, tornando o reinado de uma mulher contrário à *Ma'at*. Assim como ela, mulheres que ascendiam ao poder como faraó, a exemplo de Hatshepsut<sup>113</sup>, adotaram então insígnias masculinas, para negociar a sua agência na esfera pública como faraó.

Se Arsínoe II teve que se utilizar de símbolos masculinos para exercer poder isso quer dizer, que mesmo como governante, ela opera dentro de uma estrutura de dominação masculina. Segundo Pierre Bourdieu, as estratégias simbólicas que as mulheres usam para exercer poder, perpetuam a sua dominação, já que as mesmas partem de uma visão androcêntrica – masculina. Usando símbolos masculinos, Arsínoe estaria reconhecendo que aquele poder não pertence as mulheres e, por isso, teria que se valer de símbolos masculinos para se adequar aquelas funções. A ordem masculina institui o preconceito desfavorável ao feminino no espaço público, que é reproduzido pelas instituições e pelo *habitus* de pessoas como Arsínoe, que a confirmam. Reproduzir uma lógica masculina de poder não modifica as estruturas para Bourdieu, mas ao contrário as reforça, por associar o poder ao masculino (BOURDIEU, 2012, p. 43-44).

Elizabeth Carney relativiza a importância dada a coroa pessoal de Arsínoe II pela historiografia como um atributo que materializaria a experiência política e religiosa da rainha. Carney argumenta que a coroa apresenta elementos que a associam aos poderes de corregente, mas discorda que a coroa, como símbolo, por si só indique uma participação efetiva da regra. Se a coroa e os títulos faraônicos foram dados à Arsínoe depois da sua morte, eles não demonstram que ela teria exercido poder real, mas a existência de uma agenda propagandista.

---

<sup>112</sup> Ver a reflexão recente de Mary Beard sobre o assunto no livro *Mulheres e Poder: manifesto* (BEARD, 2018, p. 57-98). Beard coincide em muitos pontos com Pierre Bourdieu, apesar de não citá-lo.

<sup>113</sup> Sobre o caso da masculinização de Hatshepsut ver o debate do trabalho *A mulher-Faraó: representações da rainha Hatshepsut como instrumento de Legitimação (Egito Atigo - Século XV a.C.)*, de Aline fernandes de Sousa.

Entretanto, se os títulos e a coroa foram dados em vida, acrescido do exercício proeminente de funções por Arsínoe e seu culto, sugeririam o poder exercido por ela como governante. Essas perspectivas apresentadas por Carney, das quais discordamos, podem ser resumidas no seguinte trecho, a saber:

A coroa implica uma sutil e misteriosa tentativa de associar Arsínoe aos poderes de um rei, embora demonstre, por si só, que ela era corregênte com seu irmão. Mostrar alguém com os atributos do poder não os torna poderosos ou demonstram que são, mas tal representação deve significar algo, concedida a sua natureza idiossincrática. Foi construído com um propósito, embora a natureza específica do propósito permaneça obscura (CARNEY, 2013, p. 114).

A partir de uma perspectiva bourdiesiana, discordamos de Elizabeth Carney quando ela afirma que por possuir símbolos de poder isso não significa que Arsínoe II tenha exercido poder. Entendemos que a coroa é um símbolo de poder, prestígio social objetificado, conferido por uma instituição que investe o seu portador do poder simbólico de agir sobre o mundo real. Ela é uma investidura, ou seja, signo exterior ao corpo que exprime a posição social e sanciona uma diferença reconhecível pelo agente investido e pelos demais. Essa investidura credita uma *pistis* ou *auctoritas*, que transforma a pessoa consagrada em um porta-voz autorizado - aquele ao qual cumpre, ou cabe, falar em nome da coletividade e agir. A coroa fundamenta a crença coletiva de que Arsínoe tem poder, o que permite que ela modifique o real.

Em suma, ainda que entre os egípcios existisse uma variedade de coroas femininas como o abutre, o *uraeus* e a coroa de Hator, a corte criou uma coroa específica para denotar Arsínoe. Essa parece ser uma criação posterior à sua deificação em vida ou póstuma, na medida em que suas representações anteriores utilizavam a coroa tripartite e o *uraues*, vide o tópico anterior. Coroas eram criadas, usando elementos específico, ou para representar um novo poder existente ou para indicar a transição de um estado de coisa para outro, como, por exemplo, a deificação. Os elementos da coroa e suas referências, embora possuíssem similitudes com a cultura grega, foram criados para serem entendidos pela autoctonia, o que demonstra o signo da identidade. Esses usos de elementos tradicionais foram cuidadosamente escolhidos para convencer essa população autóctone da continuidade do governo dos faraós e legitimar o culto de Arsínoe II.

Ao serem lidos pela autoctonia, os elementos dispostos juntos na coroa combinam um discurso que não só euforiza as qualidades de Arsínoe II, tal qual seus espaços de agência. A coroa vermelha indica que Arsínoe teria autoridade sobre o recorte do Baixo Egito, enquanto elementos como o disco solar e o chifre de vaca ressaltam seu papel como Hator terrena, ou seja, como alta sacerdotisa (e por isso, segunda em poder depois do faraó), esposa, irmã e mãe.

Essa atuação como mãe indica a importância dela na sucessão legítima do filho de Ptolomeu II. Entretanto, em vista do fato de que o poder como faraó é masculino, são acrescentados também elementos masculinizantes, como o chifre de carneiro, à coroa, como foi feito com Hatshepsut. A coroa demonstra que Arsínoe dispunha de um espaço considerável de atuação no Baixo Egito, na regra que compartilhava com o irmão, mas estava submetida à lógica masculina.

### **2.3. A simbologia do poder de Arsínoe II ou cruzando signos descontínuos**

Nossa análise das imagens da cultura material de Arsínoe II demonstrou a existência de uma grande variedade de suportes de informação em estilo grego e egípcio representando-a. Foram analisadas moedas, anéis, camafeus, estátuas, colossos e estelas com o objetivo de verificar os códigos de representação de Arsínoe e indícios da sua agência nos espaços públicos. Arsínoe é denotada com símbolos reais que não só a distinguem da sociedade governada, quanto a investem de uma linguagem autorizada para intervir no espaço público – poder simbólico. Essas imagens demonstraram a agência dela como filha, mãe, esposa, irmã, rainha, alta sacerdotisa e deusa em contextos públicos, seja individualmente, seja ao lado de Ptolomeu II. Entretanto, embora ela participasse publicamente como porta-voz autorizado do governo, por ser mulher, ela estava submetida às estruturas de dominação masculina.

Ainda que as estéticas gregas e egípcias de Arsínoe II tenham sido analisadas separadamente para respeitar os diferentes cânones artísticos, as mesmas não são opostas. Trabalhos recentes<sup>114</sup> indicam que os artesãos trocavam entre si conceitos, técnicas e esquemas de figuração, o que produziu uma “arte” híbrida no ambiente cosmopolita de Alexandria. Destaca-se o trabalho de Agnieszka Fulińska (2010, p. 89) que considerou que as denotações gregas traziam consigo conceitos egípcios para que a autoctonia pudesse interpretar as imagens. Essa questão é percebida nos signos da águia, no cetro de lótus, nos chifres de carneiro e outros, que tinham duplo sentido para gregos e egípcios, demonstrando a interação étnica no período. Intermediando a comunicação com signos partilhados, embora depois surja uma “arte híbrida”, essas imagens visavam legitimar a regra e a cultura grega como dominante/universal.

Em meio a análise das imagens de Arsínoe II, percebemos a recorrência de alguns signos descontínuos que podem nos auxiliar a dizer se determinada denotação conotaria nossa rainha. A recorrência dos signos demonstra um conjunto icônico cuidadosamente planejado e interligado pelos artesãos, que visava estabelecer uma identidade visual para a denotação dela.

---

<sup>114</sup> Entre eles, citamos Sally-Ann Ashton (ASHTON, 2003, p. 39), José das Candeias Sales (SALES, 2005, p. 294), Mona Haggag (HAGGAG, 2013, p. 83-100) e Agnieszka Fulińska (FULIŃSKA, 2010, p. 89).

Essa repetição produzia no espectador imagens oníricas, isto é, que ele relacionasse na memória a imagem denotada em um suporte com outras imagens dela que o agente já tenha visto antes. Levando em consideração a frequência dos signos nas imagens, organizamos os sinais mais recorrentes de Arsínoe em um quadro-síntese adaptado de Fábio de Sousa Lessa (2010, p. 30). Em razão de lidarmos com uma denotação em estética grega e egípcia, as vezes relacionada, separamos o quadro proposto por Lessa, respeitando a especificado de ambas as tradições:

**Quadro 8 - Signos recorrentes na denotação de Arsínoe II**

	<b>Estética Grega</b>	<b>Estética Egípcia</b>
<b>Adereços</b>	<i>Stephane</i> ; diadema; véu; brincos; cetro	Coroa; duplo <i>uraeus</i> ; colar; abutre; cetro.
<b>Vestimenta</b>	<i>Chiton</i> ; <i>himátion</i> e, algumas vezes, véu	Vestido de bainha; transparente; as vezes calçada
<b>Cabelo</b>	Preso, em coque, em um penteado melão	Peruca tripartite
<b>Rosto</b>	Idealizado; individualizado; olhos saltados; nariz pontudo; sem idade; olhar de perfil	Idealizado; não individualizado; sem idade; em geral, olhar de perfil
<b>Apropriação do Espaço</b>	- Em pé, no ambiente externo, apoiada em uma coluna e próxima de animais - Atrás do marido, em plano inferior ou em perspectiva, mais baixa do que ele	- Em pé, segurando cetro - Em pé, segurando o símbolo <i>ankh</i> e o <i>sistro</i> - Atrás do marido, às vezes mais baixa do que ele ou do mesmo tamanho

A distinção de Arsínoe II decorre do nascimento na elite política e do casamento com grandes homens, que a diferenciava da sociedade governada, por possuir recursos e prestígio. Embora essa diferença já fosse dada, Arsínoe era investida com uma série de objetos simbólicos, vinculados à sua *héxis* corporal, ou não, que recordavam os agentes sua posição. Através de símbolos reconhecíveis pelos agentes sociais, Arsínoe alimentava a crença coletiva na sua diferença, o que lhe atribuía, por meio da inclusão e exclusão, obter vantagens sociais. Entre essas vantagens sociais estava o fato de exercer poder simbólico, seja nas relações cotidianas da própria corte e da sociedade, seja o poder institucional como porta-voz autorizado. Arsínoe seria, então, a partir do discurso das imagens, uma rainha poderosa, reconhecida pela coletividade como sua representante, pelos símbolos e insígnias que carregava, a saber:

**Quadro 9 – Recorrência e conotação da simbologia do poder de Arsínoe II**

<b>Denotação</b>	<b>Conotação</b>
- Títulos reais	Legitimidade, poder, funções na ideologia e na regra.
- Cornucópia	Fertilidade, sucesso político, estabilidade, prosperidade, abundância.
- Águia	Poder, força, vitórias militares, elevação e competição; Zeus e Hórus.
- Flagelo	Poder, força, autoridade do faraó no Reino Novo, símbolo associado a Osíris
- <i>Ankh</i>	Vida eterna, vida após a morte, reencarnação, ressurreição e continuidade.
- <i>Sistro</i>	Erotismo, fertilidade, regeneração sexual, instrumento da sacerdotisa, Hator.
- Indumentária	<i>Status</i> de mulher bem-nascida, sedução, posse de recursos, beleza, prestígio.
- Coroas e cetros	Poder, autoridade, confiança, competência, delegação do grupo, legitimidade.



A partir dos signos indicados acima, na simbologia do poder de uma rainha, os mais importantes deles parecem ter sido as coroas e os títulos reais, como indica a documentação. Voltando ao seu casamento com Cerauno, quando ela estabeleceu as condições para se casar, uma delas foi reaver os títulos e a coroa, perdidos na morte de Lisímaco (JUSTINO. *Epit.* 24.3). Títulos e coroa eram dados pelo homem às suas esposas na ocasião do casamento, cuja cerimônia, para as mulheres, por estar em sociedades masculinas, se confunde com a coroação. A partir de Justino, os signos básicos do poder das rainhas nas monarquias helenísticas eram títulos e coroas, já os outros signos da tabela foram criados especificamente para essa dinastia. Reunimos em duas tabelas as coroas e títulos que Arsínoe utilizou no Egito com seus respectivos significados na retórica do discurso imagético:

**QUADRO 10 – Coroas usadas por Arsínoe na imagética**

Coroa	Denotação e Conotação
<b>Diadema</b>	Faixa amarrada na cabeça, símbolo de casamento, poder e prestígio militar, geralmente associada aos representantes da <i>basiléia</i> , rei ou rainha, indicando participação na regra.
<i>Stephane</i>	Arco de metal, semicircular, maior no centro do que dos lados, em geral usado para suportar o véu, como um símbolo que conotava <i>status</i> divino; culto ao governante; deificação.
<b>Coroa de louros</b>	Coroa feitas de folhas de oliveira e, depois, de metal precioso, que simboliza dignidade; honra; vitórias olímpicas; conquistas militares; poder na regra, semelhante ao diadema real.
<b>Duplo uraeus</b>	Cobra ressuscitada, símbolo das deusas Wadjet e Hator, conota proteção, divindade, poder político, legitimidade, posição como esposa principal do faraó e guardião do submundo.
<b>Abutre</b>	Peruca de pássaro usada por mulheres, que conota autoridade no Baixo Egito, dualismo religioso, maternidade, divindade, conexão com o céu, relação com Hator e Hórus.
<b>Coroa pessoal</b>	Pessoalidade; poder; autoridade; prestígio; continuidade de rainhas anteriores; masculinização; domínio em tarefas como esposa, irmã, mãe, alta sacerdotisa e faraó.

**QUADRO 11 – Títulos recorrente de Arsínoe nas imagens analisadas**

<i>Filadelfos</i>	Irmãos amantes. Indica a posição de esposa; o amor mútuo da endogamia; o casamento de Zeus e Hera, Tefnut e Shu, Ísis e Osíris.
<i>Princesa de Grande Louvor; Grande Generosidade; Grande Favor</i>	Conota posição social, piedade, generosidade; a repetição de “grande” ressalta a posição principal como filha e cônjuge, herdeira legítima.
<i>Que pertence ao Senhor</i>	Senhor é entendido como Ptolomeu, conota casamento; dominação masculina; o santo casamento da alta sacerdotisa e do sumo sacerdote.
<i>Quem recebeu o duplo uraeus</i>	Conota o recebimento do duplo <i>uraeus</i> , símbolo de poder institucional da rainha; equivalente feminino de “Senhor das coroas”; dualismo.
<i>Filha, irmã e esposa do rei do Alto e Baixo Egito</i>	Assume a tarefa hartórica como protetora do pai, irmão, filho e marido, todos manifestados em Banedjedet; continuidade; legitimidade.
<i>Senhora das Duas terras; Senhora do Alto e Baixo Egito</i>	Dizem respeito a autoridade hierárquica da rainha; função como rainha e alta sacerdotisa; agente que fornecia a legitimidade para o faraó.
<i>Rei do Egito</i>	Título masculino, recorrente na titulação dela no santuário de Philae, que conota Arsínoe como faraó do Egito, em corregência com o irmão
<i>Filha de Ámon, Sacerdotisa de Banebdjed; Amada de ram; Filha de Geb; Filha do touro</i>	Destacam a proeminência sócio-religiosa dela, sua conexão com as divindades; Ámon a relaciona com Alexandre; Geb a posição de governante e Ísis, sua filha; o touro a associa a Osíris e Hator.
<i>Dama de amabilidade; Doce de Amor; Linda na aparência; Ela que enche o palácio com sua beleza; Imagem de Ísis; Amada de Hator</i>	Ligados a natureza erótica, feminina, sedutora das mulheres, conecta a rainha ao casamento sagrado, enfatizam a relação mitológica do faraó com sua esposa, pelo mito de Hórus e Hator, Ísis e Osíris.

Referências: CG 22181; CM 22183; MMA 20.2.21; MV 22681; Santuário de Philae, Câmara X.

A partir desses símbolos, Arsínoe era capaz de intervir na realidade e desenvolver agência no espaço público como rainha, agindo como mãe, governante, sacerdotisa e deusa. Como mãe, que transmite a descendência, Arsínoe é rainha, relacionada com Alexandre, Geb, Ísis e rainhas precedentes, conotando uma governante virtuosa, em corregência com Ptolomeu II. A materialidade indica que ela possui poder de delegação, fiscalização de fronteiras, controle de finanças, conselheira do marido e símbolo de autoridade, estabilidade e confiança da realeza. Enquanto alta sacerdotisa, segundo cargo em comando no Egito, Arsínoe serviu aos deuses, compartilhando a função de cumprir a luta entre a ordem e o caos, de responsabilidade do faraó. Já como deusa, Arsínoe intercede no real, protegendo a regra do irmão, tal qual serve de ponte entre Ptolomeu e os deuses, incluindo-o numa linhagem divina, através da importância da irmã.

A homogeneização feminina, parte da visão androcêntrica do sexo oposto, torna difícil de distinguir as imagens de Arsínoe II agindo como governante em vida e como deusa no culto. A identificação é ainda mais difícil porque a legitimidade das rainhas e seus modos de vestir eram inspirados nas deusas e, pois, como deusas, elas eram assimiladas à divindades populares. Ainda que haja uma mudança de *status* da posição de rainha para deusa, essas duas posições não estão apartadas, mas estão relacionadas, porque o culto era uma faceta do governante. A maioria das imagens analisadas acima correspondem às imagens do culto ao governante, dos *theoi adelfoi*, de Arsínoe como deusa, que resultou na intensificação da sua produção imagética. A partir da recorrência nos sistemas de denotação, identificamos alguns signos que permitiriam indicar se Arsínoe estaria sendo denotada como rainha viva ou deusa, a saber:

**QUADRO 12 – Sistema de denotação como rainha e deusa**

	<b>Rainha</b>	<b>Deusa</b>
<b>Coroa</b>	Diadema e ausência de coroa pessoal	<i>Stephane</i> e presença da coroa pessoal
<b>Face</b>	<i>Pathos</i> triste; preocupação do governante com o reino	Aparência homogênea, sem idade, queixo levantado, levemente para cima – <i>pathos</i> heróico.
<b>Recato</b>	Presença de símbolos autocontrole, como o véu	Ausência de símbolos de recato e autocontrole, como o véu
<b>Símbolo de associação</b>	Águia	Águia; Cornucópia; título “Filadelfo”.

Embora Arsínoe II tivesse desenvolvido atividades públicas, não encontramos nas imagens nenhuma informação de que ela submeteu ou dominou Ptolomeu II para governar. Pelo contrário, a construção imagética de Arsínoe demonstra que embora compartilhasse poder na regra, a rainha não era igual ao marido, que possuía um prestígio social superior ao dela. Vale lembrar que como ser *basileus* ou faraó eram cargos masculinos, dificilmente a

documentação indicaria Arsínoe dominando o marido, pois isso desvalidaria o poder dele. Seleccionamos a seguir os signos do discurso imagético de Arsínoe, que conotam a desigualdade de gênero a que estava sujeita, que a impedia de ser dominadora:

- A homogeneidade das representações femininas;
- O véu como intermediador entre os espaços masculino e femininos, símbolo de recato, modéstia;
- Estar atrás, em segundo plano ou com alturas diferentes: submissão e passividade da boa esposa;
- A necessidade de estar acompanhada do marido ou representando o ramo familiar para ser denotada em imagens;
- A pose comum da "pudicícia", onde os braços são colocados sob o peito, era um gesto de modéstia e de autocontenção, atributos valorizados pelos homens;
- Masculinização: uso de atributos masculinos como estratégia para ocupá-los, mas que acaba reconhecendo aqueles espaços como masculinos e impróprio às mulheres.

A respeito da retórica dessas imagens, visto que já percorremos os signos, Arsínoe II foi incluída em um discurso criado por Ptolomeu II para legitimar sua regra dentro e fora do Egito. Existe nas imagens uma programação retórica que valoriza a agência dela como filha, mãe esposa, irmã, rainha, alta sacerdotisa e deusa, isto é, esteio da família, do marido e da dinastia. Embora ele desse visibilidade a ela, pela recorrência de signos de dominação, as imagens não tinham o objetivo primário de euforizá-la, mas antes reforça a imagem dele como governante. A partir dela, ele reafirma a autoridade masculina, simula estabilidade doméstica, constrói sua masculinidade, suaviza sua imagem e constrói o ideal de continuidade pela sucessão legítima. Contudo, cabe verificar se a hipótese da sua agência pública foi apenas parte dessa propaganda masculina ou se de fato ela agiu no espaço público e em quais tarefas a mesma se destacou.

## Capítulo 3

### As ações de Arsínoe II no espaço público

Até o momento, debatemos que Arsínoe II construiu seu *habitus* durante sua trajetória de vida e que o casamento, como o com Ptolomeu II, foi um meio de ela ser investida de poder. Ainda que submetida às estruturas masculinas, que limitavam a atuação das mulheres, Arsínoe era um agente que se adaptava e interagia criativamente com as normas para exercer poder. Este capítulo analisa, a partir da documentação - como a cultura material, os poemas escritos na corte e os documentos legais - as funções públicas exercidas por ela como rainha do Egito. A posição de Arsínoe como corregente permitiu que ela atuasse no espaço público como intercessora, *euergetes*, anfitriã, diplomata, símbolo militar, sacerdotisa, deusa, entre outros. Como o poder não é uma posse, mas uma relação que envolve múltiplos agentes, buscamos evidenciar como agentes individuais ou grupos criavam e percebiam o poder exercido por ela.

#### 3.1 A corregência de Arsínoe II com Ptolomeu II

Criado pela historiografia, o conceito de corregência se refere à instituição política, na qual dois reis coiguais reinavam ao mesmo tempo em um território (DODSON, 2012, p. 1780). Essa instituição ocorria para que o herdeiro aprendesse suas funções públicas e para evitar crises de sucessão, facilitando a transição do poder (DODSON, 2012, p. 1780; SKUSE, 2017, p. 1). A corregência é verificada desde o Reino Médio até o Período Romano, mas parece ter sido bastante popular entre os Ptolomeus, como Ptolomeu I/II; IV/V; VI/Eupator/VII; entre outros. Nesses casos, quando um herdeiro é associado ao pai, ela é classificada como “convencional”, mas havia outras variações dela devido às relações cognáticas reais (DODSON, 2012, p. 1781). Entre os Ptolomeus, são documentos que registram as corregências os historiadores gregos e latinos, os documentos legais, estelas e relevos em monumentos (MURNANE, 1997, p. 94).

Uma corregência potencialmente identificada por uma parcela da historiografia<sup>115</sup>, mas que é motivo de debate e contradição<sup>116117</sup>, é a de Arsínoe II com seu irmão-marido Ptolomeu

<sup>115</sup> Entre os autores que defendem a ideia de corregência ou de um poder forte de Arsínoe II destacam-se Willian Tarn (1913), Sarah B. Pomeroy (1984), Maria Nilsson (2009), Elizabeth Carney (2013), Has Hauben (1983), etc.

<sup>116</sup> Desacreditam a corregência Stanley Burstein (1982) e Richard Hazzard (2000). E um dos trabalhos basilares sobre corregência, *Ancient Egyptian Coregencies*, de Willian J. Murnane, não cita Arsínoe no recorte Ptolomaico.

<sup>117</sup> Para estabelecer a lista de reis e corregentes os estudiosos se baseiam em quatro documentos: *A Pedra de Palermo*, o *Cânone Real de Turim*, a *Lista de Real de Abidos* e a *Aegyptiaca* de Maneto (NILSSON, 2012, p. 136).

II. Mulheres corregentes eram viáveis, como indicam os casos de Hatshepsut e Nefertiti, que governaram o Egito para criar uma transferência suave aos filhos (DODSON, 2012, p. 1780). Ao contrário desses casos, a hipótese da historiografia é que Arsínoe teria dividido o poder com o irmão-marido, Ptolomeu, vivo e competente, em uma espécie de complementação de tarefas. As evidências para esse cogoverno são documentos como a *Estela de Mendes* e a de *Pitom*, alguns relevos, sua titulatura, o *Decreto Cremonides*, a poesia escrita na corte, entre outros. Nessa hipótese, pesa o fato dela ter recebido a combinação hieroglífica titular masculina que quer dizer “Governante do Egito”, traduzido como “Rainha”<sup>118</sup> (NILSSON, 2012, p. 112).

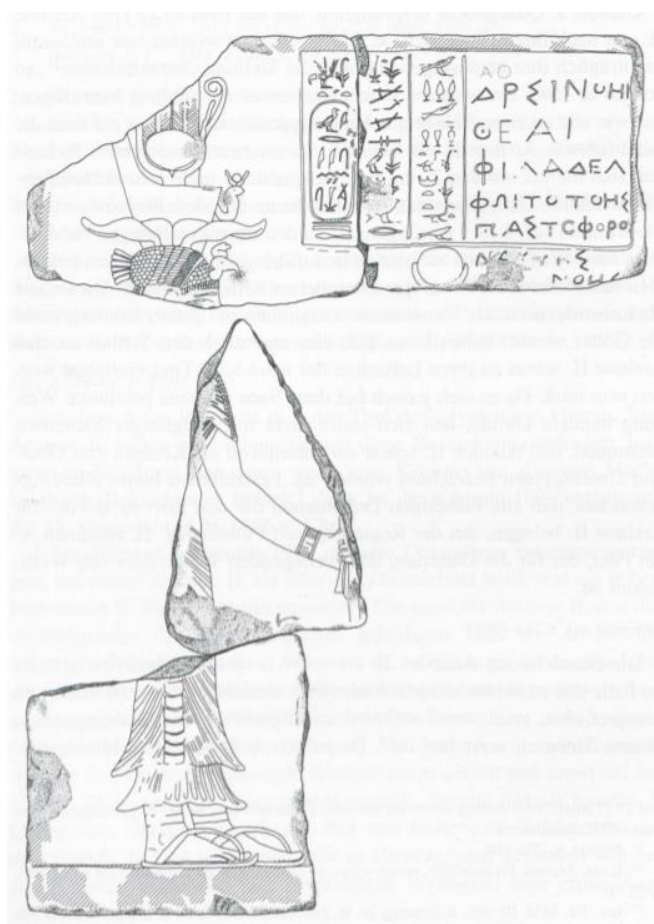


Figura 21: Desenho de linha do Relevo. Referência: (ALBERSMEIER; MINAS, 1998, p. 8).

A hipótese da corregência depende de fontes que indiquem o agente atuando pela sua própria autoridade, independente do faraó estabelecido (SKUSE, 2017, p. 9-10), Ptolomeu II. Uma das raras cenas em que Arsínoe II está desacompanhada do irmão é um relevo, bastante

<sup>118</sup>Nomes masculinos foram incorporados em títulos femininos para enfatizar as relações cognáticas, daí traduzidos como rainha e senhora, embora esses dois termos não existissem (TROY, 1986, p. 192-5; ASHTON, 2003, p. 2).

fragmentado, datado do período da vida dela, entre 279 e 270/68, hoje na Universidade de Trier. Arsínoe usa peruca tripartite, coroa de abutre, coroa pessoal, pulseiras, um vestido de bainha estilizado e uma sandália de dedos e segura um cetro, perceptível pelo eixo com disco solar. Visível pela coroa, braço e pés, a rainha é denotada como benfeitora ativa, que faz oferendas para um segundo agente não identificado, à frente dela, num *podium*, à direita da cena<sup>119</sup>. Denotada com símbolos de poder como o cetro, títulos<sup>120</sup> (alguns deles masculinos) e coroa pessoal, ela é conota como alta sacerdotisa, Hator terrena, e, assim, o faraó feminino da regra.



Figura 22: Relevo de Ptolomeu II e Arsínoe II. Referência: Medelhavsmuseet, registro MM 10026

O relevo indicado acima denota duas cenas espelhadas: na primeira Arsínoe II e Ptolomeu II oferecem culto a Hórus e à deusa leão, já na segunda aos deuses Osíris e Ísis. Arsínoe age como alta sacerdotisa e agita dois *sistros*<sup>121</sup>, um em cada mão, cujo som acorda os deuses, para que Ptolomeu, quem porta o colar cerimonial, ofereça o jarro e a flor de lótus. Ptolomeu está em contato direto com os deuses e ela atrás dele: essa posição conota que o rei mantém *maat* sacrificando aos deuses, enquanto a rainha compartilha com ele esse esforço. Arsínoe é denotada com símbolos de poder, o título masculino “Rei do Alto e Baixo Egito (Arsínoe)” e em ambas ela é mais alta do que o faraó, o que conota seu alto prestígio social. Partindo do relevo, é possível afirmar a existência de uma regência compartilhada entre os dois devido ao dualismo do poder do faraó e também dos deuses, na cosmologia egípcia.

<sup>119</sup> A reconstrução da cena, com as possibilidades das denotações de diferentes animais sagrados, como macaco, crocodilo, touro e esfinge, no *podium*, foram feitas por Sabine Allbersmeier e Martina Minas (1998, p. 26).

<sup>120</sup> Investida com os títulos: “Grande de Doçura; Grande Louvor; Filha do Rei, Esposa do rei; Grande Filha; Irmã do Rei, que a ama e ela o ama, a grande esposa do Rei; Rei do Alto e Baixo Egito, Arsínoe Filadelfo, o direito.”.

<sup>121</sup> Instrumento musical usado em rituais envolvendo música e dança (BRANCAGLION, 2013, p. 17-9). No relevo, existem dois *sistros* diferentes: na primeira, o tipo naos; e na segunda, o furado (NILSSON, 2012, 58; 117).



Figura 23: Santuário de Philae, câmara X, interno, partição ocidental. Referência: NILSSON, 2012, p. 199



Figura 24: Santuário de Philae, câmara X, interno, parte oriental. Referência: NILSSON, 2012, p. 201

Entre as várias cenas do Santuário de Philae, dedicado ao culto de Ísis, a quem Arsínoe II estava relacionada no culto, duas delas, indicadas acima, suportam a hipótese da corregência. A primeira cena indica Ptolomeu II oferecendo (submissão) uma bandeja, com quatro jarros de água, para duas deusas, Ísis com a coroa hartórica e Arsínoe, que são maiores do que ele. Enquanto na segunda, ela observa Ptolomeu oferecer quatro jarros à Ísis, que amamenta Harpócrates, talvez em alusão ao herdeiro do trono, filho de Ptolomeu, adotado por Arsínoe. Nestas cenas, Arsínoe é ornada com símbolos de poder, apresenta títulos masculinos, é mais alta do que Ptolomeu e este último é submisso a ela por estar lhe prestando culto com a água. Embora essa cena seja póstuma<sup>122</sup>, Arsínoe é proclamada como “Governante do Egito”, cuja fórmula sem precedentes (NILSSON, 2012, p. 112), a indica como faraó e corregente.



Figura 25: Fórmula hieroglífica Governante do Egito, transliterado *hk3t '3t Kmt*. Referência: do autor

Na *Estela de Mendes*, analisada anteriormente no capítulo dois, a justaposição entre Ptolomeu II e Arsínoe na cena da luneta é o que nos permite afirmar através dela a corregência. Arsínoe é denotada da mesma altura que Ptolomeu, se não considerarmos a continuação da sua coroa, o que indica alto *status*, agitando o *sistro*, para que o marido sacrifique ao carneiro. Imagem e títulos masculinos ligam esta rainha ao poder dominante, como esposa do faraó, equivalente feminina dele na regra, que pelo casamento divino, seria a alta sacerdotisa, Hator. A alta sacerdotisa é o cargo mais alto após o faraó, que na sua ausência, por motivos de guerra ou morte, o substitui. Embora não haja notícias de que ela o tenha substituído, isso era possível. Mendes parece apoiar a hipótese da corregência, por denotar dois monarcas e um herdeiro, no qual cabia à Arsínoe a função ideológica de Hator, como sacerdotisa e mãe do sucessor.

Embora a cena da *Estela de Pitom* não denote Arsínoe em vida, mas enquanto deusa, a inscrição que segue a *luneta*, oferece informações importantes para o debate da corregência. Em Pitom, com Ptolomeu vivo, reinante e competente, Arsínoe tinha se juntado a ele no exercício de tarefas consideradas masculinas, de forma que seria possível falar de corregência. Entre as funções partilhadas com ele, estão: fiscalização de fronteiras do Egito; aconselhamento

<sup>122</sup> Discursivamente, o título “Senhora das Duas Terras (Arsínoe), que viva para sempre”, indica pelo não-dito, mas posto, que Arsínoe já teria falecido e era denotada como uma deusa, como parte do culto póstumo.



militar; participação da agenda de construções; e fiscalização da receita aduaneira da *emporía*. Através de Pitom, em diferentes abordagens, a agência dela foi explicada como uma inspetora real<sup>123</sup>, corregente<sup>124</sup>, símbolo de dualidade da regra<sup>125</sup>, cabeça reinante<sup>126</sup> do Egito, entre outros. Fazendo um balanço historiográfico, essas abordagens que consideram seu poder simbólico e institucional, são maioria se comparadas com aquelas que tentam relativizar sua importância<sup>127</sup>.

Hatshepsute e Nefertiti são duas corregentes estabelecidas pela historiografia (MURNANE, 1997, p 31-2; 128) que assumiram, por razões diversas, poder para seus filhos. Hatshepsut foi corregente para o enteado Thutmose III, já Nefertiti foi designada como tal pelo marido Akhenaton, para transmitir a sucessão para Tutankhamon (DODSON, 2012, p. 1780). Comparar a titulação dessas duas rainhas faraônicas com a de Arsínoe pode ser uma saída interpretativa para compreender a potencialidade da corregência da nossa rainha ptolomaica. Hatshepsute era fixada “Grande Princesa, Grande em favor e graça, Senhora de Todas as terras, Filha real e irmã Real, grande Esposa Real, senhora das Duas terras” (SOUSA, 2010, p. 55). Arsínoe tinha títulos semelhantes as duas e a legitimidade delas decorre das relações cognáticas com os faraós, que, por transmitirem a sucessão, tem acesso ao poder (NILSSON, 2011, p. 03).

Em vista que o território do Egito, embora unificado, estava dividido em Alto e Baixo Egito, cabe indicar a limitação geográfica do cogoverno de Arsínoe II com Ptolomeu II. Mediante sua titulação sabemos que ela é o “Rei do Egito”, em Philae, mas existe uma ênfase em outras fontes no Baixo Egito, que permitiria delimitar sua zona de influência nesta região. Em primeiro lugar, sua coroa pessoal é composta por vários elementos, entre eles a coroa vermelha, simbolizando, quando separada da coroa dupla, a sua autoridade no Baixo Egito. Podemos acrescentar a isso que na corregência com o pai, Ptolomeu II ocupava a posição no Alto Egito e que Arsínoe, pelo título “Filha do Rei do Baixo Egito”, o teria substituído nessa função. Pelo menos ao nível do discurso, ela seria responsável pelo governo do Baixo Egito, já Ptolomeu agia no Alto, mas ambos, pelo ideal de androgenia, unificavam o território.

As fontes gregas que implicam a corregência de Arsínoe II são mais econômicas, pois na divisão de tarefas desta tradição cultural, o espaço público estava concentrado aos homens.

---

<sup>123</sup> Edwyn Bevan argumentou que na visita de Ptolomeu, Arsínoe II era a “verdadeira inspetora” dos arranjos de defesa, sugerindo que a ideia de usar o canal teria sido dela (BEVAN, 1927, p. 61).

<sup>124</sup> Para Maria Nilsson o compartilhamento mútuo de tarefas entre eles indicaria o crescente papel institucional das mulheres na dinastia, em uma corregência, fazendo dela uma faraó feminina (NILSSON, 2012, p. 102).

<sup>125</sup> Para Sabine Müller a sua aparição ao lado do irmão objetivava transmitir a ideia de harmonia dinástica e estabilidade, com ênfase na dualidade do trono, para reforçar lealdade (MÜLLER, 2009, p. 323-325).

<sup>126</sup> Em W. W. Tarn (1927, p. 51), Grace Macurdy (1932, p. 119) e Doroth Thompson (1955, p. 200), Arsínoe seria corregente apenas nos títulos, mas na prática ela era cabeça do governo, que tomou o poder do marido inábil.

<sup>127</sup> Stanley Burstein ironiza os trabalhos que veem Pitom como evidência do poder militar de Arsínoe e conclui que as hipóteses sobre Pitom são exageradas (BURSTEIN, 1982, p. 187). Richard Hazzard, não analisa Pitom.

O mais próximo de uma corregência envolvendo mulheres entre os gregos era o *habitus* da rainha épica homérica que agia em complementação com o marido (POMEROY, 1984, p. 11). A principal evidência grega para a corregência de Arsínoe é o *Decreto Cremonides (IGII31912)*, no qual ela exerce tarefas institucionais na diplomacia ao lado de Ptolomeu II. Nas evidências gregas, ela agia como diplomata (*IGII31912*), intercessora (APOLÔNIO, *Arg. II*, 1014), anfitriã (TEÓCRITO. *Id. 15*, vv. 23-24), símbolo militar (*AB 36*), *euergetes* (CALÍMACO, *frag. 41; AB 77*) e outros. Em seu discurso as fontes gregas, porém, dão uma ênfase maior na dominação masculina do que nas egípcias, cuja divisão de tarefas era flexível.

A corregência, como vimos, exigia a coigualdade dos seus participantes, por isso, uma questão que poderia colocá-la em dúvida é a desigualdade entre homens e mulheres nas fontes. Como vimos no Capítulo dois, as imagens de Arsínoe indicam a recorrência de signos de desigualdade de gênero entre os dois, decorrentes da função de rei ser uma função masculina. Essa desigualdade é mais sensível em fontes gregas, do que egípcias nestas últimas há uma maior complementaridade de gênero e a impressão de que os sacerdotes viam nela um faraó. Existindo diferenças de gênero entre os dois, o que não os faria iguais, seria difícil falar de corregência, motor da discordância sobre a potencialidade do seu cogoverno na historiografia. Cabe talvez pensar que os documentos gregos invisibilizaram e normatizaram a agência de Arsínoe, devido a sua compreensão da divisão de tarefas, enquanto os egípcios, não o fizeram.

Este tópico discutiu brevemente a viabilidade de Arsínoe II ter se envolvido em uma corregência com o marido, cada um reconhecido como ocupando as funções ideológicas de rei. A presença de títulos masculinos atribuídos a ela, a investidura de uma simbologia de poder e as tarefas exercidas por ela, algumas masculinas, são evidências da corregência em questão. Embora existam registros de Arsínoe agindo de forma independente do marido, há um discurso de dominação masculina nos documentos, que perturba sua apresentação como corregente. Entendendo que o termo corregência, que pressupõe igualdade, não reflete as nuances das relações de gênero numa sociedade masculina e, por isso, devemos utilizá-lo com cautela. Embora seja o termo estabelecido pelos autores, talvez justaposição, inter-relação ou “corregência variante”, sejam melhores para expressar o exercício do poder deste casal real.

### **3.2 Do espaço privado ao público: Arsínoe II como intercessora e o direito de fala**

Em vista da posição de rainha na monarquia não ser um cargo público, mas privado, derivada da função de esposa, as rainhas atuavam nos bastidores (POMEROY, 1984, p. 11-13). A natureza carismática da monarquia, centralizada na figura do *basileus*, permitia que pessoas

próximas física e emocionalmente dele influenciasses suas decisões (ROY, 1998, p. 119). Como a pessoa mais próxima do *basileus*, a esposa poderia através de estratégias - como as redes de amizade, a sedução e as fofocas - descobrir segredos, aconselhar e dar opiniões a ele<sup>128</sup>. Essa atividade informal, tão importante quanto um poder oficial, chamada intercessão ou “poder atrás do trono”<sup>129</sup>, é considerada a principal agência exercida pelas rainhas no espaço público. Entretanto, por ser uma influência privada (espaço pouco registrado), os documentos muitas vezes não dão conta de demonstrar o quão recorrente a intercessão era (ROY, 1998, p. 119).

A atuação de Arsínoe II como intercessora perpassa seu *habitus* desde o casamento com Lisímaco, mas no casamento com Ptolomeu existe uma peculiaridade: o fato de ela ser sua irmã. Em vista da endogamia praticada, Arsínoe não era apenas esposa de Ptolomeu II, mas também estava relacionada a ele como sua irmã mais velha, em aproximadamente oito anos de idade. Essa questão é relevante, pois em sociedades masculinas as filhas ajudam sua mãe na criação dos irmãos mais novos para aprender as tarefas domésticas (WENCESLAU et all, 2012, p. 25). O fato de possivelmente ela ter participado dos cuidados diários do irmão, pode ter criado em Ptolomeu a representação mental de Arsínoe, sua irmã mais velha, como figura de autoridade<sup>130</sup>. Sarah Pomeroy foi a autora que destacou essa questão ao sugerir que a posição como irmã mais velha poderia garantir autoridade como “poder por trás do trono” (POMEROY, 1984, p. 18).

É importante destacar que o fato de inferirmos que Arsínoe teria atuado como intercessora com Ptolomeu II não quer dizer que estaríamos propondo que ela o teria dominado. A historiografia criticou a ideia de que ela<sup>131</sup>, como mulher, teria dominado Ptolomeu II, um homem, o que seria inversamente proporcional em uma sociedade que se pretendia masculina. A confusão entre intercessão e dominação ocorre porque ambas são manifestações de poder que pressupõe consentimento, mas diferem porque a primeira não é uma violência simbólica. A estrutura não comportaria Arsínoe dominando o marido, mas que, a partir da criatividade dispersa, ela pudesse interceder nas decisões dele, que poderia aceitar ou não seus conselhos. Essa relação, portanto, não possui a natureza da dominação, mas sim de uma decisão conjunta, de acordo com os interesses tanto de Ptolomeu, quanto de Arsínoe, que o influenciava.

<sup>128</sup> As esposas não eram os únicos agentes próximos ao *basileus* e, por isso, podemos estender essa função de intercessão à sua mãe, aos seus *philoí*, aos sacerdotes e sobretudo às cortesãs com quem ele dividia a cama.

<sup>129</sup> A influência do marido pela esposa nas monarquias foi chamada de intercessão nos estudos de *queenship* (SILVA, 2018, p. 12-13) e “poder atrás do trono” por Sarah B. Pomeroy (1984, p. 18).

<sup>130</sup> Mary Beard foi quem nos convidou a pensar essa questão, ao sugerir que devemos pensar o poder de liderança e autoridade de mulheres no cotidiano, como professoras, mães, irmãs mais velhas (BEARD, 2018, p. 10; 93).

<sup>131</sup> Entre os autores que questionaram a possibilidade de Arsínoe II ter dominado o irmão Ptolomeu II, temos: W. Otto (1931), E. Will (1966) H. Heinen (1972), Stanley Burstein (1982), Richard Hazzard (2000), entre outros.

A intercessão da rainha nos aposentos reais e, por isso, no espaço privado, parece ter sido uma atuação desejada e conveniente às mulheres, a partir do relato de Apolônio de Rodes. Em intertexto com a *Odisséia* de Homero, Apolônio teria escrito uma *Argonáutica*, seu único trabalho que chegou até nós, que narra as viagens de Jasão para recuperar o velocino de ouro. Na narrativa, Apolônio descreve a atuação da rainha feácia Areté, esposa de Alcínoo, uma mulher diplomática e conciliadora, que agia nos bastidores, persuadindo o marido na cama. Após uma audiência com Ulisses, Areté intercede com seu marido e o convence de proteger Medea, que estava sendo ameaçada pelo exército colchiano (APOLÔNIO, *Arg.*, II. 1014-1028). A intercessão é entendida por Apolônio como parte das atribuições das mulheres no casamento, a quem cabe “suavizar o coração do marido”. Areté é a metáfora de um modelo<sup>132</sup> a ser seguido.

Embora a intercessão ocorresse nos bastidores e sobre eles tenhamos poucas informações, a agência de Arsínoe como intercessora foi registrada em alguns documentos. Apolônio é o primeiro exemplo da intercessão de Arsínoe, já que a historiografia considera que o autor estava fazendo uma metáfora entre ela e Areté<sup>133</sup> (APOLÔNIO, *Arg.*, II, 1014-1028). Pitom registra que Arsínoe e Ptolomeu teriam conversado sobre como proteger as fronteiras leste do Egito, cuja integridade estava sendo ameaçada pelos Selêucidas (*CM22183*, l. 15-6). *IG II3 1 912*, o *Decreto Cremonides*, redigido talvez depois da morte de Arsínoe, registra que ela propôs em vida as políticas em prol da liberdade das *pólis*, que Ptolomeu estava seguindo. Ainda que a intercessão fosse privada, esses registros da intercessão são possíveis devido à dupla natureza da corte: pública e privada, sob os olhos atentos da sociedade.

A atuação de Arsínoe II como intercessora no caso cremonideano parece ser um tanto diferente das demais, pois ela não se aplica somente ao marido, mas também aos atenienses. Arsínoe teria estimulado, segundo o *Decreto Cremonideano*, a construção de uma aliança militar entre Atenas, Esparta e os Ptolomeus para libertar às *pólis* do poder de Antígono<sup>134</sup>. Arsínoe parece ter influenciado não só o marido, como indica o decreto, mas também os atenienses, devido aos indícios de que eles tiveram contato com a rainha em visitas a corte. Consideramos que o decreto demonstra um exemplo de intercessão para além do marido, em que a mulher usava de seu *status* informal em questões diplomáticas para favorecer a dinastia.

<sup>132</sup> Os poetas estavam responsáveis pela justificação da dinastia (STROOTMAN, 1968, p. 197) e, podemos supor também, que essa função poderia ser estendida à criação de modelos que normatizam a atuação das rainhas.

<sup>133</sup> Essa relação de Areté com Arsínoe II, como uma metáfora do seu poder ou modelo de atuação, é verificada em trabalhos como: MORI, 2001, p. 88; CARNEY, 2013, p. 103; HAZZARD, 2000, p. 99; FOSTE, 2006, p. 136).

<sup>134</sup> A agência de Arsínoe em cremonides coincide com a de Areté na *Argonáutica*, pois ao defender Medea, ela propôs uma aliança dos feácios com os gregos contra os Colchidas (II, 1014-1028; MORI, 2001, p. 95).

Era útil ao *basileus* a presença de um agente com um *status* informal que, através de conversas não oficiais em rituais de acolhida, poderia convencer seus aliados da sua agenda política.

O fato da atuação como intercessora ser conveniente às mulheres como Arsínoe II como parte da agência da esposa, a ação dela deveria ser comedida, para não transgredir a ordem. Se a mulher fosse muito assertiva em público, o marido poderia parecer fraco ou ser considerado insuficientemente masculino pelos seus iguais, outros homens que o reconhecem como tal<sup>135</sup>. Apresentar uma vida desregrada ou uma mulher dominadora poderia ser utilizado por seus opositores como argumento para associá-lo ao mau governo, vide Herodiano (*Hist. Imp.* 1, 3.3). Dentro da lógica masculina, se Ptolomeu não consegue resolver a sua própria vida pessoal e controlar sua mulher, como poderia cuidar da ordem pública, que estava personificada nele? Talvez a atuação de Arsínoe e de suas sucessoras tenha sido um dos fatores que contribuiu com a disforização dos homens da dinastia como governantes inábeis que chegou até nós.

A partir de Ernst Richard Schwinge<sup>136</sup>, nossa hipótese é que a crítica à rainha, como combustível de crítica ao *basileus*, não partia somente de fora da corte, mas da própria corte. Em meio à construção da autoimagem real, os poetas poderiam exercer a sua própria agência e desenvolver críticas discretas sobre as atitudes do *basileus* e da corte que os desagradavam. Essas críticas, entretanto, deveriam ser submetidas, nas entrelinhas, por trás dos elogios da poesia laudatória, como interdiscurso, pois havia censura na corte (SCHWINGE, 1986, p. 72). O caso mais emblemático de censura foi Sóttade, mas sabemos também de Zoilo, que foi castigado por Ptolomeu II por sua crítica a Homero<sup>137</sup> (VITRÚVIO, *De Arquitetura*, VII, 8-9). Na análise dos poemas, encontramos algumas passagens da literatura produzida na corte que podem ser lidas discursivamente, em meio aos elogios, como uma crítica à Arsínoe II.

A primeira crítica verificada por nós foi a de Apolônio que criou, em intertexto com Homero, a personagem Areté como um modelo de rainha que deveria ser seguido por Arsínoe. Contudo, Apolônio construiu o modelo de rainha ideal como intercessora no espaço privado, mas que, ao contrário da de Homero (*Od.*, XI, v. 334), atua sem expor sua opinião em público<sup>138</sup>. Essa diferença entre a Areté de Apolônio e a de Homero, que é corroborada pela diferença da

<sup>135</sup> A respeito do *basileus* construir sua masculinidade através da esposa ver Jim Roy (ROY, 1998, p. 117-119), já sobre a crítica política da atuação da esposa ver Danielle de Oliveira dos Santos Silva (SILVA, 2018, p. 13) e sobre a masculinidade vista a partir do olhar de outros homens ver Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2012, p. 67).

<sup>136</sup> Ernst Richard Schwinge (1986, p. 72) foi um dos autores que sugeriu a existência de críticas na poesia laudatória, mas além dele podemos citar Joan B. Burton (1995, p. 134) e Rudolf Strootman (1968, p. 193-194).

<sup>137</sup> Zoilo da Macedônia teria assumido o codinome Homeromastix e recitado poemas em derrogação da *Ilíada* e da *Odisseia*. Depois de ser punido com a pobreza, ele foi incriminado e, em uma versão, crucificado por Filadelfo.

<sup>138</sup> Elizabeth Carney também verificou uma diferença entre as Aretés de Homero e Apolônio. Embora a autoridade de Areté não seja menor do que na *Odisseia*, ela segue papéis tradicionais em Apolônio (CARNEY, 2013, p. 105).

atuação de Arsínoe em outras documentações, é lida por nós como um deslize<sup>139</sup>, uma censura. Ele não estaria elogiando a atuação de Arsínoe, mas sim propondo uma crítica masculina muito sutil a exibição excessiva de Arsínoe no espaço público se comparado ao modelo ideal de Areté. Se há a necessidade de criticar e criar modelos normativos, pelo não-dito, isso indica que Arsínoe estava atuando além da intercessão desejada e dando opiniões em público.

O tema da adaptação do material arcaico de Homero por Apolônio de Rodes, sobretudo no caso da relação entre Areté e Arsínoe II, foi muito debatido pela historiografia corrente. Anatole Mori disse que a Areté de Apolônio pode ser tanto uma crítica ao poder excessivo de Arsínoe, quanto um elogio ao seu alto *status* e atuação nos bastidores (MORI, 2001, p. 88; 110). Sarah Pomeroy afirmou que a relação com Areté, que exercia autoridade judicial para resolver disputas entre homens, era um indicativo do poder de Arsínoe (POMEROY, 1984, p. 18-19). Elizabeth Carney entende que a alusão à Areté indica a complementação de tarefas de Arsínoe com seu marido, que detém a maior parte do poder, mas a consulta (CARNEY, 2013, p. 105). Em nossa leitura de Apolônio, concordamos com os autores supracitados, sobretudo com Mori, que também percebeu o deslize do referido poeta que sugerimos acima.

A associação de Arsínoe II e Ptolomeu II com Zeus e Hera, verificada em Teócrito e Calímaco, visando justificar a endogamia, pode ser uma segunda crítica da agência da rainha. Essa hipótese foi levantada por Joan B. Burton que verificou nas representações de Hera nos *Hinos 3 e 4* de Calímaco uma ironia polissêmica sobre as relações de gênero na corte egípcia. Burton enfatiza que no mito, Hera era uma mulher poderosa, ciumenta e manipuladora, já Zeus seria um deus mulherengo, *habitus* que combinam com Arsínoe e Ptolomeu II nos documentos. Ao relacioná-los aos deuses, o poeta não estaria apenas justificando a endogamia, mas também denunciando as dificuldades de equilíbrio do poder masculino e feminino no nível hegemônico. Essa alusão é possível, para o autor, em Calímaco, já em Teócrito<sup>140</sup> a ênfase no casal divino conotaria a complementação de tarefas e a harmonia (BURTON, 1995, p. 141-154).

A tradição hínica de Calímaco retoma, em nossa leitura, dialogando com Burton, Homero, na *Ilíada* (IV, vv. 21-29), quando Hera censura Zeus, sem se submeter ao poder dele. Em Calímaco sabemos que Ptolomeu II estaria relacionado a Zeus no *Hino 1*, enquanto Arsínoe II à Hera em vários poemas sobre a endogamia real, entre eles o frag. 75. 4-9 da *Aertia 3*. Através de Burton, notamos que nos *Hinos 3 e 4*, o motivo da deslealdade conjugal de Zeus

<sup>139</sup> O deslize discursivo é um momento do texto que indica uma falha, uma brecha, que nos dá a entender o processo usado pelo autor para que seu texto produza sentido. Esse deslize específico em Apolônio indica censura, crítica.

<sup>140</sup> Em Teócrito, no *Idílio 17* o tema do casamento de Zeus e Hera é usado para destacar o tema da hegemonia compartilhada, já no *15* o poder de Arsínoe concentrado no *euergetismo* e o advento das mulheres ao reino público.

com Hera, em alusão ao casal Ptolomaico, expressava uma denúncia ao desequilíbrio de poder. Ela amaldiçoava as amantes de Zeus (Hino 4, vv. 240-43) e favorecia na corte quem não dormia com ele (Hino 4, vv. 247-48), já ele considerava Hera invejosa e raivosa (Hino 3, vv. 28-31). Em seu discurso, Calímaco indica Hera (e talvez Arsínoe) como uma mulher consciente de suas próprias prerrogativas, ciumenta, capaz de retaliação e que não era submissa ao marido.

Em Teócrito, que foi visto pela historiografia como um poeta dedicado a construção das perspectivas femininas<sup>141</sup>, há uma série de exemplos da crítica da presença pública das mulheres. As críticas de Teócrito, contudo, estão subentendidas num plano de fundo que destaca as relações cotidianas das pessoas comuns, perceptíveis para nós a partir da análise de discurso. No *Idílio 15*, Teócrito descreve duas mulheres falastronas, comparadas a gralhas e bárbaras, que são silenciadas por um homem durante uma Adonia (TEÓCRITO. *Id. 15*, vv. 89-95). Enquanto isso, no *Idílio 02*, uma mulher, sem um *kyrios*, chamada Simaeta cai em desgraça, pois teve relações sexuais antes do casamento e é abandonada (TEÓCRITO. *Id. 2*, vv. 135-45). Embora não ofenda Arsínoe II e Ptolomeu II, nesses breves exemplos, Teócrito critica e alerta sobre os perigos de mulheres que se aventuram em público, sem a orientação dos homens.

#### QUADRO 13 – Situações de fala das mulheres em mimos urbanos de Teócrito de Siracusa

Poema	Gênero	Local	Espaços de fala	Situação de fala
II – <i>A Feiticeira</i>	Mimo urbano	Alexandria ou Cós	Fala pública e privada	- homens e mulheres conversam entre si; repetição de frases para obter efeito mágico; mulher fala para se lamentar; mulheres faziam fofocas; a mulher socialmente ativa que convida um homem a sua casa é abandonada.
XV – <i>As Siracusanas</i> ou <i>As mulheres que cultuam Adônis</i>	Mimo urbano	Alexandria	Fala pública e privada	- homens e mulheres conversam entre si; - mulheres fofocam sobre o marido, a escrava e o cotidiano; - as mulheres têm cuidado com os comentários maldosos na frente dos filhos; - um homem repreende as mulheres por falarem demais sobre assuntos frívolos; - a fala feminina é caracterizada como estridente; - elas não se deixam silenciar pelo homem.

Referências: (TEÓCRITO. *Id. 2*, vv. 5-175; TEÓCRITO. *Id. 15*, vv. 5-149).

Os dois poemas de Teócrito indicados acima nos auxiliam a fazer uma reflexão sobre a percepção masculina da fala de mulheres em público, cerne da crítica de Apolônio à Arsínoe. Nos poemas analisados, a fala privada das mulheres não é vítima de crítica ou domesticação, ao contrário, são valorizadas as conversas sobre a gestão do *oikos* e as tarefas domésticas. Contudo, no espaço público as mulheres são repreendidas por um homem por tagarelar sobre a

<sup>141</sup> Essa perspectiva é verificada em Frederick Griffiths (GRIFFITHS, 1981, p. 247-74), Joan B. Burton (BURTON, 1995, p. 134), Malcolm Davies (DAVIES, 1995, p. 152) e Junito Brandão (BRANDÃO, 1991, p. 48).

suntuosidade da tapeçaria e o timbre da sua voz é descrito como irritante, agudo e barulhento. Mulheres que falam demais são caracterizadas como barulhentas como pássaros, fofoqueiras, lamentadoras e capazes de se voltar contra os homens com feitiços e ervas quando contrariadas. A partir dos poemas, verificamos que as mulheres quando altamente expostas ao espaço público estavam sujeitas a críticas e que suas falas não eram encorajadas.

Em via da tentativa de silenciamento público no *Idílio 15*, Praxínoa responde ao homem abusado de forma ríspida, sem se deixar silenciar, fazendo dela uma mulher ativa (vv. 89-95). Praxínoa responde ao homem com desaforos e reivindica a legitimidade tanto do sotaque, quanto de falar em público devido a sua origem siracusana que lhe provia um passado dórico. Consideramos que a fala da personagem, uma mulher casada que, em meio à relação conjugal, adentra ao espaço público para a procissão, pode ser uma metáfora de Teócrito para Arsínoe II. Tal como Praxínoa, a fala de Arsínoe em público foi repreendida por homens pela dominação masculina, contudo, ela não teria se deixado abater e buscou legitimidade para atuar em público. Nesta busca por legitimidade, Arsínoe se relaciona com Praxínoa, pois como ela os Ptolomeus legitimaram a agência das rainhas através do modelo dórico<sup>142</sup> espartano, socialmente ativo.

A partir da crítica de Apolônio, da relação com Hera e da recorrência do tema do silêncio, consideramos que Arsínoe estava exacerbando a intercessão privada desejada e exercendo a fala em público. Arsínoe advogava então, as suas opiniões sobre política no ambiente judicial por si mesma, sem a necessidade de ter que recorrer a intercessão para que o marido advogasse em seu nome. O domínio da palavra por ela em público poderia soar aos homens como o comportamento exagerado de Praxínoa ou ao desequilíbrio de poder masculino e feminino entre Zeus e Hera. O domínio da palavra é um indicativo importante, pois a palavra é um instrumento de poder fundamental para a atuação pública, não mais concentrada aos homens. Contudo, a existência de poetas detratando essa atuação imprópria demonstra que a rainha tinha que atuar entre uma linha tênue de negociação entre poder legítimo e crítica.

### 3.3 Arsínoe II como anfitriã

A divisão sexual de tarefas estabelece às mulheres a função de anfitriã em rituais de recepção e acolhida, como extensão da sua atribuição como gestora do *oîkos* (casa) familiar. Contudo, o *oîkos* da dinastia não se resumia somente ao palácio, mas a todas as possessões

---

<sup>142</sup> A respeito da busca por legitimidade feminina em modelos dóricos, sobretudo Cinisca, pelas mulheres ptolomaicas ver o epigrama de Posídipo *AB 78* e a análise desenvolvida por Marco Fantuzzi (2005, p. 249-250).



compreendidas dentro do território dinástico, que cabe a ela como esposa do *basileus* gerir<sup>143</sup>. Talvez Arsínoe tenha desempenhado o papel de anfitriã recebendo as autoridades e os aliados que visitavam a corte por motivos diplomáticos, como relata Plutarco sobre Berenice (*Pir.*, 4). Embora essa atuação seja possível, as fontes sobre Arsínoe não a identificaram. A atuação dela como anfitriã foi explicitada, por outro lado, através do financiamento de eventos citadinos. Receber autoridades e dar uma festa requer o investimento de recursos financeiros, logo, a atividade pode ser reconhecida duplamente como a tarefa de benfeitora (*euergetes*) e anfitriã.

A agência como anfitriã na organização de eventos citadinos por parte de Arsínoe II é anterior ao seu casamento com Ptolomeu II, verificada desde o seu casamento com Cerauno. Justino descreve que Arsínoe teria financiado um festival de casamento “com toda a pompa”, que ocorreu em uma cidade fortificada que pertencia à referida rainha, chamada Cassandréia. Arsínoe teria organizado seu próprio casamento, um evento público, com ruas e templos decorados, sacrifícios talvez para banquetes e motivo de feriado (JUSTINO, *Epít.*, 24.3.1-11). Muito semelhante às proporções de um festival, esse dado demonstra que o *habitus* de Arsínoe comportava a capacidade de desenvolver e patrocinar um evento público, ou seja, benfeitora. A partir de Justino, supomos que Arsínoe dispunha de recursos para financiar a festa, tal como a experiência pregressa em fazê-lo, fundamentais para as tarefas que executaria em Alexandria.

A partir da poesia de Teócrito, sabemos que, durante o casamento com Ptolomeu II, Arsínoe II teria financiado uma Adonia, festival que lamenta a morte de Adônis, em Alexandria. No *Idílio 15*, poema curto que trata do cotidiano, Teócrito constrói a aventura de duas personagens, Gorgó e Praxínoa, em direção ao palácio, numa Adonia financiada por Arsínoe. A Adonia é descrita como um festival de natureza pública e privada, cujos locais de ação seriam as ruas de Alexandria (público) e o palácio real (público e privado) (CARNEY, 2013, 101). Essa narrativa se divide em duas partes, que indicam Arsínoe: um diálogo, que atribui a ela a benfeitoria da procissão (vv. 23-4); e um hino que a filia a uma natureza semidivina (vv. 110). Essa fonte é importante por ser ela a narrativa mais completa sobre a Adonia (REITZAMMER, 2016, p. 4) e por atribuir à Arsínoe, e não ao marido, a organização da procissão (vv. 23-4).

Ainda que *As Siracusanas*<sup>144</sup> esteja inserido em um gênero que trabalha temas cotidianos com realismo, o *mimo*<sup>145</sup>, o referido poema constitui uma construção de Teócrito.

<sup>143</sup>O diálogo com Xenofonte (*Econômico*, VII, 30), para demonstrar a responsabilidade da rainha com o *oikos* real, composto por todo o território na dinastia foi proposto, como indicado aqui, por Anne Belman (2012, p. 240).

<sup>144</sup> Entre as principais análises: (REITZAMMAR, 2016, p. 4-6; GRIFFITH, 1981, p. 273-260; HANSEN, 2012, p. 6-41; WHITEHORNE, 1995, p. 63-75; FOSTER, 1974, p. 133-148; REED, 2000, p. 319-351).

<sup>145</sup> Peças dramático-cômicas nas quais os autores, sem o uso de máscaras, encenam temáticas relacionadas à vida cotidiana, sobretudo de pessoas comuns, em festivais religiosos ou banquetes. (DEZOTTI, 1993, p. 40-41).

Essa natureza ambígua colocou diante do historiador a dúvida se o poema pode ser considerado uma fonte histórica<sup>146</sup> e, ao mesmo tempo, se a procissão realmente ocorreu em Alexandria. A historiografia permanece dividida, mas sabemos por um papiro do governo de Ptolomeu II que o *nomos* de Arsínoe, teria comprado ingredientes dedicados a Adonis, citados no poema<sup>147</sup>. Levando em consideração que a poesia immortaliza os feitos do governante, o fato do mimo tratar de cenas cotidianas e da relação dos Ptolomeus com o deus, supomos que a Adonia ocorreu. Entretanto, o poema não seria a Adonia em si, mas uma representação dela, que servia em meio às intenções do poeta, como local de ação credível ao público, que, de certo, conhecia o evento.

A Adonia<sup>148</sup> era um festival, presente em Atenas, Lesbos, Fenícia, Chipre, Egito e etc., no qual as mulheres celebravam o amor de Afrodite por Adonis e lamentavam a morte do deus. A Adonia é um funeral a céu aberto, que lamenta a morte do deus da vegetação, filho do incesto do rei Tias com sua filha, cuja beleza chamou a atenção de Afrodite, que fez dele seu protegido. O festival é um ritual de passagem dos ciclos de vida (nascimento, casamento e morte), no qual as mulheres plantam Jardins de Adônias no topo dos telhados e lamentam a morte do deus. Entretanto, como os Jardins de Adônias, ervas e alfaces, são colocados no topo dos telhados, no sol de verão para morrer, fica a dúvida se o ritual simboliza a fertilidade ou a infertilidade. De um festival contracultural do Período Clássico, associado à bebedeira, sexo e dança, no Período Helenístico ele é normatizado e patrocinado pelos Ptolomeus, com algumas diferenças:

**QUADRO 14 – Comparação entre a Adonia Clássica e Helenística**

	<b>Adonia Clássica</b>	<b>Adonia Helenística</b>
<b>Cidade</b>	Atenas	Alexandria
<b>Forma de governo</b>	Democracia	Monarquia
<b>Participantes</b>	Mulheres, sobretudo prostitutas	Mulheres e homens
<b>Duração</b>	Oito dias	Dois dias
<b>Espaço</b>	Privado, nos telhados das casas	Público e privado, nas ruas e no palácio
<b>Caráter</b>	Marginal e contracultural, que não é incluído no calendário oficial.	Financiado com o <i>euergetismo</i> de Arsínoe II, como um evento oficial.
<b>Imagem do deus</b>	Estátua simples, feita de madeira	Estátua complexa, entalhada em ébano e decorada com ouro e marfim
<b>Objetos dedicados</b>	Os Jardins de Adônias plantados em <i>ostracas</i> , com todo o tipo de vegetação, como erva-doce e alface.	Tapeçaria, Jardins de Adônias em cestas de prata, recipientes com perfume sírio, frutas e bolos feitos de mel e azeite.

Referências: (REITZAMMER, 2016, p. 4-6; TEÓCRITO. *Id.* 15, vv. 1-234).

<sup>146</sup> O debate sobre a possibilidade de entender este poema como documento histórico verossímil, referente a Adonia e a vida das mulheres, pode ser verificado em Frederic Griffiths (GRIFFITHS, 1981, p. 250-251).

<sup>147</sup> Um papiro do Faium (*Pap. Petrie* 3.141), o *nomos* de Arsínoe, no séc. III, registra a compra de vinho, nozes, figos, azeite e guirlandas em homenagem a Adônias, que eram usados na Adonia (LAMBERT, 2001, p. 91).

<sup>148</sup> O trabalho mais atual sobre o festival é *The Athenian Adonia in Context: The Adonis Festival as Cultural practice* de Laurialan Reitzammer (2016). Marcel Detienne (1977) e James Frazer (1906) também são importantes.

A Adonia era um festival feminino, mas na celebração descrita por Teócrito participam<sup>149</sup> homens e mulheres de diferentes segmentos sociais (TEÓCRITO. *Id.* 15, v. 72). Entre os agentes na procissão temos: mulheres bem-nascidas siracusanas (v. 90), as escravas delas, uma mulher idosa (v. 61), militares (v. 5-6), um homem grosseiro (vv. 87-88) e outros. Entretanto, a participação dos dois gêneros é diferente: uma mulher (Arsínoe) aparece como benfeitora, enquanto as outras mulheres beneficiárias, já os homens seriam mais expectadores. Isso ocorre porque o rito da Adonia dava autoridade às mulheres, então responsáveis pelo lamento ritual; Arsínoe, Gorgó e Praxínoa têm posição de influência (REED, 2000, p. 232-234). Homens e mulheres, livres ou não, como súditos, têm em comum o fato de estar sobre a autoridade de Arsínoe, que financiava a procissão e governava o Egito ao lado do irmão-marido.

Ainda que Arsínoe II não apareça fisicamente no poema, o que indica a separação entre os espaços ocupados por ela e as personagens, o poema significa um elogio ao poder da rainha. O poema conota Arsínoe como uma mulher poderosa, reconhecida pela sociedade governada como tal - nos elogios das duas mulheres e do hino - devido a sua riqueza, *status* e benevolência. Entre as tarefas desenvolvidas por Arsínoe no poema destacamos: benfeitora que financiou a procissão e a luxuosa tapeçaria, gestora do *oikos*, anfitriã, alta sacerdotisa e criatura semidivina. Ao introduzir a natureza semidivina de Arsínoe através da linhagem de sua mãe, imortalizada no hino, Teócrito introduz a apoteose da filha, ainda por vir (TEÓCRITO. *Id.* 15, vv. 105-111). Essas referências à Arsínoe têm como objetivo construir um imaginário de poder sobre ela, normatizar esse poder perante a audiência grega e introduzir seu culto.

Os gregos poderiam estar desconfortáveis com o fato de uma mulher como Arsínoe II estar exercendo funções públicas explicitamente, o que poderia soar como uma transgressão. Teócrito cria então, uma narrativa que normatiza essa atuação, de forma que as duas mulheres, que conhecem as funções femininas, elogiem como ela gere o *oikos*, simbolizado no palácio. Teócrito usa o modelo da rainha épica, comum aos gregos pela referência homérica, como Helena e Areté, para demonstrar um modelo feminino que compreendesse a atuação de Arsínoe. Arsínoe é retratada como piedosa com os deuses, gestora do *oikos* e financiadora da tecelagem, atividades associadas às mulheres que seguem papéis tradicionais e não às transgressoras. Teócrito constrói um discurso sobre a presença vital das mulheres no Egito, seja como súdito, ou rainha, que vão ao espaço público, mas não negligenciam suas atribuições privadas<sup>150</sup>.

<sup>149</sup> Na procissão, os participantes poderiam aproximar-se de objetos sagrados, caminhar, dançar, comer carne sacrificial, interagir entre si e refletir sobre as normas sociais ou transgredi-las (PARKER, 2005, p. 165).

<sup>150</sup> Essa relação fica bastante clara quando Teócrito induz na fala de Gorgó, que após o divertimento no espaço público, ela precisa voltar para casa para fazer o almoço do marido (TEÓCRITO. *Id.* 15, vv. 145-149).

Ao mesmo tempo, o financiamento público da Adonia por Arsínoe II pode ser lido como uma estratégia empreendida pela mesma através de Ptolomeu II (TEÓCRITO. *Id* 15, vv. 21-4). Seu marido não seria o opressor que caberia a Arsínoe resistir, mas o meio pelo qual ela tem acesso a recursos financeiros para arcar com uma procissão, cujo objetivo é aumentar seu *status*. A riqueza material dela é descrita por pagar pela procissão (vv. 22-23), pelos objetos de luxo dedicados (vv. 110-125), pela estrutura do palácio, pela tapeçaria encomendada (vv. 81-4), etc. Essa estratégia de Arsínoe é verificada de forma semelhante em Praxínoa, que gasta altos valores às custas do marido na compra de vestidos (vv. 34-39), que indicam sua posição social. O casamento que seria uma forma de dominação é, então, ressignificado por essas mulheres como um meio de prosperar através dos maridos<sup>151</sup> (WHITEHORNE, 1995, p. 273).

A característica do *euergetismo*, seja da Adonia, seja do suporte literário, que relata o ocorrido, é seu fator relacional, isto é, que outras pessoas ligadas à Arsínoe se beneficiam dele. No poema, não só Arsínoe consegue aumentar o seu prestígio e *status*, mas também sua mãe<sup>152</sup>, elogiada no hino e motivo do patrocínio do evento, assim como mais diretamente seu marido. O elogio das mulheres à piedade de Arsínoe é estendida em termos equivalentes a Ptolomeu, que como *basileus* é elogiado por apaziguar os egípcios (TEÓCRITO. *Id.* 15, vv. 45-49). Indiretamente, possuir uma irmã-esposa prestigiada, cujo bom gosto se reproduz na procissão e é reconhecido pelos súditos, faz com que Ptolomeu seja visto como um homem bem-sucedido. O *euergetismo* de Arsínoe II é então inserido por Teócrito dentro de uma linhagem familiar e relacionado ao marido, que se beneficia direta e indiretamente do prestígio dela.

A superfície do texto indica que Arsínoe teria financiado a Adonia em homenagem à sua mãe (vv. 106-11), Berenice I, mas a leitura do mito indica para uma política dinástica. Adonis era uma escolha peculiar, pois no mito o deus era fruto de uma relação endogâmica (GRIMAL, 2005, p. 6-7) e Arsínoe, quem financiou a procissão, estava casada com seu irmão. A recorrência dessa característica, que não é coincidência, indica à hipótese de a corte estar usando a Adonia como uma metáfora para legitimar a sua política endogâmica entre os gregos. Nesta metáfora, os Ptolomeus sugerem<sup>153</sup> que a união deles teve o mesmo efeito regenerador sobre a sociedade que a união anual de Afrodite e Adônis (WHITEHORNE, 1995, p. 75).

<sup>151</sup> Essa perspectiva das mulheres se valendo dos homens para ascender socialmente é proposta do ponto de vista teórico tanto por Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2012, p. 49), quanto por Raquel Soihet (SOIHET, 2003, p. 36).

<sup>152</sup> Da natureza divina de Berenice se beneficiam não só Arsínoe, mas também Ptolomeu, pois ela abre o precedente de uma linhagem divina para os dois, como seus descendentes diretos, fundamental ao culto do casal real.

<sup>153</sup> A Adonia era um festival presente em vários locais do Mediterrâneo, entre eles Atenas e Chipre, aliados dos Ptolomeus no período, com os quais os Ptolomeus poderiam estar querendo construir laços identitários.

Porém, pela natureza transgressora da endogamia, que se pretendia normatizar, os excessos do festival foram retirados, numa versão pública e higienizada (LAMBERT, 2001, p. 91-92).

A partir da ideia da Adonia como um discurso legitimador da endogamia, podemos propor uma tentativa de helenizar o casamento mítico de Ísis e Osíris através deste mito grego. O assassinato de Osíris por Set, que usurpou seu trono, fez com que Ísis, sua irmã-esposa, reconstruísse o corpo do marido e, a partir disso, concebesse postumamente seu filho, Hórus. Tanto Afrodite quanto Adonis personificavam o mito egípcio aos gregos: como Ísis, ela compreende o papel de amante e mãe do deus, que morria e renascia anualmente, como Osíris<sup>154</sup>. Esse sincretismo compreende tanto um discurso legitimador da endogamia, quanto à helenização da justificativa mítica que estabilizava o poder do faraó como governante divino<sup>155</sup> (REED, 2000, 324-334). Essa proposição permite indicar que conceitos egípcios eram do conhecimento de poetas, cujo rastro se manifesta como memória no discurso da endogamia.

A adaptação da Adonia a partir de pressupostos ptolomaicos, com o objetivo de embasar a ideologia endogâmica, pode ser confirmada em um fragmento de um verso do poeta Sótades. Sótades teria escrito o poema *Adonia*, cuja única linha sobrevivente diz: “Qual das narrativas do antigo [em Adônis] você está disposto a ouvir” (SÓTADES, *apud* REED, 2000, p. 341). Não temos conhecimento do restante do poema, mas sabemos que Sótades teria satirizado em um de seus textos o casamento endogâmico do referido casal, razão da sua prisão e morte. Podemos supor, a partir disso, que no fragmento anterior ele estaria acusando para a deturpação do mito por parte dos Ptolomeus, que estariam criando um discurso legitimador a partir do deus. E sobre essa política, ele foi tema de poemas pagos pelos Ptolomeus até Filopator; em Ptolomeu II os poemas foram escritos por Teócrito e Calímaco<sup>156</sup> (REITZAMMER, 2016, p. 120-1).

Da hipótese de uma legitimação da endogamia e da complementaridade dualista da regra, podemos supor também uma alusão a dominação de Arsínoe sobre o irmão Ptolomeu II. A Adonia era a celebração da relação de uma mulher dominante, forte e obstinada, neste caso Afrodite, sobre um homem jovem, subordinado e efeminado, Adonis (BURTON, 1995, p. 134). Arsínoe era oito anos mais velha que Ptolomeu (POMEROY, 1984, p. 18), descrito nas fontes como efeminado, afeito aos amores e a bebedeira e, por isso, inábil na política<sup>157</sup>. Apesar da

<sup>154</sup> Embora Osíris seja associado com Dioniso no sincretismo, ele carrega pontos em comum com Adonis, são jovens e belos, representam os ciclos de vida, sua efígie era levado num cortejo fúnebre ao mar, tinham papel simbólico na colheita e na estação fértil, o perfume (mirra) era dedicada em seus rituais, entre outros.

<sup>155</sup> Através da dualidade endogâmica de Ísis e Osíris, os Ptolomeus indicam a complementaridade de tarefas do *basilissa* e *basileus*, na qual Adonis, deus da vegetação ajuda a deusa Afrodite na produção da colheita.

<sup>156</sup> Em Teócrito, Adônis foi abordado, com diferentes pretextos nos *Id. 1* (vv. 109-10), *Id. 3* (vv. 40-45) e *Id. 15* (vv. 23; *passim*). Não encontramos a referência em Calímaco comentada por Reitzammer.

<sup>157</sup> Os excessos de Ptolomeu II, que servem de combustível para uma crítica política à sua atuação enquanto *basileus*, são encontrados nos relatos de Herodiano (*Hist. Imp.*, 1, 3, 3) e Claudio Aeliano (*VH* 4.15).

estrutura masculina, ela poderia ser uma figura de autoridade ao Ptolomeu, pois as irmãs mais velhas ajudavam as mães na criação dos caçulas para aprender as tarefas domésticas. A recorrência da diferença etária entre os deuses e os governantes, incomum para os gregos, pode ser uma metáfora do poeta, para em meio aos elogios, fazer crítica<sup>158</sup>.

Em suma, a partir de Teócrito sabemos que Arsínoe pode ter se envolvido com a organização e o financiamento de uma Adonia pública, parte da agenda oficial dos Ptolomeus. Esse envolvimento é confirmado em um papiro que lista a compra de ingredientes dedicados ao deus pelo *nomos* de Arsínoe, no Faium, que seriam utilizados para as dedicações ao deus. Para financiar um evento público, Arsínoe deveria ter controle financeiro de recursos, que foram utilizados por ela como uma estratégia para obter prestígio social diante da população. Essa questão é demonstrada por Teócrito no poema, que elogia sua benfeitoria, ao passo que constrói um discurso que normatiza o seu poder político e a endogamia dela com o irmão. Entretanto, a poesia de Teócrito não significa uma reprodução fiel do que foi o evento, mas sim uma perspectiva masculina dele, como representação ou *mimesis* do real, na voz do poeta.

### 3.4 Arsínoe II como *euergetes*

*Euergetismo* é o termo, construído do grego *euergetes*, benfeitor, para nomear a doação voluntária de infraestrutura e serviços praticada pelos gregos (BIELMAN, 2012, p. 238-9). Entre os presentes, dons, dados pelos benfeitores, *euergetes*, era comum o financiamento de edifícios, festivais, procissões, banquetes e entretenimento (ISIN; LEFEBVRE, 2016, p. 05). Contudo, a doação não era uma prática descompromissada, mas esperava em troca, um contra dom: o reconhecimento do seu prestígio, assim como o direito de governar (cargos públicos). A partir desse sistema de reciprocidade, na troca de dons e contra-dons, o *euergetismo* era um processo de negociação política entre benfeitores e as elites locais (BARNARD, 2011, p. 7-9). Temos conhecimento dessas relações a partir de textos literários e epigramas que preservavam a memória do *euergetes* engajado na causa pública (BARNARD, 2011, p. 15).

A prática do *euergetismo* é verificada entre os gregos, pelo menos, desde o século VII, mas foi no Período Helenístico, com as monarquias carismáticas, que a mesma se intensificou. Como representante dominante da hierarquia social, o *basileus* era o maior *euergetes* do período e, como tal, se beneficiou da prática por demonstrar ser um governante rico, sábio e carismático. Os *basileus* mais bem-sucedidos foram os Ptolomeus, mas outros *diádocoi* como os Selêucidas

<sup>158</sup> O casamento de um rei com sua irmã mais velha era o oposto do bom e da norma aos gregos (WHITEHORNE, 1995, p. 74), o que servia como munição para o poeta fazer uma crítica com apelo cômico, característica do *mimo*.

e os Antígônidas também se destacaram no *euergetismo* (STROOTMAN, 2007, p. 189-190). Existia até uma competição entre essas dinastias, numa guerra simbólica, pelo *status* da corte capaz de atrair os intelectuais mais famosos e produzir inovação (STROOTMAN, 2007, p. 210). Esse investimento era interessante às monarquias, não só para concorrer com outras cortes, quanto para produzir a propaganda que legitimava seu poder (STROOTMAN, 2007, p. 09).

A historiografia considera que os benfeitores mais bem-sucedidos do período foram os três primeiros Ptolomeus no Egito, entre eles Ptolomeu II e, portanto, sua esposa, Arsínoe. Filósofos, astrônomos, artesãos, poetas e outros foram atraídos para Alexandria que aos poucos, com o Museu e a Biblioteca, se tornou o centro da cultura grega (STROOTMAN, 2007, p. 197). Enquanto o Museu era uma comunidade religiosa e acadêmica dedicada ao labor intelectual, a Biblioteca abrigava a maior coleção de manuscritos da época, consultada e nutrida por eles. Os Ptolomeus ofereciam então, não só as instalações necessárias às atividades, quanto refeições e o estipêndio dos intelectuais, cujos recursos vinham de impostos (BURTON, 1995, p. 124-6). Esse *euergetismo* visava dar autoridade cultural aos Ptolomeus entre os gregos, criar coerência em um território etnicamente heterogêneo e criar sua ideologia (STROOTMAN, 2007, p. 215).

Na Hélade o dinheiro não tinha gênero (BIELMAN, 2012, p. 247), o que permitiu que o *euergetismo* fosse praticado não somente por homens, mas também por mulheres abastadas. Embora não fosse recorrente às mulheres comuns, rainhas como Arsínoe II, que possuíam recursos, eram capazes de atuar financiando serviços públicos e impactar a gestão da dinastia. Esse *euergetismo* serviu como uma estratégia das mulheres para obterem prestígio social e o reconhecimento de seus poderes, como porta-vozes autorizadas, nas comunidades beneficiadas. O *euergetismo* é duplamente um meio de obter poder, por ser ele fonte de legitimidade, tal qual é uma tarefa pública e, por isso, uma forma de exercer poder, modificando a realidade social. Até o momento, com as evidências que contamos, podemos dizer que Arsínoe se envolveu no financiamento de monumentos religiosos, procissões<sup>159</sup> e de poetas cortesãos que a honraram.

### 3.4.1 Do *euergetismo* da poesia

Apesar da recorrência de temas cotidianos, a literatura do período é politicamente referenciada e servia aos interesses dos *euergetes* dos poetas, no nosso caso, dos Ptolomeus. Essa literatura servia como meio de comunicação entre a corte e a sociedade governada, construindo e transmitindo ideias não só dentro do seu território, como em todo o Mediterrâneo.

---

<sup>159</sup> O *euergetismo* da Adonia por Arsínoe não será discutido no tópico do *euergetismo*, mas sim em uma sessão específica, na qual analisamos a atuação dela como anfitriã nos rituais de hospitalidade.

Os poetas financiados pelos Ptolomeus ou escreviam poemas laudatório ou incutiam os temas judiciais implicitamente, para promover o *basileus*, propaganda (STROOTMAN, 2007, p. 236). Entretanto, não devemos cair na ideia de uma comunicação unidirecional do texto, ou seja, que o público recebia passivamente as informações da corte, mas sim uma interpretação ativa e recíproca (com diferentes agências), na qual o público tinha sua própria compreensão daquilo que recebia, de acordo com as disposições preliminares que possuía.

Ainda que os poetas estivessem relacionados ao *basileus*, isso não subentende uma relação de submissão, como servos, nem mesmo uma falta de liberdade criativa nos poemas. Usando de estratégias para atrair a atenção do *basileus*, os poetas se aproximavam da corte com o objetivo de conseguir o financiamento que garantia prestígio (STROOTMAN, 2007, 220-25). Na corte, sua relação não era de submissão, mas ao contrário, se moviam livremente como cortesãos dentro e fora dela, inclusive servindo de representantes diplomáticos em cidades. A relação entre o poeta e o *basileus*, ainda que hierarquizada, se baseava na reciprocidade, em *xenia*, vide o *Idílio 16*<sup>160</sup> de Teócrito, em que um ganhava influência em virtude do outro. Assim, o fato do poeta ter que seguir protocolos dinásticos em seus poemas para difundir ideias do rei, não anula a sensação de liberdade e experiência da corte (STROOTMAN, 2007, p. 246).

Essa poesia escrita na corte não se destinava à corte, parafraseando Alan Cameron, que sugeriu que o produto desse *euergetismo* visava à ampla circulação (CAMERON, 1995, p. 30). A corte era a estrutura para a elite greco-macedônica criar esse conteúdo, mas o ideal era que ele não ficasse retido nela, mas circulasse o Mediterrâneo, nas redes de *xenia* que a envolvia. Não haveria porque escrever somente para a corte, pois os iniciados nela já estavam convencidos sobre o poder do *basileus*, mas era necessário convencer os gregos além corte (STROOTMAN, 2007, p. 227). Essa literatura era transmitida em competições nos simpósio e apresentações em festivais<sup>161</sup>, tal qual em suporte físico como os epigramas e os manuscritos. Uma divulgação mais ampla era interessante tanto para o *basileus* propagar suas ideias, quanto ao poeta que ganhava notoriedade com a circulação do que escrevia.

A recorrência com que as mulheres reais são mencionadas na poesia cortesã, sobretudo Arsínoe II, a mais citada<sup>162</sup>, fez a historiografia<sup>163</sup> presumir que as rainhas teriam sido *euergetes*.

<sup>160</sup> Esse *idílio* é dividido em duas sessões: na primeira, vv. 1-75, Teócrito descreve o *euergetes* ideal dos poetas, enquanto do vv. 76-109, ele elogia Heirão II de Siracusa, um general siracusano, que foi coroado rei.

<sup>161</sup> Um exemplo de poesia promovida em festivais é o caso da mulher argiva do *Idílio 15* de Teócrito, que faz uma performance de um hino escrito para Adônis (CAMARON, 1995, p. 30; TEÓCRITO, *Id. 15*, vv. 100-45).

<sup>162</sup> Talvez Arsínoe II seja a rainha mais citada em poemas cortesãos porque a produção literária desta dinastia foi mais intensa durante o governo de Ptolomeu II do que daqueles que o sucederam, quando a prática decaiu.

<sup>163</sup> Entre os autores que consideram Arsínoe II a *euergetes* dos poetas da corte temos: Évelyne Prioux (2011, p. 209) John Burton (1995, p. 125) Elizabeth Carney (2013, p. 103) e Benjamin Acosta-Hughes (2010, p. 3).



A atuação política, religiosa e privada de Arsínoe teria servido de inspiração para hinos, poesias laudatórias e referências sutis em Calímaco<sup>164</sup>, Posídipo<sup>165</sup>, Teócrito<sup>166</sup>, Apolônio<sup>167</sup> e outros. Algumas passagens desses autores, como Calímaco (*frag. 41*) e Posídipo (*AB 37*), identificam-na como *euergetes*, ao relacioná-la com símbolos como as Musas<sup>168</sup> e a lira<sup>169</sup>, nessa ordem. Com exceção dessas passagens, não temos muitas informações sobre as estratégias e os recursos que ela usava para praticar *euergetismo*, talvez aplicando os rendimentos de suas possessões. Essa agência, contudo, não ocorria antes do terceiro casamento (BARBANTANI, 2008, p. 133-4), o que indica ou que ela aderiu à prática de Ptolomeu ou que ele fez dela uma homenageada.

Esses poetas patrocinados ajudavam a construir representações mentais em seus poemas de como a rainha ou seu marido queriam que ela se parecesse para a sociedade governada. Nestes poemas eram destacados os atributos da rainha como esposa, filha e irmã de forma a demonstrar seus valores tradicionais, assim como criar a impressão de uma harmonia dinástica. A harmonia familiar, representada com a rainha, era um tema recorrente, usado como discurso político sobre a estabilidade e solidez da dinastia, que, dentro e fora, deveria parecer invencível. Não sabemos como ela teria financiado os poetas ou se Ptolomeu o teria empreendido, mas o certo é que os poetas ajudaram na construção de um discurso sobre o poder simbólico dela. Através deles, que nos oferecem as maiores informações sobre ela no terceiro casamento, a impressão do poder de Arsínoe passou a ser transmitida no Mediterrâneo chegando até nós.

### 3.4.2 Do *euergetismo* de obras públicas

O financiamento de construções era uma modalidade de *euergetismo* na qual o *euergetes* oferecia dinheiro para a cidade ou o santuário construir a estrutura de que precisava ou desejava. Esse financiamento favorecia não só construções, como templos, teatros, ginásios, portões, muros, tal qual a arquitetura integrada às mesmas como decorações, estátuas e outros objetos. A cidade era beneficiada com a construção que aumentava seu prestígio e beleza, estimulava o

<sup>164</sup> Há alusões à ela nos seguintes poemas: o *fragmento 392* e o *75*, no *Hino à Demeter* (63.7), no *Deificação de Arsínoe* (fg. 228), no *Cabeleira de Berenice* (*frag. 101*). Sobre Calímaco e as rainhas ver Évelyne Prioux (2011).

<sup>165</sup> Entre os poetas cortesãos, Posídipo foi quem mais se destacou escrevendo poemas laudatórios com referências sobre Arsínoe, em geral, sobre ela como deusa, como *AB 36, 37, 38, 39, 78, 113, 114, 119*.

<sup>166</sup> Em Teócrito, a rainha é citada em seu casamento com Ptolomeu II, associada a Zeus e Hera, no *Encômio a Ptolomeu* (*Id. 17*) e mais diretamente em *As siracusanas* (*Id. 15*), financiando uma procissão para Adônis.

<sup>167</sup> Apolônio de Rodes não escreve sobre Arsínoe diretamente, mas sua personagem Areté na *Argonautica* é entendida como associada à rainha (MORI, 2001, p. 88; 110; POMEROY, 1984, p. 18; CARNEY, 2013, p. 105).

<sup>168</sup> Calímaco chamou Arsínoe de décima Musa, nove filhas de Mnemósine, conhecidas na mitologia por inspirar a criação dos mortais, aludindo ou ao fato dela inspirar a sua produção ou ao seu financiamento poético (*frag. 41*).

<sup>169</sup> Em um poema de Posídipo, um golfinho teria dedicado uma lira para Arsínoe em seu templo no Cabo Zéfiro. Ambos os elementos, o golfinho e a lira, são símbolos de Apolo, relacionados à “arte” e ao *euergetismo* (*AB 37*).

fluxo de pessoas, a geração de receita e de espaços de trabalho. Em contrapartida, a cidade reconhecia o *euergetes* publicamente em inscrições honoríficas e estátuas, que eram erguidas em locais públicos de alta visibilidade, imortalizando sua memória. Porém, se comparado às outras modalidades de *euergetismo* a construção era menos vantajosa, pois o benfeitor perdia seu controle após o fim da obra (BARNARD, 2011, p. 11-5).

No Egito helenístico, assim como em outras dinastias, estelas, inscrições honoríficas, estátuas e outros indicam que os Ptolomeus praticaram o *euergetismo* na arquitetura e na arte. O *euergetismo* em construções públicas foi usado para negociar o apoio político interno e externo, tal qual visando executar a manutenção da sua legitimidade (BARNARD, 2011, p. 13). O programa de construções no Egito era importante, pois construir era uma responsabilidade cósmica do faraó e um meio dos Ptolomeus se afirmarem como tal (ASHTON, 2003, p. 18). Contudo, o patrocínio não se limitava somente ao Egito, para convencer as elites locais, como os sacerdotes egípcios, mas incluía todo o Mediterrâneo, como as cidades-estados aliadas<sup>170</sup>. Como resultado, foram feitas construções em estilo faraônico tradicional, em estilo grego e também em um estilo híbrido helenístico (VARNER, 2004, p. 08).

A documentação demonstra que o *euergetismo* dos Ptolomeus na arquitetura não se limitou apenas aos homens, mas abriu espaço para que mulheres, como Arsínoe II atuassem. Ainda que a documentação seja escassa, ela financiou uma Rotunda dedicada aos Grandes Deuses em Samotrácia (*OGIS15*) e um Canal na fronteira leste do Egito (*CM 2213*, l. 16-7). Contudo, a identidade do marido dela na época da construção da rotunda, como vimos no Capítulo 1, não é indicada na inscrição podendo ser atribuída ou a Lisímaco ou a Ptolomeu II. É possível que ela tenha interferido na construção do Propilão de Ptolomeu, em razão da semelhança entre ele e a Rotunda, quem sabe pelo mesmo arquiteto (MÜLLER, 2009, p. 53). Financiar obras públicas era um meio de ela afirmar o seu poder e fortuna, bem como de obter o reconhecimento como porta-voz autorizado numa comunidade masculina.

### 3.4.2.1 A Rotunda de Arsínoe II

Ainda que no primeiro capítulo tenhamos explorado a Rotunda de Arsínoe II como uma construção do seu casamento com Lisímaco, devemos pensar também a segunda possibilidade. No caso do terceiro casamento com Ptolomeu, Samotrácia pontilhava rotas do Egeu até o Mar negro, numa rede, permitindo aos Ptolomeus estabelecer as conexões de sua talassocracia.

---

<sup>170</sup> Temos como exemplo a Rotunda em Samotrácia e o ginásio e a biblioteca construídos em Atenas. No caso de Atenas, Andrew Erskine considerou que o presente foi uma forma do Egito se helenizar (ERSKINE, 1995, p. 46).

Ptolomeu pode ter permitido que Arsínoe patrocinasse a construção para com isso estreitar as relações com a Samotrácia; a função dela, assim como no caso de Lisímaco, é de diplomata. Entre os indícios que a localiza nesse período: a semelhança entre a rotunda e o propilão de Ptolomeu; o culto da ilha ser marítimo como o pensado para Arsínoe; e a fórmula da inscrição. As intenções pessoais dela também podem ter interferido: ela poderia ser uma iniciada ou aspirar á iniciação, tal qual almejar agradecer a acolhida que recebeu, após o golpe de Cerauno.

O agente ativo no enunciado da inscrição é Arsínoe II, que é identificada como benfeitora em uma comunidade masculina, silenciando a identidade dos trabalhadores da obra. Essa benfeitoria, como dito acima, está relacionada à sua atuação como diplomata da dinastia: ela dá o dom, esperando um contradom: seu reconhecimento público e da causa que representa. Além dessas funções Arsínoe teria exercido outras duas: sacerdotisa piedosa que, devota aos deuses, lhes dá oferendas luxuosas; e deusa de um culto marítimo semelhante ao que financiou. Devemos dar atenção a sua atuação religiosa, cujo *euergetismo* conveniente às mulheres, poderia envolver não só recursos ao edifício quanto ao culto que era praticado dentro dele. Através do *euergetismo* ela exerce várias funções e ganha visibilidade; a construção do prédio lhe confere poder e meios de construir sua distinção e sua identidade como mulher e governante.

Embora Arsínoe agisse como indivíduo, ela não está sozinha na dedicação e é citada representando a sua linhagem familiar, ao lado de seu marido, discutido acima, e de seu pai. Essa alusão traz consigo múltiplos significados: primeiro que homens e mulheres compartilhavam funções para obter *kléos* – notoriedade - para suas famílias. Segundo, o ramo familiar de Arsínoe obtinha prestígio a partir do sucesso da atuação pública dela, recebendo honras por estar relacionado como pai, irmão ou marido com ela e vice-versa. Inscrever as ações dela de acordo com a tradição familiar, como vemos em outros suportes, pode ser, em terceiro lugar, uma maneira de normatizar sua atuação pública, em benefício privado. Contudo, esse fato demonstra que, ainda que controlasse riqueza, ela teria uma independência limitada de seus parentes do sexo masculino, estando acompanhada deles em público.

A rotunda apresenta semelhanças com o Propilão de Ptolomeu II, construído entre 283 e 246, na Colina Oriental, que servia como portão de entrada do santuário dos Grandes Deuses. Ainda que a historiografia (MÜLLER, 2009, p. 53) indique, por sua semelhança, base de calcário, corpo de mármore e colunas coríntias, a agência dela, a inscrição o atribui a Ptolomeu. “Rei Ptolomeu, Filho de Ptolomeu e Berenice os Salvadores, aos Grandes Deuses” (OGIS 23); a inscrição localiza Ptolomeu como benfeitor, sua tradição familiar, porém não a esposa dele. Não há como afirmar que Arsínoe teria financiado o propilão, mas podemos sugerir a hipótese de que construção foi feita pelo mesmo arquiteto e que ela aconselhou o irmão a escolhê-lo.

Embora esse aconselhamento seja possível, a inscrição indica uma hierarquia: enquanto na Rotunda o marido de Arsínoe é citado, Ptolomeu não o faz com sua esposa.

### 3.4.2.2 O Canal Militar

Entre as obras construídas pelos Ptolomeus no Egito que Arsínoe II se envolveu, destaca-se a construção de um Canal, entre 270 e 269, no 16º ano do governo de Ptolomeu II. Esse canal estaria localizado, de acordo com a *Estela de Pitom*, no norte de Heliópolis, ao fim do Lago do Escorpião, depois de Pitom, ligando um braço do rio Nilo ao Mar Vermelho. Embora não saibamos sua localização exata, estima-se que o mesmo teria 50 quilômetros de extensão, 18 de largura e estaria 8 metros acima do mar, o suficiente para que fosse navegável. A finalidade do canal, sobretudo nas cheias do Nilo, entre dezembro e agosto, seria a irrigação, a defesa militar (como uma barreira natural) e o transporte de produtos e pessoas pelo mar. Essa construção não é finita em si, mas pressupõe a construção de toda uma infraestrutura ao redor da nova boca do Nilo, como pontes flutuantes, estradas, cidades, guaritas, muros e etc.

A *Estela de Pitom*, entretanto, não atribui à construção do referido canal à Arsínoe II e nem é isso que estamos propondo com esta reflexão sobre o *euergetismo* praticado por ela. Pitom dá a entender<sup>171</sup>, apesar de sua fragmentação, que a ordem de construção teria partido do casal Ptolomaico, portanto, de Arsínoe e Ptolomeu II agindo em complementação de tarefas. Esse decreto indica que os dois foram para a região propor soluções para os problemas fronteiriços e logo em seguida indica a construção do canal que tinham funções militares. Supomos, nesse sentido, que o canal teria sido uma das soluções encontradas após a discussão entre ambos, durante a visita na região para fiscalizar as fronteiras, ameaçadas pelos Selêucidas. A informação da estela é importante porque atesta o envolvimento, pouco comum, de uma mulher, mesmo em complementação de tarefas, no financiamento de uma construção militar.

Mas de onde vieram os recursos à construção do Canal? Devemos lembrar que o financiamento da arquitetura era a forma de *euergetismo* mais cara (BARNARD, 2011, p. 8). Os recursos financeiros dos governantes no Período Helenístico provinham do espólio de guerra, transações comerciais, impostos e taxas provenientes, sobretudo dos templos e outros. Podemos inferir a origem dos recursos utilizados na obra de construção do Canal a partir de uma inscrição contida na *Estela de Pitom*, a qual indica as atividades financeiras da região. Segundo Pitom (l. 16-20), o dinheiro para a construção viria da receita aduaneira da *emporía*

<sup>171</sup> Ao contrário de Pitom, Mendes (CM 22181, l. 8-20) e Diodoro (*Biblioteca Histórica*, 1, 33) atribuem o feito a Ptolomeu, enquanto Estrabão, não identifica de quem é a agência (ESTRABÃO, *Geografia*, 17, 804).

dedicada a Áton, que foram conferidos e revertidos pelos Ptolomeus em recursos para a região. Com isso, os Ptolomeus reafirmavam o seu compromisso com os sacerdotes e se afirmavam como faraós construtores, que cumprem sua função cósmica na luta da ordem contra o caos.

A construção do Canal pelo casal ptolomaico, contudo, não consistia em um projeto novo, mas um antigo canal, cuja construção foi iniciada durante a ocupação persa do Egito. Esse canal teria começado a ser construído primeiro por Neco e, depois, por Dario, mas ambos teriam abandonado a obra, próximo da fase de conclusão, em razão de problemas técnicos. Neco e Dario foram persuadidos a interromper a obra, pois se acreditava na época que o Mar Vermelho seria mais alto do que o Egito e que a abertura do istmo, causaria uma inundação. Esse registro é feito tanto por Diodoro (*Biblioteca Histórica*, 1, 33, 9-11), quanto por Estrabão (*Geog.* 17, 804), mas somente o segundo classifica a ideia da inundação como uma falsa noção. Ao retomar o projeto, os Ptolomeus incluem uma eclusa com chave, talvez para evitar a inundação, vide o termo “engenhosidade” usado por Diodoro, que alude conhecimento técnico.

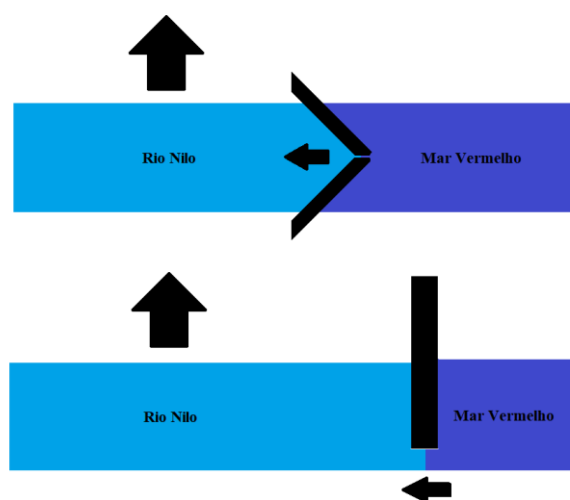


Figura 26: Esquema com duas possibilidades de eclusa.

Essa eclusa navegável estava localizada na região de Kemeur, ao norte do moderno Suez, em uma cidade fundada por Ptolomeu II em honra de Arsínoe, que carregava o seu nome. Arsínoe era uma das cidades muradas que existia nos canais do Nilo como porto de navios mercantes e como guarita militar da fronteira (DIODORO, *Biblioteca Histórica*, I, 33, 1-12). Então, a construção do Canal não foi finita em si, mas pressupôs a construção de toda uma infraestrutura ao redor da nova boca do Nilo, como cidades, estradas, guaritas, muros e outros. Esse uso do nome de Arsínoe não deve ser considerado um dado ingênuo, mas demonstra o caráter tutelar dela na região como rainha em vida e, depois, como deusa, através dos templos.

Se a cidade era uma cidadela com funções militares, possivelmente isso demonstra a conotação de Arsínoe como rainha e como deusa, relacionada à defesa das fronteiras e a guerra.

A criação dessa conexão entre o Nilo e o Mar Vermelho, com o uso de uma eclusa, consiste em uma obra importante da engenharia civil coletiva e do esforço humano individual. Com exceção de que ele foi escavado, vide Pitom (l. 16-17), e de que existiria um construtor responsável (DIODORO. *Biblioteca Histórica*, 1, 33, 10-11) não sabemos sobre sua construção. John Cooper (2009, p. 204) supõe que o trabalho no canal usava ferramentas manuais, como os cestos de terra, carregados por vários trabalhadores braçais, submetidos a trabalho compulsório. A partir dos 100 mil mortos na obra do canal de Neco (HERÓDOTO. *Historias*, 2. 158), num relato exagerado, podemos supor uma qualidade parecida de trabalhadores na obra ptolomaica. Copper sugere que a construção do canal teria sido cara, envolvido vários trabalhadores na retirada da terra<sup>172</sup> e que sua escavação teria levado anos até sua conclusão.

### 3.4.3. Do *euergetismo* de artesãos

Em meio ao *euergetismo* da arquitetura, erguer uma construção não é uma atividade finita em si, mas decorre na produção de outros suportes físicos que poderiam denotar Arsínoe. Após a construção de um templo era preciso vesti-lo com objetos como estátuas, pinturas, mosaicos, estelas e outros, que possuíam função decorativa e ritual (STANWICK, 2002, p. 10). Em meio ao financiamento arquitetônico, a corte poderia manter uma quantidade significativa de artesãos fixos à sua disposição tanto para a construção dos templos, como desses suportes. A possibilidade da existência de oficinas de artesãos no Palácio ou em templos próximos é atestada por Sally-Ann Ashton a partir de evidências arqueológicas (ASHTON, 2003, p. 39). Contudo, em vista da dupla tradição cultural, podemos supor a existência de artesãos egípcios e gregos, sendo os primeiros autoctones e os segundo atraídos para Alexandria.

A documentação literária indica a existência de artesãos na corte, como, por exemplo Dinócrates e Ctesíbio, que estavam impelidos na produção simbólica em referência à Arsínoe. O arquiteto Dinócrates, cujo nome varia de uma documentação para outra<sup>173</sup>, projetou, a pedido de Ptolomeu, um dispositivo magnético para fazer uma escultura de Arsínoe II levitar<sup>174</sup>.

<sup>172</sup> Cabe inferir que essa terra retirada na construção do canal pode ser utilizada em outras obras, como por exemplo em aterramento, para aumentar a área de uma região próxima. A própria Alexandria foi construída assim.

<sup>173</sup> Há uma variação do nome do arquiteto de acordo com as fontes. Em Plínio, o velho, ele é chamado de Timócares (PLÍNIO. *HN*, 34, 42) e Dinócrates em Ausônio (AUSÔNIO. *Mosele*, v. 312).

<sup>174</sup> Dinócrates teria construído um dispositivo, a pedido de Ptolomeu, para comemorar o casamento entre ele e Arsínoe, que sustentou uma estátua da rainha no telhado do seu templo em Alexandria. Esse episódio é indicado por Ausônio (*Mosele*, 314-17) e por Plínio, o velho (*HN*, 34, 42).

Ctesíbio teria produzido um chifre, *rhyton*, símbolo do culto de Arsínoe, que produzia o som de uma trombeta; ele teria sido testado no Arsinoeion (ATENEU. *Deipnosophista*, 11.497D). Esses objetos descritos na documentação textual não chegaram até nós em sua materialidade e podemos contar apenas com a descrição literária, que permite construir representações mentais. A partir desses relatos, no entanto, podemos supor a existência de artesãos prestigiados residindo na corte, financiados pelos Ptolomeus, para produzir sua autorrepresentação.

Na documentação analisada reparamos uma separação étnica dos espaços das oficinas de acordo com o estilo, grego ou egípcio, que Arsínoe seria representada na cultura material. Os artesãos gregos, segundo a documentação textual acima, estariam sediados na corte, financiados pelos Ptolomeus, talvez exercendo suas funções aos mesmos moldes dos poetas. Entretanto, no caso dos artesãos egípcios, as estelas demonstram que Ptolomeu solicitava a produção das imagens diretamente aos templos das regiões como Pitom, Mendes, Saís, etc. Supomos, portanto, que esses artesãos egípcios não estavam na corte em si, mas faziam parte de associações religiosas, cujas oficinas ficavam nos templos, sob supervisão dos sacerdotes<sup>175</sup>. Se a proximidade com a corte indica prestígio social, então, os artesãos gregos domiciliados no palácio teriam mais prestígio do que os egípcios, que estavam em áreas periféricas à Alexandria.

A separação étnica entre gregos e egípcios parece ser uma constante na sociedade de Alexandria, que embora estivesse localizada no Egito, não pretendia ser egípcia, mas sim grega. Na mentalidade da corte, pelo que escreve Teócrito, os egípcios eram vistos de forma pejorativa, descritos no *idílio* como malfeitores e criminosos (TEÓCRITO. *Id.* 15, vv. 46-50). Percebemos essa mesma separação na maneira como a documentação textual descreve os espaços dos artesãos, contudo, na prática, não é isso que verificamos na documentação material. A cultura material demonstra o surgimento de um estilo híbrido helenístico que mistura os dois cânones artísticos, o que sugere que essa separação de espaço talvez não fosse tão estanque. Essa interação de estilos, segundo Sally Ann Ashton, pode se dever aos casamentos mistos e a troca de técnicas na oficina por artesãos que dividiam espaços (ASHTON, 2003, p. 38-9).

A cultura material que apresenta imagens de Arsínoe em sua carga representativa (ver capítulo dois) manifesta-se em uma ampla gama de suportes: moedas, vasos, estátuas e outros. A partir dos suportes, que exigem o conhecimento de técnicas variadas, podemos supor a identificação de pelo menos três categorias de artesãos: o ourives, o escultor e o ceramista. Arsínoe pode ter se encarregado pessoalmente de tê-los financiado, tal qual eles poderiam ter sido financiados por Ptolomeu II ou estar alocados no Palácio prestando serviço para ambos.

---

<sup>175</sup> E de fato, com exceção de Berossos e Maneto, que escreviam em grego, artesãos e poetas não gregos parecem estar quase completamente ausentes da estrutura da corte (STROOTMAN, 2007, p. 214-15).

Nossa documentação demonstra que a segunda possibilidade é a mais provável, na medida em que Ptolomeu teria solicitado a produção de imagens da rainha, sobretudo depois da sua morte. Contudo, o que podemos afirmar é que o produto desse patrocínio, seja dele ou dela, aumentou o prestígio e a ideia de poder que pairava em torno de Arsínoe, tendo um efeito sobre o mundo.

Ainda que os retratos não possuam natureza de cópia pictórica, podemos supor algum tipo de contato entre os artesãos e Arsínoe II, que teria sua efígie representada nos trabalhos. Assim como as damas abastadas do Renascimento que financiaram artistas cortesãos, Arsínoe poderia ter posado, como modelo, para os artesãos responsáveis por desenhar os seus retratos. E, em meio a essas sessões, demonstrado aos artesãos os seus gostos pessoais e como ela gostaria de ser representada perante a população, destacando essas ou aquelas características. A semelhança entre os retratos em diferentes suportes, com os mesmos símbolos e conceitos, pode fazer supor um modelo de representação pré-estabelecido compartilhado entre artesãos. Nesse sentido, ela seria uma figura de autoridade para os artesãos que a denotavam, de forma que estendemos o seu poder de influência e do seu irmão aos demais funcionários.

Na cultura material, ao contrário da poesia, não verificamos evidências da possibilidade de “autoria”, pois não consta nos objetos a assinatura do responsável pela feitura dos objetos. Em nenhuma das obras analisadas o artesão afixou a sua assinatura, para se identificar ou indicar a sua satisfação com a mesma; podemos supor que talvez a prática não fosse permitida. A ausência de assinatura, no entanto, compromete o nosso conhecimento não só sobre os artesãos envolvidos nesse *euergetismo* da corte, quanto da existência de oficinas em Alexandria. Há inclusive uma discrepância de *status* entre quem financia e quem realiza a obra, pois o primeiro tem sua identidade fixada em imagem ou epígrafe, enquanto o outro é invisibilizado. O crédito e o prestígio pela obra são absorvidos pela pessoa retratada, que tem o poder de representação, mas não pelo artesão; é diferente, portanto, do poeta, na qual a relação era mútua.

O *euergetismo* de Arsínoe II sobre profissionais que exerciam uma *techné* específica, como os artesãos, pode ser inferido a partir do *Idílio 15*, enquanto Teócrito descreve a Adonia. A tapeçaria admirada pelas mulheres na procissão, encomendada por Arsínoe indica que ela teria pagado não só ao pastor pelo material da tapeçaria, quanto à tecelã habilidosa que a fez. Mais à frente, ao descrever no hino as oferendas dedicadas a Adônis, Teócrito destaca a presença de uma estátua de Adônis feita de ébano, cestas de prata e bolos feitos de mel e azeite. A existência desses itens depende da existência de pessoas especializadas na sua feitura, e, com isso, o financiamento de um artesão especializado em escultura, um ourives e um cozinheiro. Se Arsínoe é atestada por Teócrito como a responsável pelo financiamento da procissão, podemos supor que teria arcado com os custos desses funcionários, fixos na corte ou não.



Em síntese, como analisado acima, Arsínoe II se envolveu não só no *euergetismo* da arquitetura, quanto de artesãos envolvidos nessas construções e em outros suportes correlatos. A relação de Arsínoe com o patrocínio dos artesãos pode ter se manifestado de várias formas, entre elas percebemos as seguintes: Arsínoe poderia ter encomendado ou dedicado os objetos ou construções, tê-los usado como adorno pessoal ou como espaço de exibição pública ou sido objeto de representação em e por eles, como nos casos das moedas, estátuas e camafeus. Sobre esses artesãos Arsínoe seria, então, uma figura de autoridade, que se distinguia não só financeiramente, mas pelo direito de autoria que era transferido para ela como *euergetes*. Arsínoe seria então patrocinadora e usuária; usuária de objetos móveis como adornos pessoais e também imóveis, como os templos, e expectadora de inscrições e estátuas.

### 3.5 A atuação militar de Arsínoe II

Uma analogia interessante a respeito da divisão sexual de tarefas ptolomaica, pertinente a guerra foi construída por Angelos Chaniotis, com base em um fragmento da cultura material. Chaniotis analisa um projétil de chumbo ptolomaico, encontrado em Chipre, usado provavelmente por lançadores na guerra, contendo a seguinte inscrição: “engravidar [com isto]”. Para o autor, a inscrição relaciona a vitória na guerra, ou seja, acertar o oponente, com o sucesso no intercuro sexual, o que demonstra uma compreensão da guerra como atividade masculina. Pela metáfora da penetração, as mulheres não seriam participantes ativos nessa atividade, mas passivos que, assim como os vencidos, são subjugados pelos homens, ativos e dominadores. (CHANIOTIS, 2005, p. 102). Esse discurso reproduz a racionalização do sexo biológico que estabiliza a desigualdade entre os sexos, excluindo as mulheres da área, em proveito masculino.

Se a guerra era uma atividade concentrada aos homens na divisão sexual de tarefas do Egito Ptolomaico, segundo o documento, como poderia Arsínoe II, como mulher, atuar nela? Não há na documentação sobre Arsínoe, enquanto casada com Ptolomeu, evidências de que ela teria acompanhado o marido em um conflito, como existe no casamento com Lisímaco<sup>176</sup>. Entretanto, documentos como o decreto Pitom, o *Decreto Cremonideano*, os epigramas de Posídipo e outros, relacionam, direta e indiretamente, a rainha com atividade militares e bélicas. Deles, o mais importante é o decreto Pitom, que descreve a participação de Arsínoe, em vida, acompanhada de Ptolomeu, numa missão militar e diplomática de fiscalização de fronteiras.

---

<sup>176</sup> Segundo Polieno, na guerra de Lisímaco com os Selêucidas, Arsínoe II teria acompanhado o marido até a Ásia Menor, mas ficou na cidade de Éfeso, vizinha ao campo de batalha (POLIENO, *Estratégias*, 8, 57, 1).

Como veremos, a participação da rainha na questão bélica é muito mais diplomática na construção de alianças e como símbolo bélico no discurso dinástico, do que de fato marcial.

Pitom é o único documento que registra a agência de Arsínoe II em uma missão militar, que registra a fiscalização das fronteiras leste do Egito pelo casal, ameaçada pelos selêucidas<sup>177</sup>. Nesta visita à Heliópolis, eles reforçaram com sua presença tanto os laços simbólicos com a região, quanto propuseram juntos a construção de um canal para controlar o acesso ao Egito. Esse canal seria controlado pelos Ptolomeus, com o uso de comportas, impedindo o acesso dos selêucidas, cuja chave do canal ficaria em uma cidade fortificada chamada Arsínoe (l. 16-21). Seu curso poderia ser usado tanto em manobras militares envolvendo a eclusa, como para levar pessoas e elefantes de guerra (BURSTEIN, 1996, p. 800; MÜLLER, 2009, p. 317-326). Partindo do relato de Pitom, mesmo que o documento seja posterior a morte da rainha, podemos supor uma participação institucional integrada dela com Ptolomeu – corregência.

O *Decreto Cremonideano* (IG II3 1 912), datado de cerca de 266/5, no século III, reconhece a participação de Arsínoe II em negociações de uma aliança entre Atenas e Esparta. Segundo o decreto, ao se aliar com Atenas e Esparta contra Antígono, Ptolomeu II estaria seguindo políticas propostas por ela, com o objetivo de garantir a liberdade das cidades gregas. A partir do decreto, a historiografia sugeriu que Arsínoe teria sido a estratega que pensou e articulou a aliança dos gregos para provocar uma guerra com o objetivo de reaver a Macedônia. Essa capacidade de provocar conflitos através de intrigas e venenos, enunciada no primeiro casamento com Lisímaco<sup>178</sup>, teria por objetivo retomar o território para seu filho Ptolomeu. Analisaremos o caso do *Decreto Cremonideano* e a possível participação da rainha na articulação da aliança e da própria guerra em um tópico específico sobre o tema mais à frente.

Um epigrama de Posídipo (AB 78)<sup>179</sup>, que trata das habilidades atléticas das rainhas, entre elas Arsínoe II, nos permite supor sobre o desempenho físico e bélico da referida rainha. Posídipo coloca as rainhas em primeiro plano, ainda que referenciando seus respectivos maridos, para criar uma tradição feminina de vitórias militares em corridas de cavalos em bigas. Entre as mulheres vitoriosas, Berenice I, Arsínoe II e Berenice (talvez a Berenice Sira ou a Segunda), Arsínoe teria se destacado por ter acumulado três vitórias em uma mesma Olimpíada.

<sup>177</sup> Em Pitom, os rebeldes nas fronteiras seriam os rebeldes dos deuses, caracterizados antes como os persas que roubaram objetos sagrados do Egito, os quais o faraó recuperou em uma campanha (l. 5). Essa relação com a Pérsia é uma alusão aos Selêucidas, *diadocos* daquela região, contra quem Ptolomeu entrou em conflito Guerra Síria. Pitom, indicaria pelo não-dito, que os Selêucidas estariam usando a região para adentrar ao seu território.

<sup>178</sup><sup>178</sup> Arsínoe II teria instigado Lisímaco a matar seu filho Agatócles, que era muito popular na Ásia Menor. Se aproveitando da impopularidade dessa ação, Seleuco declarou-lhe guerra, na qual Arsínoe acompanhou o marido.

<sup>179</sup> A tradução de AB 78 está disponível em Frank Nisetich (2005, p. 34). A respeito do AB 78 de Posídipo, ver as análises de Annemarie Ambühl (2007), Marco Fantuzzi (2005), Silvia Barbantani (2008) e Sabine Müller (2009).

As habilidades militares de Arsínoe não são a ênfase dada aos poemas, mas uma sequência de vitórias familiares, sobretudo femininas, que estabelece uma linhagem até a vitória de Berenice. Contudo, a indicação das três vitórias de Arsínoe pode ser usada para pensar uma carreira de sucesso como *basilissa*, nesse caso, com desempenho atlético e, por extensão, militar<sup>180</sup>.

A referência às vitórias equestres em Olimpíadas não é uma escolha ingênua do poeta, pois na Antiguidade as mesmas eram um ingrediente comum para criar uma imagem de poder. Essas corridas eram uma das disputas mais bem quistas nas Olimpíadas, não só pelo fascínio com o cavalo, mas por ser um esporte dos *aristoi*<sup>181</sup>, que tinham recursos para criar os animais. O sucesso em competições equestres contribuía, por sua nobreza, com a imagem política do agente vencedor, servindo de atributo para legitimar a realeza (FANTUZZI, 2005, p. 249-250). Uma insistência na participação feminina, pouco comum na Hélade<sup>182</sup>, intensifica a impressão de que Posídipo escolheu o tema, talvez verossímil, para aumentar o prestígio destas mulheres. A vitória de Berenice I e das mulheres ptolomaicas, como Arsínoe, é usada como discurso pelo poeta para legitimar sua *basiléia* à audiência grega (BARBANTANI, 2008, p. 121).

Uma análise interessante para a atuação das rainhas ptolomaicas no poema foi feita por Marco Fantuzzi que, com base em *AB 87*, relaciona essas vitórias com vitórias espartanas. Fantuzzi percebeu que na construção dos seus elogios, Posídipo se baseou em Cinisca de Esparta, pioneira de competições equestres, que mais se aproxima do heroísmo das rainhas ptolomaicas. Para o autor, a comparação de Berenice com Cinisca ocorre porque ela oferece um modelo grego para helenizar a conduta oriental das rainhas ptolomaicas que tinham controle de si. Cinisca seria um modelo feminino não só porque permitia justificar a atuação feminina, como também porque evocava um elemento doricizante<sup>183</sup> para a dinastia ptolomaica, interessante para embasar as relações políticas entre a cidade-estado e o Egito, que eram aliados políticos no século III, sobretudo na Guerra Cremonideana (FANTUZZI, 2005, p. 253-268).

Se levarmos em consideração a hipótese de que o modelo espartano foi um precedente para a atuação de mulheres ptolomaicas como Arsínoe II, podemos supor sua agência militar. Os reis espartanos costumavam levar em sua comitiva as vencedoras coroadas em jogos de atletismo como a corrida de biga, que serviam como seu talismã (FANTUZZI, 2005, p. 262).

<sup>180</sup> Müller discorda que Arsínoe tenha participado da competição. Para ela a realeza não fazia suas próprias vitórias, mas financiavam terceiros. Porém, esse dado não é indicado nesta documentação (MÜLLER, 2009, p. 230).

<sup>181</sup> Fábio Lessa considerou que entre os gregos o hipismo era uma prática aristocrática, enquanto outras modalidades esportivas sem o cavalo estavam associadas ao processo de democratização (LESSA, 2015, p. 190).

<sup>182</sup> A respeito da viabilidade da participação das mulheres em competições esportivas no período helenístico ver as análises de Donald G. Kyle (2014, 268-9), Betty Spears (1984, 41-2) e Sabine Müller (2009, p. 230-3).

<sup>183</sup> A lança é um atributo tradicionalmente considerado masculino; atributo do poder do monarca; símbolo do seu heroísmo em atividades militares. Associado a Alexandre, Atena e Afrodite (BARBANTANI, 2008, p. 114-7).

A partir dessa questão contextual, podemos supor que por ser vencedora em jogos olímpicos, Arsínoe acompanhava Ptolomeu em suas batalhas, ainda que a documentação não registre isso. Não supomos uma participação marcial, mas sim como companhia na comitiva, como sua mãe Berenice I fez com Ptolomeu I (MACURDY, 1932, p. 105) e ela própria fez com Lisímaco. Fica a lacuna na documentação de qual seria a atuação dessas mulheres nas campanhas, mas podemos supor o amparo psicológico, a ajuda na vestimenta, o sexo, intercessão e outros.

AB 36<sup>184</sup> de Posídipo indica uma Arsínoe II armada (com escudo e lança<sup>185</sup>) e engajada de forma marcial na batalha, mas a referência parece ser póstuma, dela como deusa. Em AB 36, Arsínoe manifesta-se como uma deusa suada, em referência ao retorno no esforço da batalha<sup>186</sup>, no sonho de Hêgêsô, uma menina bem-nascida macedônica, que ainda era solteira. A menina interpreta a aparição no sonho como um presságio de casamento, dedicando um pano, o diadema (símbolo do casamento) para que a deusa se secasse, em seu templo no Cabo Zéfiro. A aparição no sonho indica seu *status* como deusa e sua forma armada uma associação com Atena ou Afrodite, sendo esta última cultuada em uma versão armada na cidade de Esparta. Posídipo teria construído uma Arsínoe armada, baseado em aspectos do seu culto, pois a mesma estava sendo usada como símbolo de proteção do Egito e do seu poderio militar.

A partir da recorrência de elementos étnicos gregos, como as Olimpíadas, o fator doricizante e a deusa armada, é possível relacionar os textos ao discurso étnico pan-helênico. A poesia de Posídipo é a tentativa não de apresentar Ptolomeu como rei do Egito, o outro, mas de helenizá-lo para que, no contexto pan-helênico, a dinastia obtivesse ganhos políticos. Através da divulgação pela poesia das características gregas dos *basileus*, como a participação nos jogos, o Egito não seria mais o outro, mas estaria em um processo de assimilação na Hélade. O suporte dessa divulgação, não à toa, é a poesia, que tinha a função crucial de manutenção da herança cultural em ambientes estranhos e a promoção dos *nomoi* (AMBUHL, 2007, p. 276). Entender o Egito como nós, parte de uma estrutura maior no Mediterrâneo, é fundamental para que Ptolomeu II consiga consolidar sua aliança com as cidades em tempos de guerra.

Recapitulando o que enunciamos acima, embora a guerra fosse uma atividade masculina na divisão sexual de tarefas, existem discursos sobre a participação de Arsínoe nesta área. Enquanto casada com Lisímaco, Arsínoe articulou o assassinato do enteado que resultou em

<sup>184</sup> A tradução de AB 78 está disponível em Frank Nisetich (2005, p. A respeito do poema ver as análises de Susan Stephens (2004), Elizabeth Carney (2013), Annemarie Ambühl, Marco Fantuzzi e Sabine Müller (2009).

<sup>185</sup> Os signos da armadura e do escudo, presentes neste texto, em representações de guerra para os gregos, entre os séculos VII e VI, estavam relacionados aos homens *aristoi*, segundo Alexandre Cerqueira Lima (2001, p. 53).

<sup>186</sup> O suor tem sentido pela memória de uma atividade física. Sabine Müller verificou que o motivo do suor era comum entre os deuses para aludir a sua luta contra os inimigos, jogados no fogo (MÜLLER, 2009, p. 81-2).

uma guerra, da qual ela acompanhou o marido em Éfeso, cidade fortificada que a pertencia. Após o retorno ao Egito, com a morte de dois filhos, Arsínoe se casou com o irmão e participou de missões nas fronteiras e, como veremos, articulou alianças com as cidades-estados gregas. Destaca-se sua atuação na articulação diplomática, que mesmo após sua morte, se concretizou na aliança entre Atenas, Esparta e Ptolomeu, cujo objetivo era conter o tirânico Antígono. Mesmo depois da sua morte, Arsínoe serviu como símbolo dinástico na propaganda de guerra, articulando como deusa, a proteção de cidades e de possessões ptolomaicas.

### 3.6. Arsínoe II e a Guerra Cremonideana

*IG II3 1 912* é uma estela de pedra, encontrada em Atenas, na Acrópole, datada de aproximadamente de 266/5, que serve de suporte de informação ao *Decreto Cremonideano*. Sua inscrição registra o estabelecimento de uma coalisão entre Atenas, Esparta, Ptolomeu II e outras cidades-estados do Peloponeso<sup>187</sup> contra a hegemonia de Antígono Gônatas II na Hélade. A aliança e o decreto foram movimentados por Cremonides, um líder político anti-macedônico em Atenas, que deu nome não só ao documento, tal qual ao conflito que se seguiu a coalisão<sup>188</sup>. O decreto reivindica um discurso pan-helênico, recorda a aliança de Atenas e Esparta contra os persas, qualifica Antígono como tirano e elogia Ptolomeu II, que seguia as políticas da irmã. Esse decreto é considerado importante tanto por registrar a Guerra Cremonideana, muito mal documentada<sup>189</sup>, quanto por reconhecer a influência de uma mulher em assuntos oficiais.

A respeito da participação dos Ptolomeus na aliança entre Esparta e Atenas, há uma passagem enfatizando o compromisso da dinastia com a liberdade das cidades-estados gregas. A passagem denota: “o rei Ptolomeu, seguindo as políticas de seus antepassados e de sua irmã, demonstrou sua preocupação com a liberdade comum dos gregos” (*IGII31 912/SIG3 434/5*). Embora seja Ptolomeu o sujeito da ação, o decreto indica, pelo não-dito<sup>190</sup>, que o início de um raciocínio deliberado à liberdade grega não partiu dele, mas seria anterior, de outros agentes. Esse discurso se baseia na memória da atuação da sua irmã, Arsínoe II, e dos antepassados dele, que estabiliza a possibilidade da afirmação de que Ptolomeu continuava políticas anteriores.

<sup>187</sup> Elis, os Aqueus, Tegea, Mantinea, Orcomenus, Figaleia, Cafiae e algumas *poleis* cretenses (*IG II3 1 912*)

<sup>188</sup> A designação do documento e da guerra com o nome do político ateniense Cremonides, que movimentou a aliança política, é moderna, logo, seus contemporâneos desconheciam esse nome (SCHOLTEN, 2013, p. 1476).

<sup>189</sup> As evidências sobre a Guerra Cremonideana são escassas. Os principais documentos são o decreto em questão, duas breves referências da guerra em Pausânias, Justino, Ateneu, Polieno, Diógenes e fragmentos da nova comédia.

<sup>190</sup> Na Análise de Discurso Francesa, aquilo que é posto (dito ou afirmado) no decreto, para que produza sentido, traz consigo necessariamente um pressuposto (não-dito, mas presente), que torna a fala historicamente possível.

Enquanto discurso, a sentença é usada para dar legitimidade a política de Ptolomeu, que se baseia nas realizações de outros no passado para embasar as suas próprias no presente.

Até o momento, que saibamos, o único ancestral de Ptolomeu II que teria demonstrado interesse nas políticas de libertação dos gregos foi seu pai, Ptolomeu I (KRALLI, 2000, p. 120). Em 309, Ptolomeu parece ter planejado a liberdade grega em troca de benefícios financeiros, mas desistiu de fazê-lo quando as cidades não pagaram o prometido, isto é, grãos e dinheiro. Em vista da negativa, Ptolomeu retoma, então, as relações com Cassandro, que na época era o *sátrapa* de algumas cidades da Grécia continental (DIODORO, *Biblioteca Histórica*, 20.37.2). No decreto de Nesiotica (*Syll.3 390*) em 280, contudo, o esforço diplomático de Ptolomeu é reconhecido e ele é louvado como o libertador das cidades-estados e guardião do *nomos*. Todavia, tomar Ptolomeu I como ancestral, não explica o plural *progonoi*<sup>191</sup>, o qual subentende a existência de outros ancestrais além dele, visíveis aos atenienses (MÜLLER, 2009, p. 142-5).

Quanto a Arsínoe, ainda que ela não seja o agente da ação do enunciado, a sua presença nele é importante, na medida em que ela é deslocada dos ancestrais e colocada em evidência. O enunciado do decreto abre precedente para supormos uma atuação diplomática e bélica significativa de Arsínoe II, como corregente de Ptolomeu II, no espaço público da dinastia. Contudo, ao contrário da memória da atuação de seu pai, não há referências anteriores da atuação dela ligada a liberdade grega, pois essa foi a primeira fonte que registrou esse interesse. E, ainda que a política de liberdade que levou a guerra tenha tido contribuições de Arsínoe, ela não viveu para ver a aliança e muito menos seus resultados, devido a sua morte entre 270 e 268. A partir do decreto, a historiografia se divide ora pensando-o como indicativo do seu poder, ora como honras póstumas do marido ou menção diplomática, que descartaria um poder efetivo.

O consenso da historiografia é considerar o *Decreto Cremonideano* uma evidência para o poder institucional de Arsínoe II, compartilhando a regra em corregência, com Ptolomeu II. Esse *topos* foi seguido, em diferentes leituras, por William Tarn (1913, p. 293), Grace Macurdy (1932, p. 119), Gabriella Longega (1968, p. 94), Elizabeth Carney (2013, p. 91), entre outros. A historiografia considerou que esse foi o primeiro documento grego, escrito por homens atenienses, que reconheciam o poder de uma mulher no espaço público, sem uma reprovação. E isso é um dado importante tendo em vista que a hierarquia entre homens e mulheres era mais arraigada em Atenas do que entre os egípcios e macedônicos (POMEROY, 1984, p. 03).

---

<sup>191</sup> O documento pode estar se referindo a Cerauno, que derrotou Antígono visando a liberdade das cidades gregas (JUSTINO. *Epit.* 24.1-1; 8; MÊMNON. *FGrH\_434*, 9.4-6). Ver: <http://www.attalus.org/bc3/year280.html#17>

Partindo do decreto, em comparação com outros como *SIG 381* e Pitom<sup>192</sup>, é possível verificar a recorrência da atuação de Arsínoe e falar de novas possibilidades às mulheres no período.

Vozes como Stanley Burstein (1982, p. 210), Richard Hazzard (2000, p. 44; 93-6) e William Walbank (1984, 236) negam que a formulação do decreto seja indicativa do poder dela. Walbak sugeriu que o decreto se baseou em diretrizes oficiais da casa dos Ptolomeus, que fazia menção aos ancestrais em documentos oficiais para dar a ideia de harmonia e continuidade real. Os atenienses, nessa perspectiva corroborada por Burstein, não estariam reconhecendo o poder de Arsínoe, mas sim seguindo o protocolo diplomático por seguir as regras de representação. Sua menção pode ter sido também um eco da deificação de Arsínoe, no culto dos irmãos, funcionando como mais uma honra póstuma nas políticas propagandistas feita por Ptolomeu. Para Elizabeth Carney (2012, p. 92), de fato, os protocolos referiam-se aos ancestrais, mas era incomum indicar as políticas de uma mulher neles, o que fragiliza o argumento desses autores.

A discrepância entre as duas abordagens se dá porque é difícil precisar como a atuação de Arsínoe II formulava políticas que repercutissem, por exemplo, nas decisões do decreto. Esse problema pode ocorrer porque não existem menções claras de ações práticas de Arsínoe, se não as alusões ocasionais e ambíguas, tal qual pelo fato das mulheres atuarem nos bastidores. Quanto a isso, supomos que Arsínoe poderia influenciar as decisões do marido, nos bastidores, consoante Sarah Pomeroy, como “o poder por trás do torno” (POMEROY, 1984, p. 19-20). Essa perspectiva é possível porque as decisões do rei não se baseavam apenas nas suas ambições pessoais, tal qual na consulta dos membros da corte e dos *phíloi*, inclusive de sua esposa-irmã. Não queremos com isso dizer que Arsínoe dominou o marido, mas que segundo seus próprios interesses e sua avaliação pessoal, Ptolomeu poderia ouvi-la ou não (CARNEY, 2013, p. 94).

Não devemos restringir a influência de Arsínoe II, como fez a historiografia, apenas a Ptolomeu II, com quem tinha contato mais direto, mas ao restante da corte e aos seus aliados. Nesse caso, Arsínoe teria se envolvido, pelo enunciado do decreto, pessoalmente nas políticas de liberdade dos gregos a partir de uma agência muito mais diplomática do que de fato militar. Essas relações diplomáticas teriam ocorrido na corte, em meio às visitas de emissários e diplomatas das cidades aliadas dos Ptolomeus, com quem Arsínoe tinha contato como anfitriã. A partir dessa evidência contextual, apoiado em episódios como a visita de Pirro<sup>193</sup>, é possível supor que ela teria feito arranjos diplomáticos com os oficiais atenienses e espartanos na corte.

---

<sup>192</sup> A polifonia entre o decreto Pitom e o Cremonideano, é o fato de colocar Ptolomeu II e Arsínoe, em uma complementação de tarefas, se não trabalhando juntos, ao menos pensando juntos (CARNEY, 2013, p. 93).

<sup>193</sup> O caso da visita de Pirro dito por Plutarco (*Pir.*, 4), que ficou tão maravilhado com o poder exercido por Berenice I, mãe de Arsínoe, na corte, que se casou com uma enteada de Ptolomeu, filha do primeiro casamento.

A atuação dela não é uma função pública propriamente dita, mas uma extensão das suas funções domésticas como esposa<sup>194</sup>, que tem resultados efetivos na esfera pública, expressos no decreto.

A principal<sup>195</sup> hipótese ao interesse de Arsínoe na liberdade grega, ao ponto de instigar Ptolomeu II a executá-la, seria retomar o trono da Macedônia ao seu filho Ptolomeu<sup>196</sup>. A intenção de Arsínoe seria instigar a aliança grega contra Antígono, que ocupava o trono da Macedônia para, ao final do conflito, expulsá-lo e substituí-lo por seu filho, o herdeiro legítimo. Mesmo com a morte de Arsínoe, a historiografia supõe que Ptolomeu teria seguido fielmente o plano dela, não só por fidelidade a ela, tal qual por ser tio de um *basileus* garantia prestígio. Essa intenção, no entanto, é uma suposição e tal empreitada não é prevista no decreto, cujo objetivo é apenas limitar o poder de Antígono que avançava na Hélade, em nome da *eleuteria*. Embora a guerra não seja bem-sucedida e o trono da Macedônia não seja restaurado, anos depois, em 240, Ptolomeu III conferiu ao primo uma dinastia entre a Lícia e a Cária (*OGIS* 55).

Ainda que seja conveniente a historiografia favorável a atuação de Arsínoe II atribuir o interesse ptolomaico da guerra às suas ambições pessoais, outros interesses estavam em disputa. De fato, seria interessante ao filho de Arsínoe, Ptolomeu Lisímaco, que Antígono perdesse a guerra para que com isso ele recobrasse a posição na Macedônia, perdida por seu pai, Lisímaco. Entretanto, apesar de se favorecer com isso, por ser tio do rapaz, não necessariamente Ptolomeu II seguiria essa política para recompensar o sobrinho, cuja mãe, na época, já estaria morta. Havia outros interesses em jogo: ser homenageado benfeitor; enfraquecer Antígono; ganhar territórios; lucrar com o espólio de guerra; libertar o Piraeus; e recrutar soldados entre os gregos. Logo, é infundado atribuir apenas à Arsínoe a iniciativa da guerra, quando a guerra servia aos próprios interesses simbólicos e materiais de Ptolomeu II (O'NEIL, 2008, 87-8).

Um elemento, talvez o mais importante, que advogou contra a efetiva participação de Arsínoe II nos acordos que resultaram na Guerra Cremonideana, foi a data da morte da rainha. Se Arsínoe morreu em 270, segundo Mendes, o plano dela à liberdade dos gregos estaria muito afastado no tempo para que resultasse em ações efetivas em 268, época da datação do decreto. Novas evidências sobre a morte da rainha, a partir de Pitom, demonstraram que Arsínoe II estaria viva até julho de 268<sup>197</sup>, um pouco antes da estimativa do início da Guerra

<sup>194</sup> Na divisão sexual de tarefas, como extensão das funções domésticas, as mulheres atuam gerindo o capital simbólico dos membros da família, coordenando as atividades de recepção e acolhida e gerindo rituais religiosos.

<sup>195</sup> Outra hipótese se baseia na inscrição *SIG* 381, um decreto de Delos em honra de Lisímaco e Arsínoa, para afirmar que Arsínoe já estaria empenhada na liberdade grega desde Lisímaco. Cf. (BURSTEIN, 1982, p. 208).

<sup>196</sup> Ideia defendida por William Ferguson (1911, p. 170), William Tarn (1913, p. 293-313), Grace Macurdy (1932, p. 119-20), James O'Neil (2008, p. p. 204-5), Hans Hauben (2013, p. 441-48) e Elizabeth Carney (2013, p. 94).

<sup>197</sup> Essa revisão foi feita por Erhard Grzybek (1990), que verificou uma mudança no calendário por Ptolomeu II, a partir da discrepância entre Mendes e Pitom, como discutido no Capítulo 1, no tópico da morte de Arsínoe II.



Cremonideana. Debates recentes sobre a datação da guerra, a partir da data do arcondato de Peitidemo, antes de 268 para 269, aproximaram ainda mais a vida de Arsínoe II da guerra e da agência efetiva<sup>198</sup>. A datação é uma disputa de memória, mas essas novas evidências desafiam o impasse de Arsínoe ser mencionada após sua morte e contribuem ao debate do poder dela.

Não podemos perder de vista o fato de que o decreto foi escrito pelos atenienses e, pelas lacunas no seu discurso, era perceptível a eles uma memória da atuação política de Arsínoe II. Os Ptolomeus, ainda que fossem macedônicos, desde Ptolomeu I, eram aliados atenienses, com boas relações diplomáticas, dando-lhes apoio militar e financeiro (HABICHT, 1992, p. 68-72). Essa menção a atuação anterior de Arsínoe II deve ser entendida como a percepção externa dos atenienses, próximos a corte de Alexandria, da aparência de poder da rainha no espaço público. Para Sabine Müller essa aparência de poder pode ter sido construída em visitas diplomáticas à corte, pelo culto real e pelas moedas, selos, camafeus e estátuas que circulavam em Atenas (MÜLLER, 2009, p. 150-1). Esses suportes que incluíam Arsínoe como parte da representação ptolomaica, seriam o processo discursivo do poder dela em Atenas.

Embora a passagem do decreto transpareça uma ideia de igualdade entre Arsínoe II e Ptolomeu II, pois ele estaria dando continuidade às políticas dela, ela é uma falsa impressão. Arsínoe é citada apenas uma vez no texto em questão, sem aparecer novamente no decreto, e mesmo nesta citação, seu nome não é indicado e sim a referência ao seu parentesco biológico. Temos um nome próprio, Ptolomeu, indicando-o como protagonista do processo do enunciado e depois nomes conceituais, antepassados e a irmã, indicando os agentes pacientes/potenciais<sup>199</sup>. Em contrapartida, Ptolomeu é citado mais de uma vez no decreto e quinze linhas (14-28) são usadas para elogiá-lo como benfeitor. Ptolomeu é o protagonista e Arsínoe é coadjuvante. Como um decreto escrito por homens atenienses, que reproduzem um *habitus* androcêntrico, a inigualdade dos sexos aparece no discurso, à revelia das possíveis contribuições de Arsínoe.

Ainda sobre o uso do termo “irmã” substituindo o nome ou os títulos de Arsínoe II pela alusão ao parentesco, a inversão de palavras, embora discreta, modifica a relação com o sentido. Arsínoe poderia ser tratada como em outros documentos, pelo próprio nome, pela sua titulatura real, a mais comum Arsínoe Filadelfo, ou por substantivos como esposa, *basilissa*, entre outros. A substituição do termo irmã por esses outros enunciados e nomes, pela metáfora, indica a existência de um deslize que revela um enunciado subentendido pela memória: a endogamia.

<sup>198</sup> A data estabelecida ao arcondato de Peitidemos e, assim, ao início da guerra é 268 (BOURASELIS, 1982, p. 158; OSBORNE, 2009, p. 216), mas estudos recentes indicaram outra data, em 269 (BYRNE, 2007, p. 175-9).

<sup>199</sup> O nome próprio é uma identificação administrativa, como sugeriu Michel Pêcheux, inalienável, de forma que mudanças no texto de como uma pessoa é chamada é uma questão de discurso (PÊCHEUX, 1997, p.102-3).

Acreditamos que a referência como irmã no decreto, como vínculo cognático, foi proposital como um eco da endogamia praticada por Ptolomeu II e Arsínoe, que se tornou rótulo dinástico. Esse eco indica ou a dificuldade dos atenienses em reconhecê-la como esposa (censura), ou a diplomacia em reconhecer os códigos ptolomaicos, que ainda assim provoca ruído no sentido.

A respeito da endogamia de Ptolomeu II e Arsínoe II, os atenienses conheciam o tema, segundo um fragmento de seis linhas, *frag. 246*, atribuído a Aléxis de Turi da comédia nova. Aléxis constrói uma cena ambígua em uma de suas peças<sup>200</sup> que faz referência a um brinde, com quatro xícaras de vinho puro, oferecida ao casal real, para comemorar uma *ομόνοια*, união. Essa referência do poeta pode se dever tanto ao *ομόνοια* da unidade conjugal-fraternal entre os dois irmãos ou à harmonia pan-helenica do *Decreto Cremonideano* (LURAGHI, 2012 p. 368). O que poderia ser lido como um gesto de aprovação, é uma crítica a endogamia do casal, pois beber vinho puro sem misturar água era um costume bárbaro<sup>201</sup>, como casar com a irmã<sup>202</sup>. Aléxis sutilmente criticaria a corrupção dos costumes dos Ptolomeus, não a participação política de uma mulher propriamente, mas a endogamia bárbara<sup>203</sup> (LURAGHI, 2018, 40-41).

A despeito das lacunas encontradas, o decreto é um chamado ateniense para a guerra (propaganda), que inclui Arsínoe II, como um apelo retórico a aliança ateniense e espartana. Assim como as guerras médicas e lamianas são o dispositivo retórico para unir atenienses e espartanos, Arsínoe é a justificativa da participação de Ptolomeu II na aliança das duas cidades. Esse uso da figura de Arsínoe na propaganda de guerra demonstra o potencial discursivo de representação para a dinastia e para o próprio Ptolomeu, que funciona para legitimar seu poder. Através dela, Ptolomeu consegue emular um discurso de legitimidade, unidade, continuidade e estabilidade política, fundamentais para reforçar a confiança dos aliados em tempos de guerra. Arsínoe pode não ter gerado a guerra sozinha, mas Ptolomeu e seus aliados a consideraram uma figura importante no discurso bélico, o que indica, na nossa leitura, o poder simbólico dela.

<sup>200</sup> O poema não possui uma datação estabelecida, mas, segundo Nino Luraghi, pode ser localizado entre o casamento de Ptolomeu e Arsínoe, em cerca de 279, e a morte da rainha entre 270 e 268 (LURAGHI, 2018, p. 40).

<sup>201</sup> Os gregos consumiam o vinho misturado em água, enquanto os bárbaros bebiam vinho puro (HERODOTO, *Histórias*, I, 207. 6; HOMERO, *Od.*, 9, vv. 240-369; SOARES, 2014, p. 31; MURRAY, 1994: 202 e 203).

<sup>202</sup> Ao contrário de Luraghi, Grace Macurdy (1932, p. 120) e Dorothy Thompson (1955, p. 200) consideram a citação de Aléxis elogiosa ao Ptolomeus e não uma crítica. Ambas, no entanto, fazem uma leitura acrítica da fonte.

<sup>203</sup> Para Richard Hazzard, o uso do termo “irmã” tanto em Aléxis, quanto no *Decreto Cremonideano* demonstra a resistência dos atenienses em aceitar o casamento entre irmãos completos – bárbaros (HAZZARD, 2000, p. 93).

### 3.7. A toponímia de Arsínoe

O uso de Arsínoe II no discurso bélico, por parte de Ptolomeu II, é mais explícito na (re)nomeação das cidades no Mediterrâneo e de ruas alexandrinas com o nome da dita rainha<sup>204</sup>. Essa mudança de nomenclatura, pela substituição do nome antigo por um novo, por motivos ideológicos, simbólicos e comemorativos, é chamada toponímica (SANTOS, 2016, p. 173-4). A mudança poderia ocorrer tanto por ordem de Ptolomeu, quanto por solicitação da cidade em reconhecimento aos feitos do agente, mas no caso de Arsínoe é mais provável a primeira opção. Elizabeth Carney (2013, p. 110) relaciona a toponímia ao *Decreto Cremonideano* e a uma política hegemônica, chamada de “política de nomes”<sup>205</sup> por Céline Marquaille (2008, p. 60-1). Se no *Decreto Cremonideano* Arsínoe não teve direito ao nome, nessa política, o nome de Arsínoe, se torna uma fórmula ou modelo, como símbolo da dinastia Ptolomaica.

A toponímia das ruas é registrada no papiro SB X 10251<sup>206</sup>, datado de 252, que serve de suporte para um contrato, que lista testemunhas a partir das ruas que viviam em Alexandria. Esse papiro indica a existência de várias ruas com o nome de Arsínoe que, como parte do culto ao seu nome era acrescido de epítetos de outras deusas, para enfatizar suas faces de agência. Temos: Arsínoe Basiléia, Eleemon (deusa da piedade), Teleia (a consumadora), Chalkioiko (da Casa Brazen) e, em outro papiro<sup>207</sup>, Arsínoe Niké (vitória) e Karpóphoros (portadora de frutos). As ruas que mais nos interessa, neste momento, são Arsínoe Niké e Chalkiokos, associadas à guerra, como a deusa da vitória e como Afrodite armada, cultuada em Esparta, respectivamente. Em intercurso com Posídipo (AB 36), no qual Arsínoe aparece armada, as ruas são um discurso que a relaciona como divindade guerreira para corroborar políticas dinásticas.

A toponímia de cidades como Arsínoe II não é uma criação de Ptolomeu II, como vimos no casamento com Lisímaco<sup>208</sup> da Trácia, mas foi com ele que a prática se notabilizou. Ptolomeu teria não só criado uma cidade fortificada em homenagem a ela, segundo Pitom (l. 20-1), tal qual nomeado doze cidades aliadas com o nome da rainha, num tipo de refundação. Não há como precisar a época dessas práticas toponímicas, mas a historiografia convencionou

<sup>204</sup> Não é possível localizar qual das toponímias veio primeiro, a das ruas ou das cidades, mas cremos que essa política se iniciou no âmbito local e, depois, foi estendida por Ptolomeu II fora de Alexandria com seus aliados.

<sup>205</sup> Não se trata de uma política de nomes como sugerido por Céline Marquaille, pois Ptolomeu não utiliza apenas os nomes, mas sim todo um imaginário de poder sobre ela, reproduzido em representações mentais e materiais.

<sup>206</sup> O papiro, assim como informações contextuais, está disponível em: < <http://papyri.info/ddbdp/p.lond;7;1986/>>. Sobre o papiro, consultar: MUELLER, 2006, p. 127; MCKENZIE, 2007, p. 52; ALMEIDA, 2007, p. 283-4.

<sup>207</sup> Não encontramos este, datado do segundo século, mas o conteúdo da documentação é discutido por autores (EITREM, 1931, p. 45; STEPHENS, 2004, s/p; ALMEIDA, 2007, p. 283-4; FULIŃSKA, 2012, p. 144).

<sup>208</sup> Um dos enfoques das discussões dos especialistas é, inclusive, focada em verificar em que momento ocorreu a toponímica de determinadas cidades de Arsínoe e se partiram de Lisímaco ou Ptolomeu (LEFEBVRE, 2012, p. 8).

localizá-las após sua morte, como parte da guerra dos sucessores, sobretudo a de Cremonides. Essas áreas de influência serviam como posto militar em torno da Ática e do Peloponeso, proteção de Alexandria (que ficava no litoral), porto para frota, fonte de soldados, entre outros. Com autonomia relativa, as cidades mudavam de nome e pagavam impostos, em troca de proteção e do benefício da corte, que aumentava seu poder (MARQUAILLE, 2008, p. 39-64).

A *Estela de Pitom* (CM 22183, l. 20-1) é um dos documentos que relata a fundação ou refundação de cidades com o nome de Arsínoe, como parte da agenda política de Ptolomeu II. Nela, sabemos que Ptolomeu teria ido para Kemeur e fundado lá uma grande cidade para sua irmã, que seria utilizada como uma cidade fortificada em uma das bocas artificiais do Rio Nilo. Entre as linhas 22 e 24, o casal real teria recebido presentes de um general, o que permite supor que Arsínoe estaria viva depois da fundação da cidade e na época do início da política de nomes. A fundação de cidades em sua honra não seria, então, apenas uma honra póstuma, mas parte de uma política calculada, que não tem a ver com o apelo emocional do falecimento de um parente. Podemos supor, entretanto, que em vista do falecimento de Arsínoe, essa política de nomes não foi interrompida, mas ao contrário se intensificou sob a agência de Ptolomeu.

Nomeadas em homenagem à Arsínoe II, essa toponímica é muito mais do que uma questão comemorativa, mas sim uma questão política, que inclui a rainha numa política bélica. Céline Marquaille argumentou que Arsínoe era um símbolo dinástico e foi usada por Ptolomeu para representar sua potência naval na guerra - maior na época. Ptolomeu criou, segundo Marquaille, um culto de Arsínoe protetora dos marinheiros para gerar um discurso que dava uma áurea divina de proteção às cidades aliadas aos Ptolomeus (MARQUAILLE, 2008, p. 58-60). Essa nomeação religiosa possui, porém, motivos políticos, por mostrar aos seus opositores, através do nome e culto, que a cidade região aderiu aos Ptolomeus e não aos outros *diádoci*. Arsínoe, como símbolo real, dá identidade à dinastia, ao soberano e às cidades aliadas, ao mesmo tempo em que incrementa a sua própria, capitalizando ideias sobre seu poder.

O uso de Arsínoe II como divindade tutelar das cidades não é um discurso apenas sobre o poder dela, mas também sobre Ptolomeu II enquanto governante vivo da talassocracia egípcia. Ptolomeu tem uma função política como *basileus* do Império marítimo ptolomaico, enquanto em um plano metafórico, Arsínoe tem uma função marcial de proteger o marido e seu território. O discurso de Arsínoe como deusa não só lhe atribui uma função religiosa, como justapõe o casal através do dualismo da regra, em que ambos se complementam no projeto da talassocracia. Ptolomeu se vale da sua relação com ela, como irmã e esposa, para através da ideia de complementaridade, aumentar o seu prestígio e fundamentar sua hegemonia política e religiosa.

Para quem discorda de uma atuação efetiva de Arsínoe, ao menos não se pode negar seu valor discursivo nas políticas de Ptolomeu, que do contrário não teria se casado com ela.



Figura 27: Mapa com algumas cidades de Arsínoe. Referência: construído por nós, com base em William Smith

A toponímia cidadina é verificada na literatura, na epigrafia, em moedas e estátuas, que informam sobre a presença ptolomaica e possibilitam calcular as cidades nomeadas Arsínoe. Através desses documentos, William Smith lista a existência de dez cidades: Cleopátris, Olbia, Crocodilos, Lictos, Marion, Taucheira; Patara; Canope; uma na Etiópia e outra na Cilícia<sup>209</sup>. Entretanto, além das cidades indicadas por Smith, havia outras duas, no total de doze, são elas Kossos (Koresia) no Mar Egeu e Metara na península do Peloponeso (GILL, 2007, p. 60-61). A partir de Políbio (*Hist.*, 5.34.2-9), sabemos as funções dessas cidades portuárias: a região de Coele-Síria visava ameaçar o Império Selêucida e controlar o acesso ao Egito, já as ilhas do Egeu, Lisimaquia e a região entre Panfilia e o Helenisponto frustrar as ambições de Antígono, policiar a Trácia e a Macedônia e controlar rotas marítimas e comerciais na Grécia.

<sup>209</sup> *Dictionary of Greek and Roman Geography* de William Smith foi consultado online em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0064:id=arsinoe-geo>. Acesso 09 de set. 2018.

Das regiões indicadas acima como cidades de Arsínoe, duas delas chamam a nossa atenção: a primeira delas foi a antiga cidade de Marion, na ilha mediterrânea de Chipre. Afrodite em sua versão armada, com a qual Arsínoe foi relacionada em um poema de Posídipo (AB 36), talvez não por coincidência, era cultuada em Chipre desde os primórdios arcaicos. Afrodite seria cultuada na região com o nome micênico *wanassa*, que na realeza palaciana era um título que identificava agentes sociais que possuíam poder político, religioso e militar. Agnieszka Fulińska vê nessa coincidência uma influência cipriota na construção do culto dinástico de Arsínoe e, ao mesmo tempo, uma tentativa de normatizar sua atuação pública. Enquanto Hera seria o precedente arcaico da endogamia, Afrodite talvez fosse o precedente para o exercício político da rainha (FULIŃSKA, 2012a, p. 147-9; 2012b, p. 63-67).

A segunda região que salta aos olhos é a da Cária, da Lícia e da Pampília, na qual curiosamente anos depois o filho de Arsínoe II, Ptolomeu Lisímaco, teria recebido possessões. Ptolomeu Lisímaco, chamado Telemessos, teria recebido possessões na Lícia, em clientelismo ao Egito, cuja região era usada para conter o tráfico marítimo e o avanço selêucida no Egito<sup>210</sup>. Essa coincidência chama atenção, porque a historiografia afirmou que o impulso de Arsínoe no envolvimento com a guerra seria garantir o trono ao filho e que Ptolomeu II seguiu sua vontade. Não há como relacionar efetivamente, por falta de dados, a existência de cidades de Arsínoe na região e a fundação da dinastia de Telmessos por lá como uma política pensada por sua mãe. Porém, há como inferir uma relação simbólica com Arsínoe, na qual Telemessos estaria dando continuidade às políticas dela nas fronteiras contra os Seleucos, vide Pitom.

A toponímia não deixa de ser uma propaganda real, mas funciona também como um mecanismo de controle dos corpos da sociedade governada, tal qual das áreas de influência. Nos usos diários das ruas e cidades que possuem nomes, os agentes interpretam os usos e abusos do espaço, associando-os a valores político-culturais e memórias, como parte do *habitus*. Os nomes não passam despercebidos nessa interpretação, pois são recobrados pelos agentes sociais que associam as palavras e as coisas, reconhecendo Arsínoe como um símbolo de poder. A sociedade reforça sua fidelidade com a corte a partir da figura de Arsínoe nos usos diários dos espaços por viver ou passar na rua ou cidade nomeada, investidas de significados políticos. Essas ruas e cidades com o nome dela são então um mecanismo de controle que cria um senso de onipresença semiconsciente do poder real projetado no *habitus* dos governados.

A mudança de nomes de cidades estratégicas não é um fator efêmero, apenas no campo simbólico, mas produz efeitos materiais e discursivos que incrementam o poder de Arsínoe II.

---

<sup>210</sup> Essa região era usada no controle de rotas marítimas para conter o movimento dos selêucidas no Mediterrâneo, como um escudo de isolamento, visando a segurança das fronteiras do Egito (POLÍBIO, *Hist.*, 5.34.2-9).

Isso ocorre porque a toponímia trazia consigo não só uma nova compreensão do espaço e de como se relacionar com ele, tal qual em mudanças nos costumes e produção de novos símbolos. Materialmente, essa mudança se expressa em documentos oficiais, legislativos, na religião e na produção de símbolos da cidade, como estátuas, moedas e outros, com o retrato de Arsínoe. Como efeito, a toponímia incrementa não só a circularidade local da ideia de poder de Arsínoe, expandindo a mesma para além das fronteiras ptolomaicas, em todas suas áreas de influência. A percepção de poder passa de Alexandria para o Mediterrâneo, sendo reconhecida e reproduzida no *habitus* dos agentes, a despeito do estranhamento de uma mulher no poder.

### **3.8. Arsínoe II como sacerdotisa**

A leitura da historiografia sobre a atuação de Arsínoe II demonstra que a agência dela como sacerdotisa, em um desdobramento das suas funções de rainha, tem sido negligenciada. Em uma ampla pesquisa sobre os historiadores comentaristas de Arsínoe, notamos que apenas o trabalho de Maria Nilsson (2012, p. 142) analisa essa faceta da rainha na tradição egípcia. Isso ocorre, primeiro, pois a atuação como sacerdotisa era comum às mulheres antigas e a historiografia estava mais interessada em agências pouco tradicionais, como guerra e política. Em segundo lugar, em razão de a documentação grega e egípcia de Arsínoe sobre essa área de atuação ser muito econômica, tal qual se confunde com os dados sobre ela como deusa. Esperamos com a nossa análise contribuir com as reflexões desenvolvidas por Nilsson tanto da atuação de Arsínoe como sacerdotisa da tradição grega, quanto egípcia.

Vale fazer uma ressalva teórica sobre a relação entre política e religião no Mundo Antigo, fundamental para analisar a atuação de Arsínoe II como agente religiosa (sacerdotisa). Jean Pierre Vernant destacou que na antiguidade "o político está impregnado do religioso" e que", ao mesmo tempo, "o próprio religioso está ligado ao político" (VERNANT, 2006, p. 09). Vernant verificou que entre os gregos (e podemos estender isso aos egípcios) os cargos públicos apresentam características sagradas e que os sacerdotes também eram uma autoridade pública. Entretanto, a sensação de uma repartição estanque entre espaço público e religioso parece ser uma característica das sociedades modernas que passaram por um processo de secularização. Nossa análise da atuação de Arsínoe como sacerdotisa não a entende em separado de sua atuação como rainha, mas sim complementar, como indicado por Vernant.

Entre os gregos, embora as mulheres estivessem afastadas dos espaços públicos, concentrado aos homens, as atividades religiosas eram uma tarefa pública que lhes era possível. As mulheres poderiam participar como agentes religiosos de várias formas: como sacerdotisas,

benfeitoras, dedicando objetos, executando lamentos, participando de procissões e outros. Como sacerdotisas, mulheres estavam ocupando um cargo público de alta visibilidade no espaço público (HALAND, 2009, p. 108), uma das poucas magistraturas disponíveis a elas<sup>211</sup>. As sacerdotisas organizavam a performance ritual, dirigindo sacrifícios, cerimônias e procissões, sobretudo, em assuntos importantes às mulheres, como fertilidade e os ciclos da vida. Essa atuação sempre esteve disponível às mulheres, mas se intensificou no helenístico com os cultos reais, no qual elas eram sacerdotisas e deusas (POMEROY, 1984, p. 18).

Não há na documentação grega, que tenhamos identificado, indicações explícitas da atuação de Arsínoe II enquanto sacerdotisa, mas delas podemos extrair indícios circunstanciais. A rainha é relacionada recorrentemente com deusas como Hera, Deméter, Tique e Afrodite, mas que podem indicar não sua atuação como sacerdotisa, mas associação dela enquanto deusa. Sua atuação como benfeitora, financiando uma Adonia e a construção do templo em Samotrácia, indica sua devoção como sacerdotisa à Afrodite, Adônis e aos deuses da ilha. Entretanto, acreditamos que a benfeitoria praticada por Arsínoe não tinha por objetivo obter o cargo público de sacerdotisa, que a sua posição enquanto esposa do *basileus* já lhe garantia. Esse financiamento visava, lido como atuação sacerdotal, construir uma imagem positiva dela, como uma mulher devota à religião, piedosa e benevolente aos deuses e à população governada.

A agência de Arsínoe II em atividades religiosas parece não ter se resumido apenas ao culto dos deuses olímpianos, mas também dos seus ancestrais dinásticos, no culto aos seus pais. Teócrito escreve que Ptolomeu com sua consorte teria queimado para Ptolomeu I e Berenice I, seus pais, muitas coxas de boi, gordíssimas, em altares que vermelhejam (*Id.* 17, vv. 125-30). Teócrito descreve a *thysia* quando, após o sacrifício sagrado, os ossos envoltos em gordura são consumidos no fogo do altar por aromatizante e sob a forma de fumaça se elevam aos céus. Esse enunciado parece conotar o culto grego dos ancestrais, em que eles honram seus pais com o sacrifício e os cultuam de forma que a memória dos dois não seja esquecida após sua morte. Teócrito não descreve essa ação por acaso, mas para emular uma ideia de harmonia e devoção filial do casal para com seus pais, no culto dos *theoi sóteres*, como parte da ideologia real.

A citação do sacrifício cruento empreendida por Ptolomeu II e Arsínoe II em Teócrito é um dado curioso que, a nosso ver, foge da ritualidade envolvida nessa prática religiosa. Sabemos que o sacrifício poderia ser presidido entre os gregos tanto por sacerdotes, quanto por pessoas comuns, contanto que elas estivessem livres de máculas (VERNANT, 2006, p. 55). Teócrito indica que Ptolomeu teria feito o sacrifício com a companhia de Arsínoe, contudo,

---

<sup>211</sup> A respeito da religião como fórum de atividades para as mulheres gregas e uma das poucas magistraturas que poderiam assumir, ver POMEROY, 1984, p. 18; BRUNDELL, 1995, p. 160-161; FOLEY, 1982, p. 4.



ambos estariam envolvidos em um casamento endogâmico, que poderia ser uma mácula social. Esse dado pode indicar ou que eles ainda não tinham se casado na época do sacrifício descrito por Teócrito, ou que o autor usou o rito para emular um discurso sobre a pureza do casal real. Cabe lembrar que Teócrito foi um dos responsáveis por normatizar, no mesmo poema, a endogamia e pode ter induzido o tema do sacrifício, justamente, com esse objetivo.

No Egito, a esposa do faraó incorporava a função de sócio-religiosa do seu marido, que era sumo sacerdote do culto egípcio, responsável por manter a ordem cósmica contra o caos. Se o faraó era o sumo sacerdote, a sua esposa era a alta sacerdotisa, que tinha como função as cerimônias associadas à música e dança para despertar o espírito do deus principal na estátua. Essas altas sacerdotisas, como tal, eram investidas de símbolos como os títulos reais, “esposa do Deus”, “adoração divina”, que indicava socialmente sua diferença (NILSSON, 2012, p. 143). O cargo de sacerdotisa, contudo, era um cargo político, pois na ausência do rei, a alta sacerdotisa poderia assumir o poder até o retorno do seu marido (SANDER-HANSEN, 1940, p. 24-8). A partir desse pressuposto, Arsínoe acumularia a função de sacerdotisa e de corregente por ser ela a esposa principal do faraó como indica o duplo *uraeus* da imagética (ASHTON, 2003, p. 4-5).

Entre os documentos egípcios que destacam a atuação de Arsínoe II como sacerdotisa em vida, o mais explícito deles é Mendes, que denota ela e a família real adorando os deuses. Na cena da *Estela de Mendes*, a rainha estaria segurando um objeto, identificado como um *sistro* de Hator, um instrumento ritual geralmente portado pelas sacerdotisas em cerimônias de culto. A cena conotaria a postura socialmente ativa de Arsínoe como sacerdotisa, balançando o *sistro*, talvez sócio de canto e dança, para homenagear o deus, que está sendo acordado na cerimônia. No texto escrito da estela, que contém os títulos egípcios de Arsínoe, ela é denotada como amada do carneiro, implicando sua proximidade com Mendes e sua posição como sacerdotisa. Arsínoe é conotada como alta sacerdotisa em vida, atuando ao lado do marido, em complementação de tarefas, em uma cerimônia religiosa da tradição egípcia.

A função de sacerdotisa se reproduz na *héxis* corporal dos agentes sociais, não só nos gestos, como a agitação do *sistro*, mas também na indumentária de Arsínoe II como sacerdotisa. Na análise da sua coroa pessoal, Maria Nilsson percebeu que a mesma tem por objetivo não só construir uma ideia de autoridade, mas também indicar as funções da mesma no espaço público. Em complemento ao *sistro* como elemento ritual, a autora verifica que na coroa, a pena dupla, associada aos chifres de vaca, conotam Arsínoe como sacerdotisa (NILSSON, 2012, p. 143). As duas penas simbolizam o dualismo das convenções religiosas egípcias, masculino e feminino, tal qual uma associação com os deuses Hórus/Rá, Shu e Tefnut e Hator e Hórus.

Partindo do princípio de que tanto o *sistro* quanto as penas são associados à Hator (a própria personificação da esposa e sacerdotisa), Arsínoe portando esses símbolos faz dela sacerdotisa.

Os títulos reais presentes em estátuas e estelas são uma fonte de informação sobre o *status* da rainha e as tarefas que ela desempenhou no espaço público (ASHTON, 2003, p. 3-4). Cito alguns títulos de Arsínoe na estátua do Museu do Vaticano (22681): “Filha de Geb”, “Filha do touro”, “Amada de Hator”, “Imagem de Ísis”, “Amada de Áton” (ASHTON, 2003, p. 105). Em Mendes (l. 11-12), no que interessa sua atuação como agente religioso, ela é indicada como “Amada do carneiro”, a mesma fórmula anterior, e explicitamente como “sacerdotisa Wd'-b3”. Arsínoe estaria relacionada com Geb, Hator, Ísis, Mendes e Áton, mas especificamente atuava como sacerdotisa nos cultos de Hator, Áton e Mendes devido à fórmula “Amada do deus”. Esses títulos têm dupla função: estabelecem a genealogia divina de Arsínoe para diferenciá-la como faraó e permitir sua deificação, tal qual indicam sua autoridade como sacerdotisa.

Entre gregos e egípcios, guardando a especificidade de cada uma das sociedades, podemos verificar que era possível que as mulheres, como Arsínoe, agissem como sacerdotisas. A posição de sacerdotisa, a despeito das desvantagens públicas de estar em um espaço masculino, permitia que as mulheres tivessem acesso ao poder e fossem, assim, autoridades. Mas se o espaço público, em ambas as sociedades, estava concentrado aos homens, o que explicaria essa possibilidade de ação ativa proporcionada para as mulheres através da religião? A divisão de tarefas, pela racionalização do biológico, enfatiza a atuação das mulheres na gestão da atividade doméstica, nos rituais domésticos e na manutenção da coesão familiar na casa. Podemos presumir que esse desempenho, relacionado à coesão, tornou as mulheres qualificadas para coordenar as atividades religiosas, consideradas, aos poucos, uma agência desejada.

Gostaríamos de fazer a transição da análise da atuação religiosa de Arsínoe como sacerdotisa para deusa por um ponto de vista teórico para demonstrar movimentação de *status*. A transição de Arsínoe para deusa é entendida como uma magia social – passagem de um estado de coisa para outro que sanciona uma diferença, preexistente ou não, reconhecida socialmente. A magia social é um processo de transição que sanciona ao agente prestígio ou *status* mudando a maneira como os outros o veem e como ele vê a si próprio (BOURDIEU, 2008, p. 99). Entretanto, Stefano Caneva afirma que nenhuma documentação oferece uma explicação ou uma forma de medir essa mudança de *status* do humano para o divino<sup>212</sup> (CANEVA, 2015, p. 98).

---

<sup>212</sup> Se para Caneva faltam documentos, para nós a investidura, a produção material que se seguiu e a longevidade do culto, em três séculos, tão popular quanto o de Alexandre, são a evidência para o aumento do status de Arsínoe.

Entre os gregos, essa transição entre humano e deus, é denominada apoteose (*apothéosi*), na documentação textual. Essa transição também possui precedente entre os egípcios.

### 3.9. Arsínoe II como deusa

#### 3.9.1. A apoteose de Arsínoe

Apoteose é a elevação de seres humanos ao *status* divino verificada entre os gregos a partir do século VIII com o culto aos heróis, mortais semidivinos, adorados postumamente. Esses heróis foram imortalizados como deuses, devido ao seu valor simbólico, seja por seus feitos em vida que os distinguiram dos demais, seja pela sua morte incomum ter lhes dado *kléos*. Durante o século V, aos poucos essa prática foi estendida a políticos, generais *basileus* e benfeitores pelos cidadãos das cidades que foram amparados pela atuação pública dos mesmos. Entre os governantes icônicos, a quem a apoteose foi concedida no período, ainda que mal documentada, estão Lisandro em Samos, Amintas II em Pidna, Dion de Siracusa e Felipe II. Essa passagem do humano ao divino garantia a realização de culto, festivais e hinos, cujo efeito era a conservação da memória do morto (KANTIREA, 2013, p. 573; RUSSELL, 2004, p. 17).

Foi no Período Helenístico, contudo, após a apoteose de Alexandre que a prática se tornou mais sistemática, sobretudo com governantes, tanto em monarquias, como em cidades. Alexandre teria alegado após uma visita ao oráculo de Zeus-Ámon no Egito, ser filho do deus e, assim, o próprio deus, para se apropriar do *status* divino do governante do Oriente Próximo. A experiência bem-sucedida do culto de Alexandre na legitimação do seu poder no Egito fez com que seus sucessores e outros adotassem a apoteose para expandir sua esfera de influência. Entre os objetivos da apoteose estavam a moralização do governante, a legitimação do seu poder, a diferenciação dele da sociedade governada e a garantia da lealdade dos agentes sociais. A apoteose foi praticada pelos Selêucidas e Ptolomeus no período, se perpetuou com os romanos e encontra permanências no cristianismo (KANTIREA, 2013, p. 573-5).

O Egito Ptolomaico foi o exemplo mais bem-sucedido de apoteose no período, que combinou a crença na divinização grega dos heróis com a natureza divina do governo faraônico. Sendo um governante estrangeiro no Egito, Ptolomeu I utilizou a religião e os costumes egípcios como uma ferramenta para garantir a sua legitimidade perante a população nativa. Ptolomeu I foi considerado faraó por seguir o modelo de regra dos egípcios, (THOMPSON,

2005, p. 113) acumulando o *status* divino dele, que era o próprio, um deus na cosmologia<sup>213</sup>. Entretanto, nessa época, a apoteose dos Ptolomeus I ocorreu apenas por associação, de forma não oficial, mas foi oficializada depois por Ptolomeu II (WELLENDORF, 2008, p. 33-34). Com efeito, ao longo dos séculos, cada governante ptolomaico<sup>214</sup> sucessivamente afirmou-se na fila de faraós, deuses vivos ou governantes deificados, prolongando seu poder no Egito.

A apoteose de Arsínoe II foi construída discursivamente por seu irmão-marido, Ptolomeu II, no século III, como honras póstumas ao falecimento dela, entre ca. de 270-68. Para o culto de Arsínoe, Ptolomeu estabeleceu um passado mítico, templos e estátuas, normas de culto, um festival, uma sacerdotisa (canéfora), uma tributação para financiá-lo e outros. Arsínoe foi introduzida em panteões preexistentes, o grego e o egípcio<sup>215</sup>, associada às divindades femininas cujas áreas de atuação eram beleza, amor, proteção, fertilidade, matrimônio e outros. A partir daí, Arsínoe tornava-se a protetora não só de seu irmão-marido, Ptolomeu, assim como da própria dinastia e do seu projeto geopolítico de expansão no Egito e em todo o Mediterrâneo. A apoteose de Arsínoe demonstrou ser muito popular e seu culto durou cerca de três séculos e estendeu-se para muito além do Egito, nas ilhas do Mar Egeu e no Mediterrâneo Oriental.

No simbolismo mítico, a apoteose de Arsínoe II foi construída decisivamente a mando de Ptolomeu II por poetas, sacerdotes e membros da corte, seguindo as tradições grega e egípcia. Um passo à construção da apoteose foi criar uma genealogia divina, a partir de seus pais, pré-requisito aos gregos<sup>216</sup> (KANTIREA, 2013, p. 573) e egípcios<sup>217</sup> (VON LIEVEN, 2010, p. 3). A partir dessa descendência divina, a elevação de Arsínoe de humana à deusa ocorreu através do rapto dos Dióscuros, filhos de Zeus, que a levaram para o céu e lá fizeram dela uma estrela. Essa metáfora da estrela como forma de apoteose possui precedentes tanto na literatura grega<sup>218</sup>, pelos Dióscuros, quanto na egípcia<sup>219</sup>, num mito de Ísis, retomado por Calímaco (fg. 228 e 101). Ao desaparecer da terra com uma descendência divina e ser elevada ao céu, o culto de Arsínoe estaria justificado através de um repertório conhecido pela população – memória discursiva.

<sup>213</sup> Na cosmologia Egípcia, enquanto vivo, o faraó era cultuado como Rá (deus-Sol) e era considerado a encarnação viva de Hórus e, após sua morte, era osirificado, em culto a Osíris (SALES, 2005, p. 57; RUSSEL, 2004, p. 19).

<sup>214</sup> Entre eles Ptolomeu I e Berenice I (*theoi soterai*), Ptolomeu II e Arsínoe II (*theoi adelfoi*), Ptolomeu III e Berenice II (*theoi evergetai*), Ptolomeu IV e Arsínoe III (*theoi filopatores*) e outros (SALES, 2005, p. 57-60).

<sup>215</sup> Enquanto em seu culto grego Arsínoe personificava divindades como Hera, Afrodite, Artêmis, Tique e Demeter, no egípcio ela personificava ou estava relacionada às deusas Ísis, Hator, Tetnut, Bes, entre outras.

<sup>216</sup> Entre os gregos, essa genealogia foi construída com a apoteose dos *theoi soterai*, que indiretamente provia à Arsínoe uma natureza semidivina (TEÓCRITO. *Id.* 15, vv. 105-111; CARNEY, 2013, p. 77-78).

<sup>217</sup> Nos documentos egípcios, essa genealogia divina é anunciada em seus títulos como “Filha de Geb”, “Filha do touro”, fixado em uma estátua vaticana (22681) analisada por Sally-Anne Ashton (ASHTON, 2003, p. 105).

<sup>218</sup> Entre os gregos, segundo Maria Kantirea, a construção mítica da apoteose se dava ou através do surgimento do mar, ou pela elevação ao céu pela metamorfose de uma estrela pelos Dióscuros (KANTIREA, 2013, p. 573).

<sup>219</sup> Dimitris Plantzos afirma que Calímaco estaria retomando em seu poema o surgimento da estrela Sotis, a moderna Sirius, que era associada na astronomia egípcia à Ísis e ao começo do ano (PLANTZOS, 1992, p. 121).

É importante notar que a construção discursiva a respeito da apoteose de Arsínoe II e a difusão do seu culto não está dissociada da participação dos sacerdotes egípcios nativos. A construção discursiva que difundiu o culto de Arsínoe partiu, sem dúvida, de Alexandria, da corte real, que tinha o controle da autorrepresentação do poder dos governantes da dinastia. Entretanto, existiam outros agentes a mando de Ptolomeu<sup>220</sup>, como os sacerdotes egípcios, que asseguraram a aceitação, difusão e o desenvolvimento do culto da rainha dentro e fora do Egito. Sacerdotes egípcios das regiões de Pitom, Mendes, Saís e Mênfis teriam publicado decretos que informavam a construção do seu culto e divulgavam-no segundo modelos nativos egípcios. A participação dos sacerdotes na construção da apoteose de Arsínoe demonstra a negociação entre o poder central e as autoridades locais através do culto (CANEVA, 2014, p. 88-91).

A análise da apoteose e do culto de Arsínoe II tem grande importância, pois é capaz de reforçar a hipótese de que a rainha teria exercido poder simbólico nos espaços públicos e privados. O pressuposto para a imortalidade na apoteose seria que o mortal em questão, em vida, teria se destacado em razão da sua força, bravura, gentileza, beleza e etc (KANTIREA, 2013, p. 573). Se a apoteose depende de prestígio e poder do agente social, a nossa hipótese é que a apoteose de Arsínoe poderia indicar que a rainha teria tido uma vida pública e privada excepcional. Mesmo que Ptolomeu II tenha estabelecido o culto por questões ideológicas, a apoteose não se dá ao acaso, mas baseia-se em uma memória<sup>221</sup> dos feitos do morto que dá validade à elevação. A própria deificação de uma mulher, dado pouco recorrente indica um prestígio diferenciado de Arsínoe em vida, seja perante a sociedade, seja ao marido.

A afirmação proposta acima demonstra que existiria uma questão de gênero na apoteose de seres humanos para seres divinos que identificaria a situação de Arsínoe II como excepcional. A maioria dos humanos deificados são homens, enquanto apenas certo número de mulheres, a maioria delas de origem real, conseguiram cumular o *status* e o poder necessários à apoteose. Essa desigualdade ocorre porque a apoteose dependia da proeminência reconhecida do agente e as mulheres estavam excluídas dos espaços públicos, os únicos visíveis à sociedade. A partir do Período Helenístico, com a ampliação dos espaços de atuação femininos, mulheres como Fila II, Eetratonice e Laodice II foram deificadas pelas suas atuações públicas e privadas. A apoteose de Arsínoe não é então uma excepcionalidade, mas parte de um longo processo que deu visibilidade e reconheceu a atuação de mulheres proeminentes (PÉREZ, 2012, p. 170).

---

<sup>220</sup> Segundo o decreto de Saís, Ptolomeu teria convocado os nobres, a elite nativa, os responsáveis pelos domínios e os sacerdotes dos templos para auxiliar na construção do culto de Arsínoe (ALMEIDA, 2007, p. 106).

<sup>221</sup> Richard Hazzard consideram que essa *memória* a respeito de Arsínoe II teria sido criada por Ptolomeu II como parte de uma propaganda dinástica de legitimação, que não condiz com a realidade (HAZZARD, 2000, p. 82).

### 3.9.2 Templos, ritos e cerimônias

Após a criação discursiva do culto de Arsínoe II, Ptolomeu teria providenciado a construção ou alocação de templo para servir de morada da deusa e local de culto - Arsinoeion. A partir da documentação, sabemos da construção de templos em Alexandria, Cabo Zefirion, Mênfis, Kemeur e Philadelphia (*Faium*)<sup>222</sup>, mas também é possível supor a existência de outros. Além de construir templos dentro e fora do Egito, Ptolomeu teria providenciado que as estátuas da rainha fossem erguidas em templos preexistentes, segundo Mendes (*CM 22181*, l. 13-14). Essa inserção dela em templos existentes, sobretudo nos egípcios, em Mendes, Pitom, Saís e Menfis, fez de Arsínoe *súnnaoi theoí*, uma deusa emparelhada (ALMEIDA, 2007, p. 303-6). Esses templos consagrados a Arsínoe garantiam a solidez do culto dela, implantavam sua base territorial e demarcavam o poder e a legitimidade dela enquanto deusa.

O templo mais importante para o culto de Arsínoe estava localizado em Alexandria, próximo ao palácio real<sup>223</sup>, que servia como cartão postal do culto da dita rainha entre os gregos. As principais descrições dele provem de Plínio, o velho, que afirma que o templo, Arsinoeion, teria começado a ser construído, ainda com Arsínoe em vida, pelo arquiteto Timocares em Alexandria. Timocares teria utilizado um material magnético para construir a abóbora do templo, por isso, talvez redondo, de forma que uma estátua de ferro aparentasse estar levitando. Com a morte dela, o projeto do templo foi interrompido. Contudo, Ptolomeu ordenou que o ele fosse terminado em honra póstuma; quando ficou pronto, ele foi chamado Templo dourado. Plínio acrescenta que, pouco depois, Ptolomeu colocou um obelisco e uma estátua de 4 côvados de altura (2,1 m) em frente ao templo (PLÍNIO. *HN*, 34, 42; 36, 14; 37, 32.8).

Com exceção da descrição de Plínio, que possibilita traçar representações mentais, que tenhamos conhecimento, nenhuma representação visual de época do templo chegou até nós. Podemos supor pela arquitetura de Alexandria, que se pretendida uma cidade grega no Egito, que esse templo teria características arquitetônicas majoritariamente gregas. Judith Mackenzie encontrou um mapa de Alexandria do final do século XVI que traz a planta da cidade, incluindo o Arsinoeion, como uma construção circular, de frente para o obelisco. Contudo, segundo Mackenzie, não é possível dizer se a construção estava de pé no período em que o mapa foi feito ou se ele foi feito a partir do texto de Plínio (MACKENZIE, 2007, p. 51). O templo de

<sup>222</sup> Sobre o templo de Alexandria temos Plínio (*História Natural*, 34, 42), do de Cabo Zéfiro ver Posídipo (*AB* 37, 39, 116; 119) e Calímaco (*frag.* 101), do de Mênfis uma inscrição traduzida por Jan Quaegebeur (1971, p. 250), do de Kemeur temos Pitom (*CM 22183*, l. 21-22) e do de Philadelphia o *P. Lond.* VII 2046.

<sup>223</sup> Uma das inscrições traduzidas por Jan Quaegebeur, indica a existência de um templo próximo ao palácio, que acreditamos nós ser o templo de Alexandria de que fala Plínio (QUAEGEBEUR, 1971, p. 248-9).

Arsínoe, porém, é semelhante ao Arsinoeion em Samotrácia, o que pode indicar uma padronização da identidade visual dos templos dedicados por e para Arsínoe.



Figura 28: Mapa medieval, datado de 1590, de Alexandria, com o Arsinoeion no centro, em frente ao obelisco. Referência: (MACKENIE, 2007, p. 52).

A leste de Alexandria, no Cabo Zéfiro, em Chipre, um santuário parece ter sido dedicado à Arsínoe por Calicrates de Samos, um oficial da marinha, que era *phíloi* na corte (AB 116). Nesse santuário, Arsínoe parece ter sido cultuada em associação com a deusa Afrodite, na sua versão marinha, pela proximidade com o mar, como protetora dos marinheiros e casamenteira. Retribuindo à sua dedicatória, Calicrates teria sido nomeado o primeiro sacerdote do culto de Arsínoe; a benfeitoria pública era um meio de conseguir cargos (CARNEY, 2013, p. 96-97). Um epigrama de Hedilo, citado por Ateneu (*Deipnosophista*, 11.497D) indica a existência de um mecanismo musical em forma de chifres, em alusão a deusa egípcia Bes, no dito templo. Embora possuísse elementos egípcios, a partir de Posídipo, Judith Mackenzie supõe que o templo se destinava aos gregos e tinha traços sobretudo gregos (MACKENZIE, 2007, p. 52).

É possível cogitar a existência de locais de culto de Arsínoe, como templos, pequenas capelas, témenos e altares, em outros recortes geográficos do Mediterrâneo que não só no Egito. Arsínoe teria sido cultuada em cidades aliadas dos Ptolomeus, sobretudo nas ilhas, como parte de uma agenda política ptolomaica, que fez dela símbolo dinástico e protetora da talassocracia. Essa possibilidade é ainda mais contundente nas cidades que teriam trocado de nome, numa toponímia, passando a se chamar Arsínoe, assumindo a rainha como a sua deusa fundadora. Evidências materiais, como estátuas votivas, moedas e inscrições, provenientes desses locais

podem ser utilizadas como a evidência para localizar esse culto e daí espaços dedicados a ela. O próprio Arsinoeion em Samotrácia pode ter sido, ainda que sem confirmação, um desses templos, caso consideremos que o mesmo foi construído no terceiro casamento.

O templo, morada reservada ao deus como seu domicílio, era um espaço de socialização no qual os fiéis poderiam demonstrar legitimamente a sua devoção através de dedicações e ritos. Documentos literários como Posídipo e Calímaco, poetas que escreviam na corte, nos informam a respeito dos usos dos espaços nos templos e de objetos votivos dedicados a deusa neles. Posídipo indica a dedicação de linho (AB36) por uma jovem, a libação de uma mulher escrava (AB38) após sua libertação, o clamor de Calícrates por uma boa viagem (AB39) e outros. Calímaco indica que Berenice II parece ter dedicado uma mecha de seu cabelo para Arsínoe em um templo, pedindo pela segurança do seu marido, que teria ido para a guerra (*fragmento 101*). Esses fiéis viam no templo um espaço para entrar em contato com a deusa, que na sua visão cosmogônica era entendida como prestativa, intercessora, protetora e investida de poder.

Os poemas indicados acima, que utilizamos para falar da relação dos fiéis com os templos, podem nos auxiliar também a indicar a identidade dos fiéis que cultuavam Arsínoe. Nos poemas citados, temos uma jovem macedônica bem-nascida (AB36), uma ex-escrava (AB38), um oficial da marinha dos Ptolomeus (AB39) e uma rainha ptolomaica (*fg. 101*). Podemos supor a partir dessas referências que o culto de Arsínoe permeava, de cima para baixo, todas as camadas sociais, sendo cultuada por ambos os gêneros, sobretudo pelas mulheres. Essas pessoas a cultuavam por vários motivos: o retorno seguro dos marinheiros (AB39), um bom casamento (AB36), a liberdade (AB38) e a segurança da família e do marido (*fg. 101*). Contudo, esses documentos foram produzidos na corte e podem ter sido redigidos para transparecer intencionalmente essa ideia visando difundir o culto de Arsínoe, em construção.

Um vaso híbrido<sup>224</sup> ptolomaico, *oinochoe*<sup>225</sup>, do século III, feito entre 270 e 240, em faiança<sup>226</sup>, no Egito, serve de suporte para uma possível cena de libação em honra de Arsínoe. Na cena, uma mulher<sup>227</sup>, em posição de  $\frac{3}{4}$ <sup>228</sup> voltada para a direita, segura dois objetos, em cada uma das mãos, como se empreendesse uma ação, entre uma estrutura retangular e outra pontuda.

<sup>224</sup> Embora o formato do vaso e os signos da representação sejam gregos, o material usado para moldá-lo, a faiança, é egípcia (ALMEIDA, 2007, p. 273), o que demonstra a interação cultural de conceitos, materiais e técnicas.

<sup>225</sup> O vaso foi analisado amplamente pela historiografia (MACURDY, 1932, p. 125; ASHTON, 2003, p. 72; CARNEY, 2013, p. 109; 120; PLANTZOS, 2011, p. 390;395; THOMPSON, 1973, 57-9; ALMEIDA, 2007, 237).

<sup>226</sup> A respeito da faiança, material vidrico egípcio usado na fabricação de objetos decorativos e religiosos, verificar os trabalhos de (SHORTLAND; TITE, 2005, p. 31-45; THOMAS, 2017, p. 2-13; ALMEIDA, 2007, p. 237).

<sup>227</sup> Entre os autores que identificam a mulher como temos Alex Almeida (2007, p. 273), Sally-Ann Ashton (2003, p. 72) e Elizabeth Carney (2013, p. 109). Macurdy (1932, p. 125) é uma das autoras que não faz essa identificação.

<sup>228</sup> Ocorre quando o personagem olha, ao mesmo tempo, para a situação vivenciada na cena e para o receptor da imagem, convidando-o a participar dela, isto é, cultuar Arsínoe (CALAME, *apud* BUSTAMANTE, 2007, p. 19).



Essa mulher usa um penteado melão (uma espécie de coque), amarrado com um filete na cabeça, brincos, bracelete e um *chiton* longo e cingido sobreposto com um *himation* enrolado na cintura. O objeto portado na sua mão esquerda é identificado como uma *phiale*, espécie de vaso raso usado em libações com vinho, já o outro objeto, da mão esquerda, seria uma cornucópia dupla. Essa seria uma cena externa ao templo<sup>229</sup>, representado pela coluna, que oferece a libação de vinho para o altar, à sua frente, cuja ação é dedicada à fortuna de Arsínoe vide a inscrição<sup>230</sup>.



Figura 29: *Oinochoe* Ptolomaico. Referência: Museu Britânico (1873,0820.389)

A materialidade do vaso, *oinochoe*, é capaz de nos prover informações a respeito dos seus usos e acrescentar dados aqueles indicados na representação visual a que serve de suporte. O *oinochoe* era um vaso grego de formato variado, mas que no período ptolomaico era ovalado na pança com pescoço reto e curto, usado para servir/verter vinho (ALMEIDA, 2017, p. 272). A faiança, material vítreo proveniente da tradição egípcia, era um material mais baratos do que o metal, utilizado em objetos votivos nos cultos (THOMAS, 2017, p. 6; ALMEIDA, 2007, 273). A partir da carga representativa e da especificidade do suporte, feito de faiança, usado para servir vinho, acreditamos que o vaso era utilizado no culto em libações que envolviam o líquido. A nossa hipótese é que fiéis ou sacerdotes encomendavam os vasos nas olarias para que fossem usados no culto de Arsínoe, nos rituais relacionados ao vinho e a hospitalidade.

Vasos como esses, com o mesmo suporte e nível de denotação da carga representativa, foram encontrados, como salientou Dorothy B. Thompson, em cemitérios em Alexandria.

<sup>229</sup> Em templos gregos, o altar (*bomos*), um bloco de alvenaria quadrangular, no qual ocorre o sacrifício (*thysia*), ficava na parte exterior da área sagrada, separando os espaços sagrados e profanos. (VERNANT, 2006, p. 42;54).

<sup>230</sup> O vaso é atribuído como objeto do culto de Arsínoe, na medida em que apresenta nos ombros, uma mensagem linguística: "Da boa fortuna de Arsínoe", que dedica a libação feita com o vinho do recipiente à fortuna de Arsínoe.

Thompson salienta que esse contexto testemunha que os vasos tinham prestígio o suficiente ao ponto do usuário tê-lo preservado consigo mesmo na pós-morte (THOMPSON, 1973, p. 8;119). A quantidade com que esses vasos são encontrados, em fragmentos ou peça inteira, fez Elizabeth Carney supor que eram produzidos em série e populares (CARNEY, 20014, p. 109). Podemos supor que o túmulo da pessoa que preservou o vaso deveria ser o de um fiel de Arsínoe, cuja ação é um testemunho de devoção, que esperava ter em troca sua proteção divina. Tanto quem comprava o vaso para fazer rituais, quanto quem os enterrava consigo acreditavam, então, que Arsínoe era portadora de poder e era capaz de modificar a realidade.

A oferta da libação, representada na cena do vaso, é o prelúdio em geral para a comunicação com os deuses, que mais tarde receberiam o sacrifício (CAVENA, 2014, p. 98). A respeito do sacrifício para o culto de Arsínoe, segundo Sátiro (*P. Oxy.*, 27, 2465), o culto compreendia tanto os sacrifícios cruentos de animais, quanto ablação de legumes. Sobre o sacrifício cruento, sabemos, eram permitidos o sacrifício de porcos, pássaros e outros animais, mas que eram proibidos os sacrifícios do bode e da cabra. Cartas recorrentes a Zenon, secretário de Apolônio, o ministro de finanças, indica que o porco era um animal bem querido para o sacrifício neste culto (*P. Cairo Zen.* 2, 59096, 9; 3, 59298, 6). Esses sacrifícios, como indicado em Sátiro, deveriam ser feitos sobre um altar de areia ou tijolo salpicado de areia, que ficaria do lado de fora da casa ou templo, como no vaso, em público.

O decreto de Sátiro (*P. Oxy.*, 27, 2465), datado de 267, é um documento legal, que estabelece os pressupostos para o festival de Arsínoe, normatizando os sacrifícios que ocorriam nele. O decreto, porém, não estabeleceu as normas para os sacrifícios oficiais que seriam realizados pela sacerdotisa da deusa, mas pelos adoradores não oficiais na escolha das oferendas do evento. A existência do decreto indica discursivamente que as pessoas comuns eram encorajadas a sacrificar animais em honra de Arsínoe durante as festividades; convidados a participar dele. Esse convite era endereçado a pessoas de quaisquer classes, como indica a dedicação do pássaro como animal sacrificial, que era mais barato e, por isso, possível para pessoas sem recursos<sup>231</sup>. Esse decreto, então, autoriza a participação por conta própria (agência) do culto público, normatiza um *habitus* religioso e nos ajuda a entender o perfil dos cultuadores.

A respeito do sacrifício, algumas especificações, muito taxativas, do decreto de Sátiro chamaram a nossa atenção e parecem, discursivamente, oferecer informações sobre o culto. Primeiramente, o decreto especifica o sacrifício de pássaros, um animal barato, o que poderia indicar o convite da população menos abastada a sacrificar para ela (CANEVA, 2014, p. 99).

---

<sup>231</sup> Vacas, touros ou porcos era animais mais caros. Esses animais não eram acessíveis as camadas de poucos recursos desprovidas de capital econômico. Pássaros eram animais mais baratos (CANEVA, 2014, p. 99).

Sobre o pássaro, o animal estabelece uma ligação entre Arsínoe, Afrodite e Ísis, que recebiam esse sacrifício (CANEVA, 2014, p. 101) tal qual o porco o faz com Ísis (ALMEIDA, 2007, p. 167). A especificação de evitar os sacrifícios da cabra ou bode pode se dever ao fato do animal ser sagrado em Mendes, região que Arsínoe atuou como sacerdotisa e, depois, deusa (CM 22181). Essa insistência da normatização do culto no decreto pode indicar tanto a necessidade de explicar o novo culto, quanto que sacrifícios estavam sendo dedicados erroneamente.

Em conexão com o culto, havia um festival anual em honra de Arsínoe II, a *Arsinoea*, que ocorria tanto em Alexandria, quanto na *chora* egípcia, no início da inundação do rio Nilo. Essa procissão acontecia anualmente, a partir da morte da rainha, cuja data é difícil de localizar, com o objetivo de comemorar o seu falecimento e a deificação póstuma dela por Ptolomeu II. A partir de Sático, o documento que a descreve, sabemos que o festival era composto por uma procissão e por sacrifícios de animais, que, possivelmente, era seguido de um banquete público. Da procissão, pelo que registra Sático, participavam a canéfora (sacerdotisa que carrega o cesto), *pritaneu*, sacerdotes, magistrados, efebos e carregadores de bastões (P. Oxy., 27, 2465). A *Arsinoea* visava ampliar a popularidade do culto (CARNEY, 2013, p. 109) mas também possuía caráter coercitivo, para renovar a lealdade com a dinastia (HÖLBL, 2000, p. 104).

Na ausência de documentos mais descritivos da *Arsinoea*, com exceção de Sático, Alex de Sousa Almeida propôs uma comparação dela com a Ptolomaieia, outro evento alexandrino. A Ptolomaieia era um festival público, fundado por Ptolomeu II, entre cerca de 280 e 279, em honra de seus pais, Ptolomeu I e Berenice I, e, depois, estendido para seus demais ancestrais. Segundo Almeida, esse festival era composto por uma procissão, concursos atléticos, musicais e hípicas, o sacrifício do boi e dois banquetes, um para a população e outro para convidados. Almeida sugere que os elementos da Ptolomaieia, um dos festivais gregos mais bem documentados do Egito helenístico, podem fornecer um modelo geral para a *Arsinoea*. É possível também, para o autor, que Arsínoe tenha tido lugar na Ptolomaieia, pelo fato de, no relato de Ateneu, ser citada uma *dikera*, símbolo da deusa (ALMEIDA, 2007, p. 256-66).

### 3.9.3 Sacerdotes do culto de Arsínoe

Sacrifícios, procissões e festivais eram rituais e cerimônias, geralmente, presididos pelo sacerdote, o qual era um líder religioso e também político (VERNANT, 2006, p. 9; 55; 81). Como Arsínoe foi absorvida nos templos gregos e egípcios, por associação com deuses preexistentes ou inclusão, podemos supor que ela foi cultuada pelos sacerdotes desses templos.

Documentos demonstram<sup>232</sup>, contudo, que o culto de Arsínoe teria também uma base sacerdotal própria formada por uma canéfora e um sacerdote principal (ALMEIDA, 2007, p. 323). Calícrates teria sido o primeiro sacerdote principal por dedicar um templo à Arsínoe no cabo Zefirion (POSÍDIPO, AB 116; CARNEY, 2013, p. 97) e uma *canéfora* foi eleita anualmente à procissão da rainha. Arsínoe teria sido cultuada, então, por sacerdotes de ambas as origens étnicas, gregos e egípcios, tal qual de ambos os gêneros, homens e mulheres.

Quanto aos sacerdotes egípcios, entre eles, chamam atenção os sacerdotes de Ptah do santuário de Mênfis, antiga capital faraônica, que se mostrou acessível ao culto de Arsínoe II. Estelas privadas, datadas entre os séculos III e I, indicam a existência da classe de sacerdotes e escribas sediada em Mênfis, responsável pelo culto da rainha, lá associado com Ptah e Ísis. Esses sacerdotes e classe de escribas, contudo, não constituíam cargos reais em separado com o culto de Ptah, na medida em que os mesmos parecem estar encarregados de ambos os cultos. Porém, o caso de Mênfis chama a atenção porque as famílias sacerdotais começaram a nomear suas filhas<sup>233</sup> com os nomes de Arsínoe e Berenice, prática que persistiu até o século I.<sup>234</sup> Esse dado é importante, pois demonstra que os sacerdotes de Mênfis eram receptivos ao culto de Arsínoe, que era popular de tal forma, ao ponto dos egípcios adotarem um nome grego. Através das principais ruas de Alexandria, talvez algumas delas com o nome da rainha, a sacerdotisa do culto de Arsínoe, chamada *kaneforos Arsínoe Philadelfoi*, puxava a procissão. A canéfora era a sacerdotisa responsável por liderar procissões e por levar uma cesta ritual sobre a cabeça, que continha as oferendas e ou os instrumentos cerimoniais (ROCCOS, 1995, p. 641). O caneforato parece ter sido instituído por Ptolomeu II no Egito em 269, um ano após a morte de Arsínoe, como parte do seu culto póstumo, quando Eucléia foi eleita a primeira canéfora<sup>235</sup>. Através de documentos legais, em papiros, os quais localizam o nome da canéfora e o ano da sua eleição, sabemos que uma nova canéfora era eleita anualmente para substituir a anterior. A partir da documentação, Sarah Pomeroy entende que a canéfora ptolomaica era escolhida entre jovens gregas, solteiras, relacionadas aos homens públicos, que pertenciam às camadas com recursos, capazes de custear o manto ritual (POMEROY, 1984, p. 57).

---

<sup>232</sup> A fonte mais importante sobre as canéforas é o decreto Sático (*P. Oxy.*, 27, 2465), ver (HAZZARD, 2000, p. 41). Quanto ao outro sacerdote, nesse caso, um homem, uma das fontes que o atesta é *P. Lond. VII 2046*.

<sup>233</sup> Entre os documentos que indicam mulheres com o nome de Arsínoe, citados por Alex Almeida, que faz uma genealogia delas, temos *P. dem. Leiden 373b*, *BIE 33*, *BM 383*, *Estela de Viena 82* (ALMEIDA, 2007, p. 31-32).

<sup>234</sup> Esse caso foi amplamente discutido pela historiografia em Elizabeth Carney (2014, p. 128), Dorothy J. Thompson (1998, p. 132), Dorothy J. Crawford (1980, p. 25), Alex Almeida (2007, p. 301-2), entre outros.

<sup>235</sup> Essa suposição é feita com base no papiro *P. dem. Bryce*, o qual foi o primeiro a indicar uma canéfora após a morte de Arsínoe, ao menos que tenha chegado até nós, que é usado para demarcar o início da Instituição.

Embora Ptolomeu II tenha instituído o caneforato no Egito, a carregadora de cestos não é uma inovação ptolomaica, mas uma prática comum nos cultos gregos, sobretudo em Atenas. A historiografia<sup>236</sup> considera que Ptolomeu teria obtido o modelo para a canéfora de Arsínoe II de Atenas, que desde o Período Arcaico apresentava a instituição do caneforato nas Panateneias. As canéforas atenienses eram escolhidas entre as jovens virgens e de reputação ilibada, *parthenos*, filhas das famílias aristocráticas, as quais proveriam os filhos legítimos para a *pólis*. A virgindade da canéfora, que representava um ideal de donzela, era fiadora da integridade não só dos itens que carregava no cesto, quanto do próprio sacrifício (ROCCOS, 1995, p. 641-44). Contudo, diferente do modelo ateniense, a virgindade foi dispensada para permitir que Bilistiche, a cortesã de Ptolomeu<sup>237</sup>, exercesse o cargo público (POMEROY, 1984, p. 57).

Enquanto instituição, o caneforato provê um cargo público de alta visibilidade às mulheres, permitindo que elas participem do espaço público pela religião, como sacerdotisas. Como sacerdotisas essas mulheres se manifestavam aos olhos públicos de duas formas: nos documentos legais, que indicam o seu nome como canéfora e como líder da procissão religiosa. Na procissão, a canéfora exercia uma posição de liderança, de tal forma, que magistrados, oficiais, sacerdotes e outros homens seguiam seus passos, segundo Sátiro (*P.Oxy.*, 27, 2465). Como deusa, Arsínoe oferecia às mulheres comuns uma das poucas oportunidades de exercer uma função política no espaço público e de serem notadas pela sociedade para obter casamento. Ao mesmo tempo que o culto de Arsínoe permitia que elas exercessem poder, a visibilidade delas na procissão fazia com que outras garotas comuns aspirassem a posição de canéfora.

A posição de canéfora era um meio da jovem eleita, através da exibição pública, obter prestígio e aumentar as suas chances de conseguir um bom casamento – estratégia matrimonial. Entendemos que as canéforas seriam jovens solteiras porque as mesmas aparecem nos documentos acompanhadas de seu responsável masculino, *kyrios*, seu pai e não seu marido. Acompanhada de seu pai nos documentos legais, essa mulher representava seu ramo familiar no espaço público como uma jovem honrada, eventualmente virgem, com quem se desejava casar. Em meio às negociações do casamento, a credencial como canéfora poderia ser utilizada por seu pai para conseguir um casamento com um homem igualmente prestigiado na sociedade. Verifica-se, portanto, que o exercício de funções públicas era conveniente, autorizado e desejado desde que seguisse padrões tradicionais, como o objetivo do casamento.

<sup>236</sup> Embora a canéfora seja uma Instituição comum aos gregos, Donald M. Bailey (1991, p. 156-7), Martina Minas (1995, p. 44;48) e Sarah Pomeroy (1984, p. 55) que Ptolomeu II teria imitado ou seguido o modelo ateniense.

<sup>237</sup> Bilistiche é indicada como canéfora em *P. Cairo Zen. II 59289 e P. dem. Zen. 6b*, enquanto que as amantes de Ptolomeu II em *Ateneu (Dipnosophistas, 13.37, 576e)* e Políbio (*Hist. 14, 11*). Ver (POMEROY, 1984, p. 53-4).

A indicação das jovens canéforas nos documentos está, como indicamos, acompanhada de seu pai<sup>238</sup>, que pertencia, como notou Sarah B. Pomeroy, às elites políticas alexandrinas. Pomeroy verificou que as canéforas eram filhas de homens públicos com recursos e que a indicação delas coincide com o ápice da carreira política de seus pais (POMEROY, 1990, p. 55). As jovens se favoreciam da posição de seus pais, que lhe permitia ascender como canéfora, assim como seu pai, aditavam prestígio por serem eles responsáveis pela sacerdotisa da procissão. A partir dessa percepção de Pomeroy, com base nos documentos legais, entendemos que Ptolomeu poderia usar o caneforato para estabelecer relações de dependência com as elites. Esses homens da elite se mantinham fiéis ao *basileus* para que sua filha pudesse ser aceita como canéfora e, com isso, aumentasse o *status* da sua família, o que favorecia o casamento delas.

A indicação de Belistiche (*P. dem. Zen.* 6b), filha de Filo, uma cortesã de Ptolomeu II, como canéfora, parece ser uma anomalia que rompe com o objetivo do casamento que falamos. Como amante de Ptolomeu, o *basileus* não a teria indicado com o objetivo de obter um marido, já que ele próprio sairia perdendo nessa relação, mas para aditar prestígio social à cortesã. Ptolomeu pode ter usado sua posição como *basileus*, no controle das instituições, para atrair amantes, com a promessa de que as presentearia com posição social, como o cargo de canéfora. No Egito, o caneforato não era utilizado apenas para construir uma ideologia de controle social, como em Atenas (coletivo), tal qual para atender aos interesses (individuais) do *basileus*<sup>239</sup>. Não sabemos se a população sabia da relação dele com Belistiche, mas a indicação arbitrária de uma cortesã, que transgredia o ideal da virgindade, pode ter desvalorizado a instituição<sup>240</sup>.

Uma estatueta de terracota, com 15 cm de altura, encontrada em Alexandria e datada do século III, hoje sob a guarda do Museu Britânico, oferece uma representação visual da canéfora. A estátua denota uma jovem estática e em posição ereta, de cabelos curtos encaracolados, suportando, de um lado, um objeto sobre a cabeça e, do outro lado, parte da sua indumentária. A jovem é identificada como canéfora mais imediatamente por carregar um cesto coberto com um pano sobre a cabeça, como faziam as sacerdotisas, mas também pela sua indumentária ritual. Essa canéfora veste um longo *chiton* cingido, sobreposto por um *himation* no dorso, dobrado longitudinalmente, cuja ponta é segurada por ela com a mão direita, que encontra-se fechada,

---

<sup>238</sup> Sobre a citação da filha no ramo familiar do pai, temos como exemplo: Bilistiche filha de filo (*P. dem. Zen.* 6b), Dionísia filha de Dionísio (*P. Cairo dem.* 20602+UPZ 1130), Eucleia filha de Aristodikos (*P. dem. Bryce*).

<sup>239</sup> A corrupção dos costumes, tal qual se casar com a irmã e romper com o princípio da virgindade do caneforato, era possível de acordo com a vontade pessoal do *basileus*, que tinha o poder simbólico de modificar a realidade.

<sup>240</sup> A transgressão da norma da virgindade e a própria relação com Bilistiche podem ter sido combustíveis para a crítica política, como por exemplo do poeta Sótades, demonstrada por Daniel Ogden (2008, p. 372-372).

Donald M. Bailey entende, pelo estilo da estatueta, que ela conota uma canéfora de Arsínoe II, que teria atuado entre o reinado de Ptolomeu II e Ptolomeu V (BAILEY, 1991, p. 160).



Figura 30: Canéfora de Arsínoe Filadelfo. Referência: Museu Britânico, registro: 1862,1021.3

A estatueta em questão segue o chamado estilo de Tanagra, que consiste em miniaturas feitas de terracota representando figuras humanas, principalmente votivas, em ações cotidianas. O estilo recebe esse nome devido ao grande número delas encontradas em Tanagra na Beócia, mas que estava presente em todo o Mediterrâneo a partir do IV século (DILONS, 2012, p. 231). Fornos, moldes e figuras de terracota encontrados em Náucratis demonstra a existência de oficinas na região e que a técnica fazia parte do repertório dos artesãos. A materialidade da estátua oca permite supor a produção em moldes de duas peças que eram unidas, cozidas no forno, revestidas com uma lavagem branca de gesso e pintadas (THOMAS, 2017, p. 3-4). Encontradas em contextos variados, como túmulos e santuários (DILLONS, 2012, 231), elas possuíam função ritual (THOMPSON, 1973, p. 50–2) e eram dedicadas a pessoa denotada nela.

A estatueta de terracota conota uma sacerdotisa em meio a procissão religiosa e, como tal, oferece informações ao historiador a respeito das canéforas de Arsínoe II em Alexandria. Essa estátua indica que as canéforas utilizavam roupas luxuosas e coloridas, incluindo amarelo, azul e rosa, reminiscentes na estátua, que para o período deveriam ser financeiramente custosas. O fato de a canéfora usar um *chiton* e não um *péplos* indica que a canéfora ptolomaica seguia o modelo do manto ritual arcaico; a canéfora arcaica usava o primeiro, e a clássica, o segundo<sup>241</sup>. A existência da materialidade permite supor que as canéforas poderiam encomendar estátuas

<sup>241</sup> Em relação à indumentária, Linda Jones Roccas verificou na imagética que o *chiton* é mais usado pelas canéforas do período arcaico, enquanto as do período clássico usavam mais o *péplos* (ROCCOS, 1995, p. 646).

ou ter estátuas dedicadas a elas, que comemoravam a sua atuação pública e fixavam sua memória. Levando em consideração essa produção material, inferimos que a função da canéfora não terminava na procissão, mas o efeito dessa honra era perpetuado ao longo da vida.

#### 3.9.4. Taxação do culto como negociação de poder

A produção material e discursiva do culto de Arsínoe II nos templos gregos e egípcios era custosa e recaía sobre os cofres reais, que financiavam as atividades religiosas no Egito. Para custear o culto de Arsínoe, Ptolomeu II promulgou em 263 uma lei que estabelecia a taxa da *apomoira*<sup>242</sup> ou *dnjt.w*, que quer dizer porção, sobre a produção agrícola no Egito. Esse imposto estipula que um sexto dos rendimentos da produção de vinhedos e pomares fosse cobrado de terras não clericais e doados ao culto (CLARYSSE; VANDORPE, 1995, p. 5-32). Esse imposto, apropriado dos tempos dos faraós, era destinado aos templos gregos e egípcios para financiar o culto, sobretudo os sacrifícios e as libações (COLLOMBERT, 2008, p. 89). Alex de Almeida considera essa solução inteligente, pois permitia o financiamento do culto a despeito das crises políticas e econômicas que o governo sofreria (ALMEIDA, 2007, p. 232).

Sobre o pagamento do imposto, a *apomoira* poderia ser paga com o próprio produto, no caso do vinho, ou em dinheiro, no caso dos pomares (KOENE; STREINER, 1994, p. 67-68). No caso do pagamento em dinheiro, o mesmo iria para o tesouro real e, podemos supor, era transferido aos templos, que o usavam no culto de Arsínoe. As moedas possuíam, como vimos, a efígie do soberano e, pelo seu manuseio, a população governada se lembrava dela e reforçava sua fidelidade. No caso do vinho, a taxa poderia ser paga no próprio produto (REDEN, 2007, p. 95-96), que era usado nos templos em libações (CLARYSSE; VANDORPE, 1995, p. 17). Podemos relacionar o pagamento da taxa de vinho com os *oinochoae* de Arsínoe, que continham cenas de libação e eram usados para tal no culto. Inferimos que essa produção material das moedas e dos vasos, talvez, esteja relacionada com o pagamento de impostos.

A cobrança da *apomoira* pressupõe a existência de uma estrutura altamente burocratizada que controla a produção agrícola para calcular o imposto do culto de Arsínoe. Para essa tarefa existiam escribas que registravam a superfície de terra, a produção dela e também para qual templo essa taxa seria destinada (CLARYSSE; VANDORPE, 1995, p. 8-11). A taxa era um meio dos ptolomeus estabelecerem controle, não só sobre a produção agrícola, quanto sobre os proprietários de terra, que renovavam sua fidelidade à coroa pelo imposto.

---

<sup>242</sup> O trabalho mais completo sobre a *apomoira* é o artigo de Willy Clarysse e Katelijim Vandorpe (1995). O decreto da *apomoira* está disponível no *Corpus des Ordenances Ptolemées*, 17-18 (ALMEIDA, 2007, p. 86-7).



Contudo, se a população sabia que a taxaço era destinada ao culto de Arsínoe, esse mecanismo era revestido da sua identidade e por isso uma forma de fidelidade através dela, como símbolo. Embora o culto fosse financiado pelo rei, que destinava os impostos a ele, a popula o estava, então, contribuindo financeiramente, mesmo que pela via indireta, com o culto de Arsínoe.

O fato de todas as terras estarem sujeitas ao imposto, exceto aquelas pertencentes aos templos, indica um favorecimento dos clérigos por parte de Ptolomeu II em sua política fiscal. Os templos se beneficiavam duplamente: estavam isentos do pagamento do imposto e recebiam seus proventos para investir no culto de Arsínoe II (KOENE; STREINER, 1994, p. 67-68). Mendes (l. 17-9) e Pitom (l. 25-7) indicam que o rei concedeu isen es e subven es aos templos, complementando os papiros que registram a *apomoira* (COLLOMBERT, 2008, p. 89). A partir de Sitta von Reden (2006, p. 162), lemos essa política fiscal como um meio dele negociar a fidelidade dos sacerdotes e das elites locais na *chora*, para manter seu poder no Egito. Especificamente quanto aos sacerdotes, cair em suas graças era importante para implantar o culto de Arsínoe, pois eles tinham o monopólio da produ o material e ideologia egípcia.

Em síntese, como vimos, Ptolomeu II criou um imposto para capitalizar a dinastia, os templos e investir na constru o simbólica e discursiva do culto de Arsínoe II, recém fundado. Essas taxas foram parte de um processo estabelecido por ele com o objetivo de impor um padrão burocrático homog neo de capitaliza o e monetariza o, que não era apenas coercitivo. Coletas de impostos são coercitivas, mas a motiva o ideológica para a coleta, o culto de Arsínoe, contudo, faz o imposto parecer legítimo, porque   introjetado no *habitus* dos agentes. A rainha   introduzida nesse processo não são como símbolo do imposto, mas também no posterior processo de monetariza o, que decorre das políticas de impostos, com a sua efígie. Essas taxas são então parte da negocia o de Ptolomeu com as elites locais, tal qual o meio de impor a ordem política personificada nele como *basileus* e em Arsínoe como *basilissa* e deusa.

## Considerações finais

Embora a segunda onda feminista do séc. XX tenha questionado a divisão de tarefas por sexo, o *senso comum* ainda atribui as posições de poder da nossa sociedade como masculinas. Quando pensamos em uma figura de autoridade em uma monarquia, nesse sentido, a representação mental que, possivelmente, primeiro nos vêm à mente é a do rei, um homem. Com a ajuda de seus conselheiros e funcionários público, igualmente homens, o rei seria o responsável pelo governo, pela ordem e pelo monopólio da violência, quando necessário. Enquanto isso, nessa representação, as mulheres seriam figuras complementares, lembradas no casamento, na produção da descendência legítima, nas fofocas, intrigas, adultério e excessos. O que acontece, contudo, quando essas mulheres reais são, simplesmente, tão presentes no espaço público, que a documentação foi incapaz de ignorá-las?

Após a criação dos primeiros reinos dos *diádocoi* Ptolomeu I, Cassandro, Lisímaco e Seleuco, o casamento foi utilizado, como na tradição macedônica, para fazer alianças políticas. Nessas alianças, as mulheres funcionavam como instrumento simbólico de transações masculinas, entre seu marido e seu pai, para unir duas casas reais em épocas de instabilidade. A prática das alianças não só uniu as dinastias entre si, como produziu a poligamia entre os macedônicos, que acumulavam várias esposas concorrentes, com seus filhos, dentro da corte. Essa variedade de esposas, contudo, criava um clima de insegurança, pois elas concorriam entre si para se tornarem a favorita do rei e garantir, nesse sentido, a sucessão de um dos seus filhos. Embora elas tivessem *status* informal na poligamia, a mãe do herdeiro/esposa principal, aos poucos, tornou-se parte da regra, como *basilissa*, pois transmitia a sucessão legítima.

Consideramos necessária uma breve reflexão a respeito das diferenças de acesso ao poder da *basiléia* helenística para homens e mulheres verificada no decorrer deste trabalho. Nascer em uma família abastada, pertencente a elite político-social, era o que permitia o acesso de ambos os gêneros aos bens materiais e simbólicos, que os distinguiam do resto da sociedade. Os homens, cuja participação política já era dada na divisão sexual, ascendiam às posições de poder ou através de vitórias militares e do uso da força ou pela sucessão hereditária de seu pai. Já as mulheres, cujo poder não era dado, tinham que se casar com homens abastados, em geral os *basileis*, para a partir deles e das funções privadas, como esposa e mãe, ascender ao poder. Esse esquema da diferença de gênero no acesso ao poder é o resultado da divisão de tarefas por sexo que estabelece aos homens as funções produtivas, enquanto às mulheres as reprodutivas.

O poder de uma mulher é relacional, obtido na companhia de outros homens, seja de seu pai, pelo nascimento em uma família abastada, seja pelo casamento com homens poderosos.

Enquanto solteira, ela é valorizada para o casamento dependendo do capital econômico e prestígio acumulado por seu grupo familiar e seu pai, em geral um homem público poderoso. Em seguida, como esposa, o poder dela é determinado não só pela manutenção do poder do seu ramo família anterior, mas também pela posição do novo marido na dinâmica de tensões sociais. Com o cumprimento das suas funções domésticas como mãe e esposa, na transmissão da descendência legítima, o marido poderia permitir ou não sua participação política em público. Então, não só o poder da rainha é construído através dos homens a quem ela se relaciona, quanto a sua identidade como mulher: de mulher solteira, para casada e, por isso, *basilissa*.

Em meio a esse contexto, ocorre o caso de Arsínoe II, filha de Ptolomeu I e Berenice, que foi dada em casamento para um *diádocos* de Alexandre, o então rei da Trácia, Lisímaco. Embora Lisímaco já fosse casado com outras duas mulheres e possuísse filhos, quase da idade de Arsínoe, ele se casou com a jovem para estabelecer uma aliança política entre Trácia e Egito. No âmbito privado, ela agiu como esposa, produzindo a descendência legítima para Lisímaco, ou seja, filhos, atuando, por isso, também como mãe, na reprodução social da descendência. Tendo em vista sua atuação privada e a estima do marido por ela, Arsínoe conseguiu atuar em público exercendo autoridade localmente em algumas possessões, a exemplo de Heracléia. Dentro da poligamia, ela garantiu posição social para si e exerceu poder em seu casamento com Lisímaco, talvez por ser, com a morte de Nicéia e a separação de Amástris, sua esposa favorita.

A poligamia, contudo, produziu conflitos dinásticos na Trácia entre Agátocles, o filho de Lisímaco, e Arsínoe II, que desejava garantir a sucessão para seu filho, Ptolomeu Lisímaco. Em meio aos conflitos dinásticos, usando de estratégias, como os venenos e a sedução, ela convence Lisímaco a matar Agátocles, a pretexto de que ele estaria conspirando contra o rei. Entretanto, a atitude do rei provoca revolta na corte que se refugia entre os Selêucidas, os quais se aproveitaram desta instabilidade, para entrar em guerra com Lisímaco. Após o conflito, Lisímaco morre em batalha e Seleuco toma suas possessões, mas o último é traído por Cerauno, meio-irmão de Arsínoe, que articulou um contragolpe para matar Seleuco. Arsínoe, que acompanhou Lisímaco na guerra e estava em Éfeso, foi atacada para dar fim a linhagem do rei, mas fugiu para Cassandréia, uma cidade fortificada, na qual tinha autoridade.

Para garantir o diadema, Cerauno começa a construir um discurso legitimador, que incluía Arsínoe II, com quem ele queria se casa por objetivos políticos, apesar de ser sua irmã. Isso era necessário pois Arsínoe e seus três filhos possuíam a legitimidade do diadema de Lisímaco, usurpado por Seleuco, que interessava a Cerauno, após trair Seleuco, assumir. Arsínoe teria negociado o próprio casamento o que demonstra sua autonomia de um responsável masculino, algo pouco provável às mulheres gregas comuns em períodos históricos anteriores.

Em meio a negociação, ela aceita se casar com ele, em vista de conseguir a posição de *basilissa* que perdera com a morte de Lisímaco e assegurar a posição de seus filhos na sucessão legítima. Cerauno, contudo, trai Arsínoe após o casamento, matando dois de seus filhos, com o objetivo de garantir o trono para si. Ela foge para Samotrácia e fica lá até a morte dele.

O período após a morte de Lisímaco em Cassandréia e da fuga dela após o golpe de Cerauno para Samotrácia são importantes porque neles ela teria governado por conta própria. Em ambos os períodos, que não são bem documentados, Arsínoe estaria sem um marido, governando apenas pela sua própria legitimidade em cidades que ela teria autoridade pública. Esse é um dado importante porque quer dizer que a coletividade da Macedônia e do Mar Egeu reconhecia a distinção de Arsínoe e a escolheu como porta-voz autorizada, rainha, do grupo. Tanto que no ataque que ela sofreu em Éfeso, após a morte de Lisímaco, a primeira estratégia dos vencedores foi matá-la, mas ela foi protegida pela população e pela sua guarda real. Todavia, mesmo que ela tivesse prestígio, ela não possuía governabilidade para assumir funções masculinas sozinha e, por isso, se casou primeiro com Cerauno e depois com Ptolomeu II.

Depois de Samotrácia, temos notícias de Arsínoe II em Alexandria, quando ela já estaria casada com seu irmão, Ptolomeu II, que repudiou Arsínoe I, sua esposa que planejou contra ele. Ptolomeu optou ao se casar com Arsínoe pelo que chamamos de monogamia endogâmica, isto é, conservar apenas uma esposa proveniente do seu próprio ramo familiar para ter estabilidade. A estratégia monogâmica tinha por objetivo dar fim aos conflitos dinásticos causados pela poligamia que desestabilizava os sistemas de sucessão dos reinos, como no caso de Agátocles. Ao mesmo tempo, a endogamia assume um conteúdo político perante a autoctonia, na medida que os faraós se casavam com os irmãos, legitimando os Ptolomeus como seus herdeiros. Através do casamento endogâmico e da construção desse discurso de legitimidade, Arsínoe teria recebido a oportunidade de exercer poder como rainha do Alto e Baixo Egito.

O primeiro capítulo teve três objetivos: o primeiro foi usar a experiência de Arsínoe II como um modelo para entender a passagem da poligamia à monogamia na realeza macedônica. Sua experiência histórica, como uma microhistória, ajuda a demonstrar a dinâmica que levou os Ptolomeus e outras cortes a modificar a sua estratégia matrimonial para outra mais eficiente. Foi essa mudança, vivenciada por Arsínoe que permitiu, o fim da figura da esposa principal e das outras concorrentes e a possibilidade de uma única esposa adentrasse o espaço público. Como única rainha, a esposa monogâmica passa a atuar como *basilissa* e se torna símbolo dinástico e da sua família, sobretudo por ser ela responsável pela transmissão da descendência. Essa agência depende, contudo, não só do cumprimento das funções como esposa e da proximidade dela ao marido, quanto da vontade da esposa em exercer funções públicas.

Em segundo lugar, adotamos o recorte para demonstrar que a agência de Arsínoe II é o resultado de um *habitus* de poder, adquirido por ela em seus casamentos anteriores ao Egito. Grande parte da agência pública empreendida por Arsínoe no Egito, como vimos, foi praticada por ela no primeiro casamento com Lisímaco e depois no segundo com Ptolomeu Cerauno. Esses casamentos, através de erros e acertos, lhe permitiram introjetar um *habitus* para agir em público perante outros agentes e compreender quais funções e atitudes são permitidas ou não. A experiência do casamento com Lisímaco no qual ela teve papel no desmoronamento da corte, foi particularmente importante, entendemos nós, para ela introjetar os jogos de poder da corte. Tanto essas experiências foram importantes, que o período do seu casamento com Ptolomeu II foi de mais estabilidade e segurança do que os anteriores, sem incidentes documentados.

Em terceiro lugar, porém não menos importante, o capítulo demonstrou a existência de relações de poder diárias no interior das cortes que Arsínoe II viveu durante seus casamentos. As relações de poder mais sensíveis na corte são as desigualdades de prestígio e, no caso de Arsínoe, como mulher em uma sociedade masculina, as desigualdades estruturais de gênero. Lutas por prestígio eram o motor das relações sociais da corte, seja por medo de perder a notoriedade adquirida, cuja manutenção era constante, seja para conseguir uma posição melhor. Devemos lembrar que possuir notoriedade e reconhecimento por si mesmo e pelos outros era uma maneira dos agentes exercerem poder simbólico dentro da corte e também fora dela. Buscamos demonstrar que a posição de Arsínoe era ambígua: apesar de ser a rainha garantir prestígio, que ela lutava para manter, por ser mulher ela introjetava um *habitus* de dominação.

A posição como esposa de Ptolomeu II conferia à Arsínoe II a posição de *basilissa* e, com ela, toda a simbologia, coroa e títulos, que reconhecia a sua diferença perante a sociedade. Esses símbolos são prestígio objetificado que investem Arsínoe de uma diferença preexistente ou não, reconhecida pela sociedade, para que ela pudesse atuar em público de forma legítima. Através da percepção da diferença de Arsínoe, a sociedade governada reconhece a mesma como uma porta-voz autorizada, que age em nome da coletividade, exercendo a dominação legítima. A partir da posição de *basilissa*, na análise da documentação, verificamos que Arsínoe atuou como intercessora, anfitriã, *euergetes*, sacerdotisa, símbolo dinástico, diplomata e divindade. Levando em consideração que Arsínoe intervinha no real, produzindo discursos e agindo em público, através de símbolos reconhecíveis, consideramos que ela exercia poder simbólico.

A respeito da agência pública dela, Arsínoe teria, dentro da tradição familiar, exercido funções como intercessora, anfitriã, *euergetes*, sacerdotisa, símbolo, diplomata e divindade. Concentradas na área cultural, produção ou consumo de bens simbólicos, essas funções são uma extensão das funções tradicionais atribuídas as esposas pela divisão de tarefas por sexo.

Como a esposa era responsável por gerir o *oîkos* e o *oîkos* da rainha era o território governado pelo marido, na monarquia ela transportava suas atribuições do espaço privado, ao público. Essa agência, então, não rompe com as estruturas, mas perpetua o modelo no qual a mulher era responsável pelo funcionamento do *oîkos* para que o marido tivesse bom desempenho público. A impressão de uma mudança no *status* das mulheres e da visibilidade dada a ela decorrer, então, de uma mudança no sistema político, da democracia da *pólis*, à monarquia.

A recorrência da ênfase na atuação de Arsínoe II como esposa e mãe adjutora exercendo funções domésticas para o bom funcionamento da dinastia, é parte de um discurso masculino. Esse discurso masculino tem seu processo discursivo na divisão sexual de tarefas, notado sobretudo se retornarmos a autores, como Xenofonte (*Econômico*, VII, 30), que a explicam. Mediante esse discurso, pela lógica de oposição público e privado, ela estaria desenvolvendo atividades domésticas para que o *basileus* pudesse cumprir com sucesso suas funções públicas. Ou Ptolomeu II deu espaço para que Arsínoe agisse em público visando construir esse discurso ou essa foi a leitura de autores homens, afeitos a essa divisão masculina, da agência dela. Partindo dela, ele construiu um discurso sobre legitimidade da sucessão, continuidade, estabilidade doméstica, harmonia, masculinidade, fundamentais à manutenção do poder.

A existência de censura na agência de Arsínoe em Teócrito, Calímaco e Apolônio coloca em dúvida se a mesma teria agido de forma tão normativa quanto as fontes fazem parecer. Embora financiados pela corte, esses autores inscreviam críticas leves entre os elogios, denunciando um desequilíbrio de poder entre ela e Ptolomeu II e a excessiva fala pública dela. Essas críticas podem indicar que, a partir das funções tradicionais, como uma estratégia, ela teria agido em público para além do que era esperado, ao ponto de desagradar outros homens. A principal estratégia empregada por ela para ter acesso aos espaços de poder foi o casamento com homens poderosos, para através da posição de esposa conseguir prestígio e, assim, poder. A partir disso, ela usou outras estratégias, como a influência, a feminilidade, as fofocas, os venenos e etc para se impulsionar o marido e outros na direção de suas ambições.

Em nossa análise tentamos pensar o poder além de sua concepção androcêntrica, que o entende somente como atuação pública, como rainha, sem pensar as relações de poder diárias. Nos esforçamos em pensar o poder de Arsínoe não só como as funções desempenhadas por ela no espaço público, mas também sua liderança, influência e autoridade nos espaços sociais. Arsínoe certamente foi uma figura de autoridade para seus filhos biológicos e adotivos, pelo papel não só na produção biológica, mas também na reprodução social da descendência. Também foi figura de autoridade para suas damas de companhia, funcionários reais, guardas-costas, poetas e artesãos financiados por ela, devotos do seu culto e para a sociedade governada.

Essas pessoas reconheciam a distinção de Arsínoe pelo acesso a recursos financeiros, materializados em símbolos, que dão legitimidade à ela modificar a realidade ao seu redor.

Não se trata de dizer se ela possuía ou não poder, mas se os símbolos investidos nela criavam uma áurea de poder que a reconhecia como porta-voz autorizado no governo do Egito. Essa áurea de poder era expressa em imagens, documentos oficiais, poemas, nomes de ruas, nomes de cidades e outros que faziam os agentes acreditarem em sua diferença e, assim, poder. Afastada dos assuntos da corte, mas recebendo os estímulos dela, das aparições da rainha e dos boatos que a envolviam, a sociedade governada poderia ver Arsínoe como uma rainha poderosa. Se na atualidade os estudiosos estão perplexos com a atuação de Arsínoe, ora atribuindo-lhes poder ora não, é bem capaz que a sociedade da época também tivesse suas dúvidas e impressões. O *Decreto Cremonides* expressa a impressão dos seus contemporâneos atenienses, que afastados da corte, acreditavam, pelo discurso no endogâmico, que ela era uma rainha poderosa.

Uma parcela revisionista da historiografia tem sugerido que a impressão de poder de Arsínoe II é, contudo, uma invenção criada por Ptolomeu como parte da propaganda. Entretanto, atribuir a agência de Arsínoe apenas a engenhosidade de Ptolomeu é anular a agência dela, que antes dele, em casamento anteriores, exercia funções públicas como rainha. E mesmo que Ptolomeu tenha sido mandatário de um discurso sobre ela, esse discurso precisa se basear em uma memória anterior da atuação dela para que ele seja credível para a sociedade. A construção desse discurso, relacionada a construção da masculinidade e legitimidade de Ptolomeu e do culto dinástico, só alimentou um imaginário de poder préexistente de Arsínoe. A agência de Arsínoe deve ser pensada, ao contrário desta historiografia, como o resultado de múltiplas agências: de Ptolomeu, dela própria (por isso a biografia) e da sociedade governada.

Falar sobre influência nos leva ao debate sobre se Arsínoe II teria influência sobre Ptolomeu II ou até mesmo, como sugeriu uma parcela da historiografia, o teria dominado. Tentamos desenvolver que, como a pessoa mais próxima do rei, como sua esposa e irmã mais velha, Arsínoe poderia, com o uso da intercessão, aconselhar Ptolomeu nos bastidores. Acrescentamos a esse debate a hipótese de que o fato de Arsínoe ser sua irmã mais velha e possivelmente ter participado da sua criação, fez Ptolomeu vê-la como figura de autoridade. Não há na documentação, contudo, nenhuma evidência de que ele seria politicamente fraco e que, por isso, foi dominado pela esposa; o que existe são evidência da influência dela sobre ele. Ela não poderia ser uma dominadora, porque como mulher, vide as fontes escritas e imagéticas, ela era socialmente uma dominada, sujeita a restrições físicas, simbólicas, sociais, entre outros.

Embora menos belicoso do que Ptolomeu I, seu filho Ptolomeu II demonstrou ser um agente político hábil na administração do Egito, mesmo antes do seu casamento com Arsínoe.

Se Ptolomeu I ficou encarregado de estabelecer a administração e os contornos da dinastia pelo uso da força, a segunda geração, com Ptolomeu II, ficou encarregado da manutenção do poder. Ptolomeu II fez não só uso da força como indica Teócrito, Píton e Cremonides, tal qual construiu um discurso que legitimava seu poder no território, sobretudo entre a autoctonia. Nessa legitimação, Arsínoe foi incluída no discurso dinástico, através da endogamia e do culto, para justificar a diferença e o poder dos Ptolomeus no Egito e em suas zonas de influência. Ptolomeu não utiliza, então, apenas da força, que não se autossustentava ao longo do tempo, mas de uma complexa gama ideológica e cultural, na qual se insere o casamento e Arsínoe.

A leitura de um Ptolomeu II politicamente inábil e de um Arsínoe II forte foi construída pela historiografia com base em autores, que criticaram a atuação política dele e de sua rainha. O fato dele ter se casado com a irmã, a fala pública de Arsínoe e a existência de um desequilíbrio de poder entre eles foi denunciada por autores da corte como Sótades, Apolônio e Calímaco. Autores tardios como Luciano e Herodiano criticaram os excessos do *basileus*, que faziam dele politicamente inábil, mais afeito as práticas moratórias e culturais do que a disputa política. As afirmações desses autores demonstram que a vida e os excessos do *basileus* e da corte estavam sob os olhares atentos da sociedade e poderiam ser utilizados como motor de críticas. Contudo, embora fosse motor de crítica, o fato de Ptolomeu abrir espaço para a atuação de Arsínoe dentro da sua regra, não quer dizer que ele seja fraco, mas sim um discurso masculino.

A oposição entre masculino-forte e feminino-fraco e a inversão desse esquema, quando o masculino, é fraco é por si só uma evidência da dominação masculina expressa aos homens. O fato de Ptolomeu II abrir espaço para a atuação política de Arsínoe não quer dizer que ele fosse politicamente fraco, mas sim que esse dado pode ser utilizado contra ele como crítica. Uma atuação excessiva de Arsínoe, em uma sociedade que valoriza a passividade feminina, poderia indicar que ele não estava controlando sua esposa e, por isso, era fraco politicamente. Ter uma esposa poderosa, que age em público sem transgredir a ordem sexual, poderia ser visto também, por outro lado, como a afirmação de um casamento e de um marido bem-sucedido. Para não emascular Ptolomeu, então, as ações de Arsínoe teria que se equilibrar numa linha tênue entre a agência legítima e a transgressão do comportamento esperado da esposa.

A dominação masculina, desigualdade estrutural e estruturante entre homens e mulheres por diferenças biológicas racionalizadas, foi indicada recorrentemente no decorrer do trabalho. Em Arsínoe II, ela se manifesta de forma mais evidente na concentração do poder e espaços públicos nas mãos de homens, enquanto as mulheres ficavam relegadas as funções domésticas. Mas se manifesta também, na regulação do *habitus* feminino, na indumentária, na forma de representar as mulheres, nas críticas feitas por homens ao comportamento delas, entre outros.



A recorrência com que falamos da dominação não se deveu ao “fascínio da infelicidade” falado por Rachel Soihet, mas sim porque os documentos foram produzidos sobretudo por homens. Essas fontes destacam mais as limitações, regulações e críticas ao comportamento feminino, do que as possibilidades de agência da rainha, por vezes ocultada em modelo ideais.

Em meio às reflexões teóricas de que nos apropriamos dos estudos de gênero, sobretudo Rachel Soihet, uma das nossas preocupações foi pensar como Arsínoe II resistia à dominação. Não queríamos cair nas críticas à teoria bourdiesiana que tem um enfoque maior nos mecanismos de reprodução das desigualdades estruturais, do que nas formas de subvertê-las. Essas formas de resistência foram pensadas através das estratégias utilizadas por Arsínoe para subverter a ordem ao seu proveito e agir politicamente em público como rainha e corregente. Levando em consideração que o poder social e político está concentrado nas mãos dos homens, a luta constante dela por posição para agir em público é uma forma de resistência às estruturas. Essa resistência está em não ser passiva como a sociedade espera de uma mulher, mas ser socialmente ativa, de acordo com sua vontade e das oportunidades que recebeu na sua trajetória.

Embora Arsínoe II não tenha necessariamente rompido com a estrutura, podemos sugerir que ela causou um impacto nela, como um passo para mudanças nas relações de gênero. Em vista de que as estruturas são reproduzidas por instituições como a monarquia, a família e a religião, a posição de Arsínoe como suas representantes poderia mudá-las. Em razão de deusas e rainhas servirem, de cima para baixo, como exemplo às outras mulheres, a visibilidade do *habitus* de Arsínoe em público pode ter influenciado suas contemporâneas. Essa visibilidade poderia produzir e reproduzir em outras mulheres aspirar por uma posição no espaço público, ao mesmo tempo, um menor apego aos modelos tradicionais femininos. Arsínoe pode ter aberto, progressivamente, junto com as rainhas que a sucederam, um novo fórum de oportunidade para as mulheres, que se não rompe com a dominação, a flexibiliza.

Tentamos destacar na narrativa da dissertação, exemplo em que outras mulheres adentraram no âmbito público a partir da agência exercida por Arsínoe como rainha no Egito. Gorgó e Praxínoa por exemplo só saíram do espaço privado desacompanhadas de seus maridos e agiram em público por causa da iniciativa de Arsínoe em financiar um evento para mulheres. O mesmo ocorre com o culto de Arsínoe que confere oportunidades de agência para mulheres abastadas ocuparem uma magistratura pública como sacerdotisa da rainha, suportando a cesta. E se pensarmos seu segmento social, ela abriu possibilidade de atuação para suas sucessoras, como Berenice II e Cleópatra VII, que faziam referência a ela para obter legitimidade pública. Mulheres que a reconheciam como autoridade, se sentiram legitimadas por ela para adentrar no âmbito público, seja como audiência da procissão (mulheres comuns), sacerdotisas ou rainhas.

Existe um debate na historiografia que pensa justamente as mudanças na relação entre homens e mulheres no período, como parte do impacto psicológico da atuação das rainhas. Doroth Thompson afirmou que os agentes ao redor do *basileus*, como *phíloi*, artistas, tropas, copiavam o comportamento da realeza para se assemelhar a ela (THOMPSON, 2007, p. 96-8). Joan Burton disse que a família real tinha um papel na promoção dos valores simbólico e estilo, de forma que a visibilidade das rainhas criou novos papéis de gênero (BURTON, 1995, p. 42). Sarah Pomeroy segue a mesma linha de Burton, ao dizer que as rainhas amenizaram as hierarquias de gênero e transformaram o *status* das bem-nascidas (POMEROY, 1999, p. 142). A partir das rainhas, o consenso é que as competências econômicas e legais das mulheres comuns se incrementam, permitindo que elas atuem em público, inclusive em magistraturas.

A respeito do seu culto, evidenciamos que ele foi instituído em vida, a partir da endogamia, mas sistematizado por Ptolomeu II após a sua morte, como um discurso da dinastia. Arsínoe, como deusa, era uma figura fiadora de confiança, proteção, intercessora, para a qual seus devotos clamavam esperando que ela fosse capaz de modificar a realidade em que viviam. Esse culto é colocado em prática por Ptolomeu, contudo, como parte de uma propaganda ideológica que legitimasse a sua agenda marítima, seu poder e exercesse controle social e fiscal. A construção do culto, porém, não se deu de repente, mas foi fruto de um longo processo que envolveu sua programação imagética e discursiva e a negociação com os sacerdotes egípcios. Temos então, em meio ao seu culto várias agências e relações de poder que não compreendem apenas a deusa, mas de cima para baixo, a corte, os sacerdotes e os cultuadores.

Em síntese, a tese que defendemos é: o nascimento na classe dominante permitiu à Arsínoe II ter acesso ao casamento com três homens poderosos, entre eles Ptolomeu II. Arsínoe se vale destes casamentos, ele próprio indicativo da dominação masculina, como uma estratégia, para a partir de seus maridos, exercer funções públicas, concentradas aos homens. Sua agência como intercessora, *euergetes*, anfitriã, sacerdotisa e deusa, derivadas da posição de rainha, não quer dizer que ela dominou o marido, mas que negociou com ele agência pública. Essa possibilidade dependia não só da abertura dada pelo marido à esposa, mas também da iniciativa pessoal dela em exercer atividade públicas e do estado das estruturas de dominação. Nas fontes, Arsínoe atuava, então, não rompendo as estruturas, mas reproduzindo-as, ao exercer funções consideradas extensões das suas atribuições domésticas das mulheres como esposa.

Embora nossa hipótese inicial fosse que Arsínoe II agia por estratégia em áreas que são extensões da agência feminina, a poesia cortesã indicam que ela estava indo além disso. Apolônio indica que Arsínoe estava falando em público para outros homens de forma excessiva, enquanto Calímaco que existia um desequilíbrio de poder entre ela e seu marido, Ptolomeu II.

O não-dito dessa poesia evidencia a possibilidade das mulheres de, no ambiente permeável da corte, romper com o *habitus* da passividade imposto pelo discurso masculino, que a criticava. Falar em público é um instrumento de agência, que poderia ser usado para agir em áreas masculinas, vide Pitom e Cremonides, tanto que recebeu em relevos, títulos masculinos. Partindo disso, nossa conclusão é que ela era uma rainha ativa do Alto e Baixo Egito que, a partir de extensões das atribuições domésticas, agiu para além da divisão de tarefas por sexo.

Em meio ao nosso debate, estamos inseridos em uma longa historiografia que pensa, desde o século XIX, em diferentes abordagens, a agência de Arsínoe II como rainha do Egito. Discordamos com a historiografia representada por William Tarn que afirmou que, embora em uma corregência, Arsínoe era o poder de decisão do Egito e teria dominado Ptolomeu II. Entretanto, nem por isso concordamos com Stanley Burstein e Richard Hazzard que ela teria sido apenas mais uma esposa real e que o poder dela seria fruto de uma construção discursiva. Nossas conclusões são semelhantes às de Sarah Pomeroy, Elizabeth Carney e Maria Nilsson, na qual Arsínoe corregenciou o Egito ao lado do marido, em uma complementaridade de tarefas. A nossa contribuição foi localizar em quais áreas ela atuou publicamente, indicá-las como estratégia a partir do casamento e pensar a relação desse poder com as estruturas masculinas.

Não pretendemos solucionar, em tão curta exposição, a problemática estabelecida, mas fomentar o debate sobre a atuação de Arsínoe II, que mobiliza os historiadores desde o XIX. Demonstramos que Arsínoe não só exerceu poder sobre a sociedade, como governante e figura de liderança, quanto foi submetida, por ser mulher, ao poder inigualitário dos homens. Acreditamos que o estudo da experiência histórica de Arsínoe pode nos auxiliar a compreender a experiência de outras mulheres e da relação entre homens e mulheres do seu período histórico. E, se fizemos um esforço interpretativo, como uma arqueologia histórica do inconsciente, a análise das relações de gênero nas sociedades antigas, pode auxiliar a entender a nossa própria. A análise de sociedades ao mesmo tempo distantes e familiares, pelo afastamento tempo-espacial, ensinaria perceber nossas contradições sociais e pensar o presente a partir do passado.

## REFERÊNCIAS

### A- Documentação

APOLLONIOS DE RHODES; VALERIUS FLACCUS, G.; LIBERMAN, G. **Argonautiques**. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

APOLLONIUS RHODIUS. **Argonáuticas**. Tradução e notas de M. V. Sánchez. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

APPIAN. **The Foreign Wars**. Horace White. New York. THE MACMILLAN COMPANY. 1899.

ATHENAEUS. **The Deipnosophists. Or Banquet Of The Learned Of Athenaeus. London**. Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden. 1854.

AUSONIUS. **Mosele**. In: AUSONIUS with an english translation by Hugh G. Evelyn White, M.A. In Two Volumes. Vol. I. London: William Heinemann, 1919, p. 225-268.

CALLIMACHUS; CUENCA, L. A. DE; BRIOSO SÁNCHEZ, M. **Himnos, epigramas y fragmentos**. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta, Vol 2. Aelian. Rudolf Hercher. In Aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae.

DIOGENES LAERTIUS; DURKE, C.. **The lives and opinios of eminent philosophers**. London: H. G. Bohn, 1853.

ESTELA DE MENDES. In: ALMEIDA, A. S. **Ekthéosis Arsinóes: o culto a Arsinoe II Filadelfo**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia): Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 109-12.

ESTELA DE SAIS. In: ALMEIDA, A. S. **Ekthéosis Arsinóes: o culto a Arsinoe II Filadelfo**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia): Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 103-6.

EURÍPIDES. Andrômaca. In FERREIRA, J. R. **Eurípides: Andrómaca. Introdução e tradução**, Coniimbriga, 2000.

EUSEBIUS. Eusebius' Chronicle Translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian. Disponível em: [www.tertullian.org/fathers/eusebius\\_chronicon\\_02\\_intro.htm](http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_chronicon_02_intro.htm). Acesso em 07 fev. 2019.

HÉRODIEN; TORRES ESBARRANCH, J. J. **Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio**. Madrid: Gredos, 1985.

HERÓDOTO. **Histórias**. Livro II – Euterpe. Tradução, Introdução e Notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

HERODOTUS et al. **Herodotus**. Translated by A. D. Godley. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

HOMERO. **Iliada**. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.

IG 11.4.542. Delos Honours Demaratos of Lakadaimon. Disponível em: <http://www.attalus.org/docs/sig1/s381.html>. Acesso em: 07 fev. 2019.

JUSTINO, M. J.; CASTRO SÁNCHEZ, J.; TROGO POMPEYO. **Epítome de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo** ; Prólogos. Madrid: Gredos, 1995.

LE STELE DE PITHOM. In: NAVILLE, E. La stele de Pithom. **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde**, v. 40, n. 1, 1 jan. 1902.

LUCIONADO DE SAMÓSATA. Icaromenipo ou Um homem acima das nuvens. In: **LUCIANO VII. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo**. Coimbra: Coimbra University Press, 2013.

MÊMNON. História de Heracléia (434). In JACOBY, F. **Die Fragmente der Griechischen Historiker Part I-III**. Berlin: Brill. Disponível em: <[http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_boj\\_a434](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_boj_a434)>. Acesso em 29 jun. 2017.

NEPOS. **Cornelius Nepos**. Erllart von lk. Nipperdey. Herausgegeben von K. Witte. Berlin: Weidmann, 2002.

NEPOS. **Vidas**. Introducción, traducción y notas de Manuel Segura Moreno. Madrid: Editorial Gredos, 1895.

**OGIS 14**. A statue of Arsinoë, dedicated by Stratonikē. Disponível em: <http://www.attalus.org/docs/ogis/s14.html>. Acesso em: 07 fev. 2019.

**OGIS 15**. A dedication by Arsinoe in Samothrace. Disponível em: [www.attalus.org/docs/ogis/s15.html](http://www.attalus.org/docs/ogis/s15.html). Acesso em 07 fev. 2019.

**OGI 26**. A Statue of King Ptolemaios at Olympia. Disponível em: [www.attalus.org/docs/ogis/s26.html](http://www.attalus.org/docs/ogis/s26.html). Acesso em 07 fev. 2019.

PARTIAN MARBLE. ROTSTEIN. A. Text and Translation. In: ROTSTEIN. A. **Literary History in the Parian Marble**. Hellenic Studies Series 68. Washington, DC: Center of Hellenic Studies.

PAUSANIAS. **Description of Greece**. Translation W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. London; Massachusetts: Harvard University Press, 1918.

**PHI 332**. Philetas. Suda Online. Disponível em: <http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl>. Acesso em 07 fev. 2019.

PITHOM STELE. In: MUELLER, K. **Settlements of the Ptolemies: city foundations and new settlement in the Hellenistic world.** Leuven ; Dudley, MA: Peeters, 2006.

PLATÃO. **República.** Introdução tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fund. Lacoste Gulbenkian, 1987.

PLINY THE ELDER. *The Natural History.* Bostock, J (EDS). London: Taylos and Francis, Red Lion Court, Fleet Stree, 1855.

PLUTARCH. *Lives, Volume IX: Demetrius and Antony. Pyrrhus and Gaius Marius.* Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 101. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920.

PLUTARCO. **Obras Morais da Educação das Crianças.** Trad. Joaquim Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

POLIENO. **Estratagemas.** Trad. de Francisco Martín García. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

POLYBIUS; SHUCLBURGH, E. S. **Histories.** London, New York. Macmillan. 1889.

POSIDIPPUS. **Epigrams Pap. Mil. Vogl. VIII 309 Translations.** Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/CHS/article/displayPdf/369>>. Acesso em 29 jun. 2017.

**SB. 10.10251.** Disponível em: <http://papyri.info/ddbdp/p.lond;7;1986/>. Acesso em 10 fev. 2019.

SENECA. **Minor dialogues, together with the dialogue On Clemency.** Translated by Aubrey Stewart. London: George Bell and Sons, 1889.

SÓFOCLES. Édipo rei. In: VIEIRA, T. **Édipo rei de Sófocles.** São Paulo (SP): Perspectiva, 2009.

STRABO. **Geograpgy.** Literally trabslated, with notes, in three volumes. London: George Bell & Son, 1903.

TEÓCRITO. Idílio 15. In: NOGUEIRA, E. **Verdade, contenda e poesia nos Idílios de Teócrito.** Tese (Dourorado em Letras Clássicas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, 156-155.

TEÓCRITO. Idílio 17. In: NOGUEIRA, E. **Verdade, contenda e poesia nos Idílios de Teócrito.** Tese (Dourorado em Letras Clássicas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 171-176.

TEÓCRITO. Idílio 2. In: NOGUEIRA, E. **Verdade, contenda e poesia nos Idílios de Teócrito.** Tese (Dourorado em Letras Clássicas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 143-150.

VITRUVIUS; GRANGER, F. **On architecture:** in two volumes. 2: Books VI - X. Reprinted ed. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1999.

WENDEL, C. **Scholia in Theocritum Vetera. Adiecta aunt scholia in Technopaegnia scripta.** Lipsiae: B. G. Teubneri, 1914.

XENOFONTE. **Econômico.** Trad. Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

**ZETA 74.** Zenodotos. Suda Online. Disponível em: [www.stoa.org/sol-bin/search.pl?db=REAL&search\\_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&user\\_list=LIST&page\\_num=1&field=adlerhw\\_gr&searchstr=zeta%2C74](http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl?db=REAL&search_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&user_list=LIST&page_num=1&field=adlerhw_gr&searchstr=zeta%2C74). Acesso em: 07 fev. 2019.

## B- Catálogos

ALMEIDA, Alex dos Santos. Catálogo. *In:* \_\_\_\_\_. **Ekthéosis Arsinóes: o culto a Arsinoe II Filadelfo.** Dissertação (Mestrado em Arqueologia): Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BARNALL, R.; DEROW, P. **Historical Sources in Translation: the Hellenistic Period.** New York: Penguin Books, 2003.

BAGNALL, R. S. **Hellenistic and Roman Egypt: sources and approaches.** Aldershot [England] ; Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2006.

BORRELL, H. P. Restitution To The City Of Ephesus (When Called Arsinoe) Of The Coins Hitherto Attributed To Arsinoe, In Cyreniaca, And To Arsinoe, In Cilicia. **The Numismatic Chronicle (1838-1842)**, v. 2, p. 171–176, 1839.

CARNEY, E. D. Sources and Assessment of Arsinoe II's Carrer. *In:* CARNEY, E. D. **Arsinoe of Egypt and Macedon. A royal life.** New York: Oxford University Press, 2013.

CHABOUILLET, A. **Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque Impériale.** Paris: Au Cabinet des médailles, 1858.

DITTENBERGER, W. **Orientis graeci inscriptiones selectae. Supplementum Sylloges Inscriptionum Graecarum.** Lipsiae: Apud S. Hirzel, 1903.

DITTENBERGER, W. **Sylloge Inscriptionum Graecarum.** Lipsiae: Apud S. Hirzelium, 1915.

HEAD, B. V. **On the chronological sequence of the coins of Ephesus.** Chicago: Obol International, 1979.

J. PAUL GETTY MUSEUM; SPIER, J. (EDS.). **Ancient gems and finger rings: catalogue of the collection.** Malibu, Calif: J. Paul Getty Museum, 1992.

LAMBERT, S. (ED.). **Attic Inscriptions Online.** Disponível para consulta online, em: <<https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGII2/687>> Acesso em: 16 fev. 2016.

MAGALHÃES, M. M. (ED.). **Sylloge Nummorum Graecorum Brasil I.** Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2011, p. 9-23.

NILSSON, M.. Catalogue of Material. In: \_\_\_\_\_. **The Crown of Arsinoe II: The creation of an Imagery of Authority.** Oxford: Oxbow Books, 2012, p. 154-208.

OGDEN, J. (EDS.). **Rings of the ancient world:** Egyptian, Near Eastern, Greek, and Roman rings from the Slava Yevdayev collection. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2015, p. 13-20.

PETRIE, W. M. F. **Koptos.** London: Bernard Quaritch, 1896.

POOLE, Reginald Stuart. **Catalogue of Greek Coins. The Ptolemies, Kings of Egypt.** London: Printed by Order of the Trustees, 1883.

ROWLANDSON, J. (ED.). **Women and Society in Greek and Roman Egypt.** Cambridge University Press, 1998.

SBORŌNOS, I. N. **Die Münzen der Ptolemaer:** Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους Πτολεμαίων. Athēna: Ekd. Pelekanos, 2005.

### C- Dicionários

BOBBIO.; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política.** v. 1. 11<sup>a</sup> ed. Brasília: UnB, 1998.

CORSTEN, T. **A Lexicon of Greek Personal Names.** Disponível em: <<http://www.lgpn.ox.ac.uk/>>. Acesso em 10 fev. 2019.

GRIMAL, P.; JABOUILLE, V. **Dicionário da mitologia grega e romana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

HANSEN, M. H.; NIELSEN, T. H. **An Inventory Of Archaic And Classical Poleis: An Investigation Conducted by The Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation.** New York: Oxford University Press, 2004.

HART, G. **The Routledge dictionary of Egyptian gods and goddesses.** 2nd ed ed. London ; New York: Routledge, 2005.

LIDDEL, H. G; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon.** Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. 1940.

MOSSÉ, C. **Dicionário da civilização grega.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

SILVA, K. V. **Dicionário de Conceitos Históricos.** São Paulo: Contexto, 2006.

### D- Audiovisual

ACROPOLIS MUSEUM - ΜΟΥΣΕΙΟ ΑΚΡΟΠΟΛΗΣ. **Αναπαράσταση της στέγης του Αρσινοείου / Reconstruction of the roof of the Arsinoeion,** 16 jul. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4t3B4PULvY4>>. Acesso em 22 fev. 2018.



**Egypt's Lost Queens.** Direção: Ian A. Hunt. Apresentadora: Joann Fletcher. Roteirista: Caterina Turrone. Media Lab UK, 2014 [produção]. Disponível em: <<https://youtu.be/nmFM-rPerL4>>. Acesso em 10 jun. 2018.

### E- Recursos online

**Introduction to Numismatic Terms and Methods | American Numismatic Society.** , [s.d.]. Disponível em: <<http://numismatics.org/seminar/termsmethods/>>. Acesso em: 26 jun. 2018.

**Untitled.** Disponível em: <<http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-gregoriano-egizio/sala-v-statuario/gruppo-con-tolomeo-ii.html>>. Acesso em: 26 jun. 2018.

**Supplementum Epigraphicum Graecum [SEG].** Disponível em: <<https://epigraphy.packhum.org/book/172?location=3>> Acesso 30 jun. 2017.

### F- Historiografia

ACOSTA-HUGHES, B. **Arion's Lyre: Archaic Lyric into Hellenistic Poetry.** Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010.

ACOSTA-HUGHES, B.; LEHNUS, L.; STEPHENS, S. A. **Brill's Companion to Callimachus.** Leiden; Boston: Brill, 2011.

ACOSTA-HUGHES, B.; STEPHENS, S. A. **Callimachus in context: from Plato to the Augustan poets.** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2011.

ADAMS, W. L. The Hellenistic Kingdoms. In: BUGH, G. R. (Ed.). **The Cambridge Companion to the Hellenistic World.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 28–51.

ADMSON, J. **Power and Presence: Cleópatra's Image in form and context.** Monografia, Texas State University-San marcos, San Marcos, Texas, 2007.

AGOSTINI, C.. A vida social das coisas e encantamento do mundo na África Central e Diáspora. **Métis (UCS)**, v. 10, p. 165-185, 2011.

ALBERSMEIER, S. **Untersuchungen zu den Frauenstatuen des ptolemäischen Ägypten.** Mainz am Rhein: Verlag Philipp Von Zabern, 2002.

ALBERSMEIER, S.; MINAS, M. Ein Weihrelief für die vergöttlichte Arsinoe II Philadelphos. In: **Egyptian Religion – The Last Thousand Years I. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur.** (OLA, 84), Leuven, 1998, p. 3-29.

ALMEIDA, A. DOS S. **Ekthéosis Arsinóes: o culto a Arsinoe II Filadelfo.** Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

AMBÜHL, A. Tell, All Ye Singers, My Fame: Kings, Queens and Nobility in Epigram. In: BING, P.; BRUSS, J. S. **Brill's companion to Hellenistic epigram: down to Philip**. Leiden; Boston: Brill, 2007.

ASHTON, S.-A. Cleopatra of Egypt. **Egyptian Archaeology**, 18, 2001

ASHTON, S.-A. **Ptolemaic royal sculpture from Egypt: the Greek and Egyptian traditions and their interaction**. Tese (Doutorado em Arqueologia Egípcia). King's College London, London, 1999.

ASHTON, S.-A. **The last queens of Egypt**. 1st ed ed. Harlow: Pearson/Longman, 2003.

ASSUMPCÃO, L. F. B.. As Periodizações da Hélade - considerações acerca dos Conceitos de Arcaico, Clássico e Helenístico.. **Nearco - Revista Eletrônica de Antiguidade**, v. 1, p. 93-114, 2013.

BAGNALL, R. S.; RATHBONE, D.; J. PAUL GETTY MUSEUM (EDS.). **Egypt from Alexander to the early Christians: an archaeological and historical guide**. Los Angeles, Calif: The J. Paul Getty Museum, 2004.

BAILEY, D. M. The Canephore of Arsinoe Philadelphos: What Did She Look Like? **Chronique d'Égypte**, v. 74, n. 147, p. 156–160, jan. 1999.

BAINES, J. What Is Art? In: HARTWIG, M. K. (Ed.).. **A Companion to Ancient Egyptian Art**. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2014. p. 1–21.

BANG, P. F.; IKEGUCHI, M.; ZICHE, H. G. (EDS.). **Ancient economies, modern methodologies: archaeology, comparative history, models and institutions**. Bari: Edipuglia, 2006.

BARBANTANI, S. Arsinoe II Filadelfo nell'interpretazione storiografica moderna, nel culto e negli epigrammi del P.Mil.Vogl. VIII 309, in **Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò, a cura di Luigi Castagna e Chiara Riboldi**, Milano: Vita e Pensiero 2008, p. 103-134.

BARNARD, B. **Euergetism and Gift-Giving at Eleusis: A Case Study of Ancient Patronage Structures**. Theses, Dissertations, and Student Creative Activity, School of Art, Art History and Design, University of Nebraska, 2011.

BARTHES. R. A Retórica da Imagem. In: \_\_\_\_\_. **O óbvio e o obtuso: ensaios sobre fotografia, cinema, teatro e música**. RJ: Nova Fronteira, 1990, p. 27-43.

BEARD, Mary. **Mulheres e poder: um manifesto**. Tradução de Celina Portocarrero. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

BELOCH, K. J. **Griechische Geschichte** 4 vols. 2nd edn. Strasbourg: Berlin and Leipzig, 1912-27

BERTRAND, J.-M. **Inscriptions historiques grecques**. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

BEVAN, E. R. **The House of Ptolemy**. A history of Hellenistic Egypt under the Ptolemaic Dynasty. Chicago: Ares, 1927.

BIELMAN, Sánchez A.. Female patronage in the Greek Hellenistic and Roman Republican periods. In: JAMES S. L.; DILLON, S. (EDs) **A Companion to women in the Ancient World**. Oxford: Wiley and Blackwell, Malden (Mass.), 2012, p. 238-248.

BLOCH, M. **Apologia da História, ou, O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BLUNDELL, S. **Women in ancient Greece**. Londres: British Museum Press, 1995.

BOARDMAN, J.; WAGNER, C. Luxury Arts. In: SMITH, T. J.; PLANTZOS, D. (Eds.). **A Companion to Greek Art**. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2013. p. 200–220.

BONNEWITZ, P. **Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BORN, C.. Gênero, trajetória de vida e biografia: desafios metodológicos e resultados empíricos. **Sociologias** [online]. 2001, n.5, p.240-265.

BORRELL, H. P. Restitution To The City Of Ephesus (When Called Arsínoe) Of The Coins Hitherto Attributed To Arsínoe, In Cyreniaca, And To Arsínoe, In Cilicia. **The Numismatic Chronicle (1838-1842)**, v. 2, p. 171–176, 1839.

BOSWORTH, A. B. **The Legacy of Alexander**. Politics, Warfare, and Propaganda under the Successors. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BOSWORTH, B. **Truth And Falsehood In Early Hellenistic Propaganda**. In: TURNER, A.; ON CHONG-GOSSARD, J. K.; VERVAET, F. (Eds.). . Private and Public Lies. [s.l.] Brill, 2010. p. 39–50.

BOURCHE-LECLERCQ, A. **Histoire des Lagides I: Les cinq premiers Ptolémées (323-181 av. J.-C)**. Paris: E. Leroux, 1903.

BOURDIEU, P. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, P. **O senso prático**. Petropolis (RJ): Vozes, 2009.

BOURDIEU, P. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 2011.

BOURDIEU, P.. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOURDIEU, P. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, P. **A dominacao masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo (SP): USP, 2008.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. (8ª edição) Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 183-191.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

BOUZIDA, F. The semiology analysis in media studies - Roland Barthes Approach. In: SOCIOINT; USLU, F. (EDS.). **International conference on social sciences and humanities abstracts & proceedings**: Istanbul, Turkey, 8 - 10 September 2014. Istanbul: International Organization Center of Academic Research, 2014., p. 1001-107.

BRANCAGLION Jr, A.. **O Funcionamento das Imagens na Escrita Hieroglífica Egípcia**. In: Escrita e Oralidade no Mundo Clássico, 1997, São Paulo. Cadernos de Resumos da X Reunião da SBEC, 1997. p. 43-44.

BRANCAGLION Jr, A.. **Os Trajes do Egito Faraônico: uso, função e representação**. In: X Encuentro Latino Americano de Faculdades de Comunicação Social, 2000, São Paulo. Ata do X Encuentro Latino Americano de Faculdades de Comunicação Social, 2000.

BRANCAGLION Jr., A.. Sistro: Mito e Música no Egito Antigo. **Phoinix**, v. 19, p. 17-26, 2013.

BRANDÃO, J. de S. **Helena, o eterno feminino**. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

BUCAILLE, R.; PESEZ, J. M.. Cultura material. In: ROMANO, R. (Ed.). **Enciclopédia Einaudi – Homo/ Domesticação/Cultura material**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989. v. 16, p. 11-47.

BURASELIS, K. **Das hellenistische Makedonien und die Ägäis**: Forschungen zur Politik des Kassandros und der drei ersten Antigoniden (Antigonos Monophthalmos, Demetrios Poliorketes und Antigonos Gonatas) im Ägäischen Meer und in Westkleinasien. München: Beck, 1982.

BURKE, P. **A Fabricação do rei a construção da imagem publica de luis xiv**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

BURSTEIN, S. M. Arsinoe II Philadelphus: a Revisionist View. In: ADAMS, W. L. et al. (EDS.). **Philip II, Alexander the Great, and the Macedonian heritage**. Washington, D.C: University Press of America, 1982.

BURSTEIN, S. M. Elephants For Ptolemy II: Ptolemaic Policy In Nubia In The Third Century Bc1. In: MCKECHNIE, P.; GUILLAUME, P. (Eds.). **Ptolemy II Philadelphus and his World**. [s.l.] Brill, 2008. p. 135–148.

BURSTEIN, S. M. Ivory and Ptolemaic Exploration of the Red Sea. The Missing Factor. **Topoi. Orient-Occident**, v. 6, n. 2, p. 799–807, 1996.

BURTON, J. B. **Theocritus's urban mimes**: mobility, gender, and patronage. Berkeley: University of California Press, 1995.

BUSTAMANTE, R. M. da C. "O leão está de olho": um estudo de caso de um mosaico da África Proconsular. **Fenix. Revista de História e Estudos Culturais**. v. 4, n. 1, 2007.

BYRNE, S. G. FOUR ATHENIAN ARCHONS OF THE THIRD CENTURY BC. *Mediterranean Archaeology*, v. 19/20, p. 169–179, 2006.

CABANES, P. **Introdução à História da Antiguidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

CADELL-CHARPENTIER, Hélène. À quelle date Arsinoé II Philadelphie est-elle décédée? In: MELAERTS, H. (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.

CAMERON, A. **Callimachus and his critics**. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1995.

CAMPOS, C. E. DA C.. A Civitas Romana de Saguntum: Um Estudo de Caso Sobre o Processo de Urbanização e Implantação das Instituições de Roma na Hispania, entre os séculos II a.C e I d.C. In: **Anais Textos Completos do V Congresso Internacional de História**. Maringá-Paraná: PPH/DHI/UEM, 2011, p. 2399-2410.

CANEVA, S. Arsínoe Divinizzata Al Fianco Del Re Vivente Tolemeo II: uno Studio Di Propaganda Greco-Egiziana (270–246 A. C.). *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 62, n. 3, p. 280–322, 2013.

CANEVA, S. Ruler cults in practice: Sacrifices and libations for Arsínoe Philadelphos, from Alexandria and beyond. In: GNOLI, T.; MUCCIOLI, F. (EDS.). **Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi**: tra antichità e Medioevo. Bologna: Bononia University Press, 2014.

CANEVA, S. Costruire una dea. Arsínoe II attraverso le sue denominazioni divine. *Athenaeum : Studii Periodici di Letteratura e Storia*, v. 103, n. 1, 2015.

CARNEY, E. D. **Arsinoë of Egypt and Macedon**: a royal life. New York, N.Y: Oxford University Press, 2013.

CASAGRANDE-KIM, R. et al. (EDS.). **When the Greeks ruled Egypt: from Alexander the Great to Cleopatra**. New York, NY: Institute for the Study of the Ancient World at New York University, 2014.

CASSON, L. Ptolemy II and the Hunting of African Elephants. *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, v. 123, p. 247–260, 1993.

CHAMPOLLION, J.-F. **Annales des Lagides ou, Chronologie des rois grecs d’Égypte, successeurs d’Alexandre le Grand**. Paris: Chez Le Normant, 1819.

CHARTIER, R.; LOPES, J. S. L. Pierre Bourdieu e a história. Roger Chartier Debate com José Sérgio Leite Lopes. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2002, p. 139-182.

CHANIOTIS, A. **War in the Hellenistic world**: a social and cultural history. Malden, MA: Oxford (Eng.): Blackwell Publishing, 2005.

CHIMKO, C. J. Foreign Pharaohs: Self-legitimization and indigenous reaction in art and literature. *JSEA*, 30, 2003, p. 15-57.

CLARISSE, W.; VANDORPE, K.. The Ptolemaic Apomoira. In: MELAERTS, H; (EDS.). **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.

COLLOMBERT, P. La ‘Stèle De Saïs’ Et L’instauration Du Culte D’arsinoé Ii Dans La “Chôra”. **Ancient Society**, v. 38, p. 83–101, 2008.

COOPER, J. P. Egypt's Nile-Red Sea Canals: Chronology, Location, Seasonality and Function. In BLUE, L.; COOPER, J.; THOMAS, R.; WHITEWRIGHT, J. **Connected Hinterlands: Proceedings of Red Sea Project IV**, Held at the University of Southampton, September, 2008, p. 195-209.

COSTILHES, A. J. **O que é numismática**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

CRISCUOLO, L. Review of Du calendrier macédonien au calendrier ptolémaïque. Problèmes de chronologie hellénistique by Erhard Grzybek. **Aegyptus**, v. 71, n. 1/2, p. 282–289, 1991.

CUMMINGS, L. V. **Alexander the Great**. New York: Grove Press, 2004.

DAMASKOS, D. Free-Standing and Relief Sculpture. In: SMITH, T. J.; PLANTZOS, D. (Eds.). . **A Companion to Greek Art**. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2013. p. 105–131.

DAPIAGGI, D. **Per una Geografia storica dell'isola di Samotracia. Il Santuario dei Grandi dei**. [s.l.], 2011. Disponível em: <[https://www.academia.edu/9481791/Per\\_uma\\_Geografia\\_storica\\_dellisola\\_di\\_Samotracia\\_II\\_Santuario\\_dei\\_Grandi\\_dei](https://www.academia.edu/9481791/Per_uma_Geografia_storica_dellisola_di_Samotracia_II_Santuario_dei_Grandi_dei)>. Acesso em: 28 jun. 2018.

DAVIES, M. Theocritus Adoniazusae. **G&R**, nº 42 (2), 1995, p. 152-158.

DAVIS, N. Z. Women's History in Transition: The European Case. **Feminist Studies**, v. 3, n. 3/4 (spring - Summer, 1976, p. 83-103

DE CALLATAÏ, F. Coinages. In: SMITH, T. J.; PLANTZOS, D. (Eds.). . **A Companion to Greek Art**. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2013. p. 235–254.

DERCHAIN, P. Une mention méconnue de Ptolémée le Fils, **ZPE** 61, 1985, p. 35-36.

DESLAURIERS, M. Women, Education, and Philosophy. In: JAMES, S. L.; DILLON, S. (Eds.). . **A Companion to Women in the Ancient World**. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2012. p. 343–353.

DETIENNE, M. **The gardens of Adonis**: spices in Greek mythology. Hassocks: Harvester Press, 1977.

DEZOTTI, M. C. C. **O Mimo Grego**: uma apresentação. Itinerários (UNESP), Araraquara, v. 6, p. 37-46, 1993.

DILLON, S. Case Study III: Hellenistic Tanagra Figurines. In: JAMES, S. L.; DILLON, S. (EDS.). **A Companion to Women in the Ancient World**. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2012. p. 231–234.

DILLON, S. Portraiture, Greece and Rome. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

DILS, P. La couronne d'Arsinoé II Philadelphie. **Quagebeur Studies** 2, 1998, p. 1299-1330.

DMITRIEV, S. The Last Marriage and the Death of Lysimachus. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, v. 47, n. 2, p. 135–149, 26 jun. 2007.

DODSON, A. Co-regency (Egypt). In: BAGNALL, R. S. (ED.). *The encyclopedia of ancient history*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, p. 1780-1781.

DUBY, G.; PERROT, M (org). Escrever a História das Mulheres. In DUBY, G.; PERROT, M (org). **História das Mulheres no Ocidente: a antiguidade**, v. I. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

DROYSEN, J. G. **Geschichte der Epigonen**. Altenmünster: Jazzybee Verlag, 2012.

EL SHAZLY, Y. Stelae, Egypt. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

EISENBERG, J. M. Museum News : Monumental Head of Ptolemaic Queen Acquired by Metropolitan Museum, New York. **Minerva**, 13(4), 2002.

ELLIS, W. M. **Ptolemy of Egypt**. London; New York: Routledge, 1994.

EL-MAGEED, E. A.; IBRAHIM, S. A. **Ancient Egyptian colours as a contemporary fashion**. *Journal of the International Colour Association*, 9, 2012, p. 32-47.

ERSKINE, A. Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria. **Greece & Rome**, v. 42, n. 1, p. 38–48, 1995.

ERSKINE, A; LLEWELLYN-JONES, L.; WALLACE, S. (EDS.). **The Hellenistic court: monarchic power and elite society from Alexander to Cleópatra**. Swansea: The Classical Press of Wales, 2017.

FAIN, G. L. **Ancient Greek Epigrams: Major Poets in Verse Translation**. 1. ed. California: University of California Press, 2010.

FANTUZZI, M. 'Posidippus at Court: The Contribution of the hippika of P. Mil. Vogl. VIII 309 to the Ideology of Ptolemaic Kingship', In: GUTZWILLER, K. (ed.), **The New Posidippus: A Hellenistic Poetry Book**, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 249-68.

FELLOWS, E. W. "Propaganda:" History of a Word. **American Speech**, v. 34, n. 3, p. 182, out. 1959.

FERGUSON, R. J. Propaganda as 'Knowledge' Production: Alexander the Great, Piety, Portents and Persuasion. **Culture Mandala**. v. 12, n. 12, Dec. 2017, p. 49-94.

FERGUSON, W. S. **Hellenistic Athens**. London: Macmillan & Co., 1911.

FERNANDES, J. P. T. A ideologia do multiculturalismo. **ResPublica: Revista Lusófona de Ciência Política, Segurança e Relações Internacionais**, nº 10, 2010, p 73-95.

FINLEY, M. I. O estudioso da história antiga e suas fontes. In FINLEY, M. I. **História Antiga: testemunhos e modelos**. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 11-35 e 144-148.

FLETCHER, J. **Cleopatra the Great: the woman behind the legend**. New York: Harper, 2008.

FOLEY, H. P. The "Female Intruder" Reconsidered: Women in Aristophanes' *Lysistrata* and *Ecclesiazusae*. **Classical Philology**, v. 77, n. 1, p. 1–21, 1982.

FOROUGH, M.; JAVADI, S. Examining the Symbolic Meaning of Colors in Ancient Egyptian Painting Art and Their Origin in Environment. **BAGH-E NAZAR**, v. 14, 53, novembro, 2017, p. 65-74.

FOSTER, J. A. Arsinoe II as Epic Queen: Encomiastic Allusion in Theocritus, *Idyll 15*. **Transactions of the American Philological Association (1974-)**, v. 136, n. 1, p. 133–148, 2006.

FRAZER, J. G. **Adonis Attis, Osiris**. New York: The Macmillan company, 1906.

FULIŃSKA, A. Arsinoe Hoplismene. *Poseidippos 36*, Arsinoe Philadelphos and the Cypriot cult of Aphrodite. **Studies in Ancient Art and Civilization**, n. 16, p. 141–156, 2012a.

FULIŃSKA, A. *Divae Potentes Cypri?: remarks on the cult of the ptolemaic queens as Aphrodite*. **Eos** 99, p. 47-73, 2012b.

FULIŃSKA, A. Iconography of the Ptolemaic queens on coins: Greek style, Egyptian ideas? **Studies in Ancient Art and Civilization**, n. 14, p. 73–92, 2010.

GADET, F.; HAK, T. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel de Pêcheux**. Campinas, Sp: Editora UNICAMP, 1997.

GADET, F.; LÉON, J.; MALDIDIER, D.; PLON, M.. Apresentação da conjuntura em linguística, em psicanálise e em informática aplicada ao estudo dos textos na França, em 1969. In: GADET, Francaise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel de Pêcheux**. Campinas, Sp: Editora UNICAMP, 1997.

GIDDENS, A. **A Constituição da Sociedade**. Sao Paulo: Martins Fontes, 1989.

GILL, D. W. J. Arsinoe in the Peloponnese: the Ptolemaic base on the Methana peninsula. In SCHNEIDER, T.; SZPAKOWSKA, K. **Egyptian Stories: a British Egyptological tribute to Alan B. Lloyd**, *Alter Orient und Altes Testament*, v. 347. Munster: Ugarit-Verlag, 2007, p. 87-110.



GITTON, M. Variation sur le thème des titulatures de reines. **Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale**, 78, 1978.

GIUSEPPETTI, Massimo. Tow poets for a goddess: Callimachus's and Philicus' Hymns to Demeter. In: HARDER, M. A.; REGTUIT, R. F.; WAKKER, G.C. **Gods and Religion in Hellenistic Poetry**. Leuven: Peeters, 2012, p. 103-130.

GKIKAKI, M. Ptolemaic finger ring in the Kanellopoulos Museum, Athens. **Numismatica e Antichita Classiche**, v. 45, p. 99–106, 2016.

GOEBS, K. Crown. In: REDFORD, D. B. (ED.). **The Oxford encyclopedia of ancient Egypt**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001, p. 321-326.

GOEBS, K. Crowns, Egyptian. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd, 2012.

GOLD, B. K. "But Ariadne was never there in the first place": finding the female in Roman poetry. In: RABINOWITZ, N. S.; RICHLIN, A. (Eds.). **Feminist theory and the classics**. New York: Routledge, 1993, p. 75–101.

GONÇALVES, A. T. M. **A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos**. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

GRANIER, F. **Die makedonische heeresversammlung**; ein beitrag zum antiken staatsrecht. München: Beck, 1931.

GREEN, P. **Alexandre, o Grande**: e o período helenístico. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

GREENWALT, W. Polygamy and succession in Argead Macedonia. **Arethusa**, v. 22, n. 1, p. 19–45, 1989.

GRIFFITHS, F. T. Home before lunch: the emancipated woman in Theocritus. In FOLEY, H. P. (ED.) **Reflections of Women in antiquity**. New York: Routledge, 1981, p. 247-273.

GRZYBEK, Erhard. **Du calendrier macédonien au calendrier ptolemaïque**: problèmes de chronologie hellénistique. Basel: F. Reinhardt, 1990.

HABICHT, C. Athens and the Ptolemies. **Classical Antiquity**, v. 11, n. 1, p. 68–90, 1992.

HAGGAG, M. Cosmopolitan Trends in the Arts of Ptolemaic Alexandria. In: SOUSA, R. et al. (Eds.). **Alexandrea ad Aegyptvm**: the legacy of multiculturalismo in antiquity. 1. ed. [s.l.] Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013. p. 83–100.

HALAND, E. J. Greek women and religion, modern and ancient: festivals and cults connected with the female sphere, a comparison. **Medelhacsmuseet**, 4, 2009, p. 101-120.

HALL, J. M. **Ethnic identity in Greeck Antiquity**. Cambridge, University Press, 1997.

HALL, J. M. **Hellenicity: Between Ethnicity and Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

HALL, J. M. How 'Greek' Were the Early Western Greeks? IN: LOMAS, k. (ed.) **Greek Identity in the Western Mediterranean**: Papers in Honor of Brian Shefton. Leiden: Brill, 2004.

HART, G. **The Routledge dictionary of Egyptian gods and goddesses**. 2nd ed ed. London ; New York: Routledge, 2005.

HARTWIG, M. K. Sculpture. In: HARTWIG, M. K. (Ed.). . **A Companion to Ancient Egyptian Art**. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2014. p. 189–218.

HAUBEN, H. Arsinoé II et la politique extérieure de l'Égypte. In: DACK, E. VAN 'T; DESSEL, P. VAN; GUCHT, W. VAN (ED.). **Egypt and the Hellenistic world**: proceedings of the international colloquium, Leuven, 24-26 May 1982. Lovanii: Orientaliste, 1983, p. 99-127.

HAUBEN, H. La chronologie macédonienne et ptolémaïque mise à l'épreuve. A propos d'un livre d'E. Grybek, **Chronique d'Égypte**, n° 67, 133, 1992, p. 143-171.

HAZZARD, R. A. **Imagination of a monarchy**: studies in Ptolemaic propaganda. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press, 2000.

HAZZARD, R. A. **Ptolemaic coins**: an introduction for collectors. Toronto: Kirk & Bentley, 1995.

HEAD, B. V. **On the chronological sequence of the coins of Ephesus**. Chicago: Obol International, 1979.

HEINEN, H. **Untersuchungen zur hellenistischen Geschichte des 3. Jahrhunderts v. Chr.**: zur Geschichte der Zeit des Ptolemaios Keraunos und zum Chremonideischen Krieg. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva, Martins Fontes, São Paulo, 2003.

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

HOLLEAUX, M. Ptolemaios Epigonos, **JHS** 41, 1921, p. 183-197.

HUMPHREYS, S. C. Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism? **The Journal of Hellenic Studies**, v. 100, p. 96–126, 1980.

HUNTER, R. L. **Encomium of Ptolemy Philadelphus**. Berkeley: University of California Press, 2003.

HUNTER, R. L. **Theocritus and the archaeology of Greek poetry**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1996.

HUSS, W. **Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v. Chr.** München: Beck, 2001.

HUSSEIN, A. M. Neware of the Red-Eyed Horus: The significance of Carnelian in Egyptian Royal Jewelry. In BROVARSKI, E. et al. (EDS.). **Perspectives on ancient Egypt: studies in honor of Edward Brovarski**. Le Caire: Conseil Suprême des Antiquités de l’Égypte, 2010.

ISIN, E. F.; LEFEBVRE, A. The Gift of Law: Greek Euergetism and Ottoman Waqf. **European Journal of Social Theory**, v. 8, n. 1, p. 5–23, fev. 2005.

KANTIREA, M. Apotheosis and heroization. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

KENNEL, N. M. The *Ephebeia* in the Hellenistic Period. In: BLOOMER, W. M. (Ed.). **A Companion to Ancient Education**. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc, 2015. p. 172–183.

KOENEN, I.; STEINER, P. O. The Ptolemaic king as a Religious Figure. In: BULLOCH, A. W.; GRUEN, S.; GRUEN, A.A. Long, and Andrew Stewart, editors **Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World**. Berkeley: University of California Press, 1993 1993. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft4r29p0kg/>

KOTTARIDOU, A. Macedonian Burial Customs and the Funeral of Alexander the Great. In DIETHNES SYNEDRIO ALEXANDROS HO MEGAS (1998, B.; KALOGERAKU, P. (EDS.). **Diethnes Synedrio Alexandros ho Megas: apo tē Makedonia stēn oikumenē** : Beroia 27-31. 5. 1998. Beroia: Nomarchiakē Autodioikēsē Ēmathias, 1999.

KRALLI, I. Athens and the Hellenistic Kings (338-261 B.C.): The Language of the Decrees. **The Classical Quarterly**, v. 50, n. 1, p. 113–132, 2000.

KRAIS, B.; WILLIAM, J. M. The Gender Relationship in Bourdieu’s Sociology. **SubStance**, v. 29, n. 3, p. 53–67, 2000.

KWAPISZ, J. A Lesson for the King: Sotades' invective against Ptolemy (FR. 1 and 16 Powell) and Callimachus' Epigram 1 Pfeiffer. **Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae**. Poznań. v. 19, p. 71-84, 2009.

KYLE, D. G. Greek Female Sport: Rites, Running, and Racing. In: CHRISTESEN, P.; KYLE, D. G. (EDS.). **A companion to sport and spectacle in Greek and Roman antiquity**. Chichester, West Sussex, UK: Wiley Blackwell, 2014, p. 258-275.

KYTTNER, A. Cabinet Fit for a Queen: The Lithika as Posidippus' Gem Museum. In: GUTZWILLER, K. (Ed.). **The New Posidippus: A Hellenistic Poetry Book**, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 141-163.

LAGO, L. A. C.. A Coleção do Museu Histórico Nacional e a História da Moeda Metálica: As Seções "Grega" e "Provincial Romana". In: MAGALHÃES, M. M. (Ed.). **Sylloge Nummorum Graecorum Brasil I**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2011, p. 9-23.

LAPATIN, K. **Luxus: The Sumptuous Arts of Greece and Rome**. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2015.

LAMBERT, M. GENDER AND RELIGION IN THEOCRITUS, “IDYLL” 15: PRATTLING TOURISTS AT THE “ADONIA”. **Acta Classica**, v. 44, p. 87–103, 2001.

LEFEBVRE, L. Les Arsinoé de la Grèce continentale et insulaire au IIIe siècle av. J.-C. Un exemple de Métonomasie, **ENiM** 5, 2012, p. 7-18.

LEHMANN, K. (ED.). **Samothrace, Volume 7: The Rotunda of Arsinoe**. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1992.

LEHMANN, K; NEW YORK UNIVERSITY; INSTITUTE OF FINE ARTS. **Samothrace: a guide to the excavations and the museum**. New York: Published for the Institute by New York University Press, 1955.

LESSA, F. DE S. **Mulheres de Atenas**. Méliissa do gineceu à agorá. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, IFCS/UFRJ, 2010.

LESSA, F. DE S. **O feminino em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LESSA, F. DE S; CODECO, V. F. S.. História, imagem e teatro grego antigo: diálogos possíveis. In: LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira (ED.). **Pintura e Imagem: Representações do Mundo Antigo**. 1ed. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011, p. 75-92.

LESSA, F. S.. Hipismo: práticas esportivas, práticas aristocráticas na imagética ática (Século VI ao V a.C.). **Interfaces Brasil/Canadá**, v. 15, p. 190-210, 2015.

LÉVÊQUE, P. **O Mundo Helenístico**. Lisboa: Edição 70, 1987.

LINDSAY ADAMS, W. The Hellenistic Kingdoms. In: BUGH, G. R. (Ed.). . **The Cambridge Companion to the Hellenistic World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 28–51.

LIMA, A. C. C. O “espaço do fabuloso” e a representação de animais na cerâmica coríntia no século VII a.C. **Tempo**, v. 21, n. 38, p. 1–17, dez. 2015.

LIMA, A. C. C.. Contatos entre Coríntios e Etruscos: uma Leitura da 'Ólpe de Chigi'.. **Phoinix**, Rio de Janeiro, v. 7, n.7, p. 49-59, 2001.

LIMA, A. C. C.. O Fenômeno Orientalizante e as olarias de Corinto: representações de animais e de signos identitários no VII século a. C. VASQUES, M. S.; BAPTISTA, L. V. **Identidades no Mundo Antigo: pesquisa, diálogos e apropriações**. Curitiba: Prismas, 2017, v. 1, p. 1-10.

LIMA, A. C. C.. Pantera e águia: representações de animais nos frisos da Cratera E 630 do Museu do Louvre. In: LIMA, A. C. C. (EDs.). **Imagem, Gênero e Espaço: Representações da Antiguidade**. Niterói: Alternativa, 2014, p. 147-159.

LLEWELLYN-JONES, L. **Aphrodite's tortoise: the veiled woman of ancient Greece**. Swansea, Wales : Oakville, CT: Classical Press of Wales ; Distributor in the United States, David Brown, 2003.

LLOYD, A. B. The Egyptian elite in the early Ptolemaic period. Some hieroglyphic evidence. In: OGDEN, D.; LEBOHEC-BOUHET, S. (EDS.). **The Hellenistic world: new perspectives**. London: Classical Press of Wales and Duckworth, 2002.

LONGEGA, G. **Arsinoe II**. Rome: L'Erma di Bretschneider, 1968.

LORBER, C. Coinage, Ptolemaic. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). . **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

LUND, H. S. **Lysimachus: a study in early Hellenistic kingship**. London; New York: Routledge, 1992.

LURAGHI, N. Commedia e Politica Tra Demostene e Cremonide. In: PERUSINO, F.; COLANTONIO, M. (EDS.). **La commedia greca e la storia: atti del seminario di studio**, Urbino, 18-20 maggio 2010. Pisa: Edizioni ETS, 2012.

LUREGHI, N. Stairway to Heaven. The Politics of Memory in Early Hellenistic Athens. In: CANEVARO, M.; GRAY, B. D. (EDS.). **The Hellenistic reception of classical Athenian democracy and political thought**. First Edition ed. Oxford, United Kingdom ; New York: Oxford University Press, p. 21-44, 2018.

MACURDY, G. H. **Hellenistic queens: a study of woman power in Macedonia Seleucid Syria and Ptolemaic Egypt**. Chicago IL.: Ares Publishers, 1932.

MAHAFFY, J. P. **A History of Egypt Under the Ptolemaic Dynasty**. Lodon: Methuen & Co., 1899.

MAHAFFY, J. P. **The Empire of Alexander the Great**. New York: Barnes & Noble, 1995.

MAHMOUD, A. S. M. **The Educational Role of Higher Education Hellenistic Institutions in Egypt (290 B.C - 391 A.C)**. 2012. Disponível em: <[http://scholar.cu.edu.eg/?q=science\\_sector\\_publications/files/cu-pdf\\_0.pdf](http://scholar.cu.edu.eg/?q=science_sector_publications/files/cu-pdf_0.pdf)>. Acesso em: 26 jul. 2017.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 1997.

MANAKIDOU, E. Politics and Society. In: SMITH, T. J.; PLANTZOS, D. (Eds.). **A Companion to Greek Art**. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2013. p. 414-439.

MARQUAILLE, C. The Foreign Policy Of Ptolemy II. In: MCKECHNIE, P.; GUILLAUME, P. (Eds.). **Ptolemy II Philadelphus and his World**. [s.l.] Brill, 2008. p. 39-64.

MARQUES, M. G. **Introdução à numismática**. Lisboa: D. Quixote, 1982.

MARTINS, P. **Imagem e poder: considerações sobre a representação de Otávio Augusto**, São Paulo, Edusp, 2012.

MARVIN, M. **The language of the muses: the dialogue between Roman and Greek sculpture**. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2008.

MCKENZIE, J. S. **The architecture of Alexandria and Egypt: c. 300 BC to AD 700**. 1. paperback ed ed. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2007.

MEADOWS, A. R. Numismatics. In: ERSKINE, A. (Ed.). . **A Companion to Ancient History**. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2009. p. 48–58.

MEADOWS, A. R. Ptolemaic possessions outside Egypt. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

MENESES, U. T. B. DE. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n.115, p. 103-117, 1985.

MENESES, U. T. B. DE. História e imagem: iconografia/iconologia e além. In: Ciro Flamarion Cardoso; Ronaldo Vainfas. (ED.). **Novos Domínios da História**. 1ed. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2011, v. , p. 243-262.

METCALF, W. E. (ED.). **The Oxford handbook of Greek and Roman coinage**. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2012.

MEYBOOM, P., **The Nile mosaic of Palestrina**. Early evidence of Egyptian Religion in Italy. Leiden, New York, Köln, Brill 1994.

MEYERS, R. Seals, Greece. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

MILNE, J. G. The Currency of Egypt under the Ptolemies. **The Journal of Egyptian Archaeology**, v. 24, n. 2, p. 200, dez. 1938.

MILDENBERG, L.; HURTER, S. (EDS.). **The Arthur S. Dewing collection of Greek coins**. New York: American Numismatic Society, 1985.

MINAS, M. Die Pithom-Steile. Chronologische Bemerkungen zur frühen Ptolemaerzeit. In MINAS, M.; ZEIDLER, J. **Aspekte spätägyptischer Kultur: Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag**. Mainz am Rhein: P. von Zabern, 1994, p. 203-212.

MIRÓN PÉREZ, M. D. Afrodita y las reinas: una mirada al poder femenino en la Grecia helenística. **Feminismo/s**, n. 20, p. 165–186, 2012.

MONTAGNER, M. Â. Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana. **Sociologias**, n. 17, p. 240–264, jun. 2007.

MOREIRA, F. F. **Hércules de Luciano de Samósata: O Herói Multifacetado**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

MØRKHOLM, O.; GRIERSON, P.; WESTERMARK, U. **Early Hellenistic coinage: from the accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 B.C.)**. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1991.

MORI, A. Personal favor and public influence : Arete, Arsinoe II, and the Argonautica. **Oral Tradition**, v. 16, n. 1, mar. 2001, p. 85-106.

MORKOT, R. **The Egyptians: an introduction**. New York: Routledge, 2005.

MOTTIER, V. Masculine domination: Gender and power in Bourdieu's writings. **Feminist Theory**, v. 3, n. 3, p. 345–359, 1 dez. 2002.

MUELLER, K. **Settlements of the Ptolemies**: city foundations and new settlement in the Hellenistic world. Leuven ; Dudley, MA: Peeters, 2006.

MÜLLER, S. Die Geschwisterehe Arsinoës II. und Ptolemaios II. im Spiegel der Forschung von 1895 bis 1932 : ein Verstoß gegen das normative Paarmodell. **Das Höchste und Beste des Lebens? : Paar(re)konstruktionen im 19. und 20. Jahrhundert**, Ariadne. v. 21, n. 48, p. 41–49, 2005.

MURNANE, W. J. **Ancient Egyptian coregencies**. Chicago: Oriental Inst, 1977.

MURRAY, Oswyn. O homem e as formas da sociabilidade. In: VERNANT, Jean-Pierre (EDs.). **O Homem Grego**. Lisboa: Presença, 1994, p. 199-228.

NADIG, P. Ptolemy I Soter. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). . **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

NAVILLE, E. La stele de Pithom. **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde**, v. 40, n. 1, 1 jan. 1902.

NELSON, S. M. (ED.). **Ancient queens**: archaeological explorations. Walnut Creek, Calif: Altamira Press, 2003.

NILSSON, M. Arsinoë II Philadelphos – a female pharaoh?. **SHEMU. The Egyptian Society of Shouth Africa**. v. 15, n. 3, jul. 2011, p. 1-4.

NILSSON, M. **The crown of Arsinoë II**: the creation of an imagery of authority. Oxford ; Oakville, CT: Oxbow Books, 2012.

NISETICH, F. The poems of Posidippus. In: GUTZWILLER, K. (ed.), **The New Posidippus: A Hellenistic Poetry Book**, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 17-66.

NOGUEIRA, E. **Verdade, contenda e poesia nos Idílios de Teócrito**. Tese (Dourorado em Letras Clássicas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

OGDEN, D. Bilistiche and the prominence of courtesans. In MCKECHNIE, P.; GUILLAUME, P. (EDS.). **Ptolemy II Philadelphus and his world**. Leiden ; Boston: Brill, 2008.

OGDEN, D. **Polygamy, prostitutes and death**: the Hellenistic dynasties. London: Duckworth with the Classical Press of Wales, 1999.

OLIVIER, A. Social *status* of elite women of the New Kingdom of ancient Egypt: A comparison of artistic features. Dissertação (Master of Arts in Ancient Near Eastern Studies): University of South Africa, 2008.

O'NEIL, J. A re-examination of Chremonidean War. In: MCKECHNIE, P.; GUILLAUME, P. (EDS.). **Ptolemy II Philadelphus and his world**. Leiden ; Boston: Brill, 2008.

ORLANDI, E. P. **A Análise de discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil.** In: Anais do 1º Seminário de Estudos em Análise de Discurso; 2003 Nov 10-13; Porto Alegre, Brasil [CD-ROM]. Porto Alegre (RS): UFRGS; 2003.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos.** Campinas, SP: Pontes, 1984.

ORLANDI, E. P. **Segmentar ou Recortar.** Estudos, Uberaba, v. 10, p. 09-26, 1984b.

OSBORNE, M. J. The Archons of Athens 300/299-228/7, **ZPE**, 171, p. 83-99.

OTTO, W. Zu den syrischen Kriegen der Ptolemaer. **Philol.** 86, 1931, p. 400-18.

PANOFSKY, E. **Significado nas artes visuais.** São Paulo: Perspectiva, 2002.

PARKER, R. **Polytheism and society at Athens.** Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005.

PANTEL, P. S. A História das Mulheres na História da Antiguidade, Hoje. In: DUBY, G.; PERROT, M (org). **História das Mulheres no Ocidente: a antiguidade**, v. I. Porto: Edições Afrontamento, 1993.

PÊCHEUX, M. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: GADET, Francaise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel de Pêcheux.** Campinas, Sp: Editora UNICAMP, 1997.

PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso – uma crítica à afirmação do óbvio.** Campinas:Sp: UNICAMP, 1997.

PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres.** São Paulo: Contexto, 2007.

PETRIE, W. M. F. **Koptos.** London: Bernard Quaritch, 1896.

PFROMMER, M. Hellenistisches Gold und ptolemaeische Herrscher. In **Studia Varia from the J. Paul Getty Museum 2.** Occasional Papers on Antiquities 10 (2001), p. 79-114.

PICÓN, C. A.; (EDS.). **Art of the classical world in the Metropolitan Museum of Art: Greece, Cyprus, Etruria, Rome.** New York : New Haven: the Metropolitan Museum of Art ; Yale University Press, 2007.

PINSKY, C. B. Estudos de Gênero e História Social. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 17 (1): 296, janeiro-abril, 2019, p. 159-189.

PINTO, T.; ALVAREZ, T. Introdução: História, História das mulheres, História de gênero. Produção e transmissão do conhecimento Histórico. **Ex aequo**, n. 30, p. 09-21, dez. 2014.

PLANTZOS, D. Female portrait types from the Edfu hoard of clay seal-impressions. BOUSSAC, M. F.; INVERNIZZI, A. (ED.). **Archives et sceaux du monde hellénistique.** Turin: BCH Suppl, 29, 1993.



PLANTZOS, D. Hellenistic Cameos: Problems Of Classification And Chronology. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, v. 41, n. 1, p. 115–132, dez. 1996.

PLANTZOS, D. **Hellenistic engraved gems**. Oxford ; New York: Clarendon Press, 1999.

PLANTZOS, D. The iconography of assimilation: Isis and Royal Imagery on Ptolemaic Seal impressions. In: IOSSIF, P. P.; CHANKOWSKI, A. S.; LORBER, C. C. (EDS.). **More than men, less than gods: studies on royal cult and imperial worship: proceedings of the international colloquium organized by the Belgian School at Athens (November 1-2, 2007)**. Leuven: Peeters, 2011.

PLANTZOS, D. Ektheōsis Arsinoēs: on the cult of Arsinoe Philadelphos. In : **Archaionōsia**, Athena, v.7, 1992, p. 119-133.

PADILHA, R. C. **Documentação Museológica e Gestão de Acervo**. Coleção Estudos Museológicos, volume 2. Florianópolis: FCC, 2014.

PLATT, V. Making an impression: replication and the ontology of the graeco-roman seal stone. **Art History**, v. 29, n. 2, p. 233–257, abr. 2006.

POLLITT, J. J. **Art in the Hellenistic age**. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1986.

POMEROY, S. B. The Study of Women in Antiquity: Past, Present, and Future. **The American Journal of Philology**, v. 112, n. 2, p. 263–268, 1991.

POMEROY, S. B. **Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica**. Torrejón de Ardoz, Madrid: Akal, 2013.

POMEROY, S. B. **Women in Hellenistic Egypt: from Alexander to Cleopatra**. New York: Schocken Books, 1984.

POMEROY, S. B.; BURSTEIN, S. M.; DONLAN, W.; ROBERTS, J.. **A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture**. New York: Oxford University Press, 2004.

POOLE, Reginald Stuart. **Catalogue of Greek Coins. The Ptolemies, Kings of Egypt**. London: Printed by Order of the Trustees, 1883.

PRESCOTT, H. W. Notes on the Scholia and the Text of Theocritus. **The Classical Review**, v. 17, n. 2, p. 107–112, 1903.

PRIoux, É. Callimachus' Queens. In: ACOSTA-HUGHES, B.; LEHNUS, L.; STEPHENS, S. A. **Brill's Companion to Callimachus**. Leiden; Boston: Brill, 2011, p. 201–224.

QUACK, J. F. Innovations ins ancient garb? Hieroglyphic texts from the time of Ptolemy Philadelphus. In: MCKECHNIE, P.; GUILLAUME, P. (Eds.). **Ptolemy II Philadelphus and his World**. [s.l.] Brill, 2008.

QUAEGEBEUR, J. Documents concerning a Cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis. **Journal of Near Eastern Studies**, v. 30, n. 4, p. 239–270, 1971.

QUAEGEBEUR, J. Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphie », MELAERTS, H. das (ED.), **Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère**: actes du colloque international, Bruxelles, 10 mai 1995, StudHell 34, 1998, p. 73-108.

QUAEGEBEUR, J. Ptoelémée II en adoration devant Arsinoe II divinisée. **BIFAO**, n° 69, p. 191-2017, 1970.

QUAEGEBEUR, J. Trois statues de femme d'époque ptolémaïque. In: EAULENAERE, H. De; LIMME, L. (Ed.), **Artibus Aegypti**: Studia in honorem Bernardi V. Bothmer a collegis amicis discipulis conscripta, Bruxelles, 1983, p. 109-127.

QUEVEDO, M. Q. **Do gesto de reparar a(à) gestão dos sentidos**. Um exercício de análise da imagem com base na Análise de Discurso. Dissertação (Mestrado em Letras): Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Católica de Pelotas, Pelotas, 2012.

RAEPSAET, G. Claude Vatin, Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique. **L'Antiquité Classique**, v. 40, n. 2, p. 790–792, 1971.

RANCE, P. Elephants. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

REDEN, S. von. The Ancient Economy and Ptolemaic Egypt. In BANG, P. F.; IKEGUCHI, M.; ZICHE, H. G. (EDS.). **Ancient economies, modern methodologies**: archaeology, comparative history, models and institutions. Bari: Edipuglia, 2006.

REDEN, S. VON. **Money in Ptolemaic Egypt**: from the Macedonian Conquest to the end of the third century BC. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2007.

REDFORD, D. B. (ED.). **The Oxford encyclopedia of ancient Egypt**. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001.

RÈRE, H.. **Numismática**. Uma introdução aos métodos e à classificação. Tradução e adaptação de Alain Costilhes e Maria Beatriz B. Florenzano. São Paulo: Sociedade Numismática Brasileira, 1984.

REED, J. D. Arsinoe's Adonis and the Poetics of Ptolemaic Imperialism. **Transactions of the American Philological Association** (1974-), v. 130, p. 319–351, 2000.

REITZAMMER, L. **The Athenian Adonia in context**: the Adonis festival as cultural practice. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2016.

REYNOLDS, C. M. The Nuptial Ceremony of Ancient Greece and the Articulation of Male Control Through Ritual. **Classics Honors Projects**, 2006.

RICHLIN, A. Writing Women into History. In: ERSKINE, A. (Ed.). **A Companion to Ancient History**. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2009. p. 146–153.

RICHTER, B. A. **The theology of Hathor of Dendera**: aural and visual scribal techniques in the per-wer sanctuary. Atlanta, GA: Lockwood Press, 2016.

RICHTER, G. **The Engraved Gems of the Greeks**, Etruscans and Romans, I, London, 1968.

RITTER, H.-W. **Diadem und Königsherrschaft**: Unters. zu Zeremonien u. Rechtsgrundlagen d. Herrschaftsantritts bei d. Persern, bei Alexander d. Großen u. im Hellenismus. München: Beck, 1965.

ROBINS, G. Gender and Sexuality. In: HARTWIG, M. K. (Ed.). . **A Companion to Ancient Egyptian Art**. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2014. p. 120–140.

ROCCOS, L. J. The Kanephoros and Her Festival Mantle in Greek Art. **American Journal of Archaeology**, v. 99, n. 4, p. 641, out. 1995.

ROCHA, Z. O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. **Psyché**, Ano X, nº 17, São Paulo, jan.-jun./2006, p. 65-86.

ROWLANDSON, J. Town and Country in Ptolemaic Egypt. In: ERSKINE, A. (ED.). **A Companion to the Hellenistic World**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., p. 249–63, 2005.

ROY, J. The masculinity of Hellenistic King. In: FOXHALL, L.; SALMON, J. (EDS.). **When men were men**: masculinity, power, and identity in classical antiquity. London ; New York: Routledge, 1998.

RUSSELL, N. **The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition**. [s.l.] Oxford University Press, 2006.

SALES, J. DAS C. **A moeda como meio de propaganda**. O caso paradigmático do Egito Ptolomaico. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 2017.

SALES, J. DAS C. Acuñación Monetaria em Egipto. **BAEDE, Boletín de la Asociación Española de Egiptología**, n. 19, 2010.

SALES, J. DAS C. DAS. The Ptolemies: an Unloved and Unknown Dynasty: contributions to a Different Perspective and Approach. SOUSA, R. (EDs). **Alexandrea ad Aegyptvm**: the legacy of multiculturalismo in antiquity. Porto: Edições Afrontamento, 2013. Disponível em: <<https://digitalis.uc.pt/handle/10316.2/36150>>.

SALES, J. DAS C. **Ideologia e propaganda real no Egipto ptolomaico (305-30 a.C.)**. Tese (Doutorado em História). Universidade Aberta, Lisboa, 2005.

SANDER-HANSEN, C. E. Das Gottesweib des Amun. Det Jongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk -filogiske Skrifter, **Bind I**, Nr. 1, Copenhagen, 1940.

SANTOS, I. A. dos. **Adornos pessoais**: uma reflexão sobre as relações sociais, processo de design, produção e formação acadêmica. Dissertação (Mestrado em Design): Programa de Pós-graduação em Design da PUC-Rio, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2003.

SANTOS, L. E. N. Toponímia, Poder E Identidade: Uma Abordagem Acerca Dos Logradouros Centrais Em São Luís, Maranhão. **Geo UERJ**, v. 0, n. 28, 30 nov. 2016.

SBORŌNOS, I. N. **Die Mūnzen der Ptolemaeer**: Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους Πτολεμαίων. Athēna: Ekd. Pelekanos, 2005.

SCHMIT, J.-C. **O corpo das imagens**: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: EDUSC, 2007.

SCHOLTEN, J. B. Chremonidean War. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

SCHWINGE, E.-R. **Künstlichkeit von Kunst**: zur Geschichtlichkeit der alexandrinischen Poesie. München: C. Beck, 1986.

SCOTT, J. W. **A cidadã paradoxal - as feministas francesas e os direitos do homem**. Florianópolis, Ed. Mulheres, 2002.

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, v.. 20, nº 2, jul./dez. 1995.

SEGRÉ, M. Iscrizioni di Licia. **Clara Rhodos** 9, 1938, p. 181-208.

SEIBERT, J. **Historische Beitrage zu den dynastischen Verbindungen in hellenistischer Zeit**. Wiesbaden: F. Steiner, 1967.

SHORTLAND, A. J.; TITE, M. S. Technological Study Of Ptolemaic – Early Roman Faience From Memphis, Egypt. **Archaeometry**, v. 47, n. 1, p. 31–46, 1 fev. 2005.

SIDEBOTHAM, S. E. The Red Sea and Indian Ocean in the Age of the Great Empires. In: POTTS, D. T. (Ed.). **A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East**. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2012. p. 1041–1059.

SILVA, C. F. P. DA. Recuperando Marco Antônio e Cleópatra por meio das moedas. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 4, p. 50-74, 2014.

SILVA, D. O. S. **Estas Senhoras Rainhas**: Trajetória de Poder na Realeza Medieval Portuguesa (Séculos XII ao XV - Um Estudo de Queenship. Tese (doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2018.

SILVA, T. R. da. **Construtos de gênero no Egito Ptolomaico: uma proposta de leitura das cartas grega e demóticas**. Dissertação (Mestrado em História), USP, São Paulo, 2013.

SKUSE, M. L. Coregency in the Reign of Ptolemy II: Findings from the Mendes Stela. **The Journal of Egyptian Archaeology**, v. 103, n. 1, p. 89–101, 1 jun. 2017.

SMITH, R. R. R. **Hellenistic sculpture**: a handbook. New York, N.Y: Thames and Hudson, 1991.

SOARES, C. Bread & wine: a classical motif of the Portuguese Food. In: SOARES, C.; MACEDO, I. C. DE (Eds.). **Studies on Luso-brazilian Food Heritage**. [s.l.] Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. p. 17–50.

SOIHET, R. História, Mulheres, Gênero: Contribuições para um debate. In: AGUIAR, Neuma (org.). **Gênero e ciências humanas** - desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

SOIHET, R. **Condição feminina e formas de violência** – mulheres pobres e ordem urbana (1890-1920). Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1989.

SOIHET, R. **Gênero e Ciências Humanas**. São Paulo: Editora Rosa dos Ventos, 1998.

SOIHET, R. História das Mulheres. In: CARDOSO, C. F. (ED.). **Dominios da Historia: ensaios de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

SOIHET, R. Mulheres e Biografia. Significados para a História. **Locus** (Juiz de Fora), Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 33-48, 2003.

SOUROUZIAN, H. Sculpture, Pharaonic Egypt. In: BAGNALL, R. S. et al. (Eds.). **The Encyclopedia of Ancient History**. Hoboken, NJ, USA: John Wiley & Sons, Inc., 2012.

SOUSA, A. F. **A mulher-faraó**: Representações da Rainha Hatshepsut como instrumento de legitimação (Egito Antigo - Século XV a.C.). Dissertação (Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

SPARAVIGNA, A. C. Ancient Egyptian Seals and Scarabs. **SSRN Electronic Journal**, 2016.

SPEARS, B. A Perspective of the History of Women's Sport in Ancient Greece. **Journal of Sport History**, v. 11, n. 2, p. 32–47, 1984.

SPIER, J. Ancient Rings: Style, meaning and history. In: SPIER, J.; OGDEN, J. (EDS.). **Rings of the ancient world**: Egyptian, Near Eastern, Greek, and Roman rings from the Slava Yevdayev collection. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2015, p. 13-20.

STANSBURY-O'DONNELL, M. D. **A History of Greek Art**. Chichester: John Wiley & Sons, Inc., 2015.

STANWICK, P. E. **Portraits of the Ptolemies**: Greek kings as Egyptian pharaohs. Austin: University of Texas Press, 2002.

STRACK, M. L. **Die Dynastie der Ptolemäer**. Berlin: W. Hertz, 1897.

STROOTMAN, R. **The Hellenistic Royal Court**. Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE. Tese de Doutorado, Universidade de Utrecht, 2007.

TARN, W. W. **Antigonos Gonatas**. Oxford: Clarendon Press, 1913.

TARN, W. W. **Hellenistic Civilization**. London: Edward Arnold & CO., 1927.

TEETER, E. Religion and Ritual. In: HARTWIG, M. K. (Ed.). **A Companion to Ancient Egyptian Art**. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2014. p. 328–343.

THOMAS, R. Ptolemaic and Roman faience vessels. In: VILLING, A. BERGERON, M.; BOUROGIANNIS, G.; JOHNSTON, A.; LECLÈRE, F.; MASSON, A.; THOMAS, R. **Naukratis: Greeks in Egypt**. London: Museu Britânico, 2017. Disponível em: <http://www.britishmuseum.org/naukratis>. Acesso em 10 fev. 2019.

THOMPSON, D. B. A Portrait of Arsinoe Philadelphos. **American Journal of Archaeology**, v. 59, n. 3, p. 199–206, 1955.

THOMPSON, D. B. **Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience**. Oxford: Oxford University Press, 1973.

THOMPSON, D. J. **Memphis under the Ptolemies**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

THOMPSON, D. J. The Hellenistic family. In: BUGH, G. R. (ED.). **The Cambridge Companion to the Hellenistic World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

THOMPSON, D. J. The Ptolemies and Egypt. In: ERSKINE, A. (Ed.). **A Companion to the Hellenistic World**. Malden, MA, USA: Blackwell Publishing Ltd, 2005. p. 103–120.

TROXELL, H. A. ARSINOE'S NON-ERA. **Museum Notes (American Numismatic Society)**, v. 28, 1983, p. 35–70.

TROY, L. **Patterns of queenship in ancient Egyptian myth and history**. Uppsala : Stockholm: [Universitetet] ; Almquist & Wiksell International, distributors, 1986.

TROY, L., She for Whom All That Is Said Is Done: The Ancient Egyptian Queen. In: NELSON, S. M. (ED.). **Ancient queens: archaeological explorations**. Walnut Creek, Calif: Altamira Press, 2003, p. 93-116.

TRONCOSO, V. A. The Hellenistic Gymnasium and the pleasures of Paideia. **Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae**. Poznań. Vol. 19, p. 71-84, 2009.

TUNNY, J. A. Ptolemy "The Son" Reconsidered: Are there too many Ptolemie? **Zeitschrift fur Papyrologie un Egigraphik**, n° 131, 2000, p. 83-92.

VĀDAN, P. *The Evolution of the Study of the Hellenistic World*. Hirundo: **The McGill Journal of Classical Studies**, v. VIII, 2010, p. 121-130.

VAN OPPEN, B. F. A Study of a Shadowy Queen. Notes on Arsinoe I. **Chronique d'Égypte**, v. 89, n. 177, p. 158–181, jan. 2014.

VAN OPPEN, B. F. **Berenice II Euergetis essays in early hellinistic queenship**. New York, New York: Palgrave Macmillan, 2015.

VAN OPPEN, B. F. The Birth-Date of Arsinoe II Philadelphus. **Ancient Society**, v. 42, p. 61–69, 2012.

VAN OPPEN, B. F. The Death of Arsinoe II Philadelphus: The Evidence Reconsidered. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, v. 174, p. 139–150, 2010.

VAN OPPEN, B. F. The Marriage and Divorce of Ptolemy I and Eurydice: an Excursion in Early-Hellenistic Marital Practices. **Chronique d’Égypte**, v. 90, n. 179, p. 147–173, jan. 2015.

VAN OPPEN, B. F. The Marriage of Ptolemy I and Berenice I. **Ancient Society**, n. 0, p. 83–92, 2011.

VARNER, E. R. The Patronage of Greek and Roman Art. MARCONI, C.; VARNER, E. R. The Patronage of Greek and Roman Art. In: MARCONI, C. (Ed.). **The Oxford Handbook of Greek and Roman Art and Architecture**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

VERNANT, J.-P.; MELO, J. A. D. **Mito e religião na grécia antiga**. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2006.

VON LIEVEN, A. Deified Humans. In DIELMANN, J.; WENDRICH, W.; FROOD, E.; BAINES, J. **UCLA Encyclopedia of Egyptology**. Los Angeles: University of California, Los Angeles, 2010. Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/3kk97509>. Acesso em: 10 fev. 2019.

WALKER, S. et al. (EDS.). **Cleopatra of Egypt: from history to myth**. London: British Museum Press, 2001.

WALBANK, F. W. Monarchies and Monarchic Ideas. In WALBANK, F. W. (EDS.) **Cambridge Ancient History 7-1**, The Hellenistic World, second edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 61-100.

WALLENFELS, R. **Hellenistic seal impressions in the Yale Babylonian collection: ring-bullae and other clay sealings**. [s.l.] Bethesda, Maryland: CDL Press, 2016.

WELLENDORF, H. Ptolemy’s Political Tool: Religion. **Studia Antiqua**, v. 6, n. 1, 29 jan. 2016.

WENCESLAU, J. F. C.; STRAUSS, A. O tabu do incesto e a bioantropologia. **Cadernos de campo, São Paulo**, nº 21, p. 13-30, 2012.

WENDEL, C. **Scholia in Theocritum Vetera. Adiecta auct scholia in Technopaegnia scripta**. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1914.

WHITEHORNE, J. Women’s Work in Theocritus, Idyll 15. **Hermes**, v. 123, n. 1, p. 63–75, 1995.

WIEDEMANN, A. Zur Chronologie der Arsinoe Philadelphos. **Rheinisches Museum für Philologie**, v. 38, p. 384–393, 1883.

WILCKEN, U. Arsinoe II. **Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften**, Bd. 2.1, 1896, 1283.

WILL. E. **Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J. C.)**. 2nd edition. Nancy Presses Universitaires, 1979-82.

WILKINSON, R. H. **Reading Egyptian art**: a hieroglyphic guide to Ancient Egyptian painting and sculpture. London: Thames and Hudson, 1992.

WOLICKI, A. The Education of Women in Ancient Greece. In: BLOOMER, W. M. (Ed.). . **A Companion to Ancient Education**. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc, 2015. p. 305–320.

ZANELLA, D. A Origem do Conceito de Cosmopolitismo. **Hypnos**, São Paulo, v. 32, número 1, ano 2014, p. 166-176.





## APÊNDICE A – FICHAS DE CATALOGAÇÃO

O presente trabalho analisa a atuação pública de Arsínoe II no Egito Ptolomaico, durante o século III, entre cerca de 279 e 270, através da documentação textual e da cultura material. Nosso *corpus* material foi construído a partir de diferentes suportes de informação, entre eles moedas, estátuas, estatuetas, anéis, estelas, relevos e outros, que possuem carga representativa. Essa seleção buscou evidenciar a atuação Arsínoe como rainha, alta sacerdotisa e deusa que apoiem ou refutem a hipótese de que ela teria exercido tarefas importantes nos espaços públicos. As seguintes perguntas guiaram a construção do *corpus*, temos: Quais os espaços de atuação de Arsínoe? Seria ela parte da regra de Ptolomeu II? A dominação masculina limita sua atuação? Para nós, os documentos, sejam eles textuais ou materiais, não ilustram ideias préconcebidas, mas são monumentos, cabendo a nós fazer perguntas às múltiplas possibilidades de leitura.



Trabalhada no decorrer de toda a dissertação, a cultura material que integra o nosso *corpus* foi incluída em uma ficha de catalogação, em formato de tabela, no presente apêndice. Essa ficha de catalogação é importante à dissertação por servir como uma ferramenta de trabalho que reúne uma série de informações sobre o documento, que auxiliam a otimizar nossa análise. A ficha catalográfica que utilizaremos foi adaptada de um modelo construído por Renata Cardozo Padilha no livro *Documentação Museológica e Gestão de Acervo*, publicado em 2014. A proposta de Padilha era construir um modelo de ficha para padronizado da documentação museológica, mas devido a especificidade dos Museus, excluímos alguns dados da ficha original. A ficha desenvolvida, com base na de Padilha, permite identificar o objeto, suas principais características, informações contextuais, entre outros (PADILHA, 2014, p. 51).

Doravante os itens da ficha de catalogação conseguimos operacionalizar preliminarmente os métodos de análise da cultura material e da carga representativa (imagens). Os itens da tabela permitem aplicar o método de *desdocumentalização*, rastreando a historicidade do objeto, desde a sua fabricação até o proprietário anterior à patrimonialização. A descrição do objeto e da sua carga representativa, acrescido da foto, permitem compreender também o nível denotativo da semiótica de Roland Barthes, explicado em *Retórica da Imagem*. Cada um dos objetos incluídos na ficha compõe o acervo de coleções de museus internacionais e as informações apresentadas, incluso as fotos, foram obtidas de catálogos disponíveis online. Quando esses catálogos eram insuficientes, recorremos as informações de catálogos físicos, como Maria Nilsson, Jane Rowlandson, Reginald Poole, Alex dos Santos Almeida e outros.

Ficha de Catalogação - I		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu de Belas Artes de Boston	Coleção Mundo Antigo	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
01.5583		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Dracma ou tetrobol</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
D 15 mm.; P 2,51 g.		
<b>Material/ Técnica</b>		
Prata/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Éfesos (Arsínoeia), Ionia		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Edward Perry Warren	1901	Bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, velada, com cabelos presos em coque e usando brinco. Identificada como Arsínoe-Demeter-Ártemis.</p> <p><b>Reverso:</b> Arco e aljava contornados pela monograma <i>ΑΡΣΙ</i> e o nome do magistrado <i>ΕΝΟΚΑ</i>.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século III, ca. de 288-281 AEC.	<p>&lt;<a href="http://www.mfa.org/collections/object/tetrobol-of-ephesos-Arsínoeia-with-head-of-Arsínoe-ii-struck-under-xenokles-1567">http://www.mfa.org/collections/object/tetrobol-of-ephesos-Arsínoeia-with-head-of-Arsínoe-ii-struck-under-xenokles-1567</a>&gt;. Acesso em 17 nov. 2017.</p> <p>(CARNEY, 2013, p. 36; THOMPSON, 1959, p. 54; BORREL, 1839, p. 177; NUM. Chron. N.S., XX, pl. VII, 1).</p>	



Ficha de Catalogação - II		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Harvard Art Museums	Divisão de Arte Asiática e Mediterrânea	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
2002.232.3		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Octobol</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Lisímaco ou Arsínoe II		
<b>Dimensão</b>		
D s.i.; P 5,54 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Prata/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Éfesos (Arsínoeia), Ionia		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra, CNG 61, lote 686		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
s.i.	2002	Bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, velada e diademada, com cabelos presos em coque. Identificada como Arsínoe-Démeter-Ártemis.</p> <p><b>Reverso:</b> Arco e aljava contornados pelo monograma <i>APΣI</i> e o nome do magistrado <i>ΓΟΝΕΥΣ</i>.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século III, ca. de 288-280 AEC.	<a href="https://www.harvardartmuseums.org/collections/object/117342?position=8">https://www.harvardartmuseums.org/collections/object/117342?position=8</a> >. Acesso em 17 nov. 2017.	
	(CARNEY, 2013, p. 36; THOMPSON, 1959, p. 54; BORREL, 1839, p. 177; NUM. Chron. N.S., XX, pl. VII, 1).	

Ficha de Catalogação – III				
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>			
Soc.Americana de Numismática	Departamento Grego			
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>			
1944.100.46049				
<b>Objeto ou Tipologia</b>				
Moeda				
<b>Título</b>				
Octobol				
<b>Autor ou Autoridade</b>				
Lisímaco ou Arsínoe II				
<b>Dimensão</b>				
D s.i.; P 5.49 g				
<b>Material/ Técnica</b>				
Prata/ Cunhagem				
<b>Procedência</b>				
Éfesos (Arsínoeia), Ionia				
<b>Tipo de aquisição</b>				
Legado por testamento				
<b>Ex-proprietário</b>			<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
E.T. Newell			s.i.	Muito bem conservada
<b>Descrição</b>			<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, velada e diademada, com cabelos presos em coque. Identificada como Arsínoe-Démeter-Ártemis.</p> <p><b>Reverso:</b> Arco e aljava contornados pelo monograma <i>OPΣIΨ</i> e o nome do magistrado <i>ONEΥΣ</i>.</p>			s.i.	
	<b>Restauro</b>			
	s.i.			
	<b>Observações</b>			
s.i.		<b>Referências</b>		
<p><b>Período</b></p> <p>Período Helenístico, século III, ca. de 288-280 AEC.</p>		<p>&lt;<a href="http://numismatics.org/collection/1944.100.46049">http://numismatics.org/collection/1944.100.46049</a>&gt;. Acesso em 17 nov. 2017.</p> <p>(CARNEY, 2013, p. 36; THOMPSON, 1959, p. 54; BORREL, 1839, p. 177; NUM. Chron. N.S., XX, pl. VII, 1).</p>		


Ficha de Catalogação - IV		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu Britânico	Departamento de Medalhas e Moedas	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
1987.0649.278		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Decadrachma</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Arsínoe II		
<b>Dimensão</b>		
D s.i.; P 35,54 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Prata/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Legado por testamento		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
G. E. M. Lewis e R. B. Lewis	1987	Soberba
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, velada e diademada, usando <i>stephane</i>, com cabelos plissados em coque, cetro de lótus aos ombros e chifres de carneiro próximo às orelhas. No rebordo a inscrição γ.</p> <p><b>Reverso:</b> Cornucópia dupla, vinculada com um filete de pano, circulado pela inscrição ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ</p>	HSBC.1125 ( <i>Money Gallery Exhibited</i> )	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
s.i.		<b>Referências</b>
		< <a href="http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1267340&amp;partId=1&amp;searchText=Arsinoe&amp;page=1">http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1267340&amp;partId=1&amp;searchText=Arsinoe&amp;page=1</a> >. Acesso em 17 nov. 2017.
<b>Período</b>		
Período Helenístico, século III, ca. de 277-249 AEC.	(MILDENBERG, 1985, p. 177, MORKHOLM, 1997, p. 106; THOMPSON, 1955, p. 54; MUSEU BRITÂNICO. Cat., VIII, 1).	



Ficha de Catalogação – V		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
<i>Metropolitan Museum of Art</i>	Departamento de Arte Grega e Romana	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
30.115.23		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Octanodracma</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
D: 290 mm; P: 93g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Ouro/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Legado por testamento		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Theodore M. Davis	1915	Flor de cunho
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, velada e diademada, usando <i>stephane</i> , com cabelos plissados em coque e cetro de lótus aos ombros. No rebordo um <i>K</i> .	Galeria 163	
	<b>Restauro</b>	
<b>Reverso:</b> Cornucópia dupla, vinculada com um filete de pano, circulado pela inscrição <i>ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ</i> .	s.i.	
	<b>Observações</b>	
<b>Período</b>	s.i.	
	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século III, ca. de 277-249 AEC.	< <a href="https://www.metmuseum.org/art/collection/search/253074">https://www.metmuseum.org/art/collection/search/253074</a> >. Acesso em 20 nov. 2017.	
	(CARNEY, 2013, p. 122; FULIŃSKA, 2010, p 84 METCALF, 2012, p. 215; MILDENBERG, 1985: 177; SBORONOS, 1011).	

Ficha de Catalogação – VI		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu de Belas Artes de Boston	Coleção Mundo Antigo	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
34.1403		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Octanodracma</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu VIII		
<b>Dimensão</b>		
D: 28 mm; P: 27.80 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Prata/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Doação		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Anônimo	s.i.	Flor de cunho
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, velada e diademada, usando <i>stephane</i>, com cabelos plissados em coque, cetro de lótus aos ombros e chifres de carneiro próximo às orelhas. No rebordo um <i>K</i>.</p> <p><b>Reverso:</b> Cornucópia dupla, vinculada a um filete de pano, circulada pela inscrição <i>ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ</i>.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século II, ca. de 134 AEC.	<p>&lt;<a href="http://www.mfa.org/collections/object/oktadrachm-of-kingdom-of-egypt-with-head-of-Arsinoe-ii-struck-under-ptolemy-viii-3078">http://www.mfa.org/collections/object/oktadrachm-of-kingdom-of-egypt-with-head-of-Arsinoe-ii-struck-under-ptolemy-viii-3078</a>&gt;. Acesso em 21 nov. 2017</p> <p>(ALMEIDA, 2007, p. 170; CARNEY, 2013, p. 122 MILDENBERG, 1985: 177. SBORONOS, 1011)</p>	

Ficha de Catalogação – VII		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Harvard Art Museum	Divisão de Arte Asiática e Mediterrânea	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
1.1965.2748		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Tetradracma</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
D s.i.; P 13.11 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Prata/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Empréstimo		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Arthur Stone Dewing	s.i.	Muito bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, velada e diademada, usando <i>stephane</i>, com cabelos plissados em coque e cetro de lótus aos ombros</p> <p><b>Reverso:</b> Águia de asas fechadas, sobre raio e entre as penas um X. A inscrição ΑΡΣΙΝΟΗΣ ΦΙΛΑΔΕΛΦΟΥ no bordo.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Referências</b>		
< <a href="https://www.harvardartmuseums.org/collections/object/169595?position=0">https://www.harvardartmuseums.org/collections/object/169595?position=0</a> >. Acesso em 17 nov. 2017.		
<b>Período</b>		
Período Helenístico, século III, ca. de 261 -252 AEC.	(MILDENBERG, 1985, p. 76, MÜLLER, 2009, p. 366; MORKHOLM, 1997, p. 102; MUSEU BRITÂNICO. Cat., VIII, 3)	





Ficha de Catalogação – VIII		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Soc.Americana de Numismática	Departamento Grego	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
1944.100.75851		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Diabol</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Arsínoe II		
<b>Dimensão</b>		
D 19 mm; P 3.69 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Bronze/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Alexandria, Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Legado por testamento		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
E.T. Newell	1909	Bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, velada e diademada, usando <i>stephane</i>, com cabelos plissados em coque.</p> <p><b>Reverso:</b> Águia com braços abertos sobre raio e a inscrição <i>ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ</i>, do Rei Ptolomeu.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século III, ca. de 285-246 AEC.	<p>&lt;<a href="http://numismatics.org/collection/1944.100.75851">http://numismatics.org/collection/1944.100.75851</a>&gt;. Acesso em 20 nov. 2017.</p> <p>(SBORONOS, 2005, p. 387; MÜLLER, 2009, p. 348-9).</p>	


Ficha de Catalogação – IX				
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>			
Soc.Americana de Numismática	Departamento Grego			
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>			
1944.135.20				
<b>Objeto ou Tipologia</b>				
Moeda				
<b>Título</b>				
<i>Diabol</i>				
<b>Autor ou Autoridade</b>				
Ptolomeu II				
<b>Dimensão</b>				
D 10 mm; P 1.6 g				
<b>Material/ Técnica</b>				
Bronze/ Cunhagem				
<b>Procedência</b>				
Alexandria, Egito				
<b>Tipo de aquisição</b>				
s.i.				
<b>Ex-proprietário</b>			<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
s.i.			s.i.	Muito mal conservada
<b>Descrição</b>			<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, velada e diademada, usando <i>stephane</i>, com cabelos plissados em coque.</p> <p><b>Reverso:</b> Águia com braços abertos sobre raio e a inscrição <i>ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ</i>, do Rei Ptolomeu.</p>			s.i.	
	<b>Restauro</b>			
	s.i.			
	<b>Observações</b>			
	s.i.			
<b>Período</b>	<b>Referências</b>			
Período Helenístico, século III, ca. de 285-246 AEC.	<p>&lt;<a href="http://numismatics.org/collection/1944.135.20">http://numismatics.org/collection/1944.135.20</a>&gt;. Acesso em 20 nov. 2017.</p> <p>(SBORONOS, 2005, p. 387; MÜLLER, 2009, p. 348-9).</p>			



Ficha de Catalogação - X		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu Britânico	Departamento de Medalhas e Moedas	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
1964.1303.1		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Octanodracma</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
D 25 mm; P 17.82 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Ouro/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Legado por testamento		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Allen George Clark	1964	Flor de Cunho
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de homem imberbe, identificado como Ptolomeu II, diademado, semelhante à Alexandre.</p> <p><b>Reverso:</b> Águia sobre raio, ladeada por escudo e orlada pela inscrição em grego <i>ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ</i>, <i>Basileus Ptolomeu</i>.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	O escudo e a lança atrás da cabeça de Ptolomeu II pode se referir a uma vitória específica, contra os gauleses.	
<b>Referências</b>		
<b>Período</b>	<a href="http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3495093&amp;partId=1&amp;searchText=Ptolemy+II+coin&amp;page=1">http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3495093&amp;partId=1&amp;searchText=Ptolemy+II+coin&amp;page=1</a> >.. Acesso em 21 nov. 2017.	
Período Helenístico, século III, ca. de 277-249 AEC.		

Ficha de Catalogação – XI		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu Britânico	Departamento de Medalhas e Moedas	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
1868,0404.3		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Diabol (?)</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
D: s.i.; P: 94.28 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Liga de bronze/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Egito, África		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
W. S. Lincoln e filho	1868	Muito bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<b>Anverso:</b> Simulacro de Zeus-Ámon, diademado com ornamentos florais e chifres, em alusão a Alexandre e Ptolomeu.	HSBC.1088 ( <i>Money Gallery Exhibited</i> )	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
	<b>Referências</b>	
	< <a href="http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1272956&amp;partId=1&amp;searchText=Philadelphos&amp;page=3">http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1272956&amp;partId=1&amp;searchText=Philadelphos&amp;page=3</a> >. Acesso em 21 nov. 2017.	
<b>Período</b>		
Período Helenístico, século III, ca. de 277-249 AEC.		



Ficha de Catalogação – XII		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu Britânico	Departamento de Medalhas e Moedas	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
1964.1303.3		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Octanodracma</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
D 28 mm; P 27,79 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Ouro/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Egito, África		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Legado por testamento		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Allen George Clark	1964	Flor de cunho
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rostos siamesas de Ptolomeu II, usando diadema e <i>chlamys</i>, e de Arsínoe II, velada e diademada. Escudo e lança na parte inferior do rebordo e a inscrição <i>ΑΙΕΛΦΩΝ</i>, irmãos amantes, na parte superior.</p> <p><b>Reverso:</b> Rostos siameses de Ptolomeu I e Berenice I. Na parte superior do rebordo, a inscrição <i>ΘΕΩΝ</i> - deuses.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	O escudo e a lança atrás da cabeça de Ptolomeu II pode se referir a uma vitória militar específica, contra os gauleses.	
	<b>Referências</b>	
	< <a href="http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1335358&amp;partId=1&amp;searchText=1964,1303.3&amp;page=1">http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1335358&amp;partId=1&amp;searchText=1964,1303.3&amp;page=1</a> >. Acesso em 17 nov. 2017.	
<b>Período</b>		
Período Helenístico, século III, ca. de 285-246 AEC.	(METCALF, 2012, p. 215; CARNEY, 2013, p. 78; SBORONOS, 1247; MILDENBERG, 1985, p. 177; MORKHOLM, 1997, p. 103-4; MUSEU BRITÂNICO. Cat., VII, 1).	


Ficha de Catalogação – XIII		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Soc.Americana de Numismática	Departamento Grego	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
1964.79.60		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Pentadrachma</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu III		
<b>Dimensão</b>		
D 26 mm; P 21.23 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Ouro/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Egito, África		
<b>Tipo de aquisição</b>	s.i.	
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
s.i.	s.i.	Soberba
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, Berenice II, velada e diademada, com cabelos plissados em coque, usando colar, brinco e cetro sobre os ombros.</p> <p><b>Reverso:</b> Cornucópia una recheada com frutas, decorada com filete de pano e orlada pela inscrição <i>ΒΕΡΕΝΙΚΗΣ ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ</i>, <i>Basilissa Berenice</i>, entre duas estrelas.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
s.i.		<b>Referências</b>
		< <a href="http://numismatics.org/collection/1964.79.60">http://numismatics.org/collection/1964.79.60</a> >. Acesso em 21 de nov. 2017.
<b>Período</b>	(SALES, 2005, p. 393)	
Período Helenístico, século III, ca. de 246–221 AEC.		

Ficha de Catalogação - XIV			
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>		
Museu Britânico	Departamento de Medalhas e Moedas		
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>		
1858,1124.87			
<b>Objeto ou Tipologia</b>			
Moeda			
<b>Título</b>			
<i>Octanodracma</i>			
<b>Autor ou Autoridade</b>			
Arsínoe III			
<b>Dimensão</b>			
D: s.i.; P: 27.14 g			
<b>Material/ Técnica</b>			
Ouro/ Cunhagem			
<b>Procedência</b>			
Egito, África			
<b>Tipo de aquisição</b>			
Compra	<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
	James Whittall	1858	Flor de cunho
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>		
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, Arsínoe III, diademada, com cabelos plissados em coque, usando stephane, brincos, colar, <i>chítón</i> e cetro sobre os ombros.</p> <p><b>Reverso:</b> Cornucópia recheada com frutas e grãos, ornada com filete de pano e orlada pela inscrição <i>APΣINOΗΣ ΦΙΛΟΠΑΤΟΡΟΣ</i>, <i>Arsínoe Filopator</i>.</p>	G22/dc8/1/4		
	<b>Restauro</b>		
	s.i.		
	<b>Observações</b>		
s.i.			
<b>Referências</b>			
<p>&lt;<a href="http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1272758&amp;partId=1&amp;searchText=Arsínoe+III&amp;page=1">http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1272758&amp;partId=1&amp;searchText=Arsínoe+III&amp;page=1</a>&gt;. Acesso em 21 nov. 2017.</p>			
<b>Período</b>	Período Helenístico, século III, ca. de 246–221 AEC.		


Ficha de Catalogação – XV		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu Britânico	Departamento de Medalhas e Moedas	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
1857,0822.46		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
<i>Tetradracma</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Cleópatra VII		
<b>Dimensão</b>		
D: s.i.; P: 2.97 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Prata/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Egito, África		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
George Eastwood	1857	Regular
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p><b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, diademada, talvez Cleópatra VII, com os cabelos presos em coque e olhos saltados, como os de Arsínoe.</p> <p><b>Reverso:</b> Águia de perfil sobre raio, orlada por uma inscrição ilegível em caracteres gregos.</p>	Centro Culturale Internazionale DART srl, Roma, Cleópatra, A Magia do Egito 2013-2014	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século III, ca. de 277-249 AEC.	<p>&lt;<a href="http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1272448&amp;partId=1&amp;searchText=Cleópatra&amp;people=97259&amp;page=&gt;">http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1272448&amp;partId=1&amp;searchText=Cleópatra&amp;people=97259&amp;page=&gt;</a>. Acesso em 21 nov. 2017.</p>	




Ficha de Catalogação – XVI		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu Britânico	Departamento de Medalhas e Moedas	
<b>Número de Registro</b>	 <p>Anverso</p>  <p>Reverso</p>	
1844,0425.99		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Moeda		
<b>Título</b>		
Moeda de Bronze		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Cleópatra VII		
<b>Dimensão</b>		
D s.i.; P 17.76 g		
<b>Material/ Técnica</b>		
Liga de Bronze/ Cunhagem		
<b>Procedência</b>		
Chipre		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
William G. S. Cavendish	1844	Regular
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<b>Anverso:</b> Rosto de mulher adulta, diademada, com cabelos plissados em coque e <i>stephane</i> .	s.i.	
	<b>Restauração</b>	
	s.i.	
<b>Reverso:</b> Cornucópia dupla, recheada com frutas e grãos, amarrada com filete de pano, orladas pela inscrição [...] ΠΑΤΡΑΣ ΒΑΣΙΛΙΑΣ [...], talvez <i>Basilissa Cleópatra</i> .	<b>Observações</b>	
	s.i.	
	<b>Referências</b>	
	< <a href="http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1272448&amp;partId=1&amp;searchText=Cleópatra&amp;people=97259&amp;page=&gt;">http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1272448&amp;partId=1&amp;searchText=Cleópatra&amp;people=97259&amp;page=&gt;</a> . Acesso em 21 nov. 2017.	
<b>Período</b>	(FULIŃSKA, 2010, p. 84; SILVA, 2014, p. 55; SVORONOS, 2005, 1874).	
Período Helenístico, século III, ca. de 277-249 AEC.		


Ficha de Catalogação – XVII				
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>			
Museu Britânico	Departamento de Antiguidade Grega e Romana			
<b>Número de Registro</b>				
1896,0201.148				
<b>Objeto ou Tipologia</b>				
Brincos (?)				
<b>Título</b>				
Brincos (?)				
<b>Autor ou Autoridade</b>				
s.i.				
<b>Dimensão</b>				
D. 16. cm; 884 g				
<b>Material/ Técnica</b>				
Liga de cobre (?); outro (?)/ (?) e douramento				
<b>Procedência</b>				
Chipre				
<b>Tipo de aquisição</b>				
Escavação				
<b>Ex-proprietário</b>			<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Turner Bequest Excavations			1896	Muito bem conservada
<b>Descrição</b>			<b>Exposição</b>	
<p>Brincos ou adornos de cabelo em espiral, feitos de liga de cobre, com douramento, padrão semelhante a um chifre. Lembram os brincos de Arsínoe II em suas moedas.</p>			Exibidor G72/dc6	
	<b>Restauro</b>			
	s.i.			
	<b>Observações</b>			
	s.i.			
<b>Referências</b>				
<p>&lt;<a href="https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=464635&amp;partId=1&amp;page=3&amp;searchText=Ars%25u00ednoe&amp;images=true&amp;people=&amp;place=&amp;from=&amp;fromDate=&amp;toDate=&amp;object=&amp;subject=&amp;matcult=&amp;technique=&amp;school=&amp;material=&amp;ethname=&amp;ware=&amp;escape=&amp;museumno=&amp;bibliography=&amp;citation=&amp;peoA=&amp;plaA=&amp;termA=&amp;sortBy=&amp;view=">https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=464635&amp;partId=1&amp;page=3&amp;searchText=Ars%25u00ednoe&amp;images=true&amp;people=&amp;place=&amp;from=&amp;fromDate=&amp;toDate=&amp;object=&amp;subject=&amp;matcult=&amp;technique=&amp;school=&amp;material=&amp;ethname=&amp;ware=&amp;escape=&amp;museumno=&amp;bibliography=&amp;citation=&amp;peoA=&amp;plaA=&amp;termA=&amp;sortBy=&amp;view=</a>&gt;. Acesso em 15 jan. de 2019.</p>				
<b>Período</b>				
Período Clássico, entre 450 e 400, século IV.				


<b>Ficha de Catalogação – XVIII</b>				
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>			
Museu Britânico	Departamento de Antiguidade Grega e Romana			
<b>Número de Registro</b>				
1917,0501.367				
<b>Objeto ou Tipologia</b>				
Anel selo				
<b>Título</b>				
Anel selo de Arsínoe				
<b>Autor ou Autoridade</b>				
Ptolomeu II				
<b>Dimensão</b>				
D: 3,3 cm; C: 2,82 cm; P: 22 g				
<b>Material/ Técnica</b>				
Outro e cornalina / Entalhe				
<b>Procedência</b>				
Egito, África				
<b>Tipo de aquisição</b>				
Legado por testamento				
<b>Ex-proprietário</b>			<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Augustus Wollaston Franks			1987	Muito bem conservado
<b>Descrição</b>			<b>Exposição</b>	
Anel de ouro, com aro elíptico e grande entalhe oval, em relevo, sobre cornalina no topo. No entalhe, rosto de mulher adulta, velado e diademado, com o olhar à esquerda; atribuída à Arsínoe II, personificando Demeter ou Ártemis.			Localizado no display G22/dc8	
	<b>Restauro</b>			
	s.i.			
	<b>Observações</b>			
	s.i.			
<b>Período</b>	<b>Referências</b>			
Período Helenístico, entre o século III e II AEC.	<a href="http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=440515&amp;partId=1&amp;searchText=Arsínoe+II&amp;page=1">http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=440515&amp;partId=1&amp;searchText=Arsínoe+II&amp;page=1</a> . Acesso em 4 abr. de 2018.			

Ficha de Catalogação – XIX		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu J. Paul Getty	Coleção de Joias Ptolomaicas	
<b>Número de Registro</b>		
92.AM.8.9		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Anel selo		
<b>Título</b>		
Anel selo de Fortuna		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Arsínoe II/ Fortuna		
<b>Dimensão</b>		
D 3,8 cm; C 2 cm; P s.i.		
<b>Material/ Técnica</b>		
Outro e cornalina / Entalhe		
<b>Procedência</b>		
Egito, África		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Lawrence Fleischman	1992	Muito bem conservado
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
Anel de ouro, em forma de sinete, com entalhe em pedra de cornalina. No entalhe, uma mulher adulta está apoiada em uma coluna, segurando uma cornucópia dupla. A mulher é identificada como Arsínoe II, personificando a deusa da fertilidade, Tique.	Getty Villa, Galeria 111, exposição <i>The Hellenistic World</i> .	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, entre 225–175 AEC	<a href="http://www.getty.edu/art/collection/objects/19420/unknown-maker-ring-inset-with-intaglio-representing-fortuna-greek-225-175-bc/?artview=dor16420">http://www.getty.edu/art/collection/objects/19420/unknown-maker-ring-inset-with-intaglio-representing-fortuna-greek-225-175-bc/?artview=dor16420</a> . Acesso em 04 abr. 2018. (PFROMMER, 2001, p. 35; PICON, 2016, 225-227; LAPATIN, 2015, p. 75; STRANSBURY-O'DONNELL, 2015, p. 378).	


Ficha de Catalogação – XX		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu J. Paul Getty	Departamento de Medalhas e Moedas	
<b>Número de Registro</b>		
92.AM.8.8		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Anel selo		
<b>Título</b>		
Anel selo de Ártemis		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Arsínoe II/ Ártemis		
<b>Dimensão</b>		
D 4,1 cm; C 2 cm; P s.i.		
<b>Material/ Técnica</b>		
Outro e cornalina / Entalhe		
<b>Procedência</b>		
Egito, África		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Lawrence Fleischman	1992	Muito bem conservado
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
Anel de ouro, em forma de sinete, com entalhe em pedra de cornalina. No entalhe, uma mulher adulta, apoia-se em uma coluna, enquanto acaricia um cervo; arco por cima dos ombros. A mulher é identificada como Arsínoe II, personificando a deusa Ártemis.	Getty Villa, Galeria 111, exposição <i>The Hellenistic World</i> .	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, entre o século III e II AEC.	<a href="http://www.getty.edu/art/collection/objects/19420/unknown-maker-ring-inset-with-intaglio-representing-fortuna-greek-225-175-bc/?artview=dor16420">http://www.getty.edu/art/collection/objects/19420/unknown-maker-ring-inset-with-intaglio-representing-fortuna-greek-225-175-bc/?artview=dor16420</a> . Acesso em 04 abr. 2018.	
	(MARVIN, 2008, p. 190; PFROMMER, 2001, p. 79-114; PICON, 2016, p. 225-227; LAPATIN, 2015, p. 75).	

Ficha de Catalogação – XXI				
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>			
Museu Real de Ontário	Coleção de Arqueologia; Selos e Escrita do Mundo			
<b>Número de Registro</b>				
906.12.194				
<b>Objeto ou Tipologia</b>				
Selo				
<b>Título</b>				
Selo impresso com dois bustos				
<b>Autor ou Autoridade</b>				
Ptolomeu II e Arsínoe II				
<b>Dimensão</b>				
D: 2 cm				
<b>Material/ Técnica</b>				
Barro cru/ Estampa				
<b>Procedência</b>				
Edfu, Egito				
<b>Tipo de aquisição</b>				
Doação				
<b>Ex-proprietário</b>			<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Charles T. Currelly			1906	Bem conservado
<b>Descrição</b>			<b>Exposição</b>	
Bustos siameses de Ptolomeu II em primeiro plano, usando diadema e <i>chlamys</i> , sobre Arsínoe II, velada e diademada, em segundo plano. Ambos apresentam nariz pontudo e os olhos vidrados, como nos retratos ptolomaicos.			s.i.	
	<b>Restauro</b>			
	s.i.			
	<b>Observações</b>			
	s.i.			
<b>Período</b>	<b>Referências</b>			
	<a href="http://collections.rom.on.ca/objects/521662/seal-impression-of-male-and-female-busts?ctx=e1e6248f-9b93-4f19-8cdb-83eee87f22dd&amp;idx=33">http://collections.rom.on.ca/objects/521662/seal-impression-of-male-and-female-busts?ctx=e1e6248f-9b93-4f19-8cdb-83eee87f22dd&amp;idx=33</a> >. Acesso em 07 abr. 2018. (ASHTON, 2003, 70-1; PLANTZOS, 1993, <i>passim</i> ).			
Período Helenístico, ca. de 305-30 AEC.				

Ficha de Catalogação – XXXI		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
<i>Bibliothèque Nationale de France</i>	Médailles et Antiques	
<b>Número de Registro</b>		
58.1724		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Camafeu		
<b>Título</b>		
Rainha Ptolomaica segurando cetro		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Arsínoe II		
<b>Dimensão</b>		
A. 6 cm; L: 4 cm; P: s.i		
<b>Material/ Técnica</b>		
Cornalina e ouro; Entalhe		
<b>Procedência</b>		
Alexandria, Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Aram	1852	Muito bem conservado
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p>Mulher adulta, de pé, talvez a rainha ptolomaica Arsínoe II, personificada como deusa, apoiada em uma coluna. Ela veste um chiton, segura um cetro e um cornudópia dupla.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século II AEC.	<p>&lt;<a href="http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/record/7779?vc=ePkH4LF7w6yelGA1iIkSSsKCJuii1ExgKVxQkp9zeGVu4uH1hZDyhviEpI8nLAFHqTOD">http://medaillesetantiques.bnf.fr/ws/catalogue/app/collection/record/7779?vc=ePkH4LF7w6yelGA1iIkSSsKCJuii1ExgKVxQkp9zeGVu4uH1hZDyhviEpI8nLAFHqTOD</a>&gt;. Acesso em 19 nov. 2018.</p> <p>(CHABOUILLET, 1858, p. 233; RICHTER, 1968, n° 545; PLANTZOS, 199, n° 287)</p>	

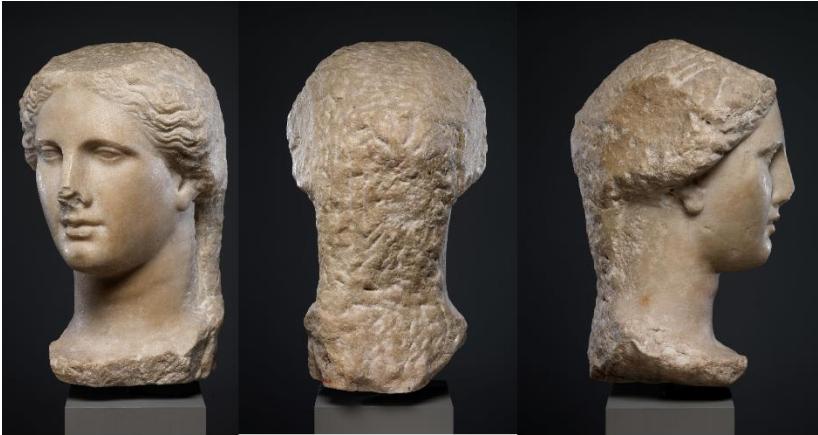
Ficha de Catalogação – XXII		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
<i>Hermitage Museum</i>	Coleção Antiguidade/Glíticas do Período Helenístico	
<b>Número de Registro</b>		
GP-12678		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Camafeu		
<b>Título</b>		
O Cameo Gonzaga		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II e Arsínoe II		
<b>Dimensão</b>		
D: 15,6 cm; C: 11,8 cm; P: s.i		
<b>Material/ Técnica</b>	Sardônia, prata e cobre/ Entalhe	
<b>Procedência</b>	Alexandria, Egito	
<b>Tipo de aquisição</b>	Compra	
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
s.i.	1814	Muito bem conservado
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p>Camafeu de ouro e pedra entalhada do retrato de Ptolomeu II e Arsínoe II, com o olhar para a esquerda. Arsínoe está atrás de Ptolomeu, usando coroa de louros. Ptolomeu usa capacete e escudo (égide). Eles personificam Zeus e Hera.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século III AEC.	<p>&lt;<a href="https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/18.+Carved+Stones/885521/?lng=&gt;">https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/18.+Carved+Stones/885521/?lng=&gt;</a>. Acesso em 07 abr. 2018.</p> <p>(POLLITT, 1986, p. 23-24; ALMEIDA, 2007, p. 171; PLANTZOS, 1996, p. 123-26; RICHTER, 1968, p. 115).</p>	

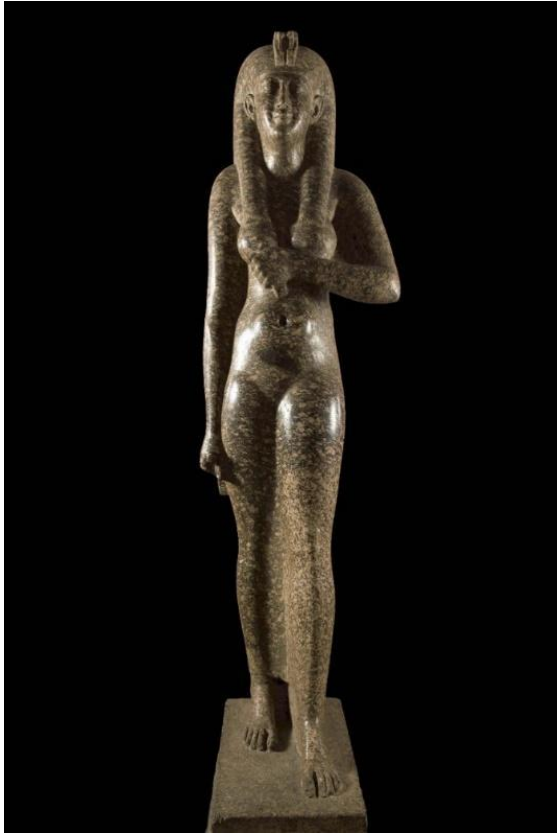



Ficha de Catalogação – XXIII				
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>			
Museu Britânico	Departamento do Egito e Sudão Antigos			
<b>Número de Registro</b>				
EA38443				
<b>Objeto ou Tipologia</b>				
Estátua				
<b>Título</b>				
Estátuas dos <i>Filadelfoi</i>				
<b>Autor ou Autoridade</b>				
Ptolomeu II e Arsínoe II				
<b>Dimensão</b>				
s.i.				
<b>Material/ Técnica</b>				
Bronze e granito/ escultura				
<b>Procedência</b>				
Alexandria, Egito				
<b>Tipo de aquisição</b>				
s.i.				
<b>Ex-proprietário</b>			<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
s.i.			1849	Muito bem conservada
<b>Descrição</b>			<b>Exposição</b>	
À esquerda da imagem Arsínoe II, diademada e usando <i>chiton</i> , está de pé, segurando uma cornucópia dupla em uma das mãos, enquanto acena, com olhar contemplativo. À direita da imagem, Ptolomeu II, personificando Alexandre, usa escalpe e botas de pele de elefante, segurando uma massa em uma das mãos, enquanto acena com a outra, com olhar contemplativo.			Não está em exposição	
	<b>Restauro</b>			
	s.i.			
	<b>Observações</b>			
	Números adicionais de identificação: 1849,0517.2; BS.891.			
	<b>Referências</b>			
	< <a href="https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=121735&amp;partId=1&amp;images=true">https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=121735&amp;partId=1&amp;images=true</a> >. Acesso em 05 maio 2018.			
<b>Período</b>	(ASHTON, 2003, p. 74; CARNEY, 2013, p. 119; SMITH, 1988, p. 91).			
Período Helenístico, século III.				

<b>Ficha de Catalogação – XXIV</b>		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu Britânico	Departamento do Egito e Sudão Antigos	
<b>Número de Registro</b>		
1888,0601.38		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Estatueta		
<b>Título</b>		
Cabeça de Rainha Ptolomaica		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II e Arsínoe II		
<b>Dimensão</b>		
A. 5.8 cm		
<b>Material/ Técnica</b>		
Faiança, ouro		
<b>Procedência</b>		
Egito, Naucratis		
<b>Tipo de aquisição</b>		
s.i.		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
s.i.	1888	Regular
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
Cabeça de mulher ptolomaica em faiança. Apresenta olhos grandes, um longo nariz, bochechas proeminente, cabelos plissados em coque, num penteado melão, sobre o qual são usadas flores; usa brincos.	Exibidor G22/dc8	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	Apresenta perda de material no corpo da estátua.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século III.	<a href="https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=460493&amp;partId=1&amp;searchText=1888,0601.38&amp;page=1">https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=460493&amp;partId=1&amp;searchText=1888,0601.38&amp;page=1</a> . Acesso em 15 jan. 2019. (CARNEY, 2013, p. 121; ALMEIDA, 2007, p. 186; WALKER, 2001, p. 46).	




Ficha de Catalogação – XXV		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
<i>Metropolitan Museum of Art</i>	Departamento de Arte Grega e Romana	
<b>Número de Registro</b>		
2002.66		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Estátua		
<b>Título</b>		
Cabeça de Rainha Ptolomaica		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II e Arsínoe II		
<b>Dimensão</b>		
A. 38 cm		
<b>Material/ Técnica</b>		
Mármore		
<b>Procedência</b>		
Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
George Baldwi	1785-96	Regular
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p>Busto de mulher, com cabelos cacheados presos em coque, sob véu. O olhar da estátua traduz um <i>pathos</i> piedoso e de poder. Apresenta semelhanças com cabeças do período clássico de Hera e Deméter, mas apresenta o rosto marcado com individualidade, o que indica um retrato. Foi identificado como um retrato de Arsínoe II em vida.</p>	The Met Fifth Avenue. Galeria 162	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	Apresenta perda de material no corpo da estátua.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, ca. de 270–250 AEC, século III.	<p>&lt;<a href="https://www.metmuseum.org/art/collection/search/257603">https://www.metmuseum.org/art/collection/search/257603</a>&gt;. Acesso em 16 jan. 2019.</p> <p>(CASAGRANDE-KIM, 2014, p.45-6; PICÓN, 2007, p. 190; EISENBERG, 2002, p. 2-3).</p>	

Ficha de Catalogação – XXVI		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu do Vaticano	Museu Gregoriano Egípcio	
<b>Número de Registro</b>		
22682		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Colosso		
<b>Título</b>		
Colosso de Arsínoe II		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Arsínoe II		
<b>Dimensão</b>		
A 270 cm; L 42 cm; D 81,5 cm		
<b>Material/ Técnica</b>		
Granito Vermelho / Escultura		
<b>Procedência</b>		
Egito, África		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Escavação		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Calígula	1714	Muito bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
Mulher adulta de pé, em posição frontal, com a perna esquerda para frente. Ela usa um vestido de bainha e uma peruca tripartite, ornada por duplo <i>uraeus</i> . Sua mão esquerda descansa sobre a coxa, segurando um emblema <i>ankh</i> , enquanto a mão direita, próxima ao peito, pela sua gestualidade, parece portar outro objeto.	Sala 5. Estatuária	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	Encontrada em 1714, em Roma, no Vigna Verospi, antigo Jardins de Sallust, trazida pelo imperador Calígula para decorar o local	
	<b>Referências</b>	
	< <a href="http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-gregoriano-egizio/sala-v--statuario/gruppo-contolomeo-ii.html">http://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/museo-gregoriano-egizio/sala-v--statuario/gruppo-contolomeo-ii.html</a> >. Acesso em 05 maio 2018.	
<b>Período</b>		
Período Helenístico, séc. III AEC	(ALMEIDA, 2007, p. 117; CARNEY 2013, p. 111-112; NILSSON, 2012, p. 53; ASHTON, 2003, p. 103-105).	

Ficha de Catalogação – XXVII				
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>			
<i>Metropolitan Museum of Art</i>	<i>The Met Fifth Avenue</i>			
<b>Número de Registro</b>				
20.2.21				
<b>Objeto ou Tipologia</b>				
Estátua				
<b>Título</b>				
Estátua do culto de Arsínoe II				
<b>Autor ou Autoridade</b>				
Arsínoe II				
<b>Dimensão</b>				
A 38.7 cm; L 9.6 cm; D 13.2 cm				
<b>Material/ Técnica</b>				
Calcário, tinta, folha de ouro/ Escultura				
<b>Procedência</b>				
Alexandria, Egito				
<b>Tipo de aquisição</b>				
Compra				
<b>Ex-proprietário</b>			<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Nicolas Tano			1920	Muito bem conservada
<b>Descrição</b>			<b>Exposição</b>	
Estátua póstuma de Arsínoe II de pé, em estética híbrida grega e egípcia, posicionada frontalmente, com a postura rígida e um dos pés para frente, usando vestido transparente e penteado grego (cachos de saca-rolhas), enquanto segura uma cornucópia dupla.			Galeria 134	
	<b>Restauro</b>			
	s.i.			
	<b>Observações</b>			
	s.i.			
<b>Período</b>	<b>Referências</b>			
Período Helenístico, século II, ca. de 150–100 AEC.	< <a href="https://www.metmuseum.org/art/collection/search/545764">https://www.metmuseum.org/art/collection/search/545764</a> >. Acesso em 05 maio de 2018.  (NILSSON, 2012, p. 219; ASHTON, 2003, p. 137; CARNEY, 2013, p. 111; ALMEIDA, 2007, 180; STANWICK, 2002, p. 37).			


Ficha de Catalogação – XVIII		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
<i>Metropolitan Museum of Art</i>	<i>The Met Fifth Avenue</i>	
<b>Número de Registro</b>		
38.10		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Estátua		
<b>Título</b>		
Cabeça de Arsínoe II		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II e Arsínoe II		
<b>Dimensão</b>		
A. 12 cm; L 9 cm; D. 9 cm		
<b>Material/ Técnica</b>		
Calcário		
<b>Procedência</b>		
Egito, Mênfis		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Doação		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Abby Aldrich Rockefeller	1938	Regular
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
Cabeça de mulher, usando peruca tripartite e duplo <i>uraeus</i> , em estilo da 30ª Dinastia, a última dinastia faraônica tradicional. Talvez Arsínoe II.	Galeria 134	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	Apresenta perda de material no corpo da estátua e no nariz.	
	<b>Referências</b>	
	< <a href="https://www.metmuseum.org/art/collection/search/547699">https://www.metmuseum.org/art/collection/search/547699</a> >. Acesso em 15 jan. de 2019.	
<b>Período</b>		
Período Helenístico, entre 278–270 B.C. século III.	(STANWICK, 2002, p. 67;105)	

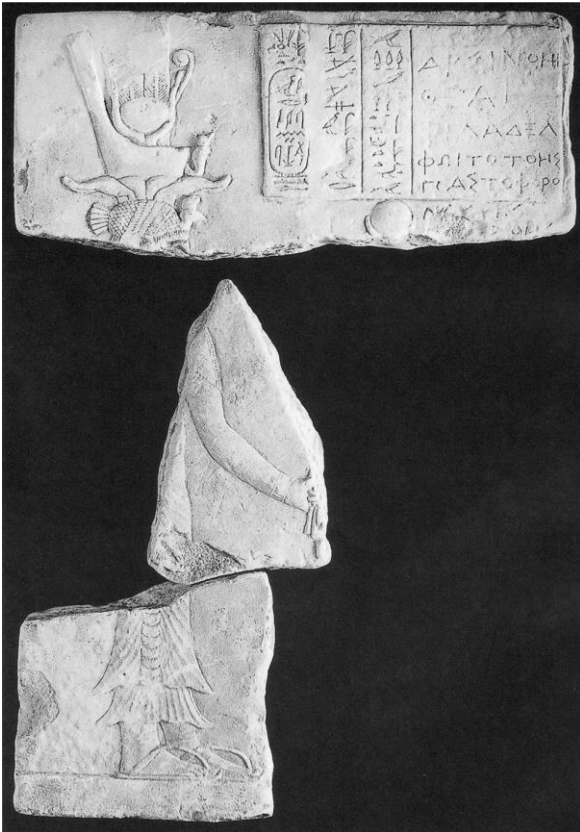



<b>Ficha de Catalogação – XXIX</b>				
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>			
<i>Metropolitan Museum of Art</i>	Departamento de Arte Egípcia			
<b>Número de Registro</b>				
89.2.660				
<b>Objeto ou Tipologia</b>				
Estátua				
<b>Título</b>				
Estátua de rainha ptolomaica				
<b>Autor ou Autoridade</b>				
Cleópatra VII (?)				
<b>Dimensão</b>				
A 62.5 cm; L 22 cm; D 15 cm				
<b>Material/ Técnica</b>				
Prata/ Cunjagem				
<b>Procedência</b>				
Egito, África				
<b>Tipo de aquisição</b>				
Doação				
<b>Ex-proprietário</b>			<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Joseph W. Drexel			1889	Muito bem conservada
<b>Descrição</b>			<b>Exposição</b>	
<p>Mulher adulta, atribuída como Cleópatra VII pelo cartucho, em posição rígida frontal, segurando uma cornucópia. Ela usa um vestido transparente, penteado cachos de saca-rolha e o triplo <i>uraeus</i> como adorno.</p>			Galeria 134	
	<b>Restauro</b>			
	s.i.			
	<b>Observações</b>			
	O cartucho, que a atribui à Cleópatra, é uma adição moderna.			
<b>Período</b>	<b>Referências</b>			
Período Helenístico, entre ca. de 200-30 AEC.	<p>&lt;<a href="https://www.metmuseum.org/art/collection/search/547702">https://www.metmuseum.org/art/collection/search/547702</a>&gt;. Acesso em 20 de maio de 2018.</p> <p>(STANWICK, 2002, p. 34; 37;40; QUAEGERBEUR, 1983, p. 113; ASHTON, 2001, p. 26; ALBERSMEIER, 2002, cat. 105).</p>			


<b>Ficha de Catalogação – XXX</b>		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu do Cairo	Elementos Arquitetônicos - Miscellaneous Stelae	
<b>Número de Registro</b>		
CG 22181/ JE 37089		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Estela		
<b>Título</b>		
Estela de Mendes		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
A. 1.48 cm; L. 78 cm		
<b>Material/ Técnica</b>		
Calcário/ Alívio afundado		
<b>Procedência</b>		
Tell el-Rub'a, Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Escavação		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Achado por Heinrich Brugsch	1904	Bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
Estela de calcário, suporte de um decreto sacerdotal. Na parte superior da estela, a cena mostra, de um lado, o rei, a rainha e seu filho diante do carneiro sagrado e, do lado oposto, os deuses Harpócrates, Baphomet, Hatmehit e Arsínoe II. Na parte inferior verifica-se a inscrição hieroglífica do decreto, traduzida em Almeida.	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
	<b>Referências</b>	
	< <a href="http://www.globalegyptianmuseum.org/record.aspx?id=15808">http://www.globalegyptianmuseum.org/record.aspx?id=15808</a> > . Acesso em 21/11/2017,	
<b>Período</b>		
Período Helenístico, cerca de 264, século III AEC.	(NILSSON, 2012, p. 154; SKUSE, 2017, p. 1-13; THIERS, 2007, p. 64-5; QUECK, 2008, p. 275-289; ALMEIDA; 2007, 108).	





Ficha de Catalogação – XXXI		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu do Cairo	Elementos Arquitetônicos - Miscellaneous Stelae	
<b>Número de Registro</b>		
CG 22183/ JE 37547		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Estela		
<b>Título</b>		
Estela de Pitom		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
A 128 cm; L 98 cm		
<b>Material/ Técnica</b>	Granito cinza/ Relevo afundado	
<b>Procedência</b>	Tell El-Maskhuta, Egito	
<b>Tipo de aquisição</b>	Escavação	
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Achado por Édouard Naville	1904	Mal conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
Estela de granito, suporte para um decreto sacerdotal de Ptolomeu II. Na parte superior, três cenas denotam Ptolomeu fazendo oferendas aos deuses, sobretudo Áton., mal preservados, que foi traduzido por Édouard Naville.	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século III, ca. de 264 AEC.	<a href="http://www.globalegyptianmuseum.org/record.aspx?id=15807">http://www.globalegyptianmuseum.org/record.aspx?id=15807</a> . Acesso em 21/11/2017 às 17:32. (NAVILLE, 1902, p. 66-69; MÜLLER, 2009; p. 300-326; NILSSON, 2012, p. 158-60; QUACK, 2008, p. 280-284)	

Ficha de Catalogação - XXXII		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Universität Trier	Archäologisches Institut der Universität Trier	
<b>Número de Registro</b>		
s.i.		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Relevo		
<b>Título</b>		
Relevo de Arsínoe		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
A 37 cm; L 26,5 cm		
<b>Material/ Técnica</b>		
Calcário/ Relevo afundado		
<b>Procedência</b>		
Egito, África		
<b>Tipo de aquisição</b>		
s.i.		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
s.i.	s.i.	Mal conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p>Relevo fragmentado, dividido em quatro partes, cuja cena denotaria uma mulher de pé, atribuída como Arsínoe II. Essa mulher segura um cetro e usa vestido com padrão listrado diagonal, sandálias e peruca tripartite, cabeça de urubu e uma coroa específica. Presta culto à uma divindade no <i>podium</i>.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Referências</b>		
<b>Período</b>	(ALBERSMEIER; MINAS, 1998, p. 3-29; QUAEGEBEUR, 1998, p. 73-108; NILSSON, 2012, p. 169; NILSSON, 2011, p. 3).	
Período Helenístico, século III, ca. de 279-270 AEC.		

Ficha de Catalogação - XXXIII		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Medelhavsmuseet	s.i.	
<b>Número de Registro</b>		
MM 10026		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Relevo		
<b>Título</b>		
Relevo MM 10026		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
A. 19 cm; L. 38 cm; Pe. 1000g		
<b>Material/ Técnica</b>	Calcário/ Relevo afundado	
<b>Procedência</b>	Hut-Heryib, Egito	
<b>Tipo de aquisição</b>	Doação	
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Otto Smith	1933	Bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p>Alívio dividido em duas cenas: na primeira Ptolomeu II e Arsínoe II oferecem aos deuses Hórus e à deusa antropomórfica do leão, enquanto na segunda para Osíris e Ísis.</p>	Em exibição na <i>New Egypt, 7, Late Period - Cultural encounters</i>	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	Número de registro antigo: ES 26	
<b>Referências</b>		
Disponível em: < <a href="http://collections.smvk.se/carlotta-mhm/web/object/3011256">http://collections.smvk.se/carlotta-mhm/web/object/3011256</a> >. Acesso em 12 fev. 2019		
<b>Período</b>	(NILSSON, 2011, p. 176; QUAEGEBEUR, 1988, p. 45; ALBERSMEIER; MINAS, 1998, p. 7).	
Período Helenístico, século III, ca. de 280-270 AEC.		

Ficha de Catalogação - XXXIV		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Templo de Philae	Câmara X, interno, partição ocidental	
<b>Número de Registro</b>		
-		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Relevo		
<b>Título</b>		
-		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
-		
<b>Material/ Técnica</b>		
Atenito/ Relevo levantado		
<b>Procedência</b>		
-		
<b>Tipo de aquisição</b>		
-		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
-	-	Bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p>O faraó, usando coroa, uraeus e <i>kilt</i> tradicional com rabo de boi, oferece uma bandeja com quatro jarros de água às deusas Isis, e Arsínoe II.</p>	-	
	<b>Restauro</b>	
	-	
	<b>Observações</b>	
	-	
	<b>Referências</b>	
<b>Período</b>	(NILSSON, 2011, p. 199; QUAEGBEUR, 1971b, nº44; ZABKAR, 1988, p. 89).	
Período Helenístico, século III, ca. de 279-246 AEC.		

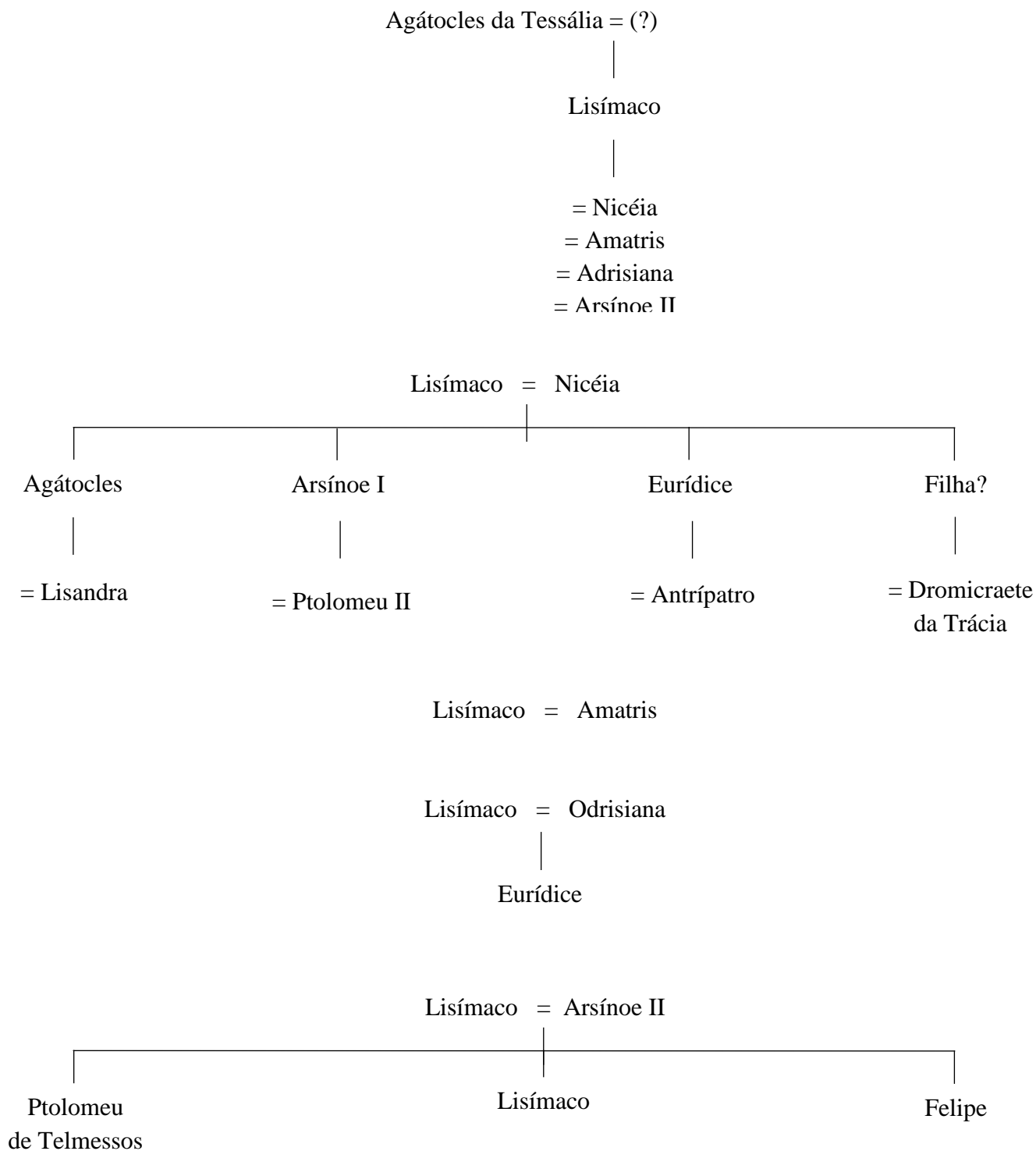
Ficha de Catalogação - XXXV		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Templo de Philae	Câmara X, interno, partição oriental	
<b>Número de Registro</b>		
-		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Relevo		
<b>Título</b>		
-		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
-		
<b>Material/ Técnica</b>		
Atenito/ Relevo levantado		
<b>Procedência</b>		
-		
<b>Tipo de aquisição</b>		
-		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
-	-	Bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p>Usando coroa, uraeus e <i>kilt</i> tradicional com rabo de boi, o faraó oferece uma bandeja com quatro jarros de água à deusa Isis, enquanto ela amamenta Harpócrates e Arsínoe assiste.</p>	-	
	<b>Restauro</b>	
	-	
	<b>Observações</b>	
-		
<b>Referências</b>		
<b>Período</b>	(NISSON, 2011, p. 202; QUAEGBEUR, 1971b, p. 43; ZABKER, 1988, p. 89).	
Período Helenístico, século III, ca. de 280-270 AEC.		

Ficha de Catalogação – XXXVI		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu Britânico	Antiguidades Gregas e Romanas	
<b>Número de Registro</b>		
1873,0820.389		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
<i>Oinochoe</i>		
<b>Título</b>		
<i>Oinochoe de Arsínoe Filadelfo</i>		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
A. 32.4 cm		
<b>Material/ Técnica</b>		
Faiança e ouro		
<b>Procedência</b>		
Egito		
<b>Tipo de aquisição</b>		
Compra		
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
Alessandro Castellani	1873	Regular
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p>Uma mulher que segura <i>phiále</i> (pátera) sobre um altar e uma cornucópia. Ela usa um <i>chiton</i>, <i>himation</i>, braceletes, brincos e filete na cabeça. Através dela uma coluna. Em volta do topo, uma coroa de flores e a inscrição: "Ἀγαθῆς τύχης Ἀρσινόης Φιλαδέλφου", [A Fortuna de Arsínoe Filadelfo]. Na alça uma máscara. Vestígios de douramento e esmalte.</p>	Exibidor G22/dc8	
	<b>Restauro</b>	
	Restaurado de muitos fragmentos em maio de 1959	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, 270-240, século III.	<p>&lt;<a href="https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=460427&amp;partId=1&amp;searchText=1873,0820.389&amp;page=1">https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=460427&amp;partId=1&amp;searchText=1873,0820.389&amp;page=1</a>&gt;. Acesso em 15 jan. 2019.</p>	

Ficha de Catalogação – XXXVII		
<b>Museu, Instituição ou Sítio</b>	<b>Localização na Instituição</b>	
Museu Britânico	Antiguidades Gregas e Romanas	
<b>Número de Registro</b>		
1862,1021.3		
<b>Objeto ou Tipologia</b>		
Estatueta		
<b>Título</b>		
Canéfora de Arsínoe Filadelfo		
<b>Autor ou Autoridade</b>		
Ptolomeu II		
<b>Dimensão</b>		
A. 15.24 cm		
<b>Material/ Técnica</b>	Terracota, tinta e ouro/ Pintura e molde	
<b>Procedência</b>	Cirenaica, Líbia	
<b>Tipo de aquisição</b>	s.i.	
<b>Ex-proprietário</b>	<b>Data de Aquisição</b>	<b>Estado de conservação</b>
s.i.	1862	Muito bem conservada
<b>Descrição</b>	<b>Exposição</b>	
<p>Figura de Terracota de uma menina adolescente, de pé, usando um <i>chiton</i> e um <i>himation</i> sobrepostos. A menina carrega um vaso coberto por um pano, indicando sua função social como <i>canéfora</i> em uma procissão religiosa.</p>	s.i.	
	<b>Restauro</b>	
	s.i.	
	<b>Observações</b>	
	s.i.	
<b>Período</b>	<b>Referências</b>	
Período Helenístico, século III.	<p><a href="http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=460515&amp;partId=1&amp;searchText=Arsínoe+&amp;page=4">http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=460515&amp;partId=1&amp;searchText=Arsínoe+&amp;page=4</a>. Acesso em 18 jun. 2018.</p> <p>(ALMEIDA, 2007, p. 179; BAILEY, 1999: 156-158).</p>	

## APÊNDICE B – ÁRVORES GENEALÓGICAS

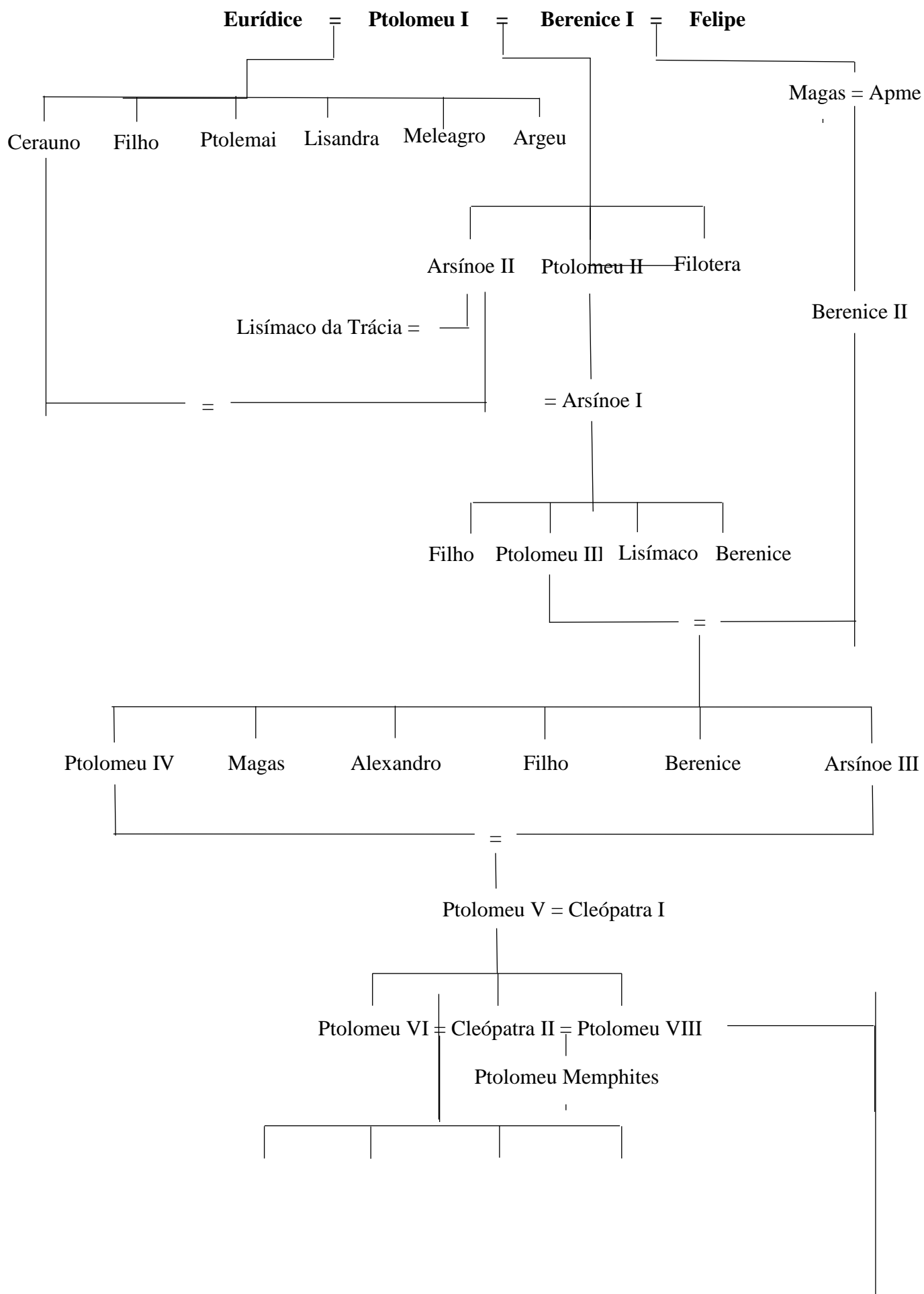
### Árvore Genealógica da Família de Lisímaco da Trácia

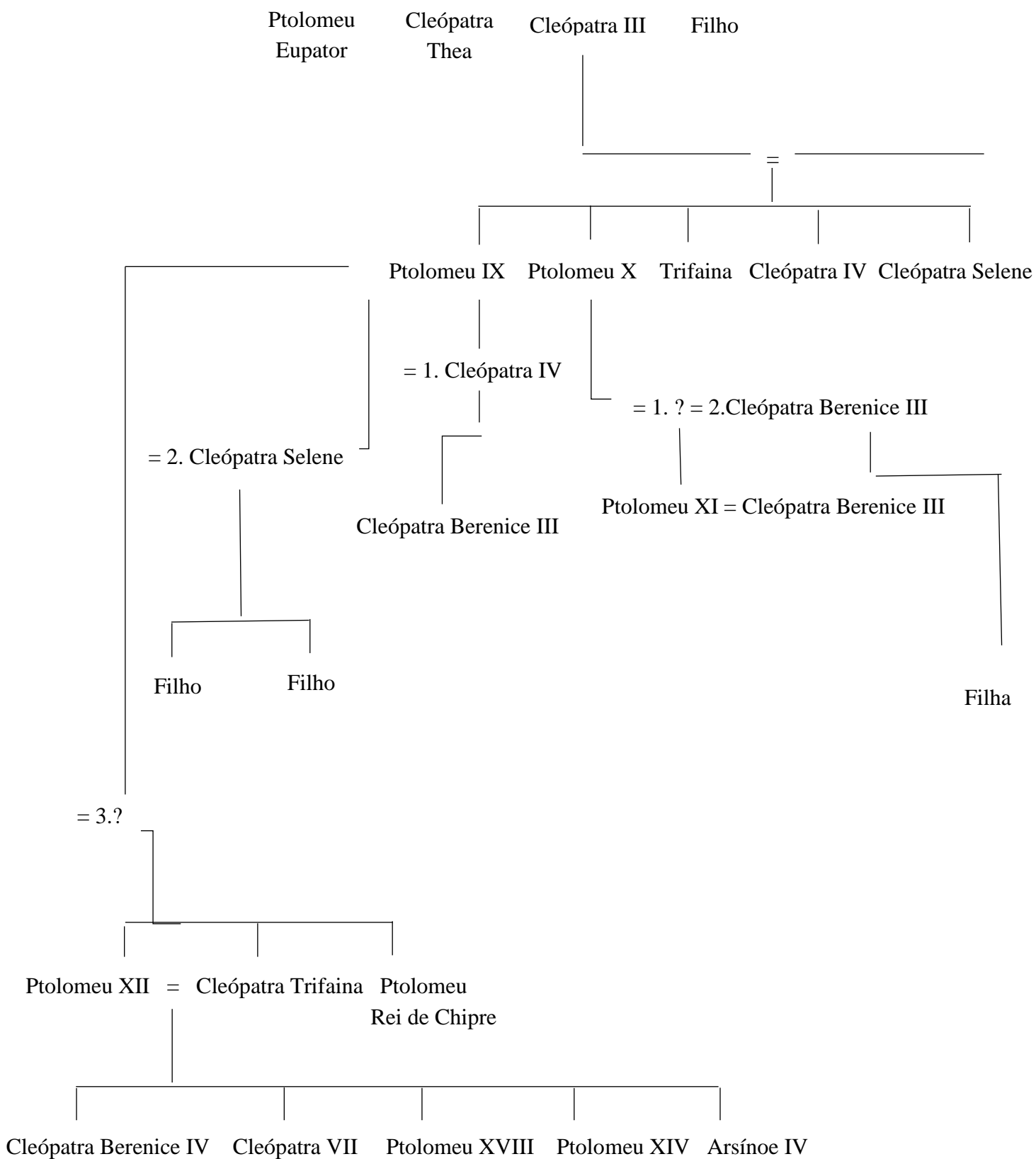




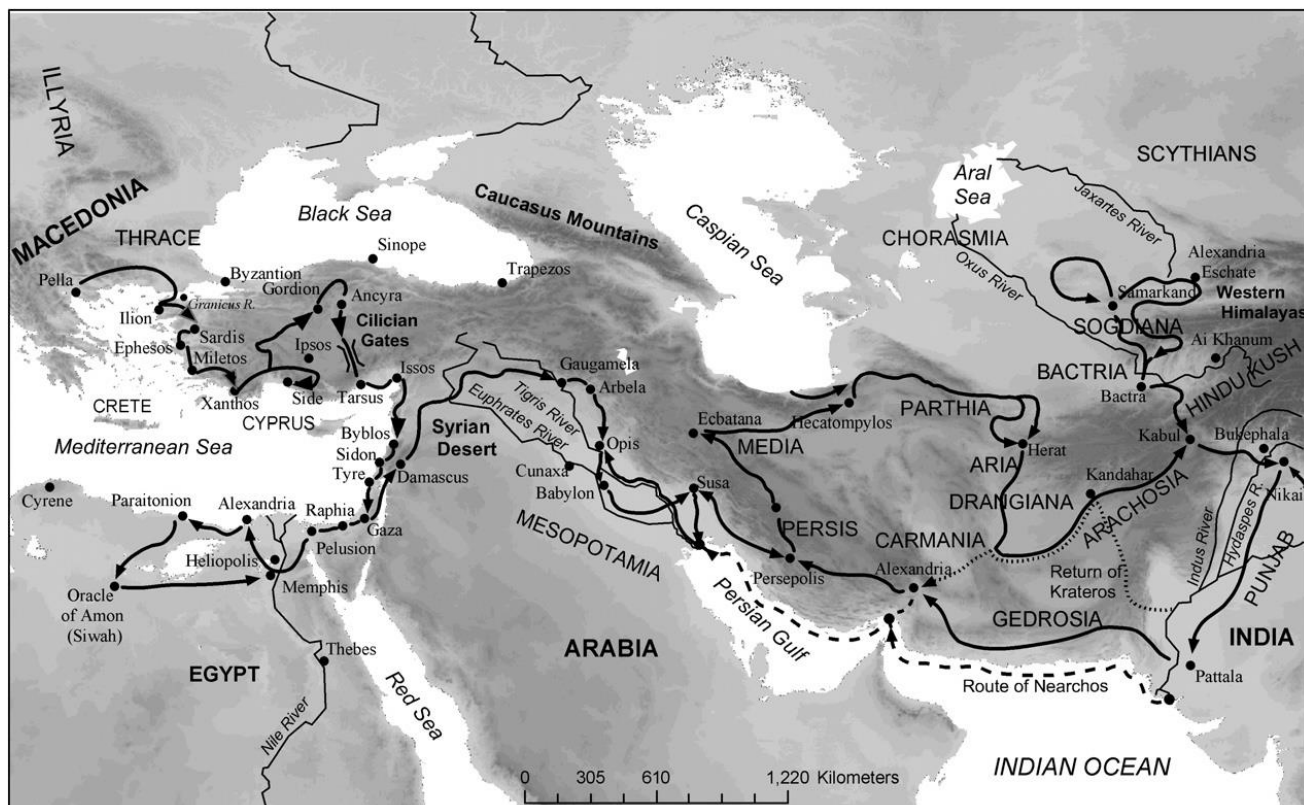


### Árvore Genealógica Seletiva das Rainhas Ptolomaicas

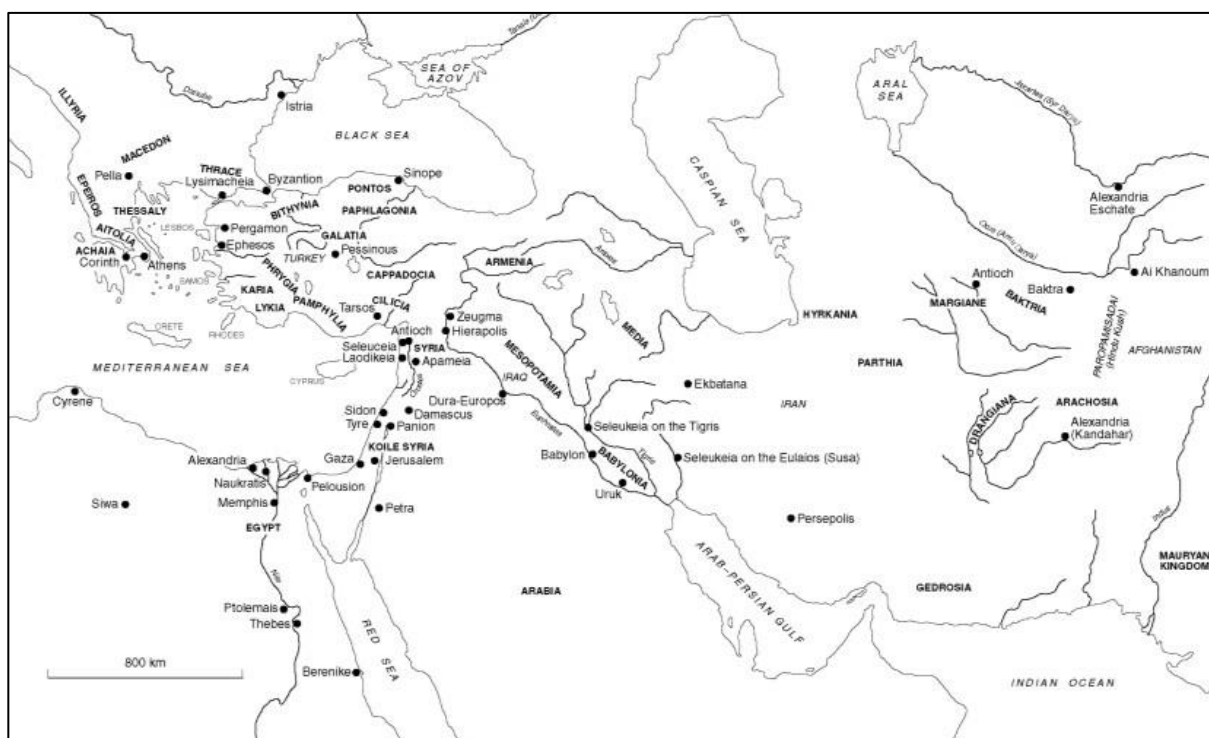




## ANEXO A – ÁTLAS



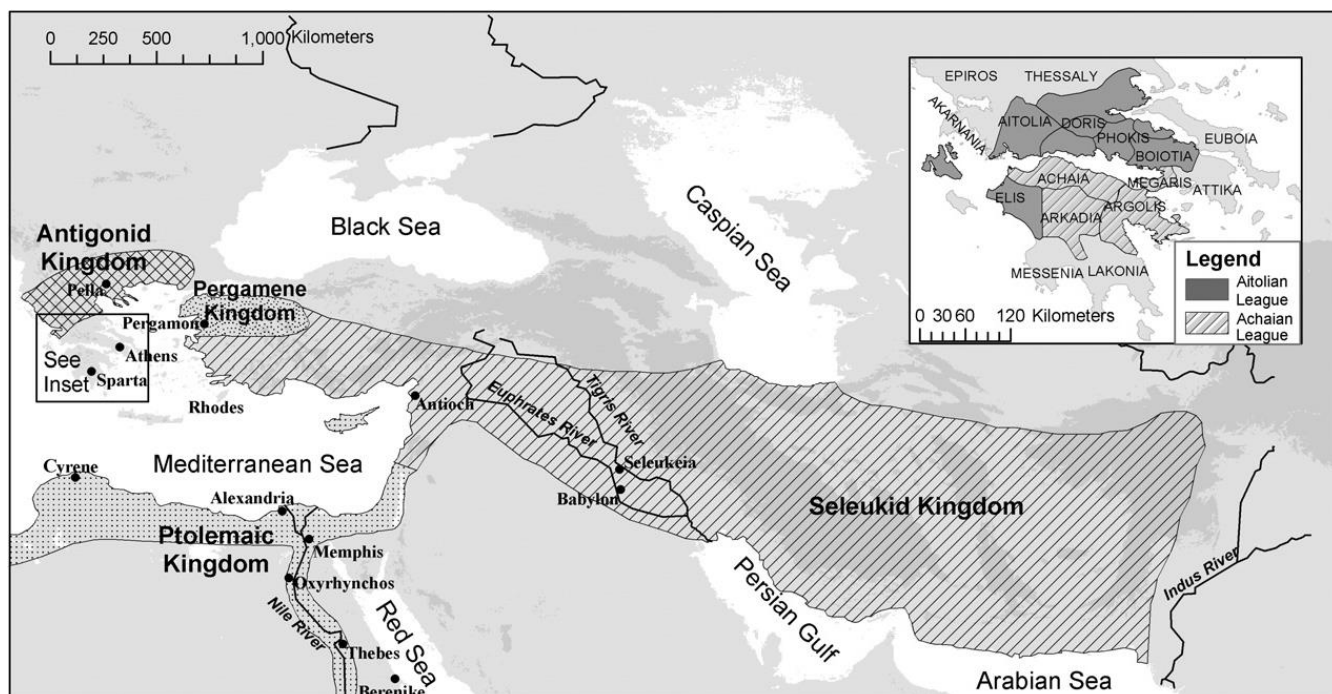
Mapa 1: Campanhas de Alexandre III da Macedônia. Referências: (RUGH, 2007, XXIV).



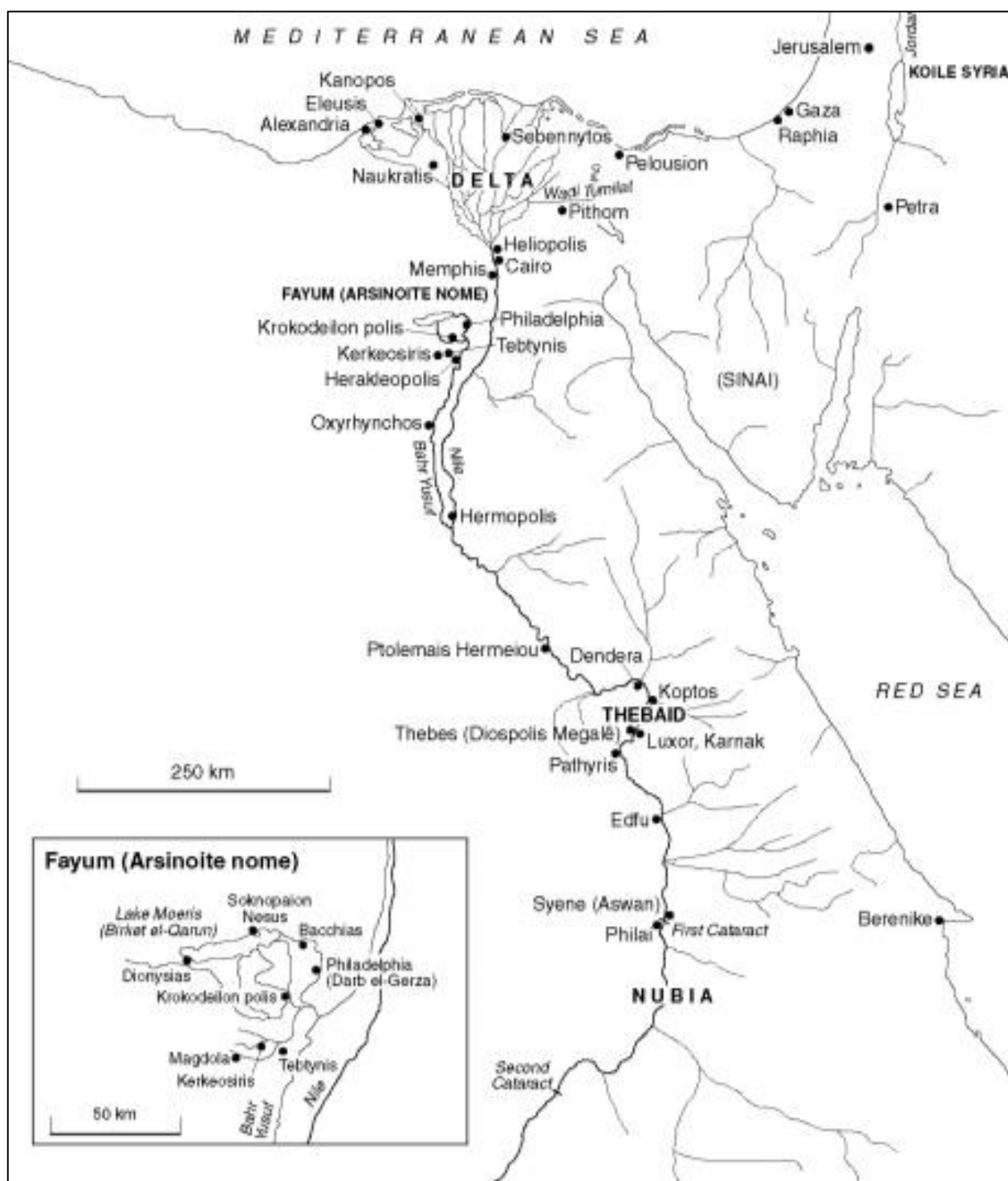
Mapa 2: Mundo Helenístico. Referência: (ERSKINE, 2005, p. 20).



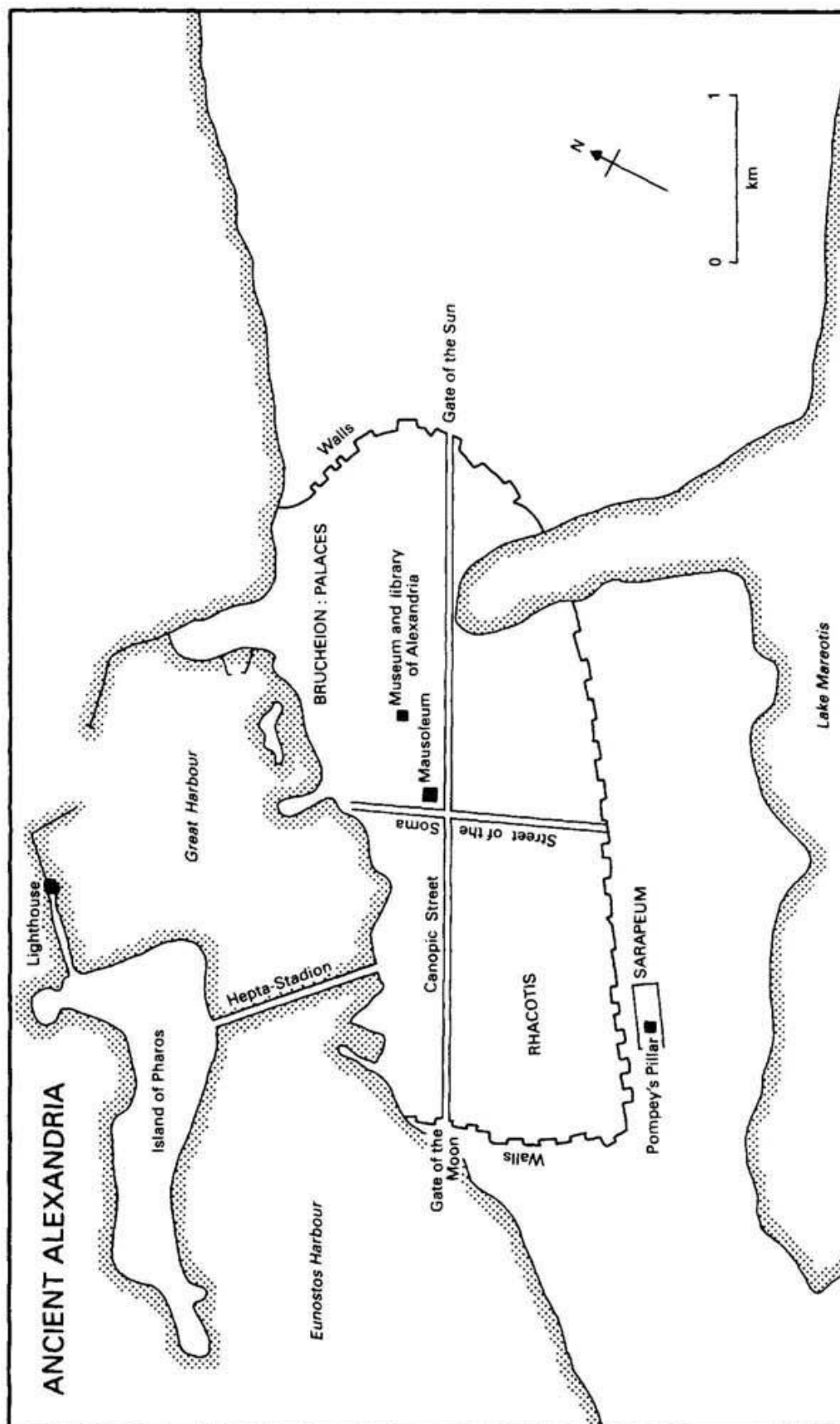
Mapa 3: Grécia e Ásia Menor. Referência: (ERSKINE, 2005, p. 136).



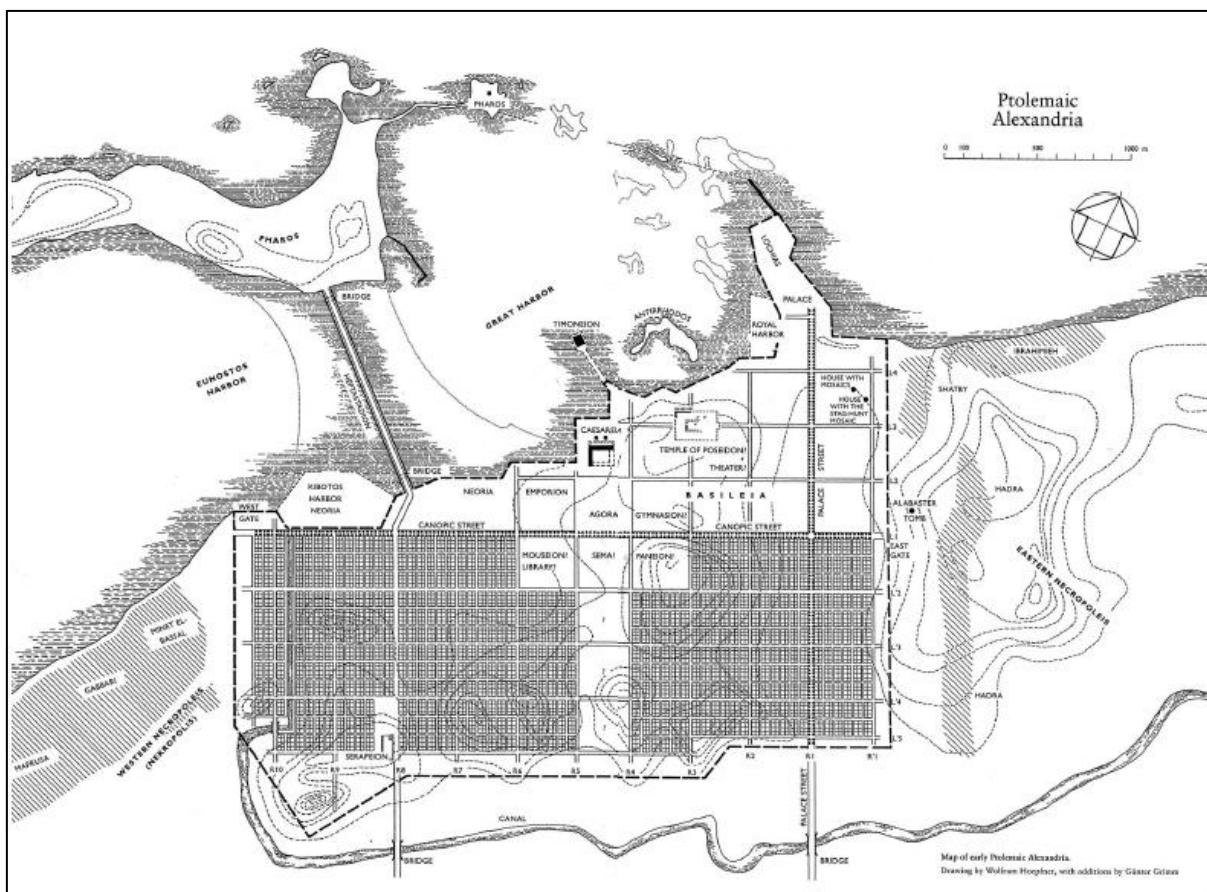
Mapa 4: Grécia e Ásia Menor. Referência: (RUGH, 2007, p. XXVI).



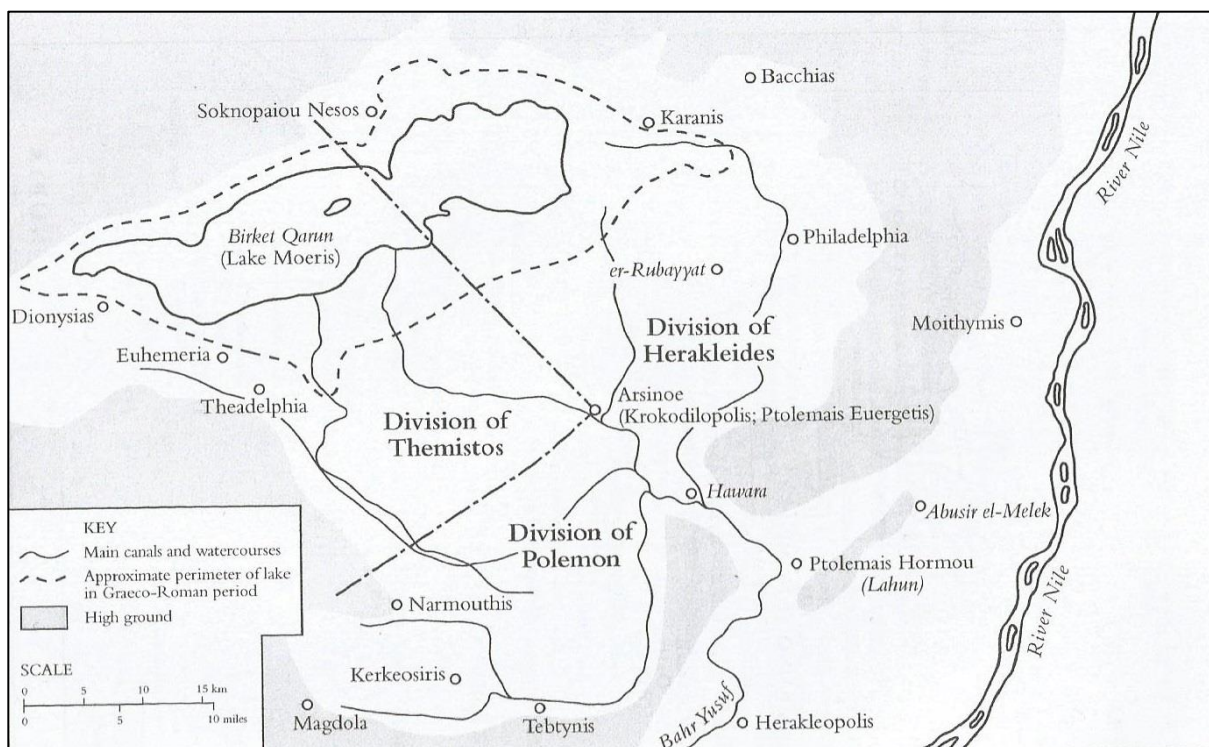
Mapa 5: Egito. Referência: (ERSKINE, 2005, p. 106).



Mapa 6: Cidade de Alexandria. Referência: (ELLIS, 1994, p. XVII).

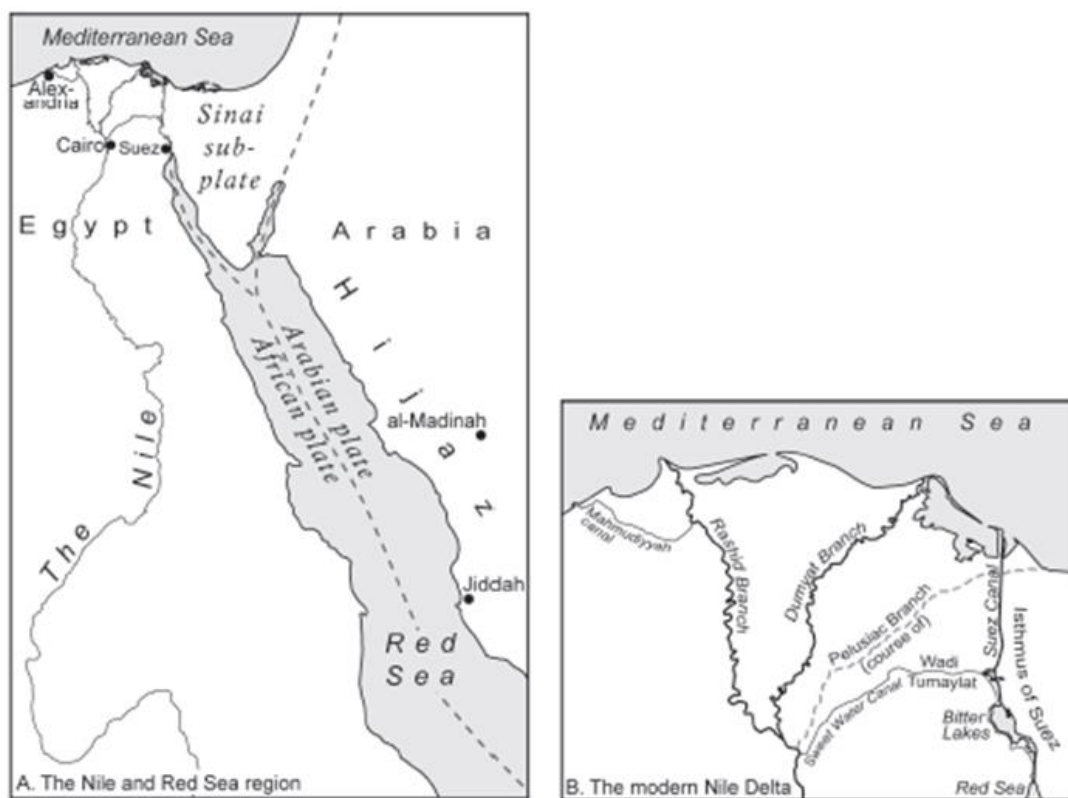


Mapa 7: Plano da cidade de Alexandria. Referência: (THE PAUL GETTY MUSEUM, 1996, p. 303)



Mapa 7: Nomo Arsinoite, também chamado Fayum. Referência: (ROULAND, 2009).





Mapa 8: O Delta do Nilo e o nordeste do Mar vermelho. Referências: (COOPER, 2009, p. 195).