

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS
RELAÇÕES POLÍTICAS

HARIADNE DA PENHA SOARES

**OS CULTOS DE ÍSIS E ATARGÁTIS NO ALTO IMPÉRIO ROMANO:
CONFLITO RELIGIOSO E FORMAÇÃO DE IDENTIDADES NAS
*METAMORPHOSES E DE DEA SYRIA.***

VITÓRIA

2011

HARIADNE DA PENHA SOARES

**OS CULTOS DE ÍSIS E ATARGÁTIS NO ALTO IMPÉRIO ROMANO:
CONFLITO RELIGIOSO E FORMAÇÃO DE IDENTIDADES NAS
*METAMORPHOSES E DE DEA SYRIA.***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como pré-requisito para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

**VITÓRIA
2011**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Soares, Hariadne da Penha, 1987-

S676c Os cultos de Ísis e Atargátis no alto Império Romano : conflito religioso e formação de identidades nas **Metamorphoses** e **De Dea Syria** / Hariadne da Penha Soares. – 2011.

170 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Religiões. 2. Paganismo. 3. Poder (Ciências sociais). 4. Roma - História. I. Silva, Gilvan Ventura da, 1967-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

HARIADNE DA PENHA SOARES

Os cultos de Ísis e Atargátis no Alto Império romano: conflito religioso e formação de identidades nas *Metamorphoses* e *De Dea Syria*.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____ de _____ de 2011.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

Universidade Federal do Espírito Santo

Orientador

Prof.^a Dr.^a Norma Musco Mendes

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Membro

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman

Universidade Federal do Espírito Santo

Membro

Prof.^a Dr.^a Maria Beatriz Nader

Universidade Federal do Espírito Santo

Membro

Ao Senhor Deus, que me concedeu sabedoria e que me auxiliou em todos os momentos de minha vida. Aos meus queridos pais Wilson e Martha pelo apoio incondicional, sem o qual este trabalho não seria possível. Ao meu irmão Bruno pelo carinho e respeito de sempre. Ao meu noivo Thiago com quem compartilho os meus sonhos. Aos meus avós Jovino, Polônia, Mintaha e Sebastião (*In Memoriam*) que, por meio de seus saudosos relatos sobre o passado, ensinaram-me a amar o que faço.

AGRADECIMENTOS

Ao longo da elaboração dessa dissertação pude contar com o apoio e a compreensão de diversas pessoas, que foram indispensáveis e fundamentais tanto para a sua concretização quanto para que eu tivesse força e determinação para concluir este caminho.

Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, por ter me aceitado em seu grupo de pesquisa e por me ter ensinado tudo que sei sobre a tarefa de ser historiador. Pela compreensão, mesmo nos momentos mais turbulentos de minha trajetória como mestranda. Pelo incentivo intelectual sempre presente e manifestado aos que têm o privilégio de ser seus orientandos. Pela paciência com meus atrasos, e pelo incentivo que me inspiraram a seguir o caminho acadêmico.

Ao Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman pelas críticas e sugestões, na Banca de Qualificação, no sentido de aprimorar a qualidade do trabalho. Esperamos que a qualidade do trabalho final tenha superado as expectativas.

A Prof.^a Dr.^a Maria Beatriz Nader, pela preciosa contribuição na Banca de Qualificação, que me possibilitaram aprofundar meus conhecimentos. Acima de tudo pelo grande incentivo ao meu trabalho e pelas valiosas críticas.

RESUMO

Apresentamos nesta dissertação um estudo acerca dos conflitos religiosos entre os devotos das deidades pagãs Ísis e Atargátis, também denominada Deusa Síria e sua inter-relação com a vida social romana no período do Alto Império. O que exploramos diz respeito aos cultos orientais e os conflitos entre as várias religiões pagãs presentes no Império Romano. Utilizamos como fontes duas obras muito importantes: o *De Dea Syria*, de Luciano de Samosata e a obra *Metamorphoses*, de Apuléo de Madaura. Partimos do pressuposto de que a orientalização do Império Romano, entendido como um processo de integração gradual e profunda dos costumes ancestrais com o patrimônio cultural absorvido do Oriente propiciou, em algumas circunstâncias, a adoção de um discurso depreciativo contra os rivais religiosos, como podemos verificar no caso da oposição entre os devotos de Ísis e os de Atargátis, sugerindo-nos assim que mesmo entre os pagãos é possível detectar-se focos de intolerância e discriminação religiosa, bem como, a formação de identidades étnico-religiosas na sociedade romana alto-imperial.

ABSTRACT

Present in this dissertation a study of religious conflicts among devotees of pagan deities Isis and Atargatis, also known as Goddess Syria and its interrelation with the Roman social life during the High Empire. What concerns explored Eastern religions and the conflicts between the various religions present in the pagan Roman Empire. We used two sources as very important works: the *De Dea Syria*, Lucian of Samosata and work *Metamorphoses* of Apuleius of Madaura. We assume that the orientalization of the Roman Empire, viewed as a process of gradual integration of deep and ancient customs absorbed with the cultural heritage of the East resulted in some circumstances, the adoption of a derogatory speech against religious rivals, as we see in case of conflict between the devotees of Isis and of Atargatis, suggesting to us so even among the heathen is possible to detect focuses of intolerance and religious discrimination, as well as the formation of ethnic and religious identity in Roman high society Imperial.

SUMÁRIO

I INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	26
A RELIGIÃO COMO ESTRATÉGIA DE INTEGRAÇÃO NO MUNDO GRECO-ROMANO	26
UMA HELENIZAÇÃO “ESPONTÂNEA”: OS PRIMEIROS CONTATOS ENTRE ROMANOS E GREGOS	26
AS INTERAÇÕES RELIGIOSAS ENTRE GREGOS E NÃO-GREGOS DURANTE A ÉPOCA HELENÍSTICA	30
ROMA E O MUNDO HELENÍSTICO	38
OS DEUSES DO ORIENTE EM ROMA	49
A ROMANIZAÇÃO: O CONTATO ENTRE O IMPÉRIO ROMANO E OS “OUTROS”	55
A RELIGIÃO ROMANA COMO ESTRATÉGIA DE ROMANIZAÇÃO	64
CAPÍTULO II	73
OS CULTOS DE ATARGÁTIS E ÍSIS NO IMPÉRIO ROMANO	73
MEMÓRIA E HISTÓRIA ACERCA DE LUCIANO DE SAMÓSATA	73
A RECEPÇÃO DO <i>CORPUS LUCIANEUM</i>	78
A DISCUSSÃO ACERCA DA AUTORIA DO OPÚSCULO <i>DE DEA SYRIA</i>	80
A DEUSA SÍRIA E A CIDADE SAGRADA DE HIERÁPOLIS	86
APULEIO DE MADAURA E SUA OBRA <i>METAMORPHOSES</i>	93
UMA ANÁLISE DA OBRA <i>METAMORPHOSES</i>	96
A DIFUSÃO DO CULTO ISÍACO NO MUNDO MEDITERRÂNICO	100
O FESTIVAL <i>NAVIGIUM ISIDIS</i>	107
OS MISTÉRIOS DE ÍSIS E A OBRA <i>METAMORPHOSES</i>	113
CULTOS DIÁRIOS E RITOS INICIÁTICOS NO TEMPLO DE ÍSIS	120

CAPÍTULO III	125
A OPOSIÇÃO RELIGIOSA ENTRE OS DEVOTOS DE ÍSIS E ATARGÁTIS NAS METAMORPHOSES DE APULEIO	125
A CONDENAÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICAS POR APULEIO	126
A ESTIGMATIZAÇÃO SOCIAL DOS SACERDOTES DA DEUSA SÍRIA NA OBRA <i>METAMORPHOSES</i>	132
FORMAÇÃO DE IDENTIDADES ÉTNICO-RELIGIOSAS A PARTIR DO ESTUDO DOS CULTOS DE ÍSIS E ATARGÁTIS	149
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
PLANO DE REDAÇÃO	Erro! Indicador não definido.
REFERÊNCIAS	166
DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA	166
BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL	166
OBRAS DE APOIO	167

INTRODUÇÃO

O objetivo de nossa dissertação é analisar o conflito religioso entre os devotos das deidades pagãs Ísis e Atargátis, bem como a formação de *identidades* étnico-religiosas a partir da análise da obra *Metamorphoses* de Apuleio de Madaura. Pretendemos, ainda, investigar as *representações sociais* da elite cidadina romana alto-imperial, devota da divindade egípcia Ísis, forjadas a partir da *estigmatização* dos rivais religiosos, devotos da Deusa Síria, considerados libertinos, charlatães e falsos sacerdotes.

Nesse sentido, podemos observar que, no domínio das Ciências Humanas, existe uma preocupação recorrente com o conteúdo das denominadas *representações sociais* e com o processo de formação das *identidades sociais*. A importância do estudo das representações e das identidades sociais no que tange à afirmação de um modelo científico não ocorre apenas por conta da utilidade de suas teorias, mas, também, devido às próprias atribuições do presente, dos questionamentos acerca de sua realidade social e da realidade na qual os sujeitos estão inseridos.

Na atualidade, parece que nos encontramos imersos numa crise identitária sem precedentes (SILVA, 2004, p. 15). O rápido e crescente intercâmbio entre países e regiões tem produzido a sensação de que o mundo de certo modo está menor, de que as fronteiras estão mais fluidas, de que as pessoas estão mais próximas. Uma das consequências efetivas da globalização é o fato de que povos e territórios, os mais diversos e distantes, passam a experimentar contatos mais intensos e duradouros, o que tem propiciado a instauração de novas formas de sensibilidade e de convívio entre os grupos sociais.

A profusão de investigações em torno da *cultura/identidade/representação* não pode ser atribuída, no entanto, a modismos no campo acadêmico; ela deve ser atribuída ao contexto contemporâneo no qual podemos observar certa diluição de antigos e sólidos princípios de classificação e de reconhecimento social e a constituição de outros, gerando incertezas nos atores sociais. Esse acontecimento, associado à difusão de um modo de vida ocidental, por vezes dito americanizado, sustentado pela indústria de consumo, reforça os princípios da assim denominada globalização, cuja contrapartida simbólica é o abandono irreversível das identidades locais em prol de uma identidade que se pretende “universal” (SILVA, 2004, p. 16).

Acerca dos desdobramentos culturais da globalização, Katheriny Woodward (2000), em seu artigo *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*, sugere a hipótese de que a homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura locais. De forma alternativa, pode levar a uma resistência que fortaleceria e reafirmaria algumas identidades nacionais e locais ou levaria ao surgimento de novas posições de identidade. A diferenciação assim observada se afasta cada vez mais de uma classificação operada a partir de critérios sociais/biológicos para se aproximar de uma classificação de critérios de etnicidades calcada em características culturais e religiosas. Em conexão com a hereditariedade biológica, a cultura é naturalizada e os indivíduos e grupos passam a ser encerrados em uma determinação genealógica fictícia, mas que comporta um alto poder de exclusão. Num mundo cada vez mais uniforme e fugaz, é necessário reinventar as tradições a fim de resguardar o espaço da ordem em face da desordem que parece prestes a se instalar; é preciso fornecer às coletividades uma diretriz para o presente, mas, sobretudo, para o futuro; ou, em outras palavras, é necessário fundar novas identidades.

Diante disso, não nos causa surpresa que o conceito de identidade tenha assumido estatuto privilegiado no ambiente acadêmico. A problemática das identidades que hoje se impõe termina por condicionar o nosso olhar sobre a realidade, tanto a do presente quanto a do passado mais remoto, o que deixa entrever a quantidade crescente de trabalhos sobre representações e identidades sociais na antiguidade, como este ao qual nos dedicamos.

A partir de meados do século XX, com o surgimento de movimentos de independência afro-asiática, a produção historiográfica desenvolveu um novo viés, uma perspectiva “pós-colonial” que resgatou a pluralidade e o dinamismo dos elementos nativos, demonstrando uma singular hibridez das experiências histórico-culturais, afastando-se de uma perspectiva unitária e monolítica de cultura (MENDES, 2001, p. 25). O termo cultura é compreendido em um sentido mais amplo, abarcando atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações. Nenhuma cultura existe em estado isolado, sendo fruto das interações de diferentes tradições culturais (BUSTAMANTE, 2006, p. 110).

Nesse contexto, as interações culturais implicariam dinamismo/transformação/alteração/variação de culturas, seja em termos diacrônicos ou sincrônicos (SAHLINS, 1991, p. 180). As culturas são gestadas e transformadas dentro de um contexto histórico e social complexo, que obriga negociações e conflitos em curso permanente. Sendo plurais, as culturas estão sujeitas a uma diferenciação e a uma hierarquia em relação ao “outro” e se inserem no jogo de interesses sociais. Existem diversas formas pelas quais os sujeitos interagem objetivando dominar, hierarquizar, subordinar, agredir, resistir e subverter (BUSTAMANTE, 2006, p. 11).

É importante que nós compreendamos as estratégias que permitem manter unidos grupos os quais, identificando-se culturalmente, reconheçam-se como iguais e distingam-se dos “outros”. Assim, devemos atentar para as relações e divisões próprias de cada cultura. As

formas de identidade e alteridade são específicas de um determinado contexto histórico e social. As identidades são construções, ou seja, são criadas e recriadas ao longo do tempo e da história e respondem às necessidades dos sujeitos que as constroem. Por isso, estão fundamentadas na fantasia, na projeção e na idealização (HALL, 2000, p. 107). Desse modo, pertencer ou não a um grupo ou a uma sociedade é uma construção social e cultural, cujo significado e forma variam no tempo e no espaço, podendo coexistir uma multiplicidade de identidades/alteridades que interagem umas com as outras. Por isso, torna-se também imprescindível observar e analisar as múltiplas interpenetrações do patrimônio simbólico cultural, a intensa circulação e as apropriações culturais que possibilitam o entendimento e o aparecimento de identidades e culturas fronteiriças, próprias das práticas de negociação cultural, que transcendem as contradições dualistas através das experiências relacionais. A identidade dos grupos é construída a partir das interações culturais historicamente verificáveis, permitindo a percepção dos homens na sua diversidade, como essencialmente culturais (BUSTAMANTE, 2006, p. 111). Evidencia-se uma pluralidade de situações de inclusão, assimilação, segregação e exclusão social, que instigam o estudo das diversas estratégias empregadas a fim de se estabelecer a demarcação das identidades.

Nesse sentido, a finalidade de nosso trabalho é investigar os conflitos religiosos entre os devotos de Ísis e de Atargátis, bem como a formação de distinções religiosas dentro da sociedade alto-imperial romana, a partir da análise da obra *Metamorphoses*, de Apuleio de Madaura. Nossa pesquisa está em consonância com a área de concentração denominada *História Social das Relações Políticas*, um ramo da *História Política* relacionado aos aportes teórico-metodológicos das Ciências Sociais, da Ciência Política e nos parâmetros da Escola dos *Annales*, mais especificamente a *Nova História Cultural*.¹ A vertente historiográfica à

¹ Considerada uma convergência da Escola dos *Annales*, a terminologia *Nova História Cultural*, como um conceito, começou a ser utilizada pelos historiadores culturais no final da década de 80. A *Nova História Cultural* traz em seu arcabouço novos modelos, além de estabelecer uma profunda preocupação com a teoria (BURKE, 2005).

qual nos vinculamos busca evidenciar os pressupostos intelectuais e simbólicos que conduzem a ação e a reflexão do sujeito sobre o mundo como um ato de poder, razão pela qual a Nova História Cultural é tributária direta e, ao mesmo tempo, constituinte de toda uma renovação da História Política operada a partir de finais da década de 1970 (SILVA, 2004, p. 15).

Em relação à Nova História Cultural, nós nos aproximamos da vertente oriunda da tradição historiográfica francesa, da qual um dos mais notáveis representantes é Roger Chartier, de quem apreendemos o conceito de *representação* como importante aporte teórico para a nossa pesquisa, visto que pretendemos investigar como os devotos das divindades analisadas (Ísis e Atargátis) eram representados na obra *Metamorphoses*. As representações sociais, de acordo com Chartier (1990), são construções produzidas por um determinado grupo inserido na sociedade a partir de seu sistema de valores para expressar uma maneira de ser no mundo e significar simbolicamente um estatuto e uma posição. As representações são determinadas, assim, pelos interesses de grupos, pois os diferentes sistemas de valores fazem surgir representações distintas que são colocadas num campo de concorrência cujo desafio se enuncia em termos de poder e de dominação, ocorrendo o que o autor denomina “luta de representações” (CHARTIER, 1990, p. 17).

Nosso estudo também está fundamentado nas *formações identitárias*, quando estas pretendem que as construções simbólicas, ao “representarem o mundo os seres e as coisas, são capazes de definir a identidade dos mesmos” (SILVA, 2004, p. 32). A fixação das identidades é um processo que depende sempre da maneira pela qual um determinado grupo concebe, interpreta ou representa o seu mundo.

No que tange à construção das identidades e das diferenças, nós nos apoiaremos nos trabalhos de Tomaz Tadeu da Silva (2000), para quem a identidade social é um ato de diferenciação em relação ao outro, num jogo relacional de oposições binárias entre o “eu” e o

“outro”. As identidades são construções, ou seja, são criadas e recriadas ao longo do tempo e respondem a necessidades dos sujeitos que as constroem (HALL, 2000, p. 107). As identidades são antes de tudo relacionais. Parte-se da alteridade, do que não se é, para se definir aquilo que se gostaria de ser. As identidades são marcadas pela diferença e pela formulação de símbolos que as identifiquem (WOODWARD, 2000, p. 9). A representação estigmatizada com a qual Apuleio descreve os devotos da deusa Atargátis é uma forma de auto-afirmação da identidade da elite cidadina, da qual nosso autor fazia parte, alcançada por meio de uma clara oposição entre o “nós”, caracterizado como a elite cidadina devota da deusa Ísis e o “eles”, os seguidores da deusa Atargátis, caracterizados como embusteiros, transgressores e charlatães.

De tal modo, as identidades se constituem como um discurso sobre a realidade, existindo justamente por intermédio da linguagem que enuncia, divide, classifica e identifica. São construções, ou seja, são criadas e recriadas às necessidades dos sujeitos que as constroem (GONÇALVES & ROCHA, 2006, p. 12). Podemos afirmar, então, que as identidades, assim como as representações das quais dependem, constituem-se como sistemas simbólicos, ou seja, como modalidades particulares de fundação de sentido para a realidade, o que nos remete necessariamente a uma das configurações possíveis das *relações de poder*, uma vez que todo ato de diferenciação implica justamente o poder de diferenciar (SILVA, 2000, p. 76).

Nesta perspectiva, as relações e as manifestações de poder não estão somente condicionadas ao aparelho de Estado, mas também estão dissolvidas em todo o corpo social (FOUCAULT, 2008). Assim, as relações de poder atingem a realidade concreta dos indivíduos, estando presentes nas práticas cotidianas (MACHADO, 1981). Logo, analisar as relações de poder por meio dos embates religiosos entre os devotos de Ísis e de Atargátis é

buscar compreender no cotidiano as manifestações de poder a partir das diferenciações e dos estigmas atribuídos aos rivais religiosos.

No contexto da fixação das identidades sociais, devemos atentar para os processos de estigmatização, de atribuição de rótulos elogiosos ou epítetos depreciativos, pois é por meio deles que um grupo se reconhece como portador de valores humanos elevados e como depositário da norma de conduta moral a ser seguida pela própria humanidade. A capacidade de rotular é o mais importante instrumento simbólico à disposição dos que se encontram em uma situação de poder privilegiada. A estigmatização de determinado grupo resulta do fato de, no contexto de uma determinada sociedade, existirem grupos que se encontram em uma posição social superior, o que os habilita a forjar uma auto-imagem bastante elevada de si mesmos e, ao mesmo tempo, exercer a discriminação contra os inferiores como parte da estratégia de manutenção do *status quo* do grupo beneficiário (SILVA, 2004, p. 25).

Conjugados ao conceito de estigmatização, nós percebemos a emergência do conceito de tolerância e de seu correlato – intolerância – em âmbito religioso. O verbo *tolerare* significa, em termos estritos, sofrer, suportar pacientemente, sendo raro o seu emprego em sentido físico. *Tolerare*, então, é empregado, desde a Antiguidade, no contexto das relações sociais, quer entre indivíduos, grupos ou comunidades, definindo uma situação caracterizada pela coexistência entre partes distintas e, por vezes, em conflito (SILVA, 2008, p. 10). Como afirma Silva (2008), quando buscamos apreender o conteúdo da tolerância e da intolerância, estamos refletindo, em última análise, sobre o modo pelo qual, em determinado contexto, as relações com o outro, o diferente, são concebidas, visto que a tolerância pressupõe a existência de uma ética que nos obriga a suportar e, até mesmo, a valorizar a diferença mesmo que ela afronte os nossos próprios padrões culturais.

Cumprido notar que os mecanismos de intolerância dependem diretamente do padrão de distribuição do poder em uma dada situação de maneira que os detentores dos postos de

liderança e de autoridade dispõem de recursos efetivos para se considerarem seres humanos melhores que os outros (ELIAS, 2000, p. 24). A intolerância, desse modo, é um instrumento eficaz para preservar o controle sobre o *status quo*, podendo ser detectada nas mais diversas ocasiões em que grupos humanos com aspirações distintas estiverem em conflito. A intolerância é um componente da lógica de definição das identidades, de si mesmo e dos outros, de modo que a alteridade é fabricada e reforçada no movimento de delimitação de fronteiras entre os grupos sociais (AUGÉ, 1999, p. 9).

Nesse sentido, nós nos aproximamos da *História Política*, já que os conceitos utilizados perpassam as relações de poder entendidas como uma relação de força que só existe em ação (FOUCAULT, 2005, p. 175). As relações de poder trabalham em nível microscópico para isolar as crenças e as atitudes que fogem aos padrões aceitos pelo grupo e são tidas como sinônimo de ameaça e de poluição à preservação do próprio grupo.

Diante do exposto, nossa dissertação visa a investigar os conflitos religiosos entre os devotos de Ísis e de Atargátis, assim como a formação de distinções religiosas dentro da sociedade alto-imperial romana, a partir da análise da obra *Metamorphoses*, de Apuleio de Madaura, escrita provavelmente em 170 a.C.. A polarização entre os devotos das divindades mencionadas é um testemunho importante do conflito existente entre os diferentes cultos no contexto do Alto Império. Na tentativa de afirmar a superioridade de uma divindade, no caso da deusa Ísis, acabava-se por produzir a depreciação do outro, os sacerdotes da deusa Atargátis, representação por nós contrabalançada graças à análise do opúsculo de Luciano de Samósata, *De Dea Syria*, evidenciando o processo de formação de identidades e alteridades.

A obra *Metamorphoses*, de Apuleio, no que tange ao domínio religioso, apresenta características muito importantes em relação ao culto de Ísis e de Osíris. Contudo, o romance escrito por Apuleio vai mais longe ao revelar o embate entre os adoradores de duas divindades mistericas: Ísis e Atargátis. À deusa Ísis, o autor confere características de normalidade,

ordem e equilíbrio, características distintivas da elite municipal alto-imperial, da qual Apuleio fazia parte. À divindade Atargátis, o autor não media esforços em se referir apresentando o seu culto e os seus oficiantes como propiciadores da desordem e da transgressão. A obra de Luciano de Samósata, *De Dea Syria*, por sua vez, empreende uma verdadeira defesa da deusa Atargátis, representação de forma helenizada feita a partir da associação de deusas gregas como Hera, Atena e Afrodite à Deusa Síria.

No tocante às religiões de mistério, percebemos que as interações culturais entre o Império Romano e o mundo helenístico apresentaram toda uma diversidade sociocultural, despertando interesse pelos cultos advindos do Oriente. Segundo Robert Turcan (1992), o contexto da *Pax Romana* foi fundamental para a expansão e para a afirmação das religiões de mistério, uma vez que tornou o afluxo de pessoas um fato cotidiano, favorecendo a difusão das crenças por toda a extensão do mundo romano.

Não obstante, a atitude do Estado romano para com os cultos e práticas religiosas que não pertenciam aos cânones da tradição, o *mos maiorum*, ao longo de todo o Alto-Império, foi marcada pela tolerância. Excetuando-se a perseguição deflagrada por Augusto e seu sucessor, Tibério, contra o culto isíaco, a proibição ostensiva da magia e da astrologia e os problemas de ordem político-religiosa em torno do judaísmo, os quais culminaram com a destruição do templo sob Tiro (SILVA, 2001, p. 34). Alguns cultos, como o de Mitra e o de Cibele, por exemplo, nunca estiveram sob ameaça de perseguição, ao passo que imperadores como Domiciano, Adriano e Cômodo se tornaram devotos de Ísis e de Serápis (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 96-97).

Dentro do caleidoscópio religioso do século II, contexto no qual se entrecruzaram os mais distintos cultos e práticas religiosas das mais distintas tradições religiosas presentes no Império Romano, nós não podemos afirmar que essa convivência tenha sido isenta de tensões, exclusões e estigmatizações.

A análise proposta para as *Metamorphoses* indica, neste sentido, o fato de os mais diversos cultos orientais conviverem lado a lado no Alto Império sem que o poder imperial deflagrasse repressões eficazes contra eles e não sugere a coexistência pacífica em razão de representarem opções variáveis dentro do mesmo conjunto heterogêneo da religião politeísta.

Então, percebemos que, se o governo imperial não demarcava as distinções religiosas, os indivíduos, imersos em suas crenças pagãs foram capazes, em determinadas situações, de produzir estigmatizações e exclusões com tal objetivo, mesmo que não rejeitassem o politeísmo.

* *

O objetivo da presente pesquisa é, portanto, analisar a oposição entre os cultos às deusas Ísis e Atargátis. Sendo que, à primeira, o autor confere características de normalidade, ordem e equilíbrio, qualidades distintivas da elite municipal alto-imperial, valorizando assim uma religião que, embora de origem estrangeira, adquirira o status de cidadania e a aceitação no mundo greco-romano; à segunda, vista como uma divindade também de origem estrangeira, ele atribui valores de exotismo, anormalidade e desordem, que se coadunam com um culto errante e nômade, como o efetuado pelos sacerdotes da Deusa Síria, que representariam, por esse motivo, um paradigma de comportamento religioso desviante, pois, na medida em que se deslocavam, portavam consigo o estigma do eterno estrangeiro.

Com base nos objetivos citados, nós empreendemos nosso estudo a partir de duas hipóteses. A primeira propõe que a romanização, compreendida como um amplo conjunto de interações entre as tradições romanas e os particularismos provinciais no contexto da expansão imperial romana, possibilitou a emergência de experiências religiosas híbridas, como constatamos no caso dos cultos de Ísis e de Atargátis. A segunda indica que a orientalização do Império Romano, compreendida como um processo de integração gradual e profunda dos costumes ancestrais romanos com o patrimônio cultural advindo do Oriente, em

algumas circunstâncias, propiciou a adoção de um discurso depreciativo contra os rivais religiosos, como podemos verificar no caso da oposição entre os devotos de Ísis e os de Atargátis, sugerindo-nos que, mesmo entre os pagãos, é possível detectarem-se focos de intolerância e de discriminação.

* *

Como método de leitura, utilizaremos a técnica da *Análise de Conteúdo* associada à técnica de *Análise Categorical* em consonância com Laurence Bardin (2002). Tanto a primeira quanto a segunda, quando aplicadas ao nosso *corpus* documental, estabelecem uma análise de viés qualitativo, embora não prescindam da quantificação. Segundo Bardin (2002, p.9), a análise de conteúdo define-se como “uma hermenêutica controlada baseada na inferência”. Além disso, esse método constitui-se de quatro etapas, a saber: 1) a pré-análise; 2) a exploração do material; 3) o tratamento dos resultados obtidos, inferência e interpretação; e 4) a síntese final. A pré-análise caracteriza-se pela escolha dos documentos, formulação das hipóteses e dos objetivos e definição dos dados a serem retidos. Na exploração do material, ocorre a codificação, o recorte dos dados e a escolha dos parâmetros de interpretação segundo a orientação teórica. O tratamento dos resultados obtidos, a inferência e a interpretação consistem na análise da mensagem de forma a torná-la significativa e válida. A síntese final corresponde à apresentação dos resultados. O método da Análise de Conteúdo ainda apresenta propriedades que o tornam um instrumento flexível e aberto, podendo ser conjugado com diversas técnicas. Desse modo, para complementar, optamos pela Análise Categorical, que, ainda conforme Bardin (2002, p.153), “funciona por operações de desmembramento do texto em unidades, em categorias segundo reagrupamentos analógicos”.

A categorização pode ser realizada de duas maneiras. Na primeira, cria-se, *a priori*, um sistema de categorias, a partir das quais os dados são retirados da documentação e distribuídos naquelas que foram criadas. Na segunda maneira, o processo é inverso. O sistema

de categorias não é fornecido inicialmente, o que implica a classificação analógica e progressiva dos elementos, sendo o título conceitual de cada categoria definido apenas ao final da operação (BARDIN, 2002, p.119). Em nossa pesquisa, adotamos o segundo procedimento.

A definição das categorias e o agrupamento dos dados foram efetuados após a retirada das informações de nossa documentação. Estas foram alocadas em uma planilha. Orientamos a seleção de acordo com os nossos objetivos e hipóteses. Nesse sentido, se refletimos sobre os conflitos religiosos entre os devotos de Ísis e de Atargátis, devemos selecionar os elementos que definem e que especificam a forma como tal oposição se apresenta.

Para a identificação dos elementos, partimos de dois aspectos principais. Primeiro, entender como os cultos às deidades, Ísis e Atargátis, são representados em nosso aporte documental, a saber, *De Dea Syria* e *Metamorphoses*. E, segundo, como a polêmica religiosa é apresentada por Lúcio Apuleio na obra *Metamorphoses*.

Depois da etapa de seleção e coleta, os dados foram agrupados nas categorias de um complexo categorial específico. Primeiro, as representações de Atargátis, presentes no opúsculo *De Dea Syria*, de Luciano de Samósata; e, em seguida, a representação da deusa Ísis, descrita na novela *Metamorphoses*, de Lúcio Apuleio. Vejamos, a seguir, o complexo categorial definido para a descrição do culto de Atargátis.

Sobre o culto de Atargátis descrito na obra <i>De Dea Syria</i> atribuída a Luciano de Samósata	
Categoria	Título conceitual da categoria (Descrição dos dados a serem retidos)
1	Como é descrito o templo de Atargátis.
2	Quais são as atribuições da deidade.
3	Quais os símbolos de devoção atribuídos à divindade.

4	As representações do sagrado no que concerne ao culto da Deusa Síria.
---	---

Para as informações sobre a deusa Ísis, produzimos outro conjunto de categorias.

Sobre o culto de Ísis descrito na obra <i>Metamorphoses</i> de Lúcio Apuleio	
Categoria	Título conceitual da categoria (Descrição dos dados a serem retidos)
5	Quais as manifestações religiosas do culto de Ísis.
6	Quais são as atribuições da deidade.
7	Quais os símbolos de devoção atribuídos à deusa egípcia.
8	As representações do sagrado no que concerne ao culto de Ísis.

No que tange às informações coletadas em relação ao conflito religioso entre adoradores de Ísis e de Atargátis, o qual constitui o objeto de nossa pesquisa, produzimos outro complexo categorial. Precisamos ressaltar que esse conjunto de categorias se refere ao *corpus* documental de Apuleio, visto que a polêmica religiosa é abordada na obra *Metamorphoses*; logo, os resultados obtidos nesta categorização dizem respeito a essa documentação e à maneira como o autor interpreta a oposição religiosa. Dito isso, vejamos o complexo categorial definido para a presente pesquisa.

Sobre o conflito religioso entre os devotos de Ísis e Atargátis descrito por Apuleio de Madaura	
Categoria	Título conceitual da categoria (Descrição dos dados a serem retidos)
9	A falsa devoção dos sacerdotes da Deusa Síria.
10	A perversão sexual dos sacerdotes de Atargátis.
11	As características do culto de Atargátis em contraposição ao culto de Ísis.

No primeiro conjunto de categorias, selecionamos os dados referentes à caracterização do culto da Deusa Síria. Na Categoria 1, estão alocados os dados nos quais Luciano de Samósata descreve o templo de Atargátis, bem como a importância desse centro religioso para a região onde está localizado, Hierápolis. As Categorias 2, 3 e 4 se referem às manifestações religiosas do culto e às representações do sagrado, compostas por símbolos de devoção e sacrifícios descritos na obra.

No segundo conjunto de categorias, alocamos os dados relacionados à caracterização do culto de Ísis. Na Categoria 5, selecionamos os dados nos quais Apuleio descreve as manifestações religiosas da deusa. As Categorias 6, 7 e 8 correspondem às observações de Lúcio Apuleio acerca da representação e da manifestação do sagrado contidos em sua obra.

No terceiro complexo categorial, buscamos compreender a polêmica religiosa descrita por Apuleio e como este representa a deusa Atargátis. As Categorias 9 e 10 se referem à caracterização altamente depreciativa dos sacerdotes da Deusa Síria, tidos como embusteiros e charlatães, que, segundo Apuleio, exploravam a fé de quem reverenciava os deuses, e são caracterizados também como devassos e libertinos em contraste com o pudor e com a castidade que os sacerdotes deveriam observar. Por fim, a Categoria 11 apresenta a maneira como o autor descreve o cortejo de Atargátis, caracterizado como errante e propiciador da desordem e da transgressão, em oposição ao cortejo de Ísis, marcado pela harmonia e pela ordem que acompanhavam os devotos.

* *

Nosso trabalho é constituído de três capítulos e das considerações finais. O Capítulo 1 é dedicado a analisar as formas pelas quais se deram as interações religiosas no mundo greco-romano, além da importância da religião como estratégia do poder imperial para a

integração da totalidade de povos que compunham o Império, a partir das múltiplas interpretações das práticas religiosas e da intensa circulação e apropriação dos cultos.

No Capítulo 2, tratamos da análise acerca das particularidades dos cultos de Ísis e de Atargátis. O objetivo deste capítulo é apresentar as características dos cultos místéricos e a sua difusão e absorção no mundo greco-romano à luz do *corpus* documental. Analisamos o culto à deusa Atargátis, utilizando, num primeiro momento, como principal fonte de informação, o opúsculo de Luciano de Samósata, *De Dea Syria*, e, em seguida, o culto de Ísis, a partir do estudo da obra *Metamorphoses*, de Apuleio.

Por fim, o Capítulo 3 tem por objetivo defender a hipótese proposta por meio da oposição religiosa entre os devotos das deidades Ísis e Atargátis, relatada na obra *Metamorphoses*.

CAPÍTULO I
A RELIGIÃO COMO ESTRATÉGIA DE INTEGRAÇÃO NO MUNDO
GRECO-ROMANO

**UMA HELENIZAÇÃO “ESPONTÂNEA”: OS PRIMEIROS CONTATOS ENTRE
ROMANOS E GREGOS**

A bacia do Mediterrâneo sempre foi um lugar de contato privilegiado entre as várias civilizações antigas. O movimento de interação cultural entre gregos e não-gregos ficou conhecido como *helenização*, e a época helenística (séculos IV a I a.C.) é apontada pela historiografia como um momento decisivo da história do Mundo Antigo. Nesta dissertação, destacaremos, em especial, o caso de Roma e sua interação com o patrimônio cultural helênico.

Na avaliação de Momigliano (1991, p. 10), a helenização foi um acontecimento intelectual de primeira categoria, próprio da época helenística, tendo representado uma mudança da visão de mundo tanto para os gregos quanto para os não-gregos. Ainda de acordo com o autor, os séculos III e II a.C. são muito importantes, visto que podemos observar a redução da distância entre a Hélade e os seus vizinhos.² Após a difusão da *Koiné*, o dialeto grego comum empregado em toda a bacia do Mediterrâneo, os povos que se encontravam nas proximidades da Hélade aproveitaram a oportunidade para dizer aos gregos na língua grega um pouco sobre sua história, cultura e tradições religiosas (SILVA, 2009, p. 141).

² Conforme Momigliano (1991, p.10), greco-macedônicos, romanos, judeus e celtas se encontraram pela primeira vez no período helenístico. No entanto, durante séculos, as colônias gregas prosperaram na Itália não muito longe de Roma. Pelo menos desde o século V a.C. Massalia esteve em contato direto com os celtas. Os judeus viviam numa região em que mercenários gregos estavam postados e mercadores gregos visitavam com muita frequência.

O termo helenização pode adquirir vários sentidos. O conceito moderno aparece pela primeira vez na obra de Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, publicada entre 1833 e 1843 (TSETSKHALADZE, 2006, p. 345).

No século XVIII, buscando refletir acerca da influência grega na doutrina cristã, Adolf Von Harnack interpretou a helenização como um processo que envolveu “a relação entre o cristianismo e a cultura de um conjunto de países do Mediterrâneo oriental no qual as ideias helênicas e os modos de vida foram apenas um componente em uma cultura dinâmica que incorporou várias tradições e razões” (ROWE, 1995, p. 71).

Na perspectiva dos antigos, o substantivo grego *Hellenismos* é uma derivação do verbo *hellenizo* que significa, originalmente, “falar em grego” ou “o uso correto da língua grega”. Esse sentido original atribuído ao substantivo *hellenismos* no século IV a.C. foi posteriormente substituído, passando a significar, em especial fora da Grécia e no final do Mundo Antigo, não só a cultura grega e a língua dos gregos, mas também o culto e a religião “pagãos” da Grécia antiga (JAEGER, 2002, p. 17).

A helenização de Roma era coisa antiga, escreveu Pierre Lévêque (1987), em sua obra *O mundo Helenístico*. Não obstante, quanto às interações culturais entre romanos e gregos, podemos observar, em tal processo, duas fases distintas: a primeira helenização, compreendida entre os séculos VIII e IV a.C., e a segunda helenização, que ocorre a partir do século III a.C. e se estende até o início da era imperial.³

A helenização da primeira fase é distinta da segunda tanto na forma quanto na intensidade. Explicada nos termos de uma apropriação superficial, ou mesmo espontânea, da cultura grega pelos romanos, a primeira fase da helenização adquire contornos passivos

³ Não podemos imaginar, entretanto, que as interações entre gregos e romanos ocorreram apenas durante esses momentos históricos. No século IV d.C., por exemplo, várias evidências da influência grega foram encontradas nos escritos dos Padres da Igreja, observamos a influência grega na retórica dos autores cristãos mediante os estudos de seus discursos (SILVA, 2009, p. 141). Desse modo, podemos perceber a influência da helenização por toda a história do Império Romano. O processo de helenização não está confinado no passado, e aqueles elementos possivelmente encontrados nos antigos gregos ainda estão sendo assimilados em nossa cultura (ROWE, 1995, p. 69).

contrastando, desse modo, agudamente coma segunda fase, na qual Roma já exerceria um papel ativo, seletivo e restrito na assimilação de novos valores “gregos” (SILVA, 2009, p. 141; VEYNE, 2009, p. 86).

A Roma monárquica vivia sob a influência da cultura etrusca, e esta assimilou uma imensa quantidade de divindades do panteão grego (MOMIGLIANO, 1991, p. 18). Durante o século IV a.C., as relações estabelecidas entre Roma e as demais cidades da Península Itálica se tornaram cada vez mais comuns, o que deixou marcas profundas na religiosidade romana, desenvolvendo-se o antropomorfismo como síntese das funções dos *numina*, forças ou vontades, e ocorrendo o ingresso, em Roma, de várias divindades estrangeiras de influências etruscas e gregas, a fim de melhor organizar e individualizar as divindades (GRENIER, 1961, p. 87).

A absorção de deuses estrangeiros no panteão romano foi realizada a partir da observação do ritual da *interpretatio romana*, princípio segundo o qual duas ou mais divindades com atributos iguais ou semelhantes podiam ser unidas e adoradas como uma só. Novos elementos vão se justapondo ao conjunto reconhecido como religião “oficial” do Estado romano, ou seja, uma série de cultos que detinham o reconhecimento expresso do poder público ou eram referendados pela tradição.⁴ A constituição, entre os romanos, de um culto público sob a tutela do Estado ao lado dos cultos gentílicos de caráter privado, foi o resultado do próprio processo que engendrou a cidade na medida em que, com a reunião das *gentes* numa entidade político-administrativa muito mais ampla, tornou-se necessário instituir cerimônias religiosas comuns para estreitar ainda mais os laços que uniam a *Urbs* recém-fundada.

⁴ É importante salientar que, com a constituição da comunidade de cidadãos, a partir do advento da República romana, em 509 a.C., a religião romana tradicional passou a auxiliar a manutenção da união do corpo cívico. Sendo assim, os deuses representantes de cada cidade diziam respeito apenas aos seus cidadãos, integrantes da comunidade, que participavam do culto público (POMEROY, 1987, p. 246).

De certa forma, os romanos tentaram “decifrar” os gregos, aceitando seus deuses. A contrapartida não ocorria: os etruscos permaneceram misteriosos para os gregos, e Roma era vista como uma cidade distante; e, com exceção dos gregos de Massalia, não se obteve muita atenção e receptividade dos demais helenos (WALLACE, 1990, p. 279; MOMIGLIANO, 1991, p. 19). Os gregos não se manifestaram até se acharem diante de uma potência de primeira classe que derrotou o exército de Pirro em campo aberto.⁵

Ao tratar da primeira fase da helenização, que ocorreu por volta do século IV a.C., Wallace (1990) afirma que “as hipóteses acerca de uma helenização mais extensa da sociedade romana durante esse período são baseadas em evidências interpretativas inadequadas ao estudo de Roma, durante o século IV a.C”. De fato, muitos fenômenos culturais encontrados em Roma são paralelos às culturas da Etrúria e da Itália central, e aspectos importantes da cultura helênica não são encontrados em Roma. O autor sugere, então, que a helenização de Roma antes da Guerra contra Pirro (280-275 a.C.) permanece problemática e sem comprovação devido à ausência de testemunhos e de documentos (WALLACE, 1990, p. 278).

Numa linha de raciocínio muito parecida com a de Wallace, Paul Veyne (1983) também afirma que, pelo menos desde o século VI a.C., Roma possuía, é certo, uma arte e uma religião “helenizantes”, mas isso não é suficiente para indicar uma helenização propriamente dita, como se verá mais tarde. “As relações entre gregos e romanos permaneciam externas, sem uma dialética de fascínio, de desigualdade e de ressentimento” (VEYNE, 1983, p. 109).

A Grécia não dominava com vigor e fascínio a cena política no Mediterrâneo, logo, para se imitarem o estilo e a cultura grega, era necessário reconhecer no “outro” uma superioridade em seu domínio. Essa superioridade não existia. Roma não absorvia deuses em

⁵ Pirro, rei do Epiro, região costeira do Adriático ao norte da península grega, que havia sido chamado como socorro contra Roma pelo governo de Tarento.

seu panteão ou fabricava vasos e objetos decorativos no estilo grego por considerá-los superiores, mas por considerar os gregos “bons fornecedores”.

Como afirma Veyne (1983, p. 107), “os etruscos importavam vasos gregos, eles mesmos fabricavam vasos gregos, contudo, isso não determina uma helenização”. Expressa apenas a linguagem através da qual um artesão trabalhava por sua própria conta isento de imitar. As relações entre gregos e não-gregos permaneciam externas sem envolvimento efetivo, visto que não existia uma lógica de superioridade dos gregos como potência política da época. A segunda (e, num certo sentido, única) helenização de Roma – “consciente, almejada e procurada” – se desenvolve num contexto internacional no qual o helenismo surge com todo o vigor, de maneira que, à época, “civilizar-se significa helenizar-se” (VEYNE, 2009, p. 86).

A partir do IV a.C., a expansão dos valores gregos se fará com base em novas formas políticas em virtude da constituição dos reinos helenísticos, cujas populações sofrerão um forte influxo da cultura grega mediante a instauração de um processo contínuo de migração de populações desenraizadas da Grécia rumo ao Oriente.

AS INTERAÇÕES RELIGIOSAS ENTRE GREGOS E NÃO-GREGOS DURANTE A ÉPOCA HELENÍSTICA

Depois das surpreendentes conquistas de Alexandre, a Grécia e o Oriente grego compunham um grupo de reinos e cidades cuja população formava a mais influente etnia do

mundo antigo e cuja “civilização era a síntese da civilização – na opinião de cartagineses, etruscos e da Itália romana” (VEYNE, 2009, p. 79).⁶

De fato, partindo da cidade de Pela, na Península Balcânica, Alexandre tornara realidade a estruturação da *Cosmópolis*, do império universal, como consequência da ineficácia do sistema políade em resolver as inúmeras dificuldades surgidas a partir da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.).⁷ Dentre os problemas, podemos elencar: a ruptura do equilíbrio entre as *póleis* num momento em que algumas delas, a título de liderança e de proteção, ansiavam sobrepor-se às demais, ferindo com isso o ideal de soberania que lhes era bastante caro; como também o próprio desgaste interno resultante de uma concentração de renda cada vez mais exacerbada, o que criava um espaço de conflito permanente entre ricos e pobres (FINLEY, 1988, p. 75).

Alexandre buscava solucionar tais problemas ao liderar os gregos na conquista do Império Persa, o que implicava o domínio sobre a *Oikoumene* (a terra habitada), mediante a construção de um império que se estendia da Macedônia à Índia, incluindo o Egito. Desse modo, tornava-se cada dia mais patente a fusão entre a cultura grega clássica e a cultura oriental representada por Egito, Síria, Mesopotâmia e a Pérsia (LÉVÊQUE, 1987, p. 19).

Os contatos entre o Oriente e o Ocidente não foram instituídos por Alexandre. Pelo contrário, a própria dispersão espacial das *póleis* gregas atestava um convívio que, apesar de bastante conturbado, em virtude das constantes ameaças dos Aquemênidas, não podia deixar de produzir intercâmbios, principalmente por meio das trocas comerciais intensas entre gregos

⁶Alexandre nasceu em 356 a.C. no palácio de Pela, Macedônia. Filho do rei Filipe II, cedo se destacou como um rapaz inteligente e intrépido. Quando o príncipe tinha 13 anos, seu pai incumbiu um dos homens mais sábios de sua época, Aristóteles, de educá-lo. Alexandre aprendeu as mais variadas disciplinas: retórica, política, ciências físicas e naturais, medicina e geografia, ao mesmo tempo em que se interessava pela história grega e pela obra de autores como Eurípides e Píndaro. Depois do assassinato de seu pai em 336 a.C., Alexandre subiu ao trono da Macedônia e se dispôs a iniciar a expansão territorial do reino (LÉVÊQUE, 1987).

⁷Um dos acontecimentos decisivos que contribuíram para o processo de desestruturação das *póleis* foi a Guerra do Peloponeso entre os anos de 431 e 404 a.C. O conflito, envolvendo praticamente todas as Cidades-Estado gregas da época, deflagrou a crise que conduziu à superação do modelo de organização políade. Ao final da guerra, as *póleis* estavam por demais fragilizadas e vulneráveis às investidas estrangeiras como as de Felipe II, rei da Macedônia (GABRECHT, 2009, p. 11).

e orientais. Alexandre apenas rompeu os laços político-administrativos que impediam uma aproximação mais efetiva entre os dois mundos. Com a formação do império universal de Alexandre, e a posterior formação das monarquias helenísticas representadas pelas dinastias selêucida, lágida, atálida e macedônia, a Cidade-Estado clássica deixava de ocupar o primeiro plano no cenário político (SILVA, 2005, p. 195).

Com o valente herdeiro de Filipe da Macedônia, um novo contexto político-cultural do grego, ampliado da Cirenaica ao Tibre, tinha se tornado o principal cenário do Mundo Antigo.⁸ Depois de Alexandre, o mundo se tornara menor, com a inserção dos gregos no mundo oriental e com a difusão, no próprio Ocidente, da civilização derivada de suas conquistas (PETIT, 1987, p. 8).

Com isso, a Civilização Grega passava a adquirir um matiz completamente novo, caminhando rumo à elaboração de uma síntese altamente eclética que possibilitou o surgimento da Civilização Helenística.

A formação da assim denominada Civilização Helenística dependeu, em larga medida, da notável capacidade de integração entre elementos característicos da cultura helênica ou grega e das tradições que vigoravam nas regiões submetidas, primeiramente ao domínio de Alexandre e, em seguida, à autoridade dos soberanos que ascendem após a sua morte.

A difusão de usos, costumes, valores e ideais do mundo grego no Mediterrâneo oriental se efetivou por meio da propagação da *koiné*, o dialeto grego, que se transformou na língua franca do mundo helenístico, e da difusão do padrão arquitetônico da *polis*, ou seja, da reprodução de núcleos urbanos edificados de acordo com o estilo grego. Todavia, não podemos sustentar a ideia de que a helenização tenha “suscitado uma pronta adesão dos

⁸Alexandre conquistou um império que ia dos Balcãs à Índia, incluindo também o Egito e a Bactria.

orientais a tudo que era trazido da Grécia no rastro das falanges macedônicas” (SILVA, 2009, p. 83).

De fato, a helenização, definida como uma expansão avassaladora da língua e da cultura grega pela bacia do Mediterrâneo, incluindo regiões controladas por Roma na Península Itálica, é um fenômeno bastante complexo de ser investigado, na medida em que suscita, por toda parte, atitudes de hostilidade e de resistência diante das novidades implantadas pelos gregos no decorrer da sua expansão militar e demográfica (SILVA, 2009, p. 84).

Quando tratamos desse assunto, Silva (2009) assinala que ainda devemos evitar atribuir aos gregos qualquer atitude de vocação “ecumênica” aos vizinhos do Ocidente e do Oriente.

Durante a época clássica, os gregos se consideravam superiores, único povo civilizado, sendo a civilização grega a civilização por excelência (VEYNE, 2009, p. 80).

Não é possível observar qualquer preocupação dos helenos em relação aos estrangeiros no que tange à execução de algum programa de adesão por parte das populações estrangeiras aos cânones da cultura helênica (MOMIGLIANO, 1991, p. 24; VEYNE, 1983, p. 111).

O processo de interação étnica do qual resultou a cultura helenística não se fez com base em nenhum sistema de ideias que recomendasse o aprimoramento das condições sociais nas quais se encontravam as populações submetidas ao jugo greco-macedônico, mas, antes, resultou do amálgama de elementos culturais de toda ordem, dificultando ainda mais o entendimento de tão importante fenômeno.

A época helenística se caracterizou por um conjunto de importantes transformações em diversos domínios da sociedade, incluindo o das representações e dos sistemas simbólicos, dada a importância dos fatores de natureza religiosa para os homens do Mundo Antigo.

A Guerra do Peloponeso ⁹ e a profunda crise na qual a Hélade mergulhou após 404 a.C. foram responsáveis pela instauração de uma atmosfera de desapontamento com o estilo de vida próprio da *pólis*, incluindo os cultos aos deuses cívicos (LÉVÊQUE, 1987, p. 144; PETIT, 1987, p. 63; SILVA, 2009, p. 89).¹⁰

Devido à desagregação interna das cidades, a religião políade desestruturou-se. O homem não encontrava a satisfação de suas aspirações ao além-túmulo, ou as explicações acerca das mudanças do sistema políade: a observância ritual não estava mais condicionada ao cumprimento dos deveres de cidadão (LÉVÊQUE, 1987, p. 144).¹¹

No que concerne à religião, podemos observar uma tendência à individualidade dos princípios religiosos (LÉVÊQUE, 1987, p. 144). A religião helênica sempre ocupou uma posição central na *pólis*, exercendo um papel de integração do indivíduo à comunidade, a partir do cumprimento diário dos ritos (GRIJALVO, 2008, p. 122). Não que a devoção às divindades ancestrais, como Zeus, Hera, Apolo, Hércules e tantas outras pertencentes ao panteão políade tenha se tornado repentinamente obsoleta (LÉVÊQUE, 1987, p. 147; PETIT, 1987, p. 63; SILVA, 2009, p. 89). Todavia, os gregos estavam abertos a novas experiências religiosas (KOESTER, 2003, p. 414). Em virtude dos novos desafios a que foram submetidos, eles não hesitaram em experimentar outras vias de acesso às manifestações do sagrado como forma de conforto frente aos novos rumos da vida cotidiana e de revelação do sentido oculto das súbitas reviravoltas que atingiam o seu mundo (BURKERT, 1991, p. 27).

⁹ A Guerra do Peloponeso foi motivada, em grande parte, pela política expansionista adotada por Atenas após as Guerras Greco-Pérsicas de 490 e 480 a.C. A vitória grega diante da ofensiva dos persas levou à criação, em 478 a.C., da Liga de Delos, sob a liderança de Atenas, com o objetivo de continuar a luta contra os persas em seu território e de libertar as pólis sob o jugo macedônico (GUARINELLO, 1994, p. 14).

¹⁰ Diante da ingerência ateniense, algumas Cidades-Estado quiseram se retirar da Liga. Outras *pólis*, membros da Liga do Peloponeso, lideradas por Esparta, opunham-se ao expansionismo ateniense e consideraram a liderança de Atenas uma ameaça à soberania das cidades da Hélade. O embate entre as Ligas teve um papel definitivo no processo que conduziu à Guerra do Peloponeso (MOSSÉ, 1985, p. 121).

¹¹ O crescente desinteresse dos cidadãos em relação aos assuntos da *pólis* está relacionado ao desgosto dos atenienses pela política, pois sentiam que os deveres públicos eram por demais onerosos. Agradava ao cidadão ateniense, neste contexto específico, o fato de que alguém pudesse governar de maneira a aliviar os encargos cívicos (GABRECHT, 2009, p. 26).

A formação dos reinos helenísticos, com todos os conflitos que comportou, reclamava novas modalidades de crença com condições de atender aos interesses políticos das dinastias reinantes, que objetivavam a formação de integrações identitárias e de uma base legítima para governar, que favorecessem o domínio estrangeiro sobre territórios caracterizados por uma notável pluralidade cultural. Os sistemas simbólicos de natureza religiosa cumpriram um papel decisivo, conduzindo a uma transformação do aparato simbólico-religioso em dois níveis: o estatal e o da piedade popular.

Em nível estatal, os reis helenísticos buscaram promover a religiosidade a divindades olímpicas das quais se consideravam herdeiros diretos ou instituir novos cultos que lhes permitissem reforçar a sua autoridade. No Egito, encontramos um bom exemplo da implantação do culto real. Em Alexandria, Alexandre é honrado como deus e como herói fundador da cidade. Os cognomes de vários soberanos são característicos da personificação em divindades dos reis: Sóter (Salvador) e Evergetes (Benfeitor). No entanto, os cultos aos soberanos, mesmo sendo correspondentes à mentalidade popular e servindo aos interesses dos reis helenísticos, não são suficientes para satisfazer as aspirações religiosas da população (LÉVÊQUE, 1987, p. 148).

Quanto ao nível da religiosidade popular, verificamos a propagação, na bacia do Mediterrâneo, de cultos e de deuses muito populares no Oriente Próximo, como Frígia, Cibele, Ísis e Atargátis, apenas para citar as mais conhecidas. Esses cultos são conceituados, pelos especialistas, como religiões de “mistério”, a fim de diferenciá-los das modalidades religiosas poliades, pois neles o neófito ingressava mediante um ritual secreto de iniciação, com caráter voluntário, pessoal e secreto, que visava a uma transformação do espírito por contato direto com o sagrado (BURKERT, 1992, p. 24; ALVAR & MAZA, 1995, p. 436-438; SILVA, 2009, p. 90).

Os deuses do Oriente exerciam fascínio e atração sobre os homens do Ocidente, devido, em grande medida, ao exotismo e ao mistério dos seus cultos.

A deusa frígia Cibele, proveniente da Ásia, também chamada de Grande Mãe, era antiga entre os gregos e, mesmo devidamente helenizada, ganhou muitos adeptos em especial no reino de Pérgamo.

O culto de Cibele com o seu consorte Átis foi um dos primeiros a ser assimilado pelo mundo grego, chegando inclusive à Magna Grécia no século VI a.C..¹²

Em Atenas, o serviço de sacerdócio da “Grande Mãe” era totalmente grego. E, tradicionalmente, a deusa era identificada com Rhea e Deméter, deusas reconhecidas do panteão grego e a demais divindades estrangeiras como Ísis e Atargátis (TURCAN, 2001, p. 41).

Por todo o mundo helenístico, verificavam-se hibridismos e associações religiosas proporcionados pela mistura da religião políade com as religiões provenientes do Oriente Próximo. Esse hibridismo era efetivado graças à intensa mobilidade propiciada pelo contexto do mundo helenístico. Os reis helenísticos inseriam o culto aos políades em suas cidades recém-fundadas. Os deuses originários do Oriente eram absorvidos devido à atuação de escravos, mercadores e soldados que se estabeleciam nas cidades e difundiam os cultos. O

¹² Átis, um jovem deus frígio de caráter bucólico, sempre esteve associado à representação da deusa Cibele, ora como amante, ora como filho. O complexo mito da deusa frígia explica o envolvimento do jovem deus em seu sistema de crenças, bem como as associações efetivadas entre deuses do oriente e deuses políades. Segundo Jaime Alvar (1995), o mito da “Grande Mãe” é retratado por muitos autores, dentre eles Pausânias e Arnóbio, informando que a deusa Cibele teria nascido de uma poluição noturna de Zeus. Chamada também Agdistis/Cibele, esta seria uma criatura hermafrodita, com intenso desejo sexual, provocando a ira de muitos deuses que consideraram por bem retirar a libido de Agdistis/Cibele. Dioniso foi o responsável pela tarefa divina. Aproveitando-se do sono de Agdistis/Cibele, provocado pelo vinho de Dioniso derramado em um rio onde a deusa hermafrodita costumava beber, o deus atou os pés da deusa aos seus órgãos genitais de forma que, ao se levantar abruptamente, o sexo viril da deusa seria amputado (ALVAR, 1995, p. 454; TURCAN, 2001, p. 42-43). O sangue derramado de Agdistis/Cibele fecundou a terra, que, por sua vez, deu origem a uma árvore frutífera. O fruto da árvore foi ingerido pela filha do rio Sangario, Nana, que assim concebeu Átis. Desse modo, Átis era também filho de Agdistis/Cibele. Ele cresceu e se tornou um belo rapaz que encantava a todos. Agdistis/Cibele, tendo visto o rapaz, logo se enamorou. No entanto, a consumação carnal era vetada. E, como forma de punição à atração sexual sentida, Átis comete castração. Agdistis/Cibele, inconformada com a morte do amado, roga a Zeus que conceda a ressurreição de Átis. Zeus permite, então, que o rapaz permaneça incorrupto em sua tumba e a sua imortalidade é atestada pelo crescimento constante dos cabelos do deus em seu túmulo (ALVAR, 1995, p. 455).

sincretismo com deuses nativos do Egito é ainda maior. Os gregos, no Egito, são surpreendidos pelo aspecto colossal dos templos e pelo cuidado na observância de ritos relacionados à morte e ao além-túmulo. A maioria dos deuses egípcios tem, entre os seus fieis, gregos que se entregam a identificações entre os deuses do Olimpo.¹³ No entanto, Ísis e seu consorte Osíris eram detentores dos segredos da imortalidade e do reino dos mortos (KOESTER, 1995, p. 157).

Um sincretismo bem interessante foi o do deus Serápis, nascido na época de Ptolomeu Sóter I. O soberano, interessado em unificar seu reino conciliando a tradição do Nilo com a piedade grega, fabricou a figura majestosa de Serápis. Representação esta, fabricada a partir da imagem de Osíris (Osor – Hapi = Osiris – Hapis) e de um Zeus – Poseidon. Assim, Serápis era identificado como herdeiro de Osíris/Ápis, deus funerário egípcio de Mênfis, a quem deve seu nome, e de divindades gregas, como Zeus ou Hades/Plutão ou o místico Dioniso, que Heródoto identificava com Osíris (LÉVÊQUE, 1987, p. 153).¹⁴

Turcan (2001) afirma que o novo deus adota formas rituais próprias dos mistérios eleusinos, “Ptolomeu – segundo Plutarco e Tácito – consultou Timóteo, sacerdote do templo de Elêusis”, para facilitar uma *práxis* religiosa atrativa aos gregos. O soberano Ptolomeu Sóter teria recebido a colaboração do sacerdote egípcio Manetón, que também havia se iniciado nos mistérios de Elêusis (ALVAR, 1995, p. 483). Serápis foi elevado à divindade patronal dos alexandrinos (PETIT, 1987, p. 73). Em sua dimensão de divindade tutelar de Alexandria, o deus Serápis assume as qualidades de Agatodemo, um demônio mítico, em forma de serpente,

¹³ As mais comuns são as seguintes: Ámon = Zeus; Ísis = Demeter; Osíris = Dioniso; Hator = Afrodite; Tot = Hermes; Imhotep = Asclépio; Khonsu = Hércules (LÉVÊQUE, 1987, p. 149).

¹⁴ Osíris é caracterizado como um deus ctônico, associado ao mundo dos mortos. Devido ao mito associado ao deus, na lenda egípcia, os deuses Osíris e Ísis, deuses irmãos, amaram-se desde a concepção ainda no ventre materno. E, após o nascimento, tornaram-se esposos. O casal, no entanto, não pode gozar de uma convivência tranquila, pois Osíris foi assassinado e esquartejado pelo seu irmão Seth, deus da escuridão e dos caos. Ísis, em prantos, pôs-se a reunir os despojos do esposo que haviam sido espalhados por Seth e, mediante ritos mágicos, o devolveu à vida. De fato, percebemos que Osíris é retratado pela mitologia como um deus do além-túmulo e ordenador do cosmo, aproximando-se de divindades como Hades-Plutão, deus grego com características ctônicas (ALVAR, 1995, p. 484).

que, segundo a tradição local, morreu por conta dos trabalhos de fundação da cidade (ALVAR, 1995, p. 483). Podemos afirmar, então, que os processos de hibridismo religioso, por meio dos quais percebemos os encontros culturais, levam a algum tipo de mistura cultural, ou melhor, à emergência de uma nova forma cultural (BURKE, 2003, p. 112). Exemplo claro disso foi o estabelecimento do culto de Serápis no Egito.

Outras sínteses foram mais espontâneas. Zeus foi assimilado a deuses locais, daí surgindo uma série de epítetos ao “deus dos deuses” como: Labrandaios (de Labranda, na Ásia Menor), Doliquênos (de Doliqeu, na Síria). Outros “predicados”, epítetos culturais, lembram seus atributos: Brontaios (trovão), Cerauno (raio), Pantócrator (todo – poderoso), Megistos (maior), Urânio (celestes), Hélio (solar). Ele se identifica facilmente com grandes deuses do panteão semítico: Baal, na Fenícia; Baal – Shamin e Hadad, na Síria; e Bel, na Mesopotâmia. Zeus Hipsistos (Altíssimo), por vezes é adorado apenas sob o nome de Hipsistos, une caracteres gregos ou asiáticos (LÉVÊQUE, 1987, p. 154; PETIT, 1987, p. 68).

ROMA E O MUNDO HELENÍSTICO

À toda a hibridização de ritos e de cultos religiosos que se produzia a partir das interações culturais entre o Oriente Próximo e o Ocidente, veio sobrepor-se a força conquistadora de Roma. Da segunda metade do século IV a.C. até o início do século III a.C., Roma dedicou-se à estabilização de seu território e à consolidação de sua soberania na Península Itálica. Nesse momento, o cotidiano político da cidade foi dominado por três guerras contra os samnitas, povo cuja federação de tribos habitava a região meridional dos Apeninos centrais, e por guerras contra os latinos, os etruscos e outros povos da Itália central. Por volta de 272 a.C, Roma havia completado a conquista da Itália. A vitória na guerra contra

Pirro (282-272 a.C.) havia levado os romanos a controlar muitas cidades e amenizado os conflitos na Península. A criação de várias colônias no sul e no norte da Itália funcionou também como estratégia de ocupação e de consolidação do domínio romano na região. A influência romana havia se espalhado então por toda a Península.¹⁵

Enquanto o helenismo se expandia no Oriente Próximo e no Norte da África, Roma concluía suas conquistas na Península Itálica e, ao lado de Cartago, tornou-se uma das maiores cidades do Mediterrâneo. Os séculos III e I a.C. representaram uma das etapas mais importantes da História de Roma. Nesse intervalo de tempo, a *Urbs* passa de detentora de um poder local sediado na Península Itálica à condição de principal potência no Mediterrâneo. Eis o período de formação do Império, crucial para o despontar de Roma no cenário internacional. Roma transforma-se de Cidade-Estado em Império. Também nessa época se verifica a intensificação dos contatos da sociedade romana com o helenismo, especialmente com a filosofia grega, uma das bases da construção simbólica da figura do imperador que começaria a ser construída no final do século I a.C.

Não obstante a importância da helenização para o desenvolvimento da sociedade romana no período de que nos ocupamos, é importante assinalar que Roma conviveu, além da Grécia, com outros atores como, por exemplo, os etruscos e os cartagineses. Cartago, no princípio do século III a.C., era uma potência comercial. Nas décadas finais do século IV a.C., tinha experimentado um grande desenvolvimento cultural e econômico; as relações exteriores haviam se ampliado; e a monarquia, vigente por séculos, chegara ao fim, substituída por um comitê de trinta membros, a Gerúsia, que governou a cidade até o fim da sua história.

Até 246 a.C., ano que assinala o início da Primeira Guerra Púnica, Cartago dominou sozinha o Mediterrâneo ocidental, mantendo o que poderia ser descrito como um “império

¹⁵ Podemos citar como exemplo de possessões instituídas após a guerra contra Pirro, em 273 a.C., as colônias de *Cosa* e *Paestum*, ao sul do Golfo de Nápoles. Além dessas, em 246 a.C., os romanos assentaram a colônia de *Brundisium* (Brindizi), na costa sul do Mar Adriático (SILVA, 2009, p. 101).

colonial” que se estendia do oeste da Sicília, passando pelo litoral da África do Norte, até o sul da Ibéria.

O seu maior lucro provinha do comércio marítimo, incluindo a exportação de produtos agrícolas. Esse comércio era regulado por meio de tratados com outros Estados, como as cidades etruscas e Roma. Cartago era, pela geografia das suas possessões, por seus domínios comerciais e, até onde as evidências nos permitem interpretar, por seus objetivos políticos, o oponente natural de Roma.

As três guerras travadas por Roma contra Cartago entre os séculos III e II a.C. demonstram, de forma clara, a paulatina ascensão da primeira como uma potência no cenário mediterrâneo e o seu movimento no sentido de construir um império.

Durante o intervalo entre a Primeira e a Segunda Guerra Púnica, Cartago havia invadido o interior da Ibéria a que os romanos chamariam, mais tarde, de Hispânia. A recuperação do seu poderio em virtude da exploração da Ibéria proporcionou a Cartago as condições de se manter financeiramente e de organizar uma revanche contra Roma.

A crise gerada pela Segunda Guerra Púnica foi essencialmente militar e política. Todavia, durante o período de grande conturbação político-social que essa guerra representou, a religião romana cumpriu um importante papel de coesão social e psicológica, permitindo à cidade reagrupar-se em torno de seus líderes (GRIMAL, 1975, p. 123).

A religião constituía um importante fator de coesão social para a Cidade-Estado que, mediante a assistência divina, começava a conquistar o mundo. À medida que executa os ritos de sua tradição ancestral sob a orientação dos magistrados, o indivíduo se sente inserido no contexto de sua comunidade. E, como membro de uma comunidade, o homem romano esperava usufruir os benefícios que a correta observância ritual podia lhe proporcionar e que se manifestava de modo real na vitória de Roma contra os inimigos.

Na qualidade de membro de uma coletividade, o romano sabe que a sua devoção, tanto quanto o seu comprometimento militar, torna-se imperativo para o êxito de Roma, uma vez ser a execução dos rituais o que garantia a boa relação entre os homens e os deuses.¹⁶ Assegurar a boa execução dos ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como imaginada pelos romanos: ordenada e segura (ROSA, 2006, p. 146).

No decorrer da chamada Guerra Púnica, todos os deuses foram chamados para salvar Roma. E, quando derrotas sucessivas mostraram a sua insatisfação, os romanos passaram a explorar as diversas áreas do divino na tentativa de localizar os pontos sensíveis. Roma conseguiu, assim, estabelecer as grandes linhas do panteão sincrético que se formava (DUMÉZIL, 1996, p. 457-458).

No mesmo período, pela primeira vez, o oráculo de Delfos foi consultado oficialmente por um magistrado romano, o que representou um importante momento para o culto romano de Apolo, pois, tendo sido Canas a última grande derrota sofrida por Roma, o envio de uma embaixada a Delfos foi considerado um ponto de inflexão no destino da *Urbs* (BAYET, 1984, p. 162).¹⁷ Ao se dirigir ao santuário que simbolizava a unidade helênica, Roma reafirmava também a sua participação naquela comunidade religiosa (GRIMAL, 1975, p. 118-120).

Durante a Segunda Guerra Púnica e até a primeira metade do século II a.C., três guerras bem sucedidas contra a Macedônia e alianças com a Liga Etólia e com o reino de

¹⁶ De acordo com Paul Veyne, as relações entre os homens e os deuses eram semelhantes às existentes com os poderosos, reis ou patronos. O primeiro dever era saudar os deuses com a mão ao passar diante de sua imagem. A oração mais frequente aticava o amor próprio dos deuses quanto ao seu poder: “Júpiter, acode-me, pois tu o podes”. Se o deus não atendia, arriscava-se a levantar suspeitas quanto aos seus poderes (2009, p. 192). É certo também que tão importantes quanto a prece eram os votos e as doações feitas aos deuses. A troca de proteção divina por doação humana era muito importante, visto que com deuses-patronos as relações de troca de doações e contradoações estabelecidas simbolizam uma amizade entre parceiros desiguais, e cada um com sua vida só estabelece relações confiantes por seus respectivos interesses.

¹⁷ No ano de 216 a.C., o desastre da derrota em Cannas provocou medidas importantes no que tange às interações entre a religião romana e o helenismo. O Senado romano tomou a iniciativa de enviar a Delfos, Fabio Pictor, a fim de consultar o oráculo de Apolo. A iniciativa acarretou conseqüências muito importantes: as inquietudes romanas quanto ao futuro foram revestidas de um caráter oficial, representado pela iniciativa do Senado, símbolo da tradição, o *mos maiorum*. E Fabio Pictor aceitou todas as prescrições indicadas pelo oráculo: sacrificou aos deuses e deusas da Grécia e depositou no altar de Apolo, em Roma, uma coroa de louros. Após as interações estabelecidas, muitos sacrifícios a divindades romanas foram feitos de acordo com os enunciados do oráculo grego (AYMARD & AUBOYER, 1956, p. 203; BAYET, 1984, p. 162).

Pérgamo possibilitaram a Roma afirmar sua soberania na região do Mar Egeu (SILVA, 2009, p. 101). No entanto, as dificuldades e as ansiedades causadas pela guerra provocavam inseguranças em cidadãos e sacerdotes, exigindo novas soluções para a ansiedade pública. A religião tradicional romana estava, de certa maneira, mais receptiva a influxos estrangeiros (BAYET, 1984, p. 163). Por volta de 204-205 a.C., foi estabelecido o culto à Magna Mater, a Grande Mãe de Pessinonte, cujo significado político e religioso não deixava dúvida quanto à sua importância (SILVA, 2009, p. 108). A pedra negra, ícone da Magna Mater, foi transportada, então, da Frígia para Roma com grande solenidade.

Jean Bayet (1984, p. 164) afirma que a adoção do culto de Cibele pelos romanos em 204 a.C. não representou uma prova antecipada da orientalização do Império pelo fato de este culto ter sofrido uma série de restrições, não atingindo no início uma significativa popularidade entre os romanos. No entanto, a afirmativa de Bayet (1984) deve ser analisada com reservas, porque, no momento em que os romanos incorporam em seu calendário religioso uma divindade estrangeira, estranha ao panteão da religião tradicional, podemos perceber mudanças na mentalidade tradicional abrindo caminho às posteriores influências orientalizantes (SILVA, 2005, p. 202).

A instituição do culto à divindade, segundo Dumézil (1996, p. 484-485), serviu a três propósitos, evidenciando, uma vez mais, a ligação entre os assuntos de Estado e a religião: uma divindade poderosa agora protegeria os exércitos romanos; as ambições diplomáticas do Senado seriam cumpridas mediante um culto compartilhado com as cidades helênicas da Ásia Menor; e, por meio da deusa, reafirmava-se a ascendência troiana da *nobilitas*, pois a Magna Mater era originária da mesma região da Troia homérica.

No entanto, nem mesmo a Segunda Guerra Púnica, não obstante todos os distúrbios sociais que proporcionou, foi capaz de diminuir a crença nos deuses romanos, haja vista que

os deuses inseridos em Roma eram vistos muito mais como reforço do que como uma negação ao panteão da religião tradicional (SILVA, 2005, p. 198).

Após o fim da Segunda Guerra Púnica, intensificaram-se as relações entre Roma e as regiões próximas à Península Itálica, acarretando consequentes empréstimos religiosos, sendo os novos cultos aceitos sob a atenta vigilância do Estado. A maior aproximação com o helenismo foi durante as primeiras guerras púnicas, período decisivo de assimilação da cultura grega em Roma. Os romanos aprenderam a língua grega e incorporaram costumes e conhecimentos com muita rapidez (MOMIGLIANO, 1991, p. 23). Todavia, o período simbolizou também mudanças estruturais na forma de administração da cidade e dos territórios anexados, com destaque para a construção de estradas pavimentadas em toda a Europa ocidental e até no Oriente Próximo, o que inaugura um novo padrão de gerenciamento das regiões e maior interação social e rapidez nas comunicações, desde a transmissão de mensagens até a movimentação das legiões, facilitando, posteriormente, a difusão dos cultos de mistério no Império.

No final da Segunda Guerra Púnica, Cartago havia perdido todos os seus domínios. Seu território fora diminuído e a compensação exigida por Roma complicou ainda mais a situação da cidade. Contudo, após dez anos, Cartago havia conseguido reestruturar um porto e a economia cartaginesa começou a crescer novamente. No entanto, a recuperação de Cartago foi o possível ensejo para a deflagração da Terceira Guerra Púnica (149-146 a.C.), “uma guerra resultante da posição unilateral de Roma em eliminar um inimigo sabidamente mais fraco” (SILVA, 2009, p.109).

As guerras contra Cartago representam um momento de transição de Roma, de mudança de objetivos de conquistas de possessões locais para o começo da hegemonia da cidade sobre a bacia do Mediterrâneo e, posteriormente, sobre os territórios do Oriente Próximo.

A Grécia e o Oriente Próximo constituíam, nesse período, “a cena de prestígio, a grande cena internacional, em que Roma não representava ainda nenhum papel” (VEYNE, 2009, p. 84).

O poder dos herdeiros de Alexandre, os soberanos greco-macedônicos fundadores dos reinos helenísticos, fazia-se sentir em todo o mundo conhecido e sua cultura era a cultura “universal” da época. Após a conquista de toda a Península Itálica, o que projetou Roma como a grande potência em escala da época, os contatos entre a *Urbs* e o Mediterrâneo e o Oriente grego logo se intensificaram (BEARD; NORTH; PRICE, 2004, p. 74).

Partindo da Sicília, da Sardenha e da Córsega, primeiras regiões transformadas em províncias, os romanos foram gradativamente abrindo caminho pelas rotas do Oriente e do Ocidente, o que lhes valeu um *império* de proporções impressionantes.¹⁸ Logo a prosperidade material e o refinamento intelectual da cultura helenística atraíram o interesse dos romanos. Com isso, podemos verificar uma verdadeira invasão, em Roma, de elementos culturais provenientes do mundo helenístico, sendo que, a partir daí, esta cultura, absorvida pelos latinos, era redistribuída por toda a fração ocidental do Império (SILVA, 2005, p.196).

A interação cultural entre gregos e romanos desempenhou um papel importante para a consolidação do “projeto” imperialista romano, uma vez que, para civilizar os outros, os romanos tiveram que se civilizar; e, ao fazê-lo, mediante a apropriação da cultura grega,

¹⁸ O termo *império*, derivado do latim *imperium*, é muito antigo. Em suas origens romanas, designava poder pessoal de escopo extremamente vasto, civil e militar, de embasamento religioso, mas que a cada vez exigia uma lei do povo romano (*lex curiata de império*). Tal poder passou dos reis de Roma aos magistrados republicanos que lhes sucederam. Ainda sob a República, e ao longo dos dois primeiros séculos imperiais, isto é, entre o século I a.C. e o século II d.C., já se nota uma evolução semântica de ambos os termos em função em primeiro lugar da emergência do poder e dos exércitos privados na época das guerras civis que deram cabo da República: de diversos modos, *imperium*, sem perder sua denotação republicana, passou a designar também o território dominado por Roma, marcado por uma hierarquização do espaço derivada da conquista, com a Itália no centro (CARDOSO & FONTES, 2005, p. 11). De fato, o termo *imperium*, mantendo seu sentido de comando e soberania, passou a contar também com uma nova conotação, adquirida para se adaptar à identidade cosmopolita da Roma Imperial (MENDES, 2004, p. 19).

tornaram-se, de certa forma, um pouco gregos, mas certamente sem deixar de ser romanos (WALLACE-HADRILL, 1998, p. 79).¹⁹

Devemos atentar, todavia, para a necessidade de interpretar essas conquistas de Roma como uma sucessão de aquisições com motivações particulares segundo a conjuntura em questão. As conquistas dos territórios do interior da Europa ocidental, de parte da África do Norte, do Mediterrâneo e da Magna Grécia fizeram parte de um processo que durou cerca de duzentos e cinquenta anos (SILVA, 2009, p. 111).

De fato, os romanos, ou pelo menos a aristocracia romana (embora as categorias populares não fossem insensíveis aos seus triunfos), eram *imperialistas*, pois sentiam-se destinados a comandar todos os homens. Em sua obra, *O Império Greco-Romano* (2009), Paul Veyne afirma que o direito de governar o mundo inteiro não era uma palavra vazia, mas um traço da personalidade dos romanos – e o foi, mesmo depois de Augusto e inaugurada a *pax romana*, quando, na verdade, cessaram apenas os esforços no sentido de dar prosseguimento à expansão. Segundo Veyne (2009, p. 85): “Era um *imperialismo* auto-suficiente; não inspirado nem alegado por valores, ideologia, ou por uma religião”.

Até o século II a.C., a conquista da Itália pelos romanos e o seu domínio do Mediterrâneo ocidental consistiam em estabelecer, ao redor de Roma, uma barreira de proteção – ou em pôr em prática uma concepção muito peculiar dessa barreira “defensiva”, segundo a qual a mera existência de uma potência independente em suas fronteiras era percebida por Roma como uma ameaça à sua segurança. Uma mudança decisiva foi o fato de que, a partir do século II a.C., o Senado passou de um imperialismo “defensivo” para um

¹⁹ A palavra *imperialismo* foi cunhada com a finalidade de designar o processo de expansão política e econômica da Europa e dos Estados Unidos a partir do século XIX. O imperialismo moderno se refere a uma das etapas do capitalismo, em que um determinado país busca novos mercados para investimento dos capitais excedentes, o que leva a uma maior acumulação de capitais na metrópole, uma vez que há uma exploração da periferia mediante a utilização de mão-de-obra barata e a importação de matérias-primas a baixo custo. O termo *imperialismo* tem sido aplicado por analogia aos processos de expansão territorial da Antiguidade. Porém, é preciso que isso seja feito com cautela, uma vez que por detrás de seu uso se oculta toda uma série de acepções profundamente diferentes do imperialismo moderno (GUARINELLO, 1994, p. 7-9).

imperialismo expansionista que pretendia desempenhar um papel de peso no cenário mundial. É nesse momento que se inicia a conquista do Oriente (VEYNE, 2009, p. 86).

Roma, de forma espetacular, reduz ao estado de protetorado aquele mundo helênico que tinha sido o verdadeiro cenário político mundial e o detentor da civilização.²⁰ Roma deseja se assimilar à civilização grega sem se identificar; sem deixar de ser “romana”. Ela se heleniza para se afirmar, enquanto que, aos olhos dos gregos, a helenização equivalia a uma naturalização. “Roma os deixará desconcertados: é uma cidade helenizante que lhes escapa” (VEYNE, 1983, p. 110).

De acordo com os gregos, tudo o que era civilizado era grego: a Hélade representava a própria civilização. Logo, a helenização era um preceito universal: quem aceitasse a helenização seria reconhecido como grego, e os romanos foram em busca da civilização grega nos centros ocidentais de cultura grega, tal como Nápoles e Siracusa (BEARD; NORTH; PRICE, 2004, p. 75).

No entanto, os romanos, principalmente os membros da elite aristocrática, falavam a língua grega, mas escreviam em latim, que continuava sendo a língua oficial do Império. Nesse sentido, poderíamos até sugerir que a helenização de Roma foi, em última análise, muito mais um acontecimento romano do que grego. A Grécia era detentora de uma civilidade que, de acordo com Veyne (2009) “não era sentida como grega, como estrangeira, mas como a própria civilização e o modo de ser dos gregos era considerado o ideal, o verdadeiro, em todos os setores, da diplomacia à religião”. A Grécia parecia ser depositária do padrão ideal de civilização que Roma, na sua escalada como potência conquistadora do Mediterrâneo,

²⁰ As Cidades-Estado gregas se integravam a Roma na categoria de comunidades “livres”, reconhecidas por uma *formula amicorum* ou “relação de amigos”. No caso do Oriente helenizado, desde a Grécia continental até a Ásia Menor, os romanos apresentavam a si mesmos e as suas instituições de acordo com a compreensão dos gregos, ou seja, como defensores da liberdade dos gregos (MOMIGLIANO, 1991, p. 19-20; SILVA, 2009, p. 114). Para Grimal (1975, p. 183-185), essa “liberdade vigiada” era necessária, pois os gregos, sem o arbítrio de um poder externo, digladiavam-se constantemente. A fundação de colônias como meio de controle estratégico não se estendeu para fora da Itália, mas, ao invés disso, governadores foram designados para as províncias conquistadas e guarnições permanentes foram assentadas em algumas localidades (SILVA, 2009, p. 114).

ambicionava para si. Isso se deu, em parte, pela capacidade grega de promoção e de imposição de seus valores ao resto do Mundo Antigo (VEYNE, 1983, p. 110).

No entanto, ao consolidarem seu domínio sobre a bacia do Mediterrâneo, sobre o Oriente e sobre os territórios do interior na Europa ocidental, parte da África do Norte e Magna Grécia, os romanos logo se viram expostos à dificuldade de administrar um território tão vasto. Sua antiga forma de governo, a República, não era mais compatível com o gerenciamento de um Império de tamanhas proporções.

Concomitantemente à expansão territorial e às transformações socioeconômicas e político-militares, podemos perceber a emergência e o desenvolvimento de um sistema de economia imperial, a incompatibilidade entre um governo republicano e o aparato administrativo centralizado no Senado, nos Magistrados e nas Assembleias e a manutenção das relações de poder lideradas pelos patronos da *res publica*, denominados de *principes civitatis* (SCHIAVONE, 2005, p. 88).²¹

Logo, a passagem de Roma da condição de uma Cidade-Estado para uma Cosmópolis levou ao colapso das instituições republicanas na medida em que se consolidava a forma de poder pessoal militar em torno da figura do *princeps* e a expressão *Imperium Romanum* passou a significar “não só o espaço no interior do qual Roma exercia o seu poder, como este mesmo poder” (GRIMAL, 1993, p. 9).

Ao longo dos dois últimos séculos da República, as mutações abruptas que se produziram em todos os níveis da estrutura social as quais engendraram não só a ruína do campesinato italiano, mas também o colapso das instituições da República romana mediante os conflitos em torno da reforma agrária, o fortalecimento do poder pessoal e os sucessivos golpes de Estado propiciaram o surgimento de um clima de insegurança e de angústia

²¹ *Res publica* significa tudo aquilo que é público, que pode ser o próprio Estado, sua constituição, o interesse comum. Os romanos não possuíam um conceito específico para designar o seu sistema político, este era nomeado de acordo com a administração da própria cidade e dos interesses dos cidadãos (MENDES, 2006, p. 21).

generalizada, aumentando ainda mais a insatisfação religiosa do povo romano (SILVA, 2005, p. 199; MENDES, 2006, p. 21-24).²²

Durante acirradas disputas entre as facções oligárquicas, fenômeno característico do século I a.C., as divindades foram instrumentalizadas politicamente sem o mínimo respeito à religião. Como consequência, o descrédito em relação aos deuses foi cada vez mais evidente (CAMPOS MÉNDEZ, 2004, p. 33; SILVA, 2005, p. 199).

Com o aprofundamento das contradições na sociedade romana no fim da República, começava a ganhar terreno o culto a uma deidade correspondente da *Tyche* grega: a *Fortuna*, deusa instável, que representava o azar irracional, que regia os destinos dos homens, e que, quando quisesse, poderia exaltá-los num momento para degradá-los em seguida; daí a necessidade de aplacar os anseios caprichosos dessa deusa a fim de que ela não se mostrasse demasiadamente cruel para aqueles que a ela se encontravam submetidos (BAYET, 1984, p. 170; SILVA, 2005, p. 200).

A crença na Fortuna não fazia mais do que evidenciar o quanto as divindades do panteão tradicional romano estavam longe de corresponder aos anseios dos devotos, propiciando conforto aos cidadãos que se sentiam privados de tudo o que a condição de cidadania poderia lhes proporcionar (TURCAN, 2001, p. 37; ARROYO DE LA FUENTE, 2002, p. 215).

²² Os conflitos em torno da reforma agrária estão relacionados ao final do período republicano, processo que teve seu início com a morte dos irmãos Tibério e Caio Graco (133-121 a.C.). Isso porque estes acontecimentos trouxeram no seu bojo todos os elementos que numa relação assimétrica anunciavam o período de desagregação do sistema republicano romano, afetado em sua globalidade pelas grandes inovações produzidas pelo crescimento do Império. As crises recorrentes que sucederam os conflitos políticos suscitados pelas tentativas de reforma agrária dos Graco liberaram todas as forças que caracterizavam o processo de desagregação do sistema republicano, tais como o individualismo versus o coletivismo. Ou seja: a impossibilidade das instituições republicanas de preservarem os interesses da *Res publica* ante os interesses privados; a cisão no seio da elite romana, cujas divergências se manifestavam na luta pelo exercício do poder, caracterizada não como rivalidades sociais e sim políticas e circunstanciais; a formação de coligações políticas entre os círculos de liderança; o uso da violência na vida pública; a prática de ilegalidades constitucionais; a incapacidade do exército cívico diante das necessidades de um exército profissional e permanente; e, portanto, o surgimento das bases essenciais do poder pessoal (MENDES, 2006, p. 22).

OS DEUSES DO ORIENTE EM ROMA

As várias transformações produzidas no interior da sociedade romana, que de certa forma conduziram ao colapso da República, aumentaram a insatisfação religiosa do povo romano. Os conflitos políticos e culturais da sociedade da época repercutiam de modo enfático na vida religiosa do cidadão (BEARD; NORTH; PRICE, 2004, p. 61).

Em fins do século I a.C., afluíam para o Império cada vez mais elementos estrangeiros; reveses políticos minavam sem cessar as estruturas do Estado romano; homens ambiciosos pelo poder recorriam ao prestígio da religião para alcançar propósitos individuais, provocando o descrédito de algumas deidades. Os homens buscavam nas relações com os deuses uma *semitranquilização* mágica contra os perigos e as incertezas da vida real; quando a realidade não corresponde às expectativas dos devotos, alguns tendem a desvalorizar o divino (VEYNE, 2009, p. 194).

De certa maneira, as desordens do corpo cívico revestiam de desconfiança o ambiente religioso. Para o homem romano, as relações com as divindades eram concebidas de acordo com modelos político-sociais (BAYET, 1984, p. 172). Ao seguir as regras de comportamento, como o respeito aos deuses, sobretudo em seus espaços, o cidadão garantia a ordem social, e a *pax deorum*, a paz com os deuses (ROSA, 2006, p.146). Desorientado pelas fatalidades da existência, o romano não encontrava nenhum ponto de apoio em sua religião oficial/tradicional ou nas cerimônias oficiadas pelos magistrados em nome da coletividade. O homem romano buscava a acolhida pessoal e reconfortante de um deus particular (BAYET, 1984, p. 208).

Nos dois últimos séculos da República, Roma presenciou a difusão, na Península Itálica, da cultura helenística, sendo que, a partir daí, esta cultura absorvida pelos latinos era redistribuída à porção ocidental do Império. O processo de expansão territorial e de organização das regiões conquistadas segundo os padrões latinos que resultou na formação do

Império Romano – entidade político-administrativa por demais extensa e composta por elementos tão diversificados que se torna praticamente impossível defini-la em toda a sua riqueza sociocultural – exerceu, no Mediterrâneo e nas regiões interioranas a norte, a sul e a leste do *mare nostrum*, uma integração inusitada, seja do ponto de vista da intensidade com que se deu a fusão de valores, seja pela integração de costumes e instituições por vezes tão díspares entre si (MENDES, 2002, p. 85). Podemos afirmar que essa integração entre o Oriente e o Ocidente do Mundo Antigo proporcionada pelo Império Romano veio a dar continuidade à obra de Alexandre quando da expansão macedônica (SILVA, 2005, p. 195). Roma, mediante a ideia de império universal de Alexandre e a submissão das monarquias helenísticas, fez com que as regiões a oeste dos Bálcãs, e mesmo a própria cidade, recebesse os afluxos da cultura oriental. A tal processo podemos designar *Orientalização*.

Todavia, o conceito de Orientalização deve ser apreendido com ressalvas, visto que “o Império Romano, raríssimas vezes teve condições de assimilar os elementos vindos do Oriente em seu estado original, se é que isso algum dia ocorreu” (SILVA, 2005, p. 196). Isso porque, as influências orientais, sejam religiosas, no que tange às religiões de mistério, sejam filosóficas e artísticas, sempre estavam revestidas e impregnadas pela cultura helênica (TURCAN, 2001, p. 20). Logo, a Orientalização corresponde a uma confluência das correntes culturais transformadas pelos sincretismos característicos do mundo helenístico. Entretanto, é importante frisar que a denominação “Orientalização” está imbuída de uma diferenciação importante, pois a cultura absorvida por Roma estava envolta pelas influências do mundo grego, sendo considerada uma construção sincrética da época helenística. Contudo, esta mesma cultura preservava características locais, próprias de sua ancestralidade regional, o que a distinguia da cultura clássica (TURCAN, 2001, p. 48).

Roma absorveu do Oriente uma infinidade de elementos, tornando-se extremamente difícil seguir o percurso de cada um deles, o que nos proporciona uma visão reduzida do real

alcance assumido pelo processo. Por outro lado, não podemos encarar o processo de orientalização como algo homogêneo, pois nem sempre todas as regiões do Império reagiram da mesma maneira frente a uma determinada tendência orientalizante. Nesta dissertação, nós nos propomos a analisar os aspectos religiosos da orientalização do Império, a partir da análise dos *cultos de mistério* ou *religiões de mistério*, manifestações religiosas voltadas para o culto a divindades provenientes do Egito e do Oriente Próximo, disseminadas em momentos diversos e com êxito desigual nas diversas regiões do Império Romano, de modo especial durante a segunda fase da helenização de Roma (SANZI, 2006, p. 37).

Os dois primeiros séculos da Era Cristã, desde o governo de Augusto até aproximadamente o reinado de Antonino Pio (138-161), constituíram uma época em que o Império Romano não só atingiu a sua máxima extensão geográfica, como também viveu um período relativamente pacífico, quer em nível interno quer em suas fronteiras (ALFODY, 1989, p. 110). O contexto da *Pax Romana* foi fundamental para a expansão e para a afirmação das religiões orientais no seio do Império, uma vez que tornou o deslocamento de pessoas um fato habitual, favorecendo a difusão de crenças por todo o mundo romano (TURCAN, 2001, p. 28).²³ O contato com o mundo helenístico apresentou aos romanos toda uma diversidade sociocultural, despertando interesse pelas religiões de mistério, isto é, cerimônias que se realizavam independentemente do culto público, cerimônias que eram realizadas em segredo, com a presença apenas do iniciado, no interior do santuário (ALVAR, 1995, p. 438).²⁴ “Os

²³ Paul Petit (1989) sugere que a *Pax romana* seria o período de paz para o Império, a partir de Augusto até o século II, quando houve uma estabilidade política com a instituição do poder pessoal e a centralização do *Princeps*, a implantação de uma máquina político-administrativa para gerenciar o Império, a consolidação das fronteiras imperiais e um grande desenvolvimento econômico, beneficiando Roma e as províncias, principalmente as suas elites.

²⁴ Nas línguas modernas, a palavra *mistério* está relacionada ao sentido da palavra *secreto*, sentido que remonta ao Novo Testamento. O caráter secreto constituía um atributo interessante dos mistérios antigos, manifestando-se sob a forma da *cysta mystica*, uma cesta de madeira fechada por uma tampa. Mas essa definição não é suficiente para esclarecer o termo culto de mistério. Nem todos os cultos secretos são mistérios; o termo não se aplica à magia privada nem às complexas hierarquias sacerdotais com acesso restrito aos locais ou objetos sagrados. Os mistérios são cerimônias de iniciação, cultos em que a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal a ser executado sobre o iniciante. Esse caráter de exclusividade é acompanhado pelo segredo e, na maioria dos casos, por um cenário noturno (BURKERT, 1992, p. 19-20).

mistérios constituem uma forma de religião pessoal, que depende de uma decisão privada e aspira a alguma forma de salvação através da proximidade com o divino” (BURKERT, 1992, p. 25). A maioria dos *cultos*, ditos orientais, introduzidos na Península Itálica possuíam seus mistérios, ou seja, cerimônias oficiadas no interior dos santuários contando apenas com a participação dos neófitos e dos sacerdotes (BURKERT, 1992, p. 25-26).²⁵ Os cultos de mistério se caracterizavam por serem iniciáticos, isto é, exigiam dos fieis a superação de algumas provas como requisito para o seu ingresso no grupo. Sendo esotéricos, mantinham o caráter oculto e reservado de seus rituais, para quem não havia superado as provas dos ritos iniciáticos. Opunham-se, dessa maneira, aos cultos oficiais que têm como característica principal o seu caráter público e aberto (ALVAR & MAZA, 1995, p. 437).

A iniciação que os mistérios comportavam era um ritual místico no qual a deidade estava presente na pessoa de seus sacerdotes. O rito iniciático correspondia a uma relação pessoal do fiel com o sobrenatural, sendo caracterizado por experiências perpassadas por êxtases (*enthousiasmos*), submetendo-se o indivíduo a uma tensão emocional extrema, tipicamente mística, na qual a música desempenhava uma importância extraordinária. A iniciação correspondia ao ponto de inflexão da vida, em que se alcançava a felicidade tanto mundana quanto extracósmica, constatando-se o triunfo sobre o destino individual por intermédio da potência da divindade então venerada (ALVAR & MAZA, 1995, p. 439). Após a união mística com a divindade e estando plenamente convencido daquilo que lhe era ensinado pelos sacerdotes, o fiel voltava a si, sendo exposto à admiração pública como alguém que teve contato pessoal com os favores da divindade. Depois da iniciação, começa uma nova vida. Durante o transe iniciático, o neófito abandona os elementos negativos e aparece como um novo ser, alguém a quem foram revelados pela divindade os segredos da

²⁵ No que concerne aos cultos de mistério, estes vêm atraindo, desde o início do século, atenção especial dos estudiosos de História Clássica, seguindo a trilha aberta por Franz Cumont, importante especialista do século XIX que analisou várias fontes documentais e que, em seu livro, *The Oriental Religions in Roman Paganism (1911)*, descreveu as características de vários cultos estrangeiros à sociedade romana, utilizando o termo *religiões orientais* para definir os cultos provenientes da Anatólia, Egito e Síria.

vida e da morte (ALVAR & MAZA, 1995, p. 438; TURCAN, 2001, p. 120; SILVA, 2005, p. 200).

Os mistérios constituíam uma forma de religião pessoal, que dependia de uma decisão privada e aspirava a alguma forma de salvação a partir da proximidade com o divino. Os cultos que foram introduzidos no Império Romano possuíam seus mistérios, isto é, cerimônias celebradas em segredo, no interior do santuário, com a presença apenas dos iniciados (BURKERT, 1992, p. 25). As religiões de mistério, ditas orientais, apresentavam-se como religiões universais e de salvação.²⁶ Universais, pois sua mensagem ultrapassava as barreiras estabelecidas pelos cultos cívicos, dirigindo-se a qualquer pessoa de qualquer idade, sexo ou posição social. Os cultos de mistério estavam abertos a todos e qualquer um podia ocupar um cargo dentro da hierarquia sacerdotal. De acordo com Sarah Pomeroy, em seu livro *Diosas, rameras, esposas e escravas* (1987), de vinte e seis indivíduos nomeados sacerdotes de Ísis em inscrições encontradas na Península Itálica, seis eram mulheres, incluindo uma de categoria senatorial e uma filha de libertos, a despeito de a religião isíaca contar com um grêmio formado apenas por homens, o *collegium* dos pastóforos.²⁷

Os mistérios orientais são caracterizados como religiões de salvação devido à própria história da divindade, que em geral estava associada a um drama de morte e ressurreição. E, como a deidade havia superado a morte, o fiel acreditava que o mesmo poderia ocorrer com ele. Desse modo, os mistérios respondiam a necessidades práticas, mesmo em suas promessas de uma vida após a morte (BURKERT, 1992, p. 36). Assim, a existência além-túmulo não aparecia mais ao homem como uma continuação menos brilhante da vida terrestre, mas sim como um momento máximo de redenção de todos os infortúnios aos quais ele poderia estar

²⁶ Concordamos com Walter Burkert (1991), quando este afirma que nem todos os cultos de mistérios praticados no Ocidente sejam originários do Oriente. O autor alerta que tal posição advém do fato de os pesquisadores terem se detido em certos cultos, como os de Ísis e Mitra, mas sem levar em consideração outros como os cultos gregos de Elêusis ou Dioniso, praticados antes do período helenístico.

²⁷ O colégio dos pastóforos correspondia a um agrupamento sacerdotal encarregado do culto aos deuses egípcios em Roma.

submetido (SILVA, 2005, p. 200). Então, o cidadão romano, ao integrar um culto, estava proporcionando uma resposta à sua necessidade de sobrepujar a angústia diante da morte.

Muitos deuses com seus ritos exóticos afluíram para o Ocidente a partir do século II a.C., dentre os quais a Grande-Mãe, a frígia Cibele, que se encontrava instalada em Roma desde fins do século III a.C., sempre associada ao seu consorte Átis (TURCAN, 2001, p. 46-48). Mitra, o deus de origem persa, também foi absorvido por Roma nesse período, assim como as deusas às quais dedicamos nosso estudo: a egípcia Ísis e o seu paredro Serápis, bem como Atargátis e Hadad, deuses sírios (SANZI, 2006, p. 38).

A difusão das religiões místicas no Império romano do período helenístico deve ser procurada no Império de Alexandre Magno e na sua posterior repartição entre os diádocos, acontecimentos fundamentais que possibilitaram uma trama de relacionamentos entre indivíduos e populações diversas (SANZI, 2006, p. 37). Nesse período, de maneira quase sistemática, começa um intenso movimento migratório entre orientais (militares, comerciantes e escravos), dirigindo-se ao Ocidente e difundindo suas divindades, e ocidentais que, no curso de suas viagens ao Oriente, aderem ao fascínio das divindades antigas e diversas de seus deuses politeístas (TURCAN, 2001, p. 18; SANZI, 2006, p. 37).

A propagação das religiões provenientes do Oriente também esteve associada ao estreitamento das relações comerciais na bacia do Mediterrâneo, facilitando-se a entrada de inúmeros devotos que traziam consigo suas divindades. Alguns agentes humanos, em função de sua mobilidade, transportavam sem cessar valores culturais de uma região à outra. Importante categoria de promotores da orientalização foram os comerciantes, os soldados que integravam legiões e tropas auxiliares do Império, os próprios sacerdotes dos cultos orientais que se encarregaram de difundir a sua devoção pelo Ocidente (SILVA, 2005, p. 204) e também os escravos orientais, principalmente sírios, que, ao serem deportados para as regiões ocidentais, disseminavam sua crença (CUMONT, 1911, p. 107).

Os cultos de mistério não contaram de pronto com a aprovação de toda a sociedade romana. Pelo contrário, organizando-se à margem da religião oficial, as manifestações mágico-religiosas provenientes do Oriente estiveram sempre sujeitas ao controle estatal (SILVA, 2005, p. 205). Para os romanos, os cultos orientais ameaçavam a integridade religiosa da *Urbs* (TURCAN, 1997; ARAÚJO, 2007). O contraste entre o formalismo da religião oficial romana e os cultos orientais era evidente: estes ofereciam sensações e emoções fortes provocadas pelos ritmos selvagens e frenéticos das danças egípcias ou pelos sons roucos dos sacerdotes da Deusa Síria (ARAÚJO, 2007). Identificamos, então, ações perpetradas contra a orientalização do Império com o objetivo de defender a tradição, o *mos maiorum*, a todo custo.

A ROMANIZAÇÃO: O CONTATO ENTRE O IMPÉRIO ROMANO E OS “OUTROS”

Com o alargamento das fronteiras imperiais, a cultura romana difundiu-se por todo o mundo mediterrâneo.²⁸ As interações entre Oriente e Ocidente tornaram-se mais intensas. As relações estabelecidas entre o Império Romano e a cultura oriental, devidamente helenizada – é bom que se diga –, assume proporções nunca vistas, “a ponto de Juvenal, em sua Sátira III (os embaraços de Roma), poder afirmar, não sem certa razão, que para o Tibre mudou-se há muito o Orontes” (SILVA, 2005, p. 196). Contudo, Roma não foi apenas influenciada pela cultura do Oriente helenizado. Cada comunidade que entrava em contato com os padrões culturais considerados romanos interpretou-os, modificou-os e ressignificou-os de acordo com os seus interesses e com o seu universo cultural. O Império Romano passou a significar uma

²⁸ A expansão territorial romana é envolta por várias características próprias que a diferenciam dos processos de expansão dos outros povos da Antiguidade. Foi um fenômeno de longa duração, com ritmos de intensidade variada que se estendeu do século V a.C. ao II d.C., com as campanhas militares do imperador Trajano. Com esse imperador, Roma atingiu sua extensão máxima.

entidade unificada politicamente, mas, em termos econômicos e culturais, podemos observar uma grande diversidade.²⁹

Os nativos tiveram um papel importante nessa dinâmica de apropriação, de ajustamento, de ressignificação e de hibridismo cultural, cujo resultado foi a construção de um conjunto de valores e de práticas culturais compartilhado, uma tendência à síntese e à emergência de novas formas de intercâmbio cultural (BURKE, 2003, p. 113). Esse conjunto cultural compartilhado interagiu com os vetores fundamentais do “projeto cultural” Romano, estritamente relacionado à ideia da missão de Roma como difusora da civilização (WOOLF, 2001, p. 311-322). É bom lembrar que, quando Roma civiliza, ela também heleniza. Colocar-se a serviço do Império Romano é colocar-se ao máximo serviço do helenismo (VEYNE, 2005, p. 98). O Império Romano, assim, representou a integração cultural de uma vasta área territorial, simbolizando uma ordem mundial fundamentada em padrões jurídicos, políticos e morais necessários para se garantir a paz, o que nos remete ao conceito de *Romanização*.

O termo Romanização surgiu na historiografia no final do século XIX e início do século XX para explicar a forma como a adoção dos padrões culturais romanos foi processada nas províncias e nas regiões de fronteira do Império. Theodor Mommsen (1854) e Francis John Haverfield, em sua obra *The Romanization of Roman Britain* (1905), construíram uma ideia de que a adoção das práticas culturais romanas pelos provinciais refletia a posição superior e mais avançada de Roma. Ao difundir entre os provinciais a cultura clássica, os romanos criaram o contexto propício para o desenvolvimento da noção de civilizado, responsável pela ligação entre o mundo antigo e o moderno. Tal noção exprimia a ideologia imperialista britânica, perante a qual o conceito de progresso estava interligado ao Império

²⁹ “Um Império tem como características definidoras a existência de um sistema administrativo para explorar a diversidade, seja econômica, política, religiosa ou étnica; estabelecimento de um sistema de transporte destinado a servir ao centro imperial militar e economicamente; criação de um sofisticado sistema de comunicação que permitia administrar diretamente do centro todas as áreas submetidas; manutenção do monopólio de força dentro do território imperial e sua projeção frente às regiões externas; construção de um “projeto imperial” que impõe certa unidade através do império” (BARTFIELD, 2001, p. 10-41).

Romano. A experiência imperialista romana foi apropriada pelos discursos ideológicos das potências coloniais que a utilizaram para justificar e para legitimar o direito de conquista. O papel das populações nativas foi relegado, assim, à recepção passiva da “civilização”. Para essa corrente historiográfica, a romanização estava baseada em uma definição de oposição binária: provinciais/bárbaros/passivos *versus* romanos/civilizados/ativos, processo pelo qual o “não-civilizado” alcançava a “civilização” (BUSTAMANTE, 2006, p.110).

A partir de meados do século XX, com a profusão dos movimentos de independência nas colônias de África e Ásia, a historiografia desenvolveu novas pesquisas, partindo de uma perspectiva “pós-colonial”. O nascimento da Antropologia Cultural nos Estados Unidos também contribuiu para o questionamento da ideia de uma “evolução cultural” e da elaboração de modelos dicotômicos entre culturas, em que umas eram tidas como superiores e outras como inferiores. A revisão dessa posição historiográfica foi muito importante para o estudo do Império Romano, pois os provinciais deixaram o tradicional lugar de passivos a que foram legados para se tornarem agentes capazes de refletir e de construir diferentes respostas à dominação.

No que tange às manifestações religiosas, elas também são resultado da interação cultural entre romanos e provinciais. Os elementos opostos das culturas em contato tendem mais a se interpenetrarem, a se conjugarem e a se identificarem do que a se excluírem, possibilitando o surgimento de uma cultura mestiça nascida da interpenetração dos contrários. A Romanização foi um processo complexo de assimilação e de apropriação, cujos resultados foram o hibridismo e a construção de novos padrões de culto simultaneamente locais e greco-romanos.

Devemos destacar a importância do resgate da pluralidade e do dinamismo dos elementos nativos, demonstrando uma sensibilidade para a singular hibridez das experiências histórico-culturais, afastando-se de uma perspectiva monolítica, estática e autônoma de

cultura. O termo Romanização constitui os múltiplos processos de mudanças socioculturais multifacetados sob o prisma de significados e de mecanismos, que teve início com o relacionamento entre os padrões culturais romanos e a diversidade cultural provincial. A Romanização foi caracterizada por processos desiguais de mudanças socioeconômicas, produto das relações também desiguais entre o poder imperial e os diferentes grupos sociais das comunidades submetidas (MENDES, 2007, p.26).

Pensando a Romanização dessa forma, identificamos o relacionamento dos romanos com os “outros”, tendo por base estratégias políticas que possibilitam a construção de arranjos identitários e a prática de negociação cultural. Identificamos, ainda, múltiplas interpretações do patrimônio simbólico e intensa circulação e apropriação cultural. Na implementação da ordem romana, foram empregadas inúmeras estratégias com o objetivo de formar um sentido de comunidade. O sentimento comum era necessário para estabelecer a confiança e a lealdade mútua entre as unidades das comunidades, estimulando uma identificação parcial em termos de autoimagem e ação cooperativa (BUSTAMANTE, 2006, p.113).

Porém, havia espaço para o elemento local, contanto que ele não ameaçasse ou questionasse o domínio romano.

De acordo com Laurence e Berry (1998, p. 22), “o Império Romano não exigiu que indivíduos ou mesmo comunidades adotassem uma identidade distintamente romana pela exclusão de qualquer outra identidade. As identidades locais sobreviveram e floresceram sob o Império, em termos individuais, comunais, regionais e suprarregionais”. Procurou-se estabelecer um código cultural comum, inteligível e compartilhado por todos.

Com o estabelecimento do Principado, tornou-se evidente a necessidade da implementação de uma política de reordenamento espacial que fosse compatível com a sua percepção de mundo civilizado e que correspondesse às relações de dominação e de autoridade. Marcado por uma profunda diversidade social, política e mesmo cultural,

diversificado e cujas origens remontam ao processo de criação do próprio Império, este não se circunscrevia a uma organização social homogênea e singular, mas agrupava “sociedades” completamente distintas. Em seu interior, encontravam-se antigos impérios orientais, como o egípcio-helenístico, que manteve características próprias até pelo menos a época tardia: escassez de cidades, população rural organizada em aldeias, sistema burocrático e tributário. Na porção mais oriental do Império, palácios e templos permaneceram como instituições sociais fundamentais (GUARINELLO, 2008, p. 11).

Era um Estado marcado por profunda heterogeneidade. No Oriente, através do reforço e da valorização de uma nova identidade grega, centrada na língua e na cultura escrita, as elites helenizadas assumiram papel de proeminência no Império. E, no Ocidente, através de um processo de fusão de identidades, não mais como *aculturação* imposta, mas como *hibridização* ou *creolização cultural* (GUARINELLO, 2010, p. 4).³⁰

Como se sabe, a unidade linguística conferida pelo uso oficial e literário do latim e do grego era apenas aparente e superficial. Latim e grego eram, com efeito, línguas francas usadas pelas elites e pela administração. Mas as populações locais continuavam se expressando em seus idiomas de origem. O Império estendia-se por dezenas de povos e comunidades que preservavam suas tradições culturais, alimentares, familiares, seus vestuários e suas moradias, seus modos de enterrar os mortos, suas crenças religiosas, em suma, suas culturas particulares.

A estrutura social do Império também não era homogênea. O que a historiografia muitas vezes denomina de sociedade romana é apenas uma abstração, ou uma generalização, para o conjunto do Império Romano, de uma realidade que era válida talvez para Roma. E

³⁰ Os termos *aculturação* e *sincretismo* vêm sendo criticados, principalmente por historiadores da religião, porque, no caso, o termo *aculturação* implica modificação cultural completa e o termo *sincretismo* sugere uma mistura deliberada. Recentemente, conceitos como *acomodação*, *negociação cultural*, *creolização cultural* vêm angariando espaço no ambiente acadêmico, pois tendem a incluir em seu significado “os dois parceiros do encontro, o convertido, assim como o missionário”. Na medida em que os historiadores preocupam-se em reconhecer os dois lados dos encontros religiosos, eles estão ficando cada vez mais convencidos de que o resultado não foi tanto a conversão, mas uma forma de *hibridização* (BURKE, 2003, p. 47).

isso não ocorria apenas pela própria diversidade das categorias sociais, mas pelo próprio mundo das cidades. As categorizações sociais separavam cidadãos de não-cidadãos (até o séc.III d.C.), livres e não-livres, ricos e pobres, letrados e iletrados. Não havia, assim, nem uniformidade de direitos nem uma única legislação para todo o Império. Prevalcia, ao contrário do Estado moderno, uma multiplicidade de direitos, de situações jurídicas, de estatutos e de posições sociais (ALFODY, 1989, p.112).

O Império não se mantinha apenas pela força militar, que se concentrava nas fronteiras e tinha pouca presença em seu interior. Uma das chaves da manutenção do poder imperial era a grande autonomia concedida às cidades para o seu governo local, que continha as massas no interior do universo fragmentado das cidades e impedia a formação de núcleos étnicos ou políticos consistentes que pudessem se opor ao Estado romano como um todo. Outro elemento foi a criação progressiva de uma unidade cultural ligada a uma ideologia imperial. Essa imensa diversidade permanecerá como um dos elementos fundamentais do Império por toda a sua existência, a despeito de uma clara, embora lenta e incompleta, tendência à universalização, visível, sobretudo, a partir do século IV d.C.

Relacionada à criação de uma unidade cultural no Império, percebemos a estruturação de duas áreas linguístico-culturais específicas: a área de predomínio do latim, correspondendo à metade ocidental do Império; e a área de predomínio do grego, em todo o Mediterrâneo oriental. A concepção das duas grandes áreas culturais foi, sem sombra de dúvida, um importante instrumento de gerenciamento e de construção de uma identidade imperial que legitimasse a posição do imperador e a supremacia das elites cidadinas por todo o Império. No Ocidente, após a dominação romana, percebemos o predomínio e a difusão do latim como parte de um processo amplo de identificação com a sociedade romana, calcada numa história comum, a História da cidade de Roma, e na adoção de determinados hábitos e costumes considerados tipicamente romanos: as vestimentas, a fundação de cidades e a

uniformização dos estatutos municipais que representavam pacotes identitários característicos do “homem romano” (GUARINELLO, 2008, p. 14). No Oriente romano, o processo de criação de uma cultura legítima foi mais complexo. No Mediterrâneo oriental, com efeito, o Império se estendera sobre uma região onde a vida urbana era já muito antiga e onde a cultura literária grega ocupava, já desde séculos, o lugar e a função de cultura legítima, de cultura de prestígio, de cultura de elite. Isso não significa, no entanto, que o Oriente romano fosse plenamente “helenizado” como muitas vezes se supõe. Pelo contrário, a cultura grega atuava como uma espécie de sistema cultural de intercâmbio, como uma cultura franca que permitia o contato entre os povos e as pessoas com substratos culturais próprios e distintos aos quais se sobrepunha sem anulá-los.

Podemos afirmar, então, que a dominação e a soberania do Império, fora da cidade de Roma, implicaram a criação de “estratégias” apropriadas, a fim de manter politicamente unidas ao mundo romano comunidades heterogêneas entre si. Estratégias que permitiram o surgimento de um sentimento de uniformidade e de coesão, imprescindível para a estrutura imperial (SIMMEL, 1997, p. 644).

Era necessário também fazer com que Roma fosse vista como força ordenadora capaz de dar sentido a toda a estrutura imperial. Roma simbolizava uma ordem mundial fundamentada em configurações político-jurídicas e sociais, concebidas como eternas e construídas em torno do conceito de *humanitas*.³¹ Logo, esta nova ordem mundial deveria ser seguida e reproduzida em todas as províncias. Para tanto, seria importante a construção de um espaço social privilegiado que congregasse os mais diversos símbolos que correspondessem a este estilo de vida e que pudessem seduzir os nativos a segui-lo e a compartilhá-lo.

³¹ O termo *humanitas*, que significa cultura literária, virtude da humanidade e estado de civilização, é o termo latino mais próximo da nossa noção de cultura. Pode ser definido pela junção de dois aspectos: interno, conhecimento adquirido através dos estudos; e externo, sistema de valores éticos e morais, transmitidos de geração e consagrados pela tradição dos ancestrais (VEYNE, 1992, p. 283).

A cidade correspondia à instituição material e simbólica do lugar pelo Império Romano, onde o poder era evidenciado a partir da construção de monumentos e de obras públicas (BUSTAMANTE, 2006, p. 116; SENNET, 2008, p. 94). Havia a necessidade de uma realização material e de uma ordem visual que enfatizassem a crença na durabilidade e a soberania romana. De fato, para os romanos, “o governo não existia sem a pedra” (SENNET, 2008, p. 94).

A *civitas* foi este local privilegiado, devendo ser entendida como o estatuto sócio-jurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*Urbs*) e rural (*ager*), que era independente e soberana em relação aos seus bens e indivíduos e cimentada na religião e nas leis (MENDES, 2001, p. 29). Portanto, Roma inovou o modelo grego de Cidade-Estado, criando uma hierarquia de estatutos sociojurídicos, os quais determinavam a posição da cidade e de seus habitantes perante Roma.

Essa variedade de estatutos político-jurídicos concedidos às *civitates* significou a elevação dos nativos que ocupavam os cargos públicos municipais à condição de cidadãos romanos. Logo,

(...) denota uma estrutura de domínio baseada nas relações de poder de tipo patronal que perpetuavam a verticalização que marcava a sociedade romana. Favorecida a formação de redes de relações pessoais entre as elites cêntricas e locais. Agiu como uma forte agente de controle social e como um mecanismo regulador de teor altamente promocional o qual foi determinante para o equilíbrio social e compensava, de certa forma, as insuficiências das estruturas administrativas do centro imperial (MENDES, 2006, p. 244).

A modificação da paisagem em virtude do processo de urbanização ocorrido no Ocidente teve como impacto a quebra da lógica organizacional e da visão de mundo das comunidades nativas, através da criação de novos tipos de relações sociais e de poder locais (GUARINELLO, 2010, p. 13). Os povos conquistados passariam, então, a conviver nessas

novas relações correspondentes às representações que faziam parte da integração política e cultural favorecida pela unidade imperial (WOOLF, 2001, p.314-315).

A cidade romana destacava-se, sobretudo, como símbolo onipresente de um sistema religioso, político e social, um elemento imprescindível para a romanização. A cidade surgia, assim, como centro difusor do domínio e da cultura romana, bem como estava no bojo da integração política e cultural do Império, sendo também o principal agente de ordenação do território, para onde convergiam as decisões políticas, militares e o controle econômico regional através do sistema tributário (GUARINELLO, 2010, p.13). As cidades provinciais tinham como paradigma Roma, a *Urbs*, a cidade por excelência. E representavam, de acordo com Roma, suas instituições, seus cultos e seus monumentos. O objetivo era ser uma extensão da cidade de Roma. Portanto, era um local privilegiado para as relações de poder, tanto em nível local quanto imperial. E podia ser considerada como uma prática discursiva, uma construção espacial e simbólica que interferia na relação lugar-identidade e nos campos ideológicos e sociais, atuando como uma fonte disseminadora da cultura romana e, como tal, uma peça-chave dos processos de Romanização (MENDES & ARAUJO, 2007, p. 264; BUSTAMANTE, 2006, p. 117).

O estatuto de cidade e a concessão da cidadania aos provinciais impunham limites e modelavam de várias formas a vida pública e privada através de um conjunto multifacetado de dispositivos capazes de veicular e de impor a adoção do ideal de “ser romano”, tais como: produção intelectual, religião, educação, organização administrativa, instituições, organização militar. Através desta “estratégia”, baseada na lógica do prestígio, os romanos visavam a atrair para si os grupos sociais mais importantes de suas províncias, inserindo-os numa rede complexa de relações e de alianças com Roma e, por consequência, atrelando a manutenção e a reprodução da posição social desses notáveis locais à sua posição política de observância à lei imperial em todas as áreas do *limes* (SENNET, 1997, p. 98). Assim, com a

criação de novos valores sociais sedimentados na concepção de mundo Romano que se procurava transpor a todas as províncias, Roma estabelecia um elo entre aqueles que queriam exercer o poder e a sua política.

A unidade cultural do Império Romano, favorecida pela integração com as elites municipais, produziu “um vasto sincretismo: cultos e deuses locais das províncias da Europa Oriental e da África haviam sido identificados com cultos e deuses latinos e gregos, e já era tradicional considerar os deuses romanos idênticos aos deuses gregos” (MOMIGLIANO, 1996, p. 236). Aos poucos a religião romana foi se constituindo numa construção que mesclou a tradição romana com a capacidade de acolher a força divina dos “outros”, quer dizer, das comunidades conquistadas.

Nesse sentido, abordamos no presente capítulo e temos como traço diretor de nossa dissertação o papel da religião na hegemonia Romana como “estratégia” de Romanização, portanto.

A RELIGIÃO ROMANA COMO ESTRATÉGIA DE ROMANIZAÇÃO

A religião Romana era um elemento fundamental da vida cívica, pois o culto público, oficiado pela elite local preferencialmente no espaço urbano, sedimentava a solidariedade entre a comunidade. Uma forma de expressão da fidelidade a Roma era a observância das práticas religiosas oficiais que asseguravam a prosperidade e a ordem social. A religião romana era estritamente ligada à comunidade, não ao indivíduo. Ela concebia o indivíduo somente como membro de uma comunidade. Todo ato comunitário comportava um aspecto religioso; todo ato religioso possuía um aspecto comunitário (SCHEID, 1998, p. 20). Conforme assevera Bustamante (2006, p. 321-351), esta religião cívica congregava publicamente a comunidade e estava subordinada à política: os membros

das elites municipais eram revestidos simultaneamente de dignidades sacerdotais e de magistraturas políticas. A religião, assim, era um importante aspecto da política cultural do Império.

A religião romana geralmente é apresentada como altamente ritualizada, com poucas concessões à expressão religiosa. Partindo de tal pressuposto, o historiador alemão Theodor Mommsen (1854), em seu livro *The History of Rome*, afirma que a religião romana afundou em uma incrível monotonia e aridez e cedo se tornou “murcha” dentro de um ansioso e melancólico conjunto de cerimônias.

Franz Cumont (1911), em sua obra *The Oriental Religions in Roman Paganism*, alega que, provavelmente, nunca existiu uma religião tão fria e prosaica quanto a religião romana. A historiografia tradicional de meados do século XIX interpretava etnocentricamente a religião romana, reproduzindo as críticas de pensadores cristãos que, inseridos em um contexto de polêmica contra o politeísmo, acentuavam o “formalismo” e a “frieza” da religião romana, pois suas obrigações eram vazias de sentido e não respondiam às necessidades espirituais do homem antigo (VEYNE, 2009, p. 230).

Essa postura foi revista a partir dos estudos antropológicos e sociológicos sobre os ritos, como podemos observar no artigo de John Scheid e Jean-Louis Durand (1994), *Rites et Religion. Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains*. Percebeu-se, então, a importância dos rituais para as sociedades que os praticavam, compreendendo-os como um elemento essencial da sua cultura: para o homem romano “fazer é crer”. Por meio de seus atos, era possível reconhecer quem acreditava nesse ou naquele deus: prestavam-lhes homenagens.

No que concerne à religiosidade pagã, observando-se a importância e o sentido dos rituais para a sociedade romana, podemos afirmar que os antigos romanos se referiam a duas etimologias diferentes para o termo *religio*: *religare* (ligar) e *relegere* (retomar; controlar).³²

No primeiro caso, evidencia-se a religião como comunidade com os deuses. No segundo termo, o zelo da observância de um sistema de obrigações ritualísticas (SCHEID, 1998, p.4), a religião dos antigos romanos baseava-se em uma *ortopraxis* (execução correta dos ritos prescritos). A *religio* não designava o elo sentimental, direto e pessoal do indivíduo com uma divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas, legado pela tradição, que fixava uma etiqueta a ser rigorosamente observada para que tivesse eficácia e fosse benéfica à comunidade. Todo ato religioso possuía um aspecto comunitário. Era, de fato, uma religião social, primeiramente ligada à comunidade e não ao indivíduo. Um dos aspectos cruciais do *mos maiorum* (costume dos ancestrais) romano era a *pietas*, abrangendo tanto as relações com os pais, amigos ou concidadãos quanto a atitude correta com os deuses, ou seja, o cumprimento dos deveres dos homens com as divindades. O vocábulo *pietas* designava, principalmente, o cumprimento dos deveres religiosos, da virtude, da justiça, da lealdade, da fidelidade, do mais profundo sentimento religioso. Além de designar justiça, bondade divina, o termo indicava também o afeto à família e o amor à pátria por meio do justo relacionamento que ligava o homem ao deus, havendo nessa relação uma reciprocidade (SCHEID, 1998, p. 3; VEYNE, 2009, p. 223).

O reconhecimento da reciprocidade estabelecia o paralelo de que entre os homens deve haver justiça. A mesma relação deve existir no nível religioso entre os homens e os deuses sempre reconhecendo os direitos e os deveres recíprocos. A *pietas* exprimia a justiça

³² O termo *pagão/pagã* ao qual nos referimos (do latim *paganus* = homem da aldeia) passou a ser utilizado a partir do século IV d.C. por cristãos para designar não-cristãos sempre associado a afirmações pejorativas, indicando os moradores do campo em oposição aos moradores da cidade (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 302). Com o decorrer dos séculos, o vocabulário passou a designar as crenças nos falsos deuses, com o seu séquito de ritos, práticas, costumes, usos negativos e condenáveis. Evita-se, na medida do possível, utilizar o termo.

da parte do homem, isto é, o reconhecimento da potência divina.³³ Os romanos se consideravam detentores do conhecimento e da observância correta dos deveres rituais, cultuais e, também, da sabedoria, que consistia no reconhecimento do poder dos deuses, visto que é por meio do poder das divindades que todas as coisas são regidas e governadas (SANZI, 2006, p. 20).

Cabe ressaltar que o contraponto da *religio* era a *superstitio*, entendida como formas exageradas de comportamento e crenças. A *superstitio* era encarada como o oposto da religião, visto que implicava formas de comportamento e crenças religiosas que não podiam ser controladas e monitoradas. A devoção excessiva aos deuses e aos rituais era interpretada como sendo motivada por um desejo impróprio de aprofundar o conhecimento que fugiria ao controle do Estado e sendo condenada como fraudulenta e como uma ameaça à estabilidade da religião do Estado. Os antigos romanos abominavam a *superstitio*, pois o supersticioso pensava que os deuses eram maus, ciumentos e tirânicos, e, por isso, os homens se angustiavam (BEARD; NORTH; PRICE, 2004, p. 216). É o medo que constitui a base desse relacionamento e não o correto culto aos deuses que inspira tais indivíduos, mas o temor de ter danos. Esses indivíduos, para o homem romano, cumprem os atos religiosos, porque são medrosos e desejam obter favores para si ou para os próprios filhos (SANZI, 2006, p. 21). Ao contrário, a boa atitude religiosa era pensar que os deuses eram bons, benfazejos e justos. No fundo, a relação entre deuses e homens é nobre e livre: consiste em admiração e respeito às regras do código social da cidade – contanto que eles não fossem ofendidos gravemente, as instituições cívicas funcionavam; os deuses não eram levados pela vingança nem pela

³³ A relação entre homens e deuses são laços entre dois *genos* diferentes. Os deuses pertenciam ao *gens deorum*, eram independentes e imortais. A relação entre deuses e homens era desigual e a condescendência reside no reconhecimento da superioridade divina, em atos e palavras (VEYNE, 2009, p. 223).

opressão aos humanos, se estes cumprissem suas obrigações ritualísticas (VEYNE, 2009, p. 192-193).³⁴

Portanto, a religião para os romanos definia uma atitude humana de atenção aos preceitos divinos, procurando adaptar tudo aquilo que pudesse considerar como manifestação da vontade das forças superiores e a prudência em relação à realização das ações sagradas que estabeleciam o relacionamento com o divino. Scheid (1998) demonstra ser o princípio que regia a religião romana a racionalidade da cidade, garantindo a ordem estabelecida e excluindo todo poder fundamentado no medo, pois o relacionamento com os deuses era feito de forma racional. A religião era um componente importante da vida cívica, pois o culto aos deuses sedimentava a solidariedade entre a comunidade. Uma forma de expressão da fidelidade a Roma era a observância das práticas religiosas que eram parte integrante da sociedade romana.

A constituição de um culto, que tinha a tutela do Estado, estreitou os laços entre este e a comunidade, criando uma identidade comum aos indivíduos e consolidando os laços que, por sua vez, uniam os indivíduos a Roma. Era uma religião social, pois era praticada pelo homem enquanto membro de uma comunidade e não somente como indivíduo subjetivo (BUSTAMANTE, 1999, p.327).

Aos poucos, a religião romana foi se constituindo de tal forma, que mesclou ao *mos maiorum*, a sua tradição ancestral, com a prática de novos cultos religiosos. De fato, no Império Romano “os deuses de todos os homens, civilizados ou bárbaros, eram verdadeiros, ou então eram os mesmos, mas com nomes diferentes” (VEYNE, 1992, p. 301). O princípio comum entre eles era a helenização que sofreram antes de atingir o Ocidente como já analisamos anteriormente. Os ritos fugiam do estrito formalismo do paganismo romano,

³⁴ O homem romano reprovava uma atitude servil em relação aos deuses. “O homem que a todo instante treme à ideia dos deuses como diante dos senhores caprichosos e cruéis faz destes uma imagem indigna deles e de um homem livre”. O medo dos deuses (*deisidaimonia*) é o que os romanos conceituam como “superstição”, deixavam que as categorias populares acreditassem que a devoção significava proclamar-se escravo, servo de um deus (VEYNE, 2009, p.192).

convidando os fieis a um envolvimento emocional, e a sua teologia trazia respostas para a ordem cósmica. Eles não se constituíam como religiões excludentes, pois os seus sistemas de crenças funcionavam em associações com o paganismo greco-romano tradicional ou entre si (PINTO, 1997, p. 359).

De acordo com Paul Veyne (2009, p. 189-190), em seu livro *O Império Greco-Romano*, o paganismo greco-romano configurava-se como uma “religião *à la carte*: “cada um venera particularmente os deuses que quiser e imagina-os como pode, cada um fundava o templo que desejasse e pregava o deus que bem entendesse, a escolha era livre, para interessar-se particularmente por um deus não significa negar os outros deuses”.

Observamos um discurso em favor da tolerância religiosa no seio da sociedade pagã alto-imperial, destacando-se que o próprio Império não dificultou a existência dos novos cultos. Antes, mostrava-se disposto a favorecer a difusão do misticismo oriental. Walter Burkert (1992) afirma que

Enquanto nessas religiões há uma ênfase deliberada sobre suas respectivas definições e recíprocas demarcações, na época pré-cristã, as várias formas de culto, inclusive novas divindades estrangeiras em geral e a instituição dos mistérios em particular, nunca são excludentes; aparecem como formas, correntes ou opções variáveis dentro do mesmo conjunto, heterogêneo, mas contínuo, da religião antiga.

Todavia, em Roma, uma das principais expressões de tolerância dizia respeito ao universo das crenças religiosas. O Estado imperial não era tolerante a princípio, pois tolerava somente aquilo que não lhe parecia ser perigoso (ROSA, 2006, p. 151). Aqueles cultos que, por exemplo, desvalorizavam os deveres práticos em favor dos deveres espirituais eram, claramente, encarados como uma verdadeira ameaça ao Império. A autora afirma ainda que, mesmo nas situações em que se reconhece o pluralismo como valor fundamental para a

manutenção das relações sociais, a tolerância não é exercida de modo absoluto. Parece-nos que os romanos toleravam o que não afrontava a ordem imperial e o corpo cívico (ROSA, 2006, p. 152).

Foi o que aconteceu, por exemplo, com o culto a Baco em 180 a.C., tratado como uma ameaça ao paganismo greco-romano. Nesse período, o culto encontrava-se disseminado no Lácio, na Etrúria, na Itália central e do sul e, inclusive, em Roma, principal palco da perseguição. A sua organização ameaçou os romanos, pois apresentou uma nova e perigosa forma de poder, visto que os líderes do grupo possuíam um controle maior sobre os iniciados, o que os sacerdotes romanos jamais conseguiram (BEARD; NORTH; PRICE, p. 93). Um grupo organizado como este possuía uma potencial força política, e isso gerou focos de grande interesse e atenção do poder imperial. No entanto, os seguidores de Baco não eram hostis aos deuses e aos rituais greco-romanos, mas apresentaram uma ameaça significativa ao poderio imperial. A repressão ao culto a Baco foi uma atitude violenta, porém pontual e, por isso, tão significativa (ROSA, 2006, p. 152-153).

Posteriormente ao período de perseguição aos adoradores de Baco, outros grupos religiosos foram alvo de ações hostis, todavia limitadas, das autoridades romanas, como os caldeus (possivelmente astrólogos), que foram expulsos de Roma em 139 a.C., e os adeptos da deusa egípcia Ísis, em vários momentos da República Tardia e no início do Principado. As autoridades romanas – magistrados, senadores e o imperador – estavam qualificados para deliberar quem era ou não inimigo da autoridade imperial e para tomar as decisões cabíveis (MOMIGLIANO, 1996, p. 207).

Dessa forma, a sociedade pagã greco-romana se mostrava tolerante em relação às religiosidades dos outros. De fato, seguir determinado culto não impedia o cidadão de excluir qualquer outro. A autoridade imperial era tolerante, desde que esses cultos não encorajassem a revolta e a fraqueza moral (CHADWICK, 1967, p. 26). Em suma, não importava quantos

deuses os romanos adoravam, contanto que eles se mantivessem leais a Roma (JEFFERS, 1995, p. 45). Contudo, os indivíduos não poderiam negligenciar algumas observâncias da religião romana, principalmente no que tange aos cultos públicos. Se chegassem a renunciar à crença no culto público, então a reação da sociedade e do Estado romano tornava-se violenta (VEYNE, 1992, p. 301).

Neste sentido, Gilvan Ventura da Silva (2001) nos indica, em seu artigo *Um exemplo de polêmica religiosa no séc.II d.C.: a oposição Ísis x Atargátis nas Metamorfoses de Apuleio*, a polarização entre o culto de Ísis e de Atargátis dentro da obra de Apuleio como um testemunho importante do conflito existente entre os diferentes cultos no contexto do Alto Império, embora tal conflito não tenha adquirido contornos violentos. Sonia Regina Rebel de Araújo (2008), em seu artigo *Politeísmo no Asno de ouro de Apuleio*, afirma que Apuleio condena as camadas populares, principalmente os escravos, bem como as práticas rituais constituintes da religiosidade popular. Desse modo, se por um lado o paganismo aceitava contribuições estrangeiras, isso não impedia que um pagão como Apuleio exprimisse uma visão crítica das práticas religiosas das camadas populares.

No que concerne à tolerância religiosa Gilvan Ventura da Silva (2008), em seu artigo *Humanismo e tolerância religiosa: é possível aprendermos com os romanos?*, afirma que, em Roma, uma das principais expressões de tolerância dizia respeito ao universo das crenças religiosas. Em seu conjunto, apesar de a atitude do Estado romano relativamente aos cultos e às práticas religiosas que não pertenciam à comunidade pagã clássica ser caracterizada como tolerante, não podemos, num contexto permeado por distintas culturas e práticas religiosas – lugar em que reina a heterogeneidade – afirmar que as exclusões e as demarcações tendem a ser apagadas em prol de um substrato cultural comum: a religião pagã. Cumpre notar que, mesmo nas situações nas quais se reconhece o pluralismo como valor fundamental para a

manutenção das relações sociais, a tolerância não é exercida de modo absoluto. Parece-nos que os romanos toleravam o que não afrontava a autoridade imperial e o corpo cívico.

É certo que o fato de os mais diversos cultos orientais conviverem no Alto-Império sem o Estado adotar uma repressão eficaz contra eles não implica a coexistência pacífica. Percebemos que as distinções, mesmo não efetivadas pelo poder do Estado, ocorriam dentro da própria comunidade cívica, quando, na tentativa de afirmar a superioridade de uma divindade, acabava-se por produzir a depreciação do outro dentro de um processo de formação de identidades e alteridades.

Apuleio, em sua obra *Metamorphoses*, indica as nuances desse conflito religioso. A partir do tratamento diferenciado concedido aos devotos de Ísis e de Atargátis, o autor sinaliza que os devotos de uma determinada divindade foram capazes de produzir exclusões, demarcações e estigmas contra os devotos de outras. São exatamente as nuances de tal processo a se investigar a partir da oposição entre o culto de Ísis e o de Atargátis.

CAPÍTULO II

OS CULTOS DE ATARGÁTIS E ÍSIS NO IMPÉRIO ROMANO

Neste capítulo, apresentamos um estudo acerca das particularidades dos cultos das deidades pagãs Atargátis, também conhecida como Deusa Síria, e da deusa egípcia, Ísis. Temos por objetivo analisar as principais características de cada culto à luz do *corpus* documental, a fim de descobrir como foi a absorção/difusão dos cultos no Império Romano e como as deidades se apresentaram perante as autoridades imperiais. Num primeiro momento, analisaremos o culto da Deusa Síria, utilizando como principal fonte de informação o opúsculo *De Dea Syria*, de Luciano de Samósata, e, em seguida, o culto de Ísis, a partir do estudo da obra de Apuleio de Madaura – *Metamorphoses*.

MEMÓRIA E HISTÓRIA ACERCA DE LUCIANO DE SAMÓSATA

O satirista e ensaísta Luciano nasceu entre 115 e 125 a.C. em Samósata (hoje Samsât), uma cidade da Síria romana.³⁵ Samósata era a Capital do reino de Comagena (HALL, 1981, p. 13-16; JONES, 1986, p. 8; SWAIN, 2003, p. 298).³⁶ O que sabemos sobre a vida do nosso autor é muito pouco, apenas que tinha um nome latino e que era natural da

³⁵ No que tange ao nascimento de Luciano de Samósata, Hall (1981, p. 13-16) argumenta que, de acordo com a obra *Dupla Acusação*, Luciano estava com quase quarenta anos, quando mudou seu interesse literário, e onde Zeus tem que assistir ao sacrifício em Olímpia e àqueles que “lutam na Babilônia”, em outras palavras, Luciano remete seu discurso aos Jogos Olímpicos de 165 d.C., ocorridos durante a guerra contra os partos (JONES, 1986, p. 8).

³⁶ Samósata era uma pequena cidade fortificada, localizada no norte da província da Síria, na margem direita do rio Eufrates, que foi a capital do reino de Comagena. Este era um pequeno reino, de forte presença helênica, conquistado pelo imperador Tibério (14-37 d.C.), mas devolvido por Cláudio (41-54 d.C.) aos reis antigos, fato que motivou a reconquista da região por Vespasiano (69-79 d.C.). Segundo Paul Petit (1989, p. 112), desde a conquista de Comagena em 72 d.C., a presença romana torna-se cada vez mais presente, fato que pode ser verificado com a instalação em Samósata da XVI Legião Flavia. Por estar centrada em uma região limítrofe, tinha também uma importante função estratégica para o Império Romano contra a invasão dos partos (GRIMAL, 1973, p. 104; BALDWIN, 1973, p. 12-13). A origem da população samosatense e suas instituições, apesar da forte helenização, permaneceram majoritariamente semíticas (SWAIN, 2003, p. 299). A região estava localizada em um importante cruzamento de estradas e vias fluviais que interligavam a Mesopotâmia, a Pérsia, a Índia, a Capadócia e a Cilícia, bem como a Síria (JONES, 1986, p. 3-23).

Síria.³⁷ Tudo indica que tenha vivido até provavelmente 181 d.C., tendo atingido a maturidade como autor sob o reinado de Marco Aurélio.³⁸

No mais, somente conjecturas da crítica literária, que se esforça em decifrar os escritos de Luciano com o objetivo de conhecer mais sobre sua vida, correndo o risco, por vezes, de confundir o autor com os seus personagens.

No entanto, os resultados obtidos por meio da investigação literária são muito interessantes, revelando que Luciano, com base principalmente em sua obra *O sonho ou sobre a vida de Luciano*, pertenceria a uma família humilde, cujo ofício era os serviços braçais.³⁹

Os pais de Luciano, preocupados com o destino do filho, afirmavam que a carreira das letras requeria muito esforço e razoável despesa e, como não dispunham de grande fortuna, decidiram por bem enviar Luciano à casa do tio materno, a fim de que aprendesse a profissão de escultor e auxiliasse financeiramente a família (JONES, 1986, p. 9).

Todavia, Luciano não se adaptou à função de escultor. No primeiro dia de trabalho, o tio entregou-lhe uma peça de mármore e pediu-lhe que terminasse de polir. Demonstrando grande inabilidade, Luciano quebrou a peça, sendo fortemente repreendido pelo tio (BALDWIN, 1973, p. 13-14).

Após o ocorrido, com o apoio de sua mãe, dedicou-se novamente aos estudos (JONES, 1986, p. 8-9; BRANDÃO, 2003, p. 12).

³⁷ Seu nome é derivado do latim “Lucius” e era usualmente helenizado para “Lycinos”. Talvez possamos observar neste fato a influência cultural dos romanos localizados na cidade síria (JONES, 1986, p. 8).

³⁸ Marco Aurélio (*Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus*) foi imperador romano de 161 d.C. até o ano de sua morte 180 d.C.. Seu reinado foi marcado por muitas guerras na parte oriental do Império Romano, principalmente contra os partos e os germanos. É lembrado pela tradição senatorial como bom imperador e homem muito culto. Dedicou-se à Filosofia, principalmente à corrente filosófica conhecida como estoicismo e escreveu uma importante obra filosófica: *Meditações* – uma série de escritos pessoais do imperador em que ele apresentou suas ideias acerca da Filosofia Estoica.

³⁹ Segundo Jacques Bompaire (1993, p. XIII), o texto *O sonho ou sobre a vida de Luciano* foi escrito no momento em que Luciano retorna à sua cidade natal, com cerca de quarenta anos de idade, já com fama e glória, frutos das atividades profissionais como advogado.

Luciano substituiu sua língua materna, o aramaico, pelo domínio do grego, língua na qual compôs seu vasto *corpus*.⁴⁰ Provavelmente, Luciano não se interessou pelo latim. Momigliano (1993, p. 19) revela o certo desprezo que os gregos tinham pelas outras línguas, visto que não havia em solo grego projeto algum que objetivasse o aprendizado de outros idiomas na formação dos jovens.

O jovem Luciano, educado nos moldes da cultura grega, troca a Síria pela Grécia, a fim de prosseguir na sua formação educacional. Estudou retórica em algumas cidades da Jônia como Clazomena, Laodiceia e em Antioquia, onde exerceu a profissão de advogado, assim como em Atenas (BOMPAIRE, 1993, p. XIII). Muitos de seus escritos revelam que Luciano viajou por várias regiões, principalmente a Gália.

Retornando para Atenas, permaneceu por lá entre os anos de 157-162 d.C., quando, aos quarenta anos de idade, cansado das atividades jurídicas, entregou-se à vida literária (SCHWARTZ, 1958; JONES, 1986, p. 67-77).

O escritor Luciano foi um autor profícuo e, possivelmente, uma parte significativa de sua trajetória como escritor ocorreu em Roma, sob o mecenato dos imperadores Antoninos (ARANTES JUNIOR & GONÇALVES, 2009, p. 124).

Temos alguns sinais de sua inserção nos círculos mais abastados do Império no final de sua carreira em idade avançada, quando, em vista das necessidades de subsistência, depois de ter mais de uma vez censurado o Império e o modo de vida dos romanos, aceita um emprego na burocracia oficial no Egito (BOMPAIRE, 1993, p. XV).⁴¹

Sobre tal função, Luciano afirma:

⁴⁰ Sabemos que o Império Romano era bilíngue, sendo que a parte ocidental do Império falava latim e a parte oriental, grego. No entanto, não podemos considerar esse fator como desagregador. Ao contrário, era um forte elemento unificador e gerador de uma identidade imperial, pois a elite romana aprendia o grego e, nas palavras de Grimal: “o jovem romano lia as poesias de Homero antes daquelas do poeta Virgílio” (1993, p. 106).

⁴¹ O Egito passou a integrar o Império Romano como uma província depois da batalha do Actium (27 a.C.) adquirida por Otávio contra a esquadra de Marco Antônio e Cleópatra. Provavelmente, Luciano ocupou um cargo muito próximo ao Prefeito do Egito, almejando inclusive tal cargo. Eis um indício importante da proximidade do sírio com a corte imperial, senão com o próprio Imperador.

(...) não tenho pouca responsabilidade na administração do Egito. Abro processos, ordeno-os devidamente, escrevo memórias de todos os acontecimentos e discursos (...) conservo com o maior cuidado, a máxima clareza e a maior fidelidade os decretos do imperador. O salário não procede de um particular, mas do imperador, tampouco é pequeno, é de muitos talentos (*Apologia aos que recebem salário*, 12).

Teria vivido em Alexandria entre 165-175 d.C.

O *corpus* luciânico é composto por cerca de oitenta textos, todos preservados ao longo da história. Fato interessante, visto que, dos autores antigos, apenas Platão, Plutarco e Luciano tiveram todos os seus escritos conservados. O manuscrito mais antigo de Luciano de Samósata de que se tem notícia é o *Vaticanus graecus 90*, do séc. X, que contém o *corpus* documental completo (BOMPAIRE, 1993, p. XLI).

O *De Dea Syria* refere-se ao número 44 dos 86 listados pelo manuscrito (G) (MESTRE, 2007, p.12).

Os escritos de Luciano são extremamente variados. Tratados etnográficos, como a obra *De Dea Syria*, aporte documental de nossa dissertação, no qual o autor aborda as características do culto da deusa Atargátis, praticado na cidade “sagrada” de Hierápolis.⁴² Escreveu também cartas, sendo a mais famosa: *Como se deve escrever a história*. O trabalho é uma crítica aos oradores e filósofos que, sem preparação e sem estudos, aventuravam-se a escrever histórias. A eles, Luciano recomenda a imparcialidade, a clareza e a seriedade. Ele compôs narrativas ficcionais como os *Relatos verídicos* e *Lúcio, o asno*, no qual o autor apresenta uma versão grega da célebre história de Apuleio de Madaura. O protagonista da obra, Lúcio, passa por uma metamorfose e transforma-se em um asno. O relato aborda justamente as desventuras de Lúcio para voltar a ser homem. Outra forma de escrita muito utilizada por Luciano, pela qual, sem dúvida, é mais reconhecido, são os diálogos e as sátiras,

⁴² Acerca do opúsculo *De Dea Syria* e da polêmica em torno de sua autenticidade, trataremos em tópico específico nesta dissertação por entendermos que é de grande importância a compreensão de nossa documentação.

que podem ser de dois tipos: os diálogos maiores, como *Caronte ou os contempladores*, *Sobre o parasita ou que o parasitismo é uma arte*, *Leilão dos filósofos*, *Herotimo ou sobre as seitas*, *O cínico*, *Diálogo com Hesíodo*, entre outros; e também os diálogos menores: *Diálogos dos mortos*, *Diálogos dos cortesãos*, *Diálogos dos deuses* e *Dos Deuses Marinhos*.

Luciano é frequentemente associado ao movimento conhecido por Segunda Sofística devido ao grande número de obras em que utiliza como estilo a sátira. O termo Segunda Sofística, criado por Filóstrato, em sua obra *Vidas de Sofistas*, reúne um grupo de autores com características distintas, que viveram no início do período Alto Imperial como Luciano. O termo remete à acentuada presença de fundamentos retóricos e à consciência de uma tradição helênica gloriosa que fornece temas e técnicas.

Assim como Luciano, muitos autores representantes da Sofística não eram gregos, mas estrangeiros helenizados por meio de sua educação, nos moldes da *paideia* e do exercício e da produção da retórica (WHITMARSH, 2004, p. 23-27). Esse caráter “tradicional” do movimento pode ser observado na utilização por esses autores do dialeto ático e no uso difundido da *mimesis* como técnica de criação retórica e literária, que Bompaire (1953, p. 63), compreende não como imitação, mas como referência ao patrimônio literário representado pelas grandes obras clássicas. Embora não tenha seu nome incluído entre os autores considerados sofistas de acordo com Filóstrato, Luciano de Samósata apresenta as mesmas características em suas obras.⁴³ Um exemplo de como a tradição grega foi retomada pela Segunda Sofística está relacionado à leitura e à utilização dos textos de Homero. De certa maneira, o movimento se apropria da matéria homérica, buscando inspiração para a produção de novos trabalhos. Filóstrato, por exemplo, narra o encontro e a conversa de Apolônio de

⁴³ O fato de Filóstrato não mencionar Luciano de Samósata entre os autores representantes da II Sofística tem levantado muitos questionamentos. Jones (1986, p. 21-22), em seu livro *Culture and Society in Lucian*, assevera que o silêncio de Filóstrato não foi significativo, visto que Luciano dispunha de uma modesta fama nos circuitos culturais do período, e tampouco Filóstrato incluiu todos os sofistas conhecidos em sua obra *Vidas de Sofistas*. Brandão afirma que a ausência de Luciano nos escritos de Filóstrato relaciona-se ao fato de o samosatense não pertencer, ao entender do autor de *Vida de Sofistas*, ao movimento cultural dos primeiros séculos, ou de a obra luciana ser considerada marginal neste contexto (2003, p. 16).

Tiana com o fantasma de Aquiles em *A vida de Apolonio de Tiana* (JONES, 1986, p.54). Por sua vez, Luciano de Samósata também se utiliza de passagens da *Ilíada* e da *Odisseia* nos seus *Diálogos dos Mortos* (ANDERSON, 1993, p. 174).

A RECEPÇÃO DO *CORPUS LUCIANEUM*

Luciano foi um dos autores clássicos que se mantiveram à margem das análises tradicionais. Ignorado ao longo dos dois séculos e meio posteriores à sua morte, foi recuperado por bizantinos que detectavam em suas obras os traços de um pagão, mas que não puderam resistir ao estilo ático do autor e à variedade de seus temas (GRIGORIADU, 2003, p. 239). Desse modo, em Bizâncio, o autor sírio foi um dos mais consultados e lidos – como demonstra o grande número de manuscritos bizantinos acerca da vida e obra de Luciano – sendo, assim, transmitida sua produção literária aos helenistas italianos do Quatrocentos (BOMPAIRE, 1993, p. XXXVII). Na Itália, professores e estudantes acolheram com grande interesse as propostas dos mestres bizantinos. As obras de Luciano foram lidas e traduzidas para o latim. E, como consequência do crescente interesse na obra, foi publicada, no ano de 1496, em Florença, a *Editio Princeps*, confeccionada pelo importante helenista Juan Láscaris (GRIGORIADU, 2003, p. 240). Erasmo de Roterdan e Thomas Morus também realizaram traduções das obras de Luciano para o latim (BOMPAIRE, 1993, p. XXXVIII). De certa forma, podemos afirmar que Luciano, com o seu pensamento crítico e pouco convencional, contribuiu para a formação do pensamento político e filosófico da Europa como um dos autores que melhor expressou a tradição humanista.

No século XV, aparecem as primeiras traduções em latim dos trabalhos de Luciano de Samósata na Itália. Célebres humanistas como Lapo da Castiglionchio, G.F. Poggio,

Rinuccio Aretino e Giovanni Aurispa se ocupam da tarefa de transmitir o clássico. A partir do século XVI, começam a surgir as traduções para as demais línguas como o alemão, o italiano, o inglês, o francês e o espanhol. Na Península Ibérica, não existe qualquer menção às obras de Luciano antes do século XV. As duas primeiras traduções da sua obra para o castelhano foram *Diálogos dos mortos (Dialogi Mortuorum)*, precisamente do diálogo XII, feita a partir da tradução de Giovanni Aurispa, realizada na Itália (RUBIO, 1966, p. 353; GOMEZ, 2000, p. 90).

Ao longo da história, as obras de Luciano de Samósata foram lidas e traduzidas para as mais diversas línguas e culturas, influenciando pensadores importantes como Rabelais, Gil Vicente, Cervantes, Voltaire, Diderot, Wieland, Alfonso Valdés, Fénelon, Dryden, Sterne, Dostoievski, Flaubert, Eça de Queiroz, Machado de Assis e Thomas Mann (BRANDÃO, 2003, p.13).

A temática relativa à recepção do *corpus lucianeum* é muito importante, e poucos são os trabalhos dedicados a enfatizar essas características. A maioria dos estudos acerca do *corpus* luciânico concentra seus objetivos na formação e na consolidação de uma biografia satisfatória, que dê conta de auxiliar a compreensão das diferentes obras do sírio. Os pesquisadores procuram nos seus escritos traços de sua personalidade, de sua história de vida, que possam ajudar a compreender o estilo crítico e variado de seus trabalhos.

Nesse sentido, podemos destacar a obra de Maurice Croiset (1882), *Essay sur la vie et les oeuvres de Lucien*, como inaugurador de uma linha analítica das obras de Luciano, que pretende avaliar suas obras a partir das perspectivas e da qualidade de seu estilo, acabando por criar a imagem de um escritor refinado e completamente alheio à vida social. A obra de Croiset, no entanto, tem sua relevância resguardada, pois abriu caminho às pesquisas sobre a vida de Luciano. A obra mais importante e, segundo Brandão (2003, p. 17), mais segura acerca da vida de Luciano é o estudo feito por Schwartz (1965), *Biographie de Lucien de*

Samosate, na qual o autor analisa os escritos de Luciano confrontando-os com estudos histórico-sociais.

A investigação mais completa do *corpus* de Luciano de Samósata encontra-se no livro *Lucien Écrivain: Imitation et Création*, de Jacques Bompaire (1953). Através de um exaustivo levantamento de fontes, Bompaire resgata o processo poético de Luciano e desvenda as relações entre o autor e a sociedade no que tange à produção de seus discursos literários.

Aliadas às discussões e aos debates em relação ao *corpus* literário de Luciano, estão as polêmicas referentes à autenticidade de alguns escritos. No exercício da pesquisa e da análise da vida e obra de Luciano, muitos estudiosos se questionam sobre quais seriam os verdadeiros trabalhos do autor ou sobre qual o verdadeiro estilo do escritor sírio. Nesse sentido, a obra que analisamos nesta dissertação, *De Dea Syria*, desde o século XIX, é alvo de discussões quanto à autenticidade e ao estilo, assunto do qual trataremos a seguir.

A DISCUSSÃO ACERCA DA AUTORIA DO OPÚSCULO *DE DEA SYRIA*

Uma das poucas fontes de informação acerca da religião síria durante o período de dominação romana, o opúsculo *De Dea Syria*, é um texto escrito originalmente em grego, no dialeto jônico, composto de 60 capítulos, no qual o narrador, que afirma ser sírio, descreve a cidade de Hierápolis, com seus templos, seus deuses e suas estátuas, como também as lendas referentes à sua construção. O narrador, além disso, revela a ancestralidade dos cultos religiosos na Síria e os templos mais antigos e importantes da região, a saber: os templos de Hércules de Tiro e de Astarté, localizados na Fenícia. No decorrer da narrativa, o autor nos apresenta o templo de Hierápolis, as lendas de sua fundação e a sua consagração à deusa

Atargátis, o interior do templo, além dos diferentes ritos e festas que ali são celebrados. Nos últimos capítulos (42-60), o autor se dedica a explicar os diferentes aspectos do culto da Deusa Síria. Ele enumera os responsáveis pelo culto, as diversas celebrações organizadas no templo, as manifestações religiosas que têm seu lugar no recinto sagrado e os rituais que peregrinos realizavam ao chegar à “cidade sagrada”, Hierápolis.

Obra de grande importância para a reconstrução das características da religião pagã na antiga Província da Síria, o opúsculo não é muito utilizado no meio acadêmico devido à dificuldade de se confirmar a autoria da obra e o estilo empregado pelo provável autor (DIRVEN, 1997, p. 153-154). Presume-se que o autor da obra seja Luciano de Samósata. E, como o autor é conhecido principalmente por suas sátiras religiosas, muitos acadêmicos afirmam não ser o *De Dea Syria* uma descrição fiel das práticas religiosas em Hierápolis, mas uma paródia repleta de informações suspeitas (DIRVEN, 1997, p. 154).

Lucinda Dirven (1997), em seu artigo, *The author of “De Dea Syria” and his cultural heritage*, demonstra a importância e o valor do opúsculo como documento histórico-religioso; no entanto, não acredita que Luciano de Samósata seja seu autor. Dirven (1997, p. 154) afirma que “assim como Luciano o autor é um sírio helenizado, mas diferentemente de Luciano, o autor do opúsculo faz uma descrição séria acerca do fenômeno religioso ao qual se dedica”.

Em conjunto com o *corpus* documental de mais de 80 outros trabalhos, o opúsculo *De Dea Syria* é correntemente atribuído ao retórico e satirista do segundo século Luciano. Por muitos séculos, a tradição manuscrita foi unânime em incluir o tratado nos trabalhos de Luciano. Contudo, o século XIX viu surgirem inúmeros ataques à autenticidade da autoria do mesmo (LIGHTFOOT, 2003, p. 185). A defesa de Luciano foi feita com vigor por Jacob Burckhardt. Seus argumentos persuadiram Theodore Nöldeke e Franz Cumont, ambos proeminentes acadêmicos da antiguidade síria. A maioria dos estudiosos de Luciano de

Samósata perdeu credibilidade. Recentemente, Robert A. Oden, re-avaliou o debate relativo à autoria e decidiu-se em favor de Luciano (DIRVEN, 1997, p. 155; LIGHTFOOT, 2003, p. 187).

No entanto, uma minoria dos estudiosos tem continuado o debate, mas eles ainda não conseguiram apresentar um esboço da identidade cultural e das intenções de seu real autor. Salientam a confiabilidade das informações contidas no *De Dea Síria* e afirmam que a definição de sua autoria não tem muita importância para o historiador ou arqueólogo. Contudo, a importância do opúsculo como fonte histórica está associada ao caráter etnográfico da obra no que tange à apresentação dos cultos e das práticas religiosas da Síria (MESTRE, 2007, p. 30).

Nesse sentido, a utilidade do *De Dea Syria* enquanto documento histórico-religioso depende, em grande parte, da questão da sua autoria. Embora a identidade individual do autor possa ser de pouca importância, sua identidade cultural é muito importante (DIRVEN, 1997, p. 156). Essa identidade cultural deve ser estabelecida, não a partir de ideias preconcebidas sobre o autor presumido, mas sobre o conteúdo do próprio documento (LIGHTFOOT, 2003, p. 205). Que pistas o *De Dea Syria* nos fornece sobre a identidade do seu autor?

Deve-se admitir que os poucos dados autobiográficos fornecidos pelo autor do *De Dea Syria* coadunam com o que se sabe sobre a vida de Luciano de Samósata (120-181 d.C.). O autor do tratado alega ser sírio por nascimento e declara ter visitado Hierápolis em sua juventude. Luciano nasceu em Samósata, capital da província síria de Comagena. A cidade de Samósata está situada a cerca de 150 km ao norte de Hierápolis. Sendo assim, Luciano pode muito bem ter visitado a “Cidade Sagrada” em sua juventude. O autor da obra sobre a deusa Síria estava bem informado sobre as várias tradições religiosas hierapolitanas e foi, provavelmente, capaz de se comunicar com os habitantes locais em sua língua nativa. Luciano

pode ter tido a mesma habilidade, pois: “em sua juventude ele ainda falava em dialeto bárbaro e se vestia ao estilo assírio” (DIRVEN, 1997, p. 155).

Defensores da autoria de Luciano de Samósata avançaram em explicações divergentes, a fim de incluir o *De Dea Syria* dentre as sátiras de Luciano. A definição de um suposto humor ou sátira é problemática. A maioria dos comentaristas seguiu Burckhardt na rotulagem do trabalho como irônico, escrevendo exatamente o oposto do que ele normalmente faz, isto é, aparentemente abandonando sua habitual atitude cética em relação à religião e o seu escárnio quanto ao culto hierapolitano (LIGHTFOOT, 2003, p. 187-188). A obra *De Dea Syria* seria uma paródia sutil do renascimento jônico em seu tempo e do estilo de Heródoto. Temáticas paralelas entre os escritos de Luciano de Samósata e as *Histórias* de Heródoto são citadas, a fim de se confirmar esta hipótese. Alguns estudiosos adicionam exemplos transparentes de piadas e de trocadilhos para comprovar a presença de um humor de outra forma imperceptível (MESTRE, 2007, p.35; LIGHTFOOT, 2003, p. 187).

Entretanto, esses argumentos em favor da autoria de Luciano não são decisivos de forma alguma. Embora o uso do dialeto jônico possa ser pensado, teoricamente, como uma paródia sobre o seu renascimento no segundo século, nada comprova que a imitação do estilo de Heródoto seja concebida como paródia irônica. Pelo contrário, como a *Indika* de Arriano, o *De Dea Syria* também pode ser lido como homenagem a um dos primeiros etnógrafos gregos (DIRVEN, 1997, p. 157-158).

Lucinda Dirven (1997, p. 169-170), em seu artigo, levanta vários argumentos contra a autenticidade da obra *De Dea Syria* e afirma que, provavelmente, foi escrito por um sírio de nascimento, conhecedor das práticas e dos costumes, das lendas e da religiosidade da região, falante do grego e do “bárbaro”, mas que não pode ser atribuída a Luciano de Samósata. A autora enfatiza a importância de se interpretar e de se analisar a identidade cultural do autor

do opúsculo com vistas a se compreender melhor a helenização da Síria, bem como as práticas religiosas mantidas entre os grupos nativos e grupos filiados à cultura greco-romana.

Por outro viés, C. P. Jones (1986), em sua obra, *Culture and Society in Lucian*, afirma que “não se poderia esperar que um simpatizante de *epicuristas* e *cínicos* descrevesse um local sagrado, com a reverência de um Pausânias”, e este tratado está inserido no *corpus lucianum*, o ensaio *De Dea Syria*.⁴⁴ Nesta obra, ainda segundo Jones, Luciano imita o estilo de Heródoto na linguagem (dialeto jônico) e na forma, e descreve o famoso santuário de Atargátis na cidade de Hierápolis, utilizando para tanto suas próprias observações e as informações fornecidas pelos sacerdotes da referida deusa. Por muito tempo, o opúsculo foi considerado ilegítimo, uma vez que parecia destoar, consideravelmente, das opiniões religiosas de Luciano. Todavia, nas últimas décadas, a opinião reverteu-se a seu favor, e a afirmação de Galeno de Pergamo, em relação ao fato de Luciano imitar um escritor jônico, Heracleitos, pode ser considerada decisiva quanto à confirmação da autoria do *De Dea Syria* (JONES, 1986, p.41).

Robert Turcan (1996), autor de *The cults of the Roman Empire*, importante estudioso dos cultos de mistério no Império Romano, dedicou um capítulo de seu livro à análise dos cultos provenientes da Ásia Menor, intitulado *The Orontes Pouring into the Tiber*. Neste capítulo, ele analisa o culto da deusa Atargátis e revela que “no segundo século de nossa era, uma espécie de resenha publicitária, inserida dentre as obras de Luciano, demonstra uma credulidade quiçá, fingida, mas totalmente estranha ao espírito cáustico do samosatense” (TURCAN, 1996, p. 132)

Todavia, ao longo do texto de Turcan, a dúvida quanto à autenticidade da obra não interfere na análise do culto ou na interpretação do documento. Turcan, em momento algum,

⁴⁴ O gênero etnográfico, com longas descrições do espaço objeto do trabalho, como no caso da obra *De Dea Syria* – em que o objeto descrito é a cidade sagrada de Hierápolis e as práticas religiosas realizadas no templo da deusa Síria – é característico do geógrafo, contemporâneo de Luciano de Samósata, Pausânias (115-180 d.C.), que escreveu *Descrição da Grécia*, obra muito importante para o conhecimento da Grécia a partir das observações do próprio autor e de informações recolhidas pelo mesmo (LIGHTFOOT, 2003, p. 89).

apresenta o opúsculo como um texto satírico, mas sempre como uma narrativa-etnográfica acerca do culto de Atargátis. E, principalmente, apesar das dúvidas, afirma ser de Luciano de Samósata a autoria.

Simon Swain (2003), em sua obra, *Hellenism and Empire*, dedica um capítulo, com o título de *Lucian*, ao estudo desse autor. Swain assevera que a atitude irreverente de Luciano em relação às crenças religiosas (embora não à crença no divino em si), associada ao fato de que o opúsculo está escrito no dialeto jônico arcaico dos gregos, levou os estudiosos a considerarem a obra *De Dea Syria* espúria no passado. O uso do dialeto jônico é verificado na referência à imitação do estilo de Heródoto. Para ele, a autenticidade do *De Dea Syria* é confirmada pelas muitas evocações a Heródoto na maneira de contar as histórias de deuses e templos, uma vez que esse tipo de imitação se refere justamente ao estilo do autor (SWAIN, 2003, p.304).

Com base nos estudos críticos em torno da autoria do opúsculo, tendemos a nos colocarmos em favor de Luciano de Samósata. Como podemos observar, a identidade cultural do autor do *De Dea Syria* se coaduna perfeitamente com a identidade de Luciano. O fato de o opúsculo estar escrito em dialeto jônico não impede a comprovação da autoria, haja vista que Galeno de Pergamo, de acordo com Jones (1986), afirmou que Luciano se utilizava da linguagem e do estilo de Heródoto, reconhecido pelas suas narrativas etnográficas, tal qual a obra a que nos dedicamos. No entanto, a real autoria do tratado ainda não foi confirmada. O importante, contudo, é não reduzir a discussão sobre o *De Dea Syria* apenas à autoria do opúsculo, mas explorar a obra como fonte de informação acerca das práticas religiosas da província da Síria e sobre a identidade cultural – como bem afirmou Dirven – de nosso autor. Acreditamos que, assim como Elsner (2001), em seu artigo, *Pseudo (?) Lucian at the temple of Hierápolis*: “É uma grande injustiça reduzir o *De Dea Syria* a um debate, a um máximo de atribuição autoral, mas é difícil não acreditar que foi escrito por Luciano”.

A DEUSA SÍRIA E A CIDADE SAGRADA DE HIERÁPOLIS

Uma deusa reina soberana em Hierápolis, seu nome é Atargátis, também conhecida como Deusa Síria (Benko, 1993, p. 53). O tratado *De Dea Syria*, segundo Marvin W. Meyer (1987), em seu livro *The ancient mysteries: a sourcebook*, revela significantes aspectos acerca dos cultos religiosos da Síria durante o período da Roma imperial. Apesar do nome genérico Deusa Síria, designa-se também Atargátis de Hierápolis-Bambyké.⁴⁵ Ela teria um santuário renomado relatado no opúsculo atribuído a Luciano de Samósata, do século II de nossa era (TURCAN, 2001, p. 132). O relato de Luciano é o único documento que apresenta informações relativas ao culto de Atargátis em sua cidade de origem (DRIJVERS, 1980, p.83). O tratado foi escrito em grego, dialeto jônico, por um “Eu” narrador que afirma ser sírio, descreve o recinto sagrado da cidade de Hierápolis, o templo, suas estátuas; narra as lendas e os mitos, tanto da fundação da cidade quanto de sua construção; e explica os rituais do culto nela realizado – festas, ritos, sacrifícios, assim como as pessoas, tanto as que se encarregam do culto quanto as que prestam honras e devoções (MESTRE, 2007, p.31).

Há, na Síria, não muito longe do rio Eufrates, uma cidade chamada “a cidade sagrada”, e é sagrada para a Hera Assíria. Tenho a impressão, no entanto, que esse nome não foi conferido à cidade no momento da sua criação, mas, originalmente tinha outro nome. Com o passar do tempo foram realizados grandes sacrifícios neste lugar conferindo a esta cidade o título de sagrada. Eu vou descrever esta cidade e sobre o que há nela. Eu vou descrever os costumes que regem seus rituais sagrados, e as assembléias populares e os sacrifícios oferecidos pelos cidadãos. Eu também vou descrever as tradições inerentes aos fundadores do recinto sagrado e como eles construíram o templo. Estou escrevendo isto como um sírio, que testemunhou com os próprios olhos muitos fatos, dos quais eu vou narrar: algumas vezes, eu

⁴⁵ Hierápolis-Bambyké foi uma cidade da região síria de *Cirrhéstica*, que logo se converteria em capital da *Euphratesia*. Conhecida por assírios e por persas como Bambiké-Mabbog, a cidade possivelmente recebeu o nome de Hierápolis do rei Seleuco I. Desde a época persa, a cidade é conhecida por seu oráculo e por ser um importante centro religioso do norte da Síria (BLANCO & SÉIQUER, 1998, p. 157).

aprendi através dos sacerdotes, mas eu narrei da forma como eles me apresentaram (*De Dea Syria*, 1, p.29).

A “cidade sagrada” (Hierápolis) estava consagrada a uma deusa soberana, que os deuses identificavam por Hera, esposa de Zeus, senhor do céu, como era Hadad, paredro de Atargátis. Em seguida, o autor/narrador do opúsculo faz observações sobre o que se encontra no templo, os diferentes ritos e representações dos deuses:

Mas quando você olha Hera, ela apresenta uma grande diversidade de informações, apesar de tudo podia ser considerada verdadeiramente Hera, ainda assim ela contém algo de Athena, Afrodite, Selena, Rhea (Kybele), Artemis, Fortuna (Nemesis) e Parcae (*De Dea Syria*, 22, p. 39-40).

Na obra *De Dea Syria*, Luciano empreende uma verdadeira defesa da deusa Atargátis, representando-a de forma helenizada, identificando Atargátis a deusas gregas como Hera, Atena e Afrodite. A partir da aproximação dos mitos e dos símbolos sírios com os de origem grega, podemos verificar a tentativa de criação de uma identidade cultural comum romano-síria mais próxima do ideal de civilização do mundo greco-romano.

Atargátis era a deusa suprema do complexo panteão sírio, era senhora da fertilidade, da procriação e da reprodução, e tinha como um dos elementos simbólicos o falo.⁴⁶ A propriedade do falo situa a deusa em uma posição predominante, visto que a deidade se converte em ordenadora do universo e dona dos destinos dos homens. Em consequência,

⁴⁶ No Mundo greco-romano, o falo era muito representado. Podemos encontrar uma gama de suas imagens em lamparinas, tigelas, sinos, máscaras, joias, muros e paredes das mais diversas localidades do vasto Império Romano. Mas os objetos fálicos não tinham no mundo greco-romano uma conotação erótica, e sim uma funcionalidade prática. Apesar de as representações estarem associadas à sexualidade, elas não devem ser lidas como representações eróticas. As imagens de falos e de atos sexuais no Império Romano não eram vistas como pornografia, mas relacionadas aos valores simbólicos a eles atribuídos (CAVICCHIOLI, 2008, p. 238-241). É na alusão à fertilidade que está a valorização do falo enquanto símbolo religioso. Em um mundo onde a alimentação é, por vezes, algo difícil e restrito, a fertilidade simbólica do falo representaria uma forma de garantir a prosperidade (GRANT, 1975, p. 32).

Atargátis é a responsável pelo bom ordenamento da sociedade, pois supera os limites da reprodução biológica e se estabelece como mantenedora de todo o sistema social (ALVAR, 1995, p. 445). Segundo as narrativas mitológicas acerca do nascimento da deusa, esta teria surgido de um ovo posto por um peixe nas margens do Eufrates e chocado por pombos, razão pela qual se atribuía a ela o domínio sobre a água e a fertilidade propiciada pela umidade (SILVA, 2001, p. 30). Seu templo em Hierápolis era cercado de um extremo fausto e prestígio e para lá afluíam peregrinos de todo o Império, desejosos de assistir aos ritos fantásticos realizados pelos sacerdotes da deusa os quais, imersos em transe, permaneciam em algumas ocasiões sete noites sem dormir (TURCAN, 1997, p. 136).

Luciano enumera as várias lendas de fundação da “cidade sagrada” de Hierápolis, cuja edificação remonta a Deucalião, sobrevivente do dilúvio, pois a deidade Atargátis tinha domínio sobre a água:

O povo alegar que foi Deucalião ou Sisythus que fundou o templo, refiro-me ao Deucalião em cujo tempo o grande dilúvio ocorreu. Ouvi essa história dos próprios gregos, como Deucalião. A história é a seguinte: a atual raça dos homens não foi a primeira a ser criada. A primeira geração pereceu. A presente é uma segunda criação. Esta geração tornou-se uma grande multidão, devido à Deucalião. Os homens da criação original, segundo este conto, foram rebeldes, voluntarioso e executaram obras profanas, desprezando a sacralidade dos juramentos e a hospitalidade, comportaram-se cruelmente e foi por esses motivos que a grande destruição caiu sobre eles. Imediatamente a terra descarregou um grande volume de água (...). Assim, tudo foi tomado pela água e todos os homens pereceram. Deucalião só foi salvo devido a sua sabedoria e piedade. A forma da sua salvação foi a seguinte: Ele juntamente com seus filhos e esposas construíram uma arca de tamanho grande. Quando ele embarcou, veio a ele javalis e cavalos, e as gerações dos leões e serpentes, e todos os outros animais que vagam a terra, todos em casais. Ele congratulou-se com todos eles e não os prejudicou, dessa forma manteve a amizade entre eles, como o próprio Zeus ordenou.

Todos flutuaram nesta arca enquanto o dilúvio permanecera. Esta é a lenda de Deucalião contada pelos gregos (*De Dea Syria*, 12, p. 52).

Com o prestígio de uma cidade que poderia evocar a ancestralidade em seu favor, o templo de Hierápolis-Bambyké possuía muitas riquezas e um sacerdócio muito numeroso. De acordo com Luciano, mais de trezentos oficiantes, vestidos de branco, exerciam o culto, observados por um sumossacerdote revestido de púrpura e coroado com uma tiara dourada (MILLAR, 1993, p.245). Assim descreve Luciano a organização do templo:

Muitos sacerdotes também estão presentes, alguns dos quais preparam o sacrifício das vítimas, outros trazem as libações, outros são chamados de portadores de fogo, e os outros atendentes de altar. Na minha presença mais de 300 sacerdotes estavam alocados no recinto sagrado durante o sacrifício todos estavam com vestimentas brancas e gorros na cabeça. Cada ano um novo sumo sacerdote é nomeado. Ele, e somente ele, é revestido de púrpura e coroado com uma tiara dourada. Além disso, há outra infinidade de homens santos, tocadores de flauta, *Galloi* e mulheres frenéticas e fanáticas. Um sacrifício é oferecido duas vezes por dia, e todos eles estão presentes neste: o sacrifício em honra de Zeus (Hadad) é efetivado em silêncio, não se pode cantar, nem tocar. No entanto, quando eles sacrificam a Hera (Atargátis) cantam, dançam e agitam chocalhos (*De Dea Syria*, 42-43, p. 50).

Como num templo egípcio, os afazeres no santuário eram diários (TURCAN, 2001, p. 132-133). Ofereciam-se sacrifícios duas vezes ao dia: em silêncio, em honra ao senhor Hadad, o consorte da Deusa Síria; e, ao som de flautas e de crótalos, em honra a Atargátis.⁴⁷ Como no culto de Cibele, os *galli*, oficiantes do culto, consagravam à Deusa Síria sua

⁴⁷ Os crótalos eram instrumentos musicais pequenos, formados por duas placas iguais, geralmente de marfim ou de madeira, apresentando-se com um formato curvo como se fossem aspas. Batendo-se as duas metades entre si produzia-se o som.

virilidade (cometiam a autocastração) e ofereciam seu sangue, através de ferimentos de espada, com a qual mutilavam os braços ao som dos frenéticos ritmos de tambor (TURCAN, 2001, p. 133; MESTRE, 2007, p. 37). Assim Luciano de Samósata relata o ritual de autocastração dos *galli*:

Em certos dias a multidão, em bando, entra no templo, e os *galli* em grande número, sagrados como eles são, realizam as cerimônias dos homens e cortam os braços e viram de costas para serem amarrados. Muitos espectadores jogam transeuntes sobre os canais ao mesmo tempo muitos tambores batem, outros cantam canções divinas e sagradas. Todo esse desempenho tem lugar fora do templo, e as pessoas envolvidas na cerimônia, não podem entrar no templo. Durante estes dias são feitos os *galli*. Como os *galli* cantam e celebram suas orgias, o frenesi cai sobre muitos deles e muitos que vieram como meros espectadores mais tarde são encontrados após terem cometido o grande ato. Vou narrar o que eles fazem Qualquer jovem que tenha resolvido seguir esta ação, retira as suas vestes, e com um grito explode no meio da multidão, pega uma espada, de uma série de espadas, que suponho terem sido mantidas em condições de muitos anos para esta finalidade. Ele aceita e se castra e, em seguida, corre solto pela cidade, tendo em mãos o que ele cortou. Ele pode lançá-lo em toda a casa à vontade, e desta casa recebe roupas e ornamentos de mulheres. Assim, eles agem durante suas cerimônias de castração (*De Dea Syria*, 50-51, p. 52).

Desde o século III a.C., Atargátis já era venerada em Bereia, na Macedônia e em Fisticion, na Etólia, onde aparece com *status* cívico, demonstrando que foi bem recebida mesmo em um ambiente diferente de sua região original (ALVAR, 1995, p. 446; TURCAN, 2001, p. 134).

A helenização do culto de Atargátis começou por Delos, onde, por volta do século II a.C., desembarcaram mercadores hierapolitanos que erigiram um santuário a fim de honrar, em solo estrangeiro, os deuses de sua cidade. O santuário de Delos, dedicado à Deusa Síria, era próximo do santuário dedicado a Serápis, proveniente do Egito, cujos sacerdotes fizeram

um acordo com os adoradores da Deusa Síria de modo a ampliar a área do templo. Os recintos sagrados do santuário possuíam uma tribuna em forma de teatro, de onde os fieis poderiam contemplar as procissões das imagens das deidades, amplos salões destinados a banquetes e a reuniões rituais nos moldes das que eram realizadas no santuário da Síria (TURCAN, 2001, p. 133). Os sacerdotes responsáveis pela correta observância do culto eram provenientes de Hierápolis, possivelmente para manterem os mesmos procedimentos rituais do culto.

Em finais do século II a.C., atenienses começaram a dedicar honras a *Hagné Aphrodité*, Afrodite “casta”, a “santa Afrodite” foi um dos epítetos concedidos à deusa Atargátis, associando a deusa proveniente da Síria à deusa Afrodite, grega, numa clara hibridização cultural por parte dos atenienses, assimilando desse modo a deusa ao seu panteão greco-latino, visto que, no mesmo período, o templo é consagrado a Afrodite – Atargátis pelo bem do povo ateniense e do povo romano, recebendo culto de cidadãos romanos e, principalmente, atenienses (TURCAN, 2001, p. 133; SILVA, 2001, p. 30).

Não obstante, entre 118-117 a.C., uma estátua desta Afrodite-Atargátis é adorada por romanos e atenienses, em Delos, devotos do santuário de Atargátis, o mais numeroso, segundo Robert Turcan, com base em documentação epigráfica.⁴⁸ Os romanos a que nos referimos são profissionais que viviam do comércio com o Oriente Próximo ou cidadãos romanos emancipados. Entre os fieis de Atargátis, podemos contar também sírios que viviam em Delos e comercializavam com a Campânia, bem como muitos escravos, vítimas das guerras entre Roma e os soberanos da Ásia helenística (CUMONT, 1911, p. 107).

Diversos testemunhos indicam a expansão do culto de Atargátis por várias regiões do Mar Egeu (Cós, Tera, Esciros, Astipalea, Nisiros) e da Ásia Menor, principalmente na cidade de Esmirna, onde uma lei protege os animais sagrados da deusa, ou seja, os peixes,

⁴⁸ Robert Turcan (2001) afirma o dado conforme documentação epigráfica a partir da análise de um estudo de E. Will, *Le sanctuaire de la Déesse Syrienne* (1995), como resultado da pesquisa arqueológica feita em Delos.

ameaçando os transgressores inclusive de serem devorados.⁴⁹ Na Sicília, os adoradores da deusa Atargátis possuíam uma associação que garantia o funcionamento regular do culto em Siracusa.

A Deusa Síria, no entanto, não contou com um culto “sedentário” no Ocidente. Turcan (2001, p. 135-136) associa a esse aspecto, a condição errante dos oficiantes e praticantes do culto. No que tange aos devotos, o autor assevera que, no momento em que os primeiros grupos de escravos que, devido à derrota de Antíoco III, rei da Síria, durante a batalha das Termópilas em 191 a.C., chegam à Península Itálica e à Síria, estas massas populacionais que conservam apenas a sua religião citadina, acabando por seguir os sacerdotes errantes de Atargátis, que de acordo com Apuleio de Madaura, percorriam diversas regiões do Império recolhendo donativos oferecidos à deusa, como, por exemplo, moedas de cobre e de prata, vinho, leite, queijo, farinha e cereais (*Met.* VIII, 28). Eles viajavam de cidade em cidade, oferecendo os serviços de sacerdócio em nome da deusa.

Em Roma, os adoradores de Atargátis, agrupavam-se provavelmente em torno do Trastévere, onde a população proveniente do Oriente Próximo era bastante significativa. Mais precisamente junto à Porta Portese, um setor da cidade frequentado por grupos provenientes da cidade de Palmira.⁵⁰ Duas estátuas, uma dedicada à deusa Atargátis e outra a Júpiter Heliopolitano, para a salvaguarda do imperador, procediam deste bairro romano. Com Nero, começa a ganhar terreno, em Roma, o culto da Deusa Síria, até então restrito aos escravos e libertos de ascendência síria, contando-se muito provavelmente o imperador entre os seus adeptos mais ilustres (TURCAN, 1997; Silva, 2005). Sabemos que Nero, que “depreciava todas as formas de religião, apenas teve consideração durante um tempo pela Deusa Síria, no

⁴⁹ Os peixes são consagrados à deusa Atargátis devido à lenda de sua origem, de acordo com a qual a deusa teria surgido de um ovo posto por um peixe nas margens do Eufrates (*De Dea Syria*, 14, p. 58).

⁵⁰ A cidade de Palmira, na Província da Síria, possuía muitos adoradores de Atargátis, e, com o passar do tempo, a Deusa Síria foi associada à deusa Astarté, sendo venerada em várias localidades próximas a Palmyra e Dura Europos como Atargátis e não mais como Astarté. Muito difundida entre os palmyrenses, a associação a Astarté garantiu à deusa Atargátis status e reconhecimento por parte da organização municipal (DIRVEN, 1999, p. 108).

entanto, mostrou muito desdém no trato com a divindade desonrando-a com sua urina” (*Suetônio*, Nero, 56). Não obstante, Atargátis permaneceu durante muito tempo sem um templo próprio na cidade. Dentre os adoradores de Atargátis, contavam-se, em sua maioria, escravos, comerciantes e trabalhadores rurais (CUMONT, 1911, p. 107).⁵¹ Além de sírios que, em passagem pelas cidades romanas, difundiam seu culto.

APULEIO DE MADAURA E SUA OBRA *METAMORPHOSES*

Apuleio, autor muito conhecido devido à sua obra *Metamorphoses* (*Assinus Aureus*) 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).⁵² Muito do que sabemos da vida do autor, conhecemos através do que o próprio Apuleio escreveu em suas obras, sobretudo na *Apologia* ou *De Magia*, na qual ele defende a si próprio da acusação de práticas mágicas, na *Florida* e em *Metamorphoses* (WALSH, 2006, p. 248).

Em *Apologia*, Apuleio revela ter como origem uma província romana na África, provavelmente Madaura (hoje Mdaourouch, na Argélia), próxima a Numídia. Apuleio teria nascido por volta de 120 d.C., de família aristocrática, fato que lhe possibilitou inúmeras viagens e uma boa educação nos moldes da *paideia* da cultura literária greco-latina (WALSH, 2006, p. 248; GAISSER, 2008, p. 1-2). Como todo jovem da elite romana, durante sua formação, dedicou-se aos estudos do grego e do latim. Ainda em sua cidade natal, estudou as

⁵¹ Assim Apuleio, nas *Metamorphoses*, nivela a Deusa Síria a Cibele e também a deuses cultuados por escravos, como Sabázio e Belona: “Alto lá, cadáver surdo e mudo, pregoeiro que só sabe delirar! Que a Deusa Síria, a toda poderosa, Mãe Universal, e o Santo Sabázio, e Belona, e a Mãe Ideia com seu Átis, Vênus soberana com seu Adônis, te tornem cego a ti, que me provocas há uma hora com tuas grosserias” (*Met*, X, 25).

⁵² Ambos os nomes pelos quais a obra *Asno de ouro* é chamada em nossa dissertação eram correntes na Antiguidade, a obra de Apuleio era reconhecida pelos dois títulos (GAISSER, 2008, p. 1).

matérias do ensino elementar dos jovens romanos: aritmética, leitura e escrita. Em Cartago, dedicou-se aos estudos de gramática e de retórica, elementos fundamentais para o seu futuro como homem público. Na Grécia, mais especificamente em Atenas, Apuleio estudou a filosofia de Aristóteles e, principalmente, de Platão, complementando sua formação político-cultural. Como nos indica Paratore (1983, p. 810) sobre sua formação

Ele próprio, depois de ter concluído os estudos de gramática e de retórica em Cartago, principal centro da sua região, passou a formar-se em Atenas, onde se embebedou de todas as correntes retóricas, místicas e pseudo-filosóficas, de que a pátria de Platão se voltará a tornar o centro, graças à nostálgica revivescência dos estudos, que ali se afirmava no tempo de Adriano.

No decorrer de sua formação, Apuleio viajou pela Grécia, Samos e Frígia. Na Grécia, participou da iniciação em vários mistérios (GAISSER, 2008, p. 14). Em Roma, provavelmente se aprofundou no conhecimento das leis e foi professor de retórica (GAISSER, 2008, p. 1-2). Por volta de 150 d.C., Apuleio retornou ao Norte da África e se casou com Pudentila (WALSH, 2006, p. 249).

A obra *Apologia* contém informações da viagem feita por Apuleio a Trípoli, onde conheceu sua futura esposa, a rica viúva Pudentila, mãe de Sicinius Pontianus, amigo de Apuleio no período em que estudaram em Atenas (GAISSER, 2008, p. 2-3). Tempos depois, Apuleio foi acusado pela família da esposa de ter usado de magia para seduzir Pudentila e de tê-lo feito visando à sua fortuna.⁵³

⁵³ Conforme Semiramis Corsi da Silva (2006), as práticas mágicas estavam relacionadas a disputas de poder. A magia envolvia disputas (jurídicas, comerciais, esportivas) e práticas de magia amorosa. No primeiro caso, fica notório que tais disputas eram realmente mais comuns aos homens, pois eram eles que em geral tramitavam no âmbito jurídico, comercial e esportivo da sociedade romana; no segundo tipo de prática, a magia amorosa, o caso mais comum é o de homens que ensaiam para possuir um casamento com uma mulher. Sobre a prática de magia amorosa, Graf (1994, p. 212) sugere que analisemos a superioridade masculina também no âmbito das relações de poder, já que os casamentos eram uma forma apenas de o homem adquirir bens e status social, pois os bens femininos não estavam nas mãos das mulheres.

Isso foi um problema para Apuleio, pois a lei local equiparava as práticas mágicas ao envenenamento, e o crime era punido com a morte.⁵⁴ Como advogado e bom retórico, Apuleio defendeu-se nos julgamentos, que teriam ocorrido entre os anos de 148 e 161 d.C., e seus argumentos constituem o eixo central da obra *Apologia* (WALSH, 2006, p. 249). Apuleio convenceu seus acusadores de que não se utilizou da magia para o casamento; por outro lado, não os convenceu da não prática de magia, devido ao grande conhecimento que demonstrara sobre o assunto. Ao final do processo, Apuleio partiu com sua esposa em direção a Cartago onde desenvolveu atividades de conferencista e de advogado (GAISSER, 2008, p. 2).

Em Cartago, Apuleio certamente foi sacerdote do deus Esculápio. Ele mesmo nos informa: “[...] eu assumi um cargo sacerdotal, demonstrou que eu ostentava a mais alta dignidade de Cartago” (*FLORIDA*, XVI, 38-39). Os sacerdotes romanos “eram homens de direito e letras”, aquele que realizava atos cultuais (SCHEID, 1992, p. 67). No Império Romano, não se tornava sacerdote quem assim o desejasse. O sacerdócio era uma questão de estatuto social. Como os atos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, e não em nome de indivíduos, só aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto, exerciam as funções sacerdotais (SCHEID, 1992, p. 53). Podemos afirmar, então, que Apuleio participou da ordem dos decuriões em sua cidade e que exerceu a função de sacerdote. Os pesquisadores datam o falecimento de Apuleio por volta de 170-180 d.C.. Intelectual de ampla formação – basicamente grega – Apuleio escreveu uma grande variedade de materiais e obras, demonstrando toda a sua versatilidade e a sua criatividade, escrevendo

⁵⁴ Em relação às leis que puniram o crime de magia em Roma, sabemos que o uso da magia foi punido em toda a tradição jurídica romana. No período em que Apuleio foi acusado, incriminava-se o praticante da magia por meio da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que foi instituída por Sila em 81 a.C. e se encontra atualmente como parte das compilações do *Digesto* do Imperador Justiniano. Esta lei, assim como a Lei das Doze Tábuas – que incriminava aquele que “jogou mal olhado” sobre a colheita de outrem - punindo, dessa maneira, uma espécie de roubo – não condena a magia enquanto tal, mas os crimes à mão armada contra a vida de uma pessoa, emparelhando a magia ao envenenamento. O termo *veneficium*, que deriva do grego, significa não somente a fabricação de drogas e venenos, mas também encantamentos de todas as espécies (GRAF, 1996, p. 57-58).

não apenas sátiras, mas também narrativas, diálogos e histórias (ROYO, 1998, p.15; GAISSER, 2008, p.8).

UMA ANÁLISE DA OBRA *METAMORPHOSES*

A obra mais famosa de Apuleio, *Metamorphoses*, foi escrita entre os anos de 160 e 170 d.C..⁵⁵ Muitos pesquisadores contestam a originalidade da obra, uma vez que o autor 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. Não é possível negar que a narrativa de Apuleio seja muito próxima da obra de Lúcio de Patras; porém, de acordo com Luís Mucillo (1995), as *Metamorphoses* podem ser uma reinterpretação de fato da obra grega, com a inserção do livro XI em que o autor apresenta seus conhecimentos sobre a iniciação isíaca.

Temos acesso à obra *Metamorphoses* por meio de um manuscrito do século XI (*Mediceus Laurentianus* 68, 2, <<F>>). O manuscrito em questão é um códice escrito em letra minúscula lombarda, que contém, além da obra por nós utilizada, *Apologia* e *Florido*, do mesmo autor. Traz, ainda, uma parte dos *Annais* e das *Histórias*, de Tácito. As *Metamorphoses* ocupam desde a folha 126 até a 183 do manuscrito (ROYO, 1998, p. 46; GAISSER, 2008, p. 303).

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

⁵⁵ 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 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).

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 enquanto 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, vai mais longe, quando nos revela 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 mais detido da obra expressa as

reflexões filosóficas de Apuleio e sua tentativa de conciliar os ideais platônicos com o 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 Fótiis, uma escrava da casa, e lhe pede que ela mostre os segredos de sua senhora. Em uma noite, Fótiis 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 Fótiis que pegue o frasco com o unguento para ele poder experimentar a metamorfose. No entanto, Fótiis 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, Fótiis 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*.⁵⁶

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.

⁵⁶ “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 DIFUSÃO DO CULTO ISÍACO NO MUNDO MEDITERRÂNIC

O culto à deusa Ísis, também conhecida como Aset ou Iaaw no Egito, tem sua origem às margens do Nilo. Sendo seu mito de grande importância para a população egípcia, ele foi transmitido oralmente ao longo das gerações, apresentando vários temas relativos à 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, Osíris, Ísis, Seth e Néftis eram irmãos, formando dois casais (Osiris e Isis – Seth e Néftis). Osíris e Ísis se amaram desde a concepção, quando estavam no ventre materno.⁵⁷ Osíris é o deus civilizador, enquanto Seth é 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, constroi 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. A que citamos foi registrada 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 do ano 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 dele. Normandi Ellis (2003), em seu livro, *Deuses e deusas egípcios – Festivais de luzes*, afirma que o culto de Ísis poderia ser classificado como *Akhut*, mistérios gloriosos, rituais coletivos realizados por sacerdotes e sacerdotisas para toda a população, em que a riqueza e o requinte transpareciam através do

⁵⁷ 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 da maternidade. Além dessas 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, da vida e da morte, salvadora e ressuscitadora da vida (WITT, 1997).

uso de belas máscaras, havendo ainda danças e canções ritualísticas. Os mistérios *sesgheta*, sagrados, eram realizados no interior do templo, principalmente à noite, sendo os iniciados envolvidos num drama de iniciação da simbologia da morte e da ressurreição com o objetivo de servir à 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).⁵⁸

O culto a Ísis teve grande importância para os egípcios. Contudo, seu culto foi realizado em várias regiões do Mundo Antigo. Por volta de 332 a.C., após a conquista do Egito 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 as 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 cujas mãos sustentavam as velas erguidas pelo vento (TURCAN, 2001, p. 84). Nesta cidade também era realizado um festival no qual Ísis abençoava as frotas e os navegadores. Daí o interesse dos mercadores pelo culto da deidade egípcia, tendo sido justamente os *negotadores* 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, ramerias, esposas y esclavas*, Ísis podia ser todas as coisas, para todo o mundo, qualidade que aumentou muito sua popularidade. 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

⁵⁸ Os favores de Ísis e dos demais deuses a ela associados, como Osíris-Serápis, estendem-se a outras áreas da vida cotidiana, senão 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 à vida após a morte, mas também uma salvação referente ao aqui e agora (BURKERT, 1992, p. 29).

deusa grega, e à Fortuna (*Tiché*) ou Afrodite. Os deuses do Egito que emigraram para as diferentes regiões do mundo grego estabeleceram-se, principalmente, em cidades portuárias e ilhas (POMEROY, 1987, p. 241).

A divindade foi reverenciada em Delos, Corinto e Argos. O caso de Delos, de certa forma singular, é revelador no que tange aos santuários. Serápis possuía três. No entanto, Ísis, que foi reverenciada posteriormente, goza de uma soberania absoluta. A imagem da deusa nilótica foi identificada às deusas: Victória, Justiça, Fortuna (*Tiché*), Nemesis, Afrodite e à Grande Mãe, Cibele. Podemos afirmar que houve uma hibridização entre as divindades de egípcios e gregos como um processo natural devido ao relacionamento político e econômico entre tais povos. Não houve uma sobreposição de culturas, mas o surgimento de novas formas de representações das divindades (LÉVÊQUE, 1957, p. 153; 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 da difusão e do 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 à sua cultura, sob essa forma helenizada como a divindade se difundiu pelo Império Romano (PINTO, 1993, p. 220).

Não obstante, a situação geográfica e o contexto político do século II a.C. facilitaram a difusão do culto de Ísis no Mediterrâneo. Haja vista que, neste período, como já analisamos no primeiro capítulo, 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 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. Os cultos de mistério apresentaram-se aos ocidentais como uma nova opção de religião, completando suas crenças e práticas religiosas. Nos primeiros anos do século XX, encontramos 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 se refere 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” (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, interagiam com as religiões dos povos estrangeiros, familiarizando-se com as práticas religiosas e disseminando o 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). Nesse sentido, Rebeca Rubio (1988), em seu artigo, *El culto de Isis y Serapis en Britania*, indica que o culto isíaco estava mais presente na cidade de *Londinium* e *Eburacum*, por serem cidades 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 quanto 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, Vênus 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 fieis dos cultos egípcios não tinham permissão oficial para construir templos no recinto sagrado da *Urbs*. Por mais de uma vez, o Senado faz derrubar altares dedicados a Ísis por toda a cidade de Roma. No entanto, a persistência dos oficiantes do culto não concede trégua aos defensores da tradição, o *mos maiorum*, restabelecendo novamente os lugares de culto da deusa egípcia (TURCAN, 2001, p. 92-93). No ano 21 a.C., enquanto

Augusto 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 Augusto também se estendia aos subúrbios, onde os fieis 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 Decio Mundo, um membro da ordem equestre. Os sacerdotes de Ísis disseram à senhora romana que o deus Anúbis queria ter relações sexuais com ela. O deus foi personificado por Decio Mundo. Como resultado do incidente, Decio Mundo foi exilado com base nas leis da prática do adultério, os sacerdotes de Ísis foram crucificados, os ritos foram proibidos e muitos fieis foram deportados de Roma.

Somente com Calígula, ele próprio um dos adoradores de Ísis, os cultos egípcios encontram 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 frente a difusão dos cultos egípcios no Império e na cidade de Roma, atestado inclusive pela construção de um templo da deusa Ísis no Campo de Marte, o *Iseum* (ALVAR, 1995, p. 497; TURCAN, 2001, p. 94). Doravante não ocorrerão 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, silenciarão sobre os cultos a divindades egípcias, como aconteceu com Cláudio, sucessor de Calígula. Todavia, somente com o imperador Caracala o culto de Ísis disporá 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 o qual o deus Mitra teria sido mais atrativo.⁵⁹ Em contraste, o culto atraía principalmente as mulheres devido às próprias características da deusa que havia sido esposa, mãe e prostituta (POMEROY, 1987, p. 242-243).⁶⁰ Desse modo, presente em várias regiões do Mundo Antigo, os mistérios de Ísis se tornaram muito conhecidos, não apenas entre as camadas populares, mas também entre a elite do Império. E, de acordo com Witt (1997), o maior símbolo da extensão do poder do culto de Ísis fora do Egito era a realização do festival *Navigium Isidis*. Uma festividade inscrita no calendário romano, no dia cinco de março, realizada em honra a Ísis, identificando-a como protetora da navegação e dos navegantes que estavam submetidos às leis do Império Romano.

⁵⁹ O culto ao deus Mitra, um mediador entre o deus da luz e o deus da ordem, Ahura-Mazda, e o deus das trevas e do caos, Ahriman, é originário da Pérsia. 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).

⁶⁰ As referências à 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 a mercados, locais de encontro de prostitutas.

O FESTIVAL *NAVIGIUM ISIDIS*

O festival em honra e tributo à deusa Ísis, *Navigium Isidis*, corresponde à abertura do ciclo anual da navegação, sendo festejado no dia cindo de março (TURCAN, 2001, p. 115). Ísis de certa forma garantia a boa navegação e se tornava a deusa possuidora de todas as honras como uma divindade que domina o mar (ALVAR, 1995, p. 486). O protetorado de Ísis em relação ao mar e às navegações tem sua origem no Egito, na cidade de Alexandria, onde a deusa egípcia, devido ao próspero porto da cidade, era celebrada como protetora dos navegantes (ARROYO DE LA FUENTE, 2002, p. 229).

A festividade também tinha por objetivo lembrar os fieis a viagem feita por Ísis em busca dos despojos do marido morto. Apuleio transmite com riqueza de detalhes o festival dedicado a Ísis, celebrado na cidade de Concreias (*Cenchreae*), Corinto. A festa acontecia também na Grécia e em Roma. Quanto ao festival, no livro de Apuleio, a deusa Ísis o define:

Desde sempre a liturgia me dedica um dia – precisamente o que vai nascer desta mesma noite – durante o qual – acalmadas as tempestades e as ondas do mar tempestuoso – meus sacerdotes me oferecem um barco novo, como principio da navegação marítima (*Met.*, XI, 5).

Apuleio descreve o momento precedente à festa. Segundo o autor, é um dia lindo de primavera em que as pessoas, os animais, as casas, tudo parece estar em êxtase, devido à festividade dedicada à deusa Ísis:

(...) os pássaros, alentados pela bonança primaveril, entoavam suaves melodias para presentear os ouvidos da mãe dos astros, a própria origem dos tempos, a senhora da totalidade (...). Até as árvores – com abundantes frutos, e as que se conformavam em dar sombra – começavam a despertar com os ventos astrais, brilhavam renovadas folhas, e sussurravam delicadamente

com os delicados movimentos dos ramos. Também havia se apaziguado o forte temporal, e deposto a agitação da ressaca: o mar moderava suas ondas, enquanto que o céu, dissipadas as trevas, brilhava com a claridade o esplendor, de sua própria luz (*Met.*, XI, 7).

Em forma de procissão, os devotos de Ísis seguiam em direção ao mar para celebrar a cerimônia principal (TURCAN, 2001, p. 116). Em primeiro lugar no cortejo vinham os prelúdios (*anteludia*), um grupo de pessoas disfarçadas com máscaras de acordo com o gosto de cada um: soldado, caçador, gladiador, filósofo, pescador, dentre outros.

Apuleio relata:

Pouco a pouco se colocou em marcha uma procissão, precedida por disfarces votivos engenhosamente dispostos: um cingindo com um cinto, parecia ir de soldado; o com a capa recolhida, com sandálias e dardos, de caçador; outro, com sapatos dourados, vestido de seda e delicadas jóias (...) e passo afeminado, saía de mulher. Outro que marchava com algo mais apertado, com polainas, escudo, capacete e espada havia dito que era um famoso gladiador que vinha dos jogos. Não faltava quem vestia-se de magistrado (...), nem quem fingia ser um filósofo (...). Também ia um pescador, com suas linhas de pesca e anzóis (*Met.*, XI, 8).

Em seu artigo, *La religion de Isis em las Metamorfosis de Apuleio*, Maria Cruz Marin Ceballos (1973) afirma que alguns dos personagens mascarados estavam envoltos de simbologias relacionadas ao culto da deidade egípcia, como, por exemplo, os pescadores, que representariam os sacerdotes do culto, sendo considerados “pescadores de almas”. O soldado fazia alusão ao caráter de milícia (*militiae*) do culto de Ísis.⁶¹ E o caçador simbolizava um devoto de Ísis/Diana (CEBALLOS, 1973, p. 164-165; HIDALGO DE LA VEGA, 2009, p. 63).

⁶¹ “Para uma proteção mais segura, inscreve-te agora nesta santa milícia, a cujo juramento foi chamado a pouco, entrega-te à obediência de nosso culto; aceita por tua vontade o jugo de seu ministério, que, quando começares a servir a deusa, não deixarás de saborear o privilégio da tua liberdade” (*Met.*, XI, 15).

Logo após o cortejo dos devotos mascarados vinha a procissão da deusa, sendo os devotos distinguidos entre laicos, iniciados e sacerdotes. Em primeiro lugar, Apuleio descreve um grupo de mulheres vestidas de branco e adornadas com coroas de flores que “cobriam os caminhos por onde teria que passar a comitiva com pétalas” (*Met.*, XI, 9). Este grupo representa as *stolistaes* ou *ornatrices*, sacerdotisas que, portando pentes, perfumes e unguentos, eram encarregadas da vestimenta, dos penteados e dos demais cuidados com a estátua da deusa Ísis (CUMONT, 1911, p. 88; HIDALGO DE LA VEGA, 2009, p. 64). Tal afirmativa tem como base a seguinte exposição de Apuleio: “(...) outras portavam pentes de marfim e, com os movimentos dos braços e dos dedos, fingiam suavizar e modelar a cabeleira de sua rainha; e, por último, outras borrifavam perfumes e bálsamos deliciosos pelas ruas (*Met.*, XI, 9)”.

Em seguida, um grande número de fieis, sem distinção de sexo, portava luminárias, tochas e velas. Cumont (1911, p. 88) os denomina *dadoforos*. As luzes, no culto isíaco, simbolizavam a iniciação. Lúcio, ao ser iniciado nos mistérios de Ísis, levava consigo uma tocha acendida, sendo as luzes um elemento essencial das práticas mágicas (HIDALGO DE LA VEGA, 2009, p. 65). Acompanhavam a procissão músicos e um coro de jovens vestidos de branco e flautistas dedicados a Serápis.

Seguia em deliciosa harmonia, de flautistas que tocavam as mais doces melodias. Atrás vinha um coro encantador, integrado pela flor da juventude com seu traje de gala, tão branco quanto à neve (...). Formava o cortejo os flautistas consagrados ao grande Serápis, que com seu instrumento lateralmente disposto e apontado ao ouvido direito, repetiam o hino próprio do deus de seu templo (*Met.*, XI, 9).

Os iniciados nos mistérios, mulheres e homens, de toda idade, vestidos com túnicas de linho branco, seguiam também a comitiva. As mulheres cobriam seus longos cabelos com

um veu transparente e os homens seguiam com a cabeça enfeitada. Os iniciados portavam sistros de bronze, prata ou ouro.⁶² Os sacerdotes vestiam túnicas de linho branco e portavam objetos que simbolizavam os atributos da divindade egípcia. O primeiro sacerdote levava uma luminária em forma de barca. De acordo com Ceballos (1973, p. 167), Ísis e Osíris eram deuses símbolos da luz e da vida, a luminária em forma de barca representaria, então, a proteção que os deuses concediam aos navegantes. Outro sacerdote apoiava com suas mãos pequenos altares, representando o caráter providencial e auxiliador da deidade. O representante do culto levava uma palma de ouro e um caduceu. Tais objetos eram símbolos do deus egípcio Anúbis. O quarto sacerdote portava o símbolo da justiça: a mão esquerda, representada com a palma da mão aberta. E outros sacerdotes levavam consigo ramos de ouro e ânforas.

Em seguida, vinham sacerdotes trazendo imagens de deuses egípcios. Em primeiro lugar Anúbis, mensageiro do mundo celestial e infernal, com sua cabeça de cachorro, levando na mão esquerda um caduceu e na direita uma palma.⁶³ Era seguido por uma vaca, um dos animais que simbolizavam a deusa Ísis, representando a fecundidade.⁶⁴ Outro sacerdote levava uma *cysta mystica* nas mãos. Burkert (1991, p. 19) revela que o caráter secreto dos cultos de mistério se manifestava na forma da *cysta mystica*, uma cesta de madeira fechada por uma tampa, com o objetivo de esconder dos olhos dos não iniciados os artefatos sagrados dos mistérios mostrados apenas aos iniciados do culto no momento de sua consagração (HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 386).

⁶² O sistro, instrumento de percussão que produz som achocalhado, durante a época ptolomaica simbolizava o espírito ativo e inquieto que todo ser humano deveria observar, a fim de afastar o princípio corruptor, Seth, deus das trevas e do caos para os egípcios (ARROYO DE LA FUENTE, 2002, p. 211-212). No mundo romano, o sistro continuou com o seu significado misterioso. Acreditava-se que o som afastava os maus espíritos. Apuleio indica que os iniciantes no culto de Ísis e devotos de Serápis utilizavam o instrumento de forma ritual.

⁶³ Anúbis era um dos deuses mais populares do círculo de Osíris. Seu papel de deus dos mortos deriva do mito de Osíris, segundo o qual foi encarregado de recompor o cadáver do deus mutilado por Seth. Com a democratização dos cultos funerários no Egito, passou a simbolizar a mediação entre a vida terrena e o além-túmulo (CEBALLOS, 1973, p. 168).

⁶⁴ No Egito, Ísis também tomava forma de uma vaca devido à identificação da deusa com Hathor. Como Hathor, a deusa Ísis é a deusa do amor e, como tal, princípio da vida, da fecundidade e do feminino (CEBALLOS, 1973, p. 168).

A procissão por fim chega ao porto, onde uma embarcação totalmente decorada com pinturas egípcias a espera. O sumo sacerdote pronunciando hinos solenes purifica a barca e utiliza para este fim tochas, um ovo e enxofre. A vela branca leva bordados em ouro, as fórmulas da feliz proteção da deusa (TURCAN, 2001, p. 117). E, antes de a embarcação zarpar, os sacerdotes realizam todo tipo de oferendas e libações em seu interior, com unguentos e perfumes. Assim Apuleio descreve o ritual:

Entretanto, em meio ao tumulto e a alegria da festa, fomos avançando em direção ao mar (...). De acordo com os ritos, dispusemos as imagens sagradas. Havia uma embarcação construída segundo a técnica mais apurada; umas maravilhosas pinturas egípcias decoravam seu contorno com a maior variedade. O sumo sacerdote, depois de pronunciar com seus lábios as solenes orações, purificou a embarcação com toda a pureza de uma tocha acendida, um ovo e enxofre: colocou-os abaixo da bênção da deusa e os consagrou. Sobre esta embarcação feliz, flutuava ao vento uma luxuosa vela com uma inscrição bem visível bordada com letras de ouro; essas letras formulavam um voto pelo feliz prosseguimento da nova temporada da navegação (*Met.* XI, 16).

Por fim, os devotos retornam ao templo. Os sacerdotes, os iniciados e os demais oficiantes do culto colocam, nos seus devidos lugares, as imagens sagradas das divindades que participaram da cerimônia. Como último ritual, os pastóforos, sacerdotes de Ísis, pronunciavam, com base em um livro sagrado, votos anuais em honra ao Imperador, ao Senado, à ordem equestre e ao povo romano, mas também aos navegantes e aos navios submetidos às leis imperiais.

Assim como se pode ver no excerto a seguir:

Ao chegar ao templo, o sumo sacerdote, os que levavam as imagens sagradas e os iniciados nos mistérios sacros entraram no camarim da deusa e depositaram as imagens que pareciam palpitar de vida -. Um deles, que todos conheciam como escriba, de pé em frente as portas, chamou ao conselho os pastóforos – que é o nome da sagrada confraria – como se por citação a assembléia e de um estrado a outro, leu os votos de prosperidade ao príncipe, ao senado, aos equestres e para todo o povo romano, pelas embarcações e pelos navegantes que se atem ao império de nossas leis, para concluir a fórmula ritual grega de libação do barco, palavras que foram recebidas com a aclamação da multidão transbordante de gozo (...) retornaram as suas casa, não sem antes beijar os pés da deusa (*Met.*, XI, 17).

O festival *Navigium Isidis* representa, na obra de Apuleio, a integração da divindade Ísis e de seu culto com a sociedade greco-romana. Os festivais religiosos em determinadas sociedades devem ser analisados com muita atenção, haja vista que são celebrados com o objetivo de cultuar uma divindade, como a deusa Ísis, e são responsáveis por manter vivos os aspectos da mentalidade dos oficiantes. Os festivais isíacos tinham também esse objetivo, ou seja, além de perpetuar os cultos, lembravam a história mitológica da deusa egípcia. (LE GOFF, 1990). Aberta a todos, a procissão representava o caráter público do culto da deusa egípcia, e a sua relação com a sociedade Alto Imperial pode ser corroborada pela passagem que transcrevemos acima. Ao dirigir votos de prosperidade ao imperador, ao senado, à ordem equestre e ao povo romano, os sacerdotes da divindade demonstravam respeito ao poder imperial e aos cidadãos de Roma. No entanto, o caráter misterioso do festival não deixou de ser relatado, afinal é durante a festa que Lúcio/asno é metamorfoseado em homem e inicia sua jornada rumo aos mistérios de Ísis.

OS MISTÉRIOS DE ÍSIS E A OBRA *METAMORPHOSES*

O livro *Metamorphoses* de Apuleio é o documento mais longo e descritivo acerca dos cultos de mistério praticados no segundo século (BURKERT, 1992, p. 18). Lúcio, personagem principal da novela, é objeto das mais terríveis desventuras convertido em asno e 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 pela luxúria, esta apresentada como propiciadora da transgressão moral que conduz ao mundo da magia e da bruxaria, é transformado em asno, símbolo da escravidão, por isso um animal odiado pela deusa Ísis (ARAUJO, 2006, p. 263; HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 376).⁶⁵ 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, privado 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.

⁶⁵ 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 à feitiçaria são retratadas como velhas estalajadeiras, as quais perseguem seus inimigos, roubam dos mortos cabelos e 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, ele retorna à forma humana pela intervenção da deusa Ísis, fazendo-o aprender pelo sofrimento. Será Ísis, apresentando-se como princípio de racionalidade e de ordem, a motivadora da renúncia de Lúcio à transgressão moral. A curiosidade é então abandonada, dando lugar ao desejo do personagem pelo conhecimento, base da progressão espiritual que se identifica com o 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 que se realiza por meio da revelação de Ísis a Lúcio ainda sob a forma de asno. Ele foge, recusando entregar-se aos prazeres com uma mulher indigna, condenada às feras por seus delitos (ARAUJO, 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 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, elevando-se sobre o mar, é a representação da deusa (HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 378).⁶⁶ Esse trecho é paradigmático, pois 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 personagem Lúcio, na esperança de salvação, de retornar à forma humana, inicia súplicas à divindade a fim de alcançar a bênção.

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 fadigas, 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.⁶⁷ Durante o sono, a personagem tem uma segunda visão: a de uma deusa antropomórfica que se dirige a ele com toda a manifestação de seu poder e beleza e que ele afirma não poder descrever. A ideia de beleza manifestada por Lúcio pode ser analisada como contraponto à representação do

⁶⁶ As divindades lunares, de acordo com Mircea Eliade (1999), são geralmente associadas à morte ritual numa clara identificação desta com as 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.

⁶⁷ 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 maternais dentro de uma sociedade patriarcal significava que era acessível à súplica, podendo ser complacente e agradecida.

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. Nesse sentido, com o propósito de reaver sua verdadeira forma, o sagrado se manifesta ao personagem que havia sido eleito pela divindade.⁶⁸

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 inferir que, apesar de existir uma ampla hibridização e associações entre as divindades, isso não acarretava homogeneidade das deusas para os devotos. Tanto que, segundo Lúcio, a própria deusa apresenta os seus poderes como absolutos, é a criadora do universo e, portanto, a 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.

A divindade se apresenta a Lúcio da forma como indica o trecho seguinte:

⁶⁸ Festugiére (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 de culpas. Nesse sentido, ele considera a escolha uma *dignatio*, uma honra da deusa ao seu fiel.

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 todo o *orbes* 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 à 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 à qual nos dedicamos, *Metamorphoses*, Lúcio deve o restabelecimento de sua forma humana à deusa Ísis e, por isso, sua dedicação à divindade deveria estender-se até o fim de seus dias, conforme se lê: “(...) E 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)”.

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. É possível asseverar que as deidades femininas nada mais eram do que manifestações parciais da deusa Ísis, que reuniria em si, todos os poderes e os 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 que tinha por objetivo inaugurar a abertura da temporada de navegações com bênção da divindade às embarcações e aos navegadores (ARROYO DE LA FUENTE, 2002; TURCAN, 1996; HIDALGO DE LA VEGA, 2007). E, durante a procissão do festival, já analisada em tópico específico neste capítulo, 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 sumossacerdote, 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.⁶⁹ 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 pelas quais havia passado, convidando-o, por fim, a ingressar nos ritos místéricos de Ísis.

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).

Após a recuperação da condição humana pela intercessão da deusa Ísis e pela 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, em que a participação e a admissão dependem de algum ritual pessoal a ser executado sobre o iniciante (BURKERT, 1991, p. 20). Como no caso da personagem Lúcio, a iniciação aos mistérios não era obrigatória, havia um elemento de escolha pessoal, uma escolha 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 à comitiva da deusa protetora” (*Met.*, XI, 15). Contudo, o caráter voluntário era determinante na inserção aos mistérios da divindade que visavam à

⁶⁹ O termo *renatus* é empregado com sentido de iniciado no livro XI da obra de Apuleio (CUMONT, 1911, p. 245; FESTUGIÈRE, 1954, p. 164).

transformação do espírito por meio da experiência com o sagrado (POMEROY, 1987, p. 243; BURKERT, 1991, p. 24).

CULTOS DIÁRIOS E RITOS INICIÁTICOS NO TEMPLO DE ÍSIS

As iniciações aos cultos de mistério garantiam ao indivíduo a presença nos rituais sagrados além de 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 se transformar em asno. Os ritos preliminares constituem-se na purificação e na participação no festival da *Navigium Isidis*. A assistência da deusa e do sacerdote e a vida no santuário ocorreram durante o período 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. Nesse 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 do rito. Porém, Mircea Eliade (1999, p. 103), em seu livro, *O Sagrado e o Profano*, alerta que, após a iniciação, o sujeito não constitui apenas um “renascido”, mas se torna um indivíduo que vivenciou a manifestação do sagrado e que conheceu os mistérios, tendo revelações de ordem transcendente.

Assim, 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 proibidos.⁷⁰ 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 fossem permitido ouvir” (*Met.*, XI, 23). O silêncio era uma obrigação ao *mystes*.⁷¹ Esse *silentium*, no que concerne aos mistérios, deveria ser observado a fim de preservar o prestígio dos cultos mais sagrados (BURKERT, 1991, p. 21).

Todavia, não podemos afirmar que os não iniciados não participassem dos ritos em honra à divindade egípcia; algumas cerimônias realizadas 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 se baseava 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 fieis. Tais operações eram encarregadas às

⁷⁰ Segundo a obra de Apuleio, a personagem Lúcio, seguindo o ritual, deveria observar a moderação no que concerne aos prazeres da mesa, sem comer carne, nem beber vinho por dez dias (*Met.*, XI, 23).

⁷¹ O termo *mystes* é utilizado para definir iniciado (BURKERT, 1991, p. 21; HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 392).

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:

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 fieis 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. 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, na passagem transcrita, uma fórmula sagrada para indicar a prova mais importante realizada pelo *mystes*: uma viagem mística provocada por um êxtase ritual e o encontro com as divindades Ísis e Osíris.⁷² Uma representação simbólica da morte. Por meio da iniciação, o neófito renascia para uma vida sobre-humana, transmutava-se em um novo ser, partilhando segredos e conhecimentos das divindades (HIDALGO DE LA VEGA, 2007, p. 393).

⁷² 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, estreitando, portanto, as relações entre iniciado e divindade (WAGNER, 1996, p. 17).

No dia seguinte, terminada a iniciação, Lúcio é mostrado à adoração dos fieis vestido luxuosamente com um hábito composto por doze estolas.⁷³

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 vieram que em meus ombros pendia uma preciosa indumentária. (...) Os iniciados dão a esta vestimenta o nome de estola olímpica (*Met.*, XI, 24)

Dessa forma, o rito iniciático havia culminado com a 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).

A narrativa de Apuleio, que descreve o cotidiano das adorações à deusa Ísis no templo próprio da deidade, os rituais iniciáticos e o cortejo do festival *Navigium Isidis*, está sempre marcada por um ambiente onde tudo é descrito como agradável e luxuoso; e mesmo o festival ocorre na mais perfeita ordem. 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 sua 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, por fim, a promessa de felicidade e de 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

⁷³ Hidalgo de la Vega (2007) afirma que as doze estolas simbolizam as horas da noite que o deus Sol tarda em reaparecer ou podem representar também os signos do zodíaco.

pela manifestação do sagrado que triunfa em sua vida profissional (haja vista ocupar um importante cargo como decurião) e pessoal (como um importante sacerdote do culto isíaco). A importância da iniciação de Lúcio é tanto privada quanto pública. O religioso e o cívico estão intimamente interligados no que diz respeito ao culto de Ísis.

No entanto, a mesma descrição de deidade benfeitora e redentora não representava todas as deidades. A uma divindade em especial, a Deusa Síria, Apuleio não mede esforços em desqualificar. Esta, além de não ser considerada uma das muitas manifestações de Ísis, é citada como *deusa estrangeira*. Percebemos que Apuleio, em sua obra, indica que as distinções religiosas eram efetivadas pela comunidade cívica. Nesse sentido, abordaremos no capítulo seguinte a intolerância religiosa entre as deidades pagãs Ísis e Atargátis nas *Metamorphoses* de Apuleio de Madaura.

CAPÍTULO III

A OPOSIÇÃO RELIGIOSA ENTRE OS DEVOTOS DE ÍSIS E ATARGÁTIS NAS *METAMORPHOSES* DE APULEIO

A obra *Metamorphoses* de Apuleio de Madaura possui onze livros e um enredo bastante complexo, agrupando, em torno de uma narrativa que serve como o fio condutor para a novela, gênero literário da obra, várias outras narrativas em que os limites entre fantástico/real se mostram demasiado tênues. A narrativa central à qual nos referimos é a transformação de Lúcio, protagonista da obra, em asno devido ao emprego errôneo da magia, as suas desventuras na pele de asno, seu envolvimento com ladrões, transgressores e com os falsos sacerdotes da deusa Atargátis, bem como as suas posteriores tentativas de recobrar a forma humana, o que só aconteceria no último livro da obra mediante a providência da deusa egípcia, Ísis.

O presente capítulo tem por objetivo examinar o conflito religioso entre os adoradores das deidades pagãs Ísis e Atargátis, também denominada Deusa Síria, e sua inter-relação com a vida social romana no período do Alto Império, além de uma apreciação diferenciada da problemática relacionada ao estudo dos cultos orientais e aos conflitos entre os vários cultos pagãos presentes no Império Romano. Desenvolvemos a hipótese de que a orientalização do Império Romano, compreendida como um processo de integração gradual e profunda dos costumes ancestrais romanos com o patrimônio cultural advindo do Oriente, propiciou, em algumas circunstâncias, a adoção de um discurso depreciativo contra os rivais religiosos, como podemos verificar no caso da oposição entre os devotos de Ísis e os de Atargátis, sugerindo-nos que, mesmo entre os pagãos, é possível detectar focos de intolerância e de discriminação.

O objetivo da pesquisa é, portanto, analisar a oposição entre os cultos às deusas Ísis e Atargátis. À primeira, o autor confere características de normalidade, ordem e equilíbrio, qualidades distintivas da elite municipal alto-imperial, valorizando uma religião que, embora de origem estrangeira, adquirira *status* de cidadania e a aceitação no mundo greco-romano. À segunda, vista como uma divindade também de origem estrangeira, ele agrega valores de exotismo, anormalidade e desordem, que se coadunam com um culto errante e nômade, como o efetuado pelos sacerdotes da Deusa Síria, que representariam, por esse motivo, um paradigma de comportamento religioso desviante, pois, na medida em que se deslocavam, portavam consigo o estigma do eterno estrangeiro.

A CONDENAÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICAS POR APULEIO

A partir da obra *Metamorphoses*, percebemos que, ao longo de todo o romance, a personagem Lúcio possui uma visão muito negativa das categorias populares, especialmente dos escravos, em contraposição ao enaltecimento da elite municipal imperial. Em seu livro, Apuleio dirige suas críticas ao que os romanos consideravam *superstitio*, encarada como o oposto da religião, visto que implicava formas de comportamento e crenças religiosas que não podiam ser controladas e monitoradas, como a magia e alguns cultos estrangeiros, a exemplo do de Atargátis, em oposição à valorização e ao enaltecimento do culto da deusa Ísis, que, apesar de ser de origem estrangeira, adquirira *status* de soberana do universo e simbolizava o culto oficial romano.

As estigmatizações feitas por Apuleio recaiam tanto sobre a condenação da magia quanto sobre os sacerdotes do culto da Deusa Síria. As desventuras de Lúcio terminam quando ele abandona o interesse por magia e passa a integrar o culto de Ísis, pois foi pela

intervenção da deusa nilótica romanizada que Lúcio recuperou a forma humana e, com ela, a cidadania.

Podemos afirmar, portanto, que existe uma unidade entre todos os livros da obra de Apuleio, do I ao XI, e o autor une habilmente a busca por magia e a consequente escravidão (metáfora da forma de asno) à renúncia a esses desvios morais que significaria sua definitiva libertação enquanto cidadão. Em tal sentido, o livro I é o oposto do livro XI, pois, no primeiro, podemos identificar a condenação das artes mágicas, logo a condenação da *superstitio*; e, no livro XI, a redenção e a humanização de Lúcio e o seu retorno ao *modus vivendi* em sociedade. Em síntese, o texto mostra Lúcio num percurso que vai da curiosidade por magia e da licenciosidade infringida por essa prática à dedicação ao culto integrado e romanizado de Ísis, sua dedicação ao culto representa a libertação de seus erros passados.

No decorrer de todo o livro XI, Apuleio narra a viagem de Lúcio pelo território grego em busca de conhecimentos sobre as práticas de magia consideradas *superstitio* e, por isso, condenada pelas autoridades romanas. Em termos gerais, a posição oficial do Estado romano durante todo o Alto Império em relação à magia foi sempre marcada pela tolerância. De fato, Gilvan Ventura da Silva afirma que “durante mais de três séculos, não constatamos a existência de nenhuma proibição geral do exercício da magia e da adivinhação para toda a extensão do Império” (2003, p. 229). Do mesmo modo, não havia condenação das *artes magicae*, apenas a condenação ao mau uso que muitos poderiam fazer delas, apesar de o seu exercício ser sempre acompanhado de muita desconfiança pelo poder imperial.

As autoridades romanas reprimiam algumas variedades de feitiçaria, sempre em oposição aos ritos públicos, ligados à religião oficial, e tais práticas eram vistas como ameaças à sociedade. Os imperadores, temerosos por traições, preocupavam-se com a fama de feiticeiras que 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 e o êxtase profético das matronas, o que era consideravelmente perigoso em termos políticos.⁷⁴

Nesse sentido, a narrativa de Apuleio, enaltecendo sempre a atuação maléfica das várias feiticeiras dedicadas a sortilégios, bem como o comportamento sexual exacerbado ou vicioso dessas mulheres, em várias passagens, prenuncia os malefícios que podem advir a quem recorre à magia sem a intervenção dos deuses:

Que espécie de mulher é então esta estalajadeira tão poderosa, esta rainha de bordel? Mágica e adivinha, tem o poder de abaixar o céu, de suspender a terra, de petrificar as fontes, de diluir as montanhas, de sublimar os mares e derrubar os deuses, de apagar as estrelas e iluminar o Tártaro (*Met*, I, 8).

Outra história relacionada aos poderes das feiticeiras é contada ao personagem Lúcio, numa clara menção aos perigos reservados aos inimigos das feiticeiras, contra os quais elas lançam magias e transformam homens em animais, como um prenúncio do que está para acontecer a Lúcio, caso ele prossiga em seu interesse pelas artes mágicas (ARAUJO, 2007, p. 318).

Um de seus amantes cometeu a temeridade de lhe ser infiel. Com uma única palavra ela o transformou em castor, a fim de que ele tivesse o destino daquele animal selvagem que, por temor ao cativoiro, corta as partes genitais para se livrar dos caçadores. O dono de uma casa de prazer vizinha, que por isso mesmo lhe fazia concorrência, foi trocado por ela em rã. (...) De outra feita, um advogado tinha falado contra ela. Foi transformado em carneiro, e hoje temos um carneiro que advoga (*Met*, I, 9).

⁷⁴ A magia pressupõe que o curso natural dos seres e das coisas não está determinado por ações de seres personificados, mas sim por operações de leis imutáveis. O mágico conhece essas leis e delas pode tirar proveito. A prática mágica é uma intervenção humana no cotidiano. O que faz a mágica é a intervenção do mágico nas leis naturais (OMENA, 2009, p. 102).

Mesmo assim, Lúcio prossegue rumo à Tessália, terra famosa por seus feiticeiros, e se hospeda na casa de Milão, cuja esposa, Panfília, dedicava-se às *artes magicae*.

Foi por demonstrar possuir defeitos típicos de escravos – atitudes servis – que Lúcio foi transformado em asno (FITZGERALD, 2000). O anúncio de que ele deveria se afastar de Panfília, mulher de seu anfitrião, feito por Birrena, aguçou ainda mais sua curiosidade: é dito a ele que Panfília praticava artes mágicas e que se vingava dos enamorados que a rejeitavam transformando-os em animais. A descrição dos prodígios de Panfília a apresenta como símile de Méroe:

(...) Guarda-te, energicamente dos perigosos artifícios e da criminoso sedução dessa Panfília, mulher de Milão que dizes ser o teu hospedeiro. Ela passa por mágica de primeira ordem, e entendida em todos os gêneros de encantamentos sepulcrais. Consegue (...) mergulhar toda a luz do mundo sideral no fundo do Tártaro e no Antigo Caos. (...) Mas aqueles que se mostram morigerados, e que por seu desdém incorrem em seu desfavor, ela os transforma em pedras, em carneiros, em quaisquer animais, sem falar daqueles que simplesmente suprime (*Met*, II, 5).

Portanto, Birrena avisa Lúcio que se interessar por magia e que persistir naquela curiosidade lhe acarretaria a desgraça de transformar-se em animal ou então morrer. Ora, sua primeira metamorfose em asno significava cair em escravidão, considerada um tipo de morte, morte para a vida civil (ARAUJO, 2007, p. 319). No entanto, Lúcio tem a sua curiosidade aguçada, como podemos constatar na seguinte passagem da obra:

Mas eu, com a minha habitual curiosidade, logo que ouvi mencionar a arte mágica, desde sempre objeto de meus desejos, em vez de ter cautela com Panfília, ambicionei, ardentemente, meter-me em tal escola, e precipitar-me de um pulo em pleno tártaro (*Met*, II, 6).

Lúcio desconsiderou os avisos de Birrena e, uma vez hospedado em casa de Milão, envolveu-se sexualmente com a escrava Fótis.⁷⁵ Certo dia, ainda buscando a magia, viu a dona da casa, Panfília, transformar-se em ave e sair voando, e desejou fazer o mesmo. Para isso, pediu a ajuda da escrava de quem se tornara amante. Por esses dois motivos foi punido com a metamorfose em asno.

Responsável pela organização doméstica, a escrava Fótis mantém um alto grau de autonomia no interior da casa. Tal função cabe à matrona. Tamanha é a liberdade, que seduz um hóspede e mantém com ele um relacionamento amoroso sem que seus senhores saibam. Lúcio descreve como Fótis preparou o primeiro encontro: “a cama dos escravos tinha sido arranjada no chão, fora e longe do quarto, sem dúvida a fim de afastar qualquer testemunha dos nossos encontros noturnos (*Met.* II, 15)”.

Sendo a sociedade greco-romana escravagista, os principais traços do pensamento romano sobre os escravos eram os seguintes: os escravos eram vistos como propriedades ou mercadorias, subsumindo a essa condição sua humanidade; os escravos poderiam ser submetidos a todo tipo de coerção física para serem obrigados a servir adequadamente; os escravos eram seres inferiores, repletos de defeitos morais, o que justificava a violência e os maus-tratos empregados contra eles; os escravos eram seres humanos desenraizados, arrancados de seu meio sociocultural por algum motivo violento (FINLEY, 1991, p. 96-113; GARNSEY, 1996; ARAUJO, 2007, 320). Destarte, o discurso de Apuleio aponta em Lúcio defeitos que eram característicos dos escravos, um meio eficaz de justificar e de enfatizar a situação degradante em que se encontrava o cidadão romano. Os vícios mais comuns aos

⁷⁵ O protagonista, ao descobrir que Panfília é iniciada nas artes mágicas, aproxima-se da escrava Fótis pela qual já demonstrara ter alguma atração: “A fâmula Fótis, podes resolutamente atacar. É uma bonita moça, gosta de rir e é viva. Ontem à noite conduziu ao teu quarto, te pôs no leito com gesto brando, retirou-se com pena, isso se lia no seu rosto” (Livro II, 8). Não havia nada de excepcional em um homem livre ter um caso amoroso com uma escrava. Não se permitia manter uma ligação afetuosa com uma matrona, símbolo do matrimônio e da fertilidade (ARAUJO, 2007; OMENA, 2009; VEYNE, 1992). A paixão amorosa é temível pelo homem romano, pois torna um homem livre escravo de uma mulher, o homem, cidadão livre, cai moralmente em escravidão, ele a chamará “senhora” e, como uma serva, ele lhe estenderá o espelho ou a sombrinha (VEYNE, 2009, p. 186).

escravos estavam associados à curiosidade e à luxúria. Diante disso, a forma de asno assumida por Lúcio é reveladora:

(...) os pelos de meu corpo começaram a endurecer, foi se convertendo, minha delicada pele em couro, os dedos das mãos e pés se confundiam em uma sola única. (...) Minha face ficou enorme; minha boca ficou maior; minhas narinas abriram-se; as orelhas aumentaram de forma desproporcional e cobriram-se de pelos. Enfim, em nada encontrava consolo, quanto a minha desafortunada transformação (*Met*, II, 24)

A descrição da transformação de Lúcio é muito importante, visto que podemos associar as características físicas do asno às corrupções morais distintivas dos escravos. Por exemplo, as orelhas grandes do asno simbolizavam o fato de os escravos ouvirem tudo o que se referia aos seus senhores. E isso significava algo importante – a curiosidade, vício típico dos escravos, e que o protagonista da novela, Lúcio, afirmava possuir “minha curiosidade natural” (*Met*, X, 29).

Tal metamorfose trouxe-lhe inúmeros dissabores como: ser capturado por *latrones*; ser explorado economicamente e realizar trabalhos pesados em moinhos. Dentre essas desventuras, conta-se também sua venda em leilão aos sacerdotes da Deusa Síria. Assim como a magia, este culto de origem popular é mostrado de maneira estigmatizada no relato de Apuleio.

A ESTIGMATIZAÇÃO SOCIAL DOS SACERDOTES DA DEUSA SÍRIA NA OBRA
METAMORPHOSES

Entre as desgraças que caíram sobre Lúcio, já em forma de asno, estão: sofrer castigos físicos e exploração econômica, mudar frequentemente de donos, ser vendido em leilão de escravos e animais, ter a castidade e mesmo a vida ameaçadas (ARAÚJO, 2008, p. 168). E, dentro desse universo de párias, de seres desprezados por adotarem um comportamento que contraria os padrões “normais” segundo a ótica do autor, estão alocados os adoradores de Atargátis. Ao observarmos isso, percebemos sem muito esforço uma clara polarização entre a conduta dos seguidores de Ísis e os de Atargátis, o que nos leva a concluir que, na medida em que se propunha a exaltar a excelência dos mistérios isíacos, a novela escrita por Apuleio cumpriria com mais eficiência os seus objetivos, se tivesse condições de confrontar o modelo ideal de culto por eles representado com um antimodelo. Os termos da comparação, nesse caso, são fornecidos pelos adoradores de Atargátis.

Podemos verificar o embate cultural e religioso entre o que os romanos chamavam de *superstitio*, representado pela prática da magia e pelos devotos da deusa Atargátis, em oposição à valorização de uma religião que, embora de origem estrangeira, adquirira *status* de cidadania e aceitação entre a sociedade greco-romana, o culto da deusa egípcia Ísis.

Durante o tempo em que se encontra transformado em asno, Lúcio depara com os mais terríveis perigos, sofrendo injúrias e castigos de toda espécie:

(...) Em poucos instantes a quadrilha invadiu, depois de colocar abaixo as portas, se organizaram facções armadas para fazer frente aos que chegavam por todos os lados. Os saqueadores guardavam o que parecia de valor, no entanto, o que queriam levar excedia as forças dos *latrones*, foi então que recorreram aos animais que estavam recolhidos no estábulo, o cavalo e os dois burricos, para transportar a maior quantidade possível. (...) Com o peso que eu carregava, acreditava estar às portas da morte. Me ocorreu, em boa

hora, que eu poderia requerer a proteção do *princeps* para livrar-me de tanto sofrimento. Assim, quando passamos próximos de uma vila movimentada – por que devia ser hora do mercado – tentei evocar o augusto nome de César, em minha língua original, diante daquela multidão de gregos. E em verdade, pronunciei um “Oh!” expressivo e poderoso, mas não pude prosseguir a minha fala (*Met*, IV, 29).

Desde o instante em que se vê metamorfoseado em asno, a personagem passa a conviver com os estratos mais baixos e marginais da sociedade, como, por exemplo, ladrões, escravos foragidos, condenados e feiticeiros:

Então, um que superava os outros em força disse: “Nós finalmente tomamos de assalto a casa de Milão de Hypata . Além da grande fortuna que conseguimos com nossa coragem, voltamos com ao nosso acampamento intactos e aumentamos as nossas forças em oito pés. Mas vós que atacastes a cidade da Beócia, voltastes fracos em números e perdestes o vosso grande Lamaco, cuja saúde eu consideraria, justamente mais do que todos estes fardos que trouxestes. Mas no caso deles, no entanto, foi sua grande coragem que o destruiu, sua grande memória de herói será celebrada entre famosos e reis e generais de guerra. Mas, vós, bons ladrões, com seus pequenos roubos e tímida servidão somente rastejais em banhos públicos e apartamentos de velhas em busca de ninharias (*Met*, IV, 8)

Nesse sentido, a obra de Apuleio possui o mérito de nos fornecer informações preciosas sobre o *modus vivendi* dos adoradores da Deusa Síria, dos escravos e foragidos do poder público imperial que, estando à margem da sociedade e não fazendo parte das elites cidadinas romanas, poucas vezes se encontram descritos com tantos detalhes nas fontes antigas quanto na novela de Apuleio. Um bom exemplo são os sacerdotes da deusa Atargátis (SILVA, 2001, p. 31).

Ao longo de toda a narrativa desenvolvida por Apuleio, os sacerdotes e seguidores da divindade pagã Atargátis são caracterizados de forma altamente depreciativa. Percebemos que as críticas feitas aos sacerdotes e aos devotos da Deusa Síria podem ser destacadas em quatro níveis: a falsa devoção dos oficiantes da divindade, a perversão sexual dos sacerdotes, a exploração da fé pública e as ações ilícitas perpetradas por eles.

Começemos pelas descrições estereotipadas dos sacerdotes de Atargátis no que tange à postura moral que deveriam observar em relação ao seu culto. As críticas se iniciam pela descrição de Efilebo, sumossacerdote da deusa Atargátis, feita por Apuleio:

Mas a minha cruel fortuna, não contenta com as desgraças passadas, colocou novamente seus cegos olhos sobre mim, e por arte de birlibirloque trouxe em minha presença o comprador mais apropriado as minhas tremendas desgraças. Saiba de uma vez de quem se tratava: um maricas; um maricas velho e completamente calvo, à parte alguns cabelos que caíam em cachos grisalhos, um homem da mais ignóbil estirpe, uma dessas figuras saídas do resíduo das encruzilhadas, um desses que, pelas ruas, de cidade em cidade, tocando címbalos e castanholas, vão levando a Deusa Síria e a forçam a mendigar. Tinha um exagerado desejo de me comprar (*Met*, VIII, 24).

Podemos perceber que o modo como Apuleio descreve o principal sacerdote do culto de Atargátis transcorre de uma maneira muito pejorativa. O autor os acusa de serem libertinos afeminados e de manterem a seu serviço escravos que tocavam instrumentos nas procissões da deusa e de servirem como amantes, ações que contrastavam com o pudor e a castidade que deveriam observar.⁷⁶

O sacerdote procurou se informar com leiloeiro acerca da mansidão do burro, visto que ele seria responsável em carregar o andor da Deusa Síria. O pregoeiro, que já havia

⁷⁶ Muito embora a crítica de Apuleio quanto às relações entre escravos e sacerdotes ser bastante irônica, só podemos tomá-la como crítica no que tange à posição casta que os sacerdotes e demais oficiantes do culto deveriam observar, uma vez que a homofilia praticada com pessoas de origem servil, desde que se mantivesse o escravo na posição passiva, não suscitava maiores polêmicas (SILVA, 2001, p. 31). A homofilia consistia numa relação ativa de um senhor com o seu jovem escravo (VEYNE, 1992, p. 65).

informado ser o asno da região da Capadócia, pois era forte e rijo, disse também que era manso e se prestava a todas as necessidades, insinuando, inclusive, para fins sexuais. Este trecho da fonte é revelador e indica a falta de postura moral dos oficiantes do culto e, principalmente, de seu sumossacerdote. O objetivo de Apuleio é evidenciar o caráter imoralizante dos representantes do culto da Deusa Síria. No relato abaixo transcrito, a imagem pública do sumossacerdote Efilebo é contestada devido aos seus escrúpulos relativos à sexualidade, daí a insinuação de que o sacerdote teria intenções sexuais deploráveis com o asno, como relata o autor:

Apesar de tudo, aquele odioso comprador não parava de perguntar umas coisas e outras, interessando-se inclusive por minha mansidão, até que contestou ao leiloeiro:

- Aqui, como podes ver, é um autêntico cordeiro, não um asno, e manso como é para qualquer trabalho; não morde, nem dispensa pontapés; diria que sob esta pele de burro se esconde um homem pacífico; não é difícil comprovar o que digo, introduze-te entre as suas coxas, como hermafrodita; verás por ti como demonstrará infinita paciência (*Met.*, VIII, 25)

A necessidade de se manter a imagem pública de um homem determina a educação moral recebida e, por extensão, ao seu grupo social: aos “bem nascidos” ou às categorias inferiores, a conduta moral indicava a distância social existente. Apuleio nos indica que o sacerdote do culto de Atargátis não possuía uma conduta moral que se coadunasse as características distintivas da elite municipal norte-africana pautadas na *paideia*, nos moldes da educação literária, mas, principalmente, no processo de sua formação moral no controle da postura na cena pública.

Segundo John Scheid (1992, p. 52), o sacerdote no mundo greco-romano era aquele que realizava atos cultuais, diferenciando-se dos magistrados por ser o depositário do direito sagrado e por exercer uma autoridade divina. É interessante notar que em Roma não se

tornava sacerdote quem o desejasse: o sacerdócio não era uma questão de vocação (pelo menos, não nos cultos tradicionais), mas de estatuto social. Como os atos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, e não em nome de indivíduos, só aqueles que estavam destinados pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto a representá-la exerciam as funções sacerdotais (SCHEID, 1992, p. 53). Na vida comunitária do povo romano, o que determinava essa distribuição eram as regras tradicionais da vida pública. Portanto, as funções sacerdotais eram confiadas a todos aqueles que eram, ou tinham sido, regularmente eleitos como magistrados ou sacerdotes do povo. Dito de outro modo: era preciso ser homem de indelével e distinta conduta moral, sendo esta formulada no âmago dos mais antigos valores e costumes tradicionais de Roma, o *mos maiorum* (SCHEID, 1992, p. 54).

Conforme Scheid (1992, p. 66), as funções de um sacerdote eram de celebração dos ritos, sacrifícios ao deus, fixação das datas e modalidades da liturgia e pronunciamentos de palavras em honra ao deus. Os sacerdotes romanos, sobretudo os pontífices, eram homens de direito e ‘homens de letras’. Os seus textos não constituíam revelações metafísicas, mas o registro de fatos que pudessem interessar aos atos públicos dos homens e dos deuses, e a compilação de todos os decretos e respostas dadas pelos sacerdotes; em suma, toda a jurisprudência sagrada (SCHEID, 1992, p. 67).

Os sacerdócios oficiais dos romanos reduziam-se aos homens beneméritos e letrados (CARCOPINO, 1990, p. 152). Também na região da África Romana, o título de sacerdote era dado aos homens mais nobres naquele momento. O grande sacerdote da província é escolhido anualmente em Cartago entre os cidadãos mais nobres, sendo que deve ser um personagem político influente e forte que represente a população no Império (CHARLES-PICARD, 1954, p. 168). Todavia, o sacerdote descrito por Apuleio em sua obra está longe da figura atuante e representativa de poder e de defensor da tradição e dos costumes ancestrais da sociedade greco-romana. Efilebo, sendo sumossacerdote de uma deusa sempre identificada na obra

como estrangeira pertencente a um culto de mistério, cujos devotos possuíam duvidosa conduta moral, não poderia, por isso, estar associada à religião tradicional romana, mas sim a uma *superstitio*, proveniente do Oriente e rotulada como bárbara. A obra de Apuleio tem por objetivo enfatizar de forma depreciativa a figura dos sacerdotes da Deusa Síria, a fim de atingir por extensão os grupos sociais que, estando fora do alcance do poder imperial, carregavam consigo o rótulo de eternos estrangeiros, devotos de uma deusa estrangeira diferenciados, portanto, da verdadeira religião e, por conseguinte, do exercício da cidadania.

Assim, ao que tudo indica, o sacerdote, percebendo ser alvo de risos e motivo de chacota do público em geral, retruca contra o pregoeiro:

Alto lá cadáver surdo e mudo, pregoeiro que só sabe delirar! Que a Deusa Síria, a toda poderosa, Mãe universal e o santo Sabázio, e Belona, e a Mãe Ida, e Venus com seu Adonis te tornem cego a ti, que me provocas há uma hora com tuas grosserias bufoneiras, estúpido. Acreditas então, imbecil, que eu possa confiar a deusa a um animal duro de queixo, para que ele bruscamente estaque e derrube a divina imagem? (*Met*, VIII, 25).

Nesse discurso, Apuleio associa a Deusa Síria à Cibele, bem como a outros deuses cultuados por escravos e por populares no mundo greco-romano. O sacerdote da divindade Atargátis recorre a ela, a fim de impedir que o pregoeiro continue difamando a imagem dele enquanto sumossacerdote da divindade. Podemos perceber que, mesmo em público, o responsável pela realização do culto da divindade e da execução de seus ritos não possuía *status* na sociedade nem distinção moral que o diferenciasse dos demais. Sua condição de sacerdote de uma divindade vista como estrangeira e mesmo a necessidade que tem de recorrer a outras divindades provenientes do Oriente, como Belona, Sabázio e Atis, não o colocam em condição de exigir respeito moral ou congratulações.

No entanto, apesar da troca de desavenças, a compra foi efetivada, e Lúcio é levado à casa dos sacerdotes e demais oficiantes da Deusa Síria, onde é recebido por um coro de vozes afeminadas que esperavam ansiosas pelo retorno do sumossacerdote. Tal relato nos leva a identificar o segundo nível de estigmatização dos sacerdotes de Atargátis por Apuleio:

Mas aquele coro de meninas, era em verdade uns maricas, que se puseram a dar saltos de alegria e a dizer inconveniências com suas vozes desafinadas, com voz de mulher quebrada e rouca, crendo que era um pequeno escravo que lhe haviam trazido para lhes prestar serviços. Mas quando viram um burro em lugar de um homem, fizeram caretas e escarneceram de seu dirigente. Não, não era um servo, mas um marido para ele, certamente. E depois, disseram, não o comas sozinho. Partilha-o algumas vezes conosco que somos tuas pombinhas (*Met*, VIII, 26).

Apuleio também critica a postura desprezível do sacerdote em relação à sua sexualidade. Ele acusa os oficiantes da Deusa Síria de serem afeminados com vozes de mulher e de manterem relações sexuais com os escravos. Essa passagem de Apuleio está atrelada a um apelo erótico muito forte, a fim de apresentar ao leitor da obra a imagem exótica dos sacerdotes de Atargátis enfatizando a perversão sexual dos oficiantes. No mundo greco-romano, os responsáveis pelo culto da Deusa Síria eram conhecidos como *galli*, sacerdotes eunucos, que haviam executado o ritual de autocastração em honra à divindade. Após o ritual, vestiam-se de mulher e dedicavam-se integralmente às atividades em homenagem à divindade. Possivelmente, daí decorre a crítica de Apuleio à postura dita afeminada dos sacerdotes de Atargátis.

Nesta direção, a obra de Luciano de Samósata, *De Dea Syria*, é de grande valia. Além de descrever o ritual de autocastração praticado pelos sacerdotes, ela também alerta em relação à legitimidade sagrada do ritual. Luciano de Samósata, em seu opúsculo, pretendeu informar, em língua grega, ou seja, ao mundo helenizado, os motivos dessa prática, tão cara

aos sacerdotes da divindade síria e vista de forma tão exótica e estranha aos olhos do corpo de cidadãos da sociedade alto-imperial.

Luciano, com o propósito de indicar o motivo pelo qual os sacerdotes de Atargátis cometem a autocastração, resgata em seu opúsculo a história da fundação do templo da Deusa Síria em Hierápolis. De acordo com o narrador, em sonho, a rainha Stratonice, esposa de Seleuco Nicator, recebeu a incumbência da deusa Atargátis para que construísse na cidade sagrada de Hierápolis um templo em homenagem à deusa e, caso se recusasse em fazê-lo, muitos danos recairiam sobre a realeza síria. No entanto, Stratonice, desacreditando no sonho, não tomou as iniciativas para a construção do templo. Sendo acometida por grave doença, Stratonice prometeu à divindade que construiria o mais belo templo em honra a Atargátis e contou para tal empreitada com a ajuda de seu esposo que enviou à região uma legião de soldados, muitos tesouros e a companhia de um alto funcionário de confiança do rei, Combabus. Como a obra de construção do templo seria longa, Combabus temia apaixonar-se pela rainha e ser alvo da ira do rei por essa razão. A fim de provar ao rei toda a sua lealdade, Combabus decidiu cometer a autocastração em honra à Deusa Síria para que estivesse impedido de cometer qualquer erro contra a rainha e o rei. O fiel funcionário do rei guardou, em uma caixa lacrada, a prova de seu ritual e a entregou ao rei. E, como previa Combabus, a rainha e ele se apaixonaram, mas nada aconteceu. Todavia, o rei, influenciado por maledicências quanto ao relacionamento entre Combabus e a rainha Stratonice, pediu que condenassem o alto funcionário à morte por traição. Combabus, seguro de sua inocência, pediu ao rei que lhe devolvesse a caixa lacrada. Feito o ato, Combabus mostrou ao rei o conteúdo da caixa, e, impressionado pelo sacrifício e pela lealdade do feito, o rei fez com que Combabus fosse exaltado por todas as regiões do reino. Luciano afirma que, seguindo o exemplo de Combabus, os sacerdotes de Atargátis passaram a executar a prática da autocastração:

A história nos conta que os melhores amigos de Combabus, para consolo de sua desgraça, escolheram compartilhar a sua sorte, pois eles cometeram a autocastração e iniciaram o mesmo modo de vida. Mas outros homens, como os sacerdotes, repetiram o feito na esperança de serem amados por Hera [Atargátis] como Combabus, fato que inspirou a atitude de muitos para castrar-se, na intenção de que ele não deveria lamentar sozinho a perda de sua masculinidade. Mas cada vez mais, desde que o costume foi estabelecido a primeira vez por Combabus, ele permanece ainda hoje, e todos os anos muitos homens cometem a autocastração e tornam-se como as mulheres para consolo de Combabus e a alegria da deusa Hera [Atargátis]. Eles se castram. E estes já não se vestem como homens, mas como mulheres e exercem as tarefas de mulheres (*De Dea Syria*, 25-26).

Nesse sentido, a obra de Luciano é importante para nós compreendermos os rituais que revestem de sentido a postura dos sacerdotes da divindade Atargátis. De tal modo, intrínsecos ao conjunto da prática cerimonial do culto da Deusa Síria, estão os saberes que envolvem o exercício da autocastração e o costume de se apresentar em público como mulheres. O discurso de Luciano envolve a prática da autocastração de um simbolismo heroico em torno do praticante, evidenciando a necessidade de tornar mais palatável, ao crivo de gregos e de romanos, a censura à prática da autocastração. Inspirado pela deusa Atargátis, o homem, em nome de sua honra, lealdade e solidariedade ou em busca de proximidade e de afinidade com a divindade, subtrai de si o símbolo de sua masculinidade.

Contudo, no mundo greco-romano, as inversões da verdadeira hierarquia – como no caso da autocastração, a partir da qual o homem, após o ritual, passa a vestir e a exercer atividades típicas de mulheres – são muito reprovadas e constituem estimulantes formas de degradação social (VEYNE, 2009, p. 219). O medo da efeminação fundamentado na necessidade de manter a imagem pública de um homem determina sua conduta moral segundo a qual este conduz a sua vida sexual. Logo, as críticas de Apuleio aos sacerdotes da deusa

Atargátis não estão relacionadas ao fato de serem ou não homossexuais, mas sim ao fato de se submeterem física e moralmente, entregando-se aos prazeres a um ser inferior.

Os romanos estigmatizavam a homofilia, no entanto não a estigmatizavam mais do que ao amor (VEYNE, 1992, p. 60). Não se estabelece distinção entre amor homossexual e amor heterossexual: o prazer é visto como uma continuidade subjacente entre os dois; o prazer sexual, enquanto tal, não coloca nenhum problema aos mais tradicionais. Em compensação, julga-se o efeito que tal prazer pode exercer sobre o comportamento público e as relações sociais do homem. Apuleio qualifica como antinaturais certas complacências infames entre os homens, mas não estigmatiza a homossexualidade, porém a atitude servil em relação ao parceiro.⁷⁷ Na Antiguidade, falava-se de um comportamento antinatural com relação ao homoerotismo, ainda assim não se dividia a humanidade em heterossexuais e homossexuais, mas entre ativos e passivos.⁷⁸ Há de se ressaltar que, conforme Veyne (2008), para os antigos, “antinatural” queria dizer um ato contra as regras sociais vigentes ou algo falsificado, artificial. “O que é antinatural na pederastia não é para Platão uma anormalidade digna de ser considerada, mas um defeito moral, como a gula” (VEYNE, 2008, p. 231).

Veyne afirma que, quando um homem pertencente à sociedade greco-romana diz que uma coisa não é natural, ele não quer dizer que é monstruosa, mas que não se conforma às normas sociais, ou seja, que é falsa. Ser artificial à natureza correspondia tanto à sociedade quanto a uma espécie de ideal ecológico visando ao domínio de si e à autossuficiência: era preciso saber se contentar com o pouco que a natureza exige. Daí existirem duas posições

⁷⁷ Em relação à utilização do termo “homossexualidade”, estamos de acordo com Foucault (2003, p. 167) quanto ao fato de que essa palavra “é bem pouco adequada para recobrir uma experiência, formas de valorização e um sistema de recortes tão diferentes do nosso”. Os gregos e os romanos não se **opunham**, como forma excludente, ao amor pelo sexo oposto a um representante do próprio sexo. Entre eles, a distinção se dava entre a temperança e a incontinência sexual.

⁷⁸ Nas *Leis*, compostas no final da vida de Platão, o filósofo ateniense declara que o prazer da cópula heterossexual é fornecido “de acordo com a natureza”, enquanto que o prazer homossexual é “contrário à natureza” e “um crime causado pela incapacidade de controlar o desejo do prazer”. (PLATÃO *apud* DOVER, 1994, p. 228).

diante da homofilia: a maioria indulgente achava-a normal, enquanto os moralistas políticos julgavam-na às vezes artificial, como, aliás, todo prazer amoroso.⁷⁹

Entre os romanos, segundo Veyne (2008, p. 233), “ser ativo era ser macho, qualquer que fosse o sexo do parceiro dito passivo. Ter prazer virilmente ou dar-se servilmente era tudo”. Portanto, não havia uma reprovação ao homoerotismo na Roma antiga, mas sim à efeminação e ao papel passivo. Para Veyne (2008, p. 234), a passividade era um dos efeitos da falta de virilidade, muito valorizada em uma sociedade que não distinguia o comportamento homossexual do heterossexual, porém que prestava uma atenção exagerada a toda atitude que revelava a falta da virilidade, nos gestos, na fala ou no vestuário. Um comportamento caracterizado como feminino demonstraria, portanto, a fraqueza de um homem. Veyne (2008, p. 234) vai além ao dizer que “toda a paixão amorosa, homófila ou não, é incontrolável e desfibra o cidadão-soldado. Seu ideal é a vitória sobre o prazer, qualquer tipo de prazer”.

A princípio, em Roma, o homoerotismo era aceito quando se restringia às relações entre cidadãos, que deveriam representar o papel de ativos na relação sexual, e escravos, que atuavam como passivos. Essa relação de domínio através do sexo era favorecida pelo escravismo e pelo machismo e não se restringia aos romanos, era comum entre boa parte dos povos do Mediterrâneo. Halperin (1989) lembra que, mesmo entre os gregos, o homoerotismo acontecia em relações assimétricas: o parceiro ativo sempre deveria pertencer a um estatuto superior ao parceiro passivo. Para o homem da comunidade greco-romana, existia uma conduta sexual absolutamente indigna: o homem adulto e livre que era homófilo passivo ou *impudicus*. Esse é o caso relatado por Apuleio, que demonstra a postura vergonhosa dos devotos da Deusa Síria, estigmatizados, excluídos e motivo de risos na cidade.

⁷⁹ Quanto aos pensadores políticos, sua opinião era contrária a toda paixão amorosa, homofílica ou não, porque ela é incontrolável e amolece o cidadão-soldado. Seu ideal era a vitória sobre o prazer, seja ele qual for - entre homem ou mulher (VEYNE, 1992, p. 61).

Podemos perceber que o relato de Apuleio critica também a promiscuidade dos adoradores da divindade. Tal atitude é mostrada no episódio em que o asno percebe a presença de um escravo que serve também como amante aos sacerdotes:

Havia entre eles um jovem, bom tocador de flauta, que haviam comprado em um mercado. Era ele que amenizava com suas músicas as procissões da deusa, todavia, no interior da casa os adoradores o repartiam como concubino em clara promiscuidade. Ao me ver, repleto de gozo, me disse:
- Em boa hora chegou para auxiliar-me neste torpe trabalho. Viva muito tempo e que seja aprovado por meus amos para o meu alívio (*Met*, VIII, 27).

Como podemos perceber, todos os episódios em que notamos a presença dos sacerdotes e demais oficiantes da deusa Atargátis na obra de Apuleio são marcados pela imoralidade, pelas paixões monstruosas e libertinagens, características que não se coadunavam as atitudes de chefes religiosos. Sendo eles responsáveis pela execução dos ritos sagrados da divindade síria, deveriam ser exemplo de conduta e distinção moral na sociedade.

Os atos dos oficiantes do culto de Atargátis aparecem sempre ao leitor como hipócritas, charlatães e falaciosos. Os sacerdotes da Deusa Síria percorriam todas as regiões do Império em busca de donativos que seriam oferecidos à divindade em troca de favores e de serviços religiosos. Daí decorre o terceiro nível de depreciação dos adoradores de Atargátis por Apuleio. O autor da obra afirma que, em troca dos produtos, os sacerdotes exploravam a boa fé das pessoas, que, piedosamente, reverenciavam os deuses. Assim Apuleio relata:

Saiam recolhendo as moedas de cobre e prata que lhe entregavam; e não só isso, também jarros de vinho, de leite, queijos, algo de trigo, farinha, e incluindo um pouco de cevada que deram a ao portador da deusa. Tudo recolheram rapidamente, e o colocaram em sacos que traziam para este propósito, os ataram e me deram para carregar: assim, com o peso de carga dobrado, ia eu como se fosse um mercador ou um templo. E saiam, vagabundeando e depredando a região (*Met*, VIII, 29).

De acordo com a descrição de Apuleio, os sacerdotes faziam falsas previsões e utilizavam-se das oferendas rituais para consumo próprio, como podemos observar no relato a seguir:

Em uma aldeia, por estarem já agradados com as oferendas e a quantidade de coisas que haviam recolhido, decidiram preparar um festim, para isso, pediram a um colono como paga por sua falsa previsão do futuro, o mais belo cordeiro que tivera, a fim de saciar a fome da Deusa Síria (*Met*, VIII, 29)

Notamos também essa característica no episódio em que os adoradores da deusa Atargátis chegam a uma cidade onde são recebidos solenemente por um dos notáveis cidadãos, provavelmente um decurião, membro da elite municipal, que desconhecendo as transgressões do sacerdote faz tudo o que é possível para agradar à deidade e aos seus oficiantes “faz tudo o que é possível para agradar a divindade mediante o respeito e gordas vítimas” (*Met*, IX, 8). Assim Apuleio narra a chegada dos devotos de Atargátis:

No dia seguinte, entre crótalos e címbalos e carregado com os ornamentos da deidade, me colocaram em caminhada, convertido em um vagabundo mendicante. Depois de passar por poucos cortiços e casebres, nos desviamos em direção a uma aldeia que, segundo nos disseram alguns vizinhos, havia sido uma rica cidade. Alojamos-nos em uma pousada. (...) Estabelecemo-nos ali por alguns dias, presenteados pela generosidade pública e cobrando caro pelas previsões e serviços religiosos, àqueles honestíssimos sacerdotes (*Met*, IX, 8).

Esse episódio é muito importante, pois destaca a exploração da boa fé do decurião que prestava a hospitalidade em troca de serviços religiosos cobrados de forma exorbitante. Os sacerdotes de Atargátis, de acordo com Apuleio, não se mostravam complacentes em relação à devoção dos crentes. Ao contrário, procuravam subtrair, enganar e tripudiar os fieis

o quanto podiam e, quando a permanência na cidade se tornava insustentável, partiam em direção a outro vilarejo a fim de enganar outros fieis.

O discurso de Apuleio em relação aos sacerdotes de Atargátis não nos deixa dúvida: corresponde a um culto que não está inserido na cidade de acordo com os cânones da religião oficial romana, podendo situar-se no rol das superstições. O seu sumossacerdote, Efilebo, e os demais oficiantes do culto mantêm relações moralmente corruptas com seus subalternos e não executam os serviços religiosos de maneira correta, enganando e ludibriando os fieis de toda parte. Todavia, aonde chega o andor de Atargátis, os sacerdotes encontram fieis fervorosos e dispostos a prestar saudações à divindade estrangeira. Podemos afirmar que, apesar da postura exótica de seus sacerdotes e das críticas mordazes feitas por Apuleio, o próprio autor nos indica a penetração do culto da Deusa Síria na sociedade greco-romana. Logo, foge à cáustica representação do autor. Contando-se, inclusive, entre os seus seguidores, membros das elites municipais como os decuriões.

É importante ressaltar que em momento algum a deusa Atargátis foi estigmatizada ou ridicularizada pelo autor da obra. Para os romanos, os deuses eram seres superiores e por isso os homens lhes deviam homenagens. Prestava-se culto à divindade, pois os deuses não deixariam de ser providenciais, recompensadores e vingadores. Os deuses amavam os homens virtuosos e fariam triunfar a boa causa, dariam com certeza a vitória ao fiel que reconhecia o poder da divindade (VEYNE, 2009, p. 190). Todos os deuses eram bem recebidos nas mais diversas aldeias, sendo estrangeiros ou não. No entanto, os devotos de Atargátis, segundo Apuleio, não tinham um comportamento moral adequado à função que representavam na sociedade: de homens religiosos fieis a uma divindade e moralmente idôneos, exemplos para os demais concidadãos e modelos de verdadeiros devotos. Ao contrário, os sacerdotes de Atargátis demonstravam, aos olhos de Apuleio, atitudes interesseiras recolhendo donativos em troca de falsos conselhos e enganando as pessoas humildes com caluniosas previsões.

Atestamos a penetração do culto entre a população do Império por outra passagem da obra de Apuleio de Madaura, na qual o autor afirma que não faltaram consulentes para os sacerdotes de Atargátis no momento em que resolveram revelar aos devotos uma mesma previsão. A todas as pessoas que recorriam aos sacerdotes para evocar a proteção da deusa, eles respondiam de uma mesma maneira: “Os bois colocados sob o jugo, se escavam o sulco, é para que um dia germine a rica messe” (*Met*, IX, 8). Assim, quando algum cidadão perguntava aos sacerdotes se deveria contrair matrimônio, estes respondiam a mesma coisa, e ficava claro que a resposta era afirmativa, visto que significaria que teriam muitos filhos. Para todos os questionamentos dos moradores do pequeno vilarejo, a resposta era sempre a mesma. Assim sendo, sempre respondendo de forma positiva às dúvidas da população, Apuleio afirma que os sacerdotes conseguiram arrecadar uma grande quantidade de dinheiro, como vemos na seguinte passagem:

Se lhes perguntava alguém que teria interesse em adquirir uns campos, os sacerdotes diziam que por isso, falavam de bois, jugo e terras generosas; quando algum cidadão, antes de empreender uma viagem e vinha aos sacerdotes, querendo saber a previsão dos deuses, estes diziam que os mansos animais estavam já preparados e a germinação da terra significava uma ganância segura; aqueles que iam entrar em combate ou perseguir uma quadrilha de ladrões e queriam saber se acabaria bem ou mal, com esta mesma resposta manifestavam que alcançariam uma grande vitória. A verdade é que com esta astuta previsão, conseguiram arrecadar uma grande quantia em dinheiro. E quando as elucubrações sobre tão diferentes perguntas haviam saturado o ambiente, se puseram em marcha, a noite, pelo pior caminho possível (*Met*, IX, 9).

Além das atitudes falaciosas em relação às práticas religiosas, Apuleio narra várias ações ilícitas perpetradas pelos sacerdotes de Atargátis, ações praticadas no interior das cidades, longe do alcance do poder público, mas que eram duramente reprimidas pela

população e pelas ordens municipais em nome do poder imperial. Em uma passagem da obra, os sacerdotes são flagrados tentando seduzir um jovem camponês:

Mal acabaram de preparar a cena do festim, caminharam em direção aos banhos e retornaram bem limpos acompanhados de um aldeão forte. Mal iniciaram o banquete, deixaram se arrastar pela falta de vergonha e pelas paixões mais escandalosas e rodearam o pobre rapaz, ainda desnudo, e tentaram seduzi-lo com suas asquerosas bocas (*Met*, VIII, 29).

Na obra de Apuleio, os cidadãos que estavam próximos ao local onde ocorria o assédio ao rapaz chegaram em socorro ao mesmo e espantaram-se com a atitude dos sacerdotes da deusa. Estes, com medo de represálias, fogem da cidade, levando consigo os frutos das oferendas que haviam recebido dos cidadãos. Existiam leis no Império Romano que tinham por objetivo proteger o cidadão livre de práticas como as descritas por Apuleio. Entre elas, cumpre destacar a *lex Scatinia* (149 a.C.), que punia o abuso de crianças livres (*stuprum cum puero*) e o cidadão acusado de passividade (*impudicus*) (ROBERT, 1998, p. 53). Salientamos que tal lei não proibia o homoerotismo, pois visava especificamente a defender a virtude (*virtus*) do cidadão romano, já que a passividade era identificada com os que tinham um estatuto inferior, como as mulheres e os escravos (OLIVA NETO, 1996, p. 49).

Todavia, não era apenas em crimes sexuais que os sacerdotes de Atargátis estavam envolvidos. O autor também revela a prisão deles pelo fato de terem se apoderado de um cântaro de ouro, pertencente ao templo de Cibele, crime punido com pena capital, se acreditarmos na versão do autor⁸⁰ (SILVA, 2001, p. 32).

⁸⁰ A palavra utilizada por Apuleio para expressar o castigo a ser aplicado aos sacerdotes da deusa Atargátis é *supplicium*, que em latim pode assumir diversos significados. O mais comum, além de súplicas e oferendas dirigidas aos deuses, era a pena de morte, conforme mencionado no trecho do documento exposto (SILVA, 2001, p. 32).

Muito rapidamente nos alcançou um grupo de cavaleiros armados com lanças e quando conseguiram deter os cavalos dos sacerdotes, se lançaram furiosamente contra Efilebo e os demais oficiantes, os capturaram pelo pescoço e começaram a perfurá-los, ao mesmo tempo que os chamavam de sacrílegos e desavergonhados (*Met*, IX, 9).

Apuleio indica em sua obra que os sacerdotes da deusa Atargátis estão imersos e envolvidos diretamente no mundo das transgressões sociais, pertencendo ao mesmo estrato social de bandidos e grupos de salteadores. Assim, Apuleio pretende desqualificar ainda mais a atitude dos sacerdotes, caracterizando-os como criminosos.

Percebemos que a descrição que Apuleio faz dos sacerdotes da deusa Atargátis não poderia ser pior. Homens imorais, transgressores, repletos de vícios e que se deixam escravizar por paixões servis, representadas no texto pela homofilia praticada pelos devotos e demais oficiantes do culto. Relacionamentos sexuais com escravos e desejos abomináveis por animais; sacerdotes que concedem falsas previsões em troca de grandes donativos; homens que roubam templos consagrados e que, por isso, são punidos pelos agentes da autoridade imperial. Enfim, todo tipo de vícios e de imoralidades era praticado pelos oficiantes do culto de Atargátis. Na obra de Apuleio, aos olhos do protagonista, um ilustre cidadão do Império transformado em asno, as atitudes desses sacerdotes são as piores. Os devotos de Atargátis, divindade estrangeira proveniente da Síria, eram por excelência o exemplo do anticidadão, o perfeito modelo que as elites cidadinas utilizavam para se diferenciar e para afirmar seu *status* de membro do corpo de cidadãos do mundo greco-romano.

FORMAÇÃO DE IDENTIDADES ÉTNICO-RELIGIOSAS A PARTIR DO ESTUDO DOS CULTOS DE ÍSIS E ATARGÁTIS

A identificação do poder das elites cidadinas com determinadas práticas e símbolos exprime a importância da religião no Mundo Antigo, já que, de acordo com Silva e Mendes (2004, p. 263), a autoridade pública romana tinha por tradição se valer, até onde fosse possível, de toda a expectativa cultural nutrida pela sociedade para veicular as representações que auxiliassem na manutenção da ordem pública.

No caso do Alto Império, num contexto em que reina a heterogeneidade religiosa, vemos todo um repertório de distinções e estigmas com o propósito de diferenciar a religião e as características sociais da elite cidadina dos demais grupos que se encontravam em uma ordem social inferior, fora da abrangência do poder local, excluídos da sociedade e dos valores da romanidade.

Segundo Grimal (1999), o período conhecido como “Alto Império Romano” foi aquele em que houve o alargamento das fronteiras étnicas e territoriais romanas. Todavia, foi durante a república que o território romano mais se expandiu e que as campanhas das legiões romanas avançaram sobre territórios antes desconhecidos e submeteram povos estrangeiros ao jugo do poder romano. Dessa forma, coube ao império erguer e desenvolver a máquina administrativa capaz de consolidar e de manter todo esse território unido.

A grande dificuldade do Império Romano era controlar um território tão vasto, com imensa diversidade cultural e, acima de tudo, dotado de inúmeros interesses públicos e pessoais que, em última análise, podem nos dizer bastante sobre as relações de poder presentes no império. A máquina administrativa imperial precisou encontrar formas de, ao mesmo tempo, acomodar a elite do império e ajustar-se às necessidades provinciais.

O discurso político imperial precisava compor os diversos significados do “ser romano”. Todavia, de acordo com Veyne (2009, p. 145), “nada seria mais estranho ao

proselitismo dos romanos que modificar hábitos das sociedades de que se assenhoreavam”. Percebemos que os romanos não impunham a civilização nem procuravam romanizar. Mas consideravam civilizadas as elites locais que adotavam a organização cívica e o modo de vida dos romanos.

A abrangência do que se convencionou chamar de Império Romano acabava por envolver as mais diversas características culturais. Logo, ser parte do império romano poderia remeter a uma série de elementos, tais como as hierarquizações sociais, culturais e, até mesmo, étnicas. De acordo com Mendes & Silva (2006, p. 87), esse processo ocorreu de forma lenta e gradual, pois, por exemplo, a instituição das chamadas ordens (*ordines*) distinguiu social e legalmente os indivíduos do império: “No início do império, a distinção entre cidadão e não- cidadãos tinha peso considerável, posto que os cidadãos conservavam direitos e privilégios que haviam sido definidos pela república”.

Posteriormente, os benefícios foram sendo concedidos também aos habitantes das províncias romanas até culminar em 212 d.C. na extensão da *Civitas* a todos os cidadãos livres do império. Depois de então, a distinção passou a ser baseada por princípios econômicos. Com o tempo, os imperadores adquiriram a preocupação de integrar não só os chefes (e elites) locais às instâncias governamentais romanas, mas também seus símbolos e signos àqueles que já faziam parte, tradicionalmente, da cultura romana. No bojo da integração política, a unidade imperial favoreceu a integração e a hierarquização das elites locais conduzindo, progressivamente, à formação de uma elite imperial com códigos sociais, culturais e de conduta cada vez mais homogêneos.

Uma delimitação cultural reforçou a elitização da ordem romana por meio de duas fronteiras linguísticas e identitárias: a grega e a latina, línguas de cultura e de integração. O ensino e a prática das normas cultas se tornaram, ao mesmo tempo, uma barreira social e um caminho de ascensão.

Desse modo, num contexto como o do século II, de profusão de diversos cultos orientais somados à religião tradicional romana, as elites locais podiam usar a adoção das práticas religiosas tradicionais romanas para manter ou para obter vantagens na sua posição na hierarquia das relações de poder existentes no império. É nesse sentido que compreendemos as distinções sociais efetivadas a partir da estigmatização do “outro” na novela *Metamorphoses*, de Apuleio de Madaura.

Nossa dissertação, buscando compreender a dinâmica da formação de identidades étnico-religiosas na sociedade romana alto imperial, a partir da análise do conflito religioso entre os devotos de Ísis e de Atargátis, aproxima-se das considerações acerca das construções identitárias. Para tanto, utilizamos o trabalho de Tomaz Tadeu da Silva, que concebe a identidade social como um ato de diferenciação em relação ao outro, num jogo relacional de oposições binárias entre o “eu” e o “outro”. Logo, percebemos que, no caso da análise defendida por nós relativa à obra *Metamorphoses*, a elite cidadina norte-africana devota da deusa egípcia Ísis pretendia se diferenciar das camadas populares da região de sua província. Assim, as diferenciações eram direcionadas aos rivais religiosos representados pelos adeptos do culto de Atargátis, no qual podemos contar sacerdotes charlatães, bandidos, salteadores e todo tipo de transgressores sociais. As identidades sociais são, por assim dizer, construções, ou seja, são criadas e recriadas ao longo do tempo e respondem a necessidades dos sujeitos que as constroem (HALL, 2000, p. 107).

Um aspecto essencial a ser considerado na formação de uma identidade grupal é a alteridade, ou seja, um grupo se define como tal apenas na medida em que reconhece existir outro lado do qual não faz parte. Quando assistimos à formação de uma dada identidade, é porque existe uma alteridade sendo constituída no mesmo momento. Portanto, a identidade e a alteridade emergem num processo interativo e independente. Parte-se da alteridade, do que não se é, para se definir aquilo que se gostaria de ser. Neste caso, Apuleio estigmatiza e rotula como bandidos, charlatães e libertinos os sacerdotes de Atargátis para desqualificar os membros e adeptos do culto da Deusa Síria, bem como para valorizar as características benfeitoras da deusa Ísis e dos devotos

da divindade. Portanto, as identidades são marcadas pela diferença e pela formulação de símbolos que as identifiquem (WOODWARD, 2000, p. 9).

E, no contexto da fixação e da formulação das identidades sociais, devemos atentar para os processos de estigmatização, de atribuição de rótulos elogiosos ou de epítetos depreciativos como atestamos. A capacidade de rotular é o mais importante instrumento simbólico à disposição dos que se encontram em uma situação de poder privilegiada. No caso das elites cidadinas, a administração das comunidades estava sob a sua guarda (ALFODY, 1989, p. 125-126). Como no caso de Apuleio, que, por meio de sua obra, consegue rotular os sacerdotes da deusa Atargátis como embusteiros, charlatães, falsos sacerdotes, imorais, desavergonhados, afeminados, libertinos dentre outros epítetos, com o objetivo de estigmatizá-los e de diferenciá-los dos demais cidadãos, membros da elite cidadina.

No que tange à capacidade de rotular, ainda podemos perceber este sentido na obra *Metamorphoses*. Altamente depreciativas, o autor divide suas críticas, como já ressaltado, em quatro níveis: a falsa devoção dos oficiantes da divindade, a perversão sexual dos sacerdotes, a exploração da fé pública e as ações ilícitas perpetradas por eles.

Começando, como dissemos, pela descrição do chefe dos sacerdotes de Atargátis: “Velho e calvo, com risos desprezíveis, pertence à escória da sociedade; um dos que, obrigados a mendigar, celebra a deusa Síria” (*Met.* VIII, 25). Da caracterização que Apuleio faz do sumossacerdote do culto de Atargátis, podemos perceber que estes são propiciadores da desordem e da transgressão. A representação do sacerdote se aproxima das caracterizações dos bandidos, que também são descritos por Apuleio como pertencentes aos estamentos mais baixos da sociedade. Vista como uma divindade estrangeira, sendo Atargátis proveniente da Síria, o autor não mede esforços em desqualificar os adeptos do culto, visto que eles encarnavam os valores de anormalidade e exotismo condizentes com um culto errante.

Em contraposição à imagem estereotipada de Efilebo, temos a representação do sacerdote de Ísis, também descrito nas *Metamorphoses*, que revela a distinção entre os dois oficiantes do culto. Assim Apuleio caracteriza o sacerdote do templo de Ísis:

Então se iniciaram os acontecimentos favoráveis que me haviam prometido a deusa: aproximava-se de mim o sacerdote que me traria a salvação, vestido, tal como ma anunciara a divina aparição, com o sistro da deusa, e a guirlanda que me estava destinada (*Met*, XI, 12).

Podemos perceber que o sacerdote é o portador da salvação da personagem Lúcio, de Apuleio. Ísis, a poderosa divindade, capaz de mudar o curso do destino, havia aparecido em sonho ao sacerdote e a Lúcio, indicando ao oficiante do seu culto o procedimento que deveria ser feito para a metamorfose da personagem. O sacerdote participa dos planos da divindade, e, como podemos observar, a deidade o envolve em suas benfeitorias e o faz também anunciador da salvação.

Outro trecho muito importante da obra de Apuleio é revelador do caráter do sacerdote de Ísis, demonstrando as características positivas do devoto e da divindade:

Eu ia com freqüência ao encontro do sacerdote para insistir que me iniciasse nos mistérios da sagrada noite, mas ele, homem sério e conhecido por sua prudência em assuntos religiosos, acalmava-me com benevolência – da mesma maneira com que os pais costumam a moderar as ânsias desenfreadas dos filhos – e calmava minha impaciência com promessas de esperança, posto que a própria deusa que devia sinalar o dia de minha consagração (*Met*. XI, 21).

Podemos afirmar, então, que o sacerdote de Ísis possui as características que eram distintivas da elite cidadina norte-africana. O oficiante do culto da divindade egípcia possui as virtudes que deveriam ser imitadas pelos notáveis cidadãos: prudência, benevolência,

tranquilidade. Além de haver uma representação de um homem sério e compenetrado em sua função: mantenedor das práticas rituais do culto de Ísis.

Então, atrelada ao conceito de estigmatização, podemos compreender a emergência dos conceitos de tolerância e de seu correlato, a intolerância no que tange à formação de identidades étnico-religiosas no contexto da sociedade do Alto-Império romano. O verbo *tolerare* significa, em termos estritos, sofrer, suportar pacientemente, sendo raro seu emprego em sentido físico. *Tolerare* é empregado, desde a Antiguidade, no contexto das relações sociais, quer entre indivíduos, grupos ou comunidades, definindo assim uma situação caracterizada pela coexistência entre partes distintas e, por vezes, em conflito (SILVA, 2008, p. 10). Quando buscamos apreender o conteúdo da tolerância e da intolerância, estamos refletindo, em última análise, sobre o modo como, em determinado contexto, as relações com o outro, o diferente, são concebidas, já que a tolerância pressupõe a existência de uma ética que nos obriga a suportar e, até mesmo valorizar, a diferença, mesmo que ela afronte os nossos próprios padrões culturais.

Cumprir notar que os mecanismos de intolerância dependem diretamente do padrão de distribuição do poder em uma dada situação, de maneira que os detentores dos postos de liderança e de autoridade dispõem de recursos efetivos para se considerarem seres humanos melhores que os outros (ELIAS, 2000, p. 24). A intolerância, assim, é um instrumento eficaz para preservar o controle sobre o *status quo*, podendo ser detectada nas mais diversas ocasiões em que grupos humanos com aspirações distintas estiverem em conflito. A intolerância é um componente da lógica de definição das identidades, de si mesmo e dos outros, de modo que a alteridade é fabricada e reforçada no movimento de delimitação de fronteiras entre os grupos sociais (AUGÉ, 1999, p. 9). Tal tendência à estigmatização e à intolerância pode ser verificada no tocante aos cultos religiosos.

Vemos na obra *Metamorphoses* como Apuleio caracteriza a oposição entre os cultos às deusas Ísis e Atargátis. À primeira, o autor confere características de normalidade, ordem e equilíbrio, qualidades distintivas da elite municipal alto-imperial, valorizando assim uma religião que, embora de origem estrangeira, adquirira *status* de culto distintivo da elite cidadina e aceitação no mundo greco-romano.

O culto de Ísis atingiu várias regiões do Mundo Antigo. Por volta do século IV a.C., após a conquista do Egito 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 a deusa Ísis recebeu oferendas de muitos navegadores que aumentaram ainda mais o seu já imenso número de devotos. Segundo 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., as prerrogativas da divindade facilitavam a associação da deusa egípcia às imagens e aos tipos simbólicos de Deméter, a deusa grega, e à Fortuna (*Tiché*) ou Afrodite. A divindade foi reverenciada em várias regiões do mundo grego, principalmente em Delos, Corinto e Argos. A representação da deusa Ísis foi sempre associada às deusas Victória, Justiça, Fortuna (*Tiché*), Nemesis e Afrodite. Logo, podemos afirmar que houve uma intensa hibridização entre as divindades dos egípcios e dos gregos como um processo natural devido ao relacionamento político e econômico entre tais povos. De tal modo, não houve uma justaposição de culturas, mas sim o surgimento de novas formas de representações das divindades (LÉVÊQUE, 1957, p. 153; TURCAN, 2001, p. 86). Sendo assim, 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.

Nesse sentido, Bayet (1984) afirma que os cultos provenientes do Oriente penetraram em Roma e, por conseguinte, no Ocidente porque haviam mantido, por muito tempo, contato com o helenismo de Antioquia e de Alexandria, como é o caso do culto de Ísis. Bayet (1984,

p. 291) ainda assevera que “suas estranhas riquezas doutrinárias apenas foram acessíveis para o mundo romano em re-elaborações de língua grega e, em certa medida, de espírito já helenizante”.

No século II, o culto de Ísis já havia recebido as contribuições socioculturais da cultura helênica. Amplamente difundidos, os mistérios de Ísis se tornaram muito conhecidos, não apenas entre as camadas populares, mas também entre as elites do império.

No entanto, outra deusa não gozava a mesma popularidade no Império. À deusa Atargátis, vista como uma divindade também de origem estrangeira, são agregados valores de exotismo, anormalidade e desordem, que se coadunam com um culto errante e nômade, como o efetuado pelos sacerdotes da Deusa Síria que representariam, por esse motivo, um paradigma de comportamento religioso desviante, pois, na medida em que se deslocavam, portavam consigo o estigma do eterno estrangeiro, aquele que não se fixa e que não estabelece profundas relações em nenhuma cidade, aquele que não é portador da cidadania e que está sempre às margens do poder imperial.

A Deusa Síria é designada também Atargátis de Hierápolis-Bambyké, sendo de origem síria. Desde o século III a.C., Atargátis já era venerada em Bereia, na Macedônia e em Fition (ALVAR, 1995, p. 446; TURCAN, 2001, p. 134). A helenização do culto de Atargátis começou por Delos, onde, por volta do século II a.C., desembarcaram mercadores hierapolitanos que erigiram um santuário a fim de honrar, em solo estrangeiro, os deuses de sua cidade. Os sacerdotes responsáveis pela correta observância do culto eram provenientes de Hierápolis, com o propósito de manter os mesmos procedimentos rituais do culto realizado na Província da Síria. Contudo, a Deusa Síria não contou com um culto “sedentário” no mundo greco-romano. Turcan (2001, p. 135-136) associa a tal aspecto a condição errante dos oficiantes e praticantes do culto, o que é corroborado, de forma negativa, pela obra de Apuleio. O autor de *Metamorphoses* sempre critica o fato de os sacerdotes de Atargátis não

contarem com um templo próprio para executar os rituais dedicados à divindade e servir como própria morada dos deuses.

O fato de Atargátis representar um culto proveniente da Síria também contribui para os questionamentos em relação à conduta moral dos sacerdotes. Para os romanos, a Síria era uma região de religiosidade fervorosa, cujas manifestações espetaculares fascinavam ou escandalizavam o resto do Império. Para os romanos, segundo Veyne (2009), existia uma diferença importante entre a religiosidade síria e o orgulho cívico do paganismo greco-romano. Na opinião dos romanos, os sírios mantinham com os deuses uma relação mais patriarcal, mais sentimental e menos cívica que os gregos. Na Síria, como no caso de Atargátis, que segundo a obra de Luciano de Samosata, ama Combabus pelo seu feito, no mundo greco-romano, o amor de uma divindade por determinado indivíduo é uma exceção brilhante, a relação entre deuses e homens é recíproca de respeito às leis divinas e humanas em relação a todos. Essas diferenças entre os deuses sírios e o helenismo romano podem parecer insignificantes, mas provocavam repugnância aos homens provenientes da Síria que eram causa de manifestações de distinções sociais, principalmente no que tange ao culto de Atargátis. Sendo de origem estrangeira, proveniente da Síria e tendo um culto errante, os devotos e sacerdotes de Atargátis não estabeleciam laços cívicos em qualquer localidade, sendo sempre estranhos e estrangeiros.

Assim, acerca da caracterização feita por Apuleio dos adoradores da Deusa Síria, nós podemos afirmar que, em sua obra, os sacerdotes e oficiantes da deusa são, por excelência, propiciadores da desordem e da transgressão. Os seus atos aparecem sempre para o leitor como exagerados, hipócritas e imorais, o que denota a impostura que sustentam ao mendigarem portando a estátua da deusa de localidade em localidade. Por diversas vezes, Apuleio julga de maneira negativa a postura mendicante dos sacerdotes a quem rotula como “vagabundos mendicantes”, “escória da humanidade, que obrigados a mendigar celebram a

Deusa Síria”. Era contra a associação com este estamento da sociedade romana alto-imperial que a elite cidadina norte-africana pretendia se diferenciar. As elites locais, nas províncias do Império, pretendiam se assemelhar à aristocracia da cidade de Roma.

As elites locais, em específico a norte-africana, buscavam adaptar-se a referências culturais romanas. O polêmico conceito de romanização deve ser compreendido, como nos sugere Norma Musco Mendes (2001, p. 26-27), “como a própria cultura do “Imperialismo”, cujos mecanismos divulgam o projeto de identidade romana num contexto de mundialização do mundo antigo”. Ou seja, como a dinâmica relacional entre as identidades culturais provinciais e a cultura romana. Contudo, a autora alerta-nos para não homogeneizar o que era “romano” e o que era “local”.

A cultura greco-romana prevaleceu durante o Império Romano também nas províncias, porém, havia grandes diferenças entre as regiões do Oriente e do Ocidente, ou até mesmo dentro das próprias comunidades. A dinâmica da sociedade imperial redundou em uma mistura de aspectos gregos, romanos e autóctones, que podem ou não ter preservado suas tradições (HUSKINSON, 2000, p. 107). Consideramos que houve a criação de uma identidade entre a aristocracia Imperial e a aristocracia das províncias romanas. Segundo Janeth Huskinson (2000, p. 107-111), desde o início do Principado, as elites locais auxiliavam a própria política imperial através da difusão de elementos da cultura romana, tais como: exército, instituições civis, edifícios, cerimônias, estátuas, sistema econômico, planejamento urbano, arquitetura, etc. (MENDES, 2001, p. 27). Diferentes regiões tinham suas próprias trajetórias culturais, mas a elite das províncias buscava se aproximar da simbologia e dos costumes da elite imperial. Nessa perspectiva, as cidades africanas, governadas pela aristocracia, tendiam a se assemelhar cada vez mais ao mundo civilizado nos moldes da cultura greco-romana.

Os elementos romanos que se constituíam na região – código de direito, arquitetura, língua, práticas culturais, religiosas e títulos oficiais – representavam um revestimento dos elementos locais. Há certamente uma multiplicidade de elementos, e as referências culturais do discurso de Apuleio se inserem também nesse aspecto. Como membro da elite local, sendo membro da ordem dos decuriões – formada pela elite cidadina também romanizada –, é possível afirmar que as aristocracias locais estavam habituadas aos costumes helenísticos, possuindo uma *paideia* helenística acomodada à latina.

Percebemos que Apuleio representava a ordem social a que nos referimos, a elite cidadina norte-africana, constituindo a base de sua formação como filósofo na mais importante cidade grega do momento, Atenas, onde, segundo Huskinson (2000, p. 99), grande parte dos jovens da aristocracia imperial buscava aprimorar seus conhecimentos.

Apuleio também cita suas viagens pelo Oriente e sua atração pelas religiões de mistério, em especial ao culto de Ísis.⁸¹

Era de se esperar que, sendo membro da elite cidadina, devoto fervoroso do culto da divindade egípcia Ísis, seria em referência a esta divindade que ele iria associar seu estamento social.

Em contrapartida, era necessário o contraponto de outro culto ao seu discurso, a fim de que sua divindade fosse elevada como superior em relação à outra estrangeira, a deusa Atargátis, e que os grupos sociais que a representassem fossem os bandos errantes de sacerdotes e devotos da divindade síria.

Nesse sentido, a descrição feita por Lúcio, o protagonista, ainda metamorfoseado em asno, do cortejo que acompanhava Atargátis nas suas peregrinações pelas aldeias e cidades do Império é paradigmática:

⁸¹ Conforme mencionado, antes de estudar em Atenas, Apuleio estudou em Cartago. Atenas era a cidade para onde os estudantes afluíam por abarcar escolas tradicionais. Todavia, no século II d.C., já havia outras cidades significativas como Alexandria e Cartago, frequentadas por muitos estudantes (HUSKINSON, 2000, p. 116).

Em outro dia vestindo com duvidoso colorido. Eles saíram, a cabeça coberta de pequenas mitras e vestidos de tecido de linho fino e de seda na cor amarela. Alguns portavam túnicas brancas ornadas com debruns de púrpura apertada na cintura [...] eles me deram para carregar a deusa, envolvida num véu do mais fino tecido. Depois, arregaçando as mangas até o ombro, levantavam enormes facas e machados e pulavam como possessos, pois o som da flauta excitava ainda mais seu frenesi e sua marcha tripudiante. De quando em quando eles mordiam a si mesmos e com uma faca de dois gumes infligiam corte nos braços. Do fundo do peito vinha-les a cada instante arquejos, para dar impressão de que estavam sendo tomados pela divindade: como se a presença dos deuses tivesse o costume, não de tornar os mortais melhores, mas de lhes trazer a doença e a fraqueza (*Met. VIII, 27*).

Vejamos, agora, a título de comparação, como Apuleio retrata a procissão de Ísis numa das festas mais importantes do culto, a *Navigium Isidis*:

Sem alarde as partes iniciais do cortejo começam a se colocar em marcha. A escolha dos trajes deixava transparecer uma variedade plena de encanto. Em meio aos agradáveis mascarados que aqui e ali enchiam as ruas, a pompa especial da deusa protetora se punha a caminho [...] Mulheres em suas vestes brancas coroadas de guirlandas primaveris e tendo todas, um ar alegre, espalhavam pequenas flores pelo caminho no qual avançavam o cortejo sagrado (*Met. XI, 9*).

Como podemos perceber, em oposição ao cortejo de Atargátis, o cortejo que acompanhava os devotos de Ísis em dias de festa, tal como descreve Apuleio, era marcado pela harmonia de sons, de cores e de gestos. Tudo aí se mostrava agradável e dentro da mais perfeita ordem. Nada era grotesco ou exótico. Não existiam as roupas berrantes, o frenesi descontrolado e o êxtase dissimulado atribuído aos sacerdotes da Deusa Síria.

Desse modo, a narrativa do autor concorre para criar um ambiente da mais pura sinceridade, no qual se expressa é aquilo que realmente se sente e não há hipocrisia nem

extremismos, enfim, uma ocasião bastante propícia para a demonstração máxima do poder de Ísis: a transformação de Lúcio novamente em homem. Em nossa opinião, toda a narrativa da procissão de Ísis feita por Apuleio, se comparada à narrativa anterior da procissão de Atargátis, tem como objetivo primordial afirmar a autenticidade do culto isíaco como uma forma de atrair para ele novos adeptos.

A despeito de todas as críticas mordazes feitas por Apuleio aos sacerdotes de Atargátis, não devemos evidentemente conceder crédito integral a elas, haja vista o seu tom excessivamente caricatural e os objetivos que motivam o autor a fazê-las.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século II, século dos Antoninos, viu florescer, em Roma e nas principais cidades do Império, inúmeros cultos ditos de mistério e salvação, bem como uma infinidade de práticas de magia mescladas com a astrologia. Inúmeros eram aqueles que ganhavam a vida pelas ruas prometendo desvendar, aos olhos do consulente, os inextricáveis segredos do destino (BAYET, 1984, p.223).

Segundo Robert Turcan (1992, p. 22), o contexto da *Pax romana* foi fundamental para a expansão e para a afirmação das religiões de mistério no seio do Império, uma vez que tornou o trânsito de pessoas um acontecimento cotidiano, fato que favoreceu a difusão de ideias e de crenças por todas as partes do Império Romano. Além disso, do ponto de vista estatal, a herança conservadora de Augusto, sempre muito zeloso das tradições romanas advindas da República, foi sendo progressivamente alterada pela adesão cada vez mais explícita dos soberanos aos cultos de procedência oriental.

Na realidade, tomada em seu conjunto, a atitude do Estado romano em relação aos cultos e às práticas religiosas que não pertenciam ao cânone do paganismo clássico, ao longo de todo Alto Império, foi de uma surpreendente tolerância. Excetuando-se a perseguição ostensiva deflagrada por Augusto e seu sucessor, Tibério, contra os devotos de Ísis, a proibição da magia e da astrologia (saberes considerados subversivos, mas de cujo uso nem os próprios imperadores prescindiram) e os problemas de ordem político-religiosa em torno do judaísmo, os quais culminaram com a destruição do templo sob Tito, a repressão dos soberanos do Alto Império a essa ou àquela modalidade de expressão religiosa foi sempre seletiva, esporádica e breve. Muitos cultos, como os de Mitra, Cibele e mesmo o de Atargátis, por exemplo, nunca estiveram sob ameaça de perseguição, ao passo que Domiciano, Adriano e Cômodo tornaram-se devotos de Ísis e Serápis (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, 96-97).

Segundo Walter Burkert (1992), ao estudarmos os antigos cultos de mistério, também denominados cultos orientais, é necessário abandonar o conceito de *religião*, o qual erroneamente poderia ser aplicado a eles, uma vez que “A iniciação de Elêusis ou o culto de Ísis ou Mitra não constituem uma adesão a uma religião no sentido que nos é familiar, com religiões mutuamente excludentes como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo”. Nesse sentido, Alvar & Maza (1995), destacam também a necessária diferenciação entre religião e as práticas religiosas provenientes do Oriente, visto que

A denominação de religião seria válida apenas para os casos em que se pudesse afirmar que a prática religiosa a qual nos referimos constitui um sistema completo de explicação de funcionamento do mundo e da humanidade, com base em uma perspectiva teleológica. Evidentemente, a maioria das manifestações divinas provenientes do Oriente carece de uma categoria organizada e funcional de tal envergadura, por isso resulta mais apropriado a denominação de cultos. Nas investigações atuais, parece dominar o critério de que nenhuma destas expressões da religiosidade oriental pode ser considerada como uma autêntica religião.

Uma interpretação como a aqui exposta parte do pressuposto de que, em sociedades genericamente definidas como pagãs, as ideias e as práticas religiosas desenvolvidas pelos mais diversos povos, das mais distintas maneiras, encontram seu denominador comum no fato de serem politeístas, como atesta Alvar & Maza (1995, p. 436):

Com efeito, uma vez em Roma, estes fenômenos religiosos se comportavam como parte integrada ao sistema imperante, de modo que não atuavam de maneira solitária, como ocorrerá em certo momento com o cristianismo, quando se converte em um credo exclusivista. Os cultos orientais não foram excludentes com respeito a outras manifestações religiosas, visto que, podiam conviver inseridos em sistemas religiosos mais amplos, de modo que dão a impressão de não poder funcionar como autênticos sistemas religiosos independentes, porque, de fato, atuam integrando-se ao sistema religioso greco-romano.

No entanto, ao analisarmos a obra de Apuleio de Madaura, nós deparamos outra realidade diferente das descritas pela historiografia tradicional. Num contexto como o da sociedade romana, onde certamente reina a heterogeneidade, as exclusões e as demarcações sociais tendem a ser apagadas em favor de um substrato cultural comum, no caso a *religião antiga*, que tem por objetivo unificar as diversas manifestações da mentalidade pagã no conceito de *paganismo* ou mesmo de *religião greco-romana*.

A grande questão debatida e discutida por nós é buscar compreender se apenas com a ascensão do cristianismo e, depois, com a expansão do islamismo, operou-se uma verdadeira clivagem religiosa entre os devotos de divindades distintas, ou, dito de outro modo, se apenas entre indivíduos imersos em religiões monoteístas é possível verificar a produção de estigmas, exclusões e demarcações sociais contra aqueles que estão envolvidos em uma mentalidade pagã.

Em nossa opinião, a análise de *Metamorphoses* demonstra que o fato de os mais diversos cultos de origem oriental conviverem no contexto da sociedade alto imperial greco-romana sem que o poder imperial adote uma repressão efetiva contra os praticantes de tais cultos e mesmo contra a construção de novos templos, não implica a coexistência pacífica entre tais grupos religiosos, em razão de serem “opções variáveis dentro do contexto da religião antiga”, como propõe Walter Burkert (1992).

Percebemos, com a análise da obra, que, apesar de o poder imperial advogar em prol da integração étnico-religiosa, as diferenciações, os estigmas e as exclusões religiosas eram produzidas dentro da sociedade. E, principalmente, no caso da obra analisada, as elites municipais não hesitavam em fazê-la. Como no objeto de nossa dissertação, o conflito religioso entre os devotos das deidades pagãs Ísis e Atargátis, em que Apuleio representa os devotos de Atargátis como portadores da anormalidade, exotismo, imoralidade, bandos de salteadores – epítetos utilizados como símbolos de estigmatização, empregados pela elite cidadina a fim de se distinguir dos membros das categorias populares, representados pelos

devotos de Atargátis. Podemos afirmar que a obra foi escrita com a intenção de auto-afirmar as qualidades de cidadãos romanos da elite municipal em contraposição às camadas populares de ordem inferior, que, estando por vezes fora do espaço das cidades, acabavam também excluídas do espaço, por excelência, de exercício da *romanitas* e da *humanitas*.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA

- 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.
- LUCIAN. *Lucien. Oeuvres*. Paris: Belles Lettres, 2003.
- _____. *The Syrian goddess*. New York: Oxford University Press, 2003.
- _____. *The Syrian goddess*. London: forgotten books, 2007.
- SUETONIO. *A vida dos doze césores*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL

- AUGÉ, M. *O sentido dos outros*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Ed. 70, 2004.
- BARROS, Jose D'Assunção. *O projeto de pesquisa em História*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.
- BURKE, P. *A fabricação do rei. A construção da imagem pública de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- _____. *História e teoria social*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2000.
- _____. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.
- CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.
- ELIAS, N. SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 25. ed. São Paulo: Edições Graal, 2008.
- GONÇALVES, A. T. M.; ROCHA, L. M. Identidades e etnicidades: conceitos e preceitos. In: SILVA, G. V. da; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (Org.). *As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: EDUFES, 2006, p. 11-31.
- MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.
- SAHLINS, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1991.
- SILVA, G.V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S.P.; LARANJA, A.L.; SILVA, G. V. da. (Org.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e cultura, 2004, p. 13-30.

SILVA, T. T. A produção social da identidade e da diferença. In:_____. *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-101.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

OBRAS DE APOIO

AYMARD, A & AUBOYER, J. *Roma e seu Império*. São Paulo: Difusão editorial, 1963.

ALFODY, G. *História social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989.

ALVAR, J. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995.

_____; MAZA, C. M. Cultos orientales y cultos mistericos. ALVAR, J. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 479-498.

ANDERSON, G. *The second sophistic: a cultural phenomenon in the roman empire*. London: Routledge, 1993.

ARAUJO, A. R. R. Entre *religio et superstitio*: uma das leituras possíveis de *O asno de ouro* de Apuleio de Madaura. *Phoênix*, 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: Crisandad, 1984.

BALDWIN, B. *Studies in Lucian*. Toronto: Hakkert, 1973.

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

BENKO, S. *The virgin goddess: studies in the pagan and Christian roots of Mariology*. New York: E. J. Brill, 1993.

BICKEL, E. *Historia de la literatura latina*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

- BLANCO, A. G. & SÉIQUER, G. M. Aspectos generales de la romanización de Siria com particular atencion a la Mesopotámia. *Romanizacion y Cristianismo em la Siria Mesopotámica. Antig. crist. (Murcia) XV*, 1998, p. 145-181.
- BOMPAIRE, J. *Lucien. Oeuvres*. Paris: Belles Lettres, 2003.
- BUSTAMANTE, R. M. da C. Circunceliões: revolta rural na África romana? In: CHEVITARESE, A. L. (Org.). *O Campesinato na História*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 39-64.
- _____. Práticas religiosas nas cidades romano-africanas: Identidade e Alteridade. Phoinix. Rio de Janeiro, v. 5, p. 325-348, 1999.
- _____. Práticas culturais no império romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p. 109-136.
- BURKERT, W. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.
- BOWIE, L. E.; HARRISON, S. J. The romance of the novel. *The journal of Roman studies*, London, v. LXXXIII, p. 159-173, 1993.
- CAMPOS MÉNDEZ, I. La aparición de los misterios mitraicos en el marco religioso del Imperio Romano. *Vector plus: miscelánea científico – cultural*, n. 24, 2004, p. 33-44.
- CARDOSO, Z. A. A representação da mulher na poesia latina. In: FUNARI, P.P. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade*. Campinas: Unicamp, 2003, p. 261-285.
- CARRIÉ, J. M. O soldado. In: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 87-115.
- CAVICCHIOLI, M. R. O falo na antiguidade e na modernidade: uma leitura foucaultiana.
- RAGO, M.; FUNARI, P. P. (Org.). *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 237-250.
- CEBALLOS, M. C. M. La religion de Ísis em las Metamorfosis de Apuleio (Libro XI). *Habias*, n. 4, 1973, p. 127-180.
- CHADWICK, H. *A Igreja primitiva*. Lisboa: Ulisseia, 1967.
- CRAWFORD, Michael. *The Roman Republic*. 2. ed. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- CUMONT, F. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911.
- DIRVEN, L. The author of “De Dea Syria” and his cultural heritage. *Numen*, vol. 44, n. 2, 1997, p. 153-179.

- DIRVEN, L. The Gadde of Tadmor and Dura: differentiation *versus* acculturation. DIRVEN, L. *The Palmyrenes of Dura-Europos: a studie of religious interaction in Roman Syria*. Leiden; Boston; Köln: E. J. Brill, 1999, p. 99-127.
- DRIJVERS, H. J. W. *Cults and beliefs at Edessa*. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- DUMÉZIL, G. *Archaic Roman religion*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- DURAND, J. L.; SCHEID, J. Rites et Religion. Reamarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains. *Archives Des Sciences Sociales Des Religions*, 1994, p. 23-43.
- 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.
- FERRÃO, C. M. G. A simbólica dos animais no romance de Apuleio. *Hvmanitas*, Coimbra, v. LI, p. 99-139, 1999.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Personal religion among the greeks*. California: University of California Press, 1954.
- FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- GAISSER, J. H. *The fortunes of Apuleius and the Golden Ass: a study in transmission and reception*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- GARRAFFONI, R. S. *Bandidos e salteadores na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2002.
- GIARDINA, A. (Org.). O homem romano. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p.7-17.
- _____. O mercador. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 203-222.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora Unicamp, 1990.
- GRANT, Michael. *O mundo de Roma*. São Paulo: Arcádia Limitada, 1975.
- GRIMAL, Pierre. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *O império romano*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- GRIGORIADU, T. Situación actual de Luciano de Samósata en las Bibliotecas españolas (manuscritos, incunables e impresos de los siglos XIII-XVII). *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*. Madrid, n.13, 2003, p. 239-272.
- GRIJALVO, M. E. La versión griega de la religión cívica como factor de integración en la ecúmene romana. *Studia histórica. Historia antigua*. Salamanca, n. 26, 2008, p. 117-130.

- GONÇALVES, A T. M. & JUNIOR ARANTES, E. Escrevendo à margem do Império: Luciano de Samósata e a imagem de Hércules/Ogmio. *Dimensões – Revista de História da UFES*. Vitória, n. 22, 2009, p. 123-135.
- GUARINELLO, N. L. *Imperialismo Greco-romano*. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. Império e Imperialismos, realidades antigas e conceitos contemporâneos. In: CAMPOS, A.P.; FELDMAN, S.A.; FRANCO, S. P.; NADER, M. B.; SILVA, G. V. *Os Impérios e suas matrizes políticas e culturais*. Vitória: Flor e Cultura, 2008.
- GRAF, F. *La magie dans l' Antiquité greco-romaine*. Ideologie et Pratique. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- HAVERFIELD, F. The Romanization of Britain. *Proceedings of British Academy*. London, 1905-1906.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Sociedad e ideologia 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.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JEFFERS, J.S. *Conflito em Roma: ordem social e hierarquia no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 1995.
- JONES, P. & PENNICK, N. *História da Europa Pagã*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1995.
- JONES, C. P. *Culture and society in Lucian*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1986.
- JULIA, D. A religião: História religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, P. (Orgs.). *História: Novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 106-131.
- LAURENCE, R.; BERRY, J. *Cultural identity in the Roman Empire*. London: Routledge, 1998.
- LÉVÊQUE, P. *O mundo helenístico*. Lisboa: Ed. 70, 1987.
- LIGHTFOOT, J. L. *Lucian: On the Syrian goddess*. New York: Oxford University Press, 2003.
- LOMAS, K. The Greeks in the west and the hellenization of Italy. In: Powel, A. *The Greek world*. London: Routledge, 1995, p. 347-367.

- MANGAS, J. *La religion romana*. Madrid: Información y Revista, 1985.
- MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da (Org.). *Repensando o Império Romano; perspectiva socioeconômica, política e cultural*. 1. ed. Rio de Janeiro / Vitória: Mauad / Edufes, 2006.
- MENDES, N. M. Romanização e as questões de identidade e alteridade. *Boletim do CPA*. Campinas, n. 11, jan/jun, p. 25-42, 2001.
- _____. Império e Romanização: Estratégias, Romanização e colapso. Rio de Janeiro: *Brathair* 7(1), 2007, p. 25-48.
- MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. As representações do poder em Roma entre o Principado e o Dominato. *Dimensões – Revista de História da UFES*. Vitória, n. 16, 2004, p. 241-265.
- MENDES, N. M.; OTERO, U. B. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 11, 2005, 196-220.
- MILLAR, F. *The Roman Near East: 31 B.C. – A.D. 337*. Harvard College, 1993.
- MEYER, M. W. *The ancient mysteries: a sourcebook of sacred texts*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1987.
- MOMIGLIANO, A. *De paganos, judios y cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- MOMMSEN, T. *Historia de Roma*. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1973.
- MOTTA, S. V. *O engenho da narrativa e sua árvore genealógica*. Das origens a Graciliano Ramos e Guimarães Rosa. São Paulo: Unesp, 2006.
- MUCILLO, L. O mito de Ísis no Asno de ouro. In: *Cerrados*, Brasília, ano 4, n. 4, p. 80-95, 1995.
- 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.
- PARATORE, E. *História da literatura latina*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PETIT, P. *A civilização helenística*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- _____. *A paz romana*, São Paulo: EDUSP, 1989.
- 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. (Orgs.). *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.
- SAID, E. W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: Ed: UECE, 2006.
- SENNET, R. *Carne e Pedra*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.
- SCHEID, J. *Religion et piété à Rome*. Paris: Editions la découverte, 1985.
- _____. O sacerdote. In: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 49-72.
- _____. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.
- _____. *An introduction to Roman Religion*. Indiana: Indiana University Press, 2003.
- SCHIAVONE, A. *Uma história rompida*. Roma antiga e Ocidente moderno. São Paulo: Edusp, 2005.
- 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 Antigüidade 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.
- _____. Política, Ideologia e Arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado. *Revista Politéia*. Vitória da Conquista, v.1, n.1, 2001, p. 30-51.
- SIMMEL, G. *Sociologia: estudos sobre las formas de socialización*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1997.
- SWAIN, S. *Hellenisme and Empire*. New York: Oxford University Press, 2003.
- TSETSKHALADZE, G. Hellenization. In: WILSON, N. G. *Encyclopedia of Ancient Greece*. New York: Routledge, 2006, p. 345-346.
- 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.

- WALLACE, R. W. Hellenization and Roman society in the late fourth century: A methodological critique. In: EDER, W & AMPOLO, C. *Staat und Statlichkeit in der frühen römischen Republik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990, p. 278-292.
- WALLACE-HADRILL, A. To be Roman, go Greek: thoughts on hellenization at Rome. In: AUSTIN, M.; HARRIS, J.; SMITH, C. *Modus operandi: essays in honour of Geoffrey Rickman*. London: University of London/Institute of Classical Studies, 1998, p.79-91.
- WALSH, P. G. *The Roman Novel*. London: Paperbacks, 2006.
- WITT, R. E.. *Isis in the ancient world*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- WOOLF, G. *Becoming Roman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. Inventig Empire in Ancient Rome. In: ALCOOCK, E.; D'ALTROY, T. (Org.) *Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 311-323.
- VEYNE, P. A helenização de Roma e a problemática das aculturações. *Diógenes*, Brasília, n. 3, p.105-125, 1983.
- _____. *O Império Greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.
- _____. *Historia da vida privada v.1: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia do Bolso, 2009.
- _____. *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.