

# A REPRESENTAÇÃO DA DEUSA ÍSIS EM *METAMORPHOSES DE APULEIO DE MADAURA* (II D.C.): *Uma representação híbrida*

ELLEN JULIANE BUENO DOS SANTOS

Mestranda em História (UFG)

Bolsista da CAPES

ellenjulianebs@gmail.com

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves

## RESUMO

Nos últimos anos os historiadores do Mediterrâneo Antigo vêm debatendo cada vez mais sobre os encontros (culturais, sociais, religiosos...) provocados pela expansão do Império Romano. Mas não apenas os encontros, como os resultados dos mesmos. Uma exemplificação do resultado desses encontros se vê presente na deusa Ísis construída por Apuleio de Madaura, em sua obra *Metamorphoses* ou *O Asno de Ouro*, nosso objeto de estudo, escrita na segunda metade do segundo século da nossa era. Assim, o presente artigo visa analisar a representação construída por Apuleio da deusa Ísis em sua obra mais conclamada. A obra apuleiana narra as desventuras de Lúcio, que, por conta da sua curiosidade para com a magia, acaba por ser metamorfoseado em asno após uma prática mágica malfadada. Depois de passar por várias situações problemáticas e clamar por uma intervenção divina à sua desfortuna, Lúcio é salvo pela deusa Ísis, que lhe aparece em sonho. Depois de retomar a forma humana, Lúcio se torna um grande devoto à deusa salvadora e é iniciado no culto de mistério à deusa egípcia. Assim, a partir da imagem construída da deusa Ísis e dos cultos isíacos, no livro XI de *Metamorphoses*, vê-se uma deusa híbrida, ou seja, capaz de reunir em si as funções de diversos outros deuses, demonstrando grande poder. Isso demonstra a complexidade do fenômeno do encontro cultural e o processo de assimilação entre culturas presente na literatura do segundo século.

## PALAVRAS-CHAVE

*Império Romano; Religião; Hibridismo; Sincretismo; Ísis; Apuleio.*

## ABSTRACT

In recent years historians of the ancient Mediterranean have been increasingly debating the encounters (cultural, social, religious...) caused by the expansion of the Roman Empire. But not only the encounters, also the results of it. An example of the result of these encounters is present in the goddess Isis built by Apuleius of Madaura, in his work *Metamorphoses* or *The Golden Ass*, our object of study, written in the second half of the second century of the common era. Thus, this article aims to analyze the representation constructed by Apuleius of the goddess Isis in his most famous work. The apuleian work chronicles the misadventures of Lucius, who, because of his curiosity about magic, ends up being metamorphosed into a donkey after an ill-fated magic practice. After going through a number of troublesome situations and crying out for divine intervention in his misfortune, Lucius is saved by the goddess Isis, who appears to him in a dream. After returning to human form, Lucius becomes a great devotee of the saving goddess and is initiated into the Egyptian goddess' mystery cult. Thus, from the constructed image of the goddess Isis and the Isiac cults, in the book XI of the *Metamorphoses*, one sees a hybrid goddess, that is, able to gather in itself the functions of several other gods, showing great power. This demonstrates the complexity of the phenomenon of cultural encounter and the process of assimilation between cultures present in second century literature.

## KEYWORDS

*Roman Empire; Religion; Hybridism; Syncretism; Isis; Apuleius.*

## INTRODUÇÃO

Como um lugar de “fronteira”<sup>1</sup>, o Mediterrâneo é um “entre-lugares” que, a partir de um processo de articulação, é capaz de produzir “novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 1998, p. 20). O que não se pode negar é que esses contatos de diferentes regiões produzem intercâmbios e trocas simbólicas/culturais. Os historiadores têm cada vez mais se dedicado a esses processos de encontro, contato, interação, troca e hibridização cultural, e, como afirma Peter Burke (2003, p. 11), é uma

---

1 “As fronteiras sempre implicam um nível relacional, evidenciado pela interação de diferenças, sejam elas quais forem. Portanto, se a fronteira existe é porque há uma dimensão membranosa, permeável ou porosa, possibilitando o trânsito de elementos diversos, que traz consigo um caráter marcadamente seletivo, pois é da “natureza” da fronteira que por ela ocorra a passagem, o fluxo ou a interdição. Trata-se assim de diversas formas de fluxos: de pessoas, de ideias (uma esfera comunicacional, com a possibilidade de ruídos), de substâncias, estados de consciência, objetos e, aliado a tal dinamismo, tudo o que isso representa na configuração de mais complexidade ou mesmo de construção e dispersão de sentidos no mundo. Mas se a fronteira, como uma forma de membrana, existe de maneira a permitir ou barrar o trânsito de coisas e ideias ao longo de sua superfície, de sua linha divisória, é porque existe uma polaridade, quiçá, uma ambiguidade, que faz com que o interior e o exterior, o fora e o dentro existam somente como manifestações da diferença que, ao longo da linha demarcatória da fronteira, pode apresentar pontos de contato que se relacionam a uma maior ou menor proximidade entre tais níveis.” (SILVEIRA, 2005, p. 18-9).

preocupação natural de acordo com as circunstâncias atuais de encontros culturais cada vez mais frequentes e intensos. Nas pesquisas sobre a história do Mediterrâneo Antigo, os historiadores passam a problematizar construções culturais, como “romanização”, e analisar as trocas, interações entre o “centro” e a “periferia”, produzindo comunicações de assimilação de elementos externos em suas culturas, capazes de criar identidades novas a partir de um hibridismo cultural. O termo hibridismo ou hibridização, metáfora emprestada da biologia, ocorre quando diferentes espécies de animais ou plantas se cruzam produzindo algo geneticamente diferente dos progenitores, enquanto mantêm as características de ambos. Porém, o animal ou a planta híbrida são estéreis ou demoram anos para reproduzirem (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 7). Em termos dos estudos culturais, hibridização é definida “as in which forms become separated from existing and recombine with new forms in new practices” (ROWE, SCHELLING, 1991, p. 231).

Um enfoque importante desse aspecto de intercâmbio cultural no Mediterrâneo Antigo está presente no estudo da religião do Império Romano, politeísta e ritualista, marcado por um sincretismo<sup>2</sup> religioso, produto da interação e integração cultural advindas da expansão do Império Romano, isto é, agregação de novos territórios e novas culturas através de certas dinâmicas religiosas. Tal fenômeno de imiscuição cultural poderia produzir difusão ou inibição de determinadas práticas, ritos e cultos. Ou seja, a partir desses produtos, os imperadores e os membros da elite romana poderiam impor limites nas práticas religiosas a fim de proteger a integridade da sua cultura e preservar suas tradições. No entanto, concordamos com Eric Orlin em seu livro *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire* (2010) quando tenta demonstrar que os atos de aceitação ou não das práticas religiosas estrangeiras desde o século V a.C. variavam de acordo com fatores políticos, econômicos e sociais, sendo importante tratá-las individualmente. E esse tratamento mais “aberto”, esse “jeito romano de fazer”, permitiu que se iniciasse uma modulação de uma certa romanidade.

Um dos frutos dessa relação de assimilação foi a ampla aceitação (mas não homogênea e constante) ao culto da deusa Ísis por toda a extensão do Império, inclusive na própria Roma (VIEIRA NETO, OLIVEIRA, 2011, p. 255). Ísis também possuía um caráter ambíguo no que dizia respeito a magia<sup>3</sup>, capaz de contradizer o discurso de oposição entre religião romana e práticas mágicas. Uma das fontes literárias mais ricas para se estudar sobre a deusa Ísis e seus cultos inseridos no Império Romano

2 O termo “sincretismo” é um dos termos que têm sido revistos nos últimos anos. Na época Moderna o conceito adquiriu uma conotação pejorativa que determinava um julgamento de inautenticidade ou contaminação de uma tradição “pura”, de elementos (simbólicos e semânticos) por outras tradições consideradas menos “puras”. Porém, termo comumente aplicado para caracterizar as religiões helenísticas, nesse caso, possui um sentido positivo, como de mistura e influência recíproca. Utilizaremos o termo “sincretismo”, por falta de outro termo que o substitua. Portanto, entendendo-o como um amálgama de elementos heterogêneos que tendem à construção de algo novo, mesmo mantendo e se reconhecendo os antigos.

3 De forma geral, aplicaremos o conceito de Ramsay MacMullen (1987, p. 119-120) que defende que “a magia é, no seu sentido mais básico, a arte de provocar a intervenção de poderes supra-humanos no mundo material”. Mesmo havendo uma grande presença do fator da magia na obra de Apuleio e a sua relação com a deusa, nesse artigo não exploraremos a fundo assunto para que não fuçamos do tema. Como um exemplo recente da relação de Ísis com magia ver May (2018).

está presente nas *Metamorphoses* de Apuleio, sendo essa uma fonte de informação religiosa, vendo a Ísis representada na obra não apenas como uma construção literária (GASPARINI, 2011, p. 698-699).

Sabe-se que Apuleio <sup>4</sup>, filho de uma família aristocrática, nasceu na década do ano 120 d.C., na cidade de Madaura <sup>5</sup>, mais precisamente localizada ao sul da província romana da *Africa Proconsularis*, atual Mdaurush, na Argélia (HARRISON, 2000, p. 04; FANTACUSSI, 2006, p. 42; SILVA, 2006, p. 25; SOARES, 2011, p. 93). Sua obra mais celebrada as *Metamorphoses* ou *O Asno de ouro*, foi escrita por volta de 160-170 d.C., no final de sua vida<sup>6</sup>. A obra é estruturada em onze livros, e se passa na Grécia, tendo como protagonista e narrador Lúcio, proveniente de Corinto, que narra suas desventuras a partir de sua chegada na Tessália. Chegando lá, mesmo avisado dos perigos provenientes do envolvimento com magia e seus praticantes, Lúcio, movido por sua curiositas, acaba sendo transformado em asno e entrando em diversas desventuras, até que no livro XI — nosso foco de estudo —, após clamar por uma intervenção divina respondida pela deusa Ísis, que promete restituí-lo ao corpo humano se ele se dispôr à iniciação dos mistérios de seu culto.

A partir disso, cremos que Apuleio constrói, no livro XI de *Metamorphoses*, uma representação da deusa egípcia Ísis híbrida, ou seja, que abarcasse características de diversas divindades de modo que respondesse às suas necessidades de salvação. Assim, apoiamos o nosso aporte teórico na ideia de Roger Chartier de “representação” que se baseia nas “classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real” (CHARTIER, 2002, p. 17). Assim, se produzem esquemas de significação que dão sentido no presente, variando de acordo com as disposições dos grupos sociais. Ou seja, são discursos, estratégias e práticas arbitrárias, portanto, são construções que, por mais que aspirem à universalidade, são determinadas pelos interesses de grupos que as forjam (CHARTIER, 2002, p. 17). Conscientes de que representação não é uma mimese do real, e sim operam em regimes de verossimilhança, concordamos com Sandra Pesavento (2003, p. 41) quando ela afirma que a potência da representação na capacidade de mobilização é de produzir reconhecimento e legitimidade social.

---

4 Exímio retórico, Apuleio teve uma educação na paideia grega, escrevia em latim, parecia dominar bem o grego, estudou aritmética, leitura e escrita. Em Cartago, estudou gramática e retórica. Em Atenas, entrou em contato com a filosofia aristotélica e platônica, além de participar de iniciações de mistérios. E, em Roma, estudou direito. Foi filósofo, sofista, orador, romancista, advogado, “pesquisador” e dedicou-se a diversos gêneros artísticos, fazendo diversas viagens como conferencista (HARRISON, 2000, p. 5-8; FANTACUSSI, 2006, p. 42-43; SILVA, 2006, p. 25-27; SOARES, 2011, p. 93-94; LIMA NETO, 2015, p. 53-55).

5 Colônia romana fundada na Numídia por veteranos do exército no período Flaviano (69-96) (LIMA NETO, 2015).

6 Contextualizando a obra e o autor, o papel de *Metamorphoses*, que tem como público-alvo as camadas mais altas da sociedade, se destaca como um importante documento para analisar o cotidiano dos cidadãos romanos, e a visão de mundo de um filósofo provinciano sobre temas como magia, amor, roubo, morte, aspectos religiosos e morais. Por mais que se ambiente em território grego, considera-se a localidade onde Apuleio nasceu e escreveu a novela como seu real cenário. Por isso, na forma de prosa, Apuleio satiriza, ridiculariza a sociedade em que vive, o Império Romano no período dos Antoninos, mais precisamente a sociedade da *Africa Proconsularis* (FANTACUSSI, 2006, p. 52).

Quanto a estrutura do artigo, ele se organiza do seguinte modo: primeiramente apresentaremos como a deusa egípcia sofreu uma mudança cultural durante o período assim chamado helenístico, sendo agregada às deusas gregas e posteriormente às deusas romanas; em seguida analisaremos como Apuleio constrói uma representação da deusa Ísis em *Metamorphoses*.

## ■ A ÍSIS DO PERÍODO HELENÍSTICO

Pierre Grimal (2005, p. 254), em seu *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, ao comentar sobre Ísis, afirma que ela é “um princípio feminino universal: reina sobre o mar, sobre os frutos da terra, sobre os mortos; deusa da magia, preside às transformações das coisas e dos seres, aos elementos etc.”. Ligando a definição de Grimal com a noção greco-romana de Ísis, entendemos que a deusa nem sempre esteve inserida no panteão romano. Sendo uma divindade originalmente egípcia, a deusa possuía características originais, isto é, particularmente egípcias. Depois da conquista de Alexandre, o Grande, a imagem de Ísis sofreu uma releitura pelos gregos, assim se expandindo cada vez mais para outras culturas durante o Período Helenístico. Michel Malaise (2000, p. 1), em seu capítulo *Le problème de l'hellénisation d'Isis*, comenta que as principais transformações sofridas por Ísis se vêem presentes nas iconografias em que a deusa usa atributos que até então lhes eram desconhecidos, inserida em uma nova estética. O historiador argumenta que esse trabalho de reelaboração da deusa foi feito por círculos sacerdotais de Mênfis, conhecedores da cultura religiosa egípcia e helênica, permitindo uma fluidez nas características da deusa tipicamente egípcia, para assim nascer a “Ísis helenística” (MALAISE, 2000, p. 19).

As documentações textuais gregas do Egito costumavam confinar ou assimilar Ísis a deusas gregas, dando a ela novas funções e liturgias. Dentre as fontes disponíveis, duas se destacam para se mensurar o grau de helenização de Ísis: 1) os textos sobre aretologia e hinos e 2) as produções iconográficas. As aretologias e os hinos costumam mostrar as virtudes esplêndidas da deusa, como beneficente, criando um arquétipo de protetora onipotente, salvadora, amante dos elementos e do destino (MALAISE, 2000, p. 3-4). A deusa egípcia, então, é investida de funções agrárias, como criadora das frutas da terra, mas também das leis. É importante lembrar que a aproximação das deusas não quer dizer que houve a absorção de uma pela outra (MALAISE, 2000, p. 7-8).

Outra deusa grega com a qual Ísis foi associada foi Afrodite. Tal sincretismo se instaura de modo intermediário entre a relação da deusa com Hator, deusa egípcia das mulheres, do amor e da fecundidade, e aparece como simpática aos problemas das mulheres, ao estabelecimento dos casais e à maternidade (MALAISE, 2000, p. 8).

Muitas das vezes representada com uma cornucópia, um leme, que simboliza a

condução do mundo, o sistro<sup>7</sup> e a *situla*<sup>8</sup>, ou, até mesmo, um globo, a Ísis grega também ficaria muito conhecida no Mediterrâneo como a “Senhora do Mar” e mestre dos ventos. A deusa também é associada com Tyche, Fortuna, Nêmeses, Artêmis, Hécate, entre outras (MALAISE, 2000, p. 12).

Essa flexibilidade, que já fazia parte das características divinas egípcias (SILVERMAN, 2002, p. 38), foram essenciais nesse momento. A multiplicidade de funções permitiu uma plasticidade de habilidades capaz de enriquecer o capital simbólico. Michel Malaise (2000, p. 13) ainda acrescenta que:

**E**n effet, l'Isis hellenisee qui est reveree hors d'Egypte dans le cadre de la diaspora isiaque est fondamentalement identique a l'image qu'elle presente en Egypte. Tout au plus, peut-on preciser que les epithetes appliquees a la deesse sont plus variees dans les inscriptions de Grece et d'Asie et que certaines prerogatives ont connu une vogue particuliere en dehors de la vallee du Nil, dans le monde proprement grec.

Essa miríade de relações já é percebida quando Lúcio, personagem principal e narrador de *Metamorphoses*, evoca a salvação divina:

**R**egina caeli, sive tu Ceres alma frugum parens originalis, quae, repertu laetata filiae, vetustae glandis ferino remoto pabulo, miti, commonstrato cibo, nune Eleusiniam glebam percolis; seu tu caelestis Venus, quae primis rerum exordiis sexuum diversitatem generato amore sociaste et aeterna subole humano genere propagato nune circumfluo Paphi sacrário coleris; seu Phoebi soror, quae partu fetarum medelis lenientibus recreato populos tantos educasti praeclatrisque nune veneraris delubris Ephesi; seu nocturnis ulutibus horrenda Proserpina triforni facie lavarles impetus comprimens terraque claustra cohibens, lucos diversos inerrans vario cultu propitiaris: ista luce feminea collustrans cuncta moenia et udis ignibus nutriens laeta semina – quoquo nomine, quoquo ritu, quaqua facie te fas est invocare (...) (Apul., *Met.*, 11.2)<sup>9</sup>.

7 Antigo instrumento egípcio de percussão, que consistia num pequeno arco metálico atravessado horizontalmente por pequenas hastes também de metal, as quais, agitadas por meio de um cabo, produziam som agudo e prolongado.

8 Vaso de madeira, de forma arredonda.

9 “O blessed queen of heaven, whether Thou be the Dame Ceres which art the original and motherly nurse of all fruitful things in the earth, who, after the finding of Thy daughter Proserpine, through the great joy which Thou didst presently conceive, didst utterly take away and abolish the food of them of old time, the acorn, and madest the barren, and unfruitful ground of Eleusis to be ploughed and sown, and now givest men a more better and milder food; or wheter Thou be celestial Venus, who, in the beginning of the world, didst couple together male and female with an engendered love, and didst so make an eternal propagation of human kind, being now worshipped within the temples of the Ilse Paphos; or whether Thou be the sister of the god Phoebus, who hast saved so many people by lightening and lessening with thy medicines the pangs of travail and art now adored at the sacred places of Ephesus; or whether Thou be called terrible Proserpine, by reason of the deadly howlings which Thou yieldest, that hast power with triple face to stop and put away the invasion of hags and ghosts which appear unto

Nota-se que na oração feita por Lúcio, ele cita várias deusas, mas em nenhum momento ele se refere à deusa Ísis, que será justamente a deusa que irá responder ao seu pedido. Na própria resposta da deusa ela se relacionará com as deusas citadas por Lúcio, entre outras, fortalecendo o caráter universal que à agrega a deusa, além de confirmar seu poder e abrangência em sonho ao pedinte:

**E**n adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitem, deorum dearum-que facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamma, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine mutiugo totus veneratur orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum Matrem, hinc autochthones Attici Ceeropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusini vetustam deam Cererem, lunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusia illi, et qui nascentis dei solis inchoantibus illustrantur radiis Aethiopes utrique priscaque doctrina pollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem (Apul, *Met*, 11.4) <sup>10</sup>.

Portanto, a popularidade de Ísis no Mundo Antigo fica mais compreensível ao notarmos como a deusa egípcia poderia ser traduzida e apropriada em vários contextos, mas sem perder a associação com o “Egito”. A capacidade de Ísis (e Serápis <sup>11</sup>)

---

men, and to keep them down in the closures of the Earth, which dost wander in sundry groves and art worshipped in divers manners; Thou, which dost lustrate all the cities of earth by Thy feminine light; Thou, which nourishest all the seeds of the world by Thy damp heat, giving Thy changing light according to the wanderings, near or far, of the sun: by whatsoever name or fashion or shape it is lawful to call upon Thee (...) (Apul, *Met*, 11.2).

10 “Behold, Lucius, I am come; thy weeping and prayer hath moved me to succour thee. I am she that is the natural mother of all things, mistress and governess of all the elements, the initial progeny of worlds, chief of the powers divine, queen of all that are in hell, the principal of them that dwell in heaven, manifested alone and under one form of all the gods and goddesses. At my will the planets of the sky, the wholesome winds of the seas, and the lamentable silences of the hell be disposed; my name, my divinity is adored throughout all the world, in divers manners, in variable customs, and by many names. For the Phrygians that are the first of all men call me the Mother of the gods at Pessinus; the Athenians, which are sprung from their own soil, Ceeropian Minerva; the Cyprians, which are girt about by the sea, Paphian Venus; the Cretans which bear arrows, Dictymian Diana; the Sicilians, which speak thee tongues, infernal Proserpine; the Eleusians their ancient goddess Ceres; some Juno, other Bellona, other Hecate, other Rhamnusia, and principally both sort of the Ethiopians which dwell in the Orient and are enlightened by the morning rays of the sun, and the Egyptians, which are excellent in all kind of ancient doctrine, and by their proper ceremonies accustomed to worship me, do call me by my true name, Queen Isis (Apul, *Met*, 11.4).

11 Na tentativa de criar uma deidade, que poderia ser cultuada tanto por egípcios quanto por gregos, capaz de fortalecer seu reino com um deus supremo, Ptolomeu I, entre os séculos IV/III a.C., monta uma comissão de teólogos, formada, principalmente, por Manêton, um sacerdote egípcio, e pelo grego, Timóteo, iniciado em vários mistérios. Eles, de acordo com Plutarco, constroem Serápis, provavelmente montado a partir da junção de Osíris (na tradição egípcia é o deus que domina o submundo, além de

de reconciliar o Eu (egípcio, grego, romano, madaurense etc.) com o Outro (egípcio, grego, romano, madaurense etc.), pode ter garantido o sucesso do casal divino, que mesmo sofrendo inúmeras traduções, não deixaram de ser o Outro “egípcio”<sup>12</sup>.

Valentino Gasparini (2011, p. 715) comenta que

**D**emonology, iconography, myth and mystery were the principal aspects introduced or deeply transformed in the Hellenistic Isiac ‘revolution’: these are the roots of the process that reaches maturation and its highest expression with Plutarch’s myth and Apuleius’ novel.

Na verdade, a reelaboração helenística do culto isíaco é só mais um aspecto do fenômeno, e seus pilares são mais antigos do que parece, remontando a um Egito faraônico, que já considerava Ísis e Osíris os deuses supremos. Entre as prerrogativas sobre Ísis, que permaneceriam no Período helenístico, seriam as relacionadas aos seus poderes mágicos sobre humanos e deuses.

“Deusa de infinitos nomes” (*Plu. De Is. Et Os, 53*). O epíteto resume bem a polissemia dos referentes imagéticos e lexicais possíveis para designar a deusa Ísis. Oriental, Egípcia, Helenística, Romanizada, várias foram as tentativas de categorizar essa deusa sincrética. Em cada contexto a deusa passava por filtros de interpretação que editavam sua figura para ser capaz de responder a uma demanda (política, social, intelectual, religiosa, individual ou coletiva) dos microcosmos dos diferentes locais, com diferentes religiosidades, práticas variadas, com relações singulares com o sagrado, envoltos em referências sociais e de identidades tradicionais, porém, não fixas, não dogmáticas. Tais leituras feitas da deusa produzem elementos que coabitam, combinam, complementam e até mesclam — característica da lógica cumulativa do politeísmo. Assim, ao estudarmos as representações da deusa Ísis, devemos sempre levar em consideração os contextos multiculturais em que ela foi inserida. Seja em Mênfis, Delos, Alexandria, Roma ou Cartago, a deusa e os praticantes de seu culto não devem ser analisados da mesma maneira, pois, como já dissemos, sofrem transformações não só no tempo, mas também no espaço em que se inserem. Essas várias representações da deusa nas suas mais diversas formas sincréticas permitiram que se reunissem ao seu redor as características de diversas divindades (BEARD, NORTH, PRICE, 2004, p. 281; SANZI, 2006, p. 99). No tópico a seguir analisaremos melhor a Ísis construída por Apuleio.

---

marido e irmão de Ísis) e Ápis, com características também de deuses gregos como, por exemplo, Zeus, Esculápio, além de Dioniso. O que remete a um tipo de bricolagem religiosa. Mas isso não quer dizer que Osíris e Serápis são o mesmo deus, pois apresentavam funções distintas aos olhos egípcios. O primeiro se relacionava com o Nilo e com características funerárias, e o segundo era visto como um deus dinástico, associado à cura e à magia (CUNHA, 2016, p. 99).

12 Emily Teeter discorda da ideia de que permaneça algo de original na Ísis que se instala no Império Romano: “Religious practices of the Isis cults of Italy in the Classical Age are so far removed from the original Egyptian theology that they are not helpful for interpreting the original tradition.” (TEETER, 2013, p. 26).



## I A ÍSIS DE APULEIO

Poderíamos, então, dizer que Apuleio apresenta dois tipos de representações da deusa no livro XI: (1) a que aparece para ele em sonho, de forma onírica, tomando configuração humana e com características físicas humanas; (2) a simbolizada por uma arca na procissão do festival em sua honra que ocorria na cidade de Corinto. Vejamos cada uma delas.

A primeira forma é apresentada a Lúcio pela primeira vez em sonho. Lúcio, ainda metamorfoseado em asno, se purifica no mar, antes de realizar a oração às deusas lunares, para que elas intervenham em favor dele. Em resposta e durante o sono, a deusa Ísis aparece ao asno, saindo do mar e parando diante dele. Lúcio, então, a descreve como:

**I**am primum crines uberrimi prolixique et sensim intorti per divinae colla passivè dispersi molliter defluebant. Corona multiformis variis floribus sublimem destrinxerat verticem, cuius media quidem super frontem plana rotunditas in modum speculi vel immo argumentum lunae candidum lumen emicabat, dextra laevaue sulcis insurgentium viperarum ehibita, spicis etiam Cerialibus desuper porrectis Vestis multicolor bysso tenui pertexta, nunc roseo rubore flammida, et, quae longe longeque etiam meum confutabat obtutum, palla nigerrima splendescens atro nitore, quae circumcirca remeans et sub dexterum latus ad humerum laevum recurrens umbonis vicem deiecta parte laciniae multiplici contabulatione dependula ad ultimas oras nodulis funbriarum decoriter confluctuabat. Per intextam extremitatem et in ipsa eius planitie stellae dispersae coruscabant, earumque media semestrís luna flammeos spirabat ignes: quaquá tamen insignis illius pallae perfluebat ambitus, individuo nexu corona totis floribus totisque constructa pomis adhaerebat. Iam gestamina longe diversa: nam dextra quidem ferebat aereum crepitaculum, cuius per angustam laminam in modum baltei recurvatam traiectae mediae paucae virgulae, crispante brachio trigeminos iactus, reddebant argutum sonorem; laevae vero eymbium dependebat aureum, cuius ansulae, qua parte conspicua est, insurgebat aspis caput extollen arduum, cervicibus late tumescentibus. Pedes ambroseos tegebant soleae palmae victricis foliis intextae. Talis ac tanta, spirans Arabiae felicia germina, (...) (Apul., *Met.*, 11.3)<sup>13</sup>.

13 "First she had a great abundance of hair, flowing and curling, dispersed and scattered about her divine neck; on the crown of her head she bore many garlands interlaced with flowers, and in the middle of her forehead was a plain circlet in fashion of a mirror, or rather resembling the moon by the light that it gave forth; and this was borne upon either side by serpents that seemed to rise from the furrows of the Earth, and above it were blades of corns set out. her vestment was of finest linen yielding divers colours, somewhere white and shining, somewhere rosy red, somewhere flaming; and (which troubled my sight and spirit sore) her cloak was utterly dark and obscure covered with shining black, and being wrapped round her from under her left arm to her right shoulder in manner of a shield, part of it fell down, pleated in most subtle fashion, to the skirts of her garment so that the welts appeared comely. Here and there upon the edge thereof and throughout its surface the stars glimpsed, and in the middle of them was placed the moon in mid-month, which shone like a flame off fire; and round about the whole length of the border of that goodly robe was a crown or garland wreathing unbroken, made with all flowers and

Lúcio/Apuleio descreve a figura de Ísis seguindo uma ordem, da parte superior para a parte inferior do corpo antropomorfizado da deusa. María Cruz Marín Ceballos (1973) se dedica a explicar os significados de cada símbolo descrito com a visão de Lúcio, acreditando que nem Apuleio nem seus contemporâneos entendiam o significado de muitos daqueles símbolos que provinham de uma tradição egípcia antiga, mesmo os que mudaram de significação com o tempo. Para Marín (1973, p. 135), o que Lúcio descreve como víboras sobre a cabeça da deusa, seriam na verdade, chifres da deusa-vaca Hator, entre os chifres estaria um símbolo solar também típico da deusa-vaca, que era tida como uma deusa celeste.

**A**s vestes de Ísis são tingidas de toda a espécie de cores e matizes, porque o seu poder estende-se sobre a matéria que recebe toda a espécie de formas e sofre todas as vicissitudes, já que é susceptível de converter-se em luz, trevas, dia, noite, fogo, água, vida, morte, princípio e fim (Plu. De Is. Et Os. 77).

Em relação ao manto escuro, Marín (1973, p. 135) acredita que, como não se vê em nenhuma outra documentação a imagem da deusa com o manto preto, o mesmo deve indicar a sua qualidade como *regina caeli*. A *palla* ou “*echarpe*” que passaria pelos ombros, com o nó que se faz no centro do peito, seria uma forma mais generalizada do uso da vestimenta na época. A grinalda com flores e frutos nos remeteria a Deméter e seu caráter de deusa da agricultura.

Lúcio vê com certa estranheza os objetos que a deusa leva as mãos: o sistro, um instrumento musical egípcio, também descrito por Plutarco:

**O**sistro indica também que todos os seres se devem manifestar, nunca devendo deixar de ser movimento, mas também despertá-los e sacudi-los, fazendo-os sair do seu estado de torpeza e marasmo. Os egípcios pretendiam, com efeito, que Tífon é afastado e recusado pela agitação dos sistros, dando-nos a entender que o princípio corruptor trava e detém o curso da natureza, mas que a geração, por meio do movimento, o desprende e restabelece. A parte superior do sistro é de forma arredondada, esta armação contém os quatro culúculos que se cimbram (Plu., De Is. Et Os., 63).

Na mão esquerda a deusa leva a sítula, que conteria a água do rio Nilo e seria um símbolo de Osíris. O que se percebe nessa imagem descrita por Lúcio/Apuleio é uma deusa que corresponde à uma representação híbrida que acabou sendo cons-

---

all fruits. Things quite diverse did she bear: for in her right hand she had a timbrel of brass, a flat piece of metal curved in manner of a girdle, wherein passed not many rods through the periphery of it; and when with her arm she moved these triple chords, they gave forth a shrill and clear sound. In her left hand she bare a cup of gold lie unto a boat, upon the handle whereof, in the upper part which is best seen, na asp lifted up his head with a wide-swelling throat. Her odoriferous feet were covered with shoes interlaced and wrought with victorius palm. Thus the divine shape, breathing out he pleasant spice of fertile Arabia, (...) (Apul, *Met*, 11.3).

truída com o tempo, em que se mistura símbolos egípcios com símbolos gregos. Marín (1973, p. 137) ainda soma uma certa “licença poética” de Apuleio ao agregar cores e detalhes estelares no manto da deusa.

A segunda forma em que a deusa se apresenta é aquela que aparece durante a procissão do festival. Essa seria um objeto carregado por um dos sacerdotes, como Lúcio narra:

**G**erebat alius feliei suo gremio summi numinis venerandam effigiem, non pecoris, non avis, non, ferae, ac ne hominis quidem ipsius consimilem, sed sollerti repertu etiam ipsa novitate reverendam altioris utemque et magno silentio tegendae religionis arugumentum ineffabile, sed ad istum plane modum fulgente auro figuratam: urnula faberrime cavata, fundo quam rotundo, miris extrinsecus simulacris Aegyptiorum effigiata; eius orificium non altiuscule levatum in canalem porrectum longo rivulo prominebat; ex alia vero parte multum recedens spatiosa dilatione adhaerebat ansa, quam contorto nodulo supersedebatur aspis squameae cervicis striato tumore sublimis (Apul., *Met.*, 11.11)<sup>14</sup>.

O valor simbólico da urna foi analisado por Maria José Hidalgo de La Vega (1986), como relacionada à terceira prova imposta a Psique por Vênus, no livro VI, de *Metamorphoses*, em que a jovem tem que levar à deusa uma garrafa com as águas do rio Estige. Como as águas do Estige, as águas do Nilo, contidas no vaso (ou urna), tem um caráter mágico, um duplo sentido que representariam tanto a vida como a morte. Essa tarefa de Psique seria análoga a uma das tarefas de Lúcio na iniciação dos mistérios<sup>15</sup>, para Hidalgo de la Vega (1986, p. 122) seria uma reprodução de uma ação ritual. Em *Ísis e Osíris*, o grego comenta que, para os egípcios, “Osíris é o Nilo que se une com Ísis, que é a Terra” (*Plu. De Is. Et Os.* 32), mas “não é somente o Nilo, mas tudo o que é de natureza úmida, por assim dizer, que os sacerdotes consideram como emanção de Osíris; as procissões sagradas celebradas em honra deste deus são precedidas de um copo cheio de água” (*Plu. De Is. Et Os.* 36).

14 “Another was there that bare in his bosom (thrice happy he!) the venerable figure of the godhead, not formed like any beast, bird, savage thing, or human shape, but made by a new invention, and therefore much to be admired, an emblem ineffable, whereby was signified that such a religion was at once very high and should not be discovered or revealed to any person; thus was it fashioned of shining gold: it was a vessel wrought with a round bottom, and hollowed with wondrous cunning, having on the outside pictures figured like unto the manner of the Egyptians, and the mouth thereof was not very high, but made to jut out like unto a long funnel; on the other side was an ear or handle which came far out his swelling and sack neck, which entwined the whole as in a knot (Apul., *Met.*, 11.11).

15 Para Walter Burkert (1991, p. 20, 22-3), mistérios são “cerimônias de iniciação, cultos onde a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal, a ser executado sobre o iniciante” de forma que sejam “vistos como uma forma especial de culto prestado no contexto mais amplo da prática religiosa”. Ou seja, a inserção nos mistérios era optativa, dependente de uma decisão individual. Sendo assim, o iniciado além de experimentar o sagrado, é integrado em um sistema religioso que poderia proporcionar um destaque a uma posição social e certa segurança emocional (TAKÁCS, 1994, p. 8).

Com riqueza literária, Apuleio é capaz de construir uma imagem de Ísis complexa e múltipla. E é exatamente esse ponto que não se pode perder de vista. A imagem descrita no livro XI de *Metamorphoses* da deusa Ísis, uma personagem da narrativa, é uma construção a partir do ponto de vista de Apuleio. Uma representação que é resultado da mistura de um trabalho retórico com a descrição de um possível devoto. Uma tentativa válida, já que tem o poder de mostrar, a partir da imaginação, a perspectiva apuleiana de sua noção do divino.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente o espaço e o tempo estão aparentemente “encurtados”, as informações mais velozes, o conhecimento mais acessível, o turismo em alta, juntamente com a individualidade e a liberdade de escolha, seja ela religiosa ou social etc., ou, em poucas palavras: o mundo atual nunca foi tão globalizado. Termo complexo, a “globalização” foi definida por Stuart Hall (2006, p. 67) como “(...) processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado”. Por mais que aparente uma tendência à homogeneidade cultural, o que se vê na realidade é um maior interesse à diferença e à alteridade. Assim, Hall propõe que se procure pensar não uma tensão entre o “global” e o “local”, e sim uma articulação:

**P**arece então que a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Entretanto, seu efeito geral permanece contraditório (HALL, 2006, p. 88).

Nos últimos anos, o conceito de globalização vem sendo aplicado também para os estudos sobre o Mediterrâneo Antigo. Pensando o Império Romano, como primeiro império “global”, mesmo que pretensiosamente<sup>16</sup>, tais estudos<sup>17</sup> se baseiam principalmente nas ênfases entre dois aspectos inter-relacionados da globalização:

16 “It should be noted that, despite its rhetoric, the Roman empire failed to become truly global and it has been suggested that the failure of Rome to incorporate groups on the margins of imperial control into its power structure represents one of the reasons for the ending of imperial expansion” (HINGLEY, 2005, p. 121).

17 “Critique has been raised to apply globalization to the ancient Roman world, addressing the anachronistic approach, the argument that the Roman world was not a global empire, and that this framework offers no new insights or is even a mere fashionable substitute buzz-word for Romanization. (...) questions whether globalization might even serves to legitimize current inequalities, as it may be used as a gloss for neo-colonialism”(VAN; DAVID, 2017, p. 3).

a perspectiva global e diversidade regional cultural, como nos trabalhos dos historiadores Richard Hingley (2005) e Jörg Rüpke (2014). Assim, após a conquista de Cartago, com as Guerras Púnicas, nos séculos III e II a.C., e a expansão gradual do poder romano, uma série de debates se levantam, como expõe Mary Beard: “A expansão do poder romano suscitou grandes debates e paradoxos sobre o lugar de Roma no mundo, a respeito do que podia ser considerado “romano” quando uma área enorme do Mediterrâneo estava sob controle de Roma e onde se poderia colocar agora o limite entre barbárie e civilização, e de que lado dessa divisão estaria Roma” (BEARD, 2017, p. 177). Ao entrar em contato com as peculiaridades do Norte da África — entre elas, os perigos e as adversidades de um exótico e incógnito território, com grande potencial econômico, e os seus povos de costumes diferentes —, os romanos tentaram reafirmar sua identidade e a superioridade da sua própria cultura, utilizados por ele para justificar o domínio sobre a região (BUSTAMANTE, 2013, p. 135). Nas áreas pacificadas, os sistemas de governo se baseavam em uma colaboração entre os romanos (em menor número) com a elite local, assim demonstrando ser não só uma questão ideológica, mas também uma necessidade (BEARD, 2017, p. 484). Essa elite, por sua parte, compartilhava cada vez mais dos aspectos culturais e políticos romanos, como valores, costumes, religião e o latim, proporcionando, mesmo que parcialmente, uma noção de identidade latina, uma experiência de *tornar-se romano*. Mesmo a partir dessa identificação com o romano, Beard (2017, p. 487) defende que “em um nível prático, cotidiano, a população urbana mais ou menos bem de vida da província tornou-se agente de sua própria romanização, e não o objeto de uma campanha romana orquestrada de reprogramação cultural ou de missão civilizatória”.

Isso nos leva a mais uma problematização conceitual, a do termo “romanização”. De acordo com Regina Maria da Cunha Bustamante (2013), o processo em que os romanos levariam a “civilidade” de sua cultura aos “bárbaros” dominados seria denominado pela historiografia moderna de “romanização”, que justificava a violência e o uso da força cometida pelos romanos para o fim de alcançarem a *Pax Romana*. Dessa noção “imperialista”, *romanização* “implica na ideia de transferência de cultura, partindo-se do suposto abandono passivo da identidade nativa pela adoção da imagem romana como um ato positivo” (MENDES, 1999, p. 311). Os humanistas clássicos e pós-clássicos, a partir de uma leitura distorcida da História de Roma, construíram discursos que ajudaram a legitimar o imperialismo europeu na África e na Ásia, a partir de um viés colonial. Os “dominados”, “colonizados”, “conquistados”, permaneceriam, assim, à margem da história vigente, obrigados a se integrar ao Império, “romanizando-se” ou integrando-se pelo comércio. Com o desenvolvimento da historiografia pós-colonial do século XX, o termo “romanização” passa por uma crítica ferrenha, passando-se a enfatizar as culturas e realidades locais, as diversidades populacionais e a busca de uma identidade histórico-cultural africana, resgatando a pluralidade e os dinamismos dos elementos nativos (BUSTAMANTE, 1999, p. 129). Desse modo, “existem diversas formas pelas quais os sujeitos/grupos, em seus comportamentos, práticas, representações, imaginários, coletivamente ou de modo singular, interagem objetivando dominar, hierarquizar, subordinar, agregar, excluir, subsistir, resistir, opor e subverter” (BUSTAMANTE, 2012, p. 3-4).

Quando uma determinada sociedade entra em contato com outra sociedade, seja ela por meios violentos ou não, o que também ocorre é uma dialética de apropriações de bens culturais e traços da cultura podem ser assumidos pelos conquistadores para fins específicos. Cremos que o contato cultural de

**D**ifferent cultures do not simply blend to form a single new entity (fusion<sup>18</sup>, hybridization, creolization<sup>19</sup>, *métissage*<sup>20</sup>), but that the elements can survive in plurality alongside each other, perhaps as 'discrepant identities', or even simply as parallel and coexistent ones (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 13).

Para concluir o assunto, não devemos entender a “cultura romana” como monolítica nem totalizante, já que a troca cultural é bilateral (e muitas das vezes multilateral) e multidirecional, e a complexidade do fenômeno não pode ser maquiada por um discurso de homogeneidade cultural da ficção de sujeito coletivo (MENDES, 1999, p. 323). Porém, diante dos problemas do uso dos termos apresentados acima, a seguinte questão se forma: Se o uso de “romanização” se torna problemático na sua aplicação, qual utilizar? Lima Neto (2015, p. 106) defende que “sua utilização, na falta de um substituto à altura, ainda é operacional”, quando temos a consciência de que foi um processo sociocultural complexo, e não de imposição de valores ou aculturação. Já Richard Hingley (2005, p. 14) crê que a palavra não deve ser utilizado para explicar os processos de mudanças culturais ocorridas no Império Romano, pois “Romanization theory is over-simplistic, focusing attention on the elite of the empire, and conceiving of identity and social change in terms that are both too crude and too concrete”. A partir desses pontos, cremos que o uso do termo “romanização” deva ser utilizado como uma construção cultural moderna de forma contextualizada, mas que não exprime as mudanças culturais ocorridas com os encontros e as mudanças culturais tidas durante o Império Romano.

Em movimento contrário a linha da “romanização”, historiadores do começo do século XX defendem que houve durante o mesmo período uma “orientalização” do panteão romano com a agregação de deuses provindos do Oriente, como: Ísis e Osíris egípcios, a Grande Mãe frígia, o Mitra persa e os deuses sírios. O principal funda-

18 Metáfora tomada da metalurgia, em que dois metais formam uma liga, um metal novo e distinto composto por características de seus componentes, os misturando completamente (WALLACE-HADRILL, 2008, p.7).

19 “Creolisation’ is a specific example of hybridity has been developed in studies of the Caribbean and the Southern slave-owning states of America. Its point of departure is linguistic studies: the creation among those of African origin of new language formed from elements both of French and African. As often, language offers a model for study of material-culture, and it has been shown that European forms are reappropriated into African ritual practices, and that a new form of religious practice is created by deliberate juxtaposition of certain Catholic elements with others of African origin. What this model offers is a ‘bottom-up’ view of culture, which allows popular elements of the native to reassert themselves against the ‘top-down’ model implicit in romanisation”. (WALLANCE-HANDRILL, 2008, p. 11)

20 Termo utilizado desde o século XVI para explicar a mistura sanguínea que ocorria sob as circunstâncias coloniais. (WALLACE-HANDRILL, 2008, p. 12).

mentador dessa ideia foi Franz Cumont, em *Les Religiones orientales dans le paganisme romain*, publicada pela primeira vez em 1906. Cumont propõe o termo — “religiões orientais” — a partir de um quadro de semelhanças das religiões que possuem sua origem no Oriente. O autor defendia a ideia de que todos esses deuses compartilhavam características capazes de coloca-los em uma “seita” e de estabelecer uma certa homogeneidade dogmática: seus cultos tomaram formas de mistérios, prometiam uma salvação da alma e uma outra vida imortal, praticavam ritos com poderes purificadores e redentores, exigindo dos fiéis submissão, e com sacerdotes detentores da sabedoria dos deuses (CUMONT, 1987, 14-5).

Desde a sua formulação, essa categoria desenvolvida por Cumont sofreu severas críticas. Para Beard, North e Price (2004, p. 246-7), esses cultos ditos “orientais” possuem mais características que os separam do que os agrupam em uma única categoria. Eles comentam que cultos como o de Ísis e da Grande Mãe passaram a ser iniciáticos apenas posteriormente, e que, certamente, eram descendentes de iniciação gregos. Ressaltam também que não há evidências indicando que essas religiões compartilhassem o ideal de “salvação” (MACMULLEN, 1987, p. 96; TURCAN, 2001, p. 17). E por fim, é uma suposição moderna que eram precursores e rivais do cristianismo. Vários desses são versões romanas que se diferem substancialmente de seus antepassados originários. E, principalmente, o termo “Oriente” não era uma categoria homogênea como nós imaginamos, ou seja, cultos diferentes vieram de origens religiosas diferentes.

Fenômenos religiosos complexos como esses não podem ser simplificados e reduzidos quanto à sua natureza e a seu alcance. Ennio Sanzi (2006), em seu livro *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*, afirma que, ao entrar em contato com a cultura grega e depois romana, esses deuses vão conhecer “uma evolução de seu complexo mitológico e ritual; e isto vale de modo particular para aqueles cultos fundamentados sobre um casal de deuses experimentando vicissitudes caracterizadas pela dor e morte, poderão tornar-se verdadeiros cultos de mistérios” (SANZI, 2006, p. 38).

Os vestígios mostram que os traços da presença do culto à deusa Ísis, na região do Norte da África<sup>21</sup>, são mais antigos que o Período Helenístico, tanto por influência fenícia quanto pelo longo contato com o Egito. Tanto os deuses egípcios quanto os deuses “egiptianizados<sup>22</sup>” podem ser observados em Cirenaica e nas colônias Fenícias<sup>23</sup>. No entanto, a parte ocidental do Norte da África teve contato com os cultos de Ísis e sua família a partir de outra direção e por outros mediadores: os romanos (NAGEL, 2012, p. 67-68). Por conseguinte, por mais que a presença dos cultos isíacos

21 Quando falamos de Norte da África, referimo-nos à região dos países contemporâneos que se situam na parte setentrional do continente africano, na costa do Mediterrâneo: Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia e Egito. Mas é importante lembrar que os antigos distinguiam o Egito dos outros territórios, separando-se dos mesmos pelo Deserto da Líbia (BUSTAMANTE, 2013, p. 120-121).

22 Ao usarmos o termo “egiptianizados” nos referimos a elementos de culturas não-egípcias que sofreram influências da cultura egípcia ao entrarem em contato com ela.

23 Bohec, Bricault e Podvin (2002) explicam a presença de Ísis no mundo fenício-púnico por conta do sincretismo inicial da deusa com Astarte, Derketo e, depois, com Deméter.

em Cartago possam ser atestados desde o III século a.C., de acordo com Laurent Bricault (2005), a maioria dos vestígios<sup>24</sup> datam da era imperial. E ainda sustenta que os cultos isíacos tiveram sucesso na *Africa Proconsularis* como protetores da navegação, provedores de riquezas e curandeiros.

A historiadora Svenja Nagel (2012), em seu artigo *The cult of Isis and Serapis in North Africa. Local shifts of an Egyptian cult under the influence of different cultural traditions*, analisa como os cultos sofreram influências diferentes, que dependeram do contexto e de circunstâncias específicas, e por diversas direções ou mediadores. Desse modo, o desenvolvimento das formas externas (iconografias, arquitetura dos templos e aparatos) e internas (formas e funções das divindades, as práticas cultuais) de culto são dependentes da história dos lugares e das relações dos mesmos com o Egito. Isso sem esquecer o poder e os interesses políticos, que podem influenciar, direcionar ou promover os cultos em que todos esses fatores se fundem com as tradições locais.

Portanto, mesmo havendo uma gama de materiais similares remanescentes dos cultos isíacos, não devemos exagerar na uniformidade do fenômeno. O mais provável é que cada sociedade atribuísse um sentido particular ao culto nas diferentes partes do Império, dado a imensurável diversidade de religiões locais e de tradições culturais. Como Beard, North e Price (2004, p. 303) atestam que “none of the Isiac hymns is identical with any of the others, although they all share a series of family resemblances”. Uma deusa híbrida, ou seja, capaz de reunir em si as funções de diversos outros deuses, demonstrando grande poder. Apuleio não apenas constrói, mas reforça as qualidades que satisfazem as lacunas presentes nas crenças religiosas do ser humano; com forma física humana e sensível as mazelas humanas mais comuns; sem perder o caráter divino e mítico; não é de se estranhar que o culto à deusa fosse capaz de agregar tantos fiéis por tanto tempo e em diversos locais.

## LISTA DE ABREVIACÕES

Apul. *Met.* – *Metamorphoses* (Título em português: *Metamorfoses* ou *O Asno de Ouro*)

Plu. *De Is. Et Os.* – *De Iside et Osiride* (Título em português: *Ísis e Osíris*).

## FONTES

APULEIUS. *The Golden Ass*. Trad. W. Adlington. Londres: The Loeb Classical Library, 1924.

<sup>24</sup> Encontram-se lugares de culto a Ísis (e/ou Serápis): na África Proconsular, Lepcis Magna, Sabratha, Bulla Regia e Cartago; pela Numídia, em Thamugadi e Cirta; pela Mauritânia Cesarina, em Caeseréia; e pela Tingitane, em Septem Fratres (BRICAULT, 2005, p. 290).



PLUTARCO. *Ísis e Osíris*. Trad. Jorge Fallorca. Lisboa: Editora Fim de Século, 2001.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome. Volume 1: a History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BEARD, M. *SPQR*. São Paulo: Editora Crítica, 2017.

BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOHEC, Y., BRICAULT, L., PODVIN, J.L. Cultes isiaques en proconsulaire. In: BRICAULT, L (ed.). *Isis en Occident*. Leiden: Brill, 2002, p. 221-241.

BRICAULT, L. Les dieux de l'Orient en Afrique romaine. *Pallas, Poitiers*, n. 68, p. 289-309, 2005.

BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisino, 2010.

BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas Religiosas nas cidades romano-africanas: Identidade e Alteridade. *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, 5: 325-348, 1999.

\_\_\_\_\_. África do Norte no Império Romano: representações musivas de identidade e alteridade. In: *XV Encontro Regional de História da ANPUH-RIO*, 2013, P. 1-15.

\_\_\_\_\_. África do Norte na perspectiva dos antigos romanos. *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, 19-2: 120-143, 2013.

CUMONT, F. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid: Akal, 1987.

FANTACUSSI, V. A. (2006) *O culto da deusa Ísis entre os romanos no século II – representações nas Metamorfoses de Apuleio*. Dissertação em Mestrado, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis.

GASPARINI, V. Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism? *Numen*, vol. 58, n 5/6, p. 697-728, 2011.

GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2005.

HARRISON, S. J. *Apuleius. A Latin sophist*. Nova York: Oxford University Press, 2000.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2006.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. La magia y la religión en las obras de Apuleyo. *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, Salamanca, n. 30-31, p. 223-230, 1979-1980.

\_\_\_\_\_. *Sociedad e Ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1986.

- HINGLEY, R. *Globalizing Roman Culture. Unity, diversity and empire*. Londres: Routledge Taylor: Francis Group, 2005.
- LIMA NETO, B. M. (2015) *Conflito familiar, vida urbana e estigmatização na Africa Proconsularis: o caso de Apuleio de Madura (século II d.C.)*. Tese de Doutorado. Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal de Espírito Santo, Vitória.
- MACMULLEN, R. *Le paganisme dans l'Empire Romain*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- MALAISE, M. Le problème de l'hellénisation d'Isis. In: Bricault, L. (ed.). *De Memphis à Rome*. Leiden: Brill, p. 1-19, 2000.
- MARÍN CEBALLOS, M. La religión de Isis en "Las Metamorfosis" de Apuleyo. *Habis*, Sevilla, n. 4, p. 127-179, 1973.
- MAY, R. Magic and Continuity in Apuleius: Isis from witchcraft to Mystery Cults. In: CUEVA, J.; SCHMELING, G., JAMES, P.; MHEALLAIGH, K. N.; Panayptakis, S.; SCHIPPACERCOLA, N. (ed.). *Re-Writing the Ancient Novel. Volume 2: Roman Novels and other Important Texts*. Groningen: Barkhuis & Groningen University Libery, 2018, p. 157-178.
- MENDES, N. M. Romanização: cultura imperial. *PHOÏNIX*, Rio de Janeiro, 5: 307-324, 1999.
- NAGEL, S. The cult of Isis and Serapis in North Africa. Local shifts of an Egyptian cult under the influence of different cultural traditions. *Supplemento a Mythos: Rivista di Storia delle Religione*, Palermo, n. 3, p. 67-92, 2012.
- ORLIN, E. *Foreign cults in Rome. Creating a Roman Empire*. New York: Oxford University Press, 2010.
- ROWE, W.; Schelling, V. *Memory and Modernity: popular culture in Latin America*. Londres: Verso, 1991.
- RÜPKE, J., *From Jupiter to Christ. On the History of religion in the Roman Imperial Period*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- SANZI, Ennio. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano. Modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: Ed. UECE, 2006.
- SILVA, S. C. *Relações de poder em um processo de magia no século II d.C. Uma análise do discurso Apologia de Apuleio*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual de São Paulo, Franca, 2006.
- SILVEIRA, F. L. A. da. As complexidades da noção de fronteira, algumas reflexões. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 2, n. 3, p. 17-38, 2005.
- SILVERMAN, D. P. O divino e as divindades no Antigo Egito. In: BAINES, John, Lesko, LEONARD H., SHAFER, Byron E., SILVERMAN, David P. (org.) *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. São Paulo: Nova Alexandria, p. 21-107, 2002.
- SOARES, H. P. *Os cultos de Ísis e Atargátis no alto Império Romano: conflito religioso e formação de identidades nas Metamorphoses e De Dea Syria*. Dissertação de Mestrado, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

- TAKÁCS, S. A. *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden: Brill, 1994.
- TEETER, E. Egypt. In: SPAETH, Barbette Stanley (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*. Nova York: Cambridge University Press, p. 13-32, 2013.
- TURCAN, R. *Los cultos orientales en el mundo romano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- VAN ALTEN, D. C.D. *Glocalization and Religious communication in the Roman Empire: two case studies to reconsider the local and the Global in Religious Material Culture*. Religions, 2017.
- VERNANT, J-P. *Entre Mito e Política*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- VIEIRA NETO, I.; OLIVEIRA, R. S. M. Religiosidades romanas e sincretismo helenístico: uma análise sobre os mitos e cultos de mistérios. In: SOUZA, Alice Maria de, GONÇALVES, Ana Teresa Marques, MATA, Gisele Moreira da (org.). *Dinâmicas socioculturais na Antiguidade Mediterrânea. Memórias, identidade, imaginários sociais*. Goiânia: Editora PUC Goiás, p. 253-276, 2011.
- WALLACE-HADRILL, A. *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.