

## A PUREZA RELIGIOSA DE UM SACERDOTE ISÍACO NAS OBRAS DE PLUTARCO E APULEIO

The religious purity in an Isiac priest in the works of Plutarch and Apuleius

(Artículo recibido el 20/03, aceptado el 05/05)

**Ana Teresa Marques Gonçalves\***

*Universidade Federal de Goiás*

anateresamarquesgoncalves@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6020-3860>

**Ellen Juliane Bueno Dos Santos\*\***

*Universidade Federal de Goiás*

ellenjulianebs@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8514-8378>

**Abstract:** In this article we intend to demonstrate the ideals of “purity” as one of the requirements in a life of an initiate and a priest in the cults of the Egyptian goddess Isis in the works *On Isis and Osiris* by Plutarch of Queronea and *Metamorphoses* by Apuleius of Madaura. We maintain that these authors point as an Isiac, that is, a man or woman initiated in the mysteries of Isis or of some god of her family (Serapis, Anubis, etc.) they must behave in order to meet the requirements of these deities and to depart from superstitious practices. Among the expected behaviors of these would be precisely the maintenance of a persevering purity of body and mind.

**Keywords** Isiac cult; Apuleius; Plutarch; purity; religious moral

**Resumo:** Neste artigo, temos o objetivo de demonstrar os ideais de “pureza” como um dos requisitos de um iniciado e de um sacerdote nos cultos da deusa egípcia Ísis, a partir da análise das obras: *Sobre Ísis e Osiris* de Plutarco de Queroneia e *Metamorfoses* de Apuleio de Madaura. Sustentamos que esses autores apontam como um isíaco, ou seja, um homem ou mulher iniciado (a) nos mistérios de Ísis ou

---

\* Professora Titular de História Antiga na UFG. Doutora em História pela USP. Coordenadora do LEIR-GO.

\*\* Mestre e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (Brasil). Bolsista CAPES.

de algum deus de sua família divina (Serápis, Anúbis, etc) deveria se comportar a fim de atender às exigências destas divindades e se afastar de práticas supersticiosas. Entre os comportamentos esperados desses praticantes, estaria justamente a manutenção de uma pureza perseverante de corpo e de mente, como pretendemos demonstrar neste artigo.

**Palavras-Chave:** Culto isíaco; Apuleio; Plutarco; pureza; moral religiosa

## 1. Introdução

O leitor vai concordar que o termo “pureza” pode ser utilizado em diferentes contextos, sendo aplicado a aspectos ligados às noções modernas de higiene, como também a preconceitos de gênero, planando na “oposição” entre “pureza” e “impureza”, e sendo assunto de várias discussões da vida da humanidade: na cultura, na sociedade, no culto, no ritual, na moralidade, no cotidiano e na filosofia (FREVEL-NIHAN, 2013:10). Neste artigo, levamos em consideração o conceito de pureza no Mediterrâneo Antigo no aspecto religioso ou uma categoria relacionada aos assuntos especificamente morais e religiosos na Antiguidade Clássica.

E o que seria “pureza” religiosa em nossa concepção discursiva? Acreditamos que a “pureza” religiosa possa ser definida como um estado requerido para a participação em certo ritual religioso, enquanto a “impureza” religiosa seria uma poluição do corpo que impediria o indivíduo, o objeto (ferramenta, utensílio, sacrifício, voto, etc.), o lugar ou o espaço (um cômodo do templo, uma cidade, uma terra ou uma casa, etc.) de participar, integrar ou realizar um ritual (banquete, congregação, sacrifício, etc.). Assim, “enquanto ‘puro’ e ‘impuro’ são construídos como oponentes diametralmente que se excluem, suas dimensões não são completamente paralelas na construção de um ritual” (FREVEL-NIHAN, 2013:13). A ‘impureza’ seria, então, uma categoria fisicamente contagiosa, de modo que cada ato que transforme aquilo ou aquele lugar em impuro, ameaçando o estado de ordem, requereria rituais de purificação para uma retomada da estabilidade, e estes

ritos poderiam ser de libertação, ablução ou por intermédio de invocações mágicas, ou mesmo a “poluição” poderia ser contida apenas por um determinado período definido de tempo. É importante termos em mente que a performance desses rituais não se referia somente a uma comunicação/transmissão de valores do que seria puro e do que seria impuro, mas também era um ato transformacional (física, social ou psicológica) que requeria uma autoridade sacerdotal presente capaz de declarar, ao término da cerimônia, o sucesso da purificação (FREVEL-NIHAN, 2013:12).

É conhecida historiograficamente a obsessão que os sacerdotes egípcios tinham pela “pureza” de seus procedimentos que deveriam ser cercados por regras tradicionalmente estabelecidas e repetidas sucessivamente, como por exemplo: só poderiam entrar no templo usando certo tipo de vestimenta e consumir determinados alimentos (QUACK, 2013: 123). Neste artigo, debruçamo-nos brevemente sobre a visão de dois autores do período romano sobre as regras de pureza que deveriam ser praticadas por um isíaco. Mas o que seria necessariamente um “isíaco”? O termo grego *Ἰσιακός* ou o latim *Isiacus*, já era usado no II século a.C. e designava, de modo geral, uma pessoa iniciada nos mistérios de Ísis. O uso do termo pode demonstrar que o grupo de pessoas que cultuavam a deusa partilhava do sentimento de pertencimento a uma comunidade religiosa, isto é, de uma mesma identidade religiosa compartilhada.

Ísis, como é conhecida entre os gregos e romanos, ou Aset, seu nome originalmente egípcio, é uma das divindades provenientes da Enéade de Heliópolis. Essa divindade milenar, representada nas paredes das primeiras tumbas egípcias, atravessou os séculos como aquela que era a esposa e irmã do deus Osíris e também mãe de Hórus. Os faraós por milênios relacionaram suas imagens para com a da deusa para justificar sua soberania sobre o território do Egito e também sobre o Cosmos (SALES, 1999: 66).

Com o tempo, a deusa egípcia e seu culto foram alcançando territórios mais longínquos e, portanto, a deusa acabou adquirindo várias funções no imaginário de diversos povos antigos com aspectos culturais diferenciados. No primeiro quarto do primeiro milênio a.C., Ísis era associada à deusa da família (como mãe e esposa

ideal). Após a conquista de Alexandre Magno, durante o Período Helenístico, as religiões ditas helenísticas passaram a buscar a salvação do indivíduo, além da retomada e da ampliação dos cultos de mistérios, principalmente de divindades que, segundo acreditava-se, haviam “vencido a morte”, como seria o caso da presença de Ísis no mito de Osíris. O diferencial religioso do Período Helenístico seria o produto desse contato entre as civilizações orientais com os pensamentos gregos, que não se contentaram em apenas adotar as culturas ditas orientais, mas realizaram assimilações das mesmas a partir de leituras próprias, que tornassem mais inteligíveis aos cânones gregos a tal cultura.

A partir dessa mudança ocorrida no Período Helenístico dos cultos egípcios, passamos a usar o termo “cultos isíacos” - que utilizamos a partir de agora para os cultos prestados a Ísis e a sua família no Império Romano - para os cultos de algumas divindades egípcias, mais ou menos helenizadas, que pertenciam ao mesmo grupo mítico, religioso e litúrgico, originário do Egito e que se expandiu para além do Vale do Nilo, entre o final do século IV a.C. e o final do século IV d.C.. Esses deuses eram: Ísis, que tinha como consorte Osíris ou Serápis; seu filho Harpócrates; seu companheiro Anúbis/Hermanubis; o falcão Hórus; Bastet; o touro Apis; Hidreios; Néftis e até mesmo a divinização do rio Nilo (MALAISE, 2007: 21-22).

Duas obras do período romano se destacam sobre o assunto da vida religiosa dos isíacos: *Sobre Ísis e Osíris* de Plutarco de Queronéia e *Metamorfoses* de Apuleio de Madaura. Plutarco nasceu por volta de 45 d.C. na cidade de Queronéia, na Grécia, e faleceu por volta do ano de 120 d.C., provavelmente na cidade de Delfos. Foi escritor, filósofo, biógrafo, sacerdote de Apolo e ocupou cargos políticos durante toda a sua vida. Suas obras podem ser divididas em dois grupos: as *Vidas Paralelas*, que contêm as biografias de gregos e romanos ilustres na história; e as *Obras Morais*, compilado de textos de diversos assuntos, como política, filosofia, educação e religião. É nesse último grupo que encontramos a obra *Sobre Ísis e Osíris*, um escrito provavelmente do final da vida de Plutarco. É um tratado de interpretação platônica do mito dos deuses Ísis e Osíris, produzindo

uma exegese dos relatos sagrados egípcios que, possivelmente, ele mesmo coletou em sua viagem a Alexandria. O grego alerta Cléa, a quem dedicou seu texto, que, como iniciada nos mistérios desses deuses, deveria se atentar a interpretar todo conhecimento passado durante a iniciação a partir da filosofia platônica, sendo essa filosofia o único guia para a luz da verdade que levaria ao conhecimento dos deuses. Apuleio, por sua vez, nasceu em Madaura, cidade da província romana da *Africa Proconsularis*, por volta de 120 d.C. e faleceu, provavelmente, por volta de 170 d.C. na cidade de Cartago. Apuleio também era escritor, orador, advogado e sacerdote do deus Esculápio. Sua obra mais famosa é a novela conhecida como *Metamorfoses* ou *O Asno de ouro*, escrita por volta de 160 d.C. Estruturada em 11 livros e ambientada na Grécia, a obra tem como narrador e protagonista Lúcio, um rapaz da cidade de Corinto, que conta suas desventuras causadas por praticar magia de forma equivocada. Em decorrência de uma má fadada prática mágica, Lúcio é metamorfoseado em asno, passando por diversas desgraças, como ser espancado e ter que se relacionar sexualmente com uma mulher. Até que no último livro, ele recebe a misericórdia de Ísis, que acaba devolvendo sua forma humana. É nessa parte da obra – o livro XI – que Lúcio narra seu encontro em sonho com a deusa, as instruções passadas por ela, o festival em sua honra, partes dos rituais de iniciação aos seus mistérios e sua vida como iniciado.

O termo ‘isíaco’ não aparece nos escritos de Apuleio, mas aparece em Plutarco na seguinte passagem:

pois, não é deixar a barba crescer, Cléa, nem usar um manto puído que faz um filósofo, nem vestir linho e raspar a cabeça faz dele um Isíaco; mas o verdadeiro Isíaco é aquele que, ao receber legitimamente, segundo a tradição, o que é mostrado e realizado a respeito desses deuses, busca e investiga racionalmente a verdade que existe nesses rituais (PLUT. *De Is. et Os.*, 3.352C).

Então, para Plutarco, o isíaco não é apenas um adorador da deusa egípcia, mas também um sacerdote, que além da aparência típica de um isíaco (roupas de linho e cabeça raspada) seria um iniciado nos mistérios, o que fortaleceria seu conhecimento sobre o divino, assim, refletindo o aprendizado passado a ele sobre

os objetos de culto, os rituais e os mitos. Porém, a noção de Plutarco sobre o isíaco só pode ser entendida, no contexto dessa obra, como uma proposta do escritor grego de interpretar a teologia egípcia a partir do viés platônico, portanto, um microcontexto local. Queremos ressaltar que tanto as visões de Plutarco quanto as de Apuleio sobre o que seria um devoto isíaco ideal não necessariamente indicam que haveria ideias religiosas uniformes e homogêneas em todo o Império.

Como o próprio personagem apuleiano Lúcio aponta, na procissão de Ísis se viam iniciados dos mais diversos tipos: “homens e mulheres de todas as classes e de todas as idades” (APUL. *Met.*, XI.10). As funções religiosas, na narrativa de Apuleio, também são complexas e variadas e algumas se relacionavam com os deuses da família de Ísis ao qual eram consagradas ou por sua função religiosa no templo. Como Richard Veymiers nos indica:

Se eles tinham uma identidade religiosa fluida que era pluralística e cumulativa, eles expressavam sua devoção isíaca de maneiras que eram as vezes singulares e por meio de diferentes tipos de marcadores, constituindo muitos traços distintos que o nos contextos permitia emergir ainda mais (VEYMIERS, 2019:27).

Por isso, tanto Plutarco quanto Apuleio tiveram suas próprias visões da deusa Ísis, da sua família divina e de suas práticas religiosas. Ou seja, ambos adaptaram as crenças dos cultos isíacos a suas próprias tradições culturais e religiosas, transformando-as nos mais diversos graus e repassando-as aos seus públicos, com uma ‘identidade’ substancialmente fluída e passível de mutações que os autores produziram em seus relatos.

Podemos adiantar que as ideias dos autores se diferenciam principalmente no seguinte ponto: por um lado, Plutarco destaca mais enfaticamente a postura reflexiva dos atos religiosos como o principal ato que um isíaco deveria tomar para alcançar uma verdade divina em que se afastaria da superstição e do ateísmo. Por outro lado, Apuleio ressalta principalmente um papel de submissão perante a divindade. É importante comentar que tais destaques feitos pelos autores não excluem os outros pontos que apresentam em comum.

Apesar das particularidades de cada representação, podemos perceber que três aspectos gerais convergem no que esses autores defenderiam como atitudes de um verdadeiro isíaco: a) uma obediência escrupulosa à deusa; b) uma piedosa atenção ao serviço religioso; c) uma pureza perseverante. Notamos que nas visões do culto de Plutarco e Apuleio, em maior ou menor grau, uma interdependência entre o rito e a pureza construída e mantida por uma boa conduta individual era fundamental em seu exercício. É nesse terceiro aspecto, ou seja, na pureza perseverante de um isíaco, que focamos a escrita desse artigo.

## 2. Pureza perseverante

Duas marcas estão presentes no estereótipo de qualquer isíaco: a roupa de linho branco e a cabeça raspada. No Egito, era a aparência dos sacerdotes, independentemente do culto ao qual estavam ligados, um requisito para a identificação imediata de uma pureza dos ritos no decorrer do Novo Império (QUACK, 2013: 127-8). Fora do Egito, estavam ligados convencionalmente aos deuses isíacos. O próprio Plutarco se mostra consciente do estereótipo do isíaco ao ironizar que não é somente a cabeça raspada e o uso da roupa de linho que faziam um isíaco (PLUT. *De Is. et Os.*, 3.352C), mas também que os iniciados e sacerdotes isíacos deveriam refletir corretamente sobre as práticas tradicionais desses cultos, para que com isso se tornassem verdadeiros isíacos, evitando a superstição causada por interpretações erradas.

Todos os sacerdotes e iniciados isíacos na novela de Apuleio são apresentados usando vestimentas que os diferenciavam dos demais: Zatchlas (II.28); os iniciados, homens, mulheres e crianças (XI.10); os ministros do culto que participam da procissão (XI.10); Lúcio, durante a iniciação (XI.23); os iniciados de Osíris no sonho de Lúcio (XI.27). Infelizmente, Apuleio não nos explica a razão do uso do linho branco, mas alguns pontos podemos observar da presença dessas vestimentas em *Metamorfoses*. O primeiro ponto consiste em notarmos que o linho branco está presente como vestimenta apenas dos iniciados e dos sacerdotes, ou

seja, os que cultuavam a deusa. Mesmo no momento em que o primeiro grupo da procissão aparece, as mulheres floristas (APUL. *Met.*, XI.9) estavam vestidas de branco, mas não necessariamente enfatiza-se que as vestes eram feitas de linho. Acreditamos também que as vestes eram diferentes entre os iniciados e os sacerdotes, pois o personagem Lúcio comenta no relato que: “Quanto aos ministros do culto, esses altos personagens estavam cingidos apertadamente numa vestimenta de linho branco que, modelando o corpo, lhes descia até os pés” (APUL. *Met.*, XI.10).

Em um outro momento da obra, antes da terceira iniciação em Roma, Lúcio recebe uma mensagem em sonho que o avisa que

os ornamentos da deusa de que foste revestido na província devem permanecer no templo, onde os depuseste. Não podes, então, então, em Roma, usá-los nos dias de festa, durante as cerimônias, nem se for dada a ordem, mostrares-te no esplendor desse bem-aventurado aparato (APUL. *Met.*, XI.29).

Não fica claro nesse trecho se a mensagem diz respeito à roupa de linho branca (XI.23) ou à roupa fina com o qual o vestem durante a cerimônia da primeira iniciação, também feita de linho, porém ricamente bordada, que eles chamavam de “estola olímpica”. Mas ousamos sugerir que essa segunda vestimenta se trate de uma roupa cerimonial presente apenas durante a iniciação narrada por Lúcio, e o aparato citado em XI.29 seja justamente a roupa de linho branco, de modo que as roupas que marcariam o imaginário dos romanos só poderiam ser usadas com o consentimento dos deuses.

Plutarco, por sua vez, fornece mais informações sobre o uso de tal vestimenta de linho branco e oferece uma explicação bem prática: as roupas de linho são baratas e de fácil limpeza, além de serem adequadas para todas as estações e menos propensas a criar piolhos (PLUT. *De Is. et Os.*, 4.352). Essa explicação condiz com a produção de linho no Egito Antigo, sendo essa a segunda maior riqueza econômica do país depois dos cereais (BEAURIN, 2019: 290).

O uso do linho pode ter também uma explicação no mito que Plutarco narra em sua obra. Quando Ísis se expõe como deusa aos reis de Biblos e reivindica o pilar que continha o ataúde de Osíris, que segurava o teto do palácio, a deusa cobriu com linho e óleo o pilar que antes continha o corpo de Osíris, e deixou-o aos cuidados dos reis de Biblos, que a partir daí passaram a venerar o objeto no templo de Ísis (PLUT. *De Is. et Os.*, 16.357C). Podemos arriscar que o pilar enfaixado em Biblos representaria Osíris mumificado, assim como posteriormente no mito as partes desmembradas desse deus, encontradas e resgatadas por Ísis, seriam símbolos de adoração nos diversos templos espalhados por ela no território do Egito.

A outra característica marcante visível de um isíaco seria o de ter a cabeça raspada. Ressaltemos que o costume parece estar presente entre os devotos do sexo masculino. A aparência de uma mulher iniciada nos cultos isíacos ou de uma sacerdotisa de Ísis não é descrita por Plutarco, e Apuleio apenas nos informa que as iniciadas, na procissão sagrada, levavam os cabelos cobertos por um véu (APUL. *Met.*, XI.10). Como no caso das vestes de linho branco, apenas os iniciados e os sacerdotes tinham as cabeças raspadas, como por exemplo Zatchlas, o profeta (APUL. *Met.*, II.28).

De acordo com Apuleio, parece-nos que os iniciados não mantinham os cabelos raspados durante todo o tempo, mas que se depilavam na preparação de rituais que necessitavam de um corpo mais puro, como numa iniciação, como vemos na descrição da terceira iniciação de Lúcio:

Mandei raspar minha cabeça completamente, então, e, nesse vetustíssimo colégio, fundado desde os tempos de Sula, sem velar nem proteger a calva, mas ao contrário, expondo-a a todos os olhares, das minhas honrosas funções me desincumbi com alegria (APUL. *Met.*, XI.30).

A partir do momento em que se torna pastóforo, o personagem passa a conservar a cabeça raspada, já que, depois disso, ele passou também a participar dos rituais litúrgicos diários e necessitava, então, manter a pureza do corpo de forma

mais constante. Plutarco, por sua vez, procura explicar o costume dos sacerdotes egípcios de se depilarem se apoiando em Platão, que dizia que tanto a lâ, os pelos, os cabelos e as unhas eram produtos supérfluos, excedentes e impuros, e nada que é impuro deveria tocar o puro. Por isso, os sacerdotes isíacos raspavam seus pelos e não usavam lâ, para manter o corpo puro para as cerimônias sagradas (PLUT. *De Is. et Os.*, 4.352D). Lembremos que Heródoto já ressaltava nas *Histórias* o caráter purificador desses costumes dos sacerdotes egípcios:

Trajam vestimentas de linho sempre recém-lavadas, prestando atenção, sobretudo, nisso. E praticam a circuncisão dos seus genitais por causa da limpeza, preferindo estarem mais limpos do que bem-vestidos. E os sacerdotes raspam todo o corpo a cada três dias, para que não tenham piolho e para que nenhum outro tipo de contaminação lhes ocorra quando estão servindo aos deuses. Os sacerdotes trajam vestimentas somente de linho e calçam sandálias de papiro, não lhes é permitido usar nenhum outro tipo de vestimenta nem sandálias de outros materiais. Banham-se duas vezes a cada dia, cada uma delas com água fria, e ainda duas vezes por noite, [...] (HDT. II.37).

Outras atitudes e hábitos eram obrigatórios, de acordo com esses autores, para atingirem e manterem a pureza necessária para a conservação da verdade divina (PLUT. *De Is. et Os.*, 2.352) e, assim, suprirem os requisitos da deusa (APUL. *Met.*, XI.6). Entre eles, estavam a abstinência sexual e a abstinência de certos alimentos.

### 3. A defesa da abstinência

O próprio Lúcio se mostra receoso das restrições rígidas que sofria um iniciado: “das dificuldades do santo ministério, do rigor de suas castas abstinências, do conjunto de precauções de que se deve cercar uma vida exposta a muitos incidentes” (APUL. *Met.*, XI.19). Lembremos que as restrições para o culto acabaram sendo justamente as práticas que Lúcio mais apreciava, tanto em seu corpo de homem quanto no de burro. O protagonista recorria com entusiasmo aos prazeres carnis do sexo e da comida, bem demonstrado nas descrições de seus

momentos com Fótis, por exemplo, quando ele recebe presentes de sua parente Birrena, que lhe envia um porco bem gordo, cinco frangos e uma jarra de um precioso vinho velho (APUL. *Met.*, II.11). Seus vícios se misturam na conhecida combinação de vinho e sexo, quando fala a Fótis:

Eis que vem Baco, por si mesmo, sustentar a coragem de Vênus e lhe trazer suas armas. É preciso sorver este vinho até a última gota. Que ele afogue o pudor que desencoraja e comunique aos nossos sentidos o vigor e a alegria. Quando se navega com Vênus, não são necessárias outras provisões para passar a noite de vigília, senão a lâmpada cheia de óleo e o cálice cheio de vinho (APUL. *Met.*, II.11).

E tais vícios permaneceram em seu período como asno, e até se acentuaram no Livro X, quando passou a ser tratado como um humano. Antes mesmo de ser vendido ao último dono, Lúcio enganava seus donos, roubando-lhes doces. No relato apuleiano, o personagem mesmo descreve o resultado de tanta gula, de tanto excesso:

[...] por me tratar assim liberalmente e me estufar até à saciedade com iguarias feitas pelos homens, meu corpo foi-se tornando redondo, obeso, estourando de gordura; meu couro estava esticado por efeito do rico passadio; e meu pelo, bem nutrido, tinha tomado um brilho de nobre aparência (APUL. *Met.*, X.15).

Ver um asno se deliciando com fartura por doces chamou a atenção das pessoas, que se maravilharam com a cena cômica e espetacular, motivos para muitas risadas, despertando o interesse de um homem rico de Corinto que comprou Lúcio dos pastelões. Esse novo dono, por sua vez, ofereceu ao asno um banquete na própria sala de jantar para testar o quanto sua mais nova aquisição estava ‘civilizado’, ou em outras palavras, agiria como um homem (APUL. *Met.*, X.16). Foram servidas “peças inteiras de todas as espécies de pratos ainda intatos” (APUL. *Met.*, X.16), carnes, aves e peixes, tudo preparado com o requinte de um banquete, que Lúcio, mesmo empanturrado, continuou a comer e beber do vinho com mel que lhe serviam.

Lúcio também parece aproveitar a noite de núpcias que lhe foi reservada por seu dono com uma matrona da cidade, que o desejava, e até se preocupava em “não ter tudo o que era preciso para saciar-lhe os apetites, e não era sem razão, dizia comigo, que a mãe do Minotauro tinha se deleitado com um adúltero que mugia” (APUL. *Met.*, X.22). Tais deleites não poderiam continuar quando Lúcio retoma a forma humana, pelo fato deste estar se preparando para a iniciação aos mistérios isíacos. A partir do momento em que aceitou o auxílio da deusa, o personagem deveria seguir os preceitos da divindade e, com isso, deixar de se levar pelas “tentações da verde juventude [que] te fizeram escolher volúpias servis” (APUL. *Met.*, XI.15). Pois a vida de um iniciado nos mistérios requeria seguir certas regras e abstinências, tanto a da castidade (XI.19) quanto a dos alimentos (XI.21), e durante os dez dias que antecediam a iniciação não deveria comer carne de nenhum animal ou beber vinho (XI.23, 28, 30).

Plutarco também afirma a necessidade da abstinência sexual e da restrição a certos alimentos e bebidas aos iniciados e sacerdotes isíacos. Apuleio não conta se essas abstinências eram permanentes, mas acreditamos que, para nosso autor madaurense, não consumir os alimentos profanos e proibidos poderia aproximar o iniciado do acesso aos mistérios dessa deusa (APUL. *Met.*, XI.21) e também de Osíris (*Met.*, XI.29). Por isso, nesse ponto, vemos uma concordância das ideias desse autor com as de Plutarco, que nos explica o porquê certos alimentos e o vinho não poderem ser consumidos. Para o grego, o processo de

consagração, com um regime contínuo e austero de vida e privação de muitos alimentos e dos prazeres de Afrodite, restringe a intemperança e a inclinação ao prazer e costuma suportar os serviços duros e rigorosos nos templos (PLUT. *De Is. et Os.*, 2.351F).

Segundo Plutarco, os sacerdotes rejeitavam a maioria dos legumes (*De Is. et Os.*, 5.352F), entre elas a cebola, dos quais ele dizia que abominavam e tinham nojo. Pois aos que jejuam, provoca a sede, e aos que se banqueteam, os fazem chorar (*De Is. et Os.*, 8.353F). Em outros escritos plutarquianos, o grego ensina que Pitágoras, como Heródoto, dizia que os egípcios não semeavam as favas nem as

comiam (PLUT. *Quaest. conv.*, VIII.2.729), pois de acordo com Heródoto (II.37), os egípcios diziam que a fava não é pura. Além disso, nos períodos de purificação, os sacerdotes excluíaam o sal do alimento, pois esse provocaria a sede e um aumento do apetite (PLUT. *De Is. et Os.*, 5.352F), de modo que não colocavam nem na preparação dos pães (PLUT. *Quaest. conv.*, V.10.684F; VIII.2.729). Isso seria explicado pela crença dos sacerdotes ao relacionar Tífon com o mar, no qual o Nilo (Osíris) desaguava e desaparecia. Deste modo, eles tomavam o sal como o “cuspe de Tífon”, proibindo seu consumo (PLUT. *De Is. et Os.*, 32.363E).

Quanto aos alimentos de origem animal, estavam proibidas as carnes de cordeiro, de porco e os peixes. A explicação dada para não comerem carnes de porco e de cordeiro é por afirmarem que essas possuíam gordura em excesso (PLUT. *De Is. et Os.*, 5.352F). O porco, de acordo com Plutarco, era para os egípcios um animal impuro por se reproduzirem na lua minguante e que o leite de porca produzia erupções cutâneas (PLUT. *De Is. et Os.*, 8.353F). Havia também uma explicação no mito desses deuses, na qual Tífon estaria caçando um porco na lua cheia quando encontrou o ataúde de Osíris e o desmembrou (PLUT. *De Is. et Os.*, 8.354; 18.357F).

Sobre a abstinência do peixe, Plutarco parece que teve um pouco mais a dizer. No tratado sobre os deuses egípcios, os sacerdotes se abstinham de alguns peixes marinhos, entre eles o Oxyrhybchites, se esse for capturado no anzol por ser impuro (PLUT. *De Is. et Os.*, 7.353C). Esse tipo de peixe teria sido um dos que comeram o falo de Osíris quando Tífon jogou-o no rio, por isso os egípcios o abominariam (PLUT. *De Is. et Os.*, 18.358B). Assim, seria melhor se os sacerdotes não consumissem nenhum tipo de peixe, muitas vezes pela dificuldade em reconhecer uma variedade específica frente a outras (PLUT. *De Is. et Os.*, 7.353C, 32.363E; *Quaest. conv.*, VII.2.729), além de ser um alimento desnecessário e de ostentação (PLUT. *De Is. et Os.*, 7.353D).

A ideia da abstinência como um dos passos para alcançar a verdade divina está baseada na manutenção da pureza do corpo e na rejeição do excesso. E isso condiz com o que Plutarco também defendia em outros escritos. Em seu pequeno tratado *Sobre Comer Carne*, Plutarco pontua vários argumentos para que se evite o

consumo de carne, como por exemplo: muitas vezes comia-se carne não para matar a fome, mas somente pela ação da gula, sendo esse um consumo não natural aos homens e desnecessário, que levava à falta de moderação (PLUT. *De esu carniuum*, II.1.996F). Como ele informa: “a ingestão de carne não é natural não só para o corpo, mas também engordura o espírito pela saciedade e ‘o vinho e o abuso da carne podem até constituir um corpo forte e robusto, mas gerava um espírito fraco’” (PLUT. *De esu carniuum*, I.6.995E).

O vinho era proibido nos períodos de purificação, mas em outros momentos iniciados e sacerdotes isíacos podiam beber um pouco da bebida fermentada. De acordo com Plutarco, durante esses momentos, os sacerdotes se dedicavam a investigar, aprender e ensinar os assuntos divinos (PLUT. *De Is. et Os.*, 6.353B). A abstenção do consumo desses produtos condiz com o que seria o modo de purificação ideal para o contato com o divino em que consistia a tradição religiosa dos isíacos:

Mas eu disse que os egípcios não se opunham aos gregos, pois as purificações suprimem a procriação, a risada, o vinho e muitas coisas particularmente dignas de atenção; e por estarem limpos se guardam do sal, na ideia de que arrasta à relações sexuais, como alguns dizem, e é verossímil também que rechacem por ser um condimento muito agradável, pois o sal parece ser condimento e adereço dos demais condimentos, pelo qual alguns inclusive o chama de “graças”, por que faz agradável a necessidade de alimento (PLUT. *Quaest. conv.*, V.685A).

Porém, não bastava realizar a restrição dietética para conhecer a verdade dos deuses, já que não é só a cabeça raspada e a roupa de linho que faziam um isíaco (PLUT. *De Is. et Os.*, 3.352C). Os sensatos deveriam pedir aos deuses o conhecimento da natureza divina, na medida em que isso fosse possível (PLUT. *De Is. et Os.*, 1.351C). Esse conhecimento, se for recebido legitimamente, ou seja, por meio dos rituais da iniciação, e segundo a tradição, deveria ser examinado e investigado, a partir da veracidade detectada nesses rituais (PLUT. *De Is. et Os.*, 3.352C). E isso seria alcançado com treinamento e busca intelectual incessante e constante das tradições sagradas (PLUT. *De Is. et Os.*, 2.351E), como os antigos

faraós do Egito aprendiam, mostrando a preocupação que esse povo tinha com a sabedoria contida na religião (PLUT. *De Is. et Os.*, 9.354D):

os reis escolhidos entre os guerreiros tornaram-se intensamente sacerdotes e compartilhavam da filosofia que se esconde em sua maior parte em mitos e histórias que mostram reflexos obscuros e percepções da verdade (PLUT. *De Is. et Os.*, 9.354B).

E por serem reflexos obscuros e percepções da realidade, não deveriam ser tomados como verdade absoluta os mitos contados pelos egípcios sobre os deuses, como, por exemplo, as buscas e as mutilações como fatos realmente ocorridos (PLUT. *De Is. et Os.*, 11.355B). Deste modo, Plutarco avisa a Cléa, e por conseguinte a todos que o lerem, que se caso escutassem mitos que contivessem essas práticas ditas acima, dever-se-ia interpretá-los com reverência e a partir da filosofia – que ele propõe – para que somente assim se agradasse essa deusa (PLUT. *De Is. et Os.*, 11.355C).

#### 4. A defesa da filosofia

Plutarco ainda define sobre quais preceitos filosóficos o iniciado deveria buscar tal verdade divina. O conhecimento acerca dos mitos sobre as divindades egípcias e a filosofia que ele propõe (platônica) deveriam ser introdutores dos mistérios, para que assim se pudesse refletir piedosamente sobre as doutrinas e os ritos em que se baseariam a iniciação e a vida de um iniciado (PLUT. *De Is. et Os.*, 68.378). As histórias contidas nos mitos não deveriam narrar as inconstâncias de deuses ou de homens, mas na verdade as dos *daemones* (PLUT. *De Is. et Os.*, 25.360D). E essa interpretação demonológica deveria ser aplicada não apenas para a compreensão dos mitos egípcios, mas também para a de outros mitos e mistérios gregos: “O que está escondido nos ritos de mistério e nas cerimônias de iniciação, e é mantido em segredo e irreprimível para a maioria, tem uma explicação semelhante” (PLUT. *De Is. et Os.*, 25.360F).

*Daemones* eram seres intermediários entre os deuses e os humanos. Plutarco também via os *daemones* bons como guardiões dos homens, quase como doadores de riqueza (PLUT. *De Is. et Os.*, 26.361). Eles possuíam uma força maior que a dos humanos, porém não tinham o elemento divino puro, imaculado. Como Apuleio, Plutarco acreditava que os *daemones* também podiam sentir prazer, fadiga, e expressar raiva, amor, inveja e ódio como os humanos (PLUT. *De Is. et Os.*, 25.360D). Em outras palavras, eles tinham sentimentos de mortais e poderes de deuses (PLUT. *De def. or.*, 13.416D). Esses vícios são muitas das vezes representados nos sacrifícios, ritos e mitos dedicados a esses seres (PLUT. *De def. or.*, 13.417B). Para o grego, Ísis e Osíris eram *daemones* bons que, por suas virtudes, foram elevados ao *status* de deuses e receberam honras típicas de divindades e *daemones* ao mesmo tempo, sendo que seus poderes se estenderiam por todas as partes, principalmente nas regiões sobre e abaixo da terra (PLUT. *De Is. et Os.*, 27.361E; 30.362E).

O autor grego destacava que a prática de pensamentos, treinamento e busca intelectual sobre as verdades divinas eram atitudes mais sagradas que todas as práticas religiosas ditas até aqui (PLUT. *De Is. et Os.*, 2.351E). E a base que guiaria nessa descoberta estaria, para Plutarco, na filosofia platônica. Para Apuleio, essa concepção também é clara em seus escritos filosóficos, como quando descreve os atos supersticiosos como resultado da ignorância:

De resto, a multidão de ignorantes não iniciados em filosofia, privados do sagrado, desprovidos de razão verdadeira, carentes de religiosidade e de verdade, praticando um culto excessivamente escrupuloso, despreza os deuses de uma forma totalmente insolente, uma parte com superstição, outro com um desdém cheio de medo e orgulho (APUL. *De deo Soc.*, 3).

Nas *Metamorfoses* de Apuleio, isso se apresenta de modo mais sutil no penúltimo livro, que defendemos ser uma espécie de relato de uma experiência religiosa. No Livro X, o personagem Lúcio narra um espetáculo que ocorria antes do seu encontro nupcial com a condenada no anfiteatro de Corinto. Tal espetáculo consistia na cena da *Iliada* de Homero em que as deusas Vênus\Afródite, Minerva\Atena e Juno\Hera

aparecem para Páris e esse tinha que escolher qual era a mais bela. Após a narrativa, a voz do Apuleio-escritor e os acontecimentos de sua vida pessoal aparecem com mais vigor no discurso em que condena a fofoca mentirosa, a calúnia e a venda de sentenças de juízes. Nesse momento, o narrador muda a linguagem para expressar sua censura às calúnias e utiliza o próprio exemplo de Sócrates. Vejamos:

O ancião da divina prudência, que o Deus de Delfos proclamara o mais sábio de todos os mortais, não sucumbiu às intrigas ciumentas de uma abominável facção? Acusado de corromper a juventude, que ele moderava e refreava, pereceu pelo suco mortal de uma erva venenosa, deixando para sempre aos seus concidadãos uma perpetua mácula de ignominia. Pois até nossos dias ainda, eminentes filósofos se baseiam em sua doutrina, que julgam pura entre todas, e na fêrvida procura da felicidade juram pelo seu nome (APUL. *Met.*, X.33).

Ligamos essa indignação aos próprios acontecimentos da vida de Apuleio, ou seja, a acusação da qual ele se defende em *Apologia*, de ter usado as artes mágicas para conquistar sua esposa mais velha Pudentila. Nesse ponto, acreditamos que Apuleio se relaciona com Sócrates pelo fato de que ambos, segundo o autor madaurense, terem sido acusados injustamente e também por suas ligações com a filosofia.

Na sequência do trecho citado acima, Apuleio/Lúcio avisa que vai retomar a narrativa “para que nenhuma censura me venha por este acesso de indignação, e não diga alguém mesmo, ao ler-me: ‘Será preciso agora suportar um burro filosofando?’” (APUL. *Met.*, X.33). Acreditamos que, neste trecho, Apuleio utiliza do sarcasmo ao sugerir que o narrador, um asno que manteve o raciocínio humano, estaria filosofando e continuaria a filosofar durante o Livro XI. Logo após a retomada da narrativa do que acontecia no anfiteatro, Lúcio foge e vai em direção a Cencreia, colônia de Corinto, pois: (1) se envergonhava da ideia de ter relações em público (2) com uma criminosa e (3) temia que durante o ato eles soltassem as feras para devorá-los (APUL. *Met.*, X.34).

Já na praia de Cencreia, o burro volta a filosofar. Ao despertar durante à noite, Lúcio percebe na lua cheia alguma presença divina e decide implorar socorro

a ela, iniciando pela purificação: “Mergulhando por sete vezes a cabeça nas ondas, pois este é o número que convém aos atos religiosos, conforme o divino Pitágoras, [...]” (APUL. *Met.*, XI.1). A referência aos preceitos pitagóricos neste momento da narrativa apuleiana - que influenciou profundamente o médio-platonismo - mostra que nosso protagonista ‘filosofava’ e demonstrava conhecimento religioso, que usou para clamar pela ajuda divina.

A cena de um burro filosofando não deixa de ser cômica, mas se formos analisar o livro X como um todo, inferimos que Lúcio-burro passava de atos e tratamentos animais comuns aos asnos para ações cada vez mais humanas, como se alimentar na mesa com humanos, comendo como um num banquete, vestido com roupas de homens, aprendendo a se comunicar e, até mesmo, a ter relações sexuais com uma matrona. Então inferimos que as cenas são cômicas e até mesmo bizarras de se imaginar, mas, por outro lado, mostram uma mudança na apresentação de Lúcio como asno, tanto no sentido de como ele se mostra à sociedade, já que manteve a inteligência humana, como a própria sociedade o via e o tratava.

Mas não nos enganemos! Lúcio agir como um humano não quer dizer que ele havia se livrado dos vícios que possuía antes de ser metamorfoseado em asno, como comentamos anteriormente. Porém, isso muda na narrativa quando o personagem Lúcio se consagra ao serviço da deusa, já que para isso deveria passar a respeitar as regras desse serviço religioso. Para Apuleio, parece-nos que a filosofia estava imersa e intrinsecamente mesclada em seu pensamento religioso demonstrado na novela, mas nela o importante estava em destacar os atos religiosamente condenados e os socialmente aceitos. Quando afirmamos isso, não queremos apenas usar como parâmetro de comparação as atitudes de Lúcio como asno e Lúcio como homem prestes a ser iniciado ou após ser iniciado.

Identifica-se em *Metamorfoses* também uma diferença de atitudes entre os sacerdotes da deusa síria e os sacerdotes dos deuses egípcios. Esses últimos seguiam os preceitos que deveriam exalar piedade, pureza, castidade e submissão; já o

sacerdote da deusa síria é descrito pelo autor madaurense de modo bastante negativo.

## 5. Os sacerdotes sírios e os isíacos

Antes de nos debruçarmos nessa comparação, é importante que tracemos, breve e sucintamente, alguns aspectos dessa divindade, de seus sacerdotes e de suas práticas religiosas. A Deusa Síria ou também conhecida como Atargátis, era a maior deusa do panteão sírio, patrona da fertilidade, da procriação e da reprodução, e tinha como um de seus elementos simbólicos o falo (SOARES, 2011: 87). Seu mito, de forma resumida, conta que a deusa nasceu de um ovo depositado por peixes na margem do rio Eufrates, que foi chocado por pombas (TURCAN, 2001: 132). Plutarco, na biografia de Crasso, narra como esse último se dedicou a contar a riqueza da deusa em Hierápolis, a cidade onde a deusa tinha um renomado santuário: “[...] alguns acreditam ser Afrodite e outros Hera, e que alguns consideram como a causa natural que deu origem e semente a tudo desde a umidade e ensinou aos homens a origem de todos os bens” (PLUT. *Crass.*, 17.10).

Assim como no culto da Grande Mãe, os ministrantes do culto dessa deusa, os *galli*, também se autocastravam em um ritual em que consagravam sua virilidade à deusa, além de fazerem cortes em seus braços com espadas ao som de tambores, oferecendo seu sangue à divindade. Apuleio os descreve como “invertidos que, exultantes soltaram gritos desafinados, com voz de mulher quebrada e rouca” (VIII.26), devassos (VIII.24), libertinos (VIII.25), semi-homens (VIII.28), impuros (VIII.28), efeminados (VIII.28), depredadores (VIII.28), desavergonhados imundos (VIII.29). Filebo é o nome desse personagem, ministro religioso da deusa síria, descrito como:

Um devasso, um velho devasso, completamente calvo à parte alguns cabelos que caíam em cachos grisalhos, uma dessas figuras saídas do mistério dos cruzamentos populares, que, pelas ruas, de cidade em cidade, tocando címbalo e castanholas, vão levando a deusa Síria e a forçam a mendigar (APUL. *Met.*, VIII.24).

A devassidão do sacerdote descrita por Lúcio está também na insinuação de que o asno não teria apenas a função de levar cargas, já que tanto Filebo quanto as outras pessoas que o acompanhava teriam a intenção de adquirir um escravo, seja um animal ou um objeto para fins sexuais (APUL. Met., VIII.25; VIII.26). Percebe-se o tom de crítica também na descrição que o autor faz dos ritos sírios:

[...] vestiram camisas coloridas, e buscaram compor uma odiosa beleza, lambuzando a cara com uma pintura argilosa, e desenhando a volta dos olhos com um bastão gorduroso. Saíram, em seguida levando pequenas mitras, vestidos de tecidos de linho fino e de seda de um amarelo cor de açafão. Alguns vestiam túnicas brancas, apertadas na cintura e ornadas com debruns de púrpura, que corriam em todos os sentidos, em forma de ferro de lança. Calçavam sapatos amarelos. Deram-me a carregar a deusa vestida com um manto de seda. Com os braços nus até os ombros, levantando enormes espadas e machados, pulavam eles como bacantes, e o som da flauta lhes estimulava a marcha tripudiante de possessos (APUL. Met., VIII.27).

Além disso, Apuleio relata com desprezo os movimentos e sons que o grupo fazia para impressionar um rico da cidade, agindo como se a deusa tivesse possuído um deles:

Logo na entrada, fizeram um barulho enorme, *ululando horriavelmente*, e lançaram-se para a frente *como fanáticos*. Mantendo abaixada a cabeça, e movendo com lúbricas torções a nuca, num movimento circular dos cabelos caídos, voltavam-se às vezes contra si mesmos, para se morderem, e acabavam *cortando-se os braços* com a arma de dois gumes que levavam. Entrementes, um deles se entregava a transportes ainda mais *frenéticos*. Do fundo do peito, vinha-lhe o arquejo, *para dar a impressão de estar tomado pelo espírito da divindade. Simulava um delírio* que o esgotava, *como se em verdade a presença dos deuses não elevasse os homens acima de si mesmo, mas os tornasse fracos e doentes*” (APUL. Met., VIII.27) (grifo nosso).

Como a procissão consagrada a Ísis no Livro XI, a cena nos parece rica em experiências visuais e olfativas, porém a Lúcio, dessa vez, causou horror e inquietação quando o ministro simulava estar possesso:

Vociferando como um inspirado, inventou uma impostura, começou a se atazanar com censuras, a se acusar de uma profanação sacrílega a respeito da deusa religião, e infligiu-se, com suas próprias mãos, o justo castigo de seu crime. Enfim, apanhando o que é o atributo por excelência desses (semi-homens), um chicote que consistia em delicadas tranças de lã natural, terminadas por longas fímbrias e guarnecidas com ossinhos de carneiro em todo o comprimento, fustigou-se a grandes golpes com o nodoso instrumento, opondo à dor uma prodigiosa resistência (APUL. *Met.*, VIII.28).

O que mais despertou no personagem Lúcio a indignação foi o que os devotos da deusa síria faziam em particular. Um certo dia, eles trouxeram para banquetear com eles um camponês robusto, “cujos flancos intrépidos e baixo ventre eram avantajados” (APUL. *Met.*, VIII.29), e com ele o grupo realizou práticas sexuais condenadas aos olhos de Lúcio: “ardendo de um fogo impuro, se abandonaram às mais escandalosas desordens de uma paixão contra a natureza” (APUL. *Met.*, VIII.29).

Além disso, esses sacerdotes, em outra cidade, resolveram enganar os cidadãos em troca de dinheiro, ao fingirem ler a sorte das pessoas. O engodo estava no detalhe de que falavam a mesma sorte para todos, que poderiam interpretar como quisessem, de acordo com as perguntas que fizeram (APUL. *Met.*, IX.8). Mas logo seus enganos foram interrompidos. O grupo havia roubado um cálice de ouro do templo da Grande Mãe, Cibele, e por isso foram presos e Lúcio voltou a ser vendido (APUL. *Met.*, IX.09-10).

Como bem percebeu Hariadne da Penha Soares (2011: 134), Apuleio parece usar os devotos de Atargátis como um contraponto, um antimodelo, em relação aos devotos de Ísis, depreciando os primeiros em suas condutas, ressaltando e recriminando a falsa devoção dos oficiantes da divindade síria, a perversão sexual dos sacerdotes, a exploração da fé pública e as ações ilícitas que realizavam. Percebemos também que esse grupo de ministros não era respeitado parte das vezes pela população em geral. Podemos identificar isso na fala do pregoeiro, que zomba das práticas sexuais desses eunucos (APUL. *Met.*, VIII.25), e quando são flagrados com o camponês por alguns jovens, que zombam deles em “cumprimentos irônicos

sobre a sua edificante castidade” (APUL. *Met.*, VIII.29). Bem diferente dos sacerdotes isíacos, que são sempre, na obra apuleiana, tratados com respeito e deferência; tanto especificamente Zatchlas (III.28) quanto os ministros do culto descritos na procissão com os adjetivos de bem-aventurados (XI.11) e virtuosos (XI.16).

Outro ponto que marca a diferença entre esses sacerdotes seriam os hábitos alimentares descritos por Apuleio. Como vimos, os isíacos praticavam certas abstinências em momentos de preparação para algum festival religioso ou iniciação, pregando a mesura e o equilíbrio como uma das práticas fundamentais para uma purificação do corpo e da mente. Já os ministros de Atargátis, na descrição de Lúcio, não levavam a abstinência como um preceito religioso, e isso se estendia também aos alimentos, organizando banquetes, com guloseimas e carnes de carneiro (APUL. *Met.*, VIII.29), que, como vimos, tinha o consumo proibido entre os sacerdotes isíacos (PLUT. *De Is. et Os.*, 5.352F).

Foi apenas depois de retomar a forma humana e aguardar o sinal da deusa para que se iniciasse nos mistérios que o personagem Lúcio passou a seguir a vida de equilíbrio e contemplação da deusa: “mantive a serenidade pacífica, a reserva de um silêncio exemplar, e uma aplicação constante; dedicava-me, dia após dia, à celebração do serviço divino” (APUL. *Met.*, XI.22). Mas, infelizmente, Apuleio/Lúcio não nos conta direta, e especificamente, como era essa contemplação, que acreditamos ser justamente por meio da prática e do conhecimento da filosofia. Por isso, argumentamos que, para Apuleio, o caminho dessa contemplação da divindade suprema, que seria Ísis, deveria ser baseada no desenvolvimento do pensamento filosófico e na observância dos cultos e dos preceitos da deusa.

De acordo com John Scheid (2010: 30), os romanos utilizavam o termo *sacra* ou *caerimoniae* para se referir ao conteúdo dos rituais e dos festivais religiosos, e *ritus* para designar o modo ou forma de um ritual tradicional. Esse por sua vez, no sentido moderno, era um conjunto complexo e sequenciado de ações e gestos somados a palavras proferidas, tendo um cenário estabelecido com várias

fases que se repetiam periodicamente (BEAURIN, 2013: 11-12). Esse conjunto de ações comunicava algo de modo simbólico, com significados que deveriam ser conhecidos por todos, ou pelo menos pela maioria dos praticantes daquele culto. Por isso, podemos afirmar que esses ritos religiosos, com seu caráter coletivo, permitiam o compartilhamento de um acontecimento comum, a formação de um vínculo social e de uma identidade de um grupo, isto é, dos celebrantes e de contextos culturais e sociais da festa.

Os “cultos de mistérios”, parte integrante dos rituais religiosos isíacos a partir do Período Helenístico, eram, para Walter Burkert (1991: 20; 22-23), “cerimônias de iniciação, cultos onde a admissão e a participação dependem de algum ritual pessoal, a ser executado sobre o iniciante” de forma que eram “vistos como uma forma especial de culto prestado no contexto mais amplo da prática religiosa”. A participação era, além disso, optativa, isto é, dependente de uma decisão individual (APUL. *Met.*, XI.15). Por outro lado, a partir do momento em que Lúcio é iniciado, ele deveria obedecer à observância dos rituais e do celibato temporário e, tais pontos, de acordo com Keith Bradley (2017: 33), poderiam levar a uma pureza moral não explícita no texto. Sendo assim, o iniciado, além de experimentar o sagrado, era integrado em um sistema religioso que poderia proporcionar um destaque a uma posição social e uma certa segurança emocional (TAKÁCS, 1994: 08). Podemos dizer, então, que havia nestes rituais a amálgama com regras morais, e por isso concordamos com Alvar quando ele nos informa que

A decisão voluntária de se juntar a um grupo existente de iniciados que, como veremos, possuía um conjunto de regras morais em alguma tensão com o contexto cultural mais amplo, pressupõe que o indivíduo tenha recorrido a esse terceiro nível, necessitando o desenvolvimento da noção de uma consciência e, assim, tornando-o pessoalmente responsável por suas ações. a iniciação não era entendida como um pequeno ritual, mas como a expressão de uma profunda convicção religiosa. Isso certamente satisfaz as condições para que possamos falar de moralidade, ética e valores em sentido amplo no contexto desses cultos. Porém o que temos aqui não é um *ethos*, entendido como um conjunto de crenças e atitudes características de um grupo social. Não é um conjunto de máximas derivadas da 'moral popular' nem um *vademecum* psicoterapêutico desenvolvido por algum filósofo. É mais

uma construção complexa e dinâmica que se baseou tanto na ética popular quanto nas injunções filosóficas, e assim criou seu próprio mundo moral rico (ALVAR, 2008: 146).

O indivíduo, antes da iniciação, estava ciente, pelo menos nos escritos de Plutarco e de Apuleio, das dificuldades que teria que superar pelas regras morais impostas por esse culto, tanto nas performances de purificação de um rito, quanto nos atos e comportamentos considerados puros e esperados na expressão de adesão a este culto. A abstinência sexual, principalmente nas *Metamorfoses*, é vista tanto como uma marca de *pietas* quanto como um comportamento para se obter uma pureza moral quase divina.

### Considerações finais

Apuleio refere-se a um distanciamento dos deuses e de Um Divino dos assuntos humanos, mas também que seria possível que os homens alcançassem os assuntos divinos por meio da inteligência e de exercícios da sabedoria (APUL. *De deo Soc.*, 4). Ou seja, a partir de um raciocínio verdadeiro, duradouro e constante (APUL. *De dog. Plat.*, I.9). Vemos uma aproximação a nível prático, em Apuleio, e filosófico, para Plutarco, do humano em relação a Ísis, seu papel na iniciação de seus mistérios e até uma certa intimidade entre o iniciado e a deusa. Só assim para apreender parte dos assuntos dos deuses: “E os sábios, quando com a força do seu espírito se retiraram do corpo, tanto quanto possível, mal conseguiram compreender este Deus, e isso apenas em ocasiões, como na escuridão de repente uma luz poderosa brilha com um brilho fugaz?” (APUL. *De deo Soc.*, 3).

O que cabia a um isíaco seria, portanto, uma submissão à vontade dessa divindade que governava tudo, a observância aos seus serviços religiosos, sejam eles a liturgia diária ou os festivais que envolviam esses cultos, e a manutenção de uma pureza física e de pensamento, possível de ser desenvolvida e mantida por meio da abstinência de certos alimentos e de sexo, e da reflexão religiosa, pautada na interpretação filosófica proposta por Plutarco, ou seja, as noções platônicas. Só

assim, para esses autores, o isíaco estaria livre de práticas consideradas supersticiosas, falhas, falsas, que o afastariam dos preceitos de piedade desse culto dedicado à grande Ísis.

Podemos finalizar este artigo defendendo que ambos autores defendem uma submissão dos isíacos frente à sua divindade, porém, em graus diferentes. Para Apuleio, a submissão de um isíaco se daria ao aceitar e obedecer a vontade da deusa sem contradizê-la. Já Plutarco remete à observância de dois princípios, principalmente na sua aplicação nos dois requisitos a seguir: na realização piedosa dos serviços religiosos e na busca pura de uma verdade divina. O autor africano defende que a demonstração da fé em Ísis se daria pela adesão severa à pureza dos costumes e à abstinência de práticas alimentares e sexuais, enquanto o autor grego reitera que a explanação da crença se daria pela execução dos rituais e pelo conhecimento de princípios filosóficos capazes de orientar as práticas sociais. De qualquer forma, para ambos, o processo de adesão ao culto isíaco, seja somente como iniciado, seja como sacerdote oficiante, determinava a necessária obtenção de novas regras morais e de novos costumes e práticas sociais, nos quais a pureza destacava-se como elemento intrínseco. Tornar-se adepto do culto à Ísis obrigava o crente a buscar ações que lhe garantissem uma pureza de corpo, de mente e de alma.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### DOCUMENTAÇÕES TEXTUAIS:

- APULEIO. (2019). *O Asno de Ouro*. Trad. Ruth Guimarães. São Paulo: Trinta e Quatro.
- APULEIUS. (1996). *Metamorphoses (The Golden Ass)*, Volume I. Trad. J. Arthur Hanson. Cambridge: The Loeb Classical Library.
- APULEIU. (1989). *Metamorphoses (The Golden Ass)*, Volume II. Trad. J. Arthur Hanson. Cambridge: The Loeb Classical Library.
- APULEYO. (2011). *Obra Filosófica*. Trad. Cristóbal Macías Villalobos. Madrid: Gredos.
- DIODORO DA SICILIA. (2001). *Biblioteca Histórica*. Libros I-III. Trad. Francisco Parreu Alasà. Madrid: Gredos.

- HERÓDOTO. (2016). *Histórias - Euterpe*. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro.
- PLUTARCH. (1970). *De Iside et Osiride*. Trad. J. Gwyn Griffiths. Cambridge: University of Wales Press.
- \_\_\_\_\_. (1999). *The obsolescence of oracles. Moralia V*. Trad. Frank Cole Babbitt. Cambridge: The Loeb Classical Library.
- PLUTARCO. (2002). *Sobre Comer Carne. Moralia IX*. Trad. Vicente Ramón Palerm e Jorge Bergua Caver. Madrid: Gredos,
- \_\_\_\_\_. (2008) *Obras Morais: No Banquete – I. Livros I-IV*. Trad. Carlos de Jesus, José Luís Brandão, Martinho Soares, Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Vidas Paralelas V: Lisandro, Sila, Cimón, Lúculo, Nicias e Craso*. Trad. Jorge Cano Cuenca, David Hernández de la Fuente e Amanda Ledesma. Madrid: Gredos.

#### OBRAS DE APOIO:

- ALVAR, Jaime (2008). *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden: Brill.
- BEAURIN, L. (2019). L'apparence des isiaques: la réalité des stéréotypes littéraires. In: GASPARINI, V., VEYMIERS, R. (eds.). *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis. Agents, Images, and Practices*. Leiden : Brill: 283-321.
- BRADLEY, Keith. (2017). *Apuleius and Antonine Rome: Historical Essays*. Toronto: University of Toronto Press.
- BURKERT, Walter. (1991). *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. (2004). *Gods and men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Ithaca: Cornell University Press.
- FREVEL, C.; NIHAN, C. (2013). Introduction. In: \_\_\_\_ (eds). *Purity and the Forming of religious traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leiden: Brill: 1-46.
- HOLLAND, Glenn S. (2010). *Gods in the Desert. Religions of the Ancient Near East*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- MALAISE, M. (2007). La diffusion des cultes isiaques : un problème de terminologie et de critique. In: BRICAULT, L., MEYBOOM, P.G.P., VERSLUYS, M.J. (eds.). *Nile into Tiber. Egypt in Roman World*. Leiden: Brill: 19-39.
- NICHOLSON, Paul; SHAW, Ia. (2002). *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- SALES, José das Candeias. (1999). *As Divindades Egípcias: uma chave para a compreensão do Egípto antigo*. Lisboa: Estampa.
- SCHEID, John. (2010). *An Introduction to Roman Religion*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

- QUACK, J. F. (2013). Conceptions of purity in Egyptian religion. In: FREVEL, C.; NIHAN, C. (eds.). *Purity and the Forming of religious traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leiden: Brill: 115-158.
- SOARES, H. P. (2011). *Os cultos de Ísis e Atargátis no alto Império Romano: conflito religioso e formação de identidades nas Metamorphoses e De Dea Syria*. Dissertação de Mestrado, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.
- TAKÁCS, Sarolta A. (1994). *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden: Brill.
- TURCAN, Robert. (2001). *Los Cultos Orientales en el Mundo Romano*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- VEYMERS, R. (2019). Agents, Images, Practices. In: GASPARINI, V., VEYMIERS, R. (eds.). *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*. Agents, Images, and Practices. Leiden : Brill: 01-58.