

A difusão do culto isíaco no Mediterrâneo antigo: uma análise da obra *Metamorphoses* de Apuleio de Madaura (Século II)

Hariadne da Penha Soares
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória – Espírito Santo – Brasil
correiodahariadne@gmail.com

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar as principais características do culto à divindade de origem egípcia Ísis no Alto Império Romano à luz da obra *Metamorphoses*, escrita por Apuleio de Madaura, no segundo século da nossa Era. Pretendemos discutir como foi a penetração, absorção e difusão do culto de Ísis no Império Romano, bem como apresentar os rituais realizados no templo em sua homenagem.

Palavras-chave: Ísis. Culto oriental. Império Romano. *Metamorphoses*. Apuleio de Madaura.

Introdução

Apuleio, autor muito conhecido devido à sua obra *Metamorphoses* (ou *Asno de Ouro*)¹ de cunho literário foi reconhecido, durante a Antiguidade, mais por suas características de filósofo platônico e exímio retórico do que por suas qualidades como literato (GAISSER, 2008, p. 1). Apuleio tem origem na província romana da África, provavelmente Madaura (hoje Mdaourouch, na Argélia), próxima a Numídia e teria nascido por volta do ano de 120 d.C., em uma família aristocrática, fato que lhe possibilitou inúmeras viagens e uma boa educação nos moldes da *Paideia*² da cultura literária greco-latina (WALSH, 2006, p. 248; GAISSER, 2008, p. 1-2).

A obra mais famosa de Apuleio, *Metamorphoses*, foi escrita entre os anos de 160 e 170 d.C.³ Muitos pesquisadores contestam a originalidade da obra, uma vez que o autor

¹ Ambos os nomes pelos quais a obra *Asno de ouro* (do latim *Assinus Aureus*) é chamada neste artigo eram correntes na Antiguidade, a obra de Apuleio era reconhecida pelos dois títulos (GAISSER, 2008, p. 1).

² Sistema de ensino desenvolvido em Atenas, que incluía várias disciplinas como gramática, retórica, ginástica, geografia, história, filosofia, entre outros. Seu objetivo era formar cidadãos aptos a participar e desenvolver importantes papéis na sociedade grega.

³ Harrison, em sua obra *Apuleius: a latin sophist* (2000), afirma que a obra *Metamorphoses* foi escrita em 170, a partir da datação de outras obras do madaurense como *De Mundo* e *De Platone*, escritas após 177. No entanto, Julia Haig

teria se inspirado numa outra escrita em grego por Lúcio de Patras, no século I d.C. Mesmo sendo as aventuras narradas muito semelhantes à obra grega, o livro XI das *Metamorphoses* é inquestionavelmente original, quando trata da iniciação da personagem Lúcio aos mistérios da deusa Ísis.

Do ponto de vista literário, a obra *Metamorphoses*, escrita por volta de 160-170 d.C. pode ser classificada como uma novela, gênero literário que apresenta tendências helenísticas e orientalizantes. O texto possui uma estrutura narrativa bastante peculiar, agrupando, em torno de um tema central, diversas tramas paralelas que se entrecruzam num contexto literário no qual predominava o recurso ao fantástico. Tendo alcançado, no século II d. C., ampla difusão em toda a bacia do Mediterrâneo e, em especial, no norte da África, a novela se constituiu no principal veículo literário de propagação dos mistérios isíacos, envolvendo-os numa atmosfera edificante, recorrendo às narrativas nas quais o objetivo central era mostrar as qualidades benfeitoras, redentoras e soberanas da divindade egípcia (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p.95).

As *Metamorphoses* constituem um complexo conjunto de aventuras e de histórias fantásticas, envolvendo algumas religiões orientais do século II, a saber: o culto de Ísis e o de Atargátis, com que Apuleio teria tido contato ao longo de suas viagens. A importância da obra como fonte histórica estaria na apresentação da visão de um provinciano da oligarquia romana alto-imperial sobre as diversas práticas religiosas do Império de seu tempo e no fato de conter o mais importante texto sobre a iniciação aos antigos cultos de mistério de que temos notícia, o livro XI (BURKERT, 1991, p. 20).

No que tange ao domínio religioso, a obra de Apuleio não se limita apenas a nos informar sobre algumas características do culto de Ísis e Atargátis, mas vai mais longe ao nos revelar a polêmica entre os adoradores dos diferentes cultos que são citados, sendo que a forma de tratamento dada pelo autor a cada um deles difere, evidenciando uma postura social frente à caracterização de cada religião de mistério.

A grande maioria dos estudiosos da cultura clássica considera as *Metamorphoses* a obra mais abrangente de Apuleio, pois apresenta suas reflexões sobre a organização social, a magia e a religião entre os romanos. Segundo Walsh (2006), em seu livro, *The Roman Novel*, há três maneiras possíveis para se ler esta narrativa: como uma reunião de histórias divertidas, como uma fábula ou como uma apologia religiosa. Um estudo

Gaiser no livro, *The fortunes of Apuleius & The Golden Ass* (2008), afirma que a data de produção da obra *Metamorphoses* foi 160 (GAISSER, 2008, p.2-5).

mais detido da obra expressa as reflexões filosóficas de Apuleio e sua tentativa de conciliar os ideais platônicos aos mistérios iniciáticos do culto da deusa Ísis.

Apuleio, nas *Metamorphoses*, apresenta a trajetória de Lúcio, a personagem principal da obra, dividida em onze livros. Sendo assim, do livro I ao III, somos apresentados ao protagonista e às suas principais fraquezas: a sensualidade e a curiosidade. Logo nas primeiras páginas descreve-se um viajante curioso interessado por histórias que envolvem magia e fantasmas. Após a sua apresentação, o narrador começa a contar uma viagem que ele fez da sua pátria até a Tessália, cidade considerada palco das artes mágicas. Lá, ele se hospeda na casa de Milão, cuja esposa é suspeita de estar envolvida com práticas mágicas.

Movido pela curiosidade de aprender mais sobre magia, Lúcio seduz Fótis, uma escrava da casa, e lhe pede que ela mostre os segredos de sua senhora. Em uma noite, Fótis leva Lúcio ao local onde sua senhora realizava seus rituais mágicos, e este presencia o momento em que a senhora se transforma em ave após banhar-se num unguento. Lúcio, muito surpreso, pede a Fótis que pegue o frasco com o unguento para ele poder experimentar a metamorfose. No entanto, Fótis pega, por engano, o recipiente errado. Quando o rapaz se banha com o líquido mágico esperando a transformação em pássaro, passa à forma de asno. Imediatamente, Fótis leva Lúcio para o estábulo e promete que no dia seguinte consertaria a situação. Naquela mesma noite, enquanto Lúcio estava no estábulo, ocorre um assalto na casa de Milão, e o rapaz em forma de asno é usado pelos ladrões na fuga. A partir desse momento, do livro IV ao X, Lúcio, em forma de asno, enfrenta uma série de situações humilhantes para um cidadão: vive com cruéis bandidos, falsos sacerdotes e tem como dono um violento soldado. No livro XI, Apuleio narra o renascimento do rapaz, que acaba por se tornar sacerdote do culto à deusa Ísis, renunciando ao amor carnal e à curiosidade.

O último livro da novela de Apuleio é de grande valia para a compreensão dos mistérios de Ísis, visto que o autor trata do rito de iniciação ao culto. Lúcio, o protagonista da literatura, liberta-se da forma de asno graças à intervenção de Ísis. Enfatiza a união dos consortes Ísis e Osíris, assegurando a felicidade em vida e após a morte, bem como a integração de Lúcio a um colégio sacerdotal, renegando assim as tentações carnis contrárias à *Humanitas*.⁴

⁴ "Humanitas (...) designa os seres humanos que são dignos do nome de homem por não serem bárbaros, nem incultos, nem inumanos. Humanitas significa cultura literária, virtude de humanidade e estado de civilização" (VEYNE, 1991, p. 283).

A escolha de Ísis como a deusa que transforma Lúcio em homem é extremamente particular e está diretamente relacionada à moral com a qual Apuleio se identifica. Esta moral advém de sua concepção filosófica platônica e do respeito ao culto à deusa egípcia. A experiência de Lúcio pode ser visualizada como uma libertação da morte e como a salvação pela deusa Ísis ou, em termos platônicos, pode ser entendida como uma passagem da forma animal para uma maior contemplação da realidade.

Em outras palavras, a obra indica uma transformação em que o personagem principal renuncia a um amor carnal e escravo para atingir um que seja sério, repleto de beleza e de virtude. Nesse sentido, a obra *Metamorphoses* seria uma narrativa complexa: por trás de um exterior cômico, um forte e sincero ideal de transformação espiritual. A metamorfose é a apresentação da vida de Lúcio em momento de ruptura e crise, e, para tanto, ele é apresentado antes da transformação e, na maior parte do tempo, sob a forma de asno.

Portanto, a metamorfose constitui-se como um processo de aprendizagem, sendo finalizada com a purificação e com a regeneração por intermédio da deusa Ísis (BAKHTIN, 1988, p. 237). Enquanto o desenvolvimento da aprendizagem de Lúcio ocorre sob a forma de asno, a imagem do herói é construída como aquele que passa por inúmeras dificuldades por sua própria culpa, chegando ao momento que compreende ser tudo um processo de aprendizagem e, assim, está pronto para realizar o ato religioso. Tal aprendizagem é considerada por Bakhtin (1988) como um castigo e uma redenção, um processo que passa pela relação culpa-castigo/redenção-beatitude.

O culto de Ísis e sua difusão no Mediterrâneo Antigo

O culto à deusa Ísis, também conhecida no Egito como Aset ou Iaaw, tem sua origem nas margens do Nilo. Sendo seu mito de grande importância para a população egípcia, foi transmitido oralmente ao longo das gerações, apresentando vários temas acerca da vida terrena como amor, perda, sofrimento, traição e esperança na vida após a morte (FANTACUSSI, 2005, p. 135).

Segundo uma das versões egípcias do mito, os deuses Osíris, Ísis, Seth e Néftis eram irmãos, formando dois casais (Osíris e Ísis – Seth e Néftis). Osíris e Ísis se amaram

desde a concepção, quando estavam no ventre materno.⁵ Osíris representa o deus civilizador, enquanto que Seth, sua antítese, representava o deus da barbárie. Por inveja, Seth mata o irmão e o esquarteja. Ísis, em prantos, sai à procura dos despojos do marido e em cada lugar que encontra um fragmento do corpo, constrói um templo em sua homenagem. A única parte do corpo do marido que Ísis não encontrou foi o falo. A deusa, porém, foi fecundada antes da morte de Osíris e deu à luz uma criança que recebeu o nome de Hórus (SILVA, 2001, p. 27-28; FANTACUSSI, 2005, p. 135). Existem diferentes versões do mito de Ísis e Osíris, o que pode ser explicado pelas várias tradições em torno de sua transmissão. O mito que aqui apresentamos foi registrado pelo grego Plutarco (45-120 d.C.), na obra *Ísis e Osíris*. A obra teria sido escrita quando o autor visitou a cidade de Alexandria por volta de 100 d.C.

O culto da deusa Ísis no antigo Egito era envolvido por mistérios rituais, nos quais o fiel deveria ser iniciado, revivendo o mito e sentindo-se parte deste. Os rituais eram realizados no interior do templo, principalmente à noite, sendo os iniciados envolvidos num drama de iniciação que simbolizavam a morte e o renascimento do iniciado nos serviços da divindade. Os mistérios significavam a procura da verdade e da salvação mediante a aproximação com o sagrado (BURKERT, 1992, p. 20; ELLIS, 2003, p. 210).⁶

O culto à Ísis teve grande importância para os egípcios, contudo, seu culto não ficou restrito ao Egito, e foi realizado em várias regiões do Mundo Antigo. Por volta de 332 a.C., após a conquista do Egito feita por Alexandre Magno, este passou uma temporada na região a fim de lançar as bases para a construção da cidade de Alexandria com características gregas, onde Ísis recebeu a devoção e oferendas de muitos navegadores que por ali passaram. Estes realizavam votos à Ísis *Pharia*, deusa do farol de Alexandria, que protegia e guiava os navegantes que transportavam, juntamente com mantimentos, a imagem de *Pelagia*, senhora dos mares que com suas mãos sustentava as velas erguidas pelo vento (TURCAN, 2001, p. 84). Nesta cidade também era realizado um festival, em que Ísis abençoava as frotas e os navegadores. Daí o interesse que os

⁵ Ísis e Osíris marcam a perfeita união sexual maternal, a qual teria ocorrido ainda no útero de sua mãe. A deusa possuía o caráter de esposa ideal e Mãe zelosa, portanto foi a deusa da família e assim divindade da fertilidade e maternidade. Além destas atribuições, a deusa Ísis egípcia também foi a Senhora da Casa, a grande feiticeira, conhecia a arte da medicina e assim o uso das ervas e da magia, conhecedora dos mistérios do nascimento, vida e morte, salvadora e ressuscitadora da vida (WITT, 1997).

⁶ Os favores de Ísis e dos demais deuses a ela associados, como Osíris-Serápis, estendem-se a outras áreas da vida cotidiana, não a religiosa, incluía bens e enriquecimento. Sendo assim, a população reconhecia em Serápis uma forma de aquisição de bens "a aquisição de riquezas é outorgada por Serápis" ou "Serápis, o salvador que concede riquezas". Logo o motivo da salvação e da iniciação aos mistérios não era algo relacionado apenas a vida após a morte, mas também uma salvação referente ao aqui e agora (BURKERT, 1992, p. 29).

mercadores sentiam pelo culto da deidade egípcia, tendo sido justamente os *negotiaidores* romanos os propiciadores da introdução de seu culto na Campânia.

Os cultos orientais não foram facilmente aceitos no mundo greco-romano, não sem antes sofrerem alterações de forma que se adequassem às necessidades de cada cultura. Segundo Sarah Pomeroy (1987), em seu livro, *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Ísis podia ser todas as coisas, para todo o mundo, qualidade que aumentou muito sua popularidade no mundo greco-romano. De acordo com M. Beard, J. North e S. Price (1998, p. 293), o culto da deusa Ísis teria se estabelecido no território grego a partir do século II a.C., os muitos poderes isíacos facilitavam a associação da deusa egípcia às imagens e aos tipos simbólicos de Deméter, a deusa grega, e a Fortuna (*Tiché*) ou Afrodite. Os deuses do Egito que emigraram para as diferentes regiões do mundo greco estabeleceram-se principalmente em cidades portuárias e ilhas (POMEROY, 1987, p. 241).

A deusa Ísis foi reverenciada em Delos, Corinto e Argos. O caso de Delos, de certa forma singular, é revelador no que tange aos santuários. Serápis, outra divindade de origem egípcia, possuía três santuários na ilha. No entanto, Ísis, que foi reverenciada posteriormente, gozava de absoluta soberania. A imagem da deusa nilótica foi identificada às deusas: Victória, à Justiça, Fortuna (*Tiché*), Nemêsis, Afrodite e à Grande Mãe, Cibele. Podemos afirmar que houve uma hibridização entre as divindades dos egípcios e gregos como um processo natural devido ao relacionamento político e econômico entre tais povos. Não houve uma sobreposição de culturas, mas sim, o surgimento de novas formas de representações das divindades (TURCAN, 2001, p. 86).

Desta forma, acreditamos que o culto isíaco, amplamente difundido no mundo greco-romano, já era um culto híbrido, produto dos contatos firmados no contexto da Civilização Helenística. De acordo com Jaime Alvar (1996), no artigo *Isis preromana, Isis romana*, antes do período helenístico, não há evidências acerca da difusão e estabelecimento do culto de Ísis fora do Egito. Por outro lado, após as conquistas de Alexandre, temos bases mais sólidas a respeito da expansão do culto isíaco, não como uma Ísis propriamente egípcia, mas como uma divindade híbrida. Ísis é representada na cultura romana também como uma deidade greco-oriental, uma vez que os cultos orientais teriam sido praticados pelos gregos e, portanto, adaptados a sua cultura, sob esta forma helenizada que a divindade se difundiu pelo Império Romano (PINTO, 1993, p. 220).

Não obstante, a situação geográfica e o contexto político do séc. II a.C., facilitaram a difusão do culto de Ísis no Mediterrâneo, haja vista que, neste período, Roma concluía suas conquistas na região propiciando uma profunda integração entre os costumes ancestrais romanos e o patrimônio cultural absorvido do Oriente (SILVA, 2005, p. 207). Muitos devotos de cultos nilóticos na região de Delos mantinham contato com comerciantes e políticos da Magna Grécia, favorecendo a difusão nesta região. Na Sicília, as deidades provenientes do Egito efetivaram um sólido impacto, motivado também pelos contatos e interações firmados entre os comerciantes, navegadores e políticos de Delos com a população de Puteoli e da Campânia (TURCAN, 2001, p. 88).

Diversos fatores contribuíram para a difusão do culto isíaco no mundo greco-romano. Em primeiro lugar, podemos afirmar que os cultos de mistério se apresentaram aos ocidentais como uma nova opção de religião, completando suas crenças e práticas religiosas. Nos primeiros anos do século XX, encontramos estas discussões nos trabalhos de Franz Cumont (1911), sobretudo na obra *The oriental religions in roman paganism*, que apresenta três motivos principais para a difusão das religiões ditas orientais no contexto do Império Romano. O primeiro argumento refere-se ao intenso comércio realizado entre as regiões. Desse modo, “os deuses do Oriente seguiram a grande corrente comercial e social, e estabeleceram-se no Ocidente” (CUMONT, 1911, p. 24). O segundo está associado às grandes levas de escravos que aportavam em Roma, sendo estes também responsáveis pela difusão dos cultos de origem oriental. E, por fim, Cumont afirma que os soldados romanos, assentados nas fronteiras, interagem com as religiões dos povos estrangeiros, familiarizando-se com as práticas religiosas e disseminando seu culto. Os soldados são considerados peças importantes para a circulação de culturas, sendo descritos como “atores sociais, criadores, reprodutores e difusores de comportamentos e de mentalidades” (CARRIÉ, 1989, p. 90).

Em virtude de sua intensa mobilidade, os comerciantes são considerados importantes veículos propiciadores das trocas culturais no período compreendido entre o final da República romana e os primeiros séculos do Império. Com a criação de novas estradas durante os primeiros anos do Principado, o contato entre as regiões mais longínquas de Roma por onde circulavam mercadores, militares, escravos, homens livres e libertos de todas as regiões se tornou mais fácil (SILVA, 2005, p. 204). Neste sentido, Rebeca Rubio (1988) em seu artigo *El culto de Isis y Serapis en Britania*, indica que o culto isíaco estava mais presente nas cidades de *Londinium* e *Eburacum*, localizadas na

província da Britânia, importantes para o comércio e para a estratégia militar de defesa do Império.

Por volta do ano 100 a.C., o culto de Ísis penetrou em Roma e, na época de Sila, já temos conhecimento da organização de um colégio de pastóforos, tradicionais oficiantes dos mistérios de Ísis. Contudo, o culto isíaco, em alguns momentos, foi considerado uma ameaça à sociedade romana, sobretudo por ter um próprio corpo sacerdotal, com um sistema específico de autoridade e a participação significativa de mulheres, tanto em quantidade como no desempenho de atividades litúrgicas e nos rituais secretos.

A religião romana tradicional excluía os escravos, os libertos e as mulheres da hierarquia organizacional do culto público. Logo, não é estranho que associações sacerdotais secretas pudessem representar uma ameaça ao culto cívico, principalmente porque muitos dos iniciados não tinham interesse em disseminar as tradições religiosas romanas: os devotos não eram considerados como parte de uma totalidade social e o culto estava orientado à felicidade do indivíduo (POMEROY, 1987, p. 246).

O culto de Ísis estava qualificado como *externa superstitio* e foi assimilado no Império por intermédio da *interpretatio romana*. A deusa Ísis era identificada a muitas divindades do panteão romano como: Juno, Venus e Diana. O culto isíaco demonstrou estar bastante enraizado entre os romanos, pois não desapareceu, mesmo quando enfrentou imposições punitivas do poder imperial.

No início os fiéis dos cultos egípcios não tinham permissão oficial para construir templos no recinto sagrado da *Urbs*. Por mais de uma vez, o Senado derrubou altares dedicados a Ísis por toda a cidade de Roma. No entanto, a persistência dos oficiantes do culto não concedeu trégua aos defensores da tradição, o *mos maiorum*, que acabaram por restabelecer novamente os lugares de culto da deusa egípcia (TURCAN, 2001, p. 92-93).

No ano 21 a.C., enquanto Otávio se encontrava na Sicília, Roma estava agitada por tumultos provocados pela proibição da permanência dos cultos egípcios no interior do *pomerium*, o recinto sagrado da cidade (ALVAR, 1995, p. 496; SILVA, 2001, p. 28). A proibição de Otávio também se estendia aos subúrbios, onde os fiéis não poderiam estabelecer altares num raio de sete estádios e meio (1330 km) em torno da *Urbs* (TURCAN, 2001, p. 92). A medida de Augusto é explicada por uma vontade de defender o *mos maiorum* contra as divindades estrangeiras.

Tibério, o guardião da ordem pública, também expulsou de Roma os adoradores dos cultos egípcios, obrigando-os a queimar suas túnicas sagradas e todo o mobiliário do

culto (POMEROY, 1987, p. 247; TURCAN, 2001, p. 93). Perseguiu também os sacerdotes de Ísis. A causa aparente, de acordo com Sarah POMEROY (1987, p. 247-248), relaciona-se a um escândalo surgido entre uma matrona, de nome Paulina, pertencente à elite e Décio Mundo, um membro da ordem equestre. Os sacerdotes de Ísis disseram à senhora romana que o deus Anúbis queria ter relações sexuais com ela. A fim de atender a divindade, o deus foi personificado por Décio Mundo. Como resultado do incidente Décio Mundo foi exilado de acordo com as leis que puniam prática do adultério, os sacerdotes de Ísis foram crucificados, os ritos proibidos e muitos fiéis deportados de Roma.

Somente com Calígula, ele próprio um dos adoradores de Ísis, os cultos egípcios encontraram apoio, “como consequência do desejo do *princeps* de outorgar ao modelo de governo imperial uma superestrutura mais coerente que o estreito marco proporcionado pela religião tradicional, onde não cabiam os novos territórios, suas populações e seus deuses” (ALVAR, 1995, p. 497). Em seguida, os imperadores, de certa forma, agiram com mais flexibilidade em relação a difusão dos cultos egípcios no Império e na cidade de Roma, fato atestado inclusive pela construção no Campo de Marte de um templo dedicado ao culto da deusa Ísis, o *Iseum* (ALVAR, 1995, p. 497; TURCAN, 2001, p. 94).

Doravante, não ocorreram mais perseguições brutais contra os isíacos, mas alguns imperadores, com o intuito de manterem uma relação amistosa com o Senado, principal representante do tradicionalismo durante o Alto Império, silenciaram sobre os cultos às divindades de origem egípcia, como aconteceu com Cláudio, sucessor de Calígula. Todavia, somente com o imperador Caracala é que o culto de Ísis desfrutava de um templo no recinto sagrado da cidade de Roma, o *pomerium*.

Não obstante, por todo Mediterrâneo, Ísis era honrada e obteve boa aceitação entre as mais variadas camadas da população. O único segmento da sociedade em que o culto de Ísis não atraía devotos era o exército romano, para os quais o deus Mitra teria sido mais atrativo.⁷ Em contraste, o culto atraía principalmente as mulheres devido às próprias características da deusa que havia sido esposa, mãe e prostituta (POMEROY,

⁷ O culto ao deus Mitra originário da Pérsia era um mediador entre o deus da luz e o deus da ordem, Ahura-Mazda, e o deus das trevas e do caos, Ahriman. No entanto é frequentemente descrito como um deus solar, perdendo sua condição de mediador entre a luz e as trevas. Tem sua difusão em Roma no momento da expansão do Império Romano em direção ao Oriente. Trazido por soldados, o mitraísmo permaneceu como religião de soldados e não tinha espaço para as mulheres nos seus ritos. Os santuários mitraicos eram pequenos, podendo acomodar apenas cerca de uma centena de pessoas, e situavam-se em subterrâneos, grutas e cavernas (BURKERT, 1992, p. 18-19; JONES & PENNICK, 1999, p. 96-97).

1987, p. 242-243).⁸ Desse modo, presente em várias regiões do Mundo Antigo, os mistérios de Ísis tornaram-se muito conhecidos, não apenas entre as camadas populares, mas também entre a elite do Império.

Os mistérios de Ísis e a obra *Metamorphoses* de Apuleio de Madaura

O livro *Metamorphoses* de Apuleio é o documento mais longo e descritivo acerca dos cultos de mistério que eram praticados no segundo século (BURKERT, 1992, p. 18). Lúcio, personagem principal da novela, é objeto das mais terríveis desventuras: convertido em asno, ele experimenta a humanização e a iniciação aos mistérios isíacos por eleição da própria deusa (HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 376).

Lúcio, movido pela curiosidade e luxúria representa na obra a transgressão moral que conduz ao mundo da magia e da bruxaria e, no decorrer da narrativa, por meio de artes mágicas, foi transformado em asno, símbolo da escravidão, por isso um animal odiado pela deusa Ísis (ARAÚJO, 2006, p. 263; HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 376).⁹ O eixo central da narrativa apuleiana fundamenta-se na utilização da magia sem a intervenção divina e a punição sofrida pelo protagonista foi tornar-se asno, privando-se da fala. Assim, intensifica-se a consciência de seu sofrimento com o castigo externo das agressões corporais (OMENA, 2009, p. 103). Tal consciência, como propõe Sérgio Vicente Motta (2006, p. 218):

“É justamente dessa esfera de perdição que o personagem poderá retornar, porque o circuito da representação realista faz o destino do homem girar pelas voltas desse labirinto simbólico, cujo ponto mais alto de afloração é o das relações humanas, em que se depara, ironicamente, como prisioneiro do comando mitológico demoníaco”.

⁸ As referências acerca da representação de Ísis como prostituta são elencadas por Sarah Pomeroy (1987). Segundo a autora, com base no mito de Ísis a deusa havia sido prostituta por dez anos na cidade de Tiro e muitos templos da deusa egípcia estavam próximos a bordéis e mercados, locais de encontro de prostitutas.

⁹ Podemos encarar a magia, apresentada na obra *Metamorphoses*, como um exercício de poder realizado entre as mulheres. As personagens fictícias apuleianas associadas à magia e a feitiçaria são retratadas como velhas estalajadeiras, as quais perseguem seus inimigos, roubam dos mortos cabelos, unhas ou feitiçarias como Panfília à procura de seus amantes. A autoridade imperial romana reprimia algumas variedades de feitiçaria, sempre em oposição ao culto público, ligado à religião oficial, e tais práticas eram vistas como ameaças à ordem da sociedade. Os imperadores temerosos por traições preocupavam-se pela fama de feitiçarias, as quais praticavam igualmente a arte da adivinhação, pois provocavam tanto a esperança nos inimigos quanto o medo nos veteranos. Além disso, os sacerdotes oficiais podiam manipular a interpretação do prodígio (OMENA, 2009, p. 100).

Essa esfera de realismo possui um traço imprescindível e ambivalente: trata-se de um estado de transformação, mas ainda incompleto por aparecerem o estágio da morte e do nascimento simbólico (BAKHTIN, 1999, p. 21). No caso do protagonista, após todos os infortúnios, retorna à forma humana pela intervenção da deusa Ísis, fazendo-o aprender pelo sofrimento. Será Ísis, apresentando-se como princípio de racionalidade e ordem, a motivadora da renúncia de Lúcio à transgressão moral. A curiosidade é então abandonada, dando lugar ao desejo do personagem pelo conhecimento, que é à base da progressão espiritual que se identifica ao poder de ascender ao conhecimento dos mais sagrados e secretos mistérios de Ísis (HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 377). Esse caráter regenerador é positivo: Lúcio entra para o colégio dos pastóforos da deusa e é elevado à ordem dos decuriões, processo este que se realiza por meio da revelação de Ísis a Lúcio ainda sob a forma de asno, que foge recusando entregar-se aos prazeres com uma mulher indigna, condenada às feras por seus delitos (ARAÚJO, 2006, p. 263). Após a fuga, Lúcio adormece em uma praia, despertando em seguida com uma surpreendente visão:

“(...) vi o esplendor da lua cheia saindo do mar que resplandecia brilhante. Oprimido pela brandura misteriosa daquela noite, com a segurança de que a excelsa deusa tem com sua soberana majestade um profundo poder, e rege temporariamente os assuntos dos homens; de que graças à luminosidade de sua clarividência e vontade existem os animais, as feras e as demais coisas inanimadas; e que ademais todas as coisas do céu, da terra e do mar se desenvolvem com seu crescimento e diminuem ao seu minguar, como crendo que o destino devia estar já farto com tantas calamidades, pelas quais havia padecido, e me oferecia, mesmo que tarde, uma esperança de salvação; decidi-me a suplicar a augusta presença da deusa que tinha diante de mim” (*Met.*, XI, 1).

Percebemos, com base na análise do trecho descrito por Lúcio, que este não está seguro acerca da identidade da deusa. Podia ser a imagem de uma deusa-mãe, mas não diz o nome da deidade. Lúcio compreende a manifestação da divindade por meio da simbologia da lua cheia, que se elevando sobre o mar é a representação da deusa (HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 378).¹⁰ Este trecho é paradigmático, pois nos revela a intensa hibridização entre as deidades do panteão greco-romano e as divindades absorvidas do Oriente pelo Império a partir das interações religiosas estabelecidas. E a

¹⁰ As divindades lunares, de acordo com Mircea Eliade (1999), são geralmente associadas à morte ritual, numa clara identificação destas às práticas e rituais iniciáticos. A lua desaparece periodicamente, morre, para renascer três noites mais tarde. O simbolismo lunar enfatiza que a morte simbólica é a condição primeira de toda regeneração mística.

personagem Lúcio, na esperança de salvação, de retornar à forma humana, inicia súplicas a divindade a fim de alcançar a benção:

“Rainha do céu: quer sob a proteção de Ceres (...). Ou como Venus celestial que, desde as origens, ao conceber o amor, uniu os dois sexos diferentes para perpetuar o gênero humano (...). Seja como irmã de Febo (...). Ou enfim como Proserpina, a dos terríveis gritos noturnos (...) que protege as portas do mundo. Tu que iluminas com essa luz feminina as muralhas (...) qualquer que seja o teu nome, ou rito ou imagem que permita tua proteção, ajuda-me agora em minhas calamidades, concede-me uma pausa de tranquilidade nos duros reveses recebidos, enxuga minhas fátigas, dilui os meus perigos, esvazia-me deste espantoso aspecto de mula, torna-me como os meus, devolve ao meu ser, o Lúcio” (*Met.*, XI, 2).

Feita a súplica, Lúcio cai novamente em sono profundo.¹¹ Durante o sono a personagem tem uma segunda visão, a de uma deusa antropomórfica, que se dirige a ele com toda manifestação de seu poder e beleza, que ele afirma não poder descrever. A ideia de beleza, manifestada por Lúcio pode ser analisada como contraponto à representação do homem em forma de asno. A imagem do protagonista como animal é sempre caracterizada como horrenda, espantosa, disforme, epítetos utilizados para enfatizar as consequências que as práticas mágicas, sem a correta observância da intervenção divina, poderiam ocasionar. Neste sentido, a fim de reaver sua verdadeira forma, o sagrado se manifesta ao personagem que havia sido eleito pela divindade:¹²

“Surgiu entre as ondas um rosto divino (...). Vou tratar agora de descrever sua admirável formosura, contando com a falta de expressões na linguagem humana para descrevê-la, ou que algum deus me outorgue sua expressiva eloquência. Tinha abundante e espessa cabeleira ondulada em cachos que lhe caíam suavemente sobre a espalda. Sobre a cabeça a enfeitava uma coroa de flores diversas, em cujo centro, resplandecia um círculo como um espelho, um símbolo da lua, que brilha com luz branca (...). Cobria a perfeição de seu corpo uma túnica multicolor feita de linho” (*Met.*, XI, 3).

A própria deusa se apresenta ao personagem, ainda sob a forma de asno, revelando sua verdadeira identidade e atributos. Nesta passagem da obra podemos apreender que apesar de existir uma ampla hibridização e associações entre as divindades, isso não acarretava homogeneidade das deusas por parte dos devotos. Tanto

¹¹ A súplica de Lúcio à deusa pode ser explicada, conforme Pomeroy (1987, p. 243), pela representação da deidade como uma deusa-mãe. Uma deidade apresentada com características maternas dentro de uma sociedade patriarcal significava que era acessível à súplica, podendo ser complacente e agradecida.

¹² Festugière (1954, p. 78) analisa a eleição de Lúcio por Ísis como um elemento novo, no que tange à manifestação divina e pessoal da divindade à personagem. Lúcio não poderia ter sido escolhido pela deidade por seus méritos, haja vista que sua vida está repleta de erros e culpas. Neste sentido, considera a escolha uma *dignatio*, uma honra da deusa a seu fiel.

que, segundo Lúcio, a própria deusa apresenta os seus poderes como absolutos, é a criadora do universo e, portanto, fundadora da civilização humana (HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 382). Logo percebemos, no texto de Apuleio, a necessidade enfática de a divindade se diferenciar das outras deusas do panteão, revelando por fim seu verdadeiro nome: Ísis. Assim a divindade se apresenta a Lúcio:

“Aqui me tens Lúcio, comovida por tuas súplicas, como mãe da natureza que sou, senhora dos elementos, origem das gerações, rainha dos deuses e deusas que tem poder sobre a luminosa abóboda do céu, sobre as ondas salgadas do mar e sobre o silêncio dos infernos: a única divindade venerada por o orbe sob diferentes formas, ritos e nomes (...) Os egípcios me chamam pelo meu verdadeiro nome Ísis. Vim aqui, compadecida de tua situação e disposta ajudar-te: deixe de chorar e de lamentar, abandone essa tristeza, que, por minha intercessão, começa já a vislumbrar o alvorecer de tua felicidade” (*Met.*, XI, 5).

O personagem Lúcio tem um contato pessoal com a deidade e obtém a promessa e a esperança de salvação mediante a providência de uma divindade específica: Ísis. A liberdade e a salvação prometidas a Lúcio estão associadas à obrigação da obediência às ordens da divindade e aos serviços de seu culto. Estabelecia-se um pacto com a divindade, uma espécie de troca, sob a forma de uma prática votiva, uma “estratégia humana fundamental para enfrentar o futuro”. Se advier a salvação, o indivíduo fará uma renúncia específica e delimitada, uma perda determinada no interesse em prol de um ganho maior (BURKERT, 1991, p. 26). A relação entre a deidade e o fiel é apresentada sob a forma de um intercâmbio de promessas:

“Desde sempre a liturgia me dedica um dia (...) durante o qual, meus sacerdotes me oferecem uma barca nova, como abertura da navegação marítima. Pois bem: tens que esperar esta cerimônia sem inquietude e com veneração. Adverti a um sacerdote que leve uma guirlanda de rosas, na mão direita, junto ao sistro, durante a procissão (...). Quando alcançares as rosas, poderás livrar-se da pele deste animal vulgar (...). Você terá de ter sempre em conta que me empenhou o que lhe resta de vida – até o último alento – porque não deixa de ser justo que deva o que lhe resta de vida a quem te vai permitir que voltes ao convívio com os homens. Assim viverás bem-aventurado e feliz sob o meu amparo.” (*Met.*, XI, 5-6).

A salvação de Lúcio supõe observação aos ritos e devoção absoluta e definitiva a deidade egípcia. A deusa Ísis poderia livrá-lo dos tormentos e apenas ela prolongaria sua vida. Podemos afirmar então que, como profere Alvar (1995) a dedicação do fiel aos ofícios dos mistérios de Ísis era uma espécie de *deditio in fidem*. Na obra a qual nos dedicamos, *Metamorphoses*, Lúcio deve o restabelecimento de sua forma humana à deusa

Ísis “por tua obediência, aos ofícios religiosos e a tua castidade a toda prova, fores digno de minha divindade, comprovarás que somente eu posso prolongar a sua vida.” (*Met.*, XI, 5-6). Por isso, sua dedicação à divindade deveria estender-se até o fim de seus dias.

Ísis é apresentada, na obra, como única divindade com o poder de salvar Lúcio de suas desventuras. Mais uma vez, podemos perceber a diferenciação estabelecida entre a divindade egípcia e as outras divindades do panteão greco-romano. Podemos asseverar então que as deidades femininas, nada mais eram do que manifestações parciais da deusa Ísis, que reuniria em si, todos os poderes e atributos das divindades anteriormente mencionadas.

A metamorfose de Lúcio/asno em Lúcio/homem ocorre durante a *Navigium Isidis*, festividade em honra à deusa que ocorria no dia cinco de março, e tinha por objetivo inaugurar a abertura da temporada de navegações com benção da divindade às embarcações e navegadores (ARROYO DE LA FUENTE, 2002; TURCAN, 1996; HIDALGO DE LA VEGA, 2007). E durante a procissão do festival, Lúcio avista o símbolo de sua salvação através do qual recuperaria sua forma humana, a guirlanda de rosas nas mãos de um dos sacerdotes da divindade, como lhe havia anunciado a própria deusa em sonho. O sacerdote advertido por Ísis, também em sonho, parou e colocou na boca de Lúcio/asno a coroa de rosas, que o animal devorou com avidez. A promessa – o *beneficium* – de Ísis havia se cumprido e Lúcio por meio de uma nova metamorfose, surge como homem *reformatus* (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 140). Finalmente Lúcio, ao comer as rosas oferecidas pelo sumo sacerdote, recupera sua forma humana, sua liberdade, o poder da fala, em suma, sua identidade.

Toda a cena que apresenta a humanização de Lúcio, a sua nova metamorfose, representa um renascimento – *renatus* – uma antecipação simbólica à iniciação da personagem aos mistérios da deusa Ísis.¹³ O sacerdote que apresenta as rosas a Lúcio conhecia, por meio da providência de Ísis, todos os perigos e sofrimentos da personagem e dirige a ele um discurso em que resume todas as desventuras pela qual havia passado, convidando-o por fim, a ingressar nos ritos místéricos isíacos:

“Depois de tantas provas, Lúcio, de tantos reveses da Fortuna e de passar pelas maiores calamidades, chegaste por fim, ao porto de Repouso, ao altar da Piedade. Alegra-te, pois esta face (...) e une-te, com passo de triunfo, a comitiva da deusa protetora. Que venham a você os descrentes e reconheçam o erro: olhem este Lúcio exultante que livrou-se do passado de misérias pela intercessão da Grande Ísis (*Met.*, XI, 15).

¹³ O termo *renatus* é empregado com sentido de iniciado no livro XI da obra de Apuleio (CUMONT, 1911, p. 245; FESTUGIÈRE, 1954, p. 164).

Após a recuperação da condição humana, por meio da intercessão da deusa Ísis e da participação em uma cerimônia pública no templo da divindade egípcia, Lúcio seguindo as sugestões do sacerdote, manifesta o desejo de ingressar nos mistérios da divindade. Os mistérios são cerimônias de iniciação, cultos onde a participação e a admissão dependem de algum ritual pessoal, a ser executado sobre o iniciante (BURKERT, 1991, p. 20). Como no caso do personagem Lúcio, a iniciação aos mistérios não era obrigatória, havia um elemento de escolha pessoal e individual. É claro que também havia propostas diretas dos oficiantes dos cultos aos iniciados como no caso do romance de Apuleio: “Inscreve-te agora nesta santa milícia”, “une-te a comitiva da deusa protetora” (*Met.*, XI, 15). Contudo, o caráter voluntário era determinante na inserção aos mistérios da divindade, que visavam à transformação do espírito por meio da experiência com o sagrado (POMEROY, 1987, p. 243; BURKERT, 1991, p. 24)

Considerações finais

As iniciações aos cultos de mistério garantiam ao indivíduo a presença nos rituais sagrados e tanto o sucesso nesta vida quanto a esperança de uma vida melhor no além-túmulo por meio do ritual mágico. A iniciação de Lúcio pode ser dividida em quatro partes: a convocação feita pela divindade, os ritos preliminares, a assistência da deusa e do sacerdote e a vida no santuário de Ísis (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 147). A chamada divina aconteceu antes de Lúcio transformar-se em asno. Os ritos preliminares constituem-se na purificação e participação no festival da *Navigium Isidis*. A assistência aos serviços da deusa e do sacerdote, bem como a vida no santuário ocorreram no período em que Lúcio passou no templo de Ísis, participando dos rituais. Lúcio demonstra interesse em ser iniciado nos mistérios da deusa benfeitora, mas ainda não era o momento, era necessário esperar a manifestação da divindade (HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 391). Percebemos a premente interferência divina no plano dos homens. Neste sentido, a própria deusa é quem sugere quando a iniciação deve ocorrer:

“Era a própria deusa que devia indicar o dia de minha consagração, eleger o sacerdote que devia executar os ritos. (...) Assim, como eu devo acatar que ao celestial designo, por muito que já me tivesse escolhido desde muito tempo

para o seu santo serviço, pela decisão evidente e clara da suprema deusa” (Met., XI, 21).

A partir da iniciação o devoto assume e integra uma nova personalidade, como se sua vida fosse dividida entre o antes e o depois da iniciação. Porém, Mircea Eliade (1999, p. 103), em seu livro *O Sagrado e o Profano*, nos alerta que, após a iniciação, o sujeito não constitui apenas um “renascido”, mas se torna um indivíduo que vivenciou a manifestação do sagrado e conheceu os mistérios, tendo revelações de ordem transcendente.

Neste sentido, compreendemos o caráter secreto dos cultos, uma vez que o neófito deixa a vida profana e passa a deter conhecimentos, que lhe permitem participar de certos ritos restritos apenas aos iniciados. Apuleio conta os primeiros passos, que se constituem por purificação e abstinência de alguns alimentos que eram proibidos.¹⁴ Contudo, interrompe a narrativa, dirigindo-se ao leitor da seguinte forma “talvez, meus queridos leitores, vocês pretendam saber o que foi dito e feito depois. Eu diria se isto fosse permitido dizer; vocês aprenderiam se lhes fosse permitido ouvir” (Met., XI, 23). O silêncio era uma obrigação ao *mystes*.¹⁵ Este *silentium*, no que concerne aos mistérios, deveria ser observado a fim de preservar o prestígio dos cultos mais sagrados, afirma Burkert (1991, p. 21).

Todavia, não podemos afirmar que os não iniciados não participassem dos ritos em honra a divindade egípcia; algumas cerimônias, realizados dentro e fora do templo, não determinavam que todos os devotos fossem ingressantes do culto de Ísis. O santuário permanecia aberto por todo o dia. O ambiente do templo era também, muito exótico. A decoração baseava-se em temas egípcios, com palmeiras, obeliscos, esfinges, estátuas de deuses egípcios e tudo o que fizesse alusão ao local de origem da divindade (ALVAR, 1995, p.489). As tarefas no templo começavam logo pela manhã. Os sacerdotes estavam encarregados de banhar, vestir e ornar, com riquíssimas joias, a imagem da divindade que se encontrava no templo antes de ser apresentada aos fiéis. Estas operações eram encarregadas às *ornatrices*, que vestiam a deusa conforme a cerimônia e os motivos da festa (TURCAN, 2001, p.113). Assim Apuleio narra as tarefas executadas no templo:

¹⁴ Segundo a obra de Apuleio, o personagem Lúcio, seguindo o ritual deveria observar a moderação, no que tange aos prazeres da mesa, sem comer carne, nem beber vinho por dez dias (Met., XI, 23).

¹⁵ O termo *mystes* é utilizado para definir o “iniciado” (BURKERT, 1991, p. 21; HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 392).

“Com impaciência (...) aguardava a abertura do templo. As cortinas brancas já haviam sido colocadas de lado e já estávamos adorando a venerável imagem da deusa; o sacerdote dá a volta aos diversos altares, tributando o culto divino de acordo com a forma consagrada e derramando com o vaso das libações a água retirada do fundo do santuário: agora, cumpridas as cerimônias rituais, se pode ouvir o clamor dos fiéis que saúdam o novo dia e anunciam a primeira hora” (*Met.*, XI, 20).

Não obstante, o ritual pessoal de contato direto com a divindade, ou a iniciação, é o lugar onde o que é tido como sagrado é revelado. Desta forma, Apuleio coloca a iniciação como uma morte “voluntária”:

“Cheguei ao limite da morte e pressionei a soleira de Prosérpina, fui transportado através de todos os elementos em plena noite vi o sol brilhar com cândida luz, fui à presença dos deuses do Inferno e do Céu e de *proxumo* adorei-os” (*Met.*, XI, 23).

Percebemos nesta passagem, uma fórmula sagrada para indicar a prova mais importante realizado pelo *mystes*, uma viagem mística, provocada por um êxtase ritual e o encontro com as divindades Ísis e Osíris.¹⁶ Uma representação simbólica da morte. Por meio da iniciação o neófito renascia a uma vida sobre-humana, se transmutava em um novo ser, compartilhando dos segredos e conhecimentos das divindades (HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 393). No dia seguinte, terminada a iniciação, Lúcio é mostrado à adoração dos fiéis vestido luxuosamente com um hábito composto por doze estolas:¹⁷

“Acabadas as cerimônias pela manhã, saí vestido com doze túnicas sagradas. Por mais sagrada que seja a indumentária, não me foi proibido falar dela, pois foram muitos que me viram naqueles momentos, já que, quando estava no centro do templo diante da imagem da senhora (deusa), me ordenaram que subisse num estrado de madeira, ornado com flores e linho e todos viram que em meus ombros pendia uma preciosa indumentária. (...) Os iniciados dão a esta vestimenta o nome de estola olímpica” (*Met.*, XI, 24).

Desta forma, o rito iniciático havia culminado na transição de um indivíduo do anonimato social para o ingresso no rol dos escolhidos da deusa Ísis, participando assim dos segredos e mistérios que assegurariam ao neófito a salvação neste mundo e, por que não, no outro – o além-túmulo (ALVAR, 1995, p. 492; TURCAN, 2001, p. 121; SANZI, 2006, p. 105).

¹⁶ É possível que os iniciados alcançassem o êxtase por meio da ingestão de alucinógenos, cujo objetivo é o transe. No culto isíaco o êxtase está na possibilidade de alterar o estado de consciência. O uso de drogas alucinógenas provoca visões que são consideradas como celestiais, além da crença do encontro pessoal com a divindade, portanto estreitando as relações entre iniciado e divindade (WAGNER, 1996, p. 17).

¹⁷ Hidalgo de la Vega (2007), afirma que as doze estolas simbolizam as horas da noite que o deus Sol tarda em reaparecer ou pode representar também os signos do zodíaco.

A narrativa de Apuleio, que descreve o cotidiano das adorações à deusa Ísis no templo próprio da deidade, os rituais iniciáticos e o festival *Navigium Isidis*, está sempre marcada por um ambiente onde tudo é descrito como agradável, luxuoso e ordeiro. A religião de Ísis está organizada conforme a sociedade alto-imperial do mundo greco-romano ao qual pertence o autor.

A salvação de Lúcio, por intermédio da providência da deusa egípcia e a posterior iniciação aos mistérios da divindade permitiu ao protagonista, num primeiro momento, o retorno ao convívio em comunidade, o exercício da *humanitas* e da *romanitas* e pôr fim a promessa de felicidade e prosperidade garantidas a partir do envolvimento de Lúcio nos mistérios da deusa. O protagonista do romance, como resultado de sua iniciação tornou-se um novo homem, tocado pela manifestação do sagrado, que triunfa em sua vida profissional (haja vista que ocupa um importante cargo como decurião) e pessoal como um importante sacerdote do culto isíaco. A importância da iniciação de Lúcio é tão privada quanto pública. O religioso e o cívico estão intimamente interligados, no que tange ao culto de Ísis.

LA PROPAGATION DU ISIACO CULTE DANS LA MEDITERRANEE ANTIQUE: UN TRAVAIL D'ANALYSE METAMORPHOSES D'APULEE MADAURE (CENTURY II)

Résumé : Le present article pretend analyser les principaux caracteristiques de le cult a dessée égyptienne Isis dans le Haute Empire Romain, em utilisant un document beaucoup d'important: l'ouvre *Metamorphoses*, écrit pour Apuleio du Madaura, a produit en le deuxieme siècle. Nous avons l'intention de discuter comme il était la pénétration, absorption, diffusion de culte a la dessée Isis dans l'Empire roman et montrent des rituels a réalisée dans les temples en honeur de la dessée.

Mots-clé: Isis; Cult oriental; *Mystères*; *Metamorphoses*.

Referências

Fontes

APULEIUS. *Metamorphoses*: books I-VI. London: Loeb Classical Library, 1989.

APULEYO, L. *El asno de oro*. Madrid: Cátedra, 1998.

APULÉE. *Opuscules Philosophiques et fragments*. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

Bibliografia

- ALVAR, J. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995.
- ALVAR, J.; MAZA, C. M. Cultos orientales y cultos mistericos. ALVAR, J. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 479-498.
- ARAÚJO, A. R. R. Entre *religio et superstitio*: uma das leituras possíveis de *O asno de ouro* de Apuleio de Madaura. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n°13, 2007, p. 314-333.
- _____. Politeísmo no *Asno de Ouro* de Apuleio. *Cadernos do Ceia*. Rio de Janeiro, v. 1, p. 166-175, 2008.
- ARROYO DE LA FUENTE, M. A. El culto isiaco em el Imperio romano. Cultos diarios y rituales iniciáticos: Iconografía y significado. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, Madrid, n°12, 2002, p. 207-232.
- BAKHTIN, M. *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: Editora Unesp, 1988.
- _____. *A Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- BAYET, G. *La religion romana: história politica e psicologia*. Madrid: Cristandad, 1984.
- BEARD, M; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- CARRIÉ, Jean-Michel. O soldado. In: GIARDINA, Andréa (org.). *O homem romano*. Trad. Maria Jorge V. de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p.87-115.
- CEBALLOS, M. C. M. La religion de Ísis em las Metamorfosis de Apuleio (Libro XI). *Habias*, n° 4, 1973, p. 127-180.
- CUMONT, F. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELLIS, N. *Deusas e deuses egípcios – Festivais de luzes*. Trad. Marcos M. Leal. São Paulo: Madras, 2003.
- FANTACUSSI, V. A. O culto da deusa Ísis no mundo antigo. In: Ruy de Oliveira Andrade Filho. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*. 1ed. Santana de Parnaíba: Solis, 2005, v. 1, p. 135-140.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Personal religion among the greeks*. California: University of California Press, 1954.
- GAISSER, J. H. *The fortunes of Apuleius and the Golden Ass: a study in transmission and reception*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Sociedad e ideología em el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

_____. Comentario sobre el libro XI de las Metamorfosis de Apuleyo. *Studia historica. Historia antigua*. Salamanca, n° 1, 1983, p. 57-74.

_____. Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en las Metamorfosis de Apuleyo de Madaura (libro XI). *Studia historica. Historia Antigua*. Salamanca, n°25, 2007, p. 373-396.

JONES, P. & PENNICK, N. *História da Europa Pagã*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1995.

MOTTA, S. V. *O engenho da narrativa e sua árvore genealógica*. Das origens a Graciliano Ramos e Guimarães Rosa. São Paulo: Unesp, 2006.

OMENA, L. M. A magia como exercício de poder utilizada pelas mulheres fictícias nas Metamorfoses de Lúcio Apuleio. *Caderno Espaço Feminino*, Goiânia, n°1, v 21, Jan/jul. 2009, p. 99-115.

PINTO, Paulo G. H. Os procedimentos classificatórios das religiões greco-orientais. *Clássica*, Araraquara, suplemento 2, p. 219-225, 1993.

POMEROY, S. *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid: Akal, 1987.

ROSA, C. B. A religião na *Urbs*. In: MENDES, N. M. & SILVA, G. V. (Org.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006, p. 137-160.

RUBIO, R. El culto de Isis y Serapis en Britania. In: _____. *Isis – Nuevas perspectivas*. Madrid: Ediciones clásicas, 1996, p. 35-46.

SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: Ed: UECE, 2006.

SILVA, G. V. da. A orientalização do Império Romano: aspectos religiosos. In: Ruy de Oliveira Andrade Filho. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média, estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro: I CIEAM – VII CEAM*. São Paulo: Editora SOLIS, 2005, p. 195-208.

_____. *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano*. Vitória: GM Grafia e Editora, 2008.

_____. Um exemplo de polêmica religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis x Atargátis nas Metamorfoses de Apuleio. *Revista de História da UFES*. Vitória, n.9, p.27-39, 2001

TURCAN, R. *The Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

_____. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

WAGNER, C.G. En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos. In: RUBIO, R. (Org.). *Isis – Nuevas perspectivas*. Madrid: Ediciones clásicas, 1996, p. 13-34.

WALSH, P. G. *The Roman Novel*. London: Paperbacks, 2006.

WITT, R. E. *Isis in the ancient world*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997.

VEYNE, P. *Humanitas: romanos e não romanos*. In: GIARDINA A. (Dir). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 281 – 302.

VIANA, A. R. *Uma leitura das “Metamorfoses” de Apuleio* – Tradução parcial precedida de introdução. 1999. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SOBRE A AUTORA

Hariadne da Penha Soares é doutoranda em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

Recebido em 27/05/2016

Aceito em 22/11/2016