

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Vinícius de Oliveira da Motta

**CONHECIMENTO ASTROLÓGICO E FRONTEIRAS  
CULTURAIS NA ALEXANDRIA DO PRINCIPADO ROMANO**

**Santa Maria  
2019**



**Vinícius de Oliveira da Motta**

**CONHECIMENTO ASTROLÓGICO E FRONTEIRAS CULTURAIS NA  
ALEXANDRIA DO PRINCIPADO ROMANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em História**

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Semíramis Corsi Silva

Santa Maria, RS  
2019

da Motta, Vinícius de Oliveira  
Conhecimento astrológico e fronteiras culturais na  
Alexandrina do Principado Romano / Vinícius de Oliveira  
da Motta.- 2019.  
130 p.; 30 cm

Orientadora: Semíramis Corsi Silva  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em História, RS, 2019

1. Astrologia antiga 2. Alexandria Romana 3.  
Fronteiras culturais 4. Conhecimento 5. Antiguidade I.  
Silva, Semíramis Corsi II. Título.

**Vinicius de Oliveira da Motta**

**CONHECIMENTO ASTROLÓGICO E FRONTEIRAS CULTURAIS NA  
ALEXANDRIA DO PRINCIPADO ROMANO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em História**

**Aprovado em 13 de julho de 2019**

**Semíramis Corsi Silva, Dra. (UFSM)**  
(Presidenta/Orientadora)

**Gilvan Ventura da Silva, Dr. (UFES)**

**Joana Campos Clímaco, Dra. (UFAM)**

Santa Maria, RS  
2019



## DEDICATÓRIA

*A minha corajosa família, minha mãe Helena, meu falecido pai de coração Claudiomiro, minhas irmãs Marisa e Ana Luiza e a meus falecidos avós Dolores e Paulo. Quero que saibam que todos se tornaram poderosos símbolos operando em minha psique e me ajudando a trilhar com encanto nos olhos essa jornada surpreendente que é a vida. Espero ter podido tocar o coração e a alma de cada um de vocês com a mesma intensidade.*



## **AGRADECIMENTOS**

*Inicialmente, agradeço à professora Semíramis Corsi, minha orientadora, pela parceria neste trabalho, em que pude contar com sua ajuda e com seu comprometimento enquanto professora e qualificada estudiosa do Mundo Antigo. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), do Ministério da Educação, pelo financiamento desta pesquisa. Agradeço aos colegas do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrânico da UFSM – GEMAM/UFSM – e a todos os parceiros e colaboradores do grupo em todo o país pela companhia em nossas jornadas pela Antiguidade. Agradeço aos membros da banca de avaliação deste trabalho, os professores Gilvan Ventura da Silva, Joana Campos Clímaco e Otávio Luiz Vieira Pinto. Agradeço também aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em História da UFSM e, sobretudo, à Universidade Pública, com acesso gratuito, de qualidade e com diversidade.*



*Quando nossa civilização, talvez mais cedo, talvez mais tarde, estiver enfim agonizando na sarjeta, alguns de nós ainda estaremos olhando, como os antigos mesopotâmios nos ensinaram a fazer, para as estrelas.*

*(KRIWACZEK, 2018, p. 354)*



## RESUMO

### CONHECIMENTO ASTROLÓGICO E FRONTEIRAS CULTURAIS NA ALEXANDRIA DO PRINCIPADO ROMANO

AUTOR: Vinícius De Oliveira Da Motta  
ORIENTADORA: Semíramis Corsi Silva

Este trabalho apresenta uma discussão historiográfica e documental sobre a cidade de Alexandria, no Egito, durante o Principado romano, como fronteira cultural no Mediterrâneo. Buscamos analisar como os conhecimentos astrológicos e os astrólogos alexandrinos puderam se estabelecer no contexto histórico e como refletiram as influências culturais que compunham o Império Romano e confluíam para a capital egípcia. Nosso ponto de vista é baseado em debates da Nova História Cultural e da Antropologia, principalmente, para pensarmos o conhecimento astrológico como uma importante modalidade cultural que se desenvolve nos fluxos culturais entre as sociedades do Mediterrâneo antigo e que tomou forma em Alexandria. Assim, procuramos analisar parte das contingências históricas e condições culturais no Egito que acreditamos terem propiciado o desenvolvimento dos conhecimentos e das instituições que os desenvolviam na cidade. Para isso, o trabalho é dividido em três capítulos, em que iniciamos com um levantamento bibliográfico sobre Alexandria e sua composição demográfica e cultural em que se destacam algumas estratégias utilizadas por egípcios, gregos e romanos que contribuíram para a cidade se tornar uma referência em termos de conhecimentos e, principalmente, para a criação e manutenção, durante séculos, de instituições de ensino e pesquisa como a Biblioteca Real e o *Mousêion*. Em seguida, traçamos um histórico do saber astrólogos entre mesopotâmicos, egípcios e gregos e discutimos sobre as condições sociais e culturais que envolveram o desenvolvimento da especialidade astrológica nestas sociedades. Quadro necessário para apresentarmos, na sequência, nossas fontes, os astrólogos alexandrinos Cláudio Ptolomeu e Vécio Valente e seus respectivos tratados, *Tetrabiblos* e *Antologia*, dois importantes tratados astrológicos do século II EC, período considerado de auge da astrologia alexandrina no Império Romano. No capítulo final tratamos e damos alguns exemplos de como os romanos teriam feito uso dos conceitos e conhecimentos astrológicos e dos discursos que se produziam a partir deles e como nossas fontes refletem a questão. Também vemos a importância alcançada pela astrologia, chegando a ser uma disciplina do ensino básico egípcio, helenístico e romano, intimamente relacionada com muitos outros saberes e práticas, além de tratamos das relações que existiam entre as técnicas astrológicas e os cultos populares aos *daimones*, Ísis, Serápis e Osíris e, também, sobre como os astrólogos Ptolomeu e Valente buscaram abarcar em suas técnicas a complexidade étnico-cultural que caracterizava Alexandria.

**Palavras-chave:** Astrologia. Alexandria Romana. Fronteira Cultural.



## ABSTRACT

### ASTROLOGIC KNOWLEDGE AND CULTURAL BOUNDARIES IN ALEXANDRIA OF ROMAN PRINCIPATE

AUTHOR: Vinícius De Oliveira Da Motta

ADVISOR: Semíramis Corsi Silva

This work presents a historiographical and documentary discussion about the city of Alexandria in Egypt during the Roman Principate, considering it as a cultural boundary in the Mediterranean. We sought to analyze how astrological knowledge and Alexandrian astrologers settled in the historical context and how they reflected the cultural influences that made up the Roman Empire and merged into the Egyptian capital. Our point of view is based on discussions of the New Cultural History and Anthropology, mainly aiming to think astrological knowledge as an important cultural modality that developed in the cultural flows between the societies of the old Mediterranean and that took its form in Alexandria. Thus, we try to analyze part of the historical contingencies and cultural conditions in Egypt that propitiated the development of knowledge and institutions in the city. Our sources of research were the texts of the Alexandrian astrologers Claudius Ptolemy and Vettius Valens, respectively the *Tetrabiblos* and the **Anthology**, two important astrological treatises of the second century CE, period considered as the pinnacle of the Alexandrian astrology in the Roman Empire. The work is divided into three chapters. We began with a bibliographical survey on Alexandria and its demographic and cultural composition, highlighting some strategies used by Egyptians, Greeks and Romans that contributed to the city becoming a reference in terms of knowledge and, mainly, for the creation and maintenance, for centuries, of teaching and research institutions such as the Royal Library and Mousêion. In the second chapter, we performed a history of astrological knowledge between Mesopotamians, Egyptians and Greeks and discussed the social and cultural conditions that involved the development of the astrological specialty in these societies. We also traced the trajectory of the studied astrologers and presented the works analyzed. In the last chapter we show the importance reached by astrology, becoming a discipline of Egyptian, Hellenistic and Roman basic education, closely related to many other knowledge and practices. We also dealt with the relationship between astrological techniques and popular cults to the daimons, Isis, Serapis and Osiris, and analyzed how the astrologers Ptolemy and Valens embraced in their techniques the ethnic-cultural complexity that characterized Alexandria. In the final chapter we are still dealing with and giving some examples of how the Romans used the astrological concepts and knowledge and the discourses that were produced from them and how our sources reflect the question.

**Keywords:** Astrology. Roman Alexandria. Cultural Boundary.



## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Urânia, Musa grega da astrologia-astronomia .....	63
Imagem 2 – Horóscopo esférico com destaque às Casas do Bom <i>Daimon</i> e Boa Fortuna ....	101
Imagem 3 – Moeda alexandrina representando um altar ao Bom <i>Daimon</i> .....	103
Imagem 4 – Estela ao Bom <i>Daimon</i> e Boa Fortuna com Ísis, Osíris e Serápis.....	104
Imagem 5 – Estela faraônica à Ísis e Osíris encontrada no templo de Karnak.....	106
Imagem 6 – Afresco retratando o <i>Agathodaemon</i> encontrado em Pompéia .....	106
Imagem 7 – Mapa do mundo antigo conhecido, segundo a <i>Geografia</i> de Ptolomeu.....	110



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1. ALEXANDRIA COMO FRONTEIRA CULTURAL.....</b>	<b>23</b>
1.1 ENTRE PTOLOMEUS E CÉSARES .....	23
1.2 <i>POLIS</i> DE MUITOS POVOS E IDENTIDADES.....	34
1.3 A JORNADA DOS CONHECIMENTOS NO EGITO .....	38
1.4 A BIBLIOTECA, O <i>MOUSÊION</i> E AS INSTITUIÇÕES DE CONHECIMENTO .....	43
<b>2. TRAJETÓRIAS DA ASTROLOGIA E DOS ASTRÓLOGOS CLÁUDIO PTOLOMEU E VÉCIO VALENTE.....</b>	<b>50</b>
2.1 A ASTROLOGIA ENTRE MESOPOTÂMICOS, EGÍPCIOS, GREGOS E ROMANOS .....	50
2.2 CLÁUDIO PTOLOMEU, VÉCIO VALENTE E SUAS TRAJETÓRIAS .....	66
2.3 OS TEXTOS ASTROLÓGICOS <i>TETRABIBLOS</i> , DE PTOLOMEU, E <i>ANTOLOGIA</i> , DE VALENTE.....	69
<b>3. A ASTROLOGIA ALEXANDRINA NAS FRONTEIRAS CULTURAIS .....</b>	<b>78</b>
3.1 LEGITIMIDADE E USOS DA ASTROLOGIA NO PRINCIPADO ROMANO .....	78
3.2 ASTROLOGIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA GRECO-EGIPTO-ROMANA.....	90
3.3 ASTROLOGIA E RELIGIOSIDADES POPULARES .....	94
3.4 ASTROLOGIA COMO CONHECIMENTO SOBRE AS FRONTEIRAS CULTURAIS ALEXANDRINAS.....	108
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>116</b>
<b>APÊNDICE A – TABELA DE REGIÕES E RELAÇÕES ASTROLÓGICAS EM CLÁUDIO PTOLOMEU (<i>TETRABIBLOS</i>, II, 3).....</b>	<b>125</b>
<b>APÊNDICE B – TABELA DE REGIÕES E RELAÇÕES ASTROLÓGICAS EM VÉCIO VALENTE (<i>ANTOLOGIA</i>, I, 2) .....</b>	<b>129</b>



## INTRODUÇÃO

O trabalho que se apresenta caracteriza-se como uma pesquisa acadêmica sobre elementos históricos da astrologia no período do Principado Romano. Nosso objetivo, especificamente, é apresentar o conhecimento astrológico desenvolvido na cidade de Alexandria como um elemento fundamental para compreender as fronteiras culturais que marcaram a cidade e a própria prática astrológica. Diante disso, cumpre iniciarmos este texto ressaltando que os estudos históricos contemporâneos sobre astrologia se deparam, frequentemente, com o fato de que os conhecimentos e as práticas chamadas astrológicas continuam despertando grandes curiosidades popularmente, mantendo-se cercadas de densos elementos imaginários e simbólicos que ainda ganham bastante atenção. Assim sendo, é comum que os estudiosos se deparem com várias questões populares, fruto do senso comum, e que dizem respeito, muitas vezes, a curiosidades e conhecimentos contemporâneos dessa prática.

É claro que a astrologia praticada nos dias de hoje não é, e nem poderia ser, tão semelhante à que existiu entre as sociedades antigas, nem sequer vemos a prática e os praticantes da mesma maneira que os antigos os viam. Portanto, a primeira e mais importante diferença a ser considerada é que, entre as sociedades antigas, a crença em métodos de adivinhação, entre eles os astrológicos, foi algo amplamente aceito dentro da maioria das culturas. Não era incomum que até mesmo os céticos e os detratores de algumas destas práticas culturais aceitassem e acreditassem, em alguma medida, nos fundamentos cosmológicos e filosóficos que estavam por detrás delas, o que debatemos especialmente no terceiro capítulo.

Além dos avanços científicos, que transformaram e invalidaram boa parte de suas hipóteses, a astrologia também enfrenta hoje um forte e fundamentado ceticismo, que não cabe discutirmos, mas que, pelo menos para os historiadores, não contribui para compreendermos a situação deste conhecimento durante a Antiguidade, porque o quadro histórico que veremos demonstra uma realidade completamente diferente da nossa. Isto, sobretudo quando analisamos a situação dos astrólogos antigos, podemos dizer que os considerados mais qualificados entre eles eram tidos como intelectuais, que disfrutavam de muita legitimidade e reconhecimento como representantes de uma importante tradição de conhecimento.<sup>1</sup> Tentaremos demonstrar algumas das principais razões que estavam por detrás desta realidade e apresentar exemplos que nos ajudem a compreendê-las ao longo do segundo e terceiro capítulos deste trabalho.

---

<sup>1</sup> Compreendemos ‘tradição de conhecimento’ como uma vertente de ideias, saberes, técnicas e práticas que são desenvolvidas pelo trabalho de estudiosos por um longo período e que se estabelece a partir de cânones literários.

O conceito de destino esteve muito presente nas narrativas públicas e individuais das sociedades antigas, o que também está relacionado à relevância de conhecimentos e práticas de adivinhação. O senador e orador romano Cícero (**De Divinatione**, 1.11, 2.26) relata que havia uma adivinhação “natural”, diretamente inspirada pelas divindades (como os sonhos e outros oráculos), e outra “artificial”, que incluía toda técnica divinatória que exigisse observação e análise para se desvendar os propósitos da natureza e das divindades. A astrologia se encontraria neste segundo grupo, categorizada mais especificamente como uma forma de *auspicia ex coelo*, ou seja, a arte de lograr os sinais da esfera celeste a partir da movimentação dos astros, eclipses solares e lunares, cometas, trovões, etc.

A possibilidade da adivinhação pelos astros, como veremos, estava enraizada na filosofia e nas crenças religiosas dos povos da Antiguidade. Os adivinhos astrais estavam entre os proeminentes adivinhos que circulavam desde os primórdios entre as sociedades egípcia e mesopotâmicas, muitas vezes atrelados às elites governantes locais, algo que não foi diferente entre os gregos e os romanos, o que se deve sobretudo à sua inserção no meio religioso. Durante o período do Principado, a astrologia foi um método de adivinhação que figurou entre as mais representativas práticas culturais do Império Romano, ganhando adesão muitíssimo ampla. Os estudiosos consideram o entremeio desse período, o século II EC, como o período de auge da astrologia entre os greco-romanos e lembram que ela foi desenvolvida e representada, como veremos, sobretudo pelos estudiosos da então capital da província do Egito, Alexandria, que representava naquele momento, por sua vez, o mais importante entreposto cultural do Mediterrâneo, ligando o Império Romano com as regiões e as diversas culturas africanas e asiáticas.

Considerando isso, para compreendermos a astrologia e os astrólogos nesse contexto, precisamos analisar como ocorreu seu desenvolvimento dando atenção aos fluxos entre as fronteiras culturais do mundo antigo, sobretudo porque a prática de adivinhação astrológica não era originalmente nem grega, nem romana, porém adquiriu uma forma própria e muita popularidade entre estas sociedades ao longo do período helenístico e do Principado. Além de procurarmos entender as contribuições desses fluxos culturais para a consolidação da astrologia, também buscamos analisar como as pessoas que trabalhavam com tais conhecimentos estavam situadas dentro das sociedades em que viviam e como se desenvolveram, nos diferentes lugares e épocas, os papéis sociais que os especialistas costumavam desempenhar, considerando especialmente suas relações com crenças, representações e práticas do contexto histórico em que estavam inseridos.

Lembramos que existe atualmente uma corrente historiográfica que dedica atenção aos processos de integração entre as sociedades e culturas do Mundo Antigo Mediterrânico. A partir das reflexões dessa corrente de historiadores, consideramos que as conquistas que deram origem ao Império Romano são frutos de “um complexo sistema de alianças” que abrangeu não apenas a Itália, mas todo o Mediterrâneo, a Europa central, o vale do Nilo e parte do Oriente Próximo (GUARINELLO, 2016, p. 42). Dessa maneira, as fronteiras culturais naquele momento não podem ser subestimadas ou tomadas como barreiras, sobretudo porque as comunidades ligadas pelo Mar Mediterrâneo “viviam numa rede de conexões, não existiam isoladamente, mas no interior de uma grande teia de relações” (GUARINELLO, 2016, p. 51).

Em sua compreensão das fronteiras, Norberto Guarinello não nega uma ideia de separação e limite, mas advoga que os estudos mais recentes levam ao alargamento deste conceito. Podemos até mesmo entender as fronteiras no Mundo Antigo como obstáculos, mas elas também configuram “um lugar de passagem, um campo de negociação, um espaço de ação, um definidor dos grupos em ação” (GUARINELLO, 2010, p. 120). Esse conceito mais abrangente de fronteiras está no centro das atuais discussões sobre os processos de integração no Mundo Antigo Mediterrânico e Guarinello reafirma a importância desta noção ao defender que “É no jogo de negociações ao longo dessas fronteiras que a ordem se reproduz e se altera” dentro do Império Romano.

O historiador acima citado entende que entre as comunidades do Império Romano o que vemos “são fronteiras de trocas, de movimentos de bens, de informações, de quadros culturais e de homens”, sendo que nelas interagem “interesses comuns”, que facilitam as trocas como a linguagem e algumas crenças e hábitos (campo onde podemos situar também a astrologia). Extrapolando o conceito, ele ressalta que vê essas fronteiras principalmente como “um espaço de negociação de fronteiras” (GUARINELLO, 2010, p. 121-122).

Segundo a historiadora Sandra Pesavento (2002, p. 36), as “Fronteiras culturais remetem à vivência, às socialidades, às formas de pensar intercambiáveis, aos ethos, valores, significados contidos nas coisas, palavras, gestos, ritos, comportamentos e ideias”. Tal percepção nos parece adequada no estudo da astrologia alexandrina antiga, primeiro, por se tratar de um conhecimento que se formou no trânsito entre as culturas que se encontravam no Mediterrâneo durante o Império Romano, depois, porque acreditamos que os textos astrológicos contêm, por suas próprias especificidades, evidências de variados aspectos culturais e crenças da Antiguidade. Elementos como signos zodiacais, planetas, casas astrológicas, etc. têm caráter mitológico, são modelos de comportamentos e de ideias que são compreendidas e interpretadas segundo um sistema simbólico e um ambiente cultural específico, mas que, invariavelmente,

oferecem significados e explicações para as vivências, experiências, relações, eventos e acontecimentos.

Portanto, estudarmos a astrologia alexandrina nos ajuda na compreensão de variados aspectos das culturas das sociedades antigas. Dada sua importância, esse conhecimento, que resultou de influências de diversas culturas, além de ser fruto do contexto de fronteira cultural no Mediterrâneo e no chamado Oriente Próximo, também representava, em alguma medida, o próprio imaginário e a organização social do período.

Em geral, os historiadores indicam que ao estudarmos os aspectos culturais dos processos de integração mediterrânicos na Antiguidade, a cidade de Alexandria é o lugar de maior destaque, sobretudo na esfera do conhecimento. A cidade é considerada como o berço e referência da cultura literária helenística que sobreviveu. Entretanto, pesquisas mais recentes já nos alertam sobre a imprecisão, ou até incorreção, de identificarmos os elementos da cultura desenvolvida em Alexandria tão prontamente com os greco-romanos. Alexandria podia até ter sido criada para ser uma típica *pólis*, porém continuava sendo uma cidade do Egito e os elementos culturais egípcios e de outras culturas que confluíam para a cidade não podem ser negligenciados ou subestimados. Gregos e depois romanos podem até ter controlado o campo político, mas no campo cultural muitos historiadores vêm apontando para longos processos de *assimilação* mútua das culturas egípcias e mesopotâmicas.

Nesse sentido, especialmente quando nos referimos à modalidade cultural constituída pelo conhecimento, o antropólogo Fredrik Barth (2000) diz que as fronteiras culturais também conectam, porém, as conexões são, na realidade, o trabalho de pessoas que respondem seletiva e pragmaticamente às possibilidades, formando conexões de acordo com os processos sociais e materiais. Assim, Barth defende que as relações nas fronteiras colocam outros processos em movimento e estes processos, por sua vez, têm resultados que nem sempre são claros e óbvios, mas que podem ser percebidos nos elementos da cultura, especialmente nos conhecimentos. É importante notar também que, na perspectiva adotada pelo antropólogo, o conceito de *fronteira cultural* é tido como algo empírico porque passa a considerar os “conceitos e operações mentais que eram usadas por um grupo de pessoas para construir seu mundo” (BARTH, 2000, p. 30).

Barth (2000, p. 20) destaca três ideias sobre fronteiras (*boundaries*): a) divisões territoriais, b) diferenciações e limites que são colocados entre os grupos sociais, e c) modelos pelos quais separamos epistemologias, modos de pensar. Sendo que a análise das fronteiras pelo viés cultural não desconsidera nenhuma dessas ideias, ainda que possa dar maior ênfase a alguma delas. A principal contribuição do antropólogo em nossa pesquisa resulta de sua abordagem *cognitiva* das fronteiras, isto é, buscando compreender como os conhecimentos

interagem nas fronteiras culturais; *conhecimento* é uma categoria que ganha destaque nos estudos do antropólogo, que também defende que um foco no conhecimento articula a cultura de tal maneira que a vemos transitiva na interação entre pessoas, em função de seu uso potencial por diversas partes. Barth acredita que, ao analisarmos os conhecimentos como elementos das fronteiras culturais, outros modos de representação e outras questões mais dinâmicas vêm à tona quando pensamos a cultura em modalidades como variação, posicionamento, prática, troca, reprodução, alteração, criatividade, etc. (BARTH, 1995, p. 66).

Em nosso estudo, optamos por analisar na fronteira cultural alexandrina, especificamente, os conhecimentos astrológicos. Tal opção se deu por acreditarmos que os astrólogos, enquanto agentes desse conhecimento, são um exemplo interessante de como as culturas podiam interagir para formar o que a historiadora Joana Campos Clímaco se refere como ‘saberes comuns e inovadores’ entre os estudiosos de Alexandria (CLÍMACO, 2013, p. 33-34). Juntamos a isso outra noção de Barth, que argumenta que da mesma maneira que é necessário conhecer a organização cultural de uma forma mais geral, não existe conhecimento sem ‘conhecedores’ (*knowers*) (BARTH, 2002, p. 3). Ele também defende que quando buscamos compreender as culturas através dos seus conhecimentos, tendemos a nos deparar com algumas formas de engajamento pessoal com o mundo (BARTH, 1995, p. 66), algo que também buscamos observar ao longo de nossa análise.

Há um consenso entre os estudiosos que os conhecimentos astrológicos historicamente remetem a um culto astral mesopotâmico, cujo desenvolvimento é anterior ao segundo ou terceiro milênio AEC. Os presságios astrológicos fizeram parte da religiosidade dos povos da região mesopotâmica por milênios e os cultos em que estavam envolvidos antecedem o desenvolvimento de um conhecimento sistematizado, ainda assim suas influências se espalharam por toda a região e além.

Quando consideramos a formação multicultural da grande região que compreende Egito, Levante, Mesopotâmia e Anatólia, fica mais evidente que o processo de desenvolvimento da astrologia deve ter sido marcado pelos elementos das fronteiras culturais do Mediterrâneo Antigo desde seu princípio, já que os fluxos e intercâmbios entre os grupos foram bastante intensos. Era comum que as cortes neoassírias e neobabilônicas, por exemplo, procurassem empregar estudiosos, especialistas e religiosos do Egito, da Anatólia e de outras regiões que pudessem contribuir para o desenvolvimento de seus impérios (BROWN, 2000, p. 34). No sentido contrário, também houve, ao longo dos séculos, a migração de pessoas da região dos rios Tigre e Eufrates para o Egito e para os territórios gregos. Disso, acreditamos que o desenvolvimento da astrologia no mundo antigo mediterrânico não pode ser compreendido sem

que consideremos as fronteiras culturais e os importantes fluxos e conexões que existiram entre aquelas sociedades, o que buscaremos observar mais detalhadamente.

No Egito, que historicamente já mantinha relações com povos dos Levante, da Mesopotâmia e da Anatólia, esses conhecimentos passaram por uma rápida e expressiva adoção. Lá, Franz Cumont (2009, p. 44) diz que “o ensino sacerdotal conseguiu enxertar as doutrinas aprendidas dos caldeus sobre as crenças nativas e lhes dar um desenvolvimento original”. O controle persa do Egito, durante o século VI AEC, também deve ter favorecido ainda mais os contatos culturais com a Mesopotâmia assim como o desenvolvimento e a divulgação de saberes como a astrologia.

Cerca de dois séculos depois, a tomada dessas regiões pelos greco-macedônicos também significou a entrada definitiva destas sociedades nos fluxos culturais que existiam. Um dos principais marcos desses eventos foi a fundação de Alexandria, que passou rapidamente a representar um ponto de encontro, uma importante fronteira cultural na região. Com sua posição estratégica, a cidade acabou concentrando fluxos políticos, comerciais e culturais entre as sociedades do Mediterrâneo, Mesopotâmia, interior da Pérsia e oeste da Índia (GUARINELLO, 2016, p. 120). O controle romano que se sucedeu representou, igualmente, a inserção de Roma nessas fronteiras e os conhecimentos que circulavam por elas levaram a mudanças muito profundas em sua cultura.

A vertente alexandrina de astrologia foi desenvolvida por uma série de estudiosos com interesses e especialidades muito variados. É provável, ainda, que tenha chegado a representar um componente básico da educação das camadas mais favorecidas no Egito e até mesmo em Roma, se tornando uma disciplina obrigatória financiada pelo Estado sob o governo de Severo Alexandre (SILVA, 2002, p. 10). Segundo a maior parte da historiografia, o momento de maior prestígio dos astrólogos foi no período imperial romano, adquirindo grande influência até mesmo sobre o poder político. As cortes imperiais acolheram astrólogos gregos e orientais, entre os quais os alexandrinos, mais especificamente, teriam despontado e eclipsado profissionais de outros lugares (MONTERO, 1998, p. 188-189, 199-200). Com o controle político romano do Egito, passou a ser ainda mais notável a influência de especialistas alexandrinos em boa parte do mundo romano e mesmo além de suas fronteiras.

Por muitos séculos os alexandrinos foram responsáveis por um trabalho de assimilação de diversas técnicas e conhecimentos gregos, egípcios, babilônicos, sírios, romanos, etc. entre os quais estavam os de caráter astrológico. No período que compreende principalmente os séculos II AEC e II EC, Alexandria havia se tornado o epicentro de estratégias político-culturais iniciadas com os reis greco-macedônicos que governaram o Egito até o século I AEC – a

dinastia dos Ptolomeus, da qual a conhecida rainha Cleópatra VII foi a última representante. O período foi marcado por uma série de esforços para a criação e manutenção de instituições de conhecimento responsáveis por selecionar, desenvolver e preservar um vasto referencial cultural greco-egípcio, tendo como símbolos a Biblioteca Real e o *Mousêion* de Alexandria. Porém, os resultados mais notáveis destas estratégias foram o crescimento nas atividades de estudiosos, o surgimento de diversas especialidades de estudo e o aumento na circulação de manuscritos por todo o Mediterrâneo.

É importante ressaltar que, tanto entre gregos, quanto entre romanos, foi incomum distinguir astrologia e astronomia. Ambos os termos aparecem no período designando as mesmas práticas e conhecimentos e essa confusão semântica vai muito além, porque outra designação que também estava relacionada aos estudiosos de astrologia é “matemáticos” (*mathematici*), que continha, como é possível perceber, um significado bastante diferente do uso atual do termo (LUCK, 2006, p. 371). A designação mais comum associada neste período aos conhecimentos astrológicos, mágicos e oraculares, entretanto, era “caldeus”, termo que carrega também um sentido étnico-cultural, o que buscaremos problematizar no segundo capítulo, especialmente.

Em relação às nossas fontes documentais, o trabalho é lastreado pelos escritos astrológicos de dois estudiosos alexandrinos do século II EC, período do Principado, que consideramos capazes de nos fornecerem visões sobre aspectos variados da tradição astrológica naquele momento.

Um destes astrólogos é Vécio Valente (120-188 EC), que nasceu em Antioquia, mas, segundo ele próprio, partiu para a capital do Egito em busca de erudição. Em Alexandria, Valente conheceu os poderes dos “prognósticos sobre o futuro”<sup>2</sup> oferecidas pela astrologia (**Antologia**, V, 5-6). Esse astrólogo escreveu uma série de livros em grego que foram reunidos e organizados em um tratado chamado de *Antologia*. Tal tratado contém assertivas morais e religiosas, métodos e teorias que requerem bastante conhecimento matemático, além de conter mais de uma centena de mapas astrais de pessoas reais que possivelmente consultavam Valente em Alexandria ou durante suas viagens. Originalmente dividida em nove livros, utilizamos a edição em grego da *Antologia* organizada por David Pingree e publicada pela Teubner (Alemanha) em 1986, juntamente com a tradução inglesa realizada e disponibilizada por Mark T. Riley (Professor Emérito de Clássicos do Departamento de Línguas Estrangeiras da Universidade do Estado da Califórnia, Sacramento).

---

<sup>2</sup> μελλοντων πρόγνωσιν (**Antologia**, V, 5-6).

Nossa outra fonte é o famoso Cláudio Ptolomeu (100-168 EC), um greco-egípcio proveniente da cidade de Ptolemais, no Alto-Egito. Além de importantes tratados nas áreas da geografia e matemática, ele registrou observações astronômicas e escreveu em Alexandria o tratado conhecido como *Tetrabiblos*, um notável escrito sobre astrologia que é bastante conceitual e teórico. Em sua obra, Ptolomeu é bastante sistemático, descrevendo a natureza física das estrelas e dos signos que influenciam o ambiente da Terra (Livro I), os efeitos dessas influências sobre a Terra (Livro II), a importância do nascimento humano (Livro III) e a influência astrológica sobre eventos significativos nas vidas dos indivíduos (Livro IV). Esse escrito continua sendo, certamente, a maior referência antiga para a astrologia que é praticada no ocidente. Originalmente organizada em quatro livros, em nossa análise utilizamos uma tradução bilíngue italiano-grego realizada por Simonetta Feraboli e publicada pela Fondazione Lorenzo Valla em 1985.

Para compreender os textos dos astrólogos, levamos em consideração a perspectiva de análise antropológica de Barth, que afirma que para analisarmos os conhecimentos dentro das fronteiras culturais é necessário em alguma medida “emular os passos dos pensamentos e razões das pessoas – com algum grau de fé, para assim descobrir como suas ideias estão inclusive interconectadas e suas categorias construídas” (BARTH, 2000, p. 21). Assim, buscamos dar destaque para o que os estudiosos alexandrinos dizem acreditar, sem considerarmos, em momento algum, a disciplina astrológica como pseudociência ou qualquer juízo neste sentido. Vemos a astrologia aqui como um conhecimento correspondente a uma importante prática cultural que, dentro do contexto analisado, disfrutava de reconhecida credibilidade e legitimidade.

Para situarmo-nos entre as correntes historiográficas que estudam essa temática, recordamos que influências culturais a partir do Renascimento, como o modelo científico cartesiano nos séculos XVII e XVIII, e, mais tarde, as ideias evolucionistas no século XIX, principalmente, marcaram o afastamento da astrologia da esfera de conhecimentos considerados aceitáveis no meio acadêmico, encarados então como resquícios de um tipo de pensamento primitivo ou mágico que deveria ser superado pelo homem moderno. Mais recentemente, porém, novos debates e visões críticas nos estudos humanísticos acabaram pavimentando – sobretudo nas religiosidades, na historiografia, na antropologia e na psicologia – o caminho para novas pesquisas acadêmicas sobre esses saberes e crenças – em que objetos de pesquisa como o hermeticismo, a magia e a astrologia ganharam destaque e novos olhares. Ao mesmo tempo, esses esforços também têm fornecido esquemas para repensarmos práticas religiosas e espirituais nos séculos XX e XXI. Neste sentido, a historiografia contemporânea

vem compreendendo que a tendência de vermos a astrologia antiga como uma pseudociência é um anacronismo e não colabora para esclarecer sobre como este conhecimento era utilizado na Antiguidade (BARTON, 2003, p. 6-7).

No final do século XIX, o historiador francês Auguste Bouché-Leclercq, a quem se atribuem importantes contribuições sobre o período helenístico, também acabou sendo considerado o primeiro historiador moderno da astrologia, tendo desenvolvido um interesse duradouro em adivinhação durante suas pesquisas sobre as sociedades antigas. Esses temas estariam praticamente ausentes dos estudos acadêmicos mais sérios até que o estudioso publicou sua *Histoire de la divination dans l'antiquité* entre 1879 e 1882. Na sequência, a obra *L'Astrologie grecque*, publicada pela primeira vez em 1899 e republicada apenas em 2014, é outro trabalho importante em que ele remonta às raízes orientais da astrologia grega para compreender o zodíaco e explicar como a esfera celeste foi dividida tanto para contarmos o tempo como para desenharmos horóscopos.

No ano de 1912 foi publicado *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, resultado das investigações do estudioso belga Franz Cumont sobre a astrologia e as religiões astrais das culturas antigas. A obra foi o primeiro trabalho a apontar uma diferenciação entre cultos astrais que remontam ao terceiro ou quarto milênio AEC e o surgimento de conhecimentos e técnicas sistematizados em torno de especulações cosmológicas, que o autor atribuiu aos babilônicos em torno do século VI AEC. Entre os gregos, por sua vez, Cumont sustentou que a astrologia só passaria a se popularizar no período helenístico a partir das conquistas de Alexandre III, quando a adesão à crença na relação entre os astros e os acontecimentos na Terra passaria a ser difundida, principalmente entre os filósofos platônicos, aristotélicos, estoicos e neoplatônicos que teriam assimilado mais facilmente o ideário astrológico. Nas esferas da cultura e do poder romano, Cumont destacou, como exemplo da crescente popularidade dessas crenças, que uma série de imperadores se tornou claramente adeptos da astrologia e que as especulações astrológicas eram parte fundamental de cultos populares durante os primeiros séculos da era comum, como o culto a Mitra e à Ísis. Uma das principais contribuições deste estudioso foi reforçar a noção de que certos elementos fundamentais das sociedades grega e romana só podem ser explicados quando consideramos os intensos fluxos culturais com o Oriente Próximo.

Embora estudos como esses tenham retomado a astrologia antiga como objeto de pesquisa propondo novas formas de analisá-la, certas características de suas temporalidades persistem. Assim, podemos ver tais estudiosos como orientalistas, que ainda tendiam a construir uma história que corroborava uma superioridade ocidental contraposta a uma noção de oriente

inferiorizado. Cumont, por exemplo, embora tenha reconhecido a origem mesopotâmica das concepções astrológicas, argumentou que as sociedades daquela região desconheciam a trigonometria e a matemática, que supostamente apenas os gregos teriam conseguido desenvolver de forma avançada. Essa noção de superioridade helenística em comparação à cultura dos povos mesopotâmicos e egípcios, representada tanto por Cumont quanto por Bouché-Leclercq, já se encontra superada diante de novos estudos arqueológicos que apontam a existência, entre os babilônicos, por exemplo, de sistemas, fórmulas e lógicas próprias, diferentes das gregas, mas que teriam servido a fins semelhantes.

Em 1959, Otto Neugebauer e Henry B. Van Hoesen publicaram *Greek Horoscopes*, uma investigação baseada em numerosos horóscopos sobreviventes do período helenístico em meio aos textos astrológicos e papiros. Seu principal interesse era identificar os métodos astronômicos empregados pelos astrólogos antigos, representando uma pesquisa inovadora não somente por escolher como materiais os horóscopos (mapas astrais) de pessoas reais da Antiguidade, mas também por esclarecer detalhes importantes sobre a prática dos astrólogos do período e fazer uso de fontes menos evidentes. Embora o trabalho de Neugebauer e Van Hoesen seja importante para os historiadores da astronomia e da astrologia, ele atende melhor aos interesses dos primeiros, analisando técnicas e dados que os antigos costumavam utilizar, porém deixando em aberto aspectos importantes como as interpretações e os propósitos dos horóscopos antigos que analisaram.

Posteriormente, outros estudiosos, como o americano David Pingree (1997), colaboraram muito para que percebêssemos anacronismos e ampliássemos nossos horizontes de análise, notando como a crença e a prática da astrologia não apenas estavam na raiz do desenvolvimento da matemática e da própria ideia de ciência, como constituem um formidável exemplo de como a cultura e os conhecimentos das sociedades da Mesopotâmia e do Egito influenciaram e relacionaram de maneira definitiva as culturas de indianos, iranianos, arábicos, africanos, gregos, itálicos e de outros povos.

Contemporaneamente a historiografia tem concordado que o que os antigos desenvolveram foram ou são ciências dentro dos contextos culturais em que floresceram, porém há divergências sobre os limites dessa ideia. Enquanto alguns, como Pingree, acreditam que a astrologia-astronomia fosse significativa enquanto ‘ciência’ apenas no mundo babilônico e assírio, novas abordagens estabelecem relações possíveis entre essas práticas e a ciência moderna, como discutiremos neste trabalho.

Desde então, outros estudiosos têm retomado a astrologia alexandrina como objeto de pesquisas e proposto formas inovadoras de análise dos documentos astrológicos, alguns muito

pouco conhecidos, mas que são, entretanto, capazes de fornecer informações sobre aspectos das crenças e vivências dos antigos, informações sobre suas angústias mais comuns: o tempo preciso de duração das vidas e momentos de morte, a influência da ‘natureza dos astros’ nos momentos de concepção, nascimento, casamento, longas viagens ou mesmo sobre as possibilidades de se beneficiar em situações de heranças, negócios, etc. Além disso, em outro aspecto, por reunir influências de tantos povos diferentes, o estudo da astrologia também apresenta potencial para a compreendermos as dinâmicas e fluxos nas fronteiras culturais entre as sociedades antigas, o que objetivamos analisar mais detalhadamente nesta pesquisa.

No Brasil, são muito pouco expressivas as pesquisas historiográficas realizadas até o momento sobre a astrologia antiga. Além da Dissertação de Rodrigo Carvalho Silva, defendida na UnB em 2009, temos apenas alguns artigos de autores como Ana Teresa Marques Gonçalves e Gilvan Ventura da Silva, que trataram do assunto. Em sua dissertação, intitulada *O Nome do Fogo: Relações entre a Ekpyrosis, astrologia e milenarismo do mundo helenístico romano*, Rodrigo Carvalho Silva (2009) analisa as relações entre as ideias de “fogo sagrado” e da astrologia e também como correntes filosóficas, como os estoicos, passaram a utilizar conceitos astrológicos para dar sentido à esta crença. Já Ana Teresa Marques Gonçalves publicou em 2007 o artigo *Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius*, em que trata das relações existentes entre o astrólogo romano e as cortes do período do Principado. Gilvan Ventura da Silva não se dedica especificamente à questão da astrologia, porém em seus artigos “*Augurum et vatum prava confessio conticescat*”: *Constâncio II e a legislação contra os adivinhos e feiticeiros*, de 2002, e *Magia e poder no Império Romano: a perseguição aos mágicos e adivinhos entre a História e a Antropologia*, de 1999, o estudioso indica caminhos para compreendermos as relações políticas, sociais e culturais de um campo em que a astrologia antiga estava inserida.

Portanto, além de explorar uma temática ainda pouco trabalhada no país, o recorte específico de nossa pesquisa volta-se para um objeto ainda não tratado pelos estudiosos. Além disso, nosso estudo caracteriza e analisa a astrologia essencialmente como uma forma de conhecimento entre os antigos, não restringindo a compreendê-la somente como prática de adivinhação, mas procurando perceber os reflexos que a cosmologia astrológica teve em outros aspectos da cultura. Demos especial atenção não apenas ao conhecimento, mas aos ‘conhecedores’, os especialistas nesse saber ao longo das épocas e, em especial, durante o período do Principado. Outro ponto de diferenciação em relação aos trabalhos que nos precedem é nosso foco na cidade de Alexandria e em sua história para compreendermos as contingências sociais e políticas e os fluxos culturais que possibilitaram essa realidade.

Acreditamos que tais novidades em relação às pesquisas já realizadas sobre o tema justificam nossa pesquisa.

Em relação à organização da Dissertação, a mesma está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, abordamos a história da capital ptolomaica e romana do Egito para percebermos que condições estavam postas no ambiente cultural que deram formato e profusão a tantos conhecimentos durante a Antiguidade. Analisamos detalhes que nos ajudam a compreender Alexandria como uma formidável fronteira cultural do Mediterrâneo e as estratégias que desenvolveram tais possibilidades.

No segundo capítulo, levantamos um histórico dos especialistas em astrologia entre as sociedades que contribuíram para a formação deste conhecimento na Antiguidade e sobre como a astrologia foi recepcionada e difundida em épocas e lugares diferentes. Apresentamos também as trajetórias de vida dos especialistas alexandrinos Claudio Ptolomeu e Vécio Valente e destacamos as principais características dos tratados que escreveram no século II EC.

No terceiro capítulo, apresentamos como os romanos, principalmente do período do Principado, utilizaram ideias, conceitos e os discursos astrológicos para dar sentido a uma série de narrativas muito variadas sobre suas vidas e até mesmo sobre acontecimentos políticos. Tratamos da relevância da astrologia enquanto disciplina do ensino básico da época e de como ela envolvia outras formas de conhecimento. Desenvolvemos um estudo sobre as relações existentes entre as técnicas dos astrólogos e alguns aspectos da religiosidade popular do Principado e, por fim, demonstramos como os especialistas se preocuparam em criar catálogos com informações sobre os grupos étnico-culturais com que entravam em contato a partir de Alexandria.

Como Apêndice da Dissertação, trouxemos dois catálogos com informações sobre regiões e relações astrológicas segundo as fontes de Cláudio Ptolomeu e Vécio Valente.

## 1. ALEXANDRIA COMO FRONTEIRA CULTURAL

Antes de caracterizarmos os astrólogos alexandrinos e a crença na astrologia, traçaremos um quadro histórico geral sobre como Alexandria se configurou enquanto um ambiente cultural peculiar, que proporcionava avanços em termos de métodos, saberes, técnicas, etc. Destacaremos algumas possibilidades e condições que teriam propiciado à cidade de Alexandria se tornar um polo de conhecimentos na região do Mediterrâneo antigo, se transformando em uma das mais importantes fronteiras culturais da Antiguidade.

Ancoramo-nos aqui em informações históricas, bibliográficas e documentais, assim como em alguns debates historiográficos sobre um período, razoavelmente longo, que compreende o final do século IV AEC, momento em que Alexandria foi fundada, até o século II EC, período considerado o auge dos astrólogos alexandrinos por boa parte dos estudiosos contemporâneos do assunto.

Nossa análise passa por um amplo recorte temporal e por uma realidade histórica bastante complexa. Dado o campo em que estão inseridas nossas fontes e nosso objeto de pesquisa, buscamos dar maior relevância para aspectos culturais, sobretudo àqueles relacionados aos conhecimentos e aos estudiosos antigos. Ainda assim, recorreremos à alguns exemplos das esferas sociais, políticas e econômicas que nos ajudaram a compreender e qualificar adequadamente o que se tornou o Egito e sua capital e o que representaram no ambiente cultural do início do Principado Romano.

### 1.1 ENTRE PTOLOMEUS E CÉSARES

Talvez a mais popular personalidade histórica que podemos remeter ao Egito ptolomaico<sup>3</sup>, sua dinastia governante e sua capital seja Cleópatra VII. A reputação desta monarca é atacada desde a Antiguidade, ora por questionáveis acusações de alguns de seus contemporâneos antigos motivados principalmente por razões políticas, ora pelo machismo e pelo racismo resistentes na atualidade. Hoje, é mais aceitável que Cleópatra tenha sido uma política muito astuta, uma poliglota, negociadora sagaz, reconhecida por seu interesse pela cultura e por dar continuidade às tradições instaladas muito anteriormente por sua dinastia,

---

<sup>3</sup> Optamos pela grafia *ptolomaico*, em vez de *ptolemaico*, que é igualmente usada, porque a primeira remete à grafia do nome *Ptolomeu*, mais utilizada na língua portuguesa do que *Ptolemeu*, grafia adaptada do nome em outros idiomas, mas também aceita.

tendo investido no desenvolvimento cultural de seu reino e de sua capital mesmo com o conturbado ambiente político que marcou seu governo. A última descendente dos Ptolomeus a reinar não deixou de dar especial atenção às instituições e à esfera cultural de Alexandria, o que nos dá um indício da importância da questão no ambiente político-cultural egípcio. Trataremos propriamente da relevância da esfera cultural e intelectual na cidade a seguir. Antes, traçaremos um breve quadro histórico explicativo sobre a situação do Egito e de sua capital na Antiguidade.

Primeiramente, lembramos que Alexandria surgiu durante a chamada expansão político-militar helenística, ocorrida a partir do século IV AEC. Sabemos que foram muitas as Alexandrias fundadas pelo rei macedônico Alexandre III ao longo do norte da África e também na Ásia, entretanto, apenas a egípcia prosperou de fato. Quando Alexandre morreu, os territórios conquistados pelos exércitos greco-macedônicos acabaram sendo divididos entre seus principais generais. Um deles, Lagos, que era pai de Ptolomeu, já anteriormente havia sido encarregado do Egito por Alexandre, desta forma seu filho acabou herdando os direitos políticos sobre o território durante a partilha póstuma. Entre os domínios de Ptolomeu ficaram inclusive parte do Levante e algumas ilhas do Mediterrâneo, como o Chipre. A dinastia inaugurada por ele é chamada, eventualmente, de Lágida, remetendo ao nome de seu pai. Porém foi o nome de Ptolomeu que prevaleceu, não apenas denominando posteriormente um período da história egípcia, mas sobretudo como um título/nome que todo novo herdeiro homem da dinastia inaugurada passaria a utilizar, semelhantemente ao que, mais tarde, aconteceria com o nome “César” na política imperial romana.

Embora Alexandria tenha sido fundada em 331 AEC, a capital do Egito naquele momento continuou a ser a cidade de Mênfis. Somente onze anos mais tarde é que o então faraó Ptolomeu I Sóter transferiu o centro político egípcio para Alexandria (ERSKINE, 1995, p. 41; BOWMAN, 1996, p. 204). Foram inúmeras e bastante profundas as transformações internas operadas no Egito, tanto pelo controle direto, quanto pelo aumento da presença greco-macedônica no território, mas os Ptolomeu também dedicaram muita atenção à sua reputação no exterior. Na esfera cultural, destacadamente, o primeiro monarca da dinastia e seu herdeiro, Ptolomeu II Filadelfo, estabeleceram uma série de políticas para consolidar a influência do Egito e de sua nova capital em todo mundo mediterrânico na época.

Como regenerador do Egito, ele iniciou um programa de reorganização: designou seu filho como corregente e revitalizou a tradição faraônica de casamentos consanguíneos; administradores e soldados macedônios e gregos agora o auxiliavam a manter uma monarquia helênica; desenvolveram-se cidades gregas no Egito, e Alexandria tornou-se o centro de um novo tipo de cultura grega conhecida como helenismo (DAVID, 2011, p. 417).

Curiosamente, a ocupação do Egito pelos greco-macedônicos não se deu exatamente através da criação de diversos centros urbanos próprios, mas, preferencialmente, através da concessão de terras para colonos gregos e incentivos às migrações para cidades egípcias, que muitas vezes eram apenas rebatizadas pelos novos habitantes. Ao menos até o principado do imperador romano Adriano (117-138 EC), as únicas *poleis* gregas no Egito eram Alexandria, a antiga colônia de Náucratis e a cidade de Ptolemais, no Alto Egito. Nestas cidades, sempre existiram elementos culturais egípcios disputando espaço com a influências gregas, ainda assim, de acordo com Rosalie David, diferentemente do que ocorreu em cidades egípcias que passaram a ser habitadas por gregos, nos casos das *poleis* de fundação grega, predominou uma matriz cultural helenística – principalmente em Alexandria, onde os ginásios, teatros e templos característicos eram tão importantes.<sup>4</sup>

Embora aceitemos que predominasse a cultura helenística nas *poleis*, estes lugares não ficaram livres de fortes influências egípcias. Quando olhamos para o interior do país, a chamada *chora*, as influências são ainda maiores, a historiografia destaca muitas “evidências da hibridização dos costumes egípcios e gregos, porque os gregos que se estabeleceram nas áreas rurais adotaram muitas vezes as tradições egípcias” (DAVID, 2011, p. 418).

David sustenta que, em relação ao interior do Egito, os Ptolomeus teriam utilizado seus poderes de faraó prioritariamente para cobrar impostos, recaindo em sua maior parte sobre a população egípcia nativa, além de terem aumentado a exploração dos recursos naturais da região. À riqueza ostentada pela dinastia não teriam correspondido melhorias para a população nativa, inclusive, sua situação pode ter se deteriorado ainda mais neste período, como indicam algumas revoltas que ocorrem na região tebana entre os séculos II e I AEC (DAVID, 2011, p. 417).

Os monarcas greco-macedônicos passaram a controlar o Egito após aproximadamente dois séculos de domínio persa do território. Disto, supomos que certas formas de negociação e interação nas fronteiras culturais, sociais e políticas não fossem uma novidade na realidade dos egípcios, tampouco aceitamos que a fronteira cultural entre greco-macedônicos e egípcios tivesse se estabelecido em uma via impositiva e de mão única. Neste sentido, Clímaco (2013, p. 28) alerta que jamais devemos subestimar o impacto dos egípcios e de sua cultura mesmo sobre Alexandria e sobre os gregos que passaram a viver no Egito.

---

<sup>4</sup> Juntos à autora, compreendemos os elementos helenísticos como resultantes do contato, abertura e adaptação dos greco-macedônicos aos intensos fluxos culturais principalmente com o Egito e com a Mesopotâmia a partir do século IV AEC.

Sarolta Tacaks (1995, p. 265) traz um bom exemplo disso lembrando que a divindade adotada com maior deferência pela dinastia ptolomaica e pela cidade de Alexandria, o deus Serápis, era uma mistura sincrética que envolvia interpretações gregas de divindades egípcias tradicionais como Osíris e o deus touro Ápis – este último, em especial, relacionava-se a diversos cultos populares como o de Ísis e aos politicamente poderosos sacerdotes da antiga capital egípcia Mênfis. Exemplos como este não podem ser explicados simplesmente por algum estratagema de dominação político-religiosa dos poderosos, então devemos assumir alguma autenticidade no desenvolvimento e nas expressões de tais crenças e cultos. Theodore Vrettos, por exemplo, diz que no templo dedicado ao deus Serápis, que teria sido um imponente edifício localizado no bairro egípcio de Alexandria, “gregos e egípcios cultuavam em altares comuns, sob um rígido clero, cuja linhagem remontava aos sacerdotes de Zeus e às antigas hierarquias de Osíris.” (VRETTOS, 2005, p. 56).<sup>5</sup>

Exemplos como esses demonstram que o controle do Egito não implicou sumariamente em um processo de imposição e assimilação da cultura helenística. A construção de uma suposta hegemonia política grega foi, na verdade, um longo processo marcado por adaptações e negociações onde diversos ajustes e incorporações foram realizados, principalmente na esfera da cultura e dos conhecimentos, como buscamos analisar neste trabalho. Por ora, mesmo que reconheçamos algum grau de autenticidade nas manifestações culturais, só podemos compreender o contexto histórico quando consideramos, evidentemente, também as estratégias de legitimação e consolidação utilizadas pelos governantes estrangeiros<sup>6</sup>.

Há, entretanto, limites nessa noção, como alerta Tacaks (1995): poderíamos até falar de uma estratégia cultural de construção de uma hegemonia helenística no Mediterrâneo a partir do Egito ptolomaico, porém, internamente, o que veríamos era muito mais “uma recíproca assimilação de sistemas de valores e crenças entre conquistadores e conquistados” (TACAKS, 1995, p. 266).

Nessa mesma linha, Clímaco (2013) também entende Alexandria como uma cidade dotada de “características ímpares” no Mediterrâneo antigo, desenvolvidas a partir da interação cultural entre o modelo helenístico e o mundo faraônico. Para esta historiadora, a cidade sempre se caracterizou por favorecer as trocas culturais. Diferentemente de outras *poleis*, Alexandria

---

<sup>5</sup> No terceiro capítulo vemos conceitos e crenças que relacionam estes cultos à astrologia alexandrina.

<sup>6</sup> Na tese do historiador Júlio Gralha, realizada na UNICAMP em 2009, ele defende que a dinastia ptolomaica estabeleceu sua legitimidade no Egito a partir de um projeto político-religioso que enfatizava a adoção além da divinização monárquica, também de práticas mágico-religiosas egípcias. Uma parte importante deste processo consistiu em um ‘programa de construções de templos’. A seguir, falaremos sobre o papel dos templos na cultura egípcia e na capital Alexandria como instituições de conhecimento.

não pôde contar com uma elite tradicional formada por laços de famílias aristocráticas de origem grega desde sua fundação e, por isso, é possível que entre os grupos de influência da cidade estivesse também uma série de estrangeiros, principalmente mercadores e comerciantes, considerados muitas vezes bem-vindos e necessários, e a quem foi garantido, eventualmente, certo protagonismo em decisões políticas locais (CLÍMACO, 2013, p. 28).

Segundo Alan Bowman (1996, p. 209), muitas das pessoas que chegavam à cidade na época dos primeiros Ptolomeus vinham do interior do Egito, mas também de diversos outros lugares, como Trácia, Macedônia, Grécia, ilhas do Egeu, Ásia Menor, Pérsia, Síria, Judéia, Sicília, etc. Para o historiador citado, este fluxo de pessoas nunca teria cessado completamente ao longo dos séculos seguintes e mais tarde viriam ainda pessoas de lugares como Itália, Líbia, Cilícia, Etiópia, Arábia, Bactria, Cítia e Índia.

Bowman (1996, p. 209) sustenta também que as realidades dos próprios gregos que se mudavam para Alexandria eram muito variadas. Neste sentido, Andrew Erskine diz que a capital do Egito ptolomaico se constituiu em “uma mistura extraordinária de gregos de muitas cidades e origens, todos trazendo diferentes tradições cívicas, sociais e religiosas consigo” (ERSKINE, 1995, p. 42). Os Ptolomeus contaram, em um primeiro momento, com a chegada de greco-macedônicos para ampliar a presença helênica no Egito, o que jamais significou, entretanto, uma supressão do elemento nativo. Por volta do final do século III AEC, segundo David (2011, p. 422), “as ondas de colonizadores gregos cessaram de chegar ao Egito, e gradualmente emergiu uma nova política real. Os egípcios então começaram a ocupar altas posições na corte real, no serviço civil e no exército.”

Aproveitando-se da diversidade reunida no Egito ptolomaico e buscando estabelecer um discurso identitário para os estrangeiros, uma das principais estratégias dos primeiros Ptolomeus foi fomentar o desenvolvimento cultural, baseando-se na sobrevivência e no fortalecimento de um suposto “passado grego” (ERSKINE, 1995, p. 42). Para isso, Erskine (1995, p. 41) afirma que Ptolomeu I financiou e promoveu na nova capital do Egito uma comunidade intelectual aos moldes da escola do filósofo Aristóteles. Dando início, assim, à criação da famosa Biblioteca e do *Mousêion*, o templo dedicado aos saberes e às artes inspirados pelas Musas. Estes projetos só foram concluídos pelo filho e sucessor Ptolomeu II Filadelfo. Desde Ptolomeu I, a dinastia também disputava personalidades proeminentes em muitos lugares:

De Atenas, Ptolomeu I conseguiu trazer não apenas Euclides, mas também Strato, o principal médico da época. Ptolomeu III conseguiu Eratóstenes, o geógrafo cujo cálculo da circunferência da Terra era surpreendentemente preciso. Herófilo, pioneiro no estudo da anatomia, depois de treinar no renomado centro médico na ilha de Cós, onde Hipócrates havia praticado, estabeleceu-se em Alexandria. Até mesmo o grande

Arquimedes foi persuadido a deixar sua nativa Siracusa para uma curta estadia lá (CASSON, 2018, p. 45).

Devemos considerar que, ao mesmo tempo em que os esforços para construir uma identidade grega entre os egípcios poderiam ser uma tentativa de afirmar uma superioridade cultural grega a partir de Alexandria, para Erskine (1995, p. 44), esses esforços também escondiam uma “insegurança fundamental” dos conquistadores estrangeiros diante da cultura egípcia. Simultaneamente, o pesquisador supracitado acredita que construir um patrimônio cultural grego em Alexandria também representou uma estratégia de projeção da liderança dos Ptolomeus para os gregos de todo o Mediterrâneo e não apenas do Egito. Erskine (1995, p. 45) afirma que a ideia dos Ptolomeus ao criarem a Biblioteca e o *Mousêion* em Alexandria era tornarem-se “líderes culturais”. Ou seja, a intenção dos governantes foi interligar o poder político ao poder cultural na região. Assim, as estratégias utilizadas e as instituições culturais que criaram teriam sido projetadas e promovidas para desenvolver um verdadeiro “monopólio da cultura Grega” na nova capital do Egito.

Para Clímaco (2013), Alexandria cresceu como representante do “hegemônico, vitorioso e rico” reino ptolomaico, incorporando e promovendo valores e ideais helenísticos a cidade se tornou rapidamente uma das maiores metrópoles do mundo grego, suplantando, assim, outras sedes helenísticas da Antiguidade. A pesquisadora afirma que, na “competição entre os reis por grandeza e esplendor através de seus centros urbanos”, Alexandria passou a predominar (CLÍMACO, 2013, p. 19). Com uma área de cerca de 8,25 km<sup>2</sup>, considerando apenas o interior de suas muralhas (DELIA, 1988, p. 278), acredita-se que Alexandria tenha contado, desde sua fundação, com um plano de desenvolvimento urbanístico, o que Clímaco percebe como outro diferencial frente às antigas *poleis* e um fator relevante na comparação entre a capital do Egito e outros grandes centros urbanos como Atenas ou mesmo Roma (CLÍMACO, 2013, p. 21-22).

No Mediterrâneo do século II AEC, Alexandria já disputava em importância com Cartago, Atenas e Roma. Nesta época, tanto cartagineses quanto atenienses já se encontravam na linha de frente dos interesses romanos e as relações entre Egito e Roma ainda podiam ser caracterizadas como de admiração, cautela e oportunismo, sendo que uma série de alianças e apoios foram firmados entre o Senado romano e os Ptolomeus em diversas ocasiões. A situação do Egito, considerada privilegiada na região, teria garantido certa estabilidade ao poder político e econômico dos faraós greco-macedônicos, como defende Lionel Casson:

O Egito era muito mais rico do que as terras dos seus rivais. Em primeiro lugar, o solo fértil ao longo do Nilo produzia uma abundante colheita de grãos, e os grãos eram para o mundo grego e romano o que o petróleo é para nós. Eles comandavam o

mercado em todos os lugares. Em segundo lugar, o Egito era o habitat por excelência da planta do papiro, garantindo dessa forma aos governantes o monopólio do principal material de escrita do mundo. (CASSON, 2018, p. 44).

Muitas vezes, aos esforços da dinastia ptolomaica estavam aliadas preocupações políticas, econômicas e culturais. Um bom exemplo foi a principal estratégia na “guerra cultural” iniciada pelos Ptolomeus desde os primeiros séculos de seu reinado, baseada no controle da produção e distribuição de papiro, cuja exportação era restringida toda vez que queriam suprimir aspirações culturais de rivais políticos.<sup>7</sup> Tais estratégias tiveram um importante efeito secundário e acabaram estimulando a produção e a circulação de manuscritos por todo o Mediterrâneo (ERSKINE, 1995, p. 46).

Em comparação à organização em cidades-Estado, os reinos helenísticos desfrutavam de tesouros imperiais e Casson (2018, p. 44) defende que: “Foi uma época em que os interesses intelectuais foram inevitavelmente mais amplos que antes – e na qual governantes podiam arcar com o custo para subsidiá-los.” Entre todos os monarcas do período helenístico, “Os Ptolomeus, capazes de gastar mais do que os outros, assumiram a liderança. Os primeiros quatro membros da dinastia, sendo eles próprios intelectuais, se concentraram na reputação cultural de Alexandria” (CASSON, 2018, p. 44-45). Além disso, “Todos eles escolheram convocar sábios e cientistas como tutores de seus filhos”, afirma Casson (2018, p. 45).

O esforço de construir e promover um certo patrimônio cultural greco-egípcio foi fundamental para reforçar a influência de Alexandria no Mediterrâneo. Na península itálica, mais especificamente, as influências da cultura greco-egípcia cresceram bastante no século I AEC. Tacaks diz que “desenvolvimentos, dinâmicas e circunstâncias políticas ligavam Roma com a Alexandria ptolomaica através do herói-fundador, Alexandre, e de suas principais divindades, Ísis e Serápis” (TAKAKS, 1995, p. 268).<sup>8</sup> Isto seria resultado, segundo a pesquisadora, muito mais de estratégias de promoção cultural dos Ptolomeus do que do reconhecimento de um passado mitológico do Egito faraônico pelos romanos. No processo da

---

<sup>7</sup> “A planta do papiro [...] é nativa do Egito e [...] somente lá cresce em quantidade suficiente para ser comercialmente importante. Já em 1300 a.C., os egípcios haviam aprendido a manufaturar um tipo de papel a partir dela. Por volta de 1100 a.C., estavam exportando papel para o Levante e, uns poucos séculos mais tarde, para o mundo grego.” O papiro “continuou, por toda a Antiguidade, sendo o material de escrita por excelência dos gregos e dos romanos” e o Egito possuía um monopólio natural desse recurso (CASSON, 2018, p. 36).

<sup>8</sup> Takacs (1995) afirma que o general romano Pompeu teria sido um dos primeiros poderosos de Roma a se empenhar na *imitatio Alexandri*, mas outros como Júlio César, Marco Antônio e Augusto também seguiram essa tendência (TAKACS, 1995, p. 264). Clímaco (2013, p. 79) adverte que ainda que a *imitatio Alexandri* dissesse respeito à criação e à manutenção de uma identidade de grandeza greco-macedônica sob o legado de Alexandre III, ela não deve ser subestimada enquanto *background* ideológico que continuou sendo importante sob o comando romano, e que, desde o período ptolomaico, foi promovido como discurso de integração e identificação entre os gregos alexandrinos.

transição entre o regime político da República para o Império Romano, ela defende a possibilidade de que a rica presença simbólica do Egito na esfera cultural e no imaginário na península itálica já era estimulada também por servir aos interesses de legitimação de certas normas sociais e políticas. Em outras palavras, a partir do final do século I AEC, Tacaks considera possível que alguns governantes romanos tenham buscado destacar seletivamente aspectos da cultura nilótica e ptolomaica que reforçassem valores de ordem política e social, o que ela compreende como uma apologia ao modelo monárquico, largamente explorado no ideário egípcio, e que se passava a impor naquele momento em Roma.

Quando comparada à capital romana, Tacaks coloca que Alexandria tinha reconhecidas vantagens em dois sentidos: primeiro, porque a estratégia da dinastia ptolomaica, de tornar a cidade um centro de referência cultural, foi absolutamente exitosa e, ainda que desejasse, Roma jamais atingiria este patamar. Em segundo lugar, Alexandria era a capital de uma terra pela qual os romanos tinham admiração, sendo bem possível que eles considerassem que a cidade estabelecia alguma espécie de conexão com o passado mitológico egípcio e fosse vista como o lugar onde este passado estaria mais acessível (TACAKS, 1995, p. 271). A principal conclusão da estudiosa é que, mesmo antes dos romanos tomarem o controle do Egito “Alexandria estava real e completamente em Roma; e, conscientemente ou não, o conceito de governo ptolomaico e seu mito de sucessão e lei dinástica capturou realidades políticas existentes em Roma” (TACAKS, 1995, p. 276).

Não queremos nos aprofundar, por ora, nas questões políticas e militares que cercam o processo de anexação do território egípcio por Roma em 31 AEC, ademais, se trata de um dos assuntos mais bem aprofundados pelos antiquistas. Basta destacar aqui que a derrota da última representante da dinastia ptolomaica, Cleópatra VII, de quem falamos no início do capítulo, se relaciona diretamente ao desenvolvimento da guerra civil que ocorria naquele momento em Roma e que tornou politicamente instável grande parte do Mediterrâneo. Os romanos já dominavam a maior parte da região e o Egito restava em pé pelo bom relacionamento entre os Ptolomeus e o Senado romano, pela necessidade econômica e comercial existente nesta relação, mas também pela admiração que os romanos tinham pela cultura helênica e pelo idealizado passado faraônico. Após séculos de relações razoavelmente amistosas ou, no mínimo, respeitadas, no decorrer do século I AEC se viu uma escalada de arbitrariedades em relação à soberania egípcia, o que foi até facilitado e requerido por alguns Ptolomeus, que passavam por uma séria crise sucessória.

Outro fator importante é que a abundante produção agrícola do Egito sempre foi um trunfo nas mãos dos Ptolomeus e algo que interessava profundamente aos romanos, em especial

porque eventuais oscilações nos suprimentos egípcios de grãos poderiam ter efeitos catastróficos no ambiente político e social na península itálica, dado o nível de interligação e dependência comercial já existente entre Roma e o Egito. Fergus Millar diz que naquele momento, as preocupações romanas com o reino ptolomaico “se viam acrescidas em razão da importância do trigo egípcio, que descia o Nilo de barco até Alexandria e dali era enviado à Roma” (MILLAR, 1988, p. 169).

Após submeter o Egito, Clímaco (2009, p. 262) lembra que Augusto impôs ao território políticas que diferiam das que eram usualmente aplicadas na maioria das outras províncias. Para a pesquisadora, isto se compreende não apenas pela importância de manter o controle sobre a produção agrícola, da qual Roma já dependia muito anteriormente, mas também porque os romanos se depararam com tradições culturais locais muito consolidadas, com as quais tiveram de negociar e às quais, muitas vezes, tiveram de se adaptar. Em diversas ocasiões houve resistência e questionamento ao domínio romano, surgindo dificuldades e conturbações públicas, principalmente em Alexandria.

Nesse sentido, Leslie Aburto (2017) acredita, inclusive, que o exemplo de Alexandria seja uma exceção dentro do quadro geral que era marcado pelo aumento do controle político-administrativo dos povos gregos pelo Império Romano. Isto, segundo ela, porque costumava haver pouca ou nenhuma resistência das comunidades gregas, principalmente porque os romanos traziam, muitas vezes, uma certa estabilidade entre as cidades e proporcionavam benefícios para as elites locais, que haviam passado por períodos de conflitos internos. Aos olhos greco-egípcios, entretanto, que já viviam sob um modelo político-administrativo tradicional e bastante estável em comparação ao restante do mundo helenístico, os efeitos da *Pax Romana* poderiam não parecer tão surpreendentes e o controle de Roma podia ser visto muito mais como ingerência estrangeira no país, propriamente, do que como algo bem-vindo. Aburto (2017, p. 41) cita que podemos identificar revoltas que eclodiram principalmente por motivações religiosas, além da presença de um movimento de resistência cultural, baseado no resgate de valores e do passado helenísticos, que cresceu ainda mais a partir do século II EC em Alexandria. Clímaco (2009, p. 279) considera que as crenças e modos de vida semelhantes entre gregos e romanos teriam proporcionado um convívio, em geral, pacífico entre as culturas, porém, de fato emergiram discórdias e antagonismos na capital do Egito quando entravam em jogo interesses civis, políticos e sociais de certos grupos.

No final do século I AEC, Augusto adicionou ao controle romano não apenas um ponto estratégico economicamente, mas também uma das regiões de maior efervescência cultural do Mediterrâneo. Além de estabelecer contato com a cultura egípcia, a cidade de Alexandria já era

considerada, inclusive pelos romanos, o lugar que guardava a maior parte da cultura literária e intelectual helenística. Tacaks afirma que “Alexandria é o que Roma deveria, porém nunca se tornou: um dos principais centros intelectuais do *imperium*” (TACAKS, 1995, p. 264). Dificilmente os romanos podiam negar a proeminência alexandrina e, ao mesmo tempo, não teria sido incomum que os habitantes da capital do Egito a considerassem realmente superior à Roma em muitos aspectos.

Administrativamente, Roma manteve boa parte das instituições e funções da burocracia greco-egípcia pré-existente, criando alguns poucos cargos específicos, como o de Prefeito do Egito, cuja nomeação era prerrogativa exclusiva do imperador. Ainda assim, passa a acontecer uma gradual inserção de oficiais romanos em funções e instituições egípcias, o que configuraria uma interferência pouco aparente, mas muito efetiva sobre a estrutura e organização social do território (CLÍMACO, 2009, p. 265).

Clímaco considera que as maiores novidades impostas pelos romanos consistiam em “novas definições de *status*” e categorias sociais que, muitas vezes, não agradaram aos habitantes do Egito e de Alexandria. A realidade do território era complexa demais, não existindo qualquer forma de homogeneidade, mas uma dinâmica de fronteiras culturais em que as interações e trocas entre os diversos elementos aconteciam de maneira constante, exigindo negociações também constantes, algo a que o poder romano não soube se adequar em diversos momentos (CLÍMACO, 2009, p. 274). A pesquisadora acredita que os egípcios, que conviviam e interagiam culturalmente com gregos há três séculos e com quem já dividiam algumas tradições comuns, acabaram sendo ligeiramente favorecidos pelos dirigentes romanos, principalmente porque os novos conquistadores tinham alguma dificuldade de distinguir entre gregos e egípcios propriamente naquele momento (CLÍMACO, 2009, p. 277-278).

Durante o período imperial romano, muitos dos *princeps* teriam relações importantes com Alexandria e com o Egito. Segundo Clímaco, no período de Augusto (27 AEC-14 EC), os discursos oficiais tentam reproduzir um ideário sobre a nova província que ressaltava a “era de paz e ordem introduzida pelos romanos, marcando uma quebra radical com os governantes anteriores, um tempo em que predominou o caos” (CLÍMACO, 2013, p. 190). Apesar de menções à instabilidade alexandrina, o principado de Augusto e de Tibério (14-37 EC) são descritos como tempos de tranquilidade e harmonia em Alexandria. Conturbações maiores só são testemunhadas sob o principado de Calígula (37-41 EC), que também tinha reconhecida simpatia pela cidade e pela cultura egípcia, porém, a partir do governo desse *princeps*, Alexandria passaria a ser cenário de uma série de conflitos, principalmente entre alexandrinos e judeus (CLÍMACO, 2013, p. 194). Assim como Calígula, Nero (54-68 EC) – a quem “alguns

astrólogos tinham previsto que seria o rei do Oriente”, algo que o teria levado a idealizar sua viagem à capital egípcia, também demonstraria grande apreço pela cidade e por sua cultura (CLÍMACO, 2013, p. 216). Vespasiano (69-79 EC), que seria considerado o “imperador do Oriente”, exerceu o poder a partir de Alexandria nos primeiros meses de seu governo junto ao filho Tito (71-81 EC), que, assim como Domiciano (81-96 EC), posteriormente, também demonstrariam sua consideração pelo Egito e sua capital (CLÍMACO, 2013, p. 218). Clímaco diz que “as referências apontam a permanência e vivacidade da cultura egípcia e contínua importância cultural de Alexandria, além de uma predileção da dinastia dos Flávios pela metrópole oriental” (CLÍMACO, 2013, p. 228).

No período dos Antoninos, o imperador Adriano (117-138 EC) teria demonstrado grande afeição pelo Egito, construindo uma vila fora de Roma inspirada em influências egípcias (CLÍMACO, 2013, p. 233-235). Logo após 160 EC, o Egito sofreria sérios distúrbios demográficos, e durante o governo de Marco Aurélio (161-180 EC), por volta de 172 EC, eclodiu outra grande rebelião na província, quando camponeses egípcios se revoltaram por questões religiosas, sobretudo na região do Delta (CLÍMACO, 2013, p. 236). Segundo Raoul McLaughlin (2012, p. 86-87), um dos sérios problemas que ocorreu entre 165-180 EC foi a chamada Peste Antonina, uma pandemia – de alguma forma de varíola ou sarampo – que resultou em quadros muito preocupantes “em cidades densamente povoadas e de clima quente” como Alexandria, no Egito, e Antioquia, na província da Síria. McLaughlin sustenta que esta epidemia teria levado a óbito entre 10% a 14% da população do Império Romano.

Foram diversos os distúrbios, naturais e humanos, pelos quais passou o Egito sob o poder dos Césares. Embora algumas mudanças fossem evidentes, houve a manutenção de diversos aspectos do modelo ptolomaico e se deu continuidade à exploração sistemática dos recursos e da força de trabalho egípcios, com a diferença substancial de que o controle efetivo agora era exercido do exterior. Ainda assim, apesar das dificuldades, o território e sua capital mantiveram inegável importância na política, na economia e na cultura durante todo o Principado. Alexandria, que era reconhecida como um lugar pluricultural e cosmopolita já no período ptolomaico, tornou-se a segunda cidade mais importante do Império Romano e um lugar com uma demografia e um ambiente cultural expressivamente complexos.

## 1.2 *POLIS* DE MUITOS POVOS E IDENTIDADES

O nome Alexandria é uma óbvia referência ao herói-fundador do helenismo, trata-se de um nome latino adaptado do grego *Ἀλεξάνδρεια*, porém a localidade também era conhecida pelos egípcios pelos nomes Ra-kedet ou Rakote. Esta diferença entre as referências greco-romana e egípcias ocorre porque a cidade teria sido fundada sobre um povoado egípcio pré-existente, conhecido pelos gregos como Racótis e que acabou se transformando no principal bairro egípcio de Alexandria, próximo ao local onde foi construído o *Serapeum*, templo dedicado à Serápis.

Temos três correntes interpretativas sobre a demografia da Alexandria antiga: a primeira defende uma fachada essencialmente grega para a cidade e um isolamento em relação ao restante do Egito, a segunda propõe uma cidade miscigenada e cosmopolita dentro do contexto helenístico e, finalmente, a terceira corrente, baseada em descobertas arqueológicas mais recentes, ressalta uma natureza multicultural e dá indícios da existência de um estilo próprio alexandrino que foi muito além de uma simples união de elementos egípcios e gregos (CLÍMACO, 2013, p. 21-22).

Compreendendo esse debate no contexto mais amplo da História Antiga, Regina Bustamante (2006, p. 111), com quem concordamos, afirma que não há cultura que exista isoladamente, sua constituição é sempre “fruto das interações de diferentes tradições culturais”<sup>9</sup>. Adotando esta abordagem, não podemos concordar com a primeira corrente interpretativa apresentada anteriormente, que compreende Alexandria como uma localidade helenística isolada do mundo egípcio.

Como lembra o historiador Norberto Guarinello (2016), mesmo que possa ser comum falarmos em helenismo nos referindo principalmente à expansão da cultura grega entre as elites mediterrânicas, este rótulo não se aplica facilmente a qualquer situação e também não é sinônimo de isolamento, pelo contrário, “Nas artes, na religião e nos costumes, é mais correto falarmos em intensificação das trocas culturais e em criação de uma cultura nova, com elementos provindos de todas as partes.” (GUARINELLO, 2016, p. 121). No caso da cultura alexandrina, os simbolismos e sincretismos do culto a Serápis talvez sejam os exemplos mais claros e contundentes do que defende o historiador. Tudo indica que na sequência do período

---

<sup>9</sup> Bustamante (2006, p. 111) se refere a esses processos como “práticas de negociação cultural” e considera “imprescindíveis observar e analisar as múltiplas interpenetrações de patrimônio simbólico cultural, a intensa circulação e as apropriações culturais, que possibilitam o entendimento do aparecimento de identidades e culturas fronteiriças.”

ptolomaico e do Principado a diversidade cresceu ainda mais em Alexandria, que acumulava séculos de intensas e incessantes migrações e fluxos de diferentes povos.

Durante o Principado, a população do Egito poderia ser estimada em mais de oito milhões de pessoas (DELIA, 1988, p. 282). Quanto à população de Alexandria, Diana Delia diz que é difícil estimá-la em números realmente confiáveis, sobretudo a parcela formada por egípcios, estrangeiros ou escravos, que representavam pelo menos metade dos habitantes. No início do Principado talvez contasse com cerca de quinhentos ou seiscentos mil habitantes e é possível que metade deles possuíssem a cidadania. Destaca-se que cerca de cento e oitenta mil deles formavam a numerosa população judaica da cidade (DELIA, 1988, p. 284-288).

Ainda anteriormente, durante o governo da dinastia ptolomaica, a abertura aos estrangeiros levou Alexandria a uma composição realmente plural e variada. Jim Tester (1990, p. 77) defende que Alexandria foi desde sua fundação “uma cidade mista com uma população ‘internacional’” e que, em seu apogeu, durante o período romano, encontraríamos por suas ruas pessoas “de todo tipo”. Vrettos (2005) afirma que a cidade era dividida, *grosso modo*, em três principais regiões: grega, egípcia e judaica. Ocorre que, embora essa simplificação pudesse servir aos interesses da administração pública, de forma alguma conseguia abarcar a diversidade que escondia:

Nos três principais distritos da cidade, os bairros grego, egípcio e judeu, coexistia uma enorme população formada por muitos outros grupos e classes: mercadores da Ásia; gregos do continente e das ilhas do Egeu; afro-asiáticos de Cirene; pessoas da Síria, Ásia Menor, Arábia, Babilônia, Assíria, Média, Pérsia, Cartagena, Itália, Gália, Ibéria e Índia. Na verdade, a cidade era uma grande mãe, ou *pantotróphos*, que dava abrigo a todo povo que ali se estabelecia (VRETTOS, 2005, p. 26).

Marjorie Venit (2012) também defende que Alexandria foi uma cidade multiétnica desde sua fundação, considerando ainda que entre o final do século I e início do século II EC, período de controle romano, não encontraríamos apenas gregos, italianos e egípcios na cidade, mas também sírios, líbios, cilicianos, etíopes, árabes, báltrios, citas, persas e indianos, exemplificando a multiplicidade étnica e cultural de sua população. Ainda que o governo de Roma tenha representado algumas renovações e modificações, muitas das instituições e costumes da cidade foram mantidos, não houve modificações significativas impostas às dinâmicas de sua esfera cultural.

Outra ideia apresentada por Venit (2012) é a de que mesmo com a adaptação política e econômica da capital aos interesses romanos, “a língua, prioridade étnica, vida intelectual e identidade da cidade permaneceram culturalmente [...] gregas”. Em outras palavras, embora o poder político e militar tenha passado aos romanos, a esfera cultural manteve uma

predominância greco-egípcia, não tão diferente da realidade que precedia aos romanos. É mais simples compreendermos este quadro quando lembramos que as influências culturais da cidade já tinham ganhado admiradores e adeptos em Roma muito anteriormente à anexação do reino, como argumentou Tacaks (1995, p. 276). A presença romana, ainda assim, não deixou de ter algumas repercussões na esfera cultural.

Aburto (2017, p. 41) aponta dois desdobramentos notáveis que ocorreram principalmente durante o século II EC, a partir de Alexandria, e que acabaram favorecendo movimentos de conservação e a proteção da cultura identificada como helênica. O primeiro diz respeito à um otimismo devido ao fomento dado à cultura considerada ‘grega’ pelas políticas filo-helênicas de diversos imperadores romanos e de parte das elites itálicas. O segundo desdobramento é oposto, marcado por um certo pessimismo e pela resistência à condição de dominação romana, mesmo que se mantivessem garantias na estrutura do Império (ABURTO, 2017, p. 41).

Clímaco (2013, p. 57) também reflete sobre as representações e identidades alexandrinas e as caracteriza como fluidas, fragmentadas e contraditórias. No período romano, o discurso em torno da herança de Alexandre III manteve grande relevância, mas estava longe de ser unívoco e disputava com múltiplas identidades relacionadas ao complexo desenvolvimento demográfico da cidade, sobretudo com suas influências egípcias.

Dentre as estratégias culturais de preservação de sua identidade cultural, Alexandria contava com importantes rituais públicos, como jogos, procissões e cultos religiosos em que deuses gregos desfilavam ao lado de deuses egípcios, além da divinização da figura de Alexandre. Com a administração romana, a única modificação nestes eventos foi o acréscimo do culto ao imperador (BOWMAN, 1996, p. 216-217).<sup>10</sup> Estas celebrações certamente não contemplavam todos os elementos culturais da cidade, mas eram eventos geralmente públicos e significavam momentos de intensa interação da população. Eventos desta natureza poderiam ter enormes dimensões e alcançar um público bastante amplo, principalmente porque a cidade era conhecida por formar facilmente aglomerações em suas ruas.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Para evitar alguns equívocos, compreendemos que “ao longo do Principado, os imperadores não entendiam que o monopólio do sagrado representasse uma condição *sine qua non* para o exercício das suas prerrogativas políticas”, ainda que houvessem tentativas de regular, coibir ou mesmo proibir certas tradições místicas. Acrescente-se a isso que a casa e o culto imperial não eram identificados como vértices de uma ideologia de atribuição de capacidades místicas exclusivas ao imperador (SILVA, 2003, p. 104). A situação dos cultos em Alexandria só muda de fato muito posteriormente com a crescente influência do cristianismo e de seus preceitos religiosos, que não admitiam a legitimidade de diversos cultos como o próprio culto imperial (BOWMAN, 1996, p. 217).

<sup>11</sup> Um exemplo interessante disso é dado por Semíramis Corsi Silva (2014, p. 185) ao destacar o relato do sofista Filóstrato (170-250), em sua obra *Vida de Apolônio de Tiana*, em que ele afirma que quando o sábio Apolônio

Analisando também relatos de Dião Crisóstomo e Filão de Alexandria sobre a cidade, Clímaco (2013, p. 278) destaca a posição da capital do Egito como “centro aglutinador de muitas culturas”, sendo que a cidade teria rapidamente se constituído em um aglomerado urbano populoso e popular por seus entretenimentos e comércio. A historiadora acrescenta que “fica expressa além da enormidade territorial, sua centralidade como ponto de encontro entre vários povos e seu cosmopolitismo”. Outro autor estudado por Clímaco, Aquiles Tácio, que era alexandrino assim como Filão, teria elaborado uma metáfora a respeito da cidade como sendo “maior que um continente”, em função da variedade de povos que lá viviam e circulavam, realçando sua dinâmica e mistura populacional na segunda metade do século II EC.

Assim, além das populações residentes, precisamos considerar a enorme quantidade de pessoas que circulavam na cidade, mas que não necessariamente se estabeleciam de forma permanente. Ainda que não fosse a única motivação para a intensa circulação, devemos lembrar que Alexandria era um entreposto entre rotas comerciais que interligavam o mundo antigo mediterrâneo a outras regiões das atuais Europa, África e Ásia (MCLAUGHLIN, 2012). Clímaco (2013, p. 43) também lembra que a cidade “se tornou o mais importante ponto de acesso e condutor dos artigos da Índia, Arábia e de outros lugares do Oriente.” Muitas mercadorias tinham como seu principal entreposto a capital do Egito, sendo enviadas dos portos da cidade para os mais variados lugares do Império Romano.

Apesar de se tratar de um aspecto econômico, é importante considerá-lo porque juntamente com mercadorias, também circulavam conhecimentos. Assim como possuía importância comercial, Alexandria tinha, igualmente, um grande potencial de divulgação e propagação de ideias, rumores e tendências, de onde as questões frequentemente ganhavam amplitude, “pois de lá alcançariam as terras de origem de todos os que passavam pelo local” (CLÍMACO, 2013, p. 279). De acordo com Clímaco (2009, p. 263-264), além de boa parte da riqueza econômica, também a riqueza cultural da Mesopotâmia, Pérsia e terras mais longínquas confluíam para Alexandria. Em outras palavras, a cidade era marcada por um grande potencial tanto para reunir quanto para propagar elementos culturais diversos.

Além de uma economia próspera e de uma população numerosa, existia uma grande variedade cultural em jogo. Enquanto fronteira, para a qual convergiam diferentes influências culturais, Alexandria jamais alcançou verdadeira homogeneidade sob qualquer aspecto, pelo contrário, foram justamente as relações, as negociações e as trocas constantes entre os diferentes elementos de seu ambiente cultural que tiveram destaque no cenário urbano. Como buscamos

---

passou por Alexandria ele facilmente arrebatou uma multidão de pessoas que o acompanharam enquanto caminhava pelas ruas da cidade.

analisar o desenvolvimento de tradições e instituições de conhecimentos, precisaremos investigar sobre as relações entre gregos e egípcios em seu complexo ambiente cultural. Também precisaremos identificar algumas das estratégias que colaboraram para que a cidade se tornasse e se mantivesse como uma das maiores referências em termos de conhecimentos por séculos.

### 1.3 A JORNADA DOS CONHECIMENTOS NO EGITO

Se na parte oeste do Mar Mediterrâneo Alexandria disputava em importância com Roma, no mundo mediterrânico oriental, considera-se que a cidade manteve centralidade política, cultural e econômica por cerca de 650 anos, até surgimento de Constantinopla, disputando, eventualmente, apenas com Antioquia, capital romana da Síria. Bowman (1996, p. 204) explica, lembrando que além de ser favorecida pela posição geográfica, contou muito o fato de Alexandria representar o desenvolvimento dos conhecimentos “gregos” por mais de mil anos.

A historiografia recente tem uma série de ressalvas em relação ao termo “grego” quando falamos do contexto helenístico, sobretudo fora da Grécia. No exemplo do Egito, o termo diz respeito muito mais a uma questão linguística do que étnico-cultural propriamente, já que sabemos da relevância da cultura egípcia mesmo no período de controle político greco-macedônico e romano. No campo dos conhecimentos, no qual Alexandria despontava, esta ideia de interações étnico-culturais fica ainda mais evidente, como veremos.

Lembramos que houve uma ação sistemática e estratégica para que a cidade se tornasse e se mantivesse como referência cultural, mas adjetivarmos prontamente a cultura desenvolvida em Alexandria como algo grego é um erro, porque ela não pode ser tão facilmente descolada e isolada da realidade e das influências egípcias e nem de outras culturas que formaram a cidade. Felizmente, a historiografia tem procurado destacar a profundidade do impacto dos egípcios sobre os gregos neste caso.

Para Fayza Haikal (2008, p. 39), as estratégias culturais iniciadas pelos Ptolomeus não representavam uma novidade para os egípcios, mas “uma modernização e revitalização de uma tradição existente em um avanço na infinita jornada do conhecimento” que o país já percorria há muitos séculos antes dos gregos chegarem. Ou seja, o ambiente intelectual e cultural de Alexandria não é exatamente fruto de uma venerável estratégia greco-macedônica no Egito,

mas, possivelmente, houve forte inspiração dos primeiros reis ptolomaicos na cultura e nas tradições político-administrativas do povo egípcio.

Podemos constatar uma preocupação e atenção dos egípcios com a produção e conservação de conhecimentos durante boa parte de sua história. Segundo Haikal (2008, p. 40), o estado egípcio foi responsável por desenvolver um sistema institucional para a “manutenção e preservação de documentos escritos pelo propósito de sua transmissão.” Parte destes textos era administrativo, sendo empregados em um complexo sistema estatal de registros de garantias, porém textos de pesquisas e de caráter religioso também eram numerosos. Alessandro Roccati (1994, p. 75) afirma, por exemplo, que havia “oficinas de livros” atreladas aos templos, onde os escribas do Egito faraônico confeccionavam desde obras-primas até exemplares do chamado *Livro dos Mortos* destinados à venda.

Além disso, evidências arqueológicas recentemente estudadas demonstram que no período de Ramsés IV (séc. XII AEC) era de fato comum que os templos de diversos lugares já possuíssem, além de arquivos e bibliotecas, escolas anexas com ‘salas de aula’. Esta estrutura egípcia típica era conhecida como *Casa da Vida*<sup>12</sup>, que segundo Haikal era “onde os trabalhos de grandes estudiosos eram criados e mantidos para retransmissão”. É possível ainda que cada *Casa da Vida* fosse especializada em alguns campos mais específicos de conhecimento como medicina, astrologia-astronomia, matemática e geometria, etc. (HAIKAL, 2008, p. 43).

Mounir Megally (2008) defende que consideremos a possibilidade de que a realidade socioeconômica egípcia tenha influenciado muito na decisão dos Ptolomeus de investirem em instituições alexandrinas de conhecimento como a Biblioteca e o *Mousêion*, o que veremos na sequência. Megally também vê nesta estratégia uma continuidade em relação a história da sociedade egípcia faraônica, em que as bibliotecas e arquivos públicos eram comuns. Segundo ele, o estado egípcio costumava investir na documentação e no desenvolvimento de conhecimentos não por esmero, mas por uma real necessidade que a administração de uma terra com as complexidades do Egito lhes impunha. Megally (2008, p. 11) diz que governar o Egito levou a uma “longa busca pela sistematização do conhecimento em vários domínios”.

Essas circunstâncias sociais do conhecimento, sejam práticas ou abstratas, promoveram um processo irreversível de realização que o Egito experimentou no início de sua longa história, e que foi alcançado através de múltiplas sequências de procedimentos e testes. Como qualquer sistema, deve ter exigido um longo aprendizado por um grupo social que o pratica regularmente e pela criação, mais tarde, de uma das instituições mais importantes da sociedade, a escola, passo decisivo no caminho da sistematização do conhecimento. Originalmente, esse desenvolvimento limitou-se principalmente aos círculos de funcionários da administração, os escribas,

<sup>12</sup> É possível que essas instituições fossem chamadas de *Casas da Vida* porque os egípcios as consideravam lugares que ofereciam proteção e regeneração por meios religiosos e científicos, pesquisando e descobrindo formas de preservar a vida do homem, como a medicina, por exemplo (HAIKAL, 2008, p. 47).

e o conhecimento que eles disseminaram estava relacionado principalmente à sua atividade, seu papel social (MEGALLY, 2008, p. 11).

Fica mais clara a possibilidade de que a ideia implementada pelos primeiros Ptolomeus de tornar Alexandria um centro cultural tenha fortes raízes na complexa realidade cultural egípcia já existente, podendo ser, inclusive, uma resposta a essa realidade em boa medida. Além disso, egípcios provavelmente também estiveram espalhados por quase todos os setores da sociedade alexandrina desde o início e contribuíram fundamentalmente para sua configuração cultural. Não seria possível que eles tenham atuado nas instituições de conhecimento criadas na cidade? Roccati (1994) defende que sim e que a dinâmica cultural entre egípcios e gregos provocou mudanças muito substanciais para ambas culturas:

Com a ocupação macedônica implantou-se, porém, no Egito, a cultura grega, e a partir de então a sua osmose com a tradição indígena é um facto constante que é protagonizado pelos *hierogrammatês*, como então se designavam os escribas dos documentos egípcios. A importância adquirida pela documentação egípcia na Grécia, após o século V a.C., também se fazia sentir no Egito e levou à difusão da escrita demótica em todas as utilizações da língua indígena. Tratava-se, porém, não só de redigir actas e obras nas duas escritas principais, a demótica e a grega, mas também de transmitir o património literário entre dois grupos linguísticos, e depois, e não menos importante, estudar formas mais modernas de redacção para a língua indígena, que fossem buscar o modelo ao alfabeto grego, o que irá desembocar no copta. Assim permaneciam vitais as funções a que o ofício de escriba dera corpo desde a sua remota origem. A Biblioteca e o Museu de Alexandria também podem ser considerados como um engrandecimento das antigas “casas da vida”. (ROCCATI, 1994, p. 77).

Haikal (2008, p. 53) faz outras comparações com as *Casas da Vida* egípcias, citando que os membros do *Mousêion* alexandrino eram igualmente liderados por um sacerdote e identificados como “um grupo de homens de aprendizado reunidos por motivos religiosos e científicos”. Entre os egípcios, os estudiosos que atuavam em uma *Casa da Vida* eram também considerados homens de quem se esperava um vasto conhecimento e a quem a administração do Estado requisitava com frequência (HAIKAL, 2008, p. 48). Títulos como *Mestre dos Segredos da Casa da Vida*, por exemplo, estariam relacionados tanto a questões religiosas e acadêmicas quanto a questões políticas e possivelmente a indicação para este tipo de cargo era feita por decretos oficiais do faraó (HAIKAL, 2008, p. 46).

Outra questão relevante relacionada a isso é que, como acontecia com os antigos faraós, a alfabetização era considerada importantíssima para o governo dos Ptolomeus:

Por muito tempo, os faraós exerceram um abrangente controle centralizado sobre todo o país por meio de uma organizada burocracia de escribas egípcios profissionais. Os Ptolomeus assumiram a máquina do governo dos faraós, mas tiveram que criar sua própria burocracia composta por secretários, funcionários, auditores e assim por diante, que sabiam como ler e escrever em grego (CASSON, 2018, p. 69).

Tanto entre os antigos faraós como entre os Ptolomeus, portanto, foi mantida uma tradição de investimentos públicos e de alguma ingerência política sobre as instituições de conhecimento no Egito. Ainda assim, esta interferência não pode ser sobrevalorizada, porque as instituições teriam mantido quase sempre uma considerável liberdade administrativa, o que seria outro paralelo possível, já que o *Mousêion* alexandrino também “permaneceu livre para investir seus fundos como desejasse, da mesma maneira que acontecia regularmente nos templos do Egito e em qualquer lugar na Antiguidade” (HAIKAL, 2008, p. 53).

Segundo Clímaco, logo após sua fundação, Alexandria passou rapidamente a competir com Atenas como centro educacional e metrópole intelectual, resultado de uma política de investimentos da realeza ptolomaica para atrair “especialistas” de diversas regiões (CLÍMACO, 2013, p. 32). Apesar da “efervescência intelectual” ter diminuído um pouco já no período helenístico, quando o patrocínio da realeza ptolomaica deixou de ser constante, Alexandria permaneceu como centro de uma “rede intelectual” mediterrânea. Como referência cultural, a cidade reuniu estudiosos de diversos lugares e exportou seus sábios, fomentando o que Clímaco considera uma “integração das elites acadêmicas” através de “um saber comum e inovador” entre elas, sobretudo durante o período do Império Romano (CLÍMACO, 2013, p. 33-34).

Bowman (1996, p. 222-224) defende que uma análise da cultura e, mais especificamente, dos conhecimentos na antiguidade mediterrânea com frequência requer que recorramos à história de Alexandria e dos alexandrinos em função da importância e influência de seu contexto cultural. Em geral, há um maior interesse nos intelectuais alexandrinos do período ptolomaico, momento em que os investimentos públicos nas instituições da capital do Egito alcançaram seu auge. Isto não significa que os estudiosos alexandrinos de períodos posteriores têm menor importância. No período romano, além das instituições públicas, havia também crescido o número de escolas privadas e os estudiosos de Alexandria continuaram dando contribuições substanciais à cultura de um modo geral por muitos séculos.

Clímaco (2009, p. 282) afirma que entre os romanos, o Egito era “respeitado, pela sua grandeza e riqueza, mas também pela força de sua intelectualidade e produção cultural”, um reflexo da projeção da cultura greco-egípcia produzida em Alexandria. A historiadora diz que os romanos que compartilhavam desta cultura garantiam “prestígio e distinção nos círculos de saber, e também chances de acesso às instâncias máximas do poder romano”. Há impactos notáveis da cultura e dos conhecimentos alexandrinos sobre Roma, especialmente, como já falamos anteriormente.

De acordo com Tacaks (1995, p. 267), a cultura alexandrina “formou a atmosfera cultural e intelectual de Roma”. Além disso, ela defende que tal “interação com impulsos

intelectuais externos trouxe um processo de autodescobrimento para os romanos”. Mesmo antes de dominar o Egito, já em fins do período da República, quando os laços com o país se estreitavam cada vez mais, “estas influências deram forma a literatura, arte, filosofia e religião romanas mais que em qualquer momento anterior”. Para o historiador, através do contato com a cultura greco-egípcia de Alexandria, os romanos foram capazes de encontrar formas inovadoras de expressão da sua própria identidade cultural. Após a conquista do Egito, como era de se imaginar, esta cultura passou a estar ainda mais presente em Roma.

Augusto e muitos dos imperadores posteriores construíram monumentos, templos, arquivos e bibliotecas influenciados pela cultura egípcia e ptolomaica em lugares importantes de Roma, como o *campus Martius*, o *circus maximus*, o *circus Uaticanus*, etc. (TAKACS, 1995, p. 269-270). Com o controle político dos romanos sobre Alexandria, a influência cultural da cidade sobre Roma parece ter crescido ainda mais e muitos estudiosos alexandrinos passaram a estar cada vez mais presentes dentro do Império Romano. Notamos que um dos conhecimentos que ganharam destaque nesse momento é justamente a astrologia, que também é um ótimo exemplo de campo em que os especialistas alexandrinos ofuscaram seus pares romanos (MONTERO, 1998, p. 189).

O que a historiografia aponta é que não apenas as tradições de conhecimento, mas até mesmo as estruturas da organização social e institucional tradicionais do Egito tiveram grande influência sobre os governantes e nortearam algumas decisões importantes na esfera política e cultural, o que se aplica tanto aos gregos quanto aos romanos. As estratégias culturais de criação e manutenção de um próspero ambiente cultural em Alexandria eram profundamente inspiradas nos egípcios. A principal conclusão de Haikal (2008, p. 54), por exemplo, é que “O conhecimento sempre foi parte do divino, dos mistérios do mundo” no Egito, e ela considera interessante o fato de que as instituições dedicadas à produção e ao desenvolvimento dos conhecimentos permanecerem por muito tempo ligadas à instituições religiosas, o que não seria diferente em Alexandria, onde o *Mousêion* era também um templo, e mesmo outros templos importantes, como o *Serapeum*, também contavam com arquivos, bibliotecas e salas de estudo. Cabe analisarmos como se organizavam e funcionavam as principais instituições de conhecimento da cidade.

#### 1.4 A BIBLIOTECA, O *MOUSÊION* E AS INSTITUIÇÕES DE CONHECIMENTO

Em relação à famosa Biblioteca Real, Clímaco (2013, p. 92-93) destaca que, no período de governo romano, o historiador Estrabão, ainda que criticando a qualidade das cópias do material contido e produzido pela instituição, “indica a intensidade de pesquisa no local e a grandeza de seu acervo”, servindo de testemunho da importância da cidade como um centro de conhecimentos ainda nesta época. A esta altura, Alexandria não havia apenas recepcionado uma variedade de estrangeiros, mas também espalhado uma série de eruditos pelo Império.

Clímaco percebe, inclusive, que os autores romanos que escreveram sobre a cidade preferiam destacar seus aspectos mais polêmicos e insubmissões a vinculá-la expressamente à Biblioteca e ao *Mousêion* e quando isso acontecia, estas instituições apareciam mais como mero capricho e ostentação da antiga realeza ptolomaica do que como uma real vantagem cultural da cidade, um discurso que a historiadora questiona, já que foi notável a emergência de uma série de eruditos e estudiosos nas áreas da matemática, astronomia, medicina, etc. que eram alexandrinos ou viveram e estudaram lá (CLÍMACO, 2013, p. 102).

As questões em torno do acervo da Biblioteca Real de Alexandria são instigantes e demonstram uma formação bastante variada desde seu princípio: acredita-se que Neleu de Esquécis, que era parente e discípulo de Aristóteles teria herdado a biblioteca do filósofo e depois a teria vendido para Ptolomeu II Filadelfo, compra que o faraó teria feito para incrementar o acervo inicial de sua recém inaugurada Biblioteca em Alexandria. Aristóteles fora o preceptor do herói-fundador do local; Vrettos alega que o apreço pelo filósofo era tão grande da parte de Alexandre III, que “a cada nova conquista no Egito, nos reinos da Ásia e do Leste, ele adquiria livros raros e os enviava a Aristóteles” (VRETTOS, 2005, p. 60-62). Eram obras importantes sobre as cidades da Ásia e também rolos de papiro do Egito e outros manuscritos vindos das regiões orientais que foram reunidos pelo filósofo em sua enorme biblioteca pessoal.

Esse acervo de conhecimentos de origens tão variadas teria se tornado parte da Biblioteca da nova capital egípcia, uma das razões para que a instituição rapidamente se tornasse o principal atrativo alexandrino para escritores, professores e cientistas de todas as regiões do mundo antigo mediterrânico. Não tardou para que a instituição ganhasse destaque e “Com mentes tão brilhantes reunidas sob um mesmo teto, a Biblioteca tornou-se o centro cultural do mundo oriental e ocidental, posição que manteve de 300 a.C. até 642 d.C.” (VRETTOS, 2005, p. 64).

No século II AEC, a Biblioteca já era vista no mundo grego como um “potente símbolo político”, como defende Erskine (1995, p. 46-47), que diz que as estratégias ptolomaicas não se constituíram em “um simples exercício acadêmico, mas tiveram um significado político mais amplo”. O complexo cultural, formado pela Biblioteca e o *Mousêion* alexandrinos, e o sucesso que estas instituições obtiveram seriam “símbolos de poder” da dinastia, marcada por um “esforço determinado” em adquirir livros, sendo que os métodos eram variados: compras em mercados de Atenas e Rodes, por exemplo, ou então apreensão de quaisquer livros e manuscritos que fossem encontrados nos navios que ancoravam nos portos de Alexandria. Estes exemplares eram inventariados, marcados com a inscrição *ek ploiôn*: “dos navios”, e então copiados, depois a cópia era devolvida aos donos e a Biblioteca mantinha os originais (ERSKINE, 1995, p. 39; CASSON, 2018, p. 48).

Semelhantemente ao que é destacado por Erskine, Casson alega que os Ptolomeus “enviavam agentes com bolsas cheias de dinheiro e ordens para comprar qualquer livro que pudessem, de qualquer tipo, sobre todos os assuntos, e, quanto mais antigo fosse o exemplar, melhor.” Curiosamente, “para atender à demanda, surgiu uma nova indústria – a falsificação de exemplares ‘antigos’.” (CASSON, 2018, p. 47). Em termos numéricos, o acervo durante o período ptolomaico teria chegado a cerca de 500 mil papiros, contendo a maioria deles mais de um trabalho registrado (BOWMAN, 1996, p. 225). Um detalhe interessante sobre o método de catalogação adotado na instituição é que “Os rolos geralmente recebiam uma etiqueta anexada numa das extremidades contendo o nome do autor e a etnia. A etnia era essencial porque os gregos tinham apenas um nome” (CASSON, 2018, p. 47). Diante disto, fica mais evidente que o conhecimento que formava os acervos da Biblioteca vinha de culturas bastante variadas.

Para Haikal (2008, p. 54), a Biblioteca Real de Alexandria é comparável à *Casa dos Livros do Palácio Real* no Egito antigo. A historiadora defende que talvez exista um paralelo de concepções entre os greco-macedônicos e os egípcios nesta questão. Segundo ela, funcionando junto à *Casa da Vida*, as escolas egípcias anexas aos templos, geralmente estava também uma *Casa dos Papiros*, um arquivo/biblioteca, tipo de instalação que não seria incomum nos palácios e nem em casas privadas. Nos templos, entretanto, esse espaço seria provavelmente muito mais elaborado e com maiores acervos, além de possuir sistemas mais sofisticados de catalogação e organização (HAIKAL, 2008, p. 44-45).

Uma explicação razoavelmente aceita para o surgimento da Biblioteca diz que o aristotélico Demétrio de Faleros (c. 350-280 AEC) teria convencido Ptolomeu I Sóter a criar a instituição, mas Erskine aponta para uma explicação que considera mais aceitável: “a tradicional prática monárquica de patrocinar intelectuais e artistas criativos”. Enquanto boa

parte dos poderosos da época contavam com alguns intelectuais promissores a quem financiavam e que lhes prestavam auxílio, os Ptolomeus criaram no Egito “uma instituição para intelectuais” de dimensões nunca vistas até aquele momento no mundo helênico. Além disso, a dinastia ptolomaica teria garantido bastante autonomia às instituições, que mantiveram considerável liberdade em termos pesquisa e desenvolvimento. A Biblioteca e o *Mousêion* não foram aparatos de um simples mecenato para enaltecer o poder político no meio intelectual e artístico. Além disto, este modelo foi continuado ao longo dos séculos seguintes e Erskine diz que a estratégia deu tão certo que acabou apequenando as “bibliotecas privadas” mais antigas. Criou-se, efetivamente, uma “biblioteca estatal” norteada por um ambicioso projeto cultural (ERSKINE, 1995, p. 40).

Uma das poucas ingerências diretas, ainda que bastante efetivas, dos reis e, posteriormente, dos césares, foi a prerrogativa da escolha dos administradores das instituições (ESTRABÃO, **Geografia**, 17.1.8) Haikal (2008, p. 53) diz que as instituições tradicionais egípcias funcionavam da mesma forma, com nomeações pelos faraós, sendo que no período ptolomaico o posto garantia muita influência, sendo ocupado geralmente por tutores e preceptores que serviam à família real. Além disso, os trabalhos que passavam a integrar o acervo da Biblioteca eram geralmente traduzidos para o grego, mantendo-se também os originais.

Segundo Casson (2018, p. 43) “A Biblioteca de Alexandria era abrangente, reunindo livros de todos os tipos oriundos de todos os lugares, e era pública, aberta para qualquer pessoa academicamente apta ou com qualificações literárias.” Além disso a Biblioteca também era um valioso repositório para o promissor mercado literário da cidade. Os considerados clássicos da literatura podiam muito bem serem encontrados em “lojas de livros” espalhadas por Alexandria, os chamados *scriptoria*, responsáveis por copiarem várias edições populares para venda ou então realizarem cópias sob encomenda. É provável que estas lojas pudessem solicitar acesso à Biblioteca para trabalharem com cópias de obras da instituição, sempre que fosse necessário, enviando um copista ou solicitando o serviço de alguém da própria instituição (CASSON, 2018, p. 70).

Prevalecia, certamente, uma documentação em língua grega, disto, porém, não podemos supor *a priori* qualquer prevalência de originalidade grega na natureza dos conhecimentos que eram mantidos na Biblioteca. Bowman diz que, durante o Principado, a instituição ainda contava com edições em grego e demótico de contos e romances populares egípcios, e que, além disso, intelectuais e sacerdotes egípcios produziam, para a Biblioteca, textos em grego sobre a história e religião do Egito. Além disto, rabinos também foram convocados a traduzir

textos da cultura judaica (BOWMAN, 1996, p. 227). Segundo Vrettos, o acervo cultural da Biblioteca jamais foi unicamente greco-romano: “Escritos orientais eram traduzidos para o grego e faziam parte da Biblioteca, como os antigos textos egípcios, as Escrituras dos hebreus e os escritos atribuídos ao profeta persa Zoroastro” (VRETTOS, 2005, p. 63).

Há, certamente, entre os estudiosos da Biblioteca e do *Mousêion* uma certa reponsabilidade editorial, por assim dizer. As instituições exerciam um certo “controle sobre a herança cultural grega”, sobretudo porque foram os trabalhos realizados nestas instituições, em grande medida, que permitiram a sobrevivência de boa parte dos textos da Antiguidade mediterrânea que conhecemos. Erskine lembra que existe uma característica de arbitrariedade nesse quadro que precisamos reconhecer. Ele defende que “há algo imperialista neste tratamento dos livros – organizando-os, catalogando-os e editando-os” (ERSKINE, 1995, p. 45). A ideia do historiador nos parece procedente, mesmo ressaltando que ele aplica uma noção moderna de imperialismo ao contexto cultural do mundo antigo.

Ainda que em momentos de maiores turbulências sociais, políticas ou econômicas as instituições pudessem ser abaladas, elas nunca foram abandonadas definitivamente pelos Ptolomeus. Mesmo que alguns reis da dinastia talvez não tenham dado tanta importância à Biblioteca e ao *Mousêion*, seu funcionamento parece ter sido garantido por outros meios. Apesar das turbulências políticas e militares que ocorriam durante seu reinado, Cleópatra VII, por exemplo, teria solicitado ajuda de Marco Antônio para adquirir uma biblioteca inteira da cidade de Pérgamo para incrementar o acervo da Biblioteca Real em Alexandria, cerca de 250 mil manuscritos. Acredita-se que esta rainha também teria sido muito generosa com artistas e cientistas do *Mousêion*, financiando suas atividades (VRETTOS, 2005, p. 108).

Erskine (1995, p. 38) lembra que nessas instituições existiam estudantes e professores que eram “mantidos pelos reis que os pagavam e os alimentavam” e, por muito tempo, mantê-las foi fundamental também para preservar a ordem política e social na cidade. É claro que nem todo Ptolomeu dedicou a mesma atenção à Biblioteca, o exemplo da última rainha não foi necessariamente a regra:

Os últimos Ptolomeus [...] foram confrontados com crescente instabilidade social e outros problemas, e a biblioteca não mais gozou da atenção que seus predecessores tinham despejado sobre ela. Na verdade, alguns deles usaram a diretoria como cartucho político: Ptolomeu VIII (145-116 a.C.) deu o cargo a um oficial da guarda do palácio, e Ptolomeu IX Sóter II (88-81 a.C.) a um dos seus apoiadores políticos (CASSON, 2018, p. 60).

Apesar das dificuldades do final do período ptolomaico, a grande Biblioteca conseguiu manter sua opulência. Após conhecer o Egito, Júlio César teria ficado tão impressionado com

ela que tomou a decisão de construir em Roma as primeiras bibliotecas públicas, “tão grandes quanto possível”, contendo uma delas obras latinas e a outra obras gregas, tratava-se de um plano para “elevar o status cultural de Roma dando-lhe uma biblioteca pública” (CASSON, 2018, p. 96). Embora seus planos tenham sido frustrados por seu assassinato, “Asínio Pólio – estadista, comandante, poeta, historiador – tornou realidade o que César havia planejado: uma biblioteca grega e uma biblioteca romana para uso público.” A biblioteca de Pólio foi construída bem no centro da cidade, próxima ao Fórum e se tornou o modelo de referência para a maioria das bibliotecas que foram construídas em Roma nos séculos seguintes (CASSON, 2018, p. 94-96).

Durante o Principado, dentre as políticas exclusivas adotadas pelo Império para manter a ordem no Egito, Alexandria pôde continuar a sustentar no *Mousêion* um “movimento científico” notável, que era protegido e estimulado pelos Césares, ainda que seja possível que o foco da instituição tenha se deslocado um pouco da pesquisa para o ensino naquele momento (CLÍMACO, 2009, p. 279). O investimento imperial na Biblioteca e no *Mousêion* foi contínuo e só cessou no governo de Caracala (198-217), o que teria então enfraquecido consideravelmente o papel das instituições na vida intelectual alexandrina (CLÍMACO, 2009, p. 281-282).

Estruturalmente, o *Mousêion*, que fazia parte do complexo de edifícios reais próximos aos palácios, provavelmente possuía um passeio público e um grande edifício para os eruditos. Além disso, existia o que se chamavam de *exedras*, espaços parecidos com pequenos anfiteatros, com assentos para seminários e palestras (ESTRABÃO, **Geografia**, 17.1.8). A Biblioteca se localizava junto ao complexo do *Mousêion* e o principal objetivo dessas instituições era fomentar a comunidade de estudiosos e escritores associados a elas. Vrettos (2005, p. 57) considera que por muitos séculos não existiu instituição de ensino que se comparasse ao *Mousêion* alexandrino. O lugar não era um museu como entendemos atualmente: “era um santuário das musas, as deusas da literatura e das artes”. Casson diz que o *Mousêion*:

Era uma antiga versão de um grupo de reflexão: os membros, notáveis escritores, poetas, cientistas e eruditos, eram nomeados por Ptolomeu por toda a vida e gozavam de um salário considerável, isenção de impostos [...], alojamento e alimentação. Não havia perigo de os fundos se esgotarem, uma vez que a instituição possuía uma dotação concedida por Ptolomeu I quando ele a fundou. (CASSON, 2018, p. 46).

A estrutura foi construída próxima aos palácios, afastada das aglomerações urbanas, para poupar seus membros “dos detalhes menores da vida cotidiana para que passassem seu tempo em elevadas buscas intelectuais” (CASSON, 2018, p. 46). “Havia muitas *exedras* espaçosas com pórticos e assentos, nas quais os filósofos, retóricos, médicos, cientistas e poetas

estudavam e debatiam novas teorias.” (VRETTOS, 2005, p. 23). Além destas salas de aulas, havia também várias “salas para pesquisa em mecânica e hidráulica, um observatório para astronomia e salas para a dissecação e estudo de anatomia animal e humana.” (POLYZOIDES, 2014, p. 76). Tester (1990, p. 77) resume dizendo que se tratava de “uma espécie de instituto de investigação onde os eruditos recebiam manutenção do Estado, e onde se praticou e fomentou todo tipo de saber literário, filosófico e científico durante cerca de quinhentos anos”.

Sabemos também, segundo Vrettos (2005), que, pelo menos até o período do Principado, os estudiosos do *Mousêion* “mantinham a propriedade em comum”:

Em um sentido muito mais amplo, era uma universidade, consistindo de dormitórios, refeitório, passeios ao longo de clausuras ou abrigos colunados para o descanso e contemplação, teatros para conferências sobre filosofia e ciência, leitura de poetas e historiadores clássicos, jardins botânicos e parques de animais para o estudo de flora e fauna. Mas, principalmente, o *Mousêion* oferecia a seus privilegiados pares, e consequentemente a todos os estudiosos do mundo, as fontes da primeira, mais abrangente e inovadora coleção de material intelectual jamais reunida na Antiguidade (VRETTOS, 2005, p. 58).

No período romano, ingressam no *Mousêion* pessoas que não eram propriamente estudiosas, o que ocorreu principalmente porque “a filiação à instituição carregava o privilégio da manutenção às custas de recursos públicos por meio de concessões de taxas”. A filiação passou a ser “garantida não apenas aos intelectuais e literatos, mas também como prêmio à administradores públicos distintos e mesmo atletas renomados” (BOWMAN, 1996, p. 224).

Devemos lembrar, porém, que passar pelas instituições de educação era algo necessário para se obter o *status* de cidadão na cidade, por isto, o acesso a lugares como o ginásio e o *Mousêion* deve ter sido mais amplo do que poderíamos supor, possuindo um papel central na vida cívica de Alexandria (CLÍMACO, 2009, p. 270). É possível ainda que os cidadãos que eram funcionários dessas instituições fossem alguns dos alexandrinos com a melhor situação social na cidade no período romano (CLÍMACO, 2009, p. 271). Haikal (2008, p. 53) destaca, por outro lado, que a maior parte dos membros do *Mousêion* provavelmente eram isentos do pagamento de impostos por atuarem como professores, reconhecidos por ensinarem na instituição por meio de discussões e conversas. Para a pesquisadora, esta realidade também seria similar à que havia no Egito antigo, em que, em troca de se alfabetizarem e se instruírem, algumas pessoas obtinham isenção de taxas e impostos.

Tanto entre os especialistas e estudiosos que atuavam nas instituições de Alexandria, quanto entre aqueles que as buscavam vindo dos mais variados locais, disfrutaram de grande proeminência os interessados no campo da astrologia-astronomia, cujas pesquisas e trabalhos acabaram sendo definidores não apenas de sua área, mas também de uma série de outros

conhecimentos que a circundavam, além de colaborarem para a assimilação de diversas influências culturais presente nos fluxos que marcaram a história da cidade durante o Principado, como veremos no capítulo seguinte analisando as obras e biografias dos astrólogos alexandrinos Cláudio Ptolomeu e Vécio Valente.

## **2. TRAJETÓRIAS DA ASTROLOGIA E DOS ASTRÓLOGOS CLÁUDIO PTOLOMEU E VÉCIO VALENTE**

Tendo situado nossa discussão acerca da cidade de Alexandria, neste capítulo veremos os caminhos que o conhecimento astrológico percorreu entre os povos mesopotâmicos, egípcios, gregos e romanos. Trataremos a seguir sobre as algumas das primeiras evidências a respeito do surgimento de concepções astrais entre estas sociedades e sobre como estas ideias vieram a se tornarem tradições de conhecimento. Buscaremos compreender quais foram as condições socioculturais e históricas que ajudaram neste desenvolvimento e como se organizavam os estudiosos antigos que se empenharam nestes esforços.

Ao mesmo tempo, procuraremos demonstrar o quão interligadas estavam essas sociedades e como os contatos culturais entre elas foram fundamentais para o surgimento do que conhecemos como astrologia. Também veremos como a especialidade podia estar relacionada a outros saberes e como parte da historiografia tem buscado interpretá-la enquanto uma forma de pensamento científico na Antiguidade.

### **2.1 A ASTROLOGIA ENTRE MESOPOTÂMICOS, EGÍPCIOS, GREGOS E ROMANOS**

Não é tão incomum que o Egito seja identificado como o lugar de origem das especulações e ideias mais representativas acerca de conceitos astrológicos-astronômicos, mas esta preocupação surgiu primeiro na região conhecida como Mesopotâmia. Não podemos apontar uma cultura mesopotâmica propriamente, mas sabemos com certeza que, durante a Antiguidade, diversas sociedades que conviveram na região entre os rios Tigre e Eufrates dividiram cosmologias que envolviam elementos e simbologias astrais, assim como desenvolveram verdadeiras tradições de conhecimentos baseadas nestas cosmologias. A mais importante tradição desenvolvida foi a dos conhecimentos astrológicos – embora dificilmente possamos atribuí-la a algum grupo específico, mesmo que tenha se tornado comum atrelar estes saberes aos chamados *caldeus*. Tal referência, entretanto, pode dizer muito mais a respeito a como a tradição astrológica adentrou o mundo greco-romano, do que indicar uma etnicidade destes conhecimentos, propriamente.

Os caldeus foram um grupo semita que habitou principalmente a região mesopotâmica da Babilônia e que chegou a assumir o controle político no período chamado de neobabilônico (c. 626-539 AEC). Eles tiveram bastante influência entre os povos da região, sobretudo no comércio. Eram conhecidos como mercadores, que estabeleceram e controlaram importantes rotas entre a Babilônia, a Península Arábica e o Golfo Pérsico com suas caravanas comerciais (CLINE e GRAHAM, 2012, p. 120). Como relata Estrabão, comerciar e trafegar por regiões desérticas exigia conhecimentos astronômicos: “Anteriormente, os mercadores viajavam a noite, usando as estrelas como guias, assim como os marinheiros” (ESTRABÃO, **Geografia**, 17.1.45). É presumível que muitos deles possuíssem boas noções de como trafegar nas rotas comerciais utilizando os astros, como diz o geógrafo antigo.

Enquanto grupo étnico-cultural, os caldeus jamais foram, de fato, os únicos responsáveis pelo florescimento do conhecimento astrológico-astronômico, mas é muito possível que os contatos que estabeleceram através de suas caravanas tenham colaborado bastante para a difusão destes saberes desenvolvidos pelas culturas da região que habitavam, o que explicaria como eles ganharam tanto reconhecimento. Sobretudo após o período helenístico, o termo *caldeu* passou a se referir muito mais a qualquer pessoa, independentemente de sua origem, que estudasse e praticasse conhecimentos como astrologia e magia, do que a um descendente de caldeus mesopotâmicos.

Porém, muito antes dos caldeus, os antigos sumérios já contavam com “adivinhos celestiais”, que não eram astrólogos, exatamente, pois ainda não haviam desenvolvido métodos precisos para prever os movimentos dos astros, mas já buscavam interpretar fenômenos celestes<sup>13</sup>. Estes adivinhos eram especialistas em dar significados a sinais como eclipses, aproximações entre planetas no céu e outros presságios. Os registros que atestam atividades desta natureza são muito anteriores aos caldeus e remontam ao terceiro milênio AEC.

Embora haja uma escassez de evidências sumérias sobre essas atividades, isto é compensado pelo fato de os governantes posteriores da região, como os babilônios e assírios, terem mantido a língua e parte da cultura suméria vivas por muito tempo. Mesmo nas escrituras bem mais tardias, os termos técnicos continuavam sendo grafados com logogramas sumérios, o que já nos dá uma ideia de importantes continuidades nas tradições de conhecimentos

---

<sup>13</sup> David Brown (2000, p. 6) aponta que a partir da primeira metade do segundo milênio AEC proliferam-se textos com certos “presságios celestiais, listas de estrelas e constelações e esquemas estilizados sobre a duração do dia e outros fenômenos baseados em um calendário simplificado”. Entretanto, ainda não existia a habilidade de antecipar fenômenos planetários de maneira acurada.

mesopotâmicos (PINGREE, 1997, p. 12). A língua suméria constituiu um elemento fundamental na formação das culturas que se sucederam na região. Sobre isso, Casson diz que:

A literatura dos sumérios era valorizada em todo o Oriente Próximo, e muito tempo depois de a língua suméria deixar de ser falada, os babilônios, os assírios e outros a mantiveram viva, da mesma forma como os europeus mantiveram vivo o latim após a queda de Roma. Por essa razão, os escribas desses povos tinham que saber os valores dos diferentes sinais cuneiformes tanto para a língua suméria quando para a sua própria língua. (CASSON, 2018, p. 12).

Durante o período babilônico (c. 1900-1600 AEC), ainda que “a educação que os alunos recebiam parece ter sido predominantemente secular” (KRIWACZEK, 2018, p. 247), textos sumérios sobre os astros, alguns de cunho religioso, continuavam sendo mantidos, principalmente como material de cópia para exercitar a escrita dos estudantes. Paul Kriwaczek (2018, p. 247) afirma que os filhos das elites babilônicas “recebiam uma educação geral, com um currículo amplo” que já incluía também os estudos astrais. Segundo ele, sua formação seguia “um currículo liberal que abarcava todos os conhecimentos da época”, além de “instrução adicional ao iniciarem sua profissão”. As escolas do período davam base aos empregos mesopotâmicos mais especializados: “Contador, administrador, arquiteto, astrólogo, escrevente, copista, engenheiro militar, tabelião, sacerdote, escriba público, entalhador de selos, secretário, supervisor e professor”, etc. (KRIWACZEK, 2018, p. 247).

É possível que muitos profissionais tivessem mais de uma especialidade, sobretudo porque são muito tênues os limites que havia entre os campos de conhecimentos durante a Antiguidade. Ao mesmo tempo em que lidavam com simbolismos religiosos e seus presságios, os astrólogos babilônicos desenvolveram o campo da aritmética, para darmos apenas um exemplo. Apesar de não ser unânime, é interessante a ideia sustentada por parte da historiografia de que os esforços dos antigos mesopotâmicos em entender e organizar o mundo os levaram a desenvolver os princípios de um método similar ao científico. Sobre o assunto, Kriwaczek diz que:

Os babilônios não achavam [...] que o mundo só existe por milagre, de um dia para outro. Ao contrário, notavam que havia uma ordem e uma lógica subjacentes ao Universo, as quais a observação criteriosa tinha o poder de revelar. Hoje damos a isso o nome de ciência (KRIWACZEK, 2018, p. 253).

É claro que não há uma continuidade direta entre a ideia de ciência moderna e esses saberes mesopotâmicos, mas eles influenciaram muitas culturas e alguns de seus aspectos podem, sim, terem persistido. O caso do sistema numérico sexagesimal, cuja fundamentação estava realmente imbricada com a das observações astrais e tinha relação com os calendários solares, é notável. Nosso atual sistema de contagem mais típico é o decimal, isto é, “usando os

chamados algarismos arábicos, fazemos cada casa à esquerda ser dez vezes maior que a casa contígua da direita, enquanto os babilônios a faziam sessenta vezes maior” (KRIWACZEK, 2018, p. 248). Parece um sistema complicado, porém Kriwaczek (2018, p. 248) lembra que “ainda preservamos o sistema numérico babilônico, baseado em múltiplos de 60”, tanto quando utilizamos dúzias como base de cálculo, como quando dividimos dias em horas, minutos e segundos ou quando medimos ângulos em graus na geometria.

Sexto Empírico (sécs. II-III EC)<sup>14</sup> relatou que os antigos astrólogos, inclusive os gregos, utilizavam um sistema de medição de tempo hidráulico para calcular os espaços entre o desaparecimento e reaparecimento de algumas estrelas no céu, que haviam adaptado de técnicas babilônicas, e por meio deste mecanismo é que chegaram a uma divisão celeste de doze partes. “E com esta referência – quero dizer, a duodécima parte – marcaram o limite final de cada signo a partir de algum astro conspícuo observável naquele momento ou a partir de algum outro dos astros mais setentrionais ou meridionais que surgem ao mesmo tempo. E o mesmo fizeram com as outras onze partes.” (SEXTO EMPÍRICO, **Contra os astrólogos**, 23-26).

Contemporaneamente, a historiografia tem concordado que o que os mesopotâmicos desenvolveram foram ciências, ao menos dentro do quadro cultural em que floresceram, mas não há consenso sobre os limites desta ideia. Enquanto alguns, como David Pingree (1997), acreditam que a astrologia-astronomia fosse significativa enquanto ciência apenas no mundo babilônico e assírio, outras abordagens chegam a ver relações possíveis entre estes saberes e a ciência moderna, como a ideia de David Brown, que acredita que “A evidência da astronomia-astrologia cuneiforme pode contribuir para uma compreensão mais completa da ideia moderna de ciência” (BROWN, 2000, p. 10).

Julgamos importante compreendermos o conhecimento astrológico dos antigos como uma forma de ciência em seu contexto histórico, mesmo que a ideia pareça um tanto polêmica em relação ao sentido atual do termo. Nas palavras de Kriwaczek:

As tabelas de presságios demonstram mais um passo em direção a uma ciência reconhecível como tal [...] os adivinhos começavam a sistematizar suas descobertas e a fazer extrapolações a partir delas, a fim de preencher lacunas em seus conhecimentos (KRIWACZEK, 2018, p. 254).

A astrologia, quintessencialmente babilônica, sem dúvida é uma ciência – espúria, talvez, e rejeitada pela moderna compreensão do Universo, com certeza. Mas essa é meramente a visão da nossa época. É inegável que buscar o futuro nos astros era um estudo baseado em leis e regras, na observação e na dedução (KRIWACZEK, 2018, p. 253).

---

<sup>14</sup> Médico e escritor que nos deixou relatos em grego sobre a escola cética de filosofia (obra **Esboços Pirronianos**), além de ataques a áreas de conhecimento deixados na obra **Contra os professores** (HARVEY, 1998, p. 461).

Roger Beck considera que os especialistas babilônios em presságios astrais eram “agentes públicos”, já que suas principais tarefas eram estabelecer e regular os calendários e manter as autoridades sempre informadas sobre o que as divindades visíveis – os astros – preconizavam para o estado e seu povo<sup>15</sup>, portanto, ele acredita que foi por sua “necessidade profissional que os astrólogos se desenvolveram como astrônomos”. Beck (2007, p. 12) também entende que isto fez com que surgisse, nos esforços dos babilônios, um “espírito de investigação científica”.

Dando também seguimento aos estudos sumérios e babilônios, os assírios levaram a um gradual refinamento da especialidade. A principal evidência desse período é o conjunto de tábuas de argila conhecido como *Enuma Anu Enlil*, um grupo de textos em escrita cuneiforme e língua acadiana que registram a aparência e os efeitos de alguns astros e configurações celestes, baseando-se em um calendário lunar. Registros cuneiformes com posições astrais se tornaram comuns e devem ter tido diversas utilidades, já que indicações desta natureza podiam aparecer em diversos tipos de textos. Para os historiadores, em especial, “É útil que a observação exata do firmamento tenha sido uma das primeiras ciências estabelecidas na Antiguidade, e que a fé intensa em presságios e portentos tenha assegurado o registro criterioso dos fenômenos celestes inusitados” (KRIWACZEK, 2018, p. 20), porque tais dados, aliados a programas modernos de cálculo astronômico, são formidáveis marcações de tempo com muita precisão.

A grande presença desse tipo de informação se deve ao fato de que a atenção aos sinais das estrelas formou parte fundamental da cultura da maioria dos povos da Mesopotâmia, como já citamos. Franz Cumont (1912, p. 11) diz que os escribas mesopotâmicos “fizeram da religião lucrativa por estas novas concepções e basearam nelas uma teologia”. Isto significa que as concepções astrais permeavam diversos aspectos da vida cívica e cultural naquele momento. Na escrita suméria e acádia, por exemplo, “os nomes dos deuses eram prefixados pelo símbolo do deus, uma estrela.” (KRIWACZEK, 2018, p. 88). Além disso, muito antes da criação de instituições políticas, foi em torno dos templos e locais de adoração religiosa que se organizou a vida das comunidades, sendo que estas instituições e seus funcionários costumavam ser responsáveis por uma quantidade considerável de serviços públicos e privados a que as populações podiam ter acesso naquela época.

---

<sup>15</sup> Georg Luck (2006, p. 371) afirma que o conhecimento dos astros era usado pelos governantes mesopotâmicos “para estabelecer calendários e determinar a data de festivais religiosos” e aponta que haviam dois tipos principais de astrologia: uma judicial, responsável pela adivinhação relacionada ao futuro do rei e seus domínios (se haveria guerras, fome, enchentes, boas colheitas, paz, prosperidade, etc.), e outra horoscópica, referente ao caráter e fortuna de indivíduos, embora de menor expressão frente a primeira.

Mesmo depois do surgimento das instituições políticas organizadas, a centralidade dos templos na vida da Mesopotâmia acabou garantindo às hierarquias de seus funcionários bastante influência. Sobretudo durante o período neoassírio, muitos estudiosos e escribas obtiveram proeminência entre as camadas mais favorecidas. A aproximação entre os religiosos e os poderosos teria então como efeito secundário um deslocamento cada vez maior da atenção e dos serviços dos especialistas, que atuavam inicialmente apenas nos templos, para as cortes das cidades (BROWN, 2000, p. 36-37).

Durante os séculos VIII e VII AEC, as cortes neoassírias teriam finalmente passado a financiar um sistema de governo baseado em alianças com templos e estudiosos, terminando por fomentar a efetiva transformação de uma adivinhação celestial intuitiva em um conhecimento sistematizado que podemos, por fim, identificar como uma forma de astrologia-astronomia, que também já integrava diversos avanços de áreas como a matemática (BROWN, 2000, p. 34-35).

Naquele período, a maior parte das médias e grandes cidades possuía alguma estrutura nos templos para a formação de estudiosos e as menores cidades eram atendidas por especialistas formados nas primeiras. Foi um processo marcado por uma crescente especialização dos estudiosos mesopotâmicos no geral. Porém entre os de maior destaque estavam os *tupsarru*<sup>16</sup>, que eram escribas especialistas em prognósticos e na interpretação de fenômenos celestes. Como neste momento já havia grande proximidade entre os templos e o poder político, também é possível que alguns dos especialistas mantivessem seus olhos tanto nos acontecimentos celestiais quanto terrestres, muitas vezes se aproveitando de seus cargos como supervisores dos templos para conseguirem informações e defenderem os interesses dos mais poderosos (BROWN, 2000, p. 41).

Desse período, as evidências encontradas na biblioteca do rei Assurbanipal (c. 686-628 AEC) referentes à atuação profissional e aos estudos de especialistas nos astros – principalmente uma reprodução do supracitado *Enuma Anu Enlil* – permitem-nos ter uma noção bastante clara do estado do conhecimento astrológico-astronômico do período assírio. Eles já haviam traçado a eclíptica – o caminho percorrido pelo Sol, pela Lua e pelos planetas quando observados da Terra – haviam definido quatro estações, estabelecido um calendário solar, além de terem determinado os períodos sinódicos, isto é, o tempo que os planetas levam para dar uma volta completa na eclíptica em torno da Terra. As inscrições encontradas em Nínive, antiga capital neoassíria, já reconheciam e ordenavam, segundo critérios religiosos, além da Lua e do

---

<sup>16</sup> Esse e outros termos referentes à cultura mesopotâmica que seguem estão transliterados do idioma acadiano.

Sol, também os planetas Júpiter, Vênus, Saturno, Mercúrio e Marte (CUMONT, 1912, p. 10), embora eles fossem identificados por nomes típicos da religiosidade local, é claro.

Apesar das muitas mudanças no âmbito político durante o período neoassírio e neobabilônico que se seguiu, a inserção da astrologia entre as atividades dos templos da Mesopotâmia é o fator que consolidou sua continuidade, além de servir de elo com os conhecimentos desenvolvidos em um contexto cultural muito mais antigo. As atividades fundamentais dos templos e o nível de inserção social e política de seus quadros proporcionaram a sobrevivência e o crescimento destes conhecimentos, a despeito das constantes mudanças que ocorriam na região (BROWN, 2000, p. 42).

Apesar das turbulências políticas e militares frequentes, a continuidade da evidência textual ao longo dos períodos seguintes demonstra que a preocupação com as estrelas estaria plenamente estabelecida entre as sociedades da antiga Mesopotâmia como algo considerado de grande relevância (CUMONT, 1959, p. 10).

Através das redes de comércio, pelas quais os caldeus ganharam notoriedade, como dissemos antes, transitavam, além de bens e mercadorias, também pessoas, informações, saberes e técnicas. Através dessas redes, as cortes mesopotâmicas também procuravam especialistas de outras culturas para atender às suas necessidades e alguns grupos estrangeiros chegaram a ganhar designações próprias, como os mágicos e escribas que vinham do Egito, conhecidos como *hartibi* (BROWN, 2000, p. 33). Inversamente, essa dinâmica cultural também levou conhecimentos e estudiosos mesopotâmicos para outros lugares. Como no século V AEC, por exemplo, quando o *Enuma Anu Enlil* e outros exemplos semelhantes da literatura astral da Mesopotâmia chegaram até a Índia e podem ter influenciado algumas concepções religiosas do próprio budismo e hinduísmo (PINGREE, 1997, p. 32-33).

Segundo David (2011, p. 430), desde períodos muito anteriores, os sacerdotes egípcios também já “estudavam os movimentos dos corpos celestes e conseguiram observar e registrar cinco planetas”, além, é claro, dos luminares Lua e Sol. Para organizá-los, entretanto, os egípcios haviam se inspirado na tradição religiosa astral babilônica. Os egípcios antigos não haviam chegado a desenvolver técnicas astrológicas com o mesmo rigor matemático que os mesopotâmicos. Todavia, sua religiosidade, filosofia e cosmologia nativas sempre foram repletas de alegorias, simbologias e interpretações envolvendo as estrelas. Entre os séculos II e III EC o médico antigo Sexto Empírico escreveu: “os egípcios associam o Sol com o rei e com o olho direito, a Lua com a rainha e o olho esquerdo, às cinco estrelas com seus cortesãos e aos demais astros fixos com o resto do povo” (SEXTO EMPÍRICO, **Contra os astrólogos**, 31-32). David defende que “A astronomia desempenhou uma parte importante na religião egípcia.

Havia textos e mapas astronômicos do céu pintados nos tetos dos templos e em algumas tumbas” (DAVID, 2011, p. 430).

Antes de conhecerem a sistemática astrológica desenvolvida pelos mesopotâmicos, existia no Egito o que chamamos de *hemerologia*: “um sistema para determinar se um dia em particular seria propício ou não” para certas atividades, que também representava uma prática muito popular e difundida. Os prognósticos produzidos pelos hemerólogos não se baseavam propriamente na lógica por trás dos movimentos dos astros, mas principalmente em “eventos mitológicos que tinham ocorrido em dias particulares” e que, segundo suas crenças, tinham maior ou menor probabilidade de se repetir no presente (DAVID, 2011, p. 431).

Já comentamos que os templos egípcios também contavam com uma gama variada de sacerdotes com muitas especialidades diferentes e, da mesma forma que os templos da Mesopotâmia, eles também centralizavam boa parte da vida cívica e cultural. Até o século VII AEC, sabemos que existiam pelo menos duas categorias de especialistas hemerólogos nos templos: “os chamados sacerdotes-horários, a quem competia, provavelmente, observar os astros e determinar o momento preciso em que deviam ter início os actos do culto” e, também, “os *horoskòpoi*, cuja tarefa específica era assinalar no calendário os dias fastos e os dias nefastos” (PERNIGOTTI, 1994, p. 125).

É relevante que, apesar das diferenças entre a astrologia-astronomia mesopotâmica e a *hemerologia* egípcia, elas tivessem propósitos comuns, que vão da adivinhação ao estabelecimento de calendários confiáveis. Além disso, existiram contatos culturais que precederam a chegada dos avanços técnicos astrológicos ao Egito, como, por exemplo, o emprego de sábios egípcios pelos governantes da Mesopotâmia, de que falamos anteriormente.

Ao longo dos séculos VII e VI AEC, em que ambas as regiões acabam ligadas sob o poder persa, os avanços mesopotâmicos acabaram sendo ainda mais facilmente assimilados e promovidos no Egito. Considera-se que a astrologia foi “enxertada” nas crenças nativas egípcias, sobretudo pelo ensino sacerdotal que era ministrado nos templos (CUMONT, 2009, p. 44). Além das similaridades que os conhecimentos já possuíam, assim como no caso egípcio, a tradição mesopotâmica se desenvolveu a partir dos templos, de forma que ela estava ligada aos sistemas de educação e deve ter chegado ao Egito já em formatos adequados ao aprendizado dos sacerdotes, algo que deve ter facilitado este fluxo cultural.

Quanto ao mundo grego, o contato com concepções astrais e religiosas, principalmente no Egito, também mexeu profundamente com a intelectualidade do período conhecido como clássico. Paul Veyne (2008) defende que ainda que a religiosidade popular grega tomasse as divindades como forças ou poderes da natureza, que estavam além do controle humano, as

escolas clássicas de filosofia buscaram racionalizar a esfera do divino, enquadrando-a nas crenças e conclusões que estavam desenvolvendo. Para Veyne, os grandes filósofos muito prontamente adotaram as concepções sobre os astros e buscaram atualizar seus paradigmas religiosos através delas. Segundo este historiador:

A esses deuses invisíveis para a crença popular, pensadores, como Platão e Aristóteles, nada menos do que isso, que tinham forjado para si uma religião de intelectuais, opunham seus verdadeiros deuses, esses perfeitamente visíveis: os astros, esféricos e brancos de luz, que vemos no céu e cujo movimento circular, regular como o de um relógio, prova aos homens e a todo mundo cá de baixo um gênio muito superior, pois cá embaixo tudo se passa irregularmente e ao acaso (VEYNE, 2008, p. 62).

Nesse sentido, os escritos de Platão são o primeiro testemunho que chegou até nós da relação entre o firmamento celestial com os eventos terrestres entre os gregos clássicos. O filósofo compreendia as estrelas como “seres vivos divinos e imortais”<sup>17</sup> (PLATÃO, *Timeu*, 40b). Para Platão, junto a outros seres de natureza divina, as estrelas tinham “o encargo de criar seres viventes associando o mortal com o imortal, e de conduzir seus destinos de acordo com sua própria constituição” (VON STUCKRAD, 2005, p. 99). Veyne argumenta que Platão tentou, através dessas novas concepções, “remendar o paganismo dando-lhe uma versão mais ‘científica’”. De acordo com o historiador, a intenção principal dos filósofos clássicos era “salvar a religião popular elaborando versões mais aceitáveis” (VEYNE, 2008, p. 63). Nestes esforços, foi definitiva a influência do ideário astrológico egípcio e mesopotâmico com que os gregos passavam, cada vez mais, a ter contato.

Cumont também defende que foi entre os filósofos e seus discípulos – destacando-se os pitagóricos, platônicos e aristotélicos – que se abriu espaço na cultura grega para uma “teologia sideral” e “deificação das estrelas” (CUMONT, 2009, p. 22-26). Kocku von Stuckrad diz que os pitagóricos assimilavam bem as concepções astrológicas, pois “partiam do isomorfismo entre a matemática e todos os seres” (VON STUCKRAD, 2005, p. 102). Ele destaca que Aristóteles, em particular, que também se baseava em muitas dessas ideias, foi fundamental “para que a astrologia científica pudesse fazer sua entrada na Grécia antiga” (VON STUCKRAD, 2005, p. 101).

Barton diz que as influências babilônicas na cultura grega também podem ser vistas pelo menos desde o século VII AEC. Até mesmo os famosos poemas de Hesíodo – a *Teogonia* e *Os Trabalhos e Os Dias* – contariam com influências do pensamento mesopotâmico, algo que se

---

<sup>17</sup> As divindades antigas greco-romanas representavam uma das “espécies vivas que povoavam o mundo”. Segundo seus poderes, os deuses encontravam-se em uma “camada” acima dos humanos em uma escala natural. Mediando as relações entre uma camada e outra haviam heróis, mas principalmente haviam “demônios e gênios de toda espécie, pequenos seres mais de magia do que personagens divinos” (VEYNE, 2008, p. 61).

estende também à boa parte dos pensadores conhecidos como pré-socráticos, sobretudo os pitagóricos. Barton argumenta, inclusive, que os gregos traduziram os nomes babilônicos das estrelas por volta do século VI AEC, adaptaram, no século seguinte, o sistema babilônico de constelações e, baseando-se nele, houve uma tentativa de reformar o calendário em Atenas em 432 AEC (BARTON, 2003, p. 21-22).

No século IV AEC, como resultado das chamadas Guerras Médicas, alargaram-se os contatos entre gregos e mesopotâmicos, que se ampliaram ainda mais com as conquistas político-militares de Alexandre III da Macedônia – as quais também incluíram o Egito. O contexto helenístico acabou levando a um fluxo migratório cada vez maior de gregos para o Egito, crescendo muito também o número de gregos assentados nos territórios mesopotâmicos, bem como nativos destes lugares passaram a migrar para territórios gregos. Em alguns casos, estes migrantes eram estudiosos que contribuía bastante para a projeção e aceitação de sua cultura e dos conhecimentos que haviam desenvolvido (BARTON, 2003, p. 23). Além disso, estas regiões já eram, muitas vezes, reconhecidas por muitos dos gregos como referenciais culturais, como lugares onde viviam pessoas muito sábias.

Nesse sentido, na região da Mesopotâmia, a Babilônia foi o lugar com a melhor fama, mas permaneceu sendo muito mais comum que os gregos identificassem o Egito como o lar, por excelência, de muitos conhecimentos e personagens sábios, entres eles alguns adivinhos astrais. O Egito, sem dúvida, já tinha uma tradição astronômica própria bastante consolidada e um vasto conhecimento nativo em geometria, mas vimos que os avanços técnicos que chegaram ao país a partir dos fluxos culturais com a Mesopotâmia foram essenciais para transformar o estudo e a prática da chamada *hemerologia* egípcia em astrologia, propriamente, e levaria alguns séculos para que os gregos passassem a perceber esta relação cultural.

O historiador Heródoto, por exemplo, dizia que segundo suas informações os egípcios tinham sido “os primeiros homens do mundo que descobriram o ciclo do ano, dividindo sua duração [...] em doze partes” (HERÓDOTO, **Histórias**, II, 4). Tal conquista era devida à prática que tinham de observar com atenção os astros, afirma ele. Heródoto acreditava que, além da astrologia, outros elementos culturais como a adoração à doze divindades, a construção de altares, estatuas e templos, eram exemplos de práticas que os gregos tinham copiado dos egípcios. De fato, dentre as atividades da *hemerologia* egípcia, encontram-se as características apontadas por Heródoto, porém não há como definir com clareza quem, entre egípcios e mesopotâmicos, foram realmente os primeiros a terem estas preocupações, já que as evidências apontam, em ambos os casos, para períodos muito remotos. O que sabemos, com certeza, é que

aos ditos conhecimentos egípcios sobre os astros, que Heródoto deve ter conhecido em suas viagens, já haviam sido incorporadas algumas influências mesopotâmicas relevantes.

Alguns séculos depois, vemos em Estrabão que os gregos continuavam atribuindo aos egípcios os conhecimentos astrológico-astronômicos (ESTRABÃO, **Geografia**, XVI 2, 24). O geógrafo do início do Principado afirmava que, no passado, o Egito contava com prodigiosos sacerdotes astrônomos, de quem os gregos tinham aprendido por meio de traduções. Porém, em sua época, já não restavam lá nem pessoas tão geniais e nem os registros dos antigos mestres, motivo pelo qual os egípcios acabaram tendo de recorrer aos conhecimentos dos caldeus, segundo ele. Por esta razão, ele considerava os especialistas de sua época muito inferiores aos que tinham existido no passado, numa clara idealização (ESTRABÃO, **Geografia**, XVII 1, 29). Apesar disto, vemos que a opinião de Estrabão é um avanço em relação à Heródoto por indicar a clara presença do saber mesopotâmico no desenvolvimento da astrologia no Egito de sua época.

Em uma obra escrita pelo senador e historiador romano Quinto Cúrcio Rufo (século I EC), sobre a vida do líder greco-macedônico Alexandre III, temos o retrato de um líder que tinha muito interesse, predileção e admiração pelos adivinhos astrais do Egito. No relato de Quinto Cúrcio, a atuação destes especialistas foi definitiva para as forças militares de Alexandre. Após a conquista da região, diversos astrólogos egípcios teriam se juntado às forças greco-macedônicas e rumado à região mesopotâmica. O exército greco-macedônico era conhecido por movimentar gigantescos grupos de pessoas, com especialidades muito variadas, para atender qualquer necessidade que tivessem, o que incluía astrólogos. Antes de uma importante batalha contra os persas, Quinto Cúrcio diz que teria ocorrido um eclipse que perturbou muito as tropas, então Alexandre “deu ordem aos adivinhos egípcios (a quem considerava como os mais versados no conhecimento do céu e dos astros) de que expusessem suas opiniões.” (QUINTO CURCIO RUFO, **História de Alexandre Magno**, IV, 10). O historiador romano relata que,

apesar de saberem que os astros reguladores do tempo percorrem órbitas fixas e que há eclipse da lua bem seja quando esta passa por debaixo da terra, bem seja quando é ofuscada pelo sol, não quiseram divulgar a fonte de seu conhecimento. Ao contrário, procuraram enfatizar que o sol é o astro dos gregos e a lua o dos persas e que cada vez que esta sofre um eclipse, anuncia ruína e destruição ao povo persa e acrescentaram exemplos antigos de reis persas aos quais um eclipse lunar fê-los saber que haviam se engajado em um combate contra a vontade dos deuses. (QUINTO CÚRCIO RUFO, **História de Alexandre Magno**, IV, 10).

Quinto Cúrcio também diz que, após as batalhas na Mesopotâmia e a conquista da Babilônia, Alexandre III foi recepcionado na cidade por multidões e rapidamente organizou-se

um desfile oficial em clima de celebração pública. Uma ampla comitiva acompanhava o novo governante pelas ruas da Babilônia até o palácio. O historiador afirma que à frente da cavalaria marchavam

Magos, cantando seus cantos tradicionais, e, atrás deles, os caldeus e, dentre os babilônios, não apenas os sacerdotes senão também os artistas com suas tradicionais liras. Estes geralmente a cantar o louvor dos reis e os caldeus a assinalar os movimentos dos astros e as estabelecidas sucessões das estações. (QUINTO CÚRCIO RUFO, **História de Alexandre Magno**, V, 1).

Tanto Estrabão, quanto Quinto Cúrcio, viveram em períodos posteriores às conquistas helenísticas e presenciaram uma realidade de integração muito mais ampla do mundo mesopotâmico e egípcio com o mundo grego que seus antecessores. Os gregos passaram a conhecer melhor aquelas regiões e suas culturas, direta ou indiretamente, além de intensificarem-se os fluxos migratórios, como já argumentamos.

Desde o século III AEC, por exemplo, o arquiteto Vitruvius – que viveu no século I AEC – relata que o babilônio Berosso, um reconhecido sacerdote do deus Bel (Marduk), instalou uma escola de astrologia na ilha grega de Cós, na costa da Anatólia, em cerca de 281 AEC.<sup>18</sup> Vitruvius reconheceu uma “sutil engenhosidade e inteligência daqueles que vêm da terra dos caldeus”, o que seria “evidente pelas descobertas que nos deixaram por escrito” (VITRÚVIO, **De Architectura**, 9, 6, 2). A escola de Berosso representou a abertura definitiva do mundo grego aos saberes astrológicos da Mesopotâmia e sua repercussão foi enorme ao longo dos séculos posteriores. Berosso ficou famoso por ter escrito uma importante obra sobre a história da Babilônia, hoje perdida, que foi referenciada por diversos autores antigos, como Plínio o Velho, Sêneca e outros (VON STUCKRAD, 2005, p. 104-105).

Provavelmente foi nesse contexto helenístico que os chamados caldeus ganharam maior notoriedade. Kriwaczek afirma que, durante esse período, os caldeus se tornaram os últimos mantenedores das antigas tradições cuneiformes.

O babilônio deixou de ser falado no uso cotidiano e a aprendizagem da escrita cuneiforme tornou-se cada vez mais especializada, para lidar com assuntos de astronomia e adivinhação. Os que praticavam essas artes eram conhecidos no Ocidente como caldeus – magos e astrólogos pertencentes a algumas famílias destacadas de escribas. (KRIWACZEK, 2018, p. 351).

O impacto das mudanças do período marcou definitivamente as culturas e as relações no Mediterrâneo e na Mesopotâmia. O resultado das interações “era uma cultura profundamente sincrética, que tomava muitos empréstimos do antigo, além de introduzir o novo. Sobretudo ali,

---

<sup>18</sup> Vitruvius se refere à “astrologia” (termo em latim) também como o “cálculo dos Caldeus” (*Chaldaeorum ratiocinationibus*) (VITRÚVIO, **De Architectura**, 9.6.2).

na Mesopotâmia, o helenismo sempre foi uma mistura complexa das culturas grega, assíria e persa” (KRIWACZEK, 2018, p. 352). Nesse momento da história, segundo Kriwaczek: “Ideias, temas literários, concepções filosóficas, formas musicais, astronomia e astrologia, medicina e matemática assírios e babilônicos viajaram para o Ocidente durante muito tempo, para se incorporarem às fundações da nova civilização alfabética” (KRIWACZEK, 2018, p. 352). No campo da astrologia-astronomia, após milênios de observações celestes, de estudos e especulações a respeito dos astros, regiões como a Babilônia se mantiveram como referências em astrologia, porém passaram a perder espaço na esfera cultural para lugares como Alexandria, no Egito.

Já analisamos, no primeiro capítulo, as condições culturais, políticas e econômicas que possibilitaram o crescimento de Alexandria na esfera cultural da região. Os estudiosos da cidade, espalhados por suas variadas instituições de conhecimentos, desenvolveram e consolidaram uma série de saberes que passaram, desde então, a representar alguns dos principais legados da cultura helenística. Embora os conhecimentos astrológicos egípcios e mesopotâmicos tenham adentrado o mundo grego antes de Alexandria existir, é correto afirmarmos que foi, na maior parte, pelos esforços dos estudiosos da cidade que estes saberes, e muitos outros que conhecemos, passaram a integrar de forma definitiva as tradições gregas.

Há grandes nomes entre os estudiosos antigos que ganharam destaque na história do conhecimento astrológico-astronômico dentro da cultura grega e que frequentaram as instituições alexandrinas e egípcias, como o astrônomo Eudoxo de Cnido (408-355 AEC), discípulo de Platão que estudou por anos com sacerdotes no Egito e foi responsável por promover muitos dos conhecimentos egípcios entre os gregos (VON STUCKRAD, 2005, p. 101). Além dele, outros como o matemático Euclides (c. 300 AEC) e até mesmo o famoso Arquimedes (287-212 AEC) também tiveram contato com essas tradições em Alexandria.

Não poderíamos citar todos, é claro, mas é possível destacarmos algumas figuras que aparecem com frequência nos tratados astrológicos da antiguidade, como Aristarco (310-230 AEC), nascido na ilha grega de Samos, localizada na costa da Anatólia, mas que viveu e ensinou em Alexandria, sendo, provavelmente, o primeiro a propor a teoria do heliocentrismo, que acabou rejeitada pela maioria de seus pares na época (VRETTOS, 2005, p. 72-73; TESTER, 1990, p. 17). Outra referência comum é Hiparco de Alexandria, considerado um astrólogo de destaque do século II AEC, a quem é atribuída a invenção do astrolábio, um instrumento de navegação que usa as indicações das estrelas e que foi rapidamente difundido (TESTER, 1990, p. 59, 189). Beck defende que no trabalho de Hiparco é muito evidente a presença dos avanços matemáticos importados da Babilônia para o Egito: “apenas os esquemas aritméticos e registros

de observações babilônios poderiam fornecer a precisão requerida” por Hiparco (BECK, 2007, p. 16). Além deles, Eratóstenes de Cirene, que chefiou a grande Biblioteca a pedido do faraó Ptolomeu III e foi o primeiro a medir com precisão a circunferência do nosso planeta (VRETTOS, 2005, p. 77-78).

Imagem 1 – Urânia, musa grega da astrologia-astronomia



Representação de Urania, musa da astrologia-astronomia, em mármore: cópia romana da original grega do século IV AEC. A cabeça não pertence ao corpo, foi retirada da Villa Adriana, perto de Tivoli, em 1786. Fonte: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Urania#/media/File:Urania\\_Pio-Clementino\\_Inv293.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Urania#/media/File:Urania_Pio-Clementino_Inv293.jpg)>. Acesso em 19 de junho de 2019.

Além de uma série de figuras históricas, como as citadas, os estudiosos de astrologia tinham como referências também figuras mitológicas, como Asclépio, um tipo de sábio arquetípico mais presente na cultura greco-romana, mas que também foi fortemente associado ao sábio egípcio divinizado Imhotep (VON STUCKRAD, 2005, p. 91).

No início do primeiro milênio, os greco-egípcios também associavam Asclépio, nos textos conhecidos como *Corpus Hermeticum*<sup>19</sup>, a Hermes Trismegisto, que foi outra importante figura sincrética que envolvia os deuses Tot, egípcio, e Hermes, grego, representado como grande mestre junto a outras personagens que também simbolizavam sabedoria e conhecimento (BECK, 2007, p. 18-19). Esse sincretismo revelava “a grande proximidade da filosofia greco-hermética com as doutrinas de conhecimento egípcias” (VON STUCKRAD, 2005, p. 91). Brian Copenhaver (2002) compreende que Asclépio foi retratado como um sábio grego educado pelos egípcios, o que aumentaria muito sua aceitação entre gregos e romanos. Este texto tinha particular importância para muitos astrólogos por acreditarem que a tradição hermética continha, essencialmente, muitos dos ensinamentos considerados perdidos dos antigos egípcios. Nele, também se sustenta que o destino humano está intrinsicamente ligado à ordem estabelecida nos movimentos celestes dos luminares (Sol e Lua) e dos planetas.

Segundo Arnaldo Momigliano, pelo menos desde Heródoto o Egito já era reconhecido como um lugar de conhecimentos, além de que os gregos já estariam naquele momento interessados em hábitos e costume egípcios, principalmente porque alguns já reconheciam que muitas noções religiosas e científicas que gregos possuíam eram oriundas da cultura egípcia. O quadro teria sido esse ao menos até o período helenístico, em que ocorreu o surgimento da figura de “Hermes Trimegisto como um deus do conhecimento” (MOMIGLIANO, 1991, p. 11).

Logo na introdução do *Corpus Hermeticum*, há um diálogo sobre a natureza da divindade, em que Hermes pergunta a Poimandres sobre “Os elementos da natureza – de onde surgiram?” (HERMES TRIMEGISTO, **Corpus Hermeticum**, I, 8). A resposta correlaciona o princípio divino, o destino e os sete planetas que percorriam a eclíptica, considerados estrelas pelos antigos:<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> “O *Hermetica* é um grupo de textos cuja característica comum é conter diálogos, revelações ou epístolas, supostamente entregues por Hermes Trismegisto e/ou seus alunos, Tat, Asclépio, Amon, Isis e Hórus”. “Argumentou-se que a autoridade de Hermes Trismegisto, retratado como tutor de Moisés em um mosaico no chão da catedral de Siena, foi usada para sancionar ramos de conhecimento vistos com suspeita pela Igreja, como as ‘ciências ocultas’ de Astrologia, alquimia e magia, que floresceram entre os séculos XV e XVII” (BULL, 2015, p. 110-111). Os exemplares sobreviventes desses textos datam do início da nossa era, encontrados na comunidade cristã gnóstica de Nag-Hammadi, no Alto-Egito (VON STUCKRAD, 2005, p. 89).

<sup>20</sup> Os antigos consideravam os planetas como estrelas, dado que sua aparência no céu, de fato, é indistinta dos demais astros, variando apenas em brilho e por serem “estrelas” que se movimentam. Além disso, contabilizavam

A mente que é deus, sendo andrógina e existindo como vida e luz, falando deus à luz uma segunda mente, um artesão que, como deus do fogo e do espírito, criou sete governadores; Eles abrangem o mundo sensível em círculos, e seu governo é chamado destino (HERMES TRIMEGISTO, *Corpus Hermeticum*, I, 9).

Além de Hermes, outra figura de enorme destaque entre as referências dos astrólogos do período helenístico e romano foi também um dos últimos governantes nativos do Egito, o faraó Neco II, que governou entre 677 e 672 AEC, durante a 26ª dinastia. Ele foi identificado como Nechepso nos textos antigos, aparecendo sempre ao lado de um sacerdote chamado Petosiris<sup>21</sup>, que provavelmente é posterior. Juntos, eles foram considerados pelos alexandrinos como excelentes fontes sobre a astrologia do Egito antigo (HOFFMANN, 2012; TESTER, 1990, p. 140; BECK, 2007, p. 18; VON STUCKRAD, 2005, p. 91-92).

Havia também sábios babilônicos a quem os astrólogos gregos recorriam, como o já citado Berosso e outros, como um chamado Kidenas, que é citado em alguns escritos, por exemplo.<sup>22</sup> É uma pena que a escassez de registros sobre os estudiosos mesopotâmicos nos impeça de saber mais sobre eles, já que sua importância parece ser inegável.

De acordo com Beck (2007, p. 18-19), o tipo mais comum de astrologia em que os estudiosos greco-egípcios focaram foi a chamada astrologia genética. Apesar do termo parecer estranho, ele se refere à forma mais tradicional de astrologia horoscópica que ainda utilizamos para investigar sobre as condições de nascimento dos indivíduos. Ainda assim, era bastante comum que estes métodos fossem aplicados também a coletivos de pessoas e até a cidades. Desenvolvia-se bastante, também, a chamada astrologia catártica, pela qual se buscava investigar momentos mais propícios no tempo para se realizar negócios ou viagens, por exemplo. Existia ainda, mesmo que com menor expressão que as outras formas, uma astrologia dedicada a presságios e profecias, o que, segundo Beck (2007, p. 10), demonstra a persistente interligação que a astrologia grega manteve com a astrologia babilônica, que tinha especial dedicação à esta modalidade.

Já apontamos alguns termos comuns que os antigos usavam para se referirem aos especialistas em astrologia, como caldeu, que diferentemente de outros termos mais antigos, continuou sendo usado ainda por muitos séculos. No entanto, a primeira ocorrência do termo *astrologia*, enquanto prática de observação das estrelas, se dá entre o final do século III e início do século II AEC (VON STUCKRAD, 2005, p. 95). A partir desse período helenístico, os

---

sete, pois não conheciam os chamados trans-saturninos: Urano, Netuno e o planeta-anão Plutão, que podem ser vistos apenas com os modernos telescópios eletrônicos ou sondas interplanetárias.

<sup>21</sup> A tumba de Petosiris foi escavada há muitas décadas por Henri Lefebvre. Concluiu-se que o sacerdote teria vivido próximo ao século IV AEC, período em que os gregos passaram a controlar o Egito (VELO, 1985, p. 76).

<sup>22</sup> Referenciado pelo astrólogo Vécio Valente.

termos latinos *astrologia* e *astronomia* – que são transliterações do grego *ἀστρολογία* e *ἀστρονομία* – se tornaram comuns para designar práticas e conhecimentos indistintos, porém representavam apenas parte do que hoje entendemos como astrologia, pois envolviam também estudos sobre meteorologia, geografia, geometria, medicina e, sobretudo, o campo que hoje chamados de matemática e aritmética. Na Antiguidade, o desenvolvimento do conhecimento astrológico estava tão relacionado ao da matemática, que quando vemos algum escrito antigo se referir a alguém como “matemático”, existe grande possibilidade que diga respeito a uma forma de professor de astrologia-astronomia (LUCK, 2006, p. 371; BARTON, 2002, p. 32).

Embora muitos conhecimentos desfrutem de completa autonomia atualmente – inclusive a astronomia – durante a Antiguidade os limites entre os campos não existiam ou eram muito flexíveis. Além disso, algumas tradições, que talvez nos pareçam irreconciliáveis, compartilhavam origens comuns. O desenvolvimento do conhecimento astrológico atribuído aos helênicos, e dos outros campos de conhecimento relacionados a ele, representa um processo histórico profundamente marcado e beneficiado pelos contatos culturais com a Mesopotâmia e com o Egito, como argumentamos. Enquanto agentes deste processo, a historiografia costuma dar o devido destaque aos alexandrinos, sobretudo àqueles do período ptolomaico. Apesar disso, foi durante o Principado Romano que o conhecimento que costumamos identificar como astrologia helenística adquiriu a maior popularidade e uma espécie de cânone, com primazia das obras de Cláudio Ptolomeu escritas no século II EC.

Para além do aspecto mais teórico do conhecimento astrológico, muito bem desenvolvido por Ptolomeu, havia também outro aspecto da astrologia que diz respeito às práticas dos adivinhos, os especialistas em astrologia que tinham como principal atividade oferecer consultas ao público. Para compreendermos melhor ambos os aspectos, ao lado de Cláudio Ptolomeu, analisamos também a trajetória e vida de Vécio Valente, seu contemporâneo, que fez um amplo registro sobre suas práticas como astrológo. A seguir, falaremos sobre as origens destes dois astrólogos e sobre como e por que teriam migrado para Alexandria.

## **2.2 CLÁUDIO PTOLOMEU, VÉCIO VALENTE E SUAS TRAJETÓRIAS**

Como vimos no capítulo anterior, o ambiente intelectual da cidade de Alexandria atraiu pessoas de diversos lugares do interior do Egito e de outras regiões do Mediterrâneo, do Oriente Próximo e até mesmo de regiões mais distantes da Ásia, como a Pérsia e a Índia. Ambos os

astrólogos que escolhemos como fontes são, igualmente, exemplos destes fluxos migratórios motivados, sobretudo, por questões culturais.

Cláudio Ptolomeu, que é considerado o mais famoso astrônomo e astrólogo da Antiguidade, viveu, aproximadamente, entre 100 e 178 EC. Existe uma confusão em relação ao seu sobrenome, em que muitas vezes o estudioso é confundido como tendo parentesco com a dinastia que governou o Egito antes dos romanos. Porém Cláudio era chamado de Ptolomeu por sua origem geográfica, e não familiar, já que ele nasceu, acredita-se, na cidade grega de Ptolemais Hermiou – próxima a atual Al-Manshah, na província de Sohag, no Alto Egito.

O lugar da antiga Ptolemais fica a pouco mais de 500 quilômetros ao sul do atual Cairo, localizado na margem oeste do rio Nilo. A cidade foi fundada por Ptolomeu I Sóter sobre a aldeia egípcia de Souit. Assim como ocorrera com o povoado de Racótis em relação à Alexandria, o povoado de Souit acabou formando um bairro onde passou a viver a maioria dos nativos egípcios de Ptolemais. Estrabão (**Geografia**, 17.1.42) afirmou que, em sua época, se tratava da maior cidade da região da Tebaida, tão grande quanto Mênfis. Ptolemais também possuía sua própria constituição ao modelo das cidades gregas, contando com um conselho local, uma assembleia que elegia magistrados e juízes, e um modelo de cidadania dividida em tribos e demos (SHENOUDA, 1976).

Como destacamos no capítulo anterior, Ptolemais era uma das poucas *póleis* típicas fundadas no Egito, junto à Alexandria e a antiga colônia grega de Naucrátis. Porém, talvez por estar localizada no interior, a cidade tinha suas particularidades. Enquanto no ambiente cultural de Alexandria e Náucratis se acredita que predominariam os elementos gregos, mantendo-se a vida cívica centrada nos ginásios, teatros e templos característicos, no caso de Ptolemais, é provável que a cultura dos nativos egípcios se manteve com muita força entre os habitantes. David (2011, p. 418) destaca que havia na cidade um importante “culto ao crocodilo, bem como santuários a outras deidades egípcias” que foram adotados por muitos dos gregos residentes.

Entre as estratégias culturais da dinastia ptolomaica, que discutimos no capítulo anterior, estavam incentivos para a expansão de uma educação formal, baseados em uma estrutura de ensino que já existia no período faraônico, centralizada sobretudo nos templos, mas contando também com escolas espalhadas pelo interior do Egito. Embora os alunos do período tivessem lições de astrologia-astronomia apenas em etapas mais avançadas da sua formação, mesmo o ensino mais básico devia contar com algumas noções em torno de concepções astrológicas. O modelo educacional mais típico dos antigos helênicos também sofreu grande influência das escolas e do pensamento aristotélico, em que as ideias sobre os astros já se encontravam difundidas (BARTON, 2003, p. 61). É razoável imaginarmos que, em uma cidade como

Ptolemais, Cláudio Ptolomeu deve ter disfrutado de boas estruturas de ensino para sua época e de uma formação básica na disciplina astrológica.

Não sabemos até que idade Ptolomeu viveu na região da Tebaida antes de migrar para Alexandria, mas é possível que a mudança tenha ocorrido antes dos seus trinta anos de idade, já que em 127 EC ele já registrava observações astronômicas feitas da capital do Egito (BARTON, 2003, p. 60).<sup>23</sup> É provável, também, que Ptolomeu tenha chegado a atuar na grande Biblioteca e no *Mousêion*, onde pôde desenvolver diversos estudos menores, além de obras que se tornaram cânones das ciências por muitos séculos, como o *Tetrabiblos*, que passou a pautar o conhecimento astrológico desde a sua primeira publicação (STUCKRAD, 2005, p. 135).

Contemporâneo de Ptolomeu, Vécio Valente, que viveu entre 120 e 188 EC, tinha uma origem bastante diferente do primeiro. Valente veio de Antioquia, na província romana da Síria, e é provável que fosse proveniente de uma família mais modesta (STUCKRAD, 2005, p. 137). Antioquia se situava a 17 quilômetros da costa da atual Turquia e havia sido fundada pelo primeiro governante greco-macedônico da região, Seleuco I Nicator, por volta de 300 AEC. No período de vida de Valente, entretanto, a cidade ainda estava em franco desenvolvimento e representava o principal entreposto de cultura grega na região asiática (LASSUS, 1976).

Assim como no caso de Ptolomeu, podemos supor que Valente já conhecia astrologia, porém buscava se especializar na área e via o Egito como o destino mais adequado para isto.<sup>24</sup> Ele afirma que migrou buscando conhecimentos místicos e que passou por muitos lugares em sua jornada onde encontrou diversos professores que qualificou como “avarentos”, pois lhe prometiam conhecimentos, mas se preocupavam apenas com o pagamento que recebiam. Antes de se estabelecer na capital do Egito, diz ele: “sofri muito, suportei muito [...] gastei quantias que pareciam inesgotáveis, tudo porque fui persuadido por charlatões e gananciosos” (**Antologia**, IV 11). Não sabemos ao certo quando Valente se fixou em Alexandria, mas acreditamos que o estudioso tenha administrado sua própria escola de astrologia na cidade, ao invés de atuar em instituições maiores, como Ptolomeu.

É provável que Vécio Valente tenha atendido a pessoas de diversos lugares que chegavam à Alexandria, assim como também deve ter viajado para outros lugares com este intuito. Em um estudo dos horóscopos registrados por Valente em sua obra, realizado por Otto Neugebauer e Henry Van Hoesen (1987), aponta-se para uma área de atuação que inclui

---

<sup>23</sup> Essas observações astronômicas foram realizadas entre 127 e 141 EC e resultaram na obra intitulada *Syntaxis mathematica* ou *Almagesto*, considerada como a maior “suma astronômica” da Antiguidade.

<sup>24</sup> Sobre o costume dos escritores gregos em citar o Egito como terra de conhecimento ver HARTOG, F. Les grecques égyptologues. *Annales: ESC*, Paris, vol. 41, n. 6, 1986, p. 953-967.

Alexandria, Roma, Babilônia, Palestina e Síria.<sup>25</sup> Os horóscopos foram coletados por Valente ou por seus alunos, entre as décadas de 140 e 170 EC e cobrem um período que vai de 37 AEC até 188 EC (NEUGEBAUER e VAN HOESEN, 1987, p. 184). Durante sua vida, o próprio Valente coletou e analisou sistematicamente uma grande quantidade de material estatístico contendo dados de nascimentos e histórias de vida e morte de diversas pessoas para atestar suas teorias astrológicas (NEUGEBAUER, 1954, p. 66).

Embora os dois astrólogos aqui estudados tenham sido contemporâneos e migraram e se estabeleceram em Alexandria em um período parecido, não há nenhum indício de qualquer relação ou referência direta entre eles. Entretanto, isso não significa que não tenham se conhecido ou nunca tiveram nenhum contato. A possibilidade maior é que eles tivessem inserções, papéis sociais e fossem recepcionados de formas muito diferentes entre os estudiosos da capital do Egito romano, algo que buscamos compreender melhor a seguir, analisando seus escritos astrológicos.

### **2.3 OS TEXTOS ASTROLÓGICOS *TETRABIBLOS*, DE PTOLOMEU, E *ANTOLOGIA*, DE VALENTE**

Os estudos de Ptolomeu e Valente na área da astrologia resultaram, respectivamente, nos tratados *Tetrabiblos* e *Antologia*. As duas obras foram escritas em grego e endereçadas a indivíduos que provavelmente as encomendaram ou a quem foram oferecidas. Ptolomeu direciona o *Tetrabiblos*, no título original da obra, à um tal Siro.<sup>26</sup> Valente, por sua vez, teria escrito a *Antologia* para alguém chamado Marcos, que acreditamos que ter sido um estimado discípulo de sua escola de astrologia.

As circunstâncias que permitiram a sobrevivência desses tratados astrológicos foram bastante diferentes. O *Tetrabiblos*, de Ptolomeu, dada a notoriedade adquirida pelo texto, permaneceu sendo publicado e traduzido ao longo da Antiguidade, mantendo-se como uma obra de referência até o período Medieval. Para Luck (2006, p. 414), a obra “mira nos cétricos

---

<sup>25</sup> Trata-se de um estudo astronômico em que os autores foram capazes de calcular as localizações da maior parte dos horóscopos apresentados por Valente a partir das configurações astrológicas registradas. Esse estudo fez uso da mesma técnica que se costuma utilizar para datar o material cuneiforme mesopotâmico, através das indicações astronômicas que contém.

<sup>26</sup> O título original é *ΤΩΝ ΠΡΟΣ ΣΥΡΟΝ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΩΝ*: “Apotelesmática à Siro”. O nome *Tetrabiblos*, como ficou conhecido, faz referência às quatro partes em que o texto é dividido.

e críticos, e enquanto usa material tradicional [...] também introduz uma hipótese científica”, que acabou fundamentando o que entendemos como astrologia no ocidente.

Enquanto a *Antologia* não disfrutou da mesma fama entre os alexandrinos, por outro lado, foi bem recepcionada em regiões do oriente, onde recebeu, já no século III EC, uma tradução para o pálvavi, idioma iraniano, por exemplo. O texto original em grego sobreviveu graças ao estudioso inglês John Dee (1527-1609), que possuía uma enorme coleção de textos antigos e medievais em sua biblioteca e parece ter adquirido seu manuscrito da *Antologia* escrita por Vécio Valente em 1556 (PINGREE, 1989, p. 228).

A obra de Valente é bastante repetitiva e pouco sistemática. Foi dividida em nove livros, mas seus tópicos são tão confusos que não é possível caracterizarmos as partes de forma isolada de maneira adequada. Apesar de ele ter apresentado cerca de 120 horóscopos (mapas astrais) verdadeiros de alguns consulentes, registros valiosos do período, em termos do conhecimento astrológico desenvolvido, a falta de preocupação metodológica que marca o tratado prejudica o estudo e a compreensão de seu conteúdo.

O escrito de Ptolomeu, pelo contrário, demonstra que ele tinha grande preocupação em expor seus conhecimentos de forma organizada e contundente. Dividido em quatro livros, no primeiro, o autor coloca os fundamentos da astrologia e faz uma defesa da disciplina. No segundo, ele se dedica a analisar diversas regiões geográficas, dando explicações astrológicas para características gerais “somáticas e éticas” dos povos (**Tetrabiblos**, II, 1-2). No terceiro, desenvolve a chamada astrologia genética, que investigava as condições de origem e nascimento de cada pessoa. Na quarta e última parte da obra, Ptolomeu trata dos prognósticos astrológicos sobre o que chama de “situações externas acidentais” em cada trajetória de vida, isto é, a fortuna material, o prestígio pessoal, a profissão, o número de filhos, amigos, inimigos, viagens, etc. que caberia a cada um de acordo com seu horóscopo (**Tetrabiblos**, IV, 1).

Cláudio Ptolomeu é mais reconhecido pela historiografia como matemático, geógrafo ou ainda astrônomo, dando-se maior destaque para sua relação com as ciências que chamamos de exatas na contemporaneidade. Porém, no *Tetrabiblos*, ele raramente usa números e sistemas matemáticos muito complexos, preferindo focar em explicações mais conceituais e teóricas. Valente, por outro lado, mesmo sendo mais comum reconhecê-lo apenas como astrólogo, demonstra, na *Antologia*, que era um matemático qualificado e que na prática os astrólogos de fato usavam números e sistemas complexos de maneira constante.

Diversos estudiosos consideram que Ptolomeu elaborou no *Tetrabiblos* uma defesa muito contundente da astrologia em sua época. Suas explicações, eloquência e capacidade retórica explicariam a popularidade de sua obra. Segundo Luck (2006, p. 413), a autoridade do

estudioso “era tanta que suas teorias foram amplamente aceitas”. Fazemos, entretanto, a ressalva de que há certa superficialidade e simplicidade em seu texto, já que Ptolomeu não se preocupou em dar exemplos práticos e foi muito pouco específico sobre casos mais concretos. É possível que seus conhecimentos representassem melhor os aspectos teóricos da astrologia, de modo que não podemos tomá-lo como um bom exemplo de astrólogo praticante em seu tempo (BARTON, 2003, p. 62).

O texto de Valente, em vez disso, é considerado por alguns como uma compilação confusa de astrologia. Para a tradição, sua obra é colocada muito aquém de outros astrólogos contemporâneos, como Ptolomeu, porém ela mantém grande importância em função dos horóscopos que o estudioso registrou, fornecendo-nos um importante material de investigação sobre a prática astrológica do período (STUCKRAD, 2005, p. 138-139). Para os historiadores, o entusiasmo de Vécio Valente não pode ser criticado. Sua *Antologia* é considerada única entre os textos astrológicos da Antiguidade porque ele foi capaz de escrever e revisar mais de trezentas páginas sobre teoria e prática de astrologia durante um período de cerca de vinte a trinta anos<sup>27</sup>, além, é claro, de registrar casos concretos de seu trabalho profissional como astrólogo com mais detalhes que qualquer outro. Sem a *Antologia*, restariam evidências de apenas três outros horóscopos verdadeiros desse período<sup>28</sup> (RILEY, 1996, p. 5; NEUGEBAUER e VAN HOESEN, 1987, p. 176). É provável que Valente tenha sido muito atuante por pelo menos vinte anos, de 154 a 174 EC (NEUGEBAUER e VAN HOESEN, 1987, p. 179).

Usualmente os estudiosos explicam a aparente diferença do nível de notoriedade entre essas obras lembrando da eloquência de Cláudio Ptolomeu em comparação à prolixidade de Vécio Valente, algo que fica claro na comparação direta entre os textos. Porém, acreditamos que esta noção diga respeito a questões posteriores, compreendendo-os como partes reconhecidas de uma tradição já consolidada, além de não explicar satisfatoriamente as particulares diferenças entre eles, em nossa visão. Para evitarmos anacronismos, é necessário que a recepção das obras seja analisada no contexto de sua produção, considerando os públicos a que podiam interessar naquele período histórico.

---

<sup>27</sup> A respeito da datação mais aproximada de composição da *Antologia* há divergências: o linguista Riley (1996, p. 5) aponta o período entre 154 e 174 EC, baseando-se nas possíveis datas de adição ou modificação do texto. Já o historiador Ioan Petru Culianu (2005, p. 563) defende que o tratado foi escrito durante um período maior, entre 152 e 188 EC. Acreditamos que a datação do primeiro é mais precisa, dado que outros estudos tendem a corroborá-la.

<sup>28</sup> Neugebauer e Van Hoesen (1987, p. 176) descartam a hipótese de falsidade dos horóscopos de Valente, atestando que cada um dele é astronomicamente correto para suas datas. Para esses pesquisadores, tal fato é prova de que o material de Valente é exclusivamente empírico.

Conforme a aceitação da astrologia crescia, firmava-se também uma distinção entre duas categorias de astrólogos: uma de considerados charlatões, às vezes chamados de “mercadores de horóscopos”, adivinhos e magos, geralmente orientais e estrangeiros, sempre suspeitos em momentos de agitação civil; outra de astrólogos considerados científicos, grupo marcado principalmente pelos helênicos em Alexandria que obtiveram bastante prestígio entre as elites (TESTER, 1990, p. 67-68; MONTERO, 1998, p. 189). Os historiadores encaram o problema de que as principais fontes do período são, em geral, estes últimos astrólogos reconhecidos pelas camadas mais favorecidas, o que não nos permite avaliar e caracterizar adequadamente os conhecimentos e a qualificação de astrólogos que atendiam as camadas menos favorecidas ou os que eram considerados charlatões.

Montero (1998) lembra que de acordo com o poeta latino Juvenal, existiam astrólogos que vadeavam, geralmente plebeus que atendiam de forma itinerante e, além disso, existiam tipos que poderíamos considerar realmente charlatões mesmo entre as elites, pessoas “que sem exercer a astrologia de forma profissional [...] acreditavam ter esses conhecimentos” (MONTERO, 1998, p. 200). Durante o Principado, a crença na astrologia atingiu tamanha dimensão que não era incomum que até a hora dos partos de filhos das mulheres da aristocracia fosse escolhida para coincidir com determinados aspectos celestes, provocando-se ou atrasando-se os nascimentos para isto (MONTERO, 1998, p. 191). Mesmo pessoas de média e baixa condição social também consultavam com frequência astrólogos sobre diversas questões como amor, casamento, filhos, saúde, etc. (MONTERO, 1998, p. 202-204).

É compreensível que nem Ptolomeu, nem Valente fossem considerados astrólogos charlatões em sua época. A complexidade das técnicas que demonstram dominar indica que o público de leitores de suas obras era profissional ou, ao menos, já iniciado nos estudos de astrologia. Entretanto, mesmo sendo astrólogos reconhecidos como especialistas, as diferenças que destacamos entre eles nos ajudam a perceber que, mesmo dentro da parcela mais reconhecida dos astrólogos, existiam diversos níveis entre os profissionais.

Falamos no primeiro capítulo sobre a importância cultural e política de instituições alexandrinas como a Biblioteca e o *Mousêion* e como seus funcionários costumavam ser reconhecidos e beneficiados entre os cidadãos da cidade. Assim, a possibilidade de que Cláudio Ptolomeu tenha sido um proeminente estudioso nestas instituições também pode nos ajudar a compreender a diferenciação de níveis entre eles, pois Ptolomeu pode ter disfrutado de um *status* social superior ao de Valente, que atuava, provavelmente, em uma instituição particular bem mais modesta.

Sobre a maneira que a disciplina é apresentada nessas obras, ambos defendem que a astrologia é uma forma de *techné*, ou seja, uma arte submetida a regras e métodos específicos, segundo os quais os especialistas interpretavam os horóscopos. Para Luck, Ptolomeu acreditava que a astrologia era “parte empírica, parte intuitiva, parte teórica” (LUCK, 2006, p. 413), além de o astrólogo antigo fazer a ressalva de que assim como nem todo diagnóstico ou prognóstico feito por médicos estava correto em função da quantidade de variáveis envolvidas em cada caso, da mesma forma, os astrólogos também estariam suscetíveis a certos equívocos. Entretanto, os possíveis erros seriam, em sua maior parte, frutos das atividades de charlatões ou pessoas inexperientes, que desconheciam a rigorosa teoria astrológica que ele estava expondo e sistematizando (BARTON, 2003, p. 7).

A principal utilidade da astrologia, para Ptolomeu, era que se tratava de “um conhecimento preventivo que premune e predispõe o ânimo a aceitar o futuro como se fosse presente, e a acolher com sereno equilíbrio o que ocorrerá” (**Tetrabiblos**, I, 3, 5).<sup>29</sup> Além disso, para ele, os astrólogos tinham o conhecimento necessário para caracterizar as forças que impeliam cada ser, forças “potenciais e efetivas, do corpo e do espírito, as doenças que se verificam no tempo, a duração mais ou menos longa de suas existências, além das circunstâncias externas estreita e naturalmente conectadas com as condições originárias humanas” (**Tetrabiblos**, I, 3, 1).<sup>30</sup>

Vécio Valente, por sua vez, foi muito além e pressupôs que podia compreender absolutamente tudo através de um conhecimento tão poderoso quanto ele considerava sua astrologia. Ele desenvolveu, através de um apelo retórico, uma noção que provavelmente não era nada incomum durante aquele período. Conforme ele escreveu:

Quem não consideraria esse conhecimento superior a qualquer outro e abençoado, pois por meio dele se pode conhecer os caminhos ordenados do Sol [...] e os caminhos variáveis da Lua [...]. De tudo isto parece possível entendermos tudo na terra, nos mares, no céu, assim como o começo e o fim de todos os acontecimentos (**Antologia**, VI, 1-2, 10).<sup>31</sup>

Valente considerava que as pessoas que desconheciam ou não desejavam aprender astrologia eram como “escravos das incertezas da Fortuna e da Esperança”<sup>32</sup> (**Antologia**, V, 6).

<sup>29</sup> τὸ δὲ προγινώσκειν ἐθίζει καὶ ρυθμίζει τὴν ψυχὴν τῇ μελέτῃ τῶν ἀπόντων ὡς παρόντων καὶ παρασκευάζει μετ' εἰρήνης καὶ εὐσταθείας ἕκαστα τῶν ἐπερχομένων ἀποδέχεσθαι· (**Tetrabiblos**, I, 3, 5).

<sup>30</sup> ἔτι δὲ καὶ ὅσα τῶν ἕξωθεν κυρίαν τε καὶ φυσικὴν ἔχει πρὸς τὰ πρῶτα συμπλοκὴν ὡς πρὸς τὸ σῶμα μὲν ἢ κτήσις καὶ ἢ συμβίωσις, πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν ἢ τε τιμὴ καὶ τὸ ἀζίωμα, καὶ τὰς τούτων κατὰ καιροὺς τύχας (**Tetrabiblos**, I, 3, 1).

<sup>31</sup> τίς γὰρ οὐκ ἂν κρίναι ταύτην τὴν θεωρίαν πασῶν προὔχειν καὶ μακαριωτάτην τυγχάνειν, ἐν ἧ Ἥλιου μὲν τακτοὶ δρόμοι [...] ἔτι δὲ συνιδεῖν ἔστι καὶ Σελήνης ἀνωμάλους δρόμους [...] ἐκ τούτων δοκεῖ υνεστάναι τὰ τε ἐπὶ γῆς καὶ θαλάσσης καὶ οὐρανοῦ, καὶ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῶν γενομένων (**Antologia**, VI, 1-2, 10).

<sup>32</sup> ἀβεβαίω τύχη καὶ πλάνη ἐλπίδι ἐξυπηρετοῦντες (**Antologia**, V, 6).

Seria completamente diferente para aqueles que buscavam se aprofundar neste conhecimento: estes poderiam adquirir uma alma treinada para a confiança, afastando o medo da morte e as perturbações e se tornando “soldados do Destino” (**Antologia**, V, 6, 9). Nessa questão, a defesa feita por Valente da utilidade de sua astrologia é muito próxima à de Ptolomeu:

Mas aqueles que se exercitaram na arte prognóstica e, na verdade, mantêm suas mentes livres e fora da escravidão; eles desprezam a Fortuna, não persistem na Esperança, não temem a morte e vivem imperturbados. Eles treinaram suas almas para terem confiança. Eles não se regozijam excessivamente com a prosperidade nem se deprimem com a adversidade, mas estão satisfeitos com o que quer que aconteça. Como eles não têm o hábito de ansiar pelo impossível, sustentam firmemente os decretos do destino. Eles estão alheios a todo prazer ou lisonja e se mantêm firmes como soldados do destino (**Antologia**, V, 6, 9).<sup>33</sup>

Para Ptolomeu, alguns eventos identificados nos horóscopos seriam, por sua força originária, inelutáveis, enquanto outros, pela fraqueza originária, seriam possíveis de intervenção e mudança. Neste último caso, segundo ele, existia a possibilidade de interferir no destino com meios naturais e lógicos, mas primeiro era necessário conhecê-lo consultando os astrólogos (**Tetrabiblos**, I, 3).

Nessa questão, há certa divergência entre eles, já que Valente apresenta uma visão completamente fatalista: “o destino decretou a cada pessoa a realização inalterável de seu horóscopo”, segundo ele. Valente acreditava que o destino podia ser conhecido pela astrologia, porém não haveria espaço para intervenção humana. Por meio da sabedoria considerada divina dos antigos, o astrólogo possuía uma valiosa ferramenta para desvendar os desígnios do destino. Entretanto, para ele havia severas limitações impostas pela natureza:

É impossível superar com orações e sacrifícios o que foi estabelecido desde o início ou obter para si algo diferente, algo mais a seu gosto. O que foi dado acontecerá mesmo se não orarmos; O que não é dado não acontecerá, mesmo se orarmos [...] nós também devemos cumprir a parte que nos foi atribuída pelo destino e nos adaptar às oportunidades do momento, ainda que não gostemos delas (**Antologia**, V, 6, 11).<sup>34</sup>

Há, na obra de Valente, outro aspecto muito importante a ser notado. Ele demonstra, em diversos momentos, ter disfrutado de uma experiência quase epifânica ao lidar com os conhecimentos astrológicos, chegando a atribuí-los a contatos que acreditava ter com as

<sup>33</sup> οἱ δὲ περὶ τὴν τῶν μελλόντων πρόγνωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀσχοληθέντες ἀδουλαγώγητον καὶ ἐλευθέραν τὴν ψυχὴν κτησάμενοι καταφρονοῦσι μὲν τῆς τύχης, οὐ προσκατεροῦσι δὲ ἐλπίδι, τὸν δὲ θάνατον οὐ φοβοῦνται, ἀταράχως δὲ διάγουσι προγεγυμνακότες οὔτε ἐπὶ τοῖς φαύλοις ταπεινοῦνται, ἀρκοῦνται δὲ τοῖς παροῦσιν· ἀδύνατον δὲ μὴ ἐρῶντες ἐγκρατῶς φέρουσι τὰ νενομοθετημένα καὶ πάσης ἡδονῆς ἢ κολακείας ἀλλοτριωθέντες στρατιῶται τῆς εἰμαρμένης καθίστανται (**Antologia**, V, 6, 9).

<sup>34</sup> ἀδύνατον γὰρ τινα εὐχᾶς ἢ θυσίας ἐκνικῆσαι τὴν ἐξ ἀρχῆς καταβολὴν καὶ κατασκευάσαι ἑαυτῷ πρὸς τὸ θέλειν ἑτέραν· τὰ γὰρ δεδομένα καὶ μὴ εὐχομένον ἡμῶν γενήσεται, τὰ δὲ μὴ πεπωμένα οὐδὲ εὐχομένων συμβήσεται [...] τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμᾶς χρὴ τοῖς τῆς εἰμαρμένης περιτεθειμένοις προσώποις ὑποκρίνασθαι καὶ ἐξομοιοῦσθαι ταῖς τῶν καιρῶν τύχαις οὐ συγγινώσκοντας. εἰ δὲ τις μὴ θέλη (**Antologia**, V, 6, 11).

divindades. Barton recorre a algumas ideias de Foucault para compreender a existência dessa noção de poder presente na experiência de adquirir conhecimentos como os “métodos místicos e secretos” da astrologia de Valente. O pesquisador destaca que a relação entre os conhecimentos e o poder: “Produz efeitos ao nível do desejo; Produz prazer: ‘o conhecimento envolve a descoberta de segredos [...] que dão ao indivíduo gratificante poder’, produz ‘realidade, domínios de objetos e rituais de verdade’” (BARTON, 2002, p. 20).

Algo semelhante também chegou a ser defendido por Ptolomeu, porém não em seu tratado astrológico, mas, curiosamente, na obra conhecida como *Almagesto*, um texto considerado puramente astronômico. Nele, Ptolomeu asseverou: “sei que sou mortal e efêmero, todavia quando perscruto as múltiplas espirais circulares das estrelas, não sinto mais a terra sob meus pés, mas me sinto ao lado de Zeus e me farto com a ambrosia dos deuses.” (*Almagesto*, IV, 9). Ainda que não seja parte do *Tetrabiblos*, a experiência que ele relatou parece ter sido fundamental para as concepções astrológicas que ele desenvolveu na obra.

Embora não existam divergências profundas em termos da fundamentação teórica entre o *Tetrabiblos* e a *Antologia*, existem diferenças consideráveis na sistematização e na ênfase dada pelos astrólogos aos tópicos em seus tratados, como dissemos. Um deles, em especial, o da longevidade, ainda que fosse comum entre as práticas divinatórias da época, poderia ser considerado um problema dependendo do contexto em que estivesse inserido.

Desde o Edito augustano de 11 EC, a lei romana proibia consultas sobre a longevidade, especialmente “do *princeps* ou a outros assuntos de interesse do Estado e que revelassem o futuro do próprio consulente ou de algum membro da família” (SILVA, 2003, p. 228). Fredrick Cramer (1954, p. 278) afirma que mesmo que a lei romana proibisse a prática de consultas astrológicas sobre esta temática, foi grande a tolerância ao seu estudo e ao conteúdo dos textos astrológicos neste tópico. Cramer (1954, p. 279) diz que astrólogos do século II EC “não sentiram hesitação em escrever sobre todos os tópicos proibidos”. Ou seja, havia, apesar de tudo, grande tolerância em relação à prática e ao estudo desses temas.

Acontece que, enquanto Ptolomeu é razoavelmente lacônico sobre o tópico da longevidade, Vécio Valente aponta, em seus horóscopos, uma série de datas de mortes de alguns de seus consulentes. A atenção de Valente ao assunto não seria considerada ilegal desde que não interferisse com os interesses do poder romano e, de fato, ele buscou ilustrar suas teorias utilizando informações de pessoas comuns, sem correr esse risco. Há, por exemplo, horóscopos

de seis crianças que morreram antes de completar dez anos de idade<sup>35</sup> (RILEY, 1996, p. 5; NEUGEBAUER e VAN HOESEN, 1987, p. 177).

Mesmo assim, precisamos considerar que enquanto Ptolomeu não se aprofundou em algo que ainda era considerado um tópico proibido, na obra de Valente, a longevidade foi um dos seus temas prediletos. Mesmo que a *Antologia* não tenha gerado nenhuma polêmica em função disso, esta postura também pode nos ajudar a explicar uma menor popularidade e profusão de seus escritos. Afinal de contas, na comparação entre a *Antologia* e o *Tetrabiblos*, trata-se de uma boa razão pela qual o texto de Ptolomeu poderia ser considerado mais adequado aos interesses das camadas mais favorecidas, por evitar adentrar em questões consideradas sensíveis e mesmo não permitidas por lei.

Em um outro aspecto das obras, notamos também que ambos astrólogos admitem suas inspirações principalmente nas antigas tradições babilônicas e egípcias. Entretanto, a consideração e a relevância de cada tradição específica variam entre os textos. Ptolomeu disse considerar os egípcios “dignos das transcrições por sua utilidade” (**Tetrabiblos**, I, 21). Entretanto, ele acreditava que os maiores avanços seriam fruto da união de conhecimentos gregos e babilônicos. Em geral, compreendemos que ele privilegiou os conhecimentos vindos da Mesopotâmia, em vez da tradição egípcia (STUCKRAD, 2005, p. 137).

Já Valente, afirma que havia muito tempo que os egípcios conheciam diferentes teorias, porém, também tinham certa propensão a manterem seus conhecimentos restritos a certos círculos, além de serem muito vagos e misteriosos quando questionados sobre suas tradições (**Antologia**, IX, 2). Apesar disso, além de referências honrosas à estudiosos gregos e mesopotâmicos que o precederam, Valente demonstra profundo interesse e admiração particularmente pelos elementos da antiga cultura egípcia, como os representados pelo faraó Nechepso e pelo sacerdote Petosiris, de quem já falamos anteriormente. Vécio Valente admira muito sua dedicação e habilidade, considerando Nechepso uma figura com poderes divinos. O astrólogo os idealizava e afirmava invejá-los por terem vivido no Egito em um tempo em que teriam existido “clima de liberdade, discursos e inquéritos generosos”, um tempo em que homens “deixaram a esfera terrestre e caminharam pelos céus” (**Antologia**, VI, 1). São muitas as comparações entre ele próprio e estas fontes egípcias e ele faz questão de esclarecer que seus

---

<sup>35</sup> Destacamos um destes exemplos, em que Valente descreve o atendimento a uma criança de origem romana, a quem ele atendeu diversas vezes entre o 8º e 9º até o 33º mês de vida do infante, quando ele vem à óbito. No relato, o astrólogo oferece ainda informações sobre alguns sintomas físicos sofridos pela criança e sua correlação astrológica (**Antologia**, VI). Falaremos mais sobre a relação entre as práticas da astrologia e da medicina no terceiro capítulo.

métodos e teorias estão minuciosamente de acordo com os ensinamentos de Nechepso<sup>36</sup> (**Antologia**, VI, 1). Trata-se, claramente, de uma tentativa de situar-se na tradição astrológica da cultura egípcia.

Valente também atribui a técnica de “casas” astrológicas<sup>37</sup> ao sincrético Asclépio, que muitos egípcios e caldeus passariam logo a adotar, segundo ele<sup>38</sup> (**Antologia**, IX, 2). Também acredita que os antigos astrólogos egípcios e mesopotâmicos estabeleceram relações corretas entre planetas e cores. Dá como exemplos Saturno, associado à cor preta, e que segundo ele os babilônios chamavam de *Phainon*<sup>39</sup>, e de Marte, associado ao vermelho, que os egípcios chamavam de *Artes*<sup>40</sup> (**Antologia**, VI, 3).

É curioso compreendermos a partir dos posicionamentos adotados por cada um deles que Valente, que era sírio de nascimento, talvez buscasse se posicionar melhor em relação às tradições do Egito, enquanto que Ptolomeu, greco-egípcio de nascimento, provavelmente não sentisse a mesma necessidade e procurasse conhecer melhor as tradições vindas da Mesopotâmia.

Nessas obras astrológicas, Cláudio Ptolomeu e Vécio Valente desenvolvem algumas teorias e métodos que são mantidos até hoje. Por outro lado, os escritos também contêm descrições de crenças, valores, práticas e costumes que eram típicos do período e da sociedade em que viveram. Buscaremos explorar estes detalhes no capítulo seguinte e compreender, remetendo ao contexto cultural do Principado, as relações que existiam entre as práticas e crenças dos astrólogos com a cultura de sua época, bem como os contatos que existiam entre a astrologia, a educação, alguns cultos populares e, principalmente, como podemos entender a tradição astrológica que foi desenvolvida no período como um conhecimento fronteira, que congregava estes diversos elementos culturais.

---

<sup>36</sup> *καθώς και ὁ Νεχεψὸ ἐμαρτύρησε λέγων*

<sup>37</sup> Ainda atualmente, os horóscopos produzidos por astrólogos, inclusive os indianos e árabes, são divididos, em doze segmentos, chamados de *casas*, que são contadas em sentido anti-horário a partir do ponto conhecido como *Ascendente*.

<sup>38</sup> *ἕτεροὶ δὲ πολλοὶ Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων*

<sup>39</sup> *Βαβυλώνιοι Φαίνοντα*

<sup>40</sup> *Αἰγύπτιοι γὰρ καὶ Ἄρτην*

### 3. A ASTROLOGIA ALEXANDRINA NAS FRONTEIRAS CULTURAIS

Após abordarmos a história da astrologia e alguns elementos importantes acerca de nossas fontes documentais, podemos analisar as indicações nos tratados astrológicos que evidenciem a maneira como esta tradição se relacionava com outros elementos que fizeram parte do contexto de fronteira cultural representado por Alexandria no período do Principado.

Primeiramente, procuraremos demonstrar as expressões de legitimidade dos astrólogos entre a aristocracia e o povo romano do Principado. Veremos como os astrólogos, outros estudiosos e até mesmo imperadores construía defesas retóricas baseadas em crenças comuns sobre os astros para diversos fins. Buscaremos destacar algumas maneiras mais típicas de uso prático da astrologia, assim como especialidades que podiam envolver noções astrológicas, como a navegação e a medicina. O que esperamos compreender analisando a importância da astrologia enquanto disciplina que era ensinada no modelo de educação adotado pelos greco-egípcios e romanos do Principado, bem como as influências culturais do próprio Egito e da Mesopotâmia neste contexto.

Em seguida, veremos também como importantes elementos da religiosidade popular do Principado: os cultos aos *daimones* e à Ísis, a Osíris e a Serápis, que ganhavam amplitude na cultura do Império como a astrologia, tiveram expressão tanto nas vivências, quanto nas técnicas dos astrólogos, demonstrando o encontro de elementos culturais e conhecimentos de variadas culturas.

Por fim, abordaremos algumas estratégias que eram utilizadas pelos astrólogos para darem conta da diversidade étnica e cultural que encontravam em Alexandria e dentro do Império Romano, estratégias que demonstram um potencial de uso dos discursos astrológicos para atribuir, reforçar, defender ou negar identidades e estereótipos nas fronteiras culturais do Império, caracterizando um elemento de conhecimento e poder.

#### 3.1 LEGITIMIDADE E USOS DA ASTROLOGIA NO PRINCIPADO ROMANO

No capítulo anterior, tratamos sobre os contatos culturais que interligaram as culturas grega, egípcia e mesopotâmica e terminaram por disseminar entre elas saberes como a astrologia. Também percebemos que no caso do mundo grego, disfrutaram de maior expressão os estudiosos reunidos na capital do Egito ptolomaico, Alexandria. Barton (2003, p. 34)

argumenta que, apesar de muitos dos gregos já identificarem Alexandria como um lugar de uma cultura muito rica, mesmo em comparação à Roma e à Atenas, os romanos só começaram a se familiarizar com a cidade após o controle direto do Egito em 30 AEC. A partir deste momento, assim como no período helenístico desenvolveu-se em Alexandria uma maior abertura dos gregos em relação à sociedade e cultura egípcias, o mesmo ocorreu em relação aos romanos. O controle sobre o Egito acabou facilitando e favorecendo consideravelmente as relações comerciais e os contatos entre as culturas. Roma passou a receber uma série de greco-egípcios entre escravos, músicos, atores, artistas e diversos estudiosos, que também levavam à península itálica muitos conhecimentos que já se encontravam consolidados no Egito.

Segundo Montero (1998, p. 188), os romanos já conheciam a astrologia desde o início do século II AEC e grandes aristocratas e literatos não ficaram alheios ao que consideravam um “novo método divinatório” quando os contatos culturais se estreitaram.<sup>41</sup> Entre as elites romanas, ainda do período da República, era considerado um sinal de poder manter um adivinho pessoal e crescia o prestígio dos astrólogos. Ainda assim, os registros documentais que temos das atividades de adivinhação no período republicano romano ainda não indicam grande relevância da astrologia na tomada de decisões políticas e militares naquele momento.

O orador e senador romano Marco Túlio Cícero (106-43 AEC) fez algumas críticas aos métodos dos *astrologos*, a quem chamava também de *Chaldaei* (CÍCERO, **De Divinatione**, I, 85). Mesmo assim, ele reconhecia que “os astrólogos desenvolveram o conhecimento da engendrada ordenação das estrelas do universo” (CÍCERO, **De Divinatione**, I, 91). Curiosamente, para explicar o surgimento deste conhecimento, Cícero desenvolve uma hipótese geográfica:

E a mim, ao menos, me parece que a adoção de cada procedimento adivinatório dependeu também do tipo de lugar que ocupava, propriamente, cada coletividade. Com efeito: os egípcios, igual aos babilônios, habitantes de extensas planícies abertas, como não sobressaía da terra nada que podia lhes impedir a contemplação do céu, puseram toda sua atenção no conhecimento dos astros (CÍCERO, **De Divinatione**, I, 93).

Alguns estudiosos acreditam que, no contexto da República em que Cícero viveu, “a astrologia era antes de tudo praticada entre as camadas baixas da população”, o que teria levado “Cícero a desenvolver uma crítica contundente ao saber dos caldeus” (SILVA, 2009, p. 20). Para Montero (1998, p. 188), porém, a astrologia foi uma prática de todas as camadas socioeconômicas romanas, ainda que, inicialmente, pudesse ter uma maior expressão entre as

---

<sup>41</sup> Cramer (1954, p. 44) afirma que já existia, entre os primeiros romanos, o que ele chama de “astrometeorologia”, que dava conta de certos sinais celestes como as fases da Lua, por exemplo. Porém Cramer considera este saber anterior absolutamente rudimentar em comparação à astrologia dos greco-orientais.

camadas menos favorecidas, por elas serem formadas, em boa medida, por escravos de origem oriental. Tendemos a concordar com Montero, principalmente porque muitas figuras ilustres do mundo grego e romano adotaram as técnicas, os conceitos e os conhecimentos astrológico com considerável facilidade. Por um lado, lembramos que a adivinhação era praticada por todas as camadas sociais no mundo greco-romano e que a astrologia foi aceita principalmente como técnica divinatória. Além de que o filo-helenismo de muitos romanos deve ter facilitado na assimilação dos conceitos e conhecimentos dos astrólogos entre os filósofos e outros estudiosos.

Entre os períodos republicano e imperial, diferentes tipos de praticantes de astrologia ganharam popularidade entre os romanos, de astrólogos itinerantes, que atendiam nas ruas, possivelmente a custos módicos, até aqueles que serviam especialmente aos membros da aristocracia romana. Entre as práticas que Cícero afirmava não admitir estava a dos chamados “astrólogos do Circo”, itinerantes que ele considerava “*vates* supersticiosos e desavergonhados adivinhos” (CÍCERO, **De Divinatione**, I, 132). Ele dizia que estes astrólogos eram tão fajutos que mal podiam conhecer seu próprio destino, quanto mais o dos outros. Presumimos que um membro conservador das camadas aristocráticas, como Cícero, buscasse classificar esses saberes considerados estrangeiros em sua época como inferiores, principalmente quando praticados pelas camadas baixas da população. Cícero também era praticante de métodos divinatórios tipicamente romanos, como o augúrio, e tentava defender sua autoridade frente à adoção crescente de saberes que não eram tradicionais.

Apesar de eventuais resistências, isso não impediu que aumentassem muito o reconhecimento e a influência de astrólogos e da astrologia em Roma, sobretudo a partir do período de Augusto (27 AEC-17 EC). David Frankfurter (2006, p. 554) defende que podemos perceber um crescente interesse dos romanos nas diversas possibilidades da adivinhação durante o período imperial, o que propiciou as condições para ao pleno estabelecimento da tradição astrológica. Considera-se que o sinal mais claro da aceitação e popularidade da astrologia neste período foi a adoção dos nomes dos planetas para designar os dias da semana, baseando-se no conceito astrológico dos astros como “governadores do tempo”, isto é, cada dia da semana e cada hora do dia seriam regidos por um poder astrológico respectivo (LUCK, 2006, p. 386). Assim, de domingo a sábado, os romanos passaram a chamar, no idioma latino: *dies solis*, *dies lunae*, *dies martis*, *dies mercurii*, *dies iovis*, *dies veneris*, *dies saturni*.

Ademais, alguns filósofos, entre os quais se destacam os estoicos, além de vários poetas e outros homens de letras passaram a adotar os estudos e as práticas astrológicas de maneira bastante séria. Barton considera que o exemplo da publicação que o imperador Augusto fez de seu horóscopo (mapa astral) durante seu principado, como maneira de legitimar seu

poder, “é uma indicação dramática da construção política da astrologia enquanto conhecimento”, configurada como uma verdadeira “função de poder” já desde o início do período imperial (BARTON, 2002, p. 47).

Em um primeiro momento, durante a República Romana, é provável que a astrologia, ainda considerada um conhecimento estrangeiro, tenha sido preterida em relação aos conhecimentos oraculares mais tradicionais dos romanos como a aruspicina, o augúrio, a oniromancia, etc. Porém, a partir do período augustano, cresceram e se tornaram cada vez mais recorrentes os exemplos da crença dos romanos no poder da astrologia e dos astrólogos, mesmo que, na maioria das vezes, esses profissionais não fossem de origem romana. Sobre isso, Montero lembra que foram poucos os astrólogos romanos e que eles não chegaram a se destacar tanto quanto seus colegas greco-orientais, sobretudo os alexandrinos. Segundo ele, quase sempre, “os tratados sobre astrologia que foram divulgados no Império eram de origem grega, egípcia ou síria” (MONTERO, 1998, p. 189).

A principal obra historiográfica sobre as relações entre o poder romano e os astrólogos foi publicada por Frederick Cramer em 1954, intitulada *Astrology in Roman Law and Politics*, e cobre grande parte das evidências arqueológicas e documentais que nos permitem compreender que a astrologia era, durante o Império, um verdadeiro “poder detrás do trono” romano (CRAMER, 1954, p. 81). Cramer percebeu que uma vez que a astrologia era aceita como conhecimento verdadeiro, sabedoria da verdade por excelência, tornou-se uma formidável maneira de se legitimar o poder político, o que foi certamente explorado pelos poderosos romanos. Ele defende que “O primeiro século do Principado testemunhou a conversão final da nobreza romana para a mais profunda fé na astrologia fatalista que já adquiriu” (CRAMER, 1954, p. 144).

Além de Cramer, outros estudiosos também forneceram, e continuam a fornecer, suas contribuições para compreendermos as estreitas relações que existiam entre a maior parte dos imperadores e da aristocracia romana com os astrólogos do período imperial. Este tema é, provavelmente, o mais bem estudado dentro da história da astrologia antiga, de modo que buscaremos ressaltar aqui apenas alguns exemplos mais emblemáticos ou que não constem em obras já consolidadas na historiografia.

Entre os poucos astrólogos de origem romana que foram influentes, está Marco Manílio, que escreveu um poema astrológico possivelmente dedicado ao imperador Tibério, que governou entre 14 e 37 EC. Em seu escrito, Manílio reforça uma ideia existente desde o período de César, de que “A família Júlia descende de Vênus”. Ele sustenta que a dinastia juliana “Procede do céu e voltará ao céu que será governado por Augusto em companhia de Júpiter

através das constelações [...] Aquela é a morada dos deuses, esta é a dos que por sua virtude se lhes assemelham [...]” (MANÍLIO, *Astronomica*, I, 799-805). Ao analisar a construção político-astrológica feita na obra de Manílio, Ana Teresa Marques Gonçalves (2007) destaca o grande potencial que o discurso dos astrólogos poderia possuir na legitimação do poder dos imperadores do início do Principado:

[...] da mesma forma como haveria uma ordenação no cosmos, tornar-se-ia necessário criar uma ordenação no mundo humano, e esta deveria ser garantida pela existência de uma força superior, autorizada pelo divino, que exerceria no mundo terreno a mesma orientação estabelecida no mundo cósmico. Como o *logos* formaria as leis que regiam o cosmos, o Príncipe formularia as leis que regeriam a vida humana e, desta forma, manter-se-ia a ordem imperial. A astrologia transforma-se, deste modo, em saber capaz de justificar a ascensão imperial e de captar a adesão dos súditos (GONÇALVES, 2007, p. 6).

Isso não significa que os imperadores usassem o conhecimento astrológico apenas como forma de legitimação. Devemos considerar que a maior parte deles, de fato, acreditava muito no poder dos especialistas nos astros. Suetônio (64-141 EC), por exemplo, relata que o imperador Tibério teria recorrido a Trasilo<sup>42</sup>, que estudou em Alexandria e era o mais eminente astrólogo na corte romana da época, para se certificar de que havia feito uma escolha correta quanto ao seu sucessor (SUETÔNIO, *Vida dos Doze Césares*, IV, 19.3).

Suetônio também faz um interessante relato sobre os alegados fundamentos astrológicos que influíram sobre a controversa decisão do imperador Nero de assassinar uma série de membros influentes da aristocracia romana em um momento de conturbação política em 65 EC. O historiador antigo defende que a interpretação de presságios feita pelo filho de Trasilo, Balbilo<sup>43</sup>, que se tornou o astrólogo de maior expressão dentro do poder imperial, pode ter legitimado a sanguinária medida adotada por Nero. Suetônio conta sobre o imperador:

Um cometa, astro que pressagia a ruína aos poderes supremos segundo a crença popular, havia começado a aparecer durante várias noites seguidas. Angustiado por ele, quando o astrólogo Balbilo o fez saber que os reis costumavam conjurar tais presságios sacrificando a algum personagem ilustre e afastá-los deles fazendo-os recair sobre as cabeças dos próceres: resolveu ordenar a morte de todos os cidadãos da mais alta nobreza; veio sem dúvida a reforçar esta decisão fornecendo-lhe um pretexto legítimo (SUETÔNIO, *Vida dos Doze Césares*, VI, 36).

Suetônio também relata que o general Aulo Vitélio (15-69 EC), que foi imperador apenas por alguns meses durante as disputas políticas que ocorreram entre a morte de Nero e a

<sup>42</sup> Tester (1990, p. 68) afirma que Trasilo era amigo íntimo e servia diretamente ao imperador Tibério. O astrólogo dera ao filho o nome de Tibério Cláudio Balbilo e o teria introduzido na corte romana.

<sup>43</sup> Balbilo “foi amigo pessoal do imperador Cláudio, depois, assessor de Nero e, finalmente, astrólogo no palácio de Vespasiano” (STUCKRAD, 2005, p. 122). Ele também pode ser o astrólogo a quem Dião Cássio se refere ter previsto para Agripina a ascensão do filho Nero ao poder romano e também que ele a mataria (*Historia Romana*, LXI).

assunção de Vespasiano, e que, apesar do curto período, foi retratado como um governante muito cruel e sanguinário, também teve sua legitimidade contestada através de uma retórica astrológica. Suetônio conta que:

Seus progenitores ficaram tão espantados com seu horóscopo quando este foi anunciado pelos astrólogos, que seu pai procurou sempre com o maior empenho que não lhe confiassem nenhuma província enquanto estivesse vivo, e sua mãe, quando ele foi enviado às legiões e proclamado imperador, chorou imediatamente dando-o por perdido (SUETÔNIO, **Vida dos Doze Césares**, VII, 2).

Esses são apenas alguns exemplos entre muitos da incontestável influência que a astrologia adquiriu entre as altas elites romanas. Sabe-se que Plotina, a esposa do imperador Trajano (97-117 EC), inclinada à influência dos epicuristas, teria o influenciado a não apoiar a astrologia na corte. Porém o imperador Adriano (117-138 EC), em seguida, rapidamente restaurou a “tradição imperial de confiança na astrologia” (CRAMER, 1954, p. 183). Seus sucessores, Antonino Pio (138-161 EC) e Marco Aurélio (161-180 EC), inclinavam-se a uma filosofia estoica já bastante ligada à astrologia, entretanto, considerada menos rígida que a do século I EC, eles teriam defendido “uma providência benigna e um destino neutro, inexorável e imutável”, porém ainda bastante fatalista e muito útil ao poder. O imperador Marco Aurélio, por exemplo, mais inclinado à oniromancia (adivinhação através dos sonhos), buscou defender suas práticas tendo como referência o conhecimento astrológico ao afirmar que “tanto amigos quanto inimigos da astrologia estavam propensos a aceitar a natureza reveladora dos sonhos” (CRAMER, 1954, p. 183). O que significa que no século II EC a astrologia já se encontrava entre os mais relevantes conhecimentos que circulavam na cultura romana.

Gilvan Ventura da Silva (2003) considera que, no período do Principado, a astrologia favoreceu e auxiliou os imperadores em suas aspirações políticas, sobretudo, “ao enfatizar a inexorabilidade do seu governo, devido a uma determinação inscrita no curso dos astros” (SILVA, 2003, p. 127). Nossa percepção é de que a relação dos imperadores com a astrologia foi tanto de dependência, quanto de utilitarismo, ou seja, eles foram guiados tanto pela crença em seus conhecimentos, como pela realização de suas implicações políticas.

Além disso, nesse período inicial do Império, a astrologia capturou as mentalidades romanas e ganhou reforços sobretudo das ideias dos eminentes filósofos estoicos em Roma, como Marco Aurélio. Para Barton (2002, p. 69), “os astrólogos certamente exploraram a comum percepção estoica de destino (*heimarmêne*), como sequência de causas física e teologicamente justificadas”, alinhando-se conseqüentemente ao tradicional conceito dialético de destino e servindo tanto a fins filosóficos e religiosos quanto políticos. Silva coloca ainda que, no ambiente cultural da segunda metade do século II EC, “vemos constituir-se no Império

Romano uma ampla corrente, cujos fundamentos podem ser encontrados nos *Oráculos Caldaicos*, um conjunto de revelações sobre a natureza do cosmos, da alma humana e dos seres divinos que habitam as regiões celestes” (SILVA, 2003, p. 127, 186).

A relação entre astrologia e filosofia é muito anterior, como sabemos. O estoico Sêneca (4 AEC-65 EC), preceptor de Nero e uma de suas vítimas durante o evento relatado por Suetônio, por exemplo, aproveitava muito as concepções e analogias astrológicas. Sêneca tentou explicar a razão do azar e de certos infortúnios na vida das pessoas dizendo que a complexidade da natureza só podia ser explicada pela existência de um guardião, que governava “toda esta reunião e agitação dos astros” (SÊNeca, **Diálogos II**, Sobre a providência, 2-4). Para Sêneca, as condições das existências humanas estavam anunciadas no céu e os infortúnios aconteciam regulados “por uma lei eterna contínua movendo grande quantidade de coisas por terra e mar, grande quantidade de luzes brilhantíssimas que refulgem segundo o estabelecido” (SÊNeca, **Diálogos II**, Sobre a providência, 2-4).

Em um sentido muitíssimo parecido, o astrólogo Cláudio Ptolomeu diz que: “É a todos evidente, sem particulares demonstrações, que certa força se difunde e se propaga da substância aeriforme e eterna sobre a superfície terrestre inteira que é em tudo e por tudo sujeita a mudanças” (**Tetrabiblos**, I, 1-2).<sup>44</sup> Sêneca também relaciona a lógica celeste com tendências para mudanças no mundo, nas vidas e nos pensamentos das pessoas, ainda que esta ideia não excluísse uma noção cíclica de tempo. O filósofo sustenta que esses impulsos seriam provenientes de uma realidade regulada por um elevado espírito celeste:

Contempla os astros que iluminam o firmamento: nenhum deles está imóvel [...]. Todos estão sempre girando e trasladando tal como dispuseram a lei e a exigência da natureza, se dirigem de cá para lá; assim que tenham completado suas órbitas durante um determinado número de anos, irão novamente por onde haviam vindo. Vê agora tu e pensa que o espírito humano, formado com os mesmos elementos de que constituem o divino, leva a mal o traslado e a mudança, sendo que a natureza divina se compraz ou inclusive se sustenta em uma alteração constante e apressada (SÊNeca, **Diálogos**, Consolação a sua mãe Hélvia, 7-8).

Para Sêneca, os eventos tinham sua razão de ser, suas causas e motivos, dentro de uma lei que movia o cosmo, portanto os acontecimentos eram vistos como efeitos naturais, assim como as ondas e marés dos oceanos, na analogia do próprio filósofo (SÊNeca, **Diálogos II**, Sobre a providência, 2-4). Dos movimentos do sol, da lua e das cinco outras estrelas, segundo Sêneca, “dependem os destinos dos povos e, portanto, as coisas maiores e menores tomam forma segundo um astro tenha se apresentado favorável ou desfavorável” (SÊNeca, **Diálogos**,

---

<sup>44</sup> Ὅτι μὲν τοίνυν διαδίδοται καὶ διϊκνεῖται τις δύναμις ἀπὸ τῆς αἰθερώδους καὶ αἰδίου φύσεως ἐπὶ πᾶσαν τὴν περίγειον καὶ δι’ ὅλων μεταβλήτην (**Tetrabiblos**, I, 1-2)

Consolação à Márcia, 18.3). Ptolomeu, semelhantemente, argumenta que “não apenas os corpos já constituídos necessariamente sofrem uma certa influência dos movimentos celestes, mas até a fecundação e a maturação dos sêmens se moldam e se conformam ao ambiente circunstante do momento” (**Tetrabiblos**, I, 2).

Paul Veyne (2015, p. 188) explica que, embora os horizontes da reflexão sobre os limites culturais contemporaneamente se concentrem em noções como sociedade e história, durante a Antiguidade, a mentalidade “tinha como horizontes a Natureza e a Fortuna, ou Destino”. Essas relações entre a natureza do cosmo e o desenrolar dos destino humanos aparecem também nas *Meditações* do imperador Marco Aurélio, que foi contemporâneo a Cláudio Ptolomeu e a Vécio Valente. Em suas reflexões, o imperador e filósofo estoico explica que:

(1) Assim como as pessoas dizem: ‘Asclépio prescreveu para alguém andar a cavalo ou banhos frios ou caminhar descalço’, então poderíamos dizer isso: ‘A natureza do todo prescreveu a ele uma doença ou incapacidade ou perda ou algo mais do tipo’ (2) No primeiro caso, ‘prescreveu’ significa algo como ‘ordenou isto para ele como apropriado para sua saúde’, (2) e no segundo também o que acontece a cada pessoa foi ordenado como sendo em algum sentido apropriado para seu destino. (3) Quando dizemos que esses acontecimentos nos “encaixam”, estamos falando como construtores quando dizem que blocos quadrados se encaixam em paredes ou pirâmides, porque se unem uns aos outros em um arranjo estruturado particular. (4) Em geral, há uma harmonia; e assim como todos os corpos se combinam para formar um corpo, o universo, também todas as causas se combinam para fazer a única causa que é o destino (MARCO AURÉLIO, **Meditações**, 5, 8).

Sêneca apresenta uma outra dimensão interessante dessa crença no Principado, segundo ele, “se demonstra que os homens são de espírito divino, que pedaços dos astros, algo assim como fagulhas, saltaram à terra e se assentaram em um alojamento alheio”. Graças a isso ele acreditava que “Nosso pensamento força as defesas do céu e não se contenta com saber apenas o que está à vista” (SÊNECA, **Diálogos II**, Sobre o ócio, 5-6). Para o filósofo, a natureza teria criado o homem para identificar seu próprio funcionamento intrínseco e os melhores exemplos que encontrou para ilustrar este pensamento vinham da astrologia. Sêneca considerada que uma das razões pelas quais a natureza deu aos humanos um caráter curioso, era para sermos “espectadores de tão magníficos espetáculos” por ela engendrados. A natureza nos teria dado uma posição favorável à sua contemplação: “nos colocou em sua parte central e nos deu a visão de tudo ao nosso entorno; e ao homem o fez ereto tão somente, senão que, para fazê-lo adequado para a observação, a fim de que possa seguir os astros deslizando-se do orto ao ocaso [...] depois, fazendo sair seis signos ao longo do dia, seis signos ao longo da noite” (SÊNECA, **Diálogos II**, Sobre o ócio, 3-4).

No entanto, é importante consideramos que discursos de caráter astrológico não serviam apenas aos poderosos governantes, mas também eram utilizados de maneira ampla pelas

pessoas que buscavam dar sentido às suas vivências e realidades. Élio Aristides (117-180 EC), sofista grego, por exemplo, considerava-se alguém privilegiado por seu horóscopo. Ele afirma atribuir certos

[...] sonhos e a manifesta atenção dos deuses ao astro de Zeus, pois este dividia o céu em parte iguais quando eu nasci. E em verdade os astrólogos dizem que Leão estava naquele momento na metade do céu e o astro de Zeus abaixo dele, em quadratura à direita de Hermes, e ambos no Oriente (ÉLIO ARISTIDES, **Discurso Sagrado IV**, 57-59).

Élio Aristides acreditava que graças a tais características em seu horóscopo é que ele teria desenvolvido a capacidade para “contemplar a quase todos os autores antigos mais famosos, tanto os prosadores quanto os poetas” (ÉLIO ARISTIDES, **Discurso Sagrado IV**, 57-59). Percebemos que não era incomum que mesmo quem não era estudioso de astrologia, incluindo a elite, ainda podia adotar sua simbologia para atribuir sentidos a características pessoais, decisões e vivências.

Em uma carta escrita para consolar e aconselhar uma mulher chamada Márcia, que havia perdido o pai e, posteriormente, o filho, o discurso de Sêneca propõe que existisse até mesmo uma concepção sobre um paraíso celeste *post mortem* em que nos justificaríamos aos astros. Ele recomenda que Márcia não sofra, porque o neto seria recebido no céu pelo falecido avô:

Ele toma a seu cargo o neto [...], que goza de uma luz nova, e o ensina os cursos dos astros próximos; conhecedor de tudo não por suposições senão por realidades, inicia-o de bom grado nos mistérios da natureza e, tal como o forasteiro agradece a quem lhe guia por cidades desconhecidas, assim teu filho agradecerá a seu intérprete e ademais parente, enquanto o questiona sobre as causas dos fenômenos celestes (SÊNECA, **Díálogos**, Consolação à Márcia, 25.2).

Além do uso retórico do imaginário astrológico em conceitos filosóficos e religiosos, como vimos até aqui, a astrologia também possuía utilidades mais relacionadas a questões práticas. Plínio, o Velho (23-79 EC), por exemplo, fala sobre a observância das constelações, principalmente as dos signos do zodíaco, para a agricultura. A posição celeste influenciaria na germinação e nas condições de desenvolvimento das plantas. Plínio diz que estes princípios eram muito utilizados no Egito e se tornaram uma referência importante para os greco-romanos (PLÍNIO O VELHO, **História Natural**, XVI, 99-100).

Em outro aspecto prático, semelhantemente à explicação dada pelo geógrafo e historiador Estrabão, sobre o uso dos astros para se situar geograficamente em regiões desérticas, Élio Aristides diz que no Egito, dependendo das condições do clima e do relevo, também não seria incomum que quem navegasse pelo Nilo se visse “obrigado a fixar sua posição pelos astros” (ÉLIO ARISTIDES, **Discurso Egípcio**, 83). Assim reiteramos que

possuir este conhecimento pode ter sido considerado algo fundamental para os viajantes, incluindo os comerciantes, mercadores, militares, etc.

Outra atividade que estava envolvida com a astrologia era a medicina. A especialidade conhecida como *iatromathematika* (ἰατρομαθημᾶτικά) unia os prognósticos encontrados nos horóscopos com diagnósticos médicos. Ptolomeu afirma em seu tratado que era de conhecimento comum que foram os egípcios os primeiros a vislumbrarem a possibilidade de se usar astrologia e medicina juntas<sup>45</sup>. Para ele, os egípcios compreendiam que podíamos interferir no destino com meios naturais e lógicos se conhecêssemos, pela astrologia, as condições do passado, do presente e do futuro (**Tetrabiblos**, I, 3). É bem possível que Ptolomeu esteja errado sobre a origem da ideia de juntar essas especialidades porque alguns estudos apontam que esta atividade também era bastante comum entre os antigos adivinhos astrais da Mesopotâmia e seus saberes também chegaram a influenciar a especialidade médica entre gregos e romanos (GELLER, 2014, p. 27).

O astrólogo Vécio Valente registrou em seu tratado diversas consultas astrológicas para investigar questões de saúde. Muitos consulentes deviam perguntar ao astrólogo sobre este assunto, porém há casos que demonstram típicas consultas médicas, como uma série de atendimentos (ao menos seis), feitos a uma criança de origem romana, entre o 8º e o 33º mês de vida, quando a criança faleceu. As consultas eram claramente para fins médicos e, nelas, Valente investigava as causas astrológicas de diversos sintomas como convulsões, feridas e eczemas sofridos pela criança (**Antologia**, 7, 6).

O médico Sexto Empírico (c. 180-210 EC), que viveu um período em Alexandria logo depois de Ptolomeu e Valente, escreveu críticas às principais disciplinas da educação antiga, entre elas a astrologia. Suas observações são muito parecidas com as que Cícero fez no século I AEC, porém na época de Sexto Empírico, opostamente a de Cícero, é possível dizermos que os astrólogos já não disfrutavam de tanta legitimidade quanto nos dois primeiros séculos do Principado. A obra do médico demonstra que por volta do século III EC já começavam a ter aceitação diversos discursos que se opunham à credibilidade da astrologia. Como a obra do médico é propriamente um ataque “Contra os astrólogos” (*Adversus Mathematicus*, em latim), não podemos ter certeza se Sexto Empírico relatou críticas comuns ou selecionou exemplos específicos, por um viés de confirmação e ridicularização. Ainda assim, ele faz um interessante relato remetendo à relação entre astrologia e medicina que nos dá um indício de que astrólogos

---

<sup>45</sup> “prognósticos astrológicos aliados à medicina” – ἀστρονομίας προγνωστικῶ την ἰατρικὴν (**Tetrabiblos**, I, 3).

podiam atender a mulheres desde o período de gestação até o nascimento das crianças. Ele conta que:

[...] à noite – dizem – um caldeu se sentava a observar os astros em algum ponto elevado enquanto outro se punha junto à parturiente até que dera à luz, e no mesmo instante em que se desse à luz se fazia saber ao que estava sentado no alto por meio de um gongo; este, ao escutá-lo, anotava o signo que surgia como o horóscopo. E se o parto se produzia de dia prestava atenção aos relógios solares e aos movimentos do Sol (SEXTO EMPÍRICO, **Contra os astrólogos**, 27-28).

Os exemplos que levantamos demonstram a grande crença nos alegados poderes dos astrólogos, assim como a abrangência que poderiam ter seus conhecimentos e as possibilidades profissionais dos estudiosos. Lembramos que existiam diversos tipos de astrólogos e que acreditamos que a grande maioria dos grupos sociais no mundo antigo devia ter acesso aos seus serviços. É bem possível que especialistas, como os considerados “científicos de Alexandria” por Montero (1998, p. 189), estivessem mais voltados a uma aristocracia letrada, que pudesse ter acesso aos seus tratados astrológicos e pagasse por suas consultas. Mas também existia a possibilidade de que eles atuassem como professores e buscassem manualizar seus conhecimentos para atender a uma demanda existente.

Enquanto tradição, a astrologia ganhou muita credibilidade e cresceu em aceitação principalmente entre os séculos II AEC e II EC, momento em que podemos considerar que os astrólogos atingiram seu ápice no Império Romano. Os imperadores e a aristocracia, assim como a população dos séculos que se seguiram, não abandonaram a astrologia, ainda que visões críticas, como as de Sexto Empírico, ganhassem adeptos. Entretanto, a partir do século III EC, dentro de um contexto de intensas mudanças políticas e culturais que ocorriam, o discurso dos astrólogos começou a perder, gradualmente, seu valor. A oposição às crenças nos astros ganhava força entre correntes de pensamento cético ou cristão da época<sup>46</sup>.

A historiografia costuma concordar com esses marcos temporais, porém há divergências nas interpretações que temos sobre condições sociais e culturais do século II EC que colaboraram para a grande popularidade dos astrólogos naquele momento. Vrettos (2005, p. 98), por exemplo, pensa que por volta de 130, durante o governo de Adriano, os estudiosos nas instituições de Alexandria tinham se voltado para “a metafísica e o ocultismo”. Ele explica,

---

<sup>46</sup> Um bom exemplo é Clemente de Alexandria (150-215 EC), que era um jovem no período em que Ptolomeu e Valente atuaram. Como representante da fé cristã, Clemente demonstra grande ceticismo em relação à astrologia e às filosofias que divinizavam os astros. Para ele, as estrelas satisfaziam às ordens de Javé e apenas marcavam a passagem do tempo, fora isso, qualquer fenômeno celeste seria de natureza puramente física. Vrettos (2005, p. 224) entende que para Clemente “o culto aos corpos celestes se relacionava ao homem em um estágio anterior”, pondo os cristãos em posição de superioridade. Entretanto, esta não era uma postura unânime no cristianismo. Entre os alexandrinos, outros como Orígenes (185-254 EC), por exemplo, compreendiam os astros como sinais que poderíamos examinar para compreendermos o propósito e o sentido da existência (VRETTOS, 2005, p. 217).

dizendo que durante o Principado a situação na cidade seria tão conturbada que “o povo de Alexandria voltava todos os esforços para as estrelas, em busca de respostas para a deplorável situação em que se encontravam, deixando as artes e ciências de lado” (VRETTOS, 2005, p. 98). Diante do que discutimos até o momento, percebemos que esta interpretação é equivocada por não levar em consideração a dificuldade de definirmos e delimitarmos as tradições de conhecimento e o que, exatamente, os antigos compreendiam como ciências ou artes. Os textos astrológicos, em particular, demonstram profundo entendimento de áreas que, só modernamente, são isoladas em campos como a matemática e a astronomia, por exemplo. Porém, entre os antigos, na maioria das vezes, as áreas de estudos podiam estar inter-relacionadas ou serem indistintas.

A interpretação de Vrettos não é incomum, porém ela ainda se parece muito com a de autores antigos clássicos como Cícero ou Sexto Empírico ou outros, como o citado anteriormente Quinto Cúrcio Rufo, que descreveu os astrólogos no exército de Alexandre e registrou também sua opinião aristocrática sobre a necessidade de terem estes especialistas entre as tropas militares. A explicação de Quinto Cúrcio é que:

nada comove com mais eficácia à ralé que a superstição: ingovernável, cruel, volúvel em outras ocasiões, uma vez que está presa à superstição obedece melhor aos ditames dos adivinhos que aos próprios chefes. Assim pois, uma vez dadas a conhecer ao público as respostas dos adivinhos egípcios, levantaram seus ânimos paralisados com esperança e confiança (QUINTO CURCIO RUFO, **História de Alexandre Magno**, IV, 10).

Tratam-se de visões que carregam, muitas vezes, certos preconceitos e anacronismos. Contamos, porém, com estudos e interpretações mais esclarecedoras, como a de Christina Riggs (2012), que considera que a maior parte da população do Egito romano daquele momento levava uma vida precária, com desvantagens tanto financeiras, quanto sociais, além de haver grande possibilidade de doenças e outras dificuldades durante a vida. Assim, Riggs enxerga a astrologia do período como uma resposta psicológica às condições de vida. Ela defende que podemos e devemos observar o uso de magia, de oráculos e de astrologia como exemplos entre as crenças, práticas e cultos religiosos que se formaram na interação cultural entre egípcios, gregos e romanos, compreendendo-as “como uma resposta racional a tais experiências de vida” no contexto cultural em que faziam parte (RIGGS, 2012).

É, também, nesse sentido que Jacco Dieleman (2012) argumenta que, no Egito romano, “O sobrenatural era visto como parte integral do mundo físico e social”. Ele concorda com Riggs, ao defender que essas crenças seriam explicadas, ao menos parcialmente, pela situação de vida da população, que carecia de cuidados medicinais adequados e segurança social, além

de que havia “pouca consideração por direitos humanos” naquele período. Dieleman entende que independentemente da eficácia que possamos atribuir a certos conhecimentos, como os astrológicos, eles possuíam uma “função psicológica” de “controle de estresse ao canalizar sentimentos de vulnerabilidade, insegurança, inequidade e impotência, enquanto reforçavam a autoconfiança” (DIELMAN, 2012).

Se, por um lado, os discursos astrológicos eram utilizados para construir e estruturar relações sociais e políticas entre as elites governantes do Principado Romano, por outro, eles tinham poder de fornecerem significados às experiências humanas em todas as camadas sociais e não apenas entre os menos favorecidos. Concordamos com Riggs e Dieleman quanto às condições de vida das camadas mais pobres da população e que o discurso astrológico oferecia alento e sentido a uma vida, muitas vezes, precária. No entanto, até mesmo as cortes romanas costumavam apelar com muita frequência para a astrologia durante o Principado e não temos motivos para duvidar de que a maioria dessas pessoas acreditasse nos astrólogos tanto quanto os menos favorecidos. Assim, embora seja relevante, a ideia de que a astrologia foi uma ‘resposta racional’ a uma realidade ruim tem limitações claras.

Para compreendermos como a astrologia ganhou tal dimensão cultural, principalmente entre as elites, é fundamental sabermos também como ela chegou a representar uma das principais disciplinas inseridas no modelo de ensino que foi desenvolvido e adotado pelos helênicos e filo-helênicos, em especial em Alexandria, o que discutiremos a seguir.

### **3.2 ASTROLOGIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA GRECO-EGIPTO-ROMANA**

Como pudemos perceber no segundo capítulo, tanto na Mesopotâmia quanto no Egito, os conhecimentos que formaram suas tradições astrológicas representavam alguns dos principais componentes do ensino oferecido pelos templos. O pensamento astrológico-astronômico fez parte da educação básica destinada à formação de sacerdotes especialistas nestas culturas. Entre os gregos e os romanos ocorrera algo semelhante. Porém, com um relevante contraste: enquanto no Egito e na Mesopotâmia, em geral, este processo acontecia a partir dos templos, nas culturas grega e romana é mais provável que tenha ocorrido um processo menos centralizado, e com mais escolas laicas que religiosas.

No Egito, particularmente, as instituições educacionais se desenvolveram juntamente aos templos e serviam, muitas vezes, igualmente a propósitos religiosos e laicos, já que não existia entre os antigos egípcios uma separação clara entre uma coisa e outra. Muitos saberes

que hoje são absolutamente laicos, como a matemática, a geometria ou a astronomia, nas ciências antigas eram partes de uma especialização comum sobre os astros que buscavam alguns sacerdotes, o que vale tanto para o Egito quanto para a Mesopotâmia. Além disto, dada a centralidade dos templos na vida das populações, nas transições entre os poderes que se sucederam no Egito – persas, greco-macedônicos e romanos – “provavelmente apenas os sacerdotes sobreviveram como uma elite nativa, principalmente porque os reis precisavam de sua aceitação e apoio” (DAVID, 2011, p. 422). O que também é fundamental para compreendermos a sobrevivência de algumas das especialidades dos antigos sacerdotes e a influência cultural que tiveram.

É neste meio que, indistinta da astronomia, a astrologia foi assimilada e promovida no Egito, sendo enxertada nas crenças nativas egípcias justamente pelo ensino sacerdotal que era ministrado nos templos (CUMONT, 2009, p. 44). Durante muitos séculos, é provável que uma especialidade que poderíamos identificar como astrólogo ou professor de astrologia tenha contado com numerosos profissionais. O que perdurou durante os períodos ptolomaico e romano: estando “frequentemente afiliados a templos, como está documentado em diversos papiros da era romana, os astrólogos trabalharam para assimilar as inovações da astrologia com as tradições egípcias” (TALLET, 2012).

Apesar da educação entre os greco-romanos, em geral, não se organizava a partir dos templos, ela não era exatamente laica. Acreditamos, como Barton (2002, p. 83), que fosse uma característica muito particular da educação antiga que os conhecimentos tivessem uma natureza esotérica, sendo apresentados sempre como escalas de ascensão com um caráter espiritual aos neófitos. Filão de Alexandria (20 AEC-50 EC), um proeminente judeu e estudioso, nos ajuda a compreender esta noção a partir de seu relato da experiência que alega ter ao adquirir conhecimentos, muito semelhantes àsquelas de Ptolomeu e Valente comentadas no capítulo anterior. Filão afirma que:

[...] dedicando-me à filosofia e à contemplação do mundo e das partes que o compõem, cheguei ao plenamente belo, desejado e abençoado [...] parecia-me sempre viver nas alturas, com a alma exultante, na companhia do Sol, da Lua, dos céus e do universo em suas revoluções (FILÃO DE ALEXANDRIA, **Sobre a Imutabilidade de Deus**, III, 1-6).

O caso do *Mousêion* alexandrino é igualmente emblemático. É considerado uma universidade antiga, mas também é um templo dedicado às Musas, que eram as divindades matronas das principais artes e ciências antigas. Entre elas estava Urânia, a Musa da astrologia-astronomia, símbolo da importância da disciplina entre os gregos. Bowman (1996, p. 227-228) alerta que devemos sempre resistir às “tentações de levantar barreiras entre disciplinas e eras”,

porque os estudiosos de Alexandria desenvolviam estudos em áreas muito variadas de forma simultânea, como era o comum na antiguidade.

Conforme Apostolos Polyzoides, já no século III AEC, a capital do Egito passou a obter notáveis avanços na área da matemática, “seguida pelas ciências da mecânica, astronomia e cosmologia” (POLYZOIDES, 2014, p. 85). Tamsyn Barton (2005, p. 6) lembra que desde cedo a corte ptolomaica começou a apoiar o desenvolvimento desses conhecimentos em Alexandria e a empregar diversos astrólogos. Apesar disso, tratava-se de uma prática já tão bem difundida e popular entre os egípcios, que os especialistas não dependiam exclusivamente da atenção e benevolência das elites. Os profissionais independentes provavelmente foram muito mais numerosos que os astrólogos que dependiam dos poderosos.

Considera-se que a partir do século V AEC houve, entre os gregos, um aumento no nível de alfabetização e o surgimento de correntes de opiniões a favor de uma formação escolar sistemática. Porém, foi apenas a partir do período helenístico que “essas visões se tornaram mais do que apenas uma mera conversa: havia movimentos para implementá-las” (CASSON, 2018, p. 66). No século III AEC, paralelamente ao investimento ptolomaico nas instituições alexandrinas, começou-se também a implementar no mundo helenístico a chamada *enkyklios paideia* (QUINTILIANO, **Institutio Oratoria**, 1.10.1). O termo, que significa ‘educação em ciclos’ e deu origem à palavra moderna enciclopédia, naquele período representava uma concepção de educação básica para a cultura helenística. Acredita-se, também, que se tratava de uma ideia baseada, em boa medida, nas práticas educacionais dos aristotélicos.

Diante disso, podemos imaginar que o empreendimento cultural greco-egípcio do período ptolomaico acabou tendo um papel relevante na adoção desse modelo de educação por todo o mundo helenístico. Não podemos esquecer que a população egípcia já estava razoavelmente habituada a um modelo de educação escolarizada, centralizada em seus templos, e sua cultura deve ter representado uma referência basilar para as estratégias adotadas pelos greco-macedônicos no Egito e para a adoção da *enkyklios paideia* helenística.

Ao fim do período ptolomaico já haviam surgido, a partir de um processo de assimilação mútua greco-egípcia, muitas especialidades e tipos de professores, entre eles estavam os especialistas em astrologia-astronomia, geometria ou medicina, por exemplo, campos do conhecimento fortemente influenciados por tradições egípcias, como pudemos ver. A dinastia ptolomaica conseguiu promover uma expansão e relativa popularização do ensino. Existiam professores em pequenas cidades e vilarejos egípcios que ofereciam, principalmente aos filhos das camadas mais favorecidas, alfabetização e noções básicas de gramática e aritmética (GAGARIN, 2010, p. 16).

Casson afirma que

[...] muitos gregos estabelecidos no Egito na sequência da tomada do controle pelos Ptolomeus eram alfabetizados, capazes de lidar pessoalmente com a burocracia governamental escrita, capazes de elaborar os seus próprios papéis de negócio, capazes de escrever suas próprias cartas e coisas semelhantes, sem ter que depender de escribas profissionais (CASSON, 2018, p. 69).

Muitas cidades egípcias, com destaque às *poleis*, contavam com ginásios. Até o século V AEC estas estruturas eram apenas uma área onde ocorria o treinamento atlético e militar para os homens gregos jovens. Porém, durante o período helenístico, o ginásio se tornou “um centro de aprendizagem e educação, com instalações para realização de aulas, palestras, conferências e assim por diante” (CASSON, 2018, p. 71-72). Sabemos que o ginásio alexandrino sempre teve considerável importância na vida cívica da cidade, por exemplo, e deve ter acontecido o mesmo na maioria dos lugares.

Entre os romanos, o arquiteto Vitruvius, sobre quem comentamos no capítulo anterior, advogou pela importância de se conhecer os escritos dos astrólogos para os seus estudos de arquitetura. Da mesma forma, no século I EC, o orador Quintiliano (35-95 EC), por exemplo, recomendava a seus pupilos que eles deveriam aprender astrologia para entender os poetas (BARTON, 2002, p. 49-50). Já no início do Principado, Filão de Alexandria registrou que no modelo da *enkyklios paideia*, após os jovens já terem aprendido a lerem e a escreverem, iniciavam, no ginásio, a parte intermediária de sua formação educacional, em que desenvolveriam suas virtudes aprendendo gramática, geometria, astronomia, retórica, música, dialética e todos os outros ramos do estudo intelectual (FILÃO DE ALEXANDRIA, **De congressu quaerendae eruditionis gratia**, 11-18). Fica evidente que, durante o Principado, os conhecimentos sobre astrologia-astronomia continuaram a representar um componente importante do ensino básico dos jovens, o que foi adotado até mesmo em Roma.

Dieleman (2012) defende que as fronteiras culturais durante o Principado levam a um momento de estreitamento das relações culturais no Mediterrâneo, uma das razões pelas quais diversos conhecimentos greco-egípcios, como a astrologia, alcançaram proeminência e aceitação em boa parte da região. A partir deste momento os saberes greco-egípcios adquiriram um “alto grau de inovação em conteúdo e formato” (DIELEMAN, 2012). No caso específico que analisamos, estamos de acordo com Tester (1990, p. 32) de que os estudiosos de astrologia alexandrinos “herdaram alguns aspectos do pensamento egípcio que incorporaram a seu pensamento astrológico, os quais tiveram uma influência perdurável na astrologia.”

Por volta do século III EC, vemos surgir correntes que advogavam pela distinção entre astrologia e astronomia e sua separação em campos independentes. No texto de Sexto Empírico,

em que ele faz críticas às disciplinas escolares mais comuns da época, ele esclarece que suas críticas eram direcionadas “à astrologia ou matemática, mas não à ciência completa composta de aritmética e geometria que alguns chamam também de astronomia”. Ele prefere chamar a parcela astronômica do conhecimento astrológico de ‘meteorologia’. Sexto Empírico se coloca contra a “ciência genetliaca, que os caldeus adornam com nomes mais pomposos, chamando-se a si mesmo ‘matemáticos’ e ‘astrólogos’ [...], levantando contra nós um grande muro de superstição” (SEXTO EMPÍRICO, **Contra os astrólogos**, 1-2).

Nesse período do Principado, Sexto Empírico diz que existiam duas discussões principais contra a astrologia. Na primeira, buscava-se refutar a ideia de qualquer relação entre os corpos celestes e os humanos, considerando suas fundamentais diferenças de natureza. A outra era mais ampla e envolvia críticas à concepção de destino fatalista do período, “pois a menos que tudo aconteça segundo o destino, a astrologia, se assim o considera, não resistirá”, diz o médico (SEXTO EMPÍRICO, **Contra os astrólogos**, 45).

Apesar dessas correntes contrárias passarem a ter uma maior adesão que em momentos anteriores, a disciplina astrológica não perdeu tão cedo seu lugar entre os conhecimentos presentes no ensino. Pelo contrário, a especialidade continuou por muito tempo a disfrutar de reconhecimento e chegou a adquirir caráter oficial e ser apoiada inclusive com financiamento público em Roma. No governo de Severo Alexandre (222-235 EC), por exemplo, chegaram a ser “criadas cadeiras para o ensino da astrologia e da aruspicina em Roma subvencionadas pelo Estado” (SILVA, 2002, p. 10). A inserção da astrologia na educação básica é, certamente, um fator muito relevante para compreendermos o nível de inserção cultural e política e a credibilidade que os astrólogos chegaram a possuir durante o Principado.

### **3.3 ASTROLOGIA E RELIGIOSIDADES POPULARES**

É possível imaginarmos que a parcela mais teórica da astrologia, correspondente aos discursos astrológicos relacionados ao destino que eram produzidos por estudiosos, fosse uma preocupação mais típica de grupos de letrados e com um bom grau de educação. Mesmo que houvesse astrólogos em todos os grupos sociais como acreditamos, ainda assim as especulações cosmológicas e filosóficas em torno da astrologia devem ter se mantido algo mais restrito a certos círculos. Entretanto, dadas suas historicidades, devemos considerar que muitas destas ideias também já espelhavam aspectos bem consolidados da religiosidade popular. O que tentaremos demonstrar analisando alguns cultos populares importantes que estavam

relacionados a formas e manifestações igualmente populares do saber astrológico no Principado. Tratam-se de cultos que ganharam tanta amplitude quanto a astrologia e são, igualmente, frutos dos fluxos culturais durante o Principado e da proeminência de Alexandria no ambiente cultural do Império Romano.

Alguns historiadores acreditam que só podemos identificar como populares as manifestações religiosas típicas da chamada *chora* egípcia, termo que se refere ao interior da província, ao restante do território egípcio excetuando-se a capital. Consideram que em cidades com grandes influências helenísticas – sobretudo Alexandria – teriam prevalecido cultos oficiais muito mais próximos de uma forma de religião oficial, com influência do poder político. Embora seja possível que existissem práticas astrológicas e tipos de especialistas diferentes na comparação entre Alexandria e a chamada *chora*, muitos elementos que embasavam e legitimavam a tradição astrológica eram produtos da interação e do fluxo cultural entre os sacerdotes egípcios e os estudiosos greco-romanos, o que vemos como um aspecto de aproximação entre os alexandrinos e a cultura mais tradicional dos egípcios.

Presedo Velo (1985), que recomenda observar com cuidado a relação entre Alexandria e a *chora* no período greco-romano, também abre precedentes para relativizarmos certos casos. Se, ao analisarmos conhecimentos e cultos religiosos populares do período, focarmos apenas na diferenciação e separação entre os elementos helenísticos e os elementos egípcios, isto também nos levaria a equívocos. Sobretudo porque, segundo Velo, não podemos descartar

a influência exercida pelos sacerdócios sobre as classes populares. Tampouco se pode distinguir com nitidez entre a religião da população de origem grega ou romana e da população propriamente egípcia, a causa dos fenômenos religiosos possui uma força expansiva que não coincide exatamente com as fronteiras do étnico e do propriamente cultural. Muitas vezes as pessoas procedentes do *gymnasio* participam das atividades religiosas dos habitantes da *chora*, e estes, por sua vez, não veem como algo inconveniente recorrer aos santuários gregos em busca de solução para suas angústias (VELO, 1985, p. 91).

David destaca que no período greco-romano, por exemplo, não foram muitos os templos construídos para a religiosidade grega, mas, em vez disso, “o número de templos tradicionais para os cultos egípcios aumentou” (DAVID, 2011, p. 427). Fato que se deve não apenas a predominância demográfica dos egípcios, mas também a “uma política seguida tanto pelos Ptolomeus, como pelos romanos para apoiar os deuses egípcios e seus sacerdotes” (DAVID, 2011, p. 427). Parte da historiografia acredita que nos templos se seguia, geralmente, uma religiosidade imposta pelo Estado, de maneira que os aspectos tradicionais que foram mantidos podem ter sido adaptados aos interesses dos governantes e das elites sacerdotais. Porém, não significa que as religiosidades não mantivessem seus aspectos populares. David afirma que nos

templos também “havia festivais religiosos que envolviam as pessoas do povo em conceitos como a criação do mundo e a luta contínua para manter o equilíbrio e a ordem no universo” (DAVID, 2011, p. 426).

Acreditamos que no caso do conhecimento astrológico entre os greco-egípcios, é complicado demais fixarmos limites a partir de uma diferenciação entre a chamada *chora* e Alexandria. Astrólogos como Ptolomeu e Valente apreciavam as fontes egípcias com grande estima, buscando saberes que foram mantidos, em geral, graças aos templos e seus sacerdotes. David considera que “Os templos tornaram-se os principais depositários da sabedoria e da tradição religiosa egípcias no período Greco-Romano” (DAVID, 2011, p. 429). Lembrando também que, além de contar com influências de muitas culturas, as concepções astrológicas estavam imersas nos fundamentos das cosmologias e filosofias mais difundidas do período, chegando a serem ensinadas até na educação básica. Assim, compreendemos essas práticas e conhecimentos não como elementos de diferenciação, mas de aproximação entre os greco-romanos e os egípcios na nossa concepção de fronteiras culturais como algo que une e não como algo que delimita e separa.

Tratamos, a seguir, de alguns aspectos da religiosidade popular, que eram próprios do período do Principado em que viveram Ptolomeu e Valente e que eles buscavam compreender, explicar e instrumentalizar em seus trabalhos. São elementos que apontam para cultos de grande relevância dentro das fronteiras culturais do Império Romano: as crenças nos *daimones* (*δαίμονες*) e cultos para Serápis, Ísis, Osíris e outras divindades egípcias e gregas que se encontravam tanto nos fundamentos das crenças e dos discursos, quanto na técnica dos astrólogos. Embora Ptolomeu não tenha fornecido tantas informações em seus escritos sobre estes assuntos, Valente, que construiu seu tratado em torno de um variado material empírico recolhido de seus consultantes, oferece muitos bons indícios sobre estes elementos culturais característicos daquele período histórico. Valente demonstra como utilizava aspectos destas crenças populares para dar sentido a seus horóscopos e prognósticos e para si próprio, inclusive.

Os cultos e o conceito de *daimon* (*δαίμων*), por exemplo, parecem fundamentais para compreendermos as experiências epifânicas que astrólogos e outros estudiosos relatam terem ao se aprofundarem nos conhecimentos astrológicos. Dorian Greenbaum (2016) destaca que Valente chega a defender sua astrologia como um tipo de mistério sagrado, um conhecimento que não foi adquirido somente pelo trabalho duro, mas principalmente através de revelações místicas. Para explicar como isto acontecia, o astrólogo relaciona conceitos filosóficos e religiosos como providência (*pronoia* - *προνοια*), destino (*heimarmêne* - *εἰμαρμένη*) com o *daimon*. Valente defende que seus conhecimentos seriam oriundos de uma onisciência

transcendente, cujo mecanismo de acesso, a chamada *pronoia*, é tido como uma forma de experiência mística mediada pelo *daimon* e, assim, capaz de estabelecer contato com o destino (*heimarmêne*). Nas palavras de Greenbaum, que estudou detalhadamente a questão no tratado de Valente: “Escolhendo seguir o *daimon* e ser virtuoso, ele obtém *gnosis* e *prognosis* (γνώσις - προγνώσις) permitindo a recepção da *pronoia* do *daimon*” (GREENBAUM, 2016, p. 39). Apesar da origem grega dos termos, tais concepções também podiam ter relações com ideias mais tradicionais da religiosidade egípcia, que se caracterizava, segundo Velo, pela “*religatio* pessoal com a divindade” (VELO, 1985, p. 77).

Além de mediador entre o astrólogo e o destino, o *daimon* também tinha grande importância nos horóscopos. Segundo Valente, sempre que ele tinha que responder questões sobre o destino e a felicidade a partir dos mapas astrais, ele buscava observar as partes correspondentes ao *daimon* e à Fortuna (**Antologia**, II, 20).<sup>47</sup> É interessante lembrarmos que o próprio termo para ‘felicidade’ na língua grega é *eudaimonia* (εὐδαιμονία), que significa literalmente ‘possuir um bom *daimon*’. Outro termo relacionado é *deisidaimonia* (δεισιδαιμονία), que significava a ‘aversão’ ou ‘medo dos *daimones*’, e que representava o sentimento gerador das insidiosas superstições humanas, segundo o autor clássico Plutarco (GREENBAUM, 2016, p. 19-20).

O filósofo jônico Heráclito (c. 535-475 AEC), considerado “Pai da dialética”, teria dito que o *daimon* era equivalente ao caráter (*ethos*) das pessoas<sup>48</sup>. A maior parte dos textos conectam o *daimon* com ideias como caráter, destino, individualidade e até mesmo uma dimensão divina de cada indivíduo. Trata-se, de acordo com Greenbaum, de “uma rica, embora intrincada e complicada, fusão de ideias” que estavam incorporadas na teoria e prática dos astrólogos do Principado (GREENBAUM, 2016, p. 5).

Os *daimones* existiam em diversas culturas da Antiguidade, eram “espíritos locais, bons e ruins” presentes nas religiosidades e ligados a virtudes, doenças ou loucura, por exemplo. Particularmente entre os egípcios e os mesopotâmicos, não havia distinções claras entre os significados para o que seria um ‘deus’ ou um ‘*daimon*’, também não havia entre estas ideias uma dicotomia entre bem e mal como atualmente. O *daimon* representava uma espécie de gênio de força divina, que só podia ser considerado como benéfico ou maléfico dependendo do contexto em que atuava. Este entendimento era comum também para os gregos, ainda que eles distinguissem melhor entre as esferas de poder e atuação das divindades e dos *daimones*. É provável que os planetas e as estrelas também fossem vistos nestas culturas como seres da

<sup>47</sup> “Sobre a Casa da Fortuna e Felicidade” – *Περὶ τοῦ ἰα’ τόπου τῆς τύχης πρὸς εὐδαιμονίαν* (**Antologia**, II, 20).

<sup>48</sup> *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων* (HERACLITUS, Fragmento B119, I, 177) (In: DIEL e KRANZ, 1961).

mesma natureza dos *daimones*, só que encarregados especificamente de regular o tempo e o destino (GREENBAUM, 2016, p. 5).

Considera-se que duas ideias se alastraram e se enraizaram entre as culturas mediterrânicas e do oriente próximo a partir do período helenístico e chegaram até a Antiguidade Tardia: 1) a mediação entre as divindades maiores e os humanos era realizada pelos *daimones* e 2) a grande maioria das pessoas acreditava em um *daimon* pessoal, como uma forma de guia espiritual ao longo da vida. Greenbaum entende que:

O *daimon* desempenhou um importante papel cultural no mundo greco-romano. No segundo século, particularmente, havia um amplo interesse em *daimones* e seus lugares na hierarquia cósmica bem como na terra. Como intermediários entre deuses e humanos, considerando também sua capacidade como guias pessoais, *daimones* interagiram com humanos em vários diferentes níveis (GREENBAUM, 2016, p. 17).

Alguns estudiosos acreditam que o conceito grego de *daimon* teria sido trazido ao Egito durante o período helenístico, mas Greenbaum (2016) defende que o simbolismo que envolve culturalmente a questão tem raízes egípcias, ligado particularmente aos deuses egípcios Shai e Osíris, que foram relacionados à divindade alexandrina Serápis, em um sincretismo que resultou no conceito religioso e filosófico conhecido como ‘Bom *Daimon*’. Este sincretismo teria ganhado força nos primeiros séculos de nossa era, sendo assimilado também pelos astrólogos da época. Assim, a partir de Alexandria, as representações destas divindades na cultura greco-egípcia teriam sido difundidas em uma versão traduzida e metamorfoseada chamada de *Agathos Daimon*, literalmente ‘Bom *Daimon*’ na língua grega (GREENBAUM, 2016, p. 85-86).

Serápis, apesar de ser uma divindade de origem helenística, indubitavelmente, tinha adoradores tanto entre gregos quanto egípcios, tendo existido mais de quarenta e dois serapeus no Egito. Isto porque, no conceito religioso fundamental de Serápis, sempre predominaram características osirianas.<sup>49</sup> Mesmo em Abydos, lugar de maior difusão do culto a Osíris, o deus passou a ser comumente chamado de Serápis, ainda que as oferendas que eram realizadas continuassem levando, muitas vezes, estatuetas tradicionais do deus egípcio, como demonstram estudos arqueológicos<sup>50</sup>. Segundo Velo, “Serápis foi um deus do mundo dos mortos e da

<sup>49</sup> Referentes às crenças e aos cultos ao deus Osíris.

<sup>50</sup> Embora uma série de documentações e materiais arqueológicos como cartas, peças votivas, papiros, etc. possivelmente representem mais uma religiosidade das classes favorecidas e não sejam os melhores vestígios para representar uma religiosidade popular, não seria este o caso das comuns estatuetas de terracota que se costumava colocarem para acompanhar os mortos nos rituais fúnebres e sepultamentos. Foram encontradas várias peças desse tipo – principalmente na região do Fayum, no interior o Egito – datadas do período romano e pertencentes à “arte popular, cuja clientela estava formada pelos habitantes da *chora* egípcia.” As figuras em terracota de Ísis e Serápis (ou Osíris), principalmente, teriam começado a se popularizar já no período helenístico, mas sua presença cresceu muito durante os séculos I e II EC, sobretudo a partir do principado do imperador Adriano (VELO, 1985, p. 95). Entre as estatuetas de terracota também se verifica a atribuição à Ísis da função de “*Tyche* ou deusa da fortuna e protetora do trono, compartilhada com Serápis” (VELO, 1985, p. 96).

fertilidade, como o verdadeiro Osíris, deus curador e portanto objeto de oráculos, sonhos e visões” (VELO, 1985, p. 85).

Adaptando uma perspectiva religiosa egípcia, a dinastia ptolomaica havia conseguido converter Serápis em um deus universal, identificado também como Zeus-Helios, que tem relação com o Júpiter e o Sol astrológicos. O culto ao deus greco-egípcio ganhou adeptos mesmo entre a aristocracia do Principado, de forma que Velo (1985) considera que “o triunfo de Serápis no mundo greco-romano é o melhor indício da incorporação das ideias helenísticas à realeza romana”. O estudioso também considera esse exemplo uma evidência da popularidade que alguns aspectos da cultura egípcia adquiriram naquele período, pois “na concepção de um deus crível para gregos e romanos teve que se lançar mão do venerável fundo religioso dos egípcios” (VELO, 1985, p. 85).

Junto ao Bom *Daimon* era cultuada, geralmente, a Boa Fortuna, que neste contexto teria adquirido significados da deusa egípcia Ísis, retratada como ‘dama do destino’, ligada também à divindade greco-romana Tique e personificada como ‘Boa Fortuna’, *Agathe Tyche*, simbolizando fertilidade, riqueza e vida. Haveria neste sincretismo identificações com as deusas egípcias da fartura e riqueza, conhecida como Shepset, e da nutrição, Renenet, que, por sua vez, estavam conectadas simbolicamente ao próprio tempo e ao ciclo solar. Enquanto Fortuna, a deusa Ísis era vista como “regente do destino”, responsável por aplicar as leis da natureza, ordenando e decretando os destinos dos humanos, uma concepção religiosa egípcia que influenciou os textos e a religiosidade dos gregos (GREENBAUM, 2016, p. 88-90).

Ísis passou a ganhar grande popularidade entre os egípcios durante a V dinastia, quando foi inserida no culto osiriano, que adquiriu, naquela época, sua forma definitiva (VELO, 1985, p. 80). Já no período greco-romano, Ísis passou a ser esposa do deus Serápis, adquiriu um caráter lunar e foi ligada também à estrela mais brilhante do céu noturno, Sirius, outro indício de que ainda persistiu uma ligação com o culto osiriano, já que o astro era um dos principais símbolos de Osíris. Velo defende que Ísis “Passou também a ser uma deusa da natureza e deusa universal, rainha do mundo, rica em nomes *πολυώνυμος* chegando a ser ‘a bela essência de todos os deuses’ à que está sujeita a *heimarmêne*” (VELO, 1985, p. 81). Fortuna acaba sendo um dos muitos nomes pelos quais a deusa foi chamada.

David (2011) também defende que a partir do período ptolomaico e romano, embora tivesse mantido boa parte de suas significações tradicionais, Ísis “adquiriu poderes adicionais como uma deidade suprema, universal, que era criadora e mantenedora da vida, e tornou-se dirigente do destino; [...] ‘Senhora do Céu, da Terra e do Outro Mundo’” (DAVID, 2011, p. 426).

Embora uma outra divindade chamada Fortuna já fosse cultuada em Roma, segundo estudiosos, desde o estabelecimento da dinastia etrusca no século VI AEC, ela sofreu uma série de influências culturais que transformaram seu caráter e seus significados (MONTERO, 1998, p. 28). A Fortuna dos primeiros séculos do Principado, ligada à Ísis na cultura greco-egípcia e representada junto ao *daimon* na astrologia alexandrina, teve adesão em todo o Império Romano, inclusive na península itálica. Ela era tida como uma facilitadora ou castradora de chances nas práticas de adivinhação, já na filosofia e nas práticas religiosas seus significados eram mais amplos. Sêneca teria caracterizado a Fortuna com uma alegoria militar: “No exército cósmico, a Fortuna distribui os papéis entre os combatentes” (VEYNE, 2015, p. 192).

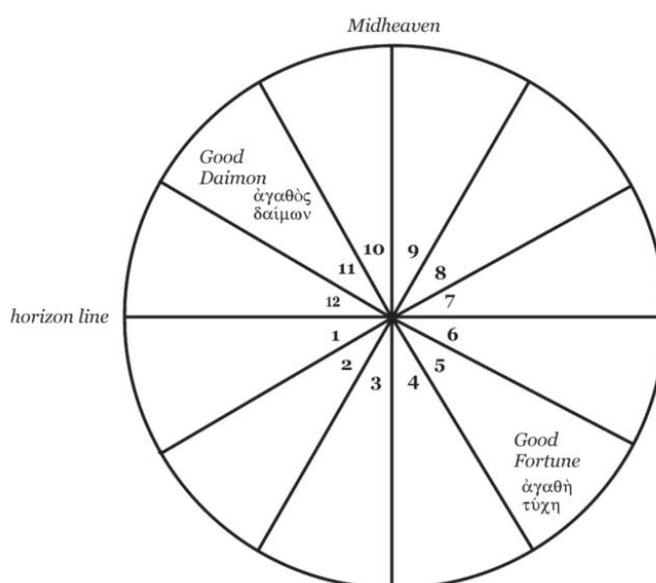
Sobretudo em Alexandria, “os cultos de Fortuna e *Daimon* foram muito bem desenvolvidos no século II EC. Não havia apenas cultos às divindades *agathe Tyche* e *agathos Daimon*, mas também os conceitos de uma *tyche* e um *daimon* pessoais” (GREENBAUM, 2016, p. 46-47). Os astrólogos, particularmente, exploraram muito as relações e significações entre a Boa Fortuna e o Bom *Daimon* já existentes na religiosidade e na filosofia. Quando o assunto era o destino nas práticas de adivinhação, considerava-se o poder de ambos: o *Daimon* agiria como um guia, e *Tyche* traria e levaria fortuna e diferentes *sortes* às existências. Para se ter uma ideia da popularidade destas crenças durante o Principado, sabemos que na Alexandria do período romano teriam chegado até a dar a crianças recém-nascidas o nome de ‘*Agathos Daimon*’ (GREENBAUM, p. 48-50).

Greenbaum (2016) diz que “No Egito, os cultos de Shai e Renenet, Serápis e Ísis, se fundem nos tempos ptolomaico e romano com aqueles do *Agathos Daimon* e *Agathe Tyche*”. No período romano, particularmente, estes cultos disfrutavam de bastante popularidade e a astrologia dos greco-egípcios incorporou *Tyche* e *Daimon*, operacionalizando-os, inclusive, em suas técnicas. Nos conhecimentos astrológicos do período, conectam-se o Sol e a Lua à Fortuna e ao *Daimon*. “A astrologia literalmente mostra os lugares do Bom *Daimon* no hemisfério solar e o lugar da Boa Fortuna no lunar” (GREENBAUM, 2016, p. 390).

Para compreendermos como essa crença em Ísis e Serápis foi operada na astrologia alexandrina precisamos falar sobre os *topoi* (τόποι), palavra que significa ‘lugares’, porém era usada para se referir às doze divisões do mapa astral, conhecidas hoje como ‘casas astrológicas’. Cada casa era relacionada, nas interpretações, a uma área específica da vida. Duas destas divisões, em particular, eram conhecidas como ‘Bom *Daimon*’ e ‘Mau *Daimon*’, os dois *topoi* diametralmente opostos a elas eram chamados de ‘Boa Fortuna’ e ‘Má Fortuna’. Nos mapas astrológicos circulares (como na Imagem 2, a seguir), Fortuna é localizada entre as casas 5 e 6, abaixo da linha do horizonte e onde predomina a noite e a Lua, e o *Daimon*, por sua vez,

localiza-se entre as casas 11 e 12, território do dia e do Sol. Havia também uma relação entre os significados da Boa Fortuna, da casa 5 e do planeta Vênus (Afrodite), considerado um ‘pequeno benéfico’ dada a boa influência que acreditavam que possuísse, assim com o Bom *Daimon* seria associado a casa 11 e ao planeta Júpiter (Zeus), considerado o ‘grande benéfico’ entre todos. O *Agathos Daimon* chegou a ser representado na iconografia helênica como um homem de barba, adquirindo características das representações comuns de Zeus, por exemplo (GREENBAUM, 2016, p. 51).

Imagem 2 – Horóscopo esférico com destaque às casas do Bom *Daimon* e Boa Fortuna



A linha do horizonte marca o ponto que conhecemos como *Ascendente* e o início das doze casas astrológicas, que são contadas no sentido anti-horário. Na astrologia alexandrina se tornou comum a casa 11 representar o ‘Bom *Daimon*’ (*agathos Daimon*), e a casa 5, oposta, representar a ‘Boa Fortuna’ (*agathe Tyche*). Fonte: (GREENBAUM, 2016, p. 51).

O astrólogo Vécio Valente, levou muito mais a sério o poder e o significado desses conceitos em sua teoria e prática astrológica (GREENBAUM, 2016, p. 67). A estudiosa defende que “Vécio Valente é cuidadoso em suas interpretações astrológicas ao mostrar Fortuna e *Daimon* trabalhando unidos na criação e reação a eventos, tanto física quanto mentalmente” (GREENBAUM, 2016, p. 390). Ao longo de todo o tratado de Valente, além de buscar explicar as influências dos conhecidos planetas e signos, há sempre as informações específicas sobre o Bom *Daimon* e a Boa Fortuna em cada tipo de horóscopo, evidenciando que era um questão de igual relevância para o astrólogo antigo.

Greenbaum (2016, p. 65-66) argumenta que Cláudio Ptolomeu, por sua vez, associava as significações da casa 11 nos mapas astrológicos a efeitos benéficos oriundos de seu contato com a casa do Ascendente, um ponto nos mapas que os astrólogos costumam dar bastante importância por representar o princípio vital de cada pessoa, associado pelos antigos à expectativa de vida.

Durante o Principado, a astrologia apareceu relacionada ao *daimon* tanto entre platônicos, neoplatônicos, quanto nos saberes herméticos e em papiros mágicos. O que ocorre porque “Na cultura em geral, a cosmologia astrológica é aceita sobre a construção do cosmo. A exaltação e a queda da alma através das esferas planetárias e das características de cada esfera representam um conceito comum” (GREENBAUM, 2016, p. 393).

Nessa questão, podemos considerar que ideias gregas sobre o destino se encontram com concepções egípcias e mesopotâmicas. O deus egípcio Shai, por exemplo, subjaz no *Agathos Daimon* no Egito ptolomaico e romano, contendo a ideia de destino como um decreto dos deuses que pode ser negociado e mudado por oferendas ou bons atos, uma concepção que também existia na Mesopotâmia, representada pelo termo *šimtu* (GREENBAUM, 2016, p. 391). Também a ideia de *daimon* pessoal, que o astrólogo Valente acredita ajudá-lo a seguir seu destino e obter seu conhecimento, aparece em outros contextos culturais. Existia a ideia de *lamassu* na Mesopotâmia, por exemplo, que era considerada uma forma de força divina que mantinha e guiava um humano endossando suas características individuais. Naquele período é provável que existisse até mesmo a crença de que as cidades possuíam seus *daimones* próprios, cujos cultos eram tidos como essenciais para a manutenção de seu bem-estar (GREENBAUM, 2016, p. 392). Destes exemplos, Greenbaum destaca a multiculturalidade característica da astrologia:

A ênfase nos poderes do *daimōn* e *tuchē* [...] também nos conta sobre a *technē* da astrologia vista de maneira a incorporar o que ela representa em sua prática. Em vez de somente ideias gregas, a astrologia helenística também segue, mais do que é comum supormos, as inclinações filosóficas e religiosas do Egito e da Mesopotâmia (GREENBAUM, 2016, p. 115).

Analisar esses cultos nos dá bons exemplos de como a astrologia interagiu com outras concepções religiosas no período do Principado e nos dá indícios dos meios culturais a que os astrólogos antigos poderiam recorrer, ampliando nosso entendimento do contexto e dos encontros culturais. A popularidade dessas crenças religiosas com que a astrologia conversava é inquestionável, sobretudo na Alexandria romana, onde havia santuários ao Bom *Daimon* e à Boa Fortuna, e inclusive moedas alexandrinas do período foram cunhadas mostrando um altar

que existia na cidade dedicado ao *Agathos Daimon* (ver Imagem 3, a seguir), supostamente construído por Alexandre III ao fundá-la.

Durante o período romano a crença acima ampliou muito suas dimensões e foram assimilados nela elementos greco-romanos e egípcios, principalmente. Greenbaum (2016) defende que “Os tentáculos desta relação, e os cultos resultantes, insinuaram-se para dentro do mundo Egípcio-Greco-Romano”. Não seria incomum que juramentos políticos fossem realizados em nome do *Daimon* dos Ptolomeus, remontando a Serápis, assim como a Fortuna foi transformada pela simbologia de Ísis, cujo culto ganhava grande projeção no Império Romano (GREENBAUM, 2016, p. 80-82).

Imagem 3 – Moeda alexandrina representando um altar ao Bom *Daimon*



Lado inverso de uma moeda romana de Alexandria datada cerca de 76 EC, em que aparece o *Agathos Daimon* usando a coroa dupla do Egito, com um caduceu a esquerda e trigo maduro a direita. Fonte: (GREENBAUM, 2016).

Em uma estela do período greco-romano encontrada em Alexandria (ver Imagem 4, a seguir), vemos outro exemplo de representação do Bom *Daimon* e Boa Fortuna, dessa vez aparecendo propriamente como Ísis, à esquerda, e Serápis, à direita, com corpos de serpentes,

entrelaçados e interligados em seu centro pela representação do deus egípcio da vida após a morte, Osíris. De acordo com Velo (1985), Ísis e Serápis “foram os deuses egípcios que penetraram mais profundamente nas consciências dos habitantes do Império romano” (VELO, 1985, p. 80).

Imagem 4 – Estela ao Bom *Daimon* e Boa Fortuna com Ísis, Osíris e Serápis



Estela alexandrina em relevo, produzida entre os períodos ptolomaico e romano, em que aparecem Ísis, Serápis e Osíris, representando o Bom *Daimon* e a Boa Fortuna e a relação com o culto osiriano (Acervo do Museu Holandês de Antiguidades, Leiden). Fonte: < <https://www.flickr.com/photos/28433765@N07/28160362518/>>.

Acesso em 19 de junho de 2019.

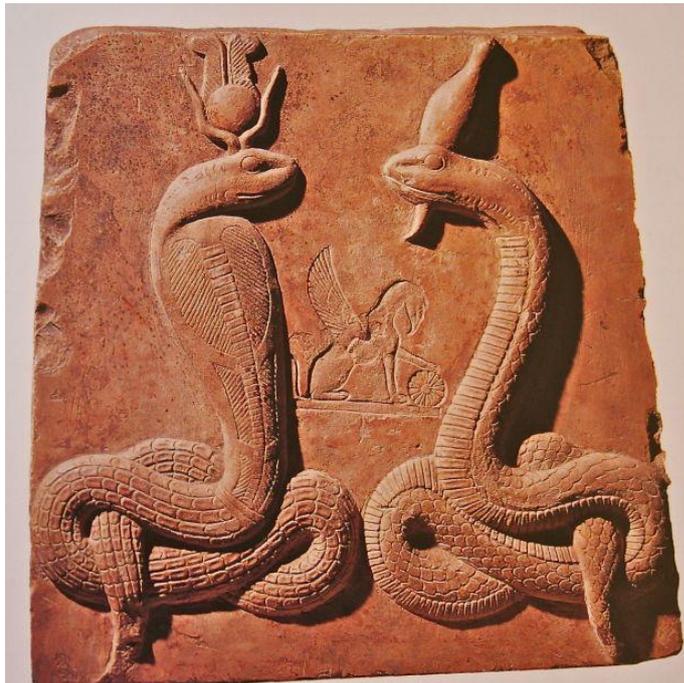
Na estela, semelhantemente aos símbolos da moeda, Ísis carrega uma espada, que simboliza conhecimento como o caduceu, assim como o deus Serápis carrega um galho de trigo maduro. Em nossa interpretação, essa simbologia, além de evidenciar o sincretismo religioso e filosófico multicultural que ocorria durante o Principado, pode ter relação também com o

imaginário da época sobre Alexandria e o Egito, fazendo referência tanto aos aspectos eruditos da cidade, nas representações do caduceu e da espada, quanto à abundância da produção agrícola egípcia, representada pelo trigo maduro. Elementos como estes eram bastante comuns entre as referências ao Egito e a sua capital entre escritores greco-romanos, por exemplo (CLÍMACO, 2013).

Esse contexto de fronteira cultural é profundamente marcado pela projeção das influências greco-egípcias. Durante o período, juntamente a Serápis, “Os cultos a Osíris e Ísis continuaram a ter uma importância considerável” (DAVID, 2011, p. 425). Segundo David, “a deidade egípcia que recebeu o reconhecimento mais difundido foi Ísis”, além de que, durante o Principado, “seu culto foi finalmente disseminado por todo o Império Romano. Os Mistérios de Ísis-Osíris eram celebrados em Roma e Corinto, e seu culto chegou a Atenas, a região do Danúbio, a Germânia e a Bretanha” (DAVID, 2011, p. 425).

Havia a presença de elementos importantes da cultura egípcia que passaram a ganhar adesão entre os greco-romanos. Em outra estela, muito mais antiga (ver Imagem 5), datada do período faraônico, Ísis e Osíris já eram retratados como serpentes, uma simbologia que não fora incomum na cultura egípcia e que sobreviveu ao menos até o período tardo-antigo. Na cidade romana de Pompéia, por exemplo, foi encontrada uma representação semelhante, datada cerca dos séculos I e II EC (ver Imagem 6, a seguir). Trata-se de um afresco pintado nas paredes de um santuário à deusa Ísis, em que vemos as serpentes, então denominadas *Agathodaemon*, consideradas divindades guardiãs e símbolos de fertilidade.

Imagem 5 – Estela faraônica à Ísis e Osíris encontrada no templo de Karnak



Estela do período faraônico representando Ísis e Osíris como serpentes. As cobras estilizadas, conhecidas como *Uraeus*, eram um símbolo bastante comum. (Acervo do Museu Egípcio do Cairo). Fonte: <<https://br.pinterest.com/pin/476677941805947961>>. Acesso em 19 de junho de 2019.

Imagem 6 – Afresco retratando o *Agathodaemon* encontrado em Pompéia



Afresco romano do período do Principado, encontrado em Pompéia representando o Bom Daimon em um santuário à deusa Ísis (Acervo do Museu Arqueológico de Nápoles, Itália). Fonte: <[https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Fresco\\_Isis\\_N%C3%A1poles\\_12.JPG](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Fresco_Isis_N%C3%A1poles_12.JPG)>. Acesso em 19 de junho de 2019.

De acordo com Velo, “Parece provado que o culto de Ísis e Serápis chegou a Itália e alcançou uma implantação duradoura [...] coincidindo com a grave crise da república, que se manifestou em todas as ordens da vida espiritual e cultural” (VELO, 1985, p. 97). Naquele momento quase metade dos adeptos era de greco-orientais, mas após chegarem à península itálica, os cultos acabaram se espalhando por praticamente todas as regiões do Império. Os primeiros séculos da nossa era são caracterizados como um momento de intensificação das interações culturais entre os romanos e o mundo greco-egípcio, o que resultou também em uma diversificação cultural e religiosa. A grande adesão tanto aos cultos greco-egípcios quanto à astrologia alexandrina são exemplos do que se caracterizou como um “fenômeno de absorção dos cultos orientais no Império Romano” daquele período (SOARES, 2011, p. 40). Cabe enfatizarmos, a partir do que apresentamos, a força de Alexandria como ambiente de difusão cultural neste quadro histórico.

Além de questões culturais, conhecimentos e religiosidades, não podemos deixar de destacar que, tanto nas teorias e discursos astrológicos, quanto nos cultos e manifestações religiosas que mostramos, residia um potencial político em sua utilização para defender e justificar uma forte noção de ordem estabelecida na natureza, que era muito útil aos poderosos em diversos momentos, fato que nos parece importante para entendermos o apoio que os astrólogos obtiveram das elites políticas romanas. Produtos do mesmo ambiente cultural, os cultos de “Ísis, Osíris e Serápis têm uma força especial enquanto são responsáveis pela ordem natural do mundo” (VELO, 1985, p. 98).

Assim, é possível que a força legitimadora da astrologia aumentasse ainda mais quando estava relacionada a esses aspectos religiosos. Consideramos também que os cultos eram mais acessíveis à população em geral do que os conhecimentos dos astrólogos ou dos filósofos<sup>51</sup>. Estes elementos religiosos devem ter colaborado bastante para a adoção e aceitação da astrologia, bem como para agregar valor e sentidos aos discursos produzidos pelos astrólogos do Principado.

---

<sup>51</sup> Sobre o culto a Ísis, por exemplo, David (2011, p. 426) diz que a maior parte dos fiéis era analfabeta e que o culto disfrutou de popularidade entre todas as camadas da sociedade.

### 3.4 ASTROLOGIA COMO CONHECIMENTO SOBRE AS FRONTEIRAS CULTURAIS ALEXANDRINAS

Pudemos perceber que a astrologia alexandrina é, em boa medida, produto da fronteira cultural que a capital do Egito representou durante a Antiguidade, sobretudo em função das muitas influências que confluíram para o desenvolvimento dessa vertente greco-egípcia de conhecimento sobre os astros que se consolidou durante o Principado romano. Como vimos no primeiro capítulo, para Alexandria confluíam pessoas dos mais variados lugares do mundo antigo e não é de surpreender que os astrólogos do período buscassem estabelecer em suas teorias certos parâmetros em seus trabalhos justamente para darem conta desta diversidade cultural.

A variedade de origens e culturas das pessoas que transitavam pelo Império e passavam por Alexandria levou os astrólogos do Principado a desenvolverem um cuidado para reconhecer algumas particularidades culturais de cada povo e região. Ptolomeu recomenda em seu tratado que as informações sobre as culturas dos consulentes fossem tão consideradas quanto os dados astrológicos: “para não incorrer em erros”. Ele também dá alguns exemplos de equívocos que poderiam ser cometidos caso esse cuidado não fosse tomado, como dizer:

que um Etíope tem pele clara ou cabelos lisos, um Germânico ou um Galo pele escura ou cabelos crespos, ou que estes povos têm índole tranquila ou amam os discursos ou a negociação, ou ainda que o Gregos são selvagens e culturalmente ásperos; ou ainda, ignorando usos e costumes particulares dos povos, a propósito do matrimônio, por exemplo, atribuir a um Itálico o matrimônio com uma irmã, coisa que deve ser adequada a um Egípcio, e a este último o matrimônio com a mãe, algo típico, pelo contrário, de um Persa (CLAUDIO PTOLOMEU, **Tetrabiblos**, IV, 10, 1).<sup>52</sup>

Podemos notar que ao usar noções que tinha sobre diferentes povos com a ideia de ter elementos para não errar em suas interpretações, Ptolomeu nos revela também algumas de suas noções sobre as culturas do Império Romano e dos povos com os quais podia se relacionar e consultar, dando-nos elementos históricos sobre estes povos, como a ideia de que os povos caldeus e árabes eram mais aberto para negociações de âmbitos variados, que ele, possivelmente, via acontecer em sua época. Da mesma forma ele mostra seus juízos de valor sobre gregos e não gregos, reiterando a ideia de gregos não serem selvagens, ou seja, não serem povos bárbaros.

<sup>52</sup> ὅπως μὴ κατὰ τὸ τῶν γενέσεων παρόμοιον λάθῃ ποτὲ τὸν μὲν ἐν Αἰθιοπία γενόμενον φέρε εἰπεῖν λευκόχρουν ἢ τετανὸν τὰς τρίχας εἰπὼν, τὸν δὲ Γερμανὸν ἢ τὸν Γαλάτην μελάγχροα ἢ οὐλοκέφαλον, ἢ τούτους μὲν ἡμέρους τοῖς ἤθεσιν καὶ φιλολόγους ἢ φιλοθεαρούς, τοὺς δὲ ἐν τῇ Ἑλλάδι τὰς ψυχὰς ἀγρίους καὶ τὸν λόγον ἀπαιδεύτους, ἢ πάλιν κατὰ τὸ τῶν ἐθῶν καὶ νομίμων ἴδιον ἐπὶ τῶν συμβιώσεων λόγου χάριν τῷ μὲν Ἰταλῷ τὸ γένος ἀδελφικὸν γάμον προθέμενος, δέον τῷ Αἰγυπτίῳ, τούτῳ δὲ μητρικόν, δέον τῷ Πέρσῃ (**Tetrabiblos**, IV, 10, 1),

Parece que os astrólogos tentaram recolher dados sobre muitas culturas, informações consideradas básicas e que se deveria observar ao se elaborar um prognóstico astrológico. Ptolomeu diz que isso era importante para que não se fizesse interpretações impossíveis ou inúteis. Ele desenvolve, na segunda parte de sua obra, uma extensa lista de “Afinidade das regiões com os trógonos e com os planetas”.<sup>53</sup> Seu sistema divide e especifica as culturas das regiões conhecidas: “do estreito de Hércules até o golfo de Issus e ao dorso montanhoso que se alonga ao leste. O golfo Arábico, o mar Egeu, o Ponto e o pântano Meotide vivem, longitudinalmente, a parte oriental daquela ocidental” (CLAUDIO PTOLOMEU, **Tetrabiblos**, II, 3, 6-7).<sup>54</sup>

Neste esquema, Ptolomeu divide as terras do Império Romano e as regiões vizinhas em quatro quadrantes que ele organiza e qualifica, supostamente, segundo noções astrológicas de afinidades entre os signos do zodíaco e os quatro elementos tidos como fundamentais na natureza (fogo, terra, água e ar). O resultado é que cada grupo de regiões geográficas teria afinidade com certos signos e planetas, o que também faria, segundo suas crenças, com que os habitantes tivessem características culturais particulares devida às influências astrais e que deveriam ser consideradas nas consultas (ver tabela completa de regiões e detalhes no Apêndice A).

No início do tratado de Vécio Valente, esse astrólogo também fala das diversas regiões do Império Romano e áreas próximas segundo suas afinidades astrológicas (**Antologia**, I, 2). Seu esquema é bem menos elaborado e detalhado que o de Ptolomeu, mas ele também busca apresentar as características culturais que supunha que a influência de cada signo faria prevalecer nos habitantes de cada uma das regiões, segundo suas crenças (ver tabela completa no Apêndice B). Em comparação com Ptolomeu, Valente se preocupa menos em desenvolver esse tópico, mesmo assim, a presença do assunto em seu tratado nos indica que os cuidados com essas atribuições culturais nos conhecimentos astrológicos não eram incomuns entre os estudiosos.

Alexandria recebia, como discutimos, pessoas de todas as regiões do Império Romano, do interior da África, da Ásia, da Europa etc., e os tratados astrológicos produzidos pelos estudiosos da cidade continham informações básicas sobre a maioria desses povos, servindo para facilitar a interpretação dos horóscopos de pessoas das mais variadas origens. É algo que

<sup>53</sup> Regiões, aqui, têm sentido geográfico (χωρῶν). Trógonos (τρίγωνα), referem-se a uma técnica de interpretação que observa a disposição de dois ou mais planetas e/ou signos quando estão à 120° graus de distância.

<sup>54</sup> ἀπὸ τοῦ Ἡρακλείου πορθμοῦ μέχρι τοῦ Ἰσσυκοῦ κόλπου καὶ τῆς ἐφεξῆς πρὸς ἀνατολὰς ὄρεινης ῥάχως, ὅφ' ὧν χωρίζεται τὸ τε νότιον καὶ τὸ βόρειον αὐτῆς μέρος, κατὰ δὲ μῆκος ὑπὸ τοῦ Ἀραβικοῦ κόλπου καὶ Αἰγαίου πελάγους καὶ Πόντου καὶ τῆς Μαιώτιδος λίμνης (**Tetrabiblos**, II, 3, 6-7)

podemos imaginar como típico das atividades de adivinhação, uma lógica semelhante à de um vidente ou cartomante, por exemplo, que considera etnia, trejeitos, aparência e indumentária de seus consulentes para selecionar assertivas que soem mais coerentes a cada caso. Com o detalhe muito importante de que os astrólogos antigos estavam particularmente preocupados com as diversidades culturais regionais de seu tempo. Ptolomeu, por exemplo, tenta construir, em seu *Tetrabiblos*, uma descrição cultural para praticamente todas as regiões de que havia tratado em sua *Geografia*, outra obra bastante promissora do período. Valente foi mais superficial, mas também contempla a maior parte das regiões que Ptolomeu detalha, considerados os lugares habitados do mundo que se conhecia até então (ver Imagem 7, a seguir).

Imagem 7 – Mapa do Mundo Antigo conhecido, segundo a *Geografia* de Ptolomeu



Mapa florentino produzido em meados do século XV, baseado na tradução latina (de Jacobus Angelus, 1406) dos manuscritos gregos da *Geografia* de Ptolomeu encontrados por Maximus Planudes no final do século XIII.

Trata-se de uma projeção cônica modificada. Fonte:

<[https://en.wikipedia.org/wiki/Geography\\_\(Ptolemy\)#/media/File:PtolemyWorldMap.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Geography_(Ptolemy)#/media/File:PtolemyWorldMap.jpg)>. Acesso em 19 de junho de 2019.

Vejamos alguns exemplos. Para Ptolomeu, os que tinham origem na Itália, como os romanos, eram mais inclinados ao comando, generosos e estavam sempre dispostos a se associar uns aos outros. Enquanto os que tinham origem na Grécia seriam mais racionais e desejosos de aprender, ele defende que os gregos costumam privilegiar e cultivar o espírito mais que o físico (**Tetrabiblos**, II, 3). Seu discurso reforça alguns estereótipos comuns, mas também atribui ao grupos um imaginário de identificação cultural que nos oferece, no mínimo, uma versão interessante sobre a diversidade do Império Romano do ponto de vista alexandrino durante o Principado. Além disso, esse imaginário reforça poderes e mostra, em especial, como Ptolomeu via positivamente e legitimava o poder romano.

Quando fala do Baixo-Egito, a região de Alexandria, Ptolomeu afirma que os habitantes “são gente de intelecto e conhecimento, hábeis em tudo, mas particularmente na busca da sabedoria e do divino: são magos, celebram misteriosos segredos e são geralmente levados aos estudos científicos” (**Tetrabiblos**, II, 3, 49).<sup>55</sup> A identidade que ele atribui aos greco-egípcios condiz com o quadro geral de que falamos, porém tem como referência uma elite de letrados estudiosos da capital. É claro que, neste caso, ele defende também a própria identidade. Além dos greco-egípcios, ele também considera que os povos da Babilônia, Síria e Mesopotâmia tendiam aos estudos científicos, sobretudo ao da astrologia. Particularmente os povos fenícios e caldeus, considerados “mais simples” e “mais gentis”, seriam “dedicados ao estudo das estrelas” (**Tetrabiblos**, II, 3, 31)<sup>56</sup>.

Vécio Valente desenvolve menos esse tópico, mas faz relações astrológicas e culturais razoavelmente discordantes das de Ptolomeu. O astrólogo diz que seriam característicos dos romanos truques, vulgaridades, roubos, assassinatos, traições, destruições, conivências, assaltos, perjúrios, cobiça, envenenamentos, crimes e ódio à família. Enquanto entre gregos e mesopotâmicos teríamos nobreza, modéstia, religiosidade, as pessoas se envolveriam com o cuidado e a administração de bens alheios, seriam confiáveis, além de serem propensas ao estudo e à prática de artes místicas. Também no Egito e na Síria, seu lugar de origem, haveria grandes místicos, além de estudiosos, poetas, músicos, declamadores, administradores, tradutores, mercadores, juízes (**Antologia**, I, 2).

Vemos que há pontos sobre os quais os astrólogos talvez não concordassem, eles não compreendiam todo o Império e nem o poder imperialista romano exatamente da mesma

---

<sup>55</sup> *διόπερ οὗτοι διανοητικοί τε καὶ συνετοὶ καὶ ἐπιβόλοι τυγχάνουσι περὶ πάντα καὶ μάλιστα περὶ τὴν τῶν σοφῶν καὶ θείων εὔρεσιν μαγευτικοί τε καὶ κρυφίων μυστηρίων ἐπιτελεστικοὶ καὶ ὅλως ἴκανοὶ περὶ τὰ μαθήματα* (**Tetrabiblos**, II, 3, 49).

<sup>56</sup> *διόπερ ἀπλούστεροι καὶ φιλόανθρωποι καὶ φιλαστρολόγοι* (**Tetrabiblos**, II, 3, 31)

maneira. Além disso, enquanto Ptolomeu faz observações mais culturalistas, Valente apela para caracterizações bastante moralistas. Por outro lado, Ptolomeu dá informações mais gerais, ao passo que Valente é mais específico e dá destaque a detalhes como profissões, cargos, ocupações etc. que considerava mais típicos dos povos descritos. Parece-nos um reflexo das condições e necessidades da atividade profissional que cada um desempenhava, considerando que o primeiro é tido mais como um teórico, e o segundo, como um ávido praticante.

As identificações feitas pelos astrólogos acabaram dando sustentação e justificando diversos estereótipos por meio de teorias sobre os astros e, ainda que possam discordar em alguns pontos, Valente e Ptolomeu terminam se complementando em suas identificações. Ambos procuram retratar favoravelmente o Egito e suas respectivas origens, por exemplo.

Diante do que apresentamos, entendemos que a dedicação dos astrólogos ao assunto pode ser uma evidência de que a astrologia alexandrina representava, durante o Principado, além do que já discutimos anteriormente, também uma forma de difusão de discursos, saberes e poderes sobre identidades étnicas e culturais dentro do Império Romano. O que não significa que os estudiosos alexandrinos tinham qualquer estratégia deliberada e consciente para isso, mas podem ter sido motivados pela necessidade de abarcar a complexidade étnica e cultural do meio em que viviam e atuavam, deixando para nós, no entanto, suas posições em relação ao Império Romano e as culturas que compuseram o mosaico que foi a geografia, as crenças, as práticas e os encontros no mundo imperial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A principal conclusão que reforçamos em nosso trabalho é a de que só podemos compreender o desenvolvimento cultural do período do Principado, e mais especificamente o desenvolvimento do campo dos conhecimentos na Antiguidade, quando consideramos adequadamente os complexos fluxos culturais que se estabeleceram entre as sociedades do mundo antigo mediterrânico. Em especial, é necessário escapar de dicotomias e hierarquizações entre estas sociedades, por um lado, porque povos diferentes às vezes davam respostas diferentes para questões semelhantes. No entanto, por outro, os contatos étnico-culturais que permeavam a complexa rede humana dentro e fora do Império Romano e até mesmo as relações e representações políticas, como pudemos perceber, não escaparam de fortíssimas influências das culturas da África e do chamado Oriente antigos.

Os exemplos dos cultos populares que debatemos no último capítulo demonstram que os greco-romanos fizeram muito mais do que um uso político dos elementos culturais com que tomavam contato, eles fizeram um uso simbólico e religioso deles, adotaram e transformaram seus próprios símbolos e formas de pensar e agir a partir deles. Nesse sentido, devemos concordar com a noção defendida pelo antropólogo Fredrick Barth, de que as culturas, com destaque aos conhecimentos, também têm expressões bastante empíricas, porque lembramos que os conhecimentos são elementos culturais com o poder de definir a forma como as sociedades veem e interpretam sua realidade.

Diante disso, vimos que os conhecimentos astrológicos antigos não podem ser subestimados enquanto elemento definidor das culturas naquele contexto. Sobretudo no período helenístico e do Principado, em que a credibilidade dos especialistas em astrologia estava em alta. Lembramos também que o ‘poder dos astrólogos antigos’ estava centralizado na capital do Egito, Alexandria. Jim Tester acredita que “A astrologia foi criação dos gregos helenísticos; ainda que muitos fossem gregos alexandrinos e que houvesse uma marcada influência egípcia” (TESTER, 1990, p. 33). Ou seja, o berço da astrologia chamada ocidental é Alexandria e o mesmo vale para uma série de outros conhecimentos que nos são tão importantes, como pudemos perceber. Ao menos neste quesito, Alexandria se manteve à frente de Roma por muito tempo durante o Principado e os intelectuais, estudiosos, artistas e religiosos da cidade continuaram a ditar tendências, por assim dizer, e a difundir-las no restante do Império.

O encontro das ambições culturais de mesopotâmicos e egípcios com as estratégias dos greco-macedônicos e romanos fez despontar uma fronteira cultural, no sentido de encontro, na

cidade de Alexandria. A astrologia é apenas um dos exemplos das influências e informações que foram trocadas e que os estudiosos da cidade trataram de documentar e armazenar em seus acervos, talvez um dos mais evidentes exemplos, mas demonstramos que junto a esta tradição estavam conhecimentos muito variados. Diante do que discutimos no segundo capítulo também podemos compreender muitos dos saberes cultivados, incluindo a astrologia, como ciências no contexto em que estavam colocados, além de que o conhecimento astrológico esteve, em muitas daquelas sociedades, no cerne de suas visões de mundo, dando, inclusive, origem a outros campos que só foram sendo isolados da astrologia muito gradual e lentamente, como a matemática, a astronomia e a própria contagem do tempo que utilizamos até hoje.

O caso da astrologia antiga apresenta diferentes desafios aos historiadores. Nesse sentido, Julian Strube argumenta que “Um número considerável de estudos tem mostrado que faz pouco sentido separar histórias da religião, ciência, política e esoterismo. Ainda que a maioria dos estudiosos continuem restritos às fronteiras disciplinares não apenas por razões metodológicas, mas também políticas” (STRUBE, 2016, p. 4). Strube destaca que mesmo os estudos sobre movimentos alternativos cristãos, por exemplo, não discutem questões como espiritualismo, magnetismo ou ocultismo, mostrando-se restritos a discursos de demarcação e exclusão historicamente construídos, tanto em relação a demarcações entre ciência, religião, política e esoterismo, como em relação ao binarismo que opõem um “Ocidente esclarecido” a um “Oriente inferior” (STRUBE, 2016, p. 5).

Dos recentes esforços nesta área de estudos, Strube, com quem concordamos, destaca que podemos perceber não a dicotomia, mas as “complexidades e ambiguidades que determinam a produção de significados e identidades em cada contexto histórico” (STRUBE, 2016, p. 8). O tema da astrologia antiga não seria, portanto, mera questão de curiosidade histórica, porque nos ajuda a compreender a emergência de uma identidade cultural supostamente ocidental, ao mesmo tempo em que questiona as narrativas que apostam na dicotomia. Além disso, o conhecimento astrológico aponta a emergência e contingência históricas relacionadas às fronteiras culturais, uma questão, certamente, bastante atual.

Essa relação ficou mais evidente, para nós, nas expressões políticas e filosóficas da astrologia entre os greco-romanos, que foram, como pudemos perceber, muito efetivas em diversos momentos. Isso ocorria, em nosso entendimento, porque, para muitos dos imperadores romanos do Principado, usar discursos astrológicos representava também acessar uma linguagem comum, cujas mensagens poderiam ser mais facilmente assimiladas e cujos símbolos pudessem ser efetivos no imaginário do povo e das elites locais de boa parte do Império. Além disso, entendemos que a astrologia não se popularizou sozinha pelo Império,

mas envolveu também crenças filosóficas e religiosas populares que ganharam semelhante profusão a partir do Egito no contexto dos fluxos culturais que marcaram aquele momento histórico, como os cultos aos *daimones*, Ísis e Serápis/Osíris, que detalhamos no terceiro capítulo da dissertação.

Encerrando, percebemos a astrologia alexandrina do século II EC como um *conhecimento fronteira* não apenas porque ela se desenvolveu a partir das fronteiras culturais, mas também porque os astrólogos antigos se preocuparam e dedicaram esforços verdadeiros em compreender, analisar e catalogar características das mais variadas etnicidades e culturas, pertencentes ao Império Romano e além dele, povos com que eles tomavam contato no Egito e que a eles recorriam. Tal questão ficou clara ao apontarmos os catálogos culturais que Cláudio Ptolomeu e Vécio Valente elaboraram para facilitarem suas consultas e não cometerem erros grosseiros sobre os modos de vida das pessoas de origens variadas a quem atendiam.

Além disso, embora convirjam em diversos momentos, Ptolomeu e Valente também representam, como vimos, aspectos diferentes da atuação dos astrólogos durante o século II EC. Enquanto o primeiro é considerado mais como um teórico de astrologia antiga, tendo ganhado maior reconhecimento entre os estudiosos e se dedicando às relações entre astrologia e campos como a geografia, por exemplo, o segundo foi, muito claramente, um ávido praticante de astrologia, prestando consultas a um número muito grande de pessoas que buscavam seus serviços e conhecimentos, práticas que podiam envolver até mesmo tratamentos medicinais dos consulentes. Juntos, eles demonstram que, embora pudessem compartilhar concepções teóricas e metodológicas similares, os especialistas em astrologia do Principado podiam desempenhar trabalhos e ter qualificações e lugares sociais muito diferentes entre si.

## REFERÊNCIAS

### Referências documentais

CASSIUS DIO. **Dio's Roman History**. Trad. Earnest Cony. London/Harvard: William Heinemann, Harvard University Press, s/d.

CAYO SUETONIO TRANQUILO. **Vida de los doce cesares**. Libros IV-VIII. Madrid: Gredos, 1992.

CLAUDIO TOLOMEO. **Le Previsioni Astrologiche (Tetrabiblos)**. Trad. Simonetta Feraboli. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 1985.

CLAUDIUS PTOLEMAEUS. **Almagest**. Trad. Gerald J. Toomer. Londres: Duckworth, 1984.

ÉLIO ARISTIDES. Discurso Egípcio, Discurso Sagrado IV. In: \_\_\_\_\_. **Discursos I**. Madrid: Gredos, 1987.

HERMES TRIMEGISTUS. **Hermetica**: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes, introduction, and translated by. B. P. Copenhaver. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

HERÓDOTO. **Historia**. Madrid: Gredos, 1992.

MARCO TVLLI CICERONIS. **De Divinatione**. Ed. Arthur Pease. Urbana: University of Illinois, 1920.

MARCO VITRUVIO POLLIONE. **De Architectura**. Trad. Luciano Migotto. Livorno: Edizione Studio Tesi, 1990.

MARCUS AURELIUS. **Meditations**. Trad. Christopher Gill. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MARCUS MANILIUS. **Astrologia**. Traducción de Francisco Calero y María José Echarte. Madrid: Gredos, 1996.

PHILO. **On the Unchangeableness of God**. Volume III. Trad. F. H. Colson e G. H. Whitaker. Cambridge e Londres: Loeb Classical Library, 1988.

PHILO. **Volume IV**. Loeb Classical Library, 1985.

PLÍNIO O VELHO. **História Natural**. Madrid: Gredos, 1987.

PLOTINO. **Enéadas I-II. Vida de Plotino** (por Porfírio). Madrid: Gredos, 1982.

QUINTILIAN. **Institutio Oratoria**. Harold Edgeworth Butler (Trad.). Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1920.

QUINTO CURCIO RUFO. **Historia de Alejandro Magno**. Madrid: Gredos, 1986.

SEXTUS EMPIRICUS. **Against the Professors**. Trad. R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

SCRIPTORES. **The Historia Augusta**. Trad. de David Magie. Ed. Loeb Classical Library. Disponível em: <[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia\\_Augusta/home.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/home.html)>. Acesso em: 16 out. 2016.

SENECA. **Dialogos**. Madrid: Gredos, 1996.

\_\_\_\_\_. **Dialogos II**. Madrid: Gredos, 2008.

STRABO. **Geographica**. Leipzig: Teubner, 1877.

VETTII VALENTIS. **Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum libri novem**. Ed. David Pingree. Leipzig: Teubner, 1986.

VETTIUS VALENS. **The Anthology**. Trans. Mark T. Riley, online, 2010. Disponível em: <[www.csus.edu/indiv/r/rileymt/vettius%20valens%20entire.pdf](http://www.csus.edu/indiv/r/rileymt/vettius%20valens%20entire.pdf)>. Acesso em: 14 out. 2016.

### Referências bibliográficas<sup>57</sup>

ANNUS, Amar (Ed.). **Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World**. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

ABURTO, Leslie Lagos. La identidad griega en siglo II d.C. Tres perspectivas historiográficas, **Historia del Orbis Terrarum**, No. 18, 2017, p. 36-52.

BARTH, Fredrik. "An Anthropology of Knowledge", **Current Anthropology**, v. 43, n. 1, 2002, p. 1-18.

\_\_\_\_\_. "Boundaries and connections". In: COHEN, Anthony P. **Signifying identities: Anthropological perspectives on boundaries and contested values**, Londres e Nova York: Routledge, 2000, p. 17-36.

\_\_\_\_\_. "Other Knowledge and Other Ways of Knowing", **Journal of Anthropological Research**. Vol. 51. No. 1, The University of Chicago Press, 1995, p. 65-68.

BARTON, Tamsyn S. **Ancient Astrology**. Londres: Taylor & Francis e-Library, 2003.

\_\_\_\_\_. **Power and Knowledge: astrology, physiognomics, and medicine under the Roman Empire**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.

BECK, Roger. **A Brief History of Ancient Astrology**. Oxford: Blackwell, 2007.

---

<sup>57</sup> Algumas das referências que constam aqui não foram diretamente citadas ao longo do trabalho, embora a leitura delas tenham colaborado em nossa compreensão dos assuntos que foram tratados.

BLUMENBERG, Hans. **Work On Myth**. Cambridge: The MIT Press, 1985.

BOHLEKE, Briant. In Terms of Fate: A Survey of the Indigenous Egyptian Contribution to Ancient Astrology in Light of Papyrus CtYBR inv. 1132(B), **Studien zur Altägyptischen Kultur**, Vol. 23, 1996, p. 11-46.

BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste. **L'Astrologie Grecque**. Paris: Cambridge University Press, 2014.

BOWNMAN, Alan K. **Egypt after the pharaohs, 332 B.C.-A.D. 642**. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1996.

BROWN, David. **Mesopotamian planetary astronomy-astrology**. Groningen: Styx, 2000.

BRACK-BERNSSEN, Lis; HUNGER, Hermann. **The Babylonian Zodiac: Speculations on its invention and significance**, **Centaurus**, v. 41, p. 280-292, 1999.

BULL, Christian H. Ancient Hermetism and Esotericism, **Aries**, v. 15, n. 1, 2015, p. 109-135.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Auspícios e rituais de adivinhação na Roma Antiga, **Cadernos do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (CEIA)**, v. 1, 2008, p. 149-163.

\_\_\_\_\_. Práticas Culturais no Império Romano: Entre a Unidade e a Diversidade. In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (Orgs.). **Repensando do Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006.

CASSON, Lionel. **Bibliotecas no Mundo Antigo**. São Paulo: Vestígio, 2018.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação, **Estudos Avançados**, 11 (5), 1991, pp. 173-191. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340141991000100010&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340141991000100010&script=sci_arttext)>. Acesso em 21 out 2016.

\_\_\_\_\_. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn (org.). **A Nova História Cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 211-238.

\_\_\_\_\_. **A História Cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

CLAGETT, Marshall. **Ancient Egyptian Science: Volume Three: Ancient Egyptian Mathematics**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ancient Egyptian Science: Volume Two: Calendars, Clocks, and Astronomy**. Philadelphia: American Philosophical Society, 1995.

CLÍMACO, Joana Campos. **A Alexandria dos antigos: entre a polêmica e o encantamento.** Tese de Doutorado defendida na Universidade de São Paulo - USP, 2013.

\_\_\_\_\_. A construção da Alexandria Ptolomaica na Historiografia Contemporânea, **Mare Nostrum**, v. 1, 2010, p. 26-36.

\_\_\_\_\_. Alexandria no século I a.C.: uma ameaça a Roma no Mediterrâneo?, **Mare Nostrum**, n. 3, 2012, p. 1-11.

\_\_\_\_\_. Alexandria Romana por Dion Crisóstomo, Dion Cássio e Herodiano, **Aletheia**, v. 1/2, 2011, p. 64-87.

\_\_\_\_\_. **Cultura e Poder na Alexandria Romana.** Dissertação de Mestrado defendida na USP, 2007.

\_\_\_\_\_. Impactos da romanização em Alexandria: alguns debates bibliográficos, **História Revista**, v. 14, n. 1, 2009, p. 261-290.

CLINE, E. H.; GRAHAM, M. W. **Impérios Antigos.** Da Mesopotâmia à origem do Islã. São Paulo: Madras, 2012.

CRAMER, Frederick H. **Astrology in Roman Law and Politics.** Philadelphia: American Philosophical Society, 1954.

CUMONT, Franz. **Astrology and Religion Among the Greeks and Romans.** Santa Cruz: Evinity Publishing, 2009.

\_\_\_\_\_. **The Oriental Religions in Roman Paganism.** Londres: GlobalGrey, 2016.

DA MOTTA, Vinícius de O. Conhecimento e Fronteiras Culturais em Alexandria: A Biblioteca e o Mousêion entre egípcios, gregos e romanos. In: SILVA, Semíramis C.; ESTEVES, Anderson M. **Fronteiras Culturais no Mundo Antigo: Ensaio sobre Identidades, Gênero e Religiosidades.** Rio de Janeiro: Letras/UFRJ, 2018, p. 107-114.

DA MATA, Sérgio. **História e Religião.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

DAVID, A. Rosalie. **Religião e magia no Antigo Egito.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

DELIA, Diana. The Population of Roman Alexandria, **Transactions of the American Philological Association (1974-)**, Vol. 118, 1988, p. 275-292.

DESAN, Suzanne. “Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis”. In: HUNT, Lynn. **A Nova História Cultural.** São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 63-96.

DIELEMAN, Jacco. “Coping with a difficult life: Magic, Healing and Sacred Knowledge”. In: RIGGS, Christina. **The Oxford Handbook of Roman Egypt.** Oxford: OUP, 2012.

DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker.** Berlin: Weidmann, 1961.

DONADONI, Sergio. **O homem egípcio.** Lisboa: Editorial Presença, 1994.

FRANKFURTER, David. **Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

ERSKINE, Andrew. Culture and Power in Ptolemaic Egypt: the Museum and the Library of Alexandria, **Greece & Rome**, n. 1, v. 42, 1995, p. 38-48.

GAGARIN, Michael (Ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome**. Oxford University Press, 2010.

GARNSEY, Peter; SALLER, Richard. **The Roman Empire: Economy, Society and Culture**. Oakland: University of California Press, 2015.

GELLER, Markham J. **Melothesia in Babylonia: Medicine, Magic, and Astrology in the Ancient Near East**. Berlin: De Gruyter, 2014.

GONÇALVES, Ana Teresa M. **Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius**. XXIV Simpósio Nacional De História - ANPUH, 2007.

GRALHA, Julio. **A legitimidade de poder no Egito Ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas**. Tese de Doutorado defendida na UNICAMP, 2009.

GREENBAUM, Dorian Gieseler. **The Daimon in Hellenistic astrology: origins and influence**. Leiden: Brill, 2016.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **História Antiga**. São Paulo: Contexto, 2016.

\_\_\_\_\_. "Ordem, integração e fronteiras no Império Romano. Um ensaio", **Mare Nostrum**, v. 1, n. 1, 2010, p. 113-127.

HAIKAL, Fayza M. Private Collections and Temple Libraries in Ancient Egypt. In: EL-ABBADI, Mostafa; FATHALLAH, Omnia Mounir (Eds.). **What Happened to the Ancient Library of Alexandria?**. Brill: Leiden e Boston, 2008, p. 39-54.

HARRIS, William V.; RUFFINI, Giovanni (Eds.). **Ancient Alexandria between Egypt and Greece**. Leiden e Boston: Brill, 2004.

HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica grega e latina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

HAYES, Walter M. Tiberius and the Future, **The Classical Journal**, n. 1, v. 55, 1959, p. 2-8.

HILHORST, Anthony; VAN KOOTEN, George H. (ed.). **The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honor of Gerard P. Luttikhuisen**. Londres: Brill Academic, 2005.

HINGE, George; KRASILNIKOFF, Jeans A. (Eds.). **Alexandria. A cultural and Religious Melting Pot**. Aarhus: Aarhus University Press, 2009.

HOFFMANN, Friedhelm. "Hieratic and Demotic Literature". In: RIGGS, Christina. **The Oxford Handbook of Roman Egypt**. Oxford: OUP, 2012.

HORDEN, Peregrine; PURCELL, Nicholas. **The Corrupting Sea: a study of Mediterranean history**. Oxford: Brackwell, 2000.

HUNGER, Hermann; PINGREE, David. **Astral Sciences in Mesopotamia**. Leiden: Brill, 1999.

JASTROW JR., Morris. Hepatoscopy and Astrology in Babylonian and Assyria, **Proceedings of the American Philosophical Society**, n. 190, v. 47, 1908, p. 646-676.

JONES, Lindsay. **Encyclopedia of Religion**. Nova York: Thomson Gale, 2005.

KOCH-WESTENHOLZ, Ulla. **Mesopotamian Astrology: Na Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination**. Copenhagen: CNI Publications, 1995.

KRIWACZEK, Paul. **Babilônia: a Mesopotâmia e o nascimento da civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

KURY, Mario da Gama. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LIVERANI, Mario. **Assiria: La preistoria dell'imperialismo**. Roma: Editori Laterza, 2017.

LUCK, Georg. **Arcana Mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds: a collection of ancient texts**. Baltimore: JHU Press, 2006.

MACMULLEN, Ramsay. **Christianizing the Roman Empire: (A.D. 100-400)**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1984.

MARTINS, Roberto de Andrade. A influência de Aristóteles na obra astrológica de Ptolomeu (O Tetrabiblos), **Trans/Form/Ação**, n. 18, 1995, p. 51-78.

MCLAUGHLIN, Raoul. Roma e o Oriente Distante: Rotas comerciais para as terras antigas da Arábia, Índia e China. São Paulo: Rosari: 2012.

MEGALLY, Mounir H. À la Recherche de la Systématisation des Connaissances et du Passage du Concret à L'Abstrait dans L'Egypte Ancienne. In: EL-ABBADI, Mostafa; FATHALLAH, Omnia Mounir (Eds.). **What Happened to the Ancient Library of Alexandria?**. Brill: Leiden e Boston, 2008, p. 9-37.

MENNEN, Inge. **Power and Status in the Roman Empire, AD 193-284**. Boston: Brill, 2011.

MILLAR, Fergus. **El imperio romano y sus pueblos limitrofes: El mundo mediterránico en la Edad Antigua, IV**. Cidade do México: Siglo XXI, 1988.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Os limites da helenização: A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

MONTERO, Santiago. **Deusas e adivinhas: Mulher e adivinhação na Roma Antiga.** São Paulo: Musa Editora, 1998.

\_\_\_\_\_. **Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad.** Madrid: Editorial Trotta, 1997.

NEUGEBAUER, O; VAN HOESEN, H. B. **Greek Horoscopes.** Philadelphia: The American Philosophical Society, 1987.

OBBINK, Dirk; FARAONE, Christopher A. **Magika Hiera: Ancient Greek Magic & Religion.** Nova York: Oxford University Press, 2009.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das fronteiras. In: \_\_\_\_\_. **Fronteiras Culturais.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2002, p. 35-39.

PINGREE, David. Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia, **Dumbarton Oaks Papers**, v. 43, 1989, p. 227-239.

\_\_\_\_\_. **From Astral Omens to Astrology: From Babylon to Bikaner.** Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 1997.

POLYZOIDES, Apostolos J. **Alexandria: city of gifts and sorrows: from Hellenistic civilization to multiethnic metropolis.** Eastbourne: Sussex Academic Press, 2014.

POTTER, David. **A Companion to the Roman Empire.** Oxford: Brackwell, 2006.

PRICE, Simon. Religious Mobility in the Roman Empire, **The Journal of Roman Studies**, v. 102, 2012, p. 1-19.

RIGGS, Christina. **The Oxford Handbook of Roman Egypt.** Oxford: OUP, 2012.

RIPAT, Pauline. Expelling Misconceptions: Astrologers At Rome, **Classical Philology**, n. 2, v. 106, 2011, p. 115-154.

ROCHBERG, Francesca. **Babylonian horoscopes.** Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1998.

ROCHBERG-HALTON, F. Elements of the Babylonian Contribution to Hellenistic Astrology, **Journal of the American Oriental Society**, n. 1, v. 108, 1988, p. 51-62.

RÜPKE, Jörg. **A Companion to Roman Religion.** Oxford: Blackwell, 2007.

SANZI, Ennio. **Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico Romano: Modelos e Perspectivas Metodológicas.** Fortaleza: EDUECE, 2006.

SELIN, Helaine (Ed.). **Astronomy Across Cultures: The History of Non-Western Astronomy.** Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2000.

SILVA, Gilvan Ventura da. “Augurum et vatum prava confessio conticescat”: Constâncio II e a legislação contra os adivinhos e feiticeiros, **Justiça & História**, Porto Alegre, v. 2, 2002, p. 149-183.

\_\_\_\_\_. Magia e poder no Império Romano: a perseguição aos mágicos e adivinhos entre a História e a Antropologia, **Revista de História**, n. 8, 1999, p. 34-40.

\_\_\_\_\_. **Reis, santos e feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos místicos da basílica 337-361. Vitória: EDUFES, 2015.

SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (Orgs.). **Repensando do Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro/Vitória: Mauad/EDUFES, 2006.

SILVA, Gilvan Ventura; NETO, Belchior Monteiro de Lima (Orgs.). **Identidade e fronteiras no Alto Império Romano**. Vitória: NPIH Publicações, 2011.

SILVA, Rodrigo Carvalho. **O Nome do Fogo**: Relações entre a Ekpyrosis, astrologia e milenarismo no mundo helenístico romano. Dissertação de Mestrado defendida na UnB, 2009.

SILVA, Semíramis Corsi. **Magia e Poder no Império Romano**. A *Apologia* de Apuleio. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2012.

\_\_\_\_\_. O sábio Apolônio de Tiana na cidade de Alexandria: a visão do sofista grego Filóstrato sobre a capital da província romana do Egito (século III d.C.), **Romanitas**, n. 3, 2014, p. 107-128.

STEINER, João E. A origem do universo, **Estudos Avançados**, n. 58, v. 20, 2006, p. 231-248.

STRUBE, Julian. Transgressing Boundaries – Social Reform, Theology, and the Demarcations between Science and Religion, **Aries**, v. 16, n. 1, 2016, p. 1-11.

SWERDLOW, M. N. **Ancient Astronomy and Celestial Divination**. Cambridge: The MIT Press, 1999.

TAKACS, Sarolta. A. **Alexandria in Rome**. Harvard Studies in Classical Philology 97, p. 263 – 276, 1995.

TALLET, Gaëlle. “Oracles”. In: RIGGS, Christina. **The Oxford Handbook of Roman Egypt**. Oxford: OUP, 2012.

TESTER, Jim. **Historia de la astrología occidental**. Coyoacán: Siglo XXI, 1990.

VAN DEN BROEK, Roelf; HANEGRAAFF, Wouter J. **Gnosis and Hermeticism From Antiquity to Modern Times**. State University of New York Press, 1998.

VASQUES, Marcia Severina. Espaços urbanos e relações de poder no Egito romano, **Romanitas**, n. 3, 2014, p. 47-64.

VELO, F. J. Presedo. Religion y magia em el Egipto grecorromano. In: REAL, C. A. etal. **Religion, supersticion y magia en el mundo romano**. Cadiz: Dep. de Historia Antigua Universidad de Cadiz. Encuentros en la Antigüedad, 1985, p. 75-100.

VENIT, Marjorie S. “Alexandria”. In: RIGGS, Christina. **The Oxford Handbook of Roman Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

VEYNE, Paul. Os pagãos e seus deuses. In: \_\_\_\_\_. **Sexo e poder em Roma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Brasília: Ed. UnB, 2014.

\_\_\_\_\_. **Sêneca e o estoicismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

VON STUCKRAD, Kocku. Ancient Esotericism, Problematic Assumptions, and Conceptual Trouble, **Aries**, n. 1, v. 15, 2015, p. 16-20.

\_\_\_\_\_. **Astrología**. Barcelona: Herder, 2005.

\_\_\_\_\_. **Westen Esotericism: a brief history os secret knowledge**. Londres: Routledge, 2005.

VRETTOS, Theodore. **Alexandria: cidade do pensamento ocidental**. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

WOOLF, Greg. Análises do Sistema Mundo e o Império Romano, **Mare Nostrum**, n. 5, 2014, p. 165-196.

**Apêndice A – Tabela de regiões e relações astrológicas em Cláudio Ptolomeu  
(Tetrabiblos, II, 3)**

<b>Quadr.</b>	<b>Signos e astros</b>	<b>Regiões</b>	<b>Interpretações</b>
1	Áries, Leão e Sagitário	Bretanha, Galícia, Germânia, Bastarnia, Itália, Gália, Apúlia, Sicília, Tirrênica, Céltica e Espanha	Povos “independentes, amantes da liberdade, das armas, das fadigas e da guerra; a índole é inclinada ao comando, pura, magnânima”. “passionalidade nos confrontos das mulheres, o que os fazem expressar os prazeres do amor, e os fazem mais inclinados e interessados a companhia masculina, coisa que por eles não é vergonha, nem os deixa fracos ou lascivos, por que a índole não é pervertida; o espírito permanece viril, vivo o sentido da comunidade, são leais, ligados à família, generosos”.
1	Áries e Marte	Bretanha, Galícia, Germânia, Bastarnia	habitantes são geralmente mais selvagens, orgulhosos e ferozes
1	Leão e Sol	Itália, Apúlia, Sicília e Gália	habitantes mais inclinados ao comando, generosos e prontos a associar-se
1	Sagitário e Júpiter	Tirrenia, Céltica, Espanha	“espírito independente, a simplicidade, o amor da elegância dos habitantes”
1	Touro, Virgem e Capricórnio	Trácia, Macedônia, Ilíria, Grécia, Acaia e Creta, assim como as Cíclades, os litorais da Ásia Menor e Chipre	“influenciados e seja de corpo ou de espírito representam uma mescla”; “atitude de comando, nobreza e espírito de independência”; “amor pela liberdade, pela autonomia, espírito democrático e legalitário”; “paixão pelas artes, pelo estudo, pelas corridas e pela elegância do viver”; “sociáveis, hospitaleiros, justos, cultos e convincentemente eloquentes”; “particularmente levados às celebrações dos mistérios”
1	Touro e Vênus	Cíclades, litorais da Ásia Menor e Chipre	preferem o luxo, a elegância e tem cuidado com o próprio corpo
1	Virgem e Mercúrio	Grécia, Acaia e Creta	racionais e desejosos de aprender; esses privilegiam e cultivam o espírito mais que o físico
1	Capricórnio e Saturno	Macedônia, Trácia e Ilíria	amor à propriedade, mas não concedem nem mansidão de espírito, nem um sentido comunitário pelas instituições”.
2	Vênus e Saturno	Índia, Ariana, Gedrosia, Partia, Media, Pérsia, Babilônia, Mesopotâmia, Assíria	“esses adoram Vênus com o nome de Ísis e Saturno como Sol Mitra. Muitos desses predizem o futuro. Têm o costume de consagrar os órgãos genitais porque o aspecto dos astros em questão é por natureza fecunda. Além disso são

			ardentes, passionais, particularmente inclinados às relações sexuais. Vênus os convida a dançar, a saltar, a elegância, Saturno a uma existência simples”; “os homens não se unem às mulheres na intimidade, mas em público, e detestam as relações com os homens. A maior parte desses gera filhos com as mães”. “Pela influência de Vênus amam muita pompa e requinte nas vestes e nas joias e entre as pessoas em geral; pela afinidade com Saturno [...] são magnânimos, nobres, belicosos em espírito e no ordenamento da vida”
2	Touro e Vênus	Partia, Media, Pérsia	habitantes usam longas vestes bordadas deixando descoberto somente o peito; levam uma existência suavemente prazerosa e elegante
2	Virgem e Mercúrio	Babilônia, Mesopotâmia, Assíria	estudos científicos e a observação dos cinco planetas
2	Capricórnio e Saturno	Indianos, Arianos, Gedrosianos	“habitantes tem um aspecto bruto, sujo e bestial”
2	Áries, Leão e Sagitário	Idumea, Celessíria, Judéia, Caldéia, Orquenian, Arábia Feliz	“os habitantes são dotados, mais que todos os outros, no comércio e no escambo, mas são também privados de escrúpulos, covardes e arrogantes, insidiosos, servis e em geral traiçoeiros”
2	Áries e Marte	Celessíria, Edom e Judéia	“geralmente temerários, sem deus e insidiosos”
2	Leão e Sol	Fenícios, Caldeus, Orquênios	“mais simples, mais gentis, dedicados ao estudo das estrelas, e mais que tudo veneram o Sol”
2	Sagitário e Júpiter	Arábia Feliz	“o país é fértil e abunda de espécies, e os habitantes são bem-dispostos, abertos na vida cotidiana, nos escambos e nos negócios”.
3	Gêmeos, Libra e Aquário	Região setentrional da Grande Ásia: Ircânia, Armênia, Matiana, Bácia, Caspéria, Seres, Sauromatica, Oxiana, Sogdiana	“esses possuem muitas riquezas e muito ouro, conduzem uma existência refinada e tranquila, são sábios no campo religioso, especialista na magia: a índole é honesta e liberal, o espírito eleito e nobre, detestam o mal, são muito afetuosos e estão prontos a morrer pelos amigos em nome da lealdade e do sagrado. Reservados e puros nas relações sexuais, são vistosos no vestuário, magníficos e magnânimos pela influência da Saturno e de Júpiter”
3	Gêmeos e Mercúrio	Ircânia, Armênia e Matiana	“os habitantes são mais mutáveis e sutis”
3	Libra e Vênus	Batrana, Casperia e Serica	“os habitantes são muito ricos, amam as artes e os atos da existência”

3	Aquário e Saturno	Sauromatica, Oxiana e Sogdiana	“são mais mal-humorados, ásperos e selvagens”
3	Câncer, Escorpião e Peixes	Bitínia, Frígia, Cólquida, Síria, Comagena, Capadócia, Lídia, Cilícia e Panfília	“São povos particularmente malvados, servis, implacáveis, fraudulentos, são mercenários, prontos a roubar e a capturar os prisioneiros; reduzem à escravidão os seus compatriotas e se engajam em destruições bélicas”; “as mulheres dedicam toda atenção aos seus homens, são afetuosas, econômicas, trabalhadoras, obedientes, e em suma laboriosas e submissas”
3	Câncer e Lua	Bitínia, Frígia e Cólquida	“os homens são muito prudentes e se põem a encontrar alternativas, enquanto a maior parte das mulheres [...] são viris, dadas ao comando e combativas como as Amazonas; esquivam-se do sexo com seus homens, se deleitam no uso dos armamentos. Desde a infância procuram masculinizar todos os próprios atributos femininos: cortam-se o seio direito pelas necessidades militares e o desnudam na linha de combate para mostrar que não têm nenhuma feminilidade”
3	Escorpião e Marte	Síria, Comagena e Capadócia	população de “altivez notável, maldade, disposição para a traição, mas também de trabalho árduo”
3	Peixes e Júpiter	Lídia, Cicília e Panfília	“têm muitos bens, espírito mercante, são sociáveis, livres e honestos nos contratos”
4	Câncer, Escorpião e Peixes	Líbia: “as regiões que abraçam Numídia, Cartago, África, Fazânia, Nasamonite, Garamantica, Mauritânia, Getulia, Metagonite”	“são administrados, na maior parte, por um homem e uma mulher, nascidos da mesma mãe; o homem governa os homens e a mulher as mulheres e a tradição vem sendo mantida. Os homens são muitos passionais e particularmente inclinados ao sexo com as mulheres, os casamentos são por contrato; frequentemente os reis têm o direito da primeira noite com sobre as esposas; em alguns lugares as mulheres as mulheres são comuns a todos os homens. Vestem-se com a elegância requerida e usam ornamentos femininos pela influência de Vênus; todavia a ação de Marte lhes torna masculinos, malvados, feiticeiros, fraudulentos, aventureiros, temerários”
4	Câncer e Lua	Numídia, Cartago e África	“são sociáveis, pechincheiros e vivem na mais grande prosperidade”

4	Escorpião e Marte	Metagonite, Mauritània e Getulia	“são mais ferozes, bastante combativos, carnívoros, muito temerários, desprezam tanto a vida que não a respeitam nem entre eles”
4	Peixes e Júpiter	Fazania, Nasamonite e Garamantica	“são liberais, simples nos costumes, trabalhadores, inteligentes, claros e muito independentes; esses veneram Júpiter como Amon”
4	Gêmeos, Libra e Aquário	Cirenaica, Marmarica, Egito, Tebas, Oasis, Troglodítica, Arábia, Azânia, Etiópia Central	“Os habitantes destas regiões [...] são seguidores dos deuses, supersticiosos, piedosos; amam as lamentações fúnebres, enterram os mortos sobre a terra ocultando-os da vista [...]; praticam todo tipo de método, costume e rito por divindades de todo tipo; em posição subalterna são modestos, covardes, medíocres e pacientes; ao comando, corajosos e magnânimos. A poligamia é praticada por homens e mulheres. São sensuais e fazem sexo mesmo com os irmãos; os homens são muito viris, as mulheres fecundas como é o seu solo. Muito masculinos, todavia são corruptos e de ânimo efeminado; alguns chegam até a desprezar os órgãos genitais”
4	Gêmeos e Mercúrio	Cirenaica, Marmarica e do Baixo Egito	“são gente de intelecto e conhecimento, são hábeis em tudo, mas particularmente na busca da sabedoria e do divino: são magos, celebram misteriosos segredos e são geralmente levados aos estudos científicos”
4	Libra e Vênus	Tebaida, Oasis e Troglodítica	“são muito passionais, tem espírito irrequieto, vivem em abundância”
4	Aquário e Saturno	Arábia, Azânia e Etiópia	“comem carne e peixe, são nômades e conduzem uma vida selvagem e feroz”

**APÊNDICE B – Tabela de regiões e relações astrológicas em Vécio Valente  
(Antologia, I, 2)**

<b>Signo</b>	<b>Regiões</b>	<b>Interpretações</b>
Áries	Babilônia, Elimaida, Pérsia, Palestina, Armênia, Trácia, Capadócia, Susa, Mar Vermelho, Mar Morto, Egito, Oceano Índico	Brilhanismo, distinção, autoritarismo, justiça, intolerância com ofensas, liberdade, comando, ousadia, bom coração, resiliência, instabilidade, orgulho, intimidação, mudança brusca, saúde.
Touro	Média, Babilônia, Cítia, Chipre, Arábia, Pérsia, Cáucaso, Sarmátia, África, Elimaida, Cartágo, Armênia, Índia, Germânia	Nobreza, vitalidade, cuidado com as coisas, prazeroso, musical, generoso, trabalhador, agricultor; sacerdócio e superintendência de escola, supervisores de templos
Gêmeos	Índia, Céltica, Cilícia, Galácia, Trácia, Boécia, Egito, Líbia, Roma, Arábia, Síria	Estudiosos, poetas, músicos, declamadores, administradores, tradutores, mercadores, juízes, praticantes e estudiosos de artes místicas
Câncer	Báctria, Zaquintos, Arcânia, Etiópia, Esquina, Golfo da Criméia, Mar Vermelho, Mar Cáspio, Helesponto (Dardanelos), Mar Líbio, Bretanha, Tila, Troglodítia, Lídia, Iônia	Ambição, popularidade, mudança constante, teatralidade, carisma, prazer, festividade, projeção pública, omissão de ideias, viajantes, desbravadores
Leão	Gália, Bitínia, Macedônia, Propôntida (Mar de Mármara), Galácia, Trácia, Fenícia, Adriático, Líbia, Frígia, Síria, Pessino	Distinção, nobreza, estabilidade, justiça, ódio ao mal, independência, ódio a bajulação, beneficência, brilhanismo, glória, tiranos e reis
Virgem	Mesopotâmia, Babilônia, Grécia, Aqueia, Creta, Cíclades, Peloponeso, Arcádia, Cirena, Dori, Sicília, Pérsia	Nobreza, modéstia, religiosidade, envolvimento com cuidados, administração de bens alheios, confiança, estudo e prática de artes místicas
Libra	Báctria, China, Cáspio, Tebaida, Siwa, Troglodítia, Itália, Líbia, Arábia, Egito, Etiópia, Cartago, Esmirna, Cilícia, Sinope	Nobreza, justiça, malícia, cobiça, fortuna mediana, instabilidade material
Escorpião	Numídia (Metagonitis), Mauritânia, Getúlia, Síria, Comagena, Capadócia, Itália, Cartágo, Líbia, Amon, Sicília, Espanha, Roma	Truque, vulgaridade, roubo, assassinato, traição, destruição, convivência, assalto, perjúrio, cobiça, envenenamento, crime, ódio à família
Sagitário	Etrúria, Gália, Espanha, Arábia Feliz, Cilícia, Creta, Sicília, Itália, Chipre, Mar Vermelho, Cáspio, Mesopotâmia, Cartago, Mar Líbio, Adriático, Atlântico, Tribália (Sérvia e Bulgária), Báctria, Egito	Nobreza, justiça, bom coração, juízo, generosidade, amizade, benfeitoria, proeminência
Capricórnio	Mar Egeu, Corinto, Sicião, Espanha, Mar Tirreno, meio-Egito, Síria, Cária	Malícia, perversão, fingimento, trabalho, exigência de cuidado, insônia, conspiração, erros infelizes, inconstância, crime, mentira, vergonha
Aquário	Síria, Tigre e Eufrates, Egito, Líbia, Índia	Malícia, ódio a família, incorreção, obstinação, indecência, truque, misantropia, ateísmo, acusação, traição, inveja, mesquinhez, descontrole
Peixes	Tigre e Eufrates, Síria, Mar Vermelho, Trácia, Ásia, Sardenha	Instabilidade, desconfiança, mudança de sorte, sexualidade, falta de vergonha, popularidade