



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ELLEN JULIANE BUENO DOS SANTOS

**“EU SOU ÍSIS”: REPRESENTAÇÃO DE ONIPOTÊNCIA E ORDEM NAS  
ARETALOGIAS DEDICADAS A ÍSIS (SÉC. II a.C. – III d.C.)**

GOIÂNIA

2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

☐ Dissertação      ☒ Tese      ☐ Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

**Exemplos:** Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

Ellen Juliane Bueno dos Santos

#### 3. Título do trabalho

"Eu Sou Ísis": Representação de Onipotência e Ordem nas Aretalogias Dedicadas a Ísis (Séc. II a.C. - III d.C.)

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM      ☐ NÃO<sup>1</sup>

**[1]** Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Ana Teresa Marques Goncalves, Professor do Magistério Superior**, em 29/06/2026, às 18:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Ellen Juliane Bueno Dos Santos, Discente**, em 03/07/2026, às 16:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6191645** e o código CRC **0D7D6EC4**.

---

ELLEN JULIANE BUENO DOS SANTOS

**“EU SOU ÍSIS”: REPRESENTAÇÃO DE ONIPOTÊNCIA E ORDEM NAS  
ARETALOGIAS DEDICADAS A ÍSIS (SÉC. II a.C. – III d.C.)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para a obtenção do título de Doutora em História.

**Área de Concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades

**Linha:** História, Memória e Imaginários Sociais

**Orientadora:** Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves

GOIÂNIA

2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Santos, Ellen Juliane Bueno dos

"Eu sou Ísis" [manuscrito]: Representação de Onipotência e Ordem nas Aretalogias Dedicadas a Ísis (Séc. II a.C. - III d.C.) / Ellen Juliane Bueno dos Santos. - 2026.

CCC, 300 f.:

Orientadora: Prof(a). Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2026.

Bibliografia.

Inclui: siglas, lista de figuras.

1. Ísis. 2. Aretalogias. 3. Culto Isíaco. 4. Cultura Epigráfica. 5.

Agência Divina.

I. Gonçalves, Ana Teresa Marques , orient. II. Título.

CDU 94(100)“652”+“653”



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº **009/2026** da sessão de Defesa da Tese de **ELLEN JULIANE BUENO DOS SANTOS**, que confere o título de **DOCTORA em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **vinte e nove dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e seis**, a partir da(s) **14h00min**, em **formato remoto** (Videoconferência), realizou-se a sessão pública de **Defesa de Tese** intitulada **"Eu Sou Ísis": Representação de Onipotência e Ordem nas Aretalogias Dedicadas a Ísis (Séc. II a.C. - III d.C.)**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Ana Teresa Marques Gonçalves (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Gilvan Ventura da Silva (UFES)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Thiago Eustáquio Araújo Mota (UPE)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Luciane Munhoz de Omena (PPGH/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da Tese, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Ana Teresa Marques Gonçalves**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **vinte e nove dias do mês de junho do ano de dois mil e vinte e seis**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Ana Teresa Marques Goncalves, Professor do Magistério Superior**, em 29/06/2026, às 18:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciane Munhoz De Omena, Professora do Magistério Superior**, em 30/06/2026, às 15:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristiano Nicolini, Coordenador de Pós-Graduação**, em 30/06/2026, às 16:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0),  
informando o código verificador **6191523** e o código CRC **EBDE3211**.

---

**Referência:** Processo nº 23070.023603/2026-07

SEI nº 6191523

## RESUMO

Esta tese analisa a construção da identidade e da autoridade divina de Ísis a partir do corpus das Aretalogias de Ísis no Mediterrâneo helenístico e romano. O objetivo geral é investigar de que modo o discurso aretalógico articula os atributos, epítetos e funções da deusa para fundamentar uma soberania de alcance cósmico e cultural que supera a alteridade egípcia, legitimando a ordenação da sociedade (o poder civilizador) por meio da ordenação do universo (o poder cósmico). Diante de uma lacuna bibliográfica que frequentemente privilegia a busca pelas origens textuais desses hinos, a presente pesquisa propõe uma dupla abordagem renovadora: a análise da "voz" de Ísis na primeira pessoa como um dispositivo de agência e eficácia simbólica voltado para o público greco-romano, e a investigação de como a materialidade dessas inscrições dialogava com os contextos arqueológicos e monumentais dos santuários. Para tanto, mobiliza-se um corpus documental composto por oito fontes: sete Aretalogias epigráficas (Maroneia, Andros, Telmessos, Cime, Tessalônica, Cassandreia e Ios) e a versão preservada na *Biblioteca Histórica* de Diodoro da Sicília. Estruturalmente, o trabalho organiza-se em quatro capítulos: o primeiro reconstrói o cenário histórico da deusa desde o Egito faraônico até a dinâmica de negociação cultural promovida pelos Ptolomeus Lágidas; o segundo capítulo mapeamos o contexto de difusão do culto isíaco pelo Oeste do Mediterrâneo Antigo, em especial na região costeira do Mar Egeu. No terceiro capítulo se estabelece a base metodológica e tipológica do corpus, apresentando a transcrição, tradução e o contexto material das inscrições; o quarto procede à exegese temática das fontes, examinando as formas de invocação, a potência cósmica e a atuação prática dos trabalhos (*erga*) da divindade. Os resultados interpretativos demonstram que a representação construída nas aretalogias difere significativamente da imagem maternal e acolhedora popularizada pela devoção doméstica ou pela literatura de Apuleio. Emerge das inscrições uma "Ísis Tirânica" (*tyrannos*), marcada pela austeridade e pelo exercício de um poder absoluto que subjuga o próprio Destino. Conclui-se que o discurso monumental das Aretalogias operava de forma informativa e instrumental, impondo um temor por meio de uma autoridade onipotente, cujos marcadores de subjetividade aproximam-se de uma soberania estabilizadora do Cosmos.

**Palavras-chave:** Ísis. Aretalogias. Culto isíaco. Cultura Epigráfica. Agência Divina.

## ABSTRACT

This thesis analyzes the construction of Isis's divine identity and authority based on the corpus of Aretalogies of Isis in the Hellenistic and Roman Mediterranean. The general objective is to investigate how the aretalogical discourse articulates the goddess's attributes, epithets, and functions to establish a sovereignty of cosmic and cultural reach that surpasses Egyptian alterity, legitimizing the ordering of society (civilizing power) through the ordering of the universe (cosmic power). Addressing a historiographical gap that frequently privileges the search for the textual origins of these hymns, this research proposes a dual, innovative approach: the analysis of Isis's "voice" in the first person as a device of agency and symbolic efficacy aimed at the Greco-Roman public, and the investigation of how the materiality of these inscriptions dialogued with the archaeological and monumental contexts of the sanctuaries. To this end, a documentary corpus consisting of eight sources is mobilized: seven epigraphic Aretalogies (Maroneia, Andros, Telmessos, Kyme, Thessalonica, Cassandreia, and Ios) and the version preserved in Diodorus Siculus's *Historical Library*. Structurally, the work is organized into four chapters: the first reconstructs the historical background of the goddess from Pharaonic Egypt to the dynamics of cultural negotiation promoted by the Ptolemaic Lagids; the second chapter we map the context of the diffusion of the Isiac cult throughout the Ancient Mediterranean West, especially in the coastal region of the Aegean Sea. In the third chapter, the methodological and typological framework of the corpus is established, presenting the transcription, translation, and material context of the inscriptions; the fourth proceeds with the thematic exegesis of the sources, examining the forms of invocation, cosmic potency, and the practical execution of the deity's deeds (*erga*). The interpretative results demonstrate that the representation constructed in the aretalogies differs significantly from the maternal and nurturing image popularized by domestic devotion or the literature of Apuleius. What emerges from the inscriptions is a "Tyrannical Isis" (*tyrannos*), marked by austerity and the exercise of an absolute power that subjugates Destiny itself. It concludes that the monumental discourse of the Aretalogies operated in both an informative and instrumental manner, imposing awe through an omnipotent authority, whose markers of subjectivity closely align with a stabilizing sovereignty of the Cosmos.

**Keywords:** Isis. Aretalogies. Isiac cult. Epigraphic Culture. Divine Agency.

## AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, por meio da concessão da Bolsa de Doutorado e do financiamento pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), que viabilizou o estágio de pesquisa em Toulouse, na França, permitindo a manutenção e o amadurecimento desta investigação e do meu processo de doutoramento.

À minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Teresa Gonçalves Marques. É impossível narrar a consolidação da minha trajetória acadêmica sem destacar o papel decisivo da minha orientadora. Sua atuação foi muito além da supervisão. Seu apoio constante e o reconhecimento precoce da minha capacidade foram fundamentais nos momentos de maior exigência da pós-graduação. Ao confiar no meu amadurecimento e me conceder uma valiosa liberdade de escrita — por compreender que eu estava pronta para assumir os riscos metodológicos da minha própria narrativa historiográfica —, ela não apenas impulsionou a qualidade da minha tese, mas possibilitou a minha autonomia como pesquisadora.

Ao Prof. Dr. Laurent Bricault, pela generosa acolhida durante o período de pesquisa na Universidade de Toulouse Jean Jaurès, pela interlocução primorosa no campo dos estudos isíacos e pelas valiosas contribuições que elevaram o rigor metodológico deste trabalho.

Aos professores membros da Banca Examinadora, por aceitarem o convite para ler e avaliar esta tese. A disponibilidade para o debate e as críticas generosas certamente enriquecem as reflexões aqui propostas.

Ao corpo administrativo do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG), pela eficiência, paciência e pelo auxílio fundamental na condução de todos os trâmites burocráticos ao longo destes anos.

À minha mãe, pelo porto seguro que representa em minha vida. Seu cuidado diário, sua presença firme e sua compreensão diante das minhas longas horas de silêncio e ausência foram o combustível invisível que me permitiu chegar até o fim desta caminhada.

Aos meus irmãos, pelas parcerias constantes, pela leveza compartilhada nos momentos de descanso e por estarem sempre ao meu lado quando precisei me afastar dos livros.

A todos os amigos e colegas de jornada que, de perto ou de longe, ouviram meus desabafos sobre epigrafia grega, partilharam café e tornaram o isolamento da escrita um processo mais humano. Em especial, a minha querida amiga Daniela Helou e sua querida família francesa que tornou minha estadia em Toulouse muito menos solitária e fria.

A todos que, direta ou indiretamente, tornaram esta tese possível, meu muito obrigado.

## Sumário

|                                                                                                                                  |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>LISTA DE FIGURAS .....</b>                                                                                                    | <b>9</b>   |
| <b>LISTA DE ABREVIACÕES .....</b>                                                                                                | <b>1</b>   |
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                                          | <b>2</b>   |
| <b>CAPÍTULO 1.....</b>                                                                                                           | <b>14</b>  |
| <b>“EU SOU ÍSIS, A RAINHA DE TODA A TERRA”: DO EGITO FARAÔNICO AO MUNDO GRECO-ROMANO.....</b>                                    | <b>14</b>  |
| 1.1 “EU SOU ÍSIS, UM ESPÍRITO MAIS ESPIRITUAL E AUGUSTA QUE OS DEUSES”: NAS TERRAS DOS FARAÓS.....                               | 16         |
| 1.1.1 Ísis e Nut.....                                                                                                            | 38         |
| 1.1.2 Ísis e Neite .....                                                                                                         | 40         |
| 1.1.3 Ísis e Néftis .....                                                                                                        | 41         |
| 1.2.4 Ísis e Sélquis .....                                                                                                       | 43         |
| 1.2.5 Ísis e Hátor.....                                                                                                          | 44         |
| 1.2 “LOUVADA SEJA VOCÊ, ÍSIS, A GRANDE”: A POLIMORFIA DE ÍSIS NO EGITO PTOLOMAICO .....                                          | 50         |
| <b>CAPÍTULO 2.....</b>                                                                                                           | <b>85</b>  |
| <b>“EU SOU ÍSIS, A RAINHA DE TODA A TERRA”: EXPANSÃO MEDITERRÂNEA E ESTABELECIMENTO DO CULTO ISÍACO EM TERRITÓRIO GREGO.....</b> | <b>85</b>  |
| 2.1 ENTRE REDES DE CONECTIVIDADE E O HORIZONTE DO CAOS: A DIFUSÃO ISÍACA NO MEDITERRÂNEO .....                                   | 87         |
| 2.2 CARTOGRAFIA DO CULTO: AS DINÂMICAS REGIONAIS NO MAR EGEU ....                                                                | 100        |
| TRÁCIA .....                                                                                                                     | 100        |
| CÍCLADES .....                                                                                                                   | 108        |
| EÓLIA.....                                                                                                                       | 114        |
| MACEDÔNIA.....                                                                                                                   | 117        |
| LÍCIA .....                                                                                                                      | 128        |
| <b>CAPÍTULO 3.....</b>                                                                                                           | <b>132</b> |
| <b>“O TEU ENCÔMIO É SUPERIOR A TODOS OS OLHOS” : O GÊNERO DA ARETALOGIA E A APRESENTAÇÃO DO <i>CORPUS</i> .....</b>              | <b>132</b> |

|                                                                                                               |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.1 O GÊNERO DA ARETALOGIA E A TRADIÇÃO ISÍACA .....                                                          | 132        |
| 3.2 TIPOLOGIA DAS FONTES .....                                                                                | 146        |
| <b>3.2.1 TIPO “VOCÊ É ÍSIS”</b> .....                                                                         | 147        |
| 3.2.1.1 Aretalogia de Maroneia (RICIS 114/0202) .....                                                         | 147        |
| 3.2.1.2 Aretalogia de Andros (RICIS 202/1801).....                                                            | 154        |
| <b>3.2.2 TIPO “EU SOU ÍSIS”</b> .....                                                                         | 174        |
| 3.2.2.1 O Excerto em Diodoro da Sicília (Biblioteca Histórica, I.27,3-6).....                                 | 175        |
| 3.2.2.2 Aretalogia de Telmessos (RICIS 306/0201) .....                                                        | 181        |
| 3.2.2.3 Aretalogia da Tessalônica (RICIS 113/0545) .....                                                      | 181        |
| 3.2.2.4 Aretalogia de Cime (RICIS 302/0204) .....                                                             | 184        |
| 3.2.2.5 Aretalogia de Cassandreia (RICIS 113/1201).....                                                       | 189        |
| 3.2.2.6 Aretalogia de Ios (RICIS 202/1101).....                                                               | 192        |
| <br><b>CAPÍTULO 4.....</b>                                                                                    | <b>198</b> |
| <br><b>“EU SOU ÍSIS, A TIRANA SOBRE TODAS AS TERRAS”: IDENTIDADE E PRAGMÁTICA DIVINA NAS ARETALOGIAS.....</b> | <b>198</b> |
| 4.1 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE ÍSIS NAS ARETALOGIAS: INVOCÇÃO, EPÍTETOS E A MEMÓRIA DO EGITO.....          | 199        |
| 4.2 A COSMOCRACIA E O DOMÍNIO DOS ELEMENTOS E DO DESTINO .....                                                | 211        |
| 4.3 OS ÉPTA DE ÍSIS: A MATERIALIZAÇÃO DA PRONOIA NA ESFERA HUMANA.....                                        | 237        |
| <br><b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>                                                                         | <b>262</b> |
| <br><b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>                                                                   | <b>267</b> |
| <b>A) Testemunhos Literários .....</b>                                                                        | <b>267</b> |
| <b>B) Testemunhos Epigráficos .....</b>                                                                       | <b>269</b> |
| <b>C) Testemunhos Papirológicos .....</b>                                                                     | <b>271</b> |
| <b>D) Dicionários .....</b>                                                                                   | <b>272</b> |
| <b>E) Atlas .....</b>                                                                                         | <b>272</b> |
| <b>E) Obras Gerais.....</b>                                                                                   | <b>273</b> |

## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Figura 1 - Amuleto de Ísis feito no período tardio.</i>                                          | 21  |
| <i>Figura 2 - Mapa do Delta do Nilo.</i>                                                            | 22  |
| <i>Figura 3 - Ísis amamentando Hórus.</i>                                                           | 33  |
| <i>Figura 4 - Deusa Nut na Tampa de um Sarcófago.</i>                                               | 39  |
| <i>Figura 5 - Estatueta de Neíte.</i>                                                               | 41  |
| <i>Figura 6 - Néftis.</i>                                                                           | 42  |
| <i>Figura 7 - Ísis-Sélquis e Osíris.</i>                                                            | 43  |
| <i>Figura 8 - Nefertari recebendo o ankh de Ísis.</i>                                               | 45  |
| <i>Figura 9 - Estela de calcário.</i>                                                               | 47  |
| <i>Figura 10 - Mapa do Egito Faraônico.</i>                                                         | 56  |
| <i>Figura 11 - Detalhe da estátua de Ísis.</i>                                                      | 65  |
| <i>Figura 12- Estátua de Ísis.</i>                                                                  | 66  |
| <i>Figura 13 - estátua de Ísis.</i>                                                                 | 67  |
| <i>Figura 14 - Terracota com βασιλειον.</i>                                                         | 69  |
| <i>Figura 15 - Busto de Ísis.</i>                                                                   | 71  |
| <i>Figura 16 - Terracota de Ísis-Afrodite.</i>                                                      | 75  |
| <i>Figura 17 - Mapa da difusão isíaca no mundo Greco-romano (do IV a.C. - o IV d.C.)</i>            | 94  |
| <i>Figura 18 - Mapa da presença do culto isíaco na Mésia, Trácia e Dácia.</i>                       | 101 |
| <i>Figura 19 - Gráfico sobre a presença de inscrições isíacas na Trácia</i>                         | 103 |
| <i>Figura 20 - Mapa de Maroneia</i>                                                                 | 104 |
| <i>Figura 21 - Gráfico do intervalo temporal das inscrições isíacas em Maroneia</i>                 | 107 |
| <i>Figura 22 - Mapa da presença isíaca nas Cíclades.</i>                                            | 108 |
| <i>Figura 23 - Gráfico sobre o número de inscrições isíacas nas Cíclades (com exceção de Delos)</i> | 111 |
| <i>Figura 24 - Mapa da presença do culto isíaco na região da Ásia Menor Ocidental</i>               | 114 |
| <i>Figura 25 - Imagem das ruínas do templo de Ísis em Cime.</i>                                     | 116 |
| <i>Figura 26 - Mapa da presença do culto isíaco na Macedônia.</i>                                   | 118 |
| <i>Figura 27 - Imagem da escavação com a apsis do templo de Tessalônica</i>                         | 121 |
| <i>Figura 28 - Plano da possível organização da cidade helenística da Tessalônica</i>               | 122 |
| <i>Figura 29 - Planta dos edifícios conhecidos dos santuários isíacos em Tessalônica</i>            | 124 |
| <i>Figura 30 - Gráfico sobre as inscrições isíacas no Serapeum da Tessalônica.</i>                  | 126 |
| <i>Figura 31 - Mapa sobre a difusão do culto isíaco na Ásia Menor</i>                               | 129 |
| <i>Figura 32 - Estela da Aretalogia de Maroneia</i>                                                 | 148 |
| <i>Figura 33 - Mapa de Palaiopolis onde a Aretalogia de Andros foi encontrada</i>                   | 155 |
| <i>Figura 34- Fotografia da Aretalogia de Andros na fachada da casa.</i>                            | 157 |
| <i>Figura 35 - Coluna I da Aretalogia de Andros</i>                                                 | 157 |
| <i>Figura 36 - Coluna II da Aretalogia de Andros</i>                                                | 162 |
| <i>Figura 37 - Coluna III da Aretalogia de Andros</i>                                               | 165 |
| <i>Figura 38 - Coluna IV da Aretalogia de Andros</i>                                                | 169 |
| <i>Figura 39 - Fragmento da Aretalogia de Tessalônica</i>                                           | 182 |
| <i>Figura 40 - Estela da Aretalogia de Ísis de Cime</i>                                             | 184 |
| <i>Figura 41 - Estela da Aretalogia de Cassandreia</i>                                              | 189 |
| <i>Figura 42 - Fragmento da Aretalogia de Ios</i>                                                   | 192 |
| <i>Figura 43 - Prato com Ísis-Sótis.</i>                                                            | 222 |
| <i>Figura 44 - Estatueta de Ísis-Fortuna</i>                                                        | 230 |
| <i>Figura 45 - Arco de Galério na Tessalônica.</i>                                                  | 236 |
| <i>Figura 46 - "Templo B" do Serapeum de Tessalônica</i>                                            | 244 |
| <i>Figura 47 - Fotografia do modelo do "Templo B" de Tessalônica</i>                                | 245 |
| <i>Figura 48 - Relevô dedicado a Osíris Mystes</i>                                                  | 247 |

## LISTA DE ABREVIACÕES

BCH- *Bulletin de Correspondance hellénique*

BGU – *Aegyptische Urkunden aus den Königlichen*

I. Alexandrie – *Recueil des inscriptions grecques et latines (non funéraires) d’Alexandrie impériale.*

I. Kyme – *Die Inschriften von Kyme*

I. Métriques - *Inscriptions métriques de l’Égypte gréco-romaine.*

I. Philae – *Les inscriptions grecques de Philae, I. Époque Ptolémaïque II.*

I. Portes – *Recueil des inscriptions grecques d’Antinooupolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Magna.*

IG – *Inscriptiones Graecae*

LdÄ - *Lexikon der Ägyptologie*

OGIS - *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*

P. Adl. – *The Adler Papyri, Greek Texts*

P. Lond. – *Greek Papyri in the British Museum.*

P. Lugd. Bat. – *Papyrologica Lugduno-Batava*

P. Oxy – *The Oxyrhynchus Papyri*

P. Ross. Georg. – *Papyri russischere um georgischer Sammlungen.*

PGM – *Papyri Graecae Magicae*

SB – *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*

RICIS - *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques.*

RICIS Suppl. - *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques Supplementum I*

## INTRODUÇÃO

O presente estudo delimita-se à análise das representações da deusa Ísis nas Aretalogias helenísticas e romanas, compreendendo-as não meramente como veículos de propaganda religiosa ou instrumento de proselitismo, mas como repositórios de uma configuração divina específica. O objeto central desta investigação é, portanto, a natureza da potestade isíaca tal como articulada nas Aretalogias de Ísis. Interessa observar de que modo o discurso aretalógico constrói uma identidade divina que supera a marca da alteridade egípcia para afirmar-se como autoridade de alcance cósmico e cultural. Assim, a análise concentra-se nos atributos, epítetos e funções atribuídas à deusa, buscando compreender como a ordenação do universo (o poder cósmico) fundamenta a ordenação da sociedade (o poder civilizador).

Ísis, nome grego, cujo o equivalente egípcio é As, Ast, ou Aset, ( ,  ou ) , associado semanticamente ao “trono”, marcando sua relação com a família do faraó egípcio. Essa divindade está inserida na Enéade<sup>1</sup> de Heliópolis<sup>2</sup>, uma família de deuses que desempenhou um papel crucial na religião, mitologia e cosmovisão do Egito faraônico, influenciando tanto a espiritualidade quanto a cultura material desse antigo povo. Foi neste meio cultural complexo e multifacetado que as representações de Ísis se originaram e se desenvolveram, tendo funções diversas e abrangentes como legitimadoras da herança do trono, em seu papel de esposa do faraó reinante e mãe do futuro faraó; materno, de proteção, gestação e amamentação de seu filho; grande poder mágico, que permitia a realização de seus planos e de suas curas; papel funerário, construído com o mito de Osíris, seu irmão e marido, ao qual Ísis buscou seu corpo,

---

<sup>1</sup> São grupos familiares formados por nove deuses. Na Enéade de Heliópolis o deus criador seria Atum. A principal fonte egípcia sobre seriam os *Textos das Pirâmides*. No texto 527 explica a origem dos deuses dessa Enéade em que: “Atum é aquele que veio a ser itifálico em Heliópolis. Ele colocou seu pênis em seu punho para que ele pudesse ter orgasmo com ele, e os dois gêmeos nasceram, Shu e Tefnut”. Shu representaria “o deus da vida manifestado no sopro da vida” (Holland, 2010, p.33) e Tefnut seria o princípio feminino da umidade do ar. Ambos gerariam Geb, o deus da terra, e Nut a deusa do céu, que gerariam, por sua vez, dois deuses, Osíris e Seth, e duas deusas, Ísis e Néftis. E essa é uma das versões da criação dos deuses de Heliópolis, que seriam resumidamente: Atum, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osíris, Seth, Ísis e Néftis.

<sup>2</sup> “Heliópolis - “cidade do sol” - é o nome grego para a egípcia Iwnw (a bíblica On), localizada no delta sul próximo ao Cairo moderno. Heliópolis era o principal local de culto para a adoração do deus Sol Atum como criador desde o tempo do Império Antigo; Rá também foi adorado como criador lá” (Holland, 2010, p.32).

permitindo que ele recebesse os devidos rituais funerários e garantisse sua vida após a morte, etc.

Essa divindade poderosa chamaria a atenção dos gregos-macedônicos que se instalaram no Egito após a consolidação do domínio de Alexandre e dos Ptolomeus, bem como com a fundação da cidade de Alexandria na costa do Delta do Nilo. Com seu culto já maduro entre os egípcios, Ísis permaneceu sendo cultuada até o século VI d.C., mas foi durante o Período Helenístico<sup>3</sup> que sua remodelação a partir de parâmetros gregos se iniciou: suas novas prerrogativas, combinadas com as das divindades gregas; sua nova companhia na imagem de Serápis; e principalmente, um novo aspecto dos seus cultos pautados pelos cultos de mistérios, seriam as características que a acompanhariam na difusão de seu culto, que chamamos a partir deste momento do trabalho de culto “isíaco”, pelo Mediterrâneo. Michel Malaise (2001, p.19) argumenta que esse trabalho de reelaboração da deusa foi feito por conhecedores das culturas religiosas egípcia e helênica, permitindo uma fluidez nas características da deusa tipicamente egípcia, para, assim, nascer a “Ísis helenística”, que foi a que chegou aos romanos.

Na Grécia, o culto isíaco se estabeleceu, em um primeiro momento, nas cidades portuárias da costa do mar Egeu, para depois se difundir para o interior da Hélade, onde muitos templos consagrados a Ísis foram encontrados, exaltando suas diversas prerrogativas, que normalmente se relacionavam com o contexto de cada uma daquelas cidades. E é em algumas dessas cidades portuárias gregas que encontramos as inscrições que chamamos de Aretologias de Ísis, um grupo de textos epigráficos onde a deusa, ora em primeira pessoa, ora em segunda ou terceira pessoa, lista seus atributos e intervenções no cosmos e na sociedade humana.

Durante o Mestrado na UFG, dedicamo-nos a pesquisar as representações de Ísis, construídas nos séculos I e II d.C., por Plutarco de Queronéia, em seu tratado *Sobre Ísis e Osiris*, e Apuleio de Madaura, em sua novela latina *Metamorfoses* ou *O Asno de Ouro*. 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 teve cargos políticos durante toda a sua vida. Plutarco

---

<sup>3</sup> Denomina-se Período Helenístico o interregno de tempo que se estende entre a morte de Alexandre, o Grande (323 a.C.) e a anexação do Egito Ptolomaico por Roma, após a Batalha de Actium (30 a.C.), quando se deu o fim das dinastias helenísticas. Constituiu um período de extensa circulação de pessoas, mercadorias e pessoas e uma profunda difusão de características gregas em outras culturas, como bem comenta Pierre Lévêque (1987, p.161) .

escreveu em grego para uma iniciada nos cultos isíacos chamada Cléa (Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 351C), ensinando como ela deveria interpretar filosoficamente os mitos dos deuses egípcios, pautados na filosofia que foi ensinada a ela em sua educação por Plutarco. O conhecimento religioso passado desses deuses, principalmente por meio dos mitos que ele mesmo narra, como a busca de Ísis pelo corpo de Osíris, que havia sido morto e trancafiado em um ataúde e lançado no rio, o transporte de Osíris pela deusa de volta ao Egito, seguida do desmembramento do corpo de Osíris, e mais uma vez a busca das partes desse deus pelas terras egípcias, era, na nossa análise, passado ao postulante durante a iniciação nos mistérios desses deuses, juntamente com a interpretação desses mitos.

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. Na novela escrita em latim, Apuleio constrói um protagonista grego, Lúcio, que, após se envolver com a magia condenada e proibida no Império Romano, vê-se acidentalmente transformado em asno e passa por várias desgraças até conseguir recuperar sua forma de homem graças à intervenção de Ísis, que responde a suas preces no último livro da narrativa. Podemos acompanhar, nesta obra, a descrição de uma transformação não apenas física de Lúcio, mas também uma mudança comportamental, em que o grego passa a se dedicar e se submeter à deusa. A partir de sua aparição a ele na praia próxima à cidade de Corinto, Ísis passa a guiar os passos dele, levando-o a uma submissão religiosa requerida pela deusa, as iniciações em três níveis de mistério, recebendo em troca não apenas a recuperação de sua forma humana, mas também a proteção da deusa e a promessa de benesses futuras (Apuleio. *Metamorfoses*, XI.30). A Ísis de Apuleio parece ainda mais poderosa do que a Ísis de Plutarco, sendo a “mãe da Natureza inteira, dirigente de todos os elementos, origem e princípio dos séculos, divindade suprema, rainha dos Manes, primeira entre os habitantes do céu, modelo uniforme dos deuses e deusas” (Apuleio. *Metamorfoses*, XI.5). A deusa teria sido aquela que subjugaria inclusive a Fortuna e, a partir da aceitação da proteção de Ísis e iniciação aos seus mistérios, o neófito isíaco estaria sob sua salvaguarda. Ela seria aquela que escolheria os que colocaria sob tal abrigo, ditaria as regras dessa iniciação, inclusive a níveis práticos como, por exemplo, quando, onde, como se realizaria, quanto o neófito desembolsaria e quem seria o sacerdote responsável por ministrar a iniciação.

A partir dos resultados obtidos com o Mestrado, percebemos a necessidade de um amadurecimento da nossa pesquisa ao realizarmos o deslocamento analítico das fontes literárias para a inclusão de documentação epigráfica. Trabalhar com a epigrafia exigiu um avanço metodológico rigoroso e novos desafios. Diferente do texto literário, que muitas vezes nos chega filtrado por séculos de tradição manuscrita, a inscrição exige que o historiador lide com a brutalidade do suporte e os vácuos dos relatos arqueológicos: o mármore quebrado, a erosão do tempo e do manuseio, etc. Esse tipo de material nos permitiu ver de uma forma mais prática como as representações da divindade eram expostas e talvez muito mais reconhecíveis por aquelas populações do que as exegeses filosóficas sobre a divindade. Já que, nestes suportes, deixamos de lidar com abstrações filosóficas e teológicas para observar objetos concretos, que ocupavam um espaço considerável nos templos.

Um ponto fundamental nesta trajetória foi a realização do estágio doutoral (PDSE) na Universidade de Toulouse, na França, entre o final de 2024 e meados de 2025, com o financiamento da CAPES. Sob a supervisão do Professor Laurent Bricault — cujas contribuições para os estudos isíacos são basilares para esta investigação —, tivemos a oportunidade de confrontar o objeto de estudo com um vasto *corpus* documental e bibliográfico, inacessível em solo brasileiro. A vivência no laboratório de pesquisa francês permitiu não apenas o refinamento técnico na leitura das fontes epigráficas, mas também a percepção das nuances que envolvem a circulação do culto de Ísis em uma perspectiva transnacional.

O estudo das Aretalogias de Ísis é relevante por diversos motivos. Esses textos revelam como os atributos da deusa, seus poderes e suas funções eram compreendidos e exaltados no ambiente religioso e cultural greco-romano<sup>4</sup>. Evidenciam, ainda, de que modo o culto à deusa foi adaptado a públicos que iam além dos egípcios, integrando elementos gregos e romanos à sua imagem religiosa inicial, o que permite identificar os valores e as funções sociais atribuídos a Ísis em diferentes contextos religiosos, geográficos e sociais.

Enquanto fontes epigráficas, as Aretalogias possibilitam acompanhar a expansão dos cultos isíacos, nos quais sacerdotes e devotos exaltam as qualidades da deusa —

---

<sup>4</sup> Usamos aqui a ideia de “greco-romano” nos apoiando na ideia de Paul Veyne (2009, p. I) quando nos lembra que o Império Romano era romano no que dizia respeito ao poder e nas leis, ao mesmo tempo em que era grego no âmbito cultural. Afinal, o Império era bilingue e a cultura grega já estava difundida e imiscuída com o cotidiano de muitas sociedades orientais e ocidentais muito antes do domínio romano.

prática que, não raramente, assume um caráter de verdadeira propaganda divina, ao enumerar seus feitos gloriosos (Versnel, 1998, p. 41).

Do ponto de vista documental, esta investigação debruça-se primordialmente sobre as Aretalogias. O termo, derivado do grego *areté* (virtude, excelência, portanto, o elogio de um conjunto de qualidades) e *logos* (discurso ou tratado sobre algo ou alguém), designa formalmente um discurso de celebração e louvor às manifestações do poder divino. Enquanto gênero híbrido, a Aretalogia transita dinamicamente entre as fronteiras do epigráfico e do literário, manifestando-se tanto em inscrições monumentais de pedra quanto em manuscritos. O gênero responde a uma retórica própria e altamente codificada, estruturada a partir de *topoi* recorrentes — como a autoapresentação da divindade na primeira pessoa ("*Eu sou...*"), a enumeração de seus títulos universais e a narrativa de milagres e curas operadas. Esses elementos repetitivos cumpriam uma função político-religiosa precisa: padronizar o culto, legitimar a autoridade dos santuários e construir uma memória compartilhada sobre a eficácia e a soberania da deusa frente aos fiéis.

As Aretalogias consistem principalmente em inscrições em prosa, por vezes redigidas em primeira pessoa, que ressaltam as qualidades e os feitos de Ísis. Tratam-se de adaptações gregas de modelos egípcios, como, por exemplo, a inscrição presente em uma estela do templo de Hefesto, em Mênfis, no Egito. Com um estilo simples e pouco ornamentado, esses textos assumem a forma de uma ladainha dos feitos e conquistas da deusa (Bremer; Furley, 2001, p. 48–49).

Para esta pesquisa, foram selecionadas oito Aretalogias de Ísis. Sete delas são conhecidas por meio de inscrições epigráficas: Maroneia (*RICIS* 114/0202, séculos II–I a.C.); Andros (*RICIS* 202/1801, século I a.C.); Telmessos (*RICIS* 306/0201, século I a.C.); Cime (*RICIS* 302/0204, séculos I–II d.C.); Tessalônica (*RICIS* 113/0545, séculos I–II d.C.); Cassandreia (*RICIS* 113/1201, século II d.C.); e Ios (*RICIS* 202/1101, século III d.C.). A oitava Aretalogia encontra-se preservada de forma parcial no Livro I da *Biblioteca Histórica* de Diodoro da Sicília.

Esta tese de doutoramento tem como recorte geográfico o Mediterrâneo, mais especificamente algumas cidades litorâneas do mar Egeu. Assim, compreendemos o Mediterrâneo Antigo a partir da concepção proposta por Norberto Guarinello (2013), em *História Antiga*, entendendo-o como um espaço marítimo articulado às terras que o circundam e como um meio utilizado pelos povos para se deslocarem, se comunicarem

e garantirem sua sobrevivência ao longo do passado. Esse espaço possibilitou uma integração progressiva entre diferentes sociedades.

O nosso recorte temporal está marcado, primordialmente, entre os séculos II a.C. e o III d.C., que delimitam o que podemos chamar de “início” da difusão dos cultos isíacos para além das terras egípcias, em um primeiro momento nas cidades gregas da costa do Mediterrâneo e depois para a Península Itálica até o ápice de culto em Roma, exatamente no início do século III d.C. Também optamos por definir os marcos cronológicos da pesquisa entre os séculos II a.C. e III d.C. devido ao fato das Aretologias com as quais trabalhamos terem sua data de fabricação neste período temporal específico. Todavia, não podemos nos limitar apenas a seis séculos quando falamos de uma deusa que antes mesmo do domínio de Alexandre da Macedônia já era cultuada no Egito há mais de 3000 anos, com representações, mitos e funções mais tradicionais e ao mesmo tempo permutáveis. Ainda mais que, como vemos neste trabalho, por mais “helenizada” que pudesse ter sido durante o período helenístico dos Ptolomeus no Egito, muitas das características dela não foram totalmente “inventadas”, mas, podemos dizer, remodeladas ao gosto grego e depois romano. Além disso, essa divindade, a partir do momento em que foi exportada para terras não egípcias, não só nunca deixou de ser uma divindade estrangeira, ou como alguns preferem dizer “oriental”<sup>5</sup>, como nunca deixou de ser lembrada como “egípcia”. Assim como não podemos parar nossa pesquisa no III d.C. totalmente, já que o culto de Ísis perdurou até o VI d.C., sendo possivelmente o último culto pagão a ser suprimido pelo cristianismo<sup>6</sup>.

Vale destacar um dos aspectos dessa pesquisa é natureza marcadamente diversa e interdisciplinar das fontes selecionadas. A fim de evitar uma leitura unidimensional do passado, a análise cruza e confronta três categorias principais de evidências: Fontes literárias, que nos oferecem as elaborações teológicas, filosóficas e históricas das representações do culto isíaco antigo; fontes epigráficas, que revelam a institucionalização dos cultos e a agencia de sujeitos históricos em contextos locais; e as

---

<sup>5</sup> Cumont, 1987, p. 14-15; Turcan, 2001, p.20.

<sup>6</sup> O debate sobre as interações e permanências culturais entre o culto isíaco e o cristianismo primitivo concentra-se, principalmente, na apropriação de repertórios iconográficos e devocionais no contexto mediterrânico. Diversos paralelos entre os dois cultos podem ser apontados: a relação direta e pessoal com a divindade; o fato de ambos serem cultos originários do Oriente; e, especialmente, a influência de Ísis sobre a figura da Virgem Maria, notadamente na questão da maternidade. Ambas eram mães de reis de diferentes naturezas, e isso se refletia claramente nas iconografias, principalmente nas cenas de amamentação — Ísis com Hórus e Maria com Jesus (Witt, 1971, p. 272).

fontes materiais e iconográficas, essenciais para capturar a dimensão visual, a circulação de objetos e a apropriação cotidiana do culto. Esse aparato somado com a historiografia sobre o tema, permite uma dialética para uma análise multifacetada.

Assim, ao nos debruçarmos sobre o estudo da expansão do culto de Ísis para além do Egito faraônico e de sua consolidação pelo Mediterrâneo, as Aretalogias dedicadas a Ísis revelam-se fontes fundamentais para a compreensão tanto das transformações quanto das continuidades nas representações dessa divindade de origem egípcia. Esses textos, nos quais os atributos da deusa são sistematicamente enumerados, oferecem um testemunho singular de como a deidade foi reinterpretada em novos contextos culturais.

As Aretalogias de Ísis vêm sendo estudadas de forma extensiva há décadas, e diversas discussões já foram levantadas: desde aquelas que tratam de uma possível origem egípcia ou grega do gênero, até debates sobre a própria natureza da Aretalogia, seu eventual uso em rituais isíacos, sua dimensão performática ou, ainda, sua função propagandística<sup>7</sup>.

O que se observa com menor frequência, contudo, é uma investigação acerca de como os autores das Aretalogias constroem a “voz” de Ísis nesses hinos para um público grego, apresentando-a como uma divindade reguladora e organizadora tanto do mundo dos homens quanto do cosmos e dos astros, nos quais tudo e todos respondem à sua autoridade e às suas leis. Esse papel normativo e legislador, imposto pela própria voz da deusa, parece ter sido até o momento relativamente negligenciado pela bibliografia. Propõe-se, portanto, analisar essa “voz” como um dispositivo de agência, por meio do qual a divindade não apenas se apresenta, mas institui uma ordem jurídica e cósmica. Diferentemente de abordagens que privilegiam sobretudo a questão da origem dos textos<sup>8</sup>, esta pesquisa investiga a eficácia simbólica das Aretalogias na construção de Ísis como fiadora da estabilidade do mundo para um público greco-romano.

Outro aspecto pouco explorado nos estudos sobre as Aretalogias diz respeito ao diálogo entre o conteúdo dessas inscrições e os objetos, edifícios e contextos arqueológicos dos espaços nos quais foram encontradas. Até que ponto as palavras das Aretalogias se articulam com as demais evidências materiais presentes nesses locais?

---

<sup>7</sup> Por exemplo, Harder (1944); Longo (1969, p. 29); Gradjean (1975, p.113).

<sup>8</sup> Harder (1944); Festugiere (1949); Nock (1949); Muller (1961), Bergman (1968); Henrichs (1984, p. 152-158).

Embora o projeto inicial previsse a reconstituição espacial das estelas no interior dos santuários, as limitações do registro arqueológico — frequentemente descontextualizado ou resultante de escavações antigas — impuseram uma mudança de perspectiva metodológica. Assim, a pesquisa passou a concentrar-se no contexto documental e discursivo das inscrições, valendo-se da materialidade disponível para inferir suas funções e significados, sem incorrer em anacronismos espaciais.

A hipótese central que orienta este trabalho é a de que as Aretalogias de Ísis, produzidas no ambiente greco-romano, reinterpretam a imagem da deusa de modo a enfatizar atributos universais e cósmicos, compatíveis com as concepções religiosas helenísticas e romanas. Essa adaptação teria sido fundamental para a integração e o fortalecimento do culto isíaco nas sociedades do Mediterrâneo.

Mais do que simples hinos de louvor — e diferentemente de muitos outros modos de conexão com o divino —, as Aretalogias constituem um discurso no qual a própria deusa se impõe a seu público como uma potência capaz de ordenar o mundo e a vida em sociedade. E a ordenação das funções humanas e divinas era encarada como fundamental para o desenvolvimento societário, o estabelecimento da abundância e a produção da harmonia no imaginário greco-romano. Ísis é apresentada, assim, em uma posição de autoridade, distanciando-se, em certa medida, daquela figura mais próxima dos padecimentos humanos que se evidencia nos mitos egípcios analisados no Capítulo 1 deste trabalho.

A presente Tese de Doutorado tem como objetivo geral analisar a construção da soberania e da potestade de Ísis a partir do *corpus* das Aretalogias helenísticas e romanas. Busca-se compreender de que maneira o discurso aretalógico articula uma identidade divina que transcende a alteridade egípcia, consolidando a deusa como uma autoridade de alcance cósmico e civilizatório. Pretende-se demonstrar que a ordenação do universo proclamada nestes textos fundamenta uma ordenação da sociedade humana, estabelecendo Ísis como a fiadora da justiça e da estabilidade no Mediterrâneo Antigo.

Como objetivos específicos, este trabalho propõe: **(1)** Mapear a espacialidade de origem e de desenvolvimento da deusa em território egípcio, com o intuito de compreender as representações de Ísis no Egito faraônico e identificar quais de seus aspectos foram preservados, transformados ou suprimidos durante sua difusão no período helenístico; **(2)** Analisar o processo de difusão do culto de Ísis pelo Mediterrâneo, de modo a demonstrar que o estabelecimento desses cultos não ocorreu a partir de uma fórmula única e homogênea, assim como evidenciar que os atributos da

deusa incorporados nesses novos contextos variaram em certos aspectos, ao mesmo tempo em que compartilharam outros elementos comuns; **(3)** Examinar a materialidade e o gênero das Aretalogias, considerando-as simultaneamente como objetos de análise textual e como monumentos epigráficos, bem como investigar as vozes narrativas que operam como dispositivos de validação da autoridade da deusa; **(4)** Problematicar a construção dessa voz divina, analisando suas competências e potências enquanto instrumentos de normatização da vida em sociedade, por meio da ampliação do alcance de sua *potestas*; **(5)** Confrontar o discurso da divindade e a representação de Ísis presente nas Aretalogias com os contextos arqueológicos e literários, estabelecendo um diálogo crítico entre as evidências epigráficas dos templos e os autores da Antiguidade, a fim de identificar tensões, continuidades e silêncios entre a imagem de Ísis construída nos textos e os espaços nos quais essas estelas estavam inseridas.

A escolha das Aretalogias de Ísis como objeto central de análise justifica-se por seu caráter de autoprocamação soberana. Diferentemente de outras inscrições votivas dedicadas à deusa, nas quais se observa uma relação mais pessoal entre a divindade e o adorador, as Aretalogias apresentam-se sobretudo como discursos de autoapresentação divina, nos quais se estabelece uma ordem jurídica, cósmica e social. A análise desses textos permite, desta forma, observar uma representação de Ísis menos íntima e mais autoritária — até mesmo tirânica —, responsável pela estabilização das cidades e pela garantia de proteção por meio de seu culto.

Como ocorre em qualquer cultura, a polimorfia religiosa de Ísis é moldada a partir de um amplo sistema semântico helenístico, ajustando-se de diferentes maneiras aos contextos das cidades gregas. Nesse sentido, torna-se igualmente necessário colocar esses textos epigráficos em diálogo com os contextos dos templos em que foram encontrados, sempre que possível, a fim de verificar se é viável identificar uma confluência entre o conteúdo textual, a cultura material e a topografia sagrada desses espaços — um aspecto que ainda foi pouco explorado pelas pesquisas.

Por fim, as Aretalogias de Ísis, embora amplamente estudadas em âmbito internacional, ainda careciam de uma abordagem sistemática no contexto da pesquisa brasileira. A partir de uma perspectiva descentralizada do eixo europeu, esta pesquisa busca contribuir com novos olhares sobre o culto isíaco e sobre as representações de Ísis presentes nessas fontes epigráficas. Pode-se afirmar, portanto, que este estudo se insere nos parâmetros da História Cultural, onde “o terreno comum dos historiadores culturais pode ser descrito como a preocupação com o simbólico e suas interpretações” (Peter

Burke (2008, p.10). Mas, dessa vez, damos maior destaque a cultura material, mais precisamente as epígrafias que aqui chamamos de ‘Aretalogias de Ísis’, presentes em diversas cidades da costa do Mar Egeu e sendo de conhecimento amplo, como bem vemos com o excerto de Diodoro de Sicília. Assim, tais textos não devem ser entendidos como meros registros de uma devoção abstrata ou manifestações “mágicas” descoladas da realidade, e sim devem ser compreendidos como dispositivos de construção de poder e autoridade divina, dotados de intencionalidade. Já que, como bem nota Ana Livia Bomfim Vieira (2020, p.24), a cultura material é conectora fundamental que nos ajuda, historiadores da antiguidade, a identificar e compreender as interações, sejam elas permanentes ou momentâneas, de expansão ou retração.

Conforme aponta Roger Chartier (1992, p.17), o objeto da História Cultural reside em “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler”. Sob essa ótica, as virtudes e feitos declarados pela deusa nas Aretalogias não operam como um espelho passivo do mundo helenístico e romano, mas sim como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real, articulando classificações e delimitações que organizavam a apreensão daqueles espaços sociais ecumênicos e conectados.

Ao tomar a noção de representação proposta por Chartier (1992, p.17), a pesquisa assume que as percepções do social e do divino não constituem discursos neutros. Ao contrário, elas produzem estratégias e práticas que tendem a impor a autoridade legitimada e uma posição de dominação de Ísis perante o cosmos, as sociedades e aos próprios deuses. As Aretalogias, portanto, inserem-se no campo da concorrência e da competição pelo domínio simbólico, cultural e religioso no Mediterrâneo Antigo, configurando verdadeiras “lutas de representações”. Através de mecanismos textuais, o grupo que orquestrou o conteúdo das Aretalogias, buscou impor sua própria concepção de mundo, universalizando valores que sustentam uma determinada ordem dada pela deusa.

Essa operação ganha inteligibilidade quando se nota que por um lado, a representação da deusa proposta nas estelas faz ver uma *coisa* ausente por meio de uma imagem substitutiva – o texto da inscrição que presentifica a deusa invisível –; e por outro, atua como a exibição e apresentação pública de uma presença dotada de plena autoridade.

O conceito de identidade também se revela fundamental para esta pesquisa, sendo aqui compreendido não como uma essência estática ou um dado biográfico

herdado, mas como uma construção relacional, discursiva e eminentemente histórica. No âmbito da História Cultural, a identidade se constitui no contato entre as representações coletivas e as práticas de apropriação dos sujeitos históricos. Trata-se de uma dinâmica de autocategorização que opera simultaneamente por mecanismos de pertencimento e de alteridade, delimitando o 'eu' e o 'nós' em oposição ao 'outro'. Para além de uma mera operação psicológica de diferenciação, essa articulação identitária assume um caráter performático no mundo antigo, no qual os agentes utilizam os recursos simbólicos disponíveis para negociar suas posições no interior da comunidade urbana.

Nesse sentido, o acesso à identidade divina de Ísis e à identidade de seus seguidores ocorre por meio das práticas discursivas que são construídas sobre eles, por eles, e entre eles, a partir de representações sociais politicamente situadas. Conforme destaca Steeve Bélanger (2012, p. 97–98), essas representações respondem a duas necessidades identitárias fundamentais: (1) a necessidade de identificação entre os atores sociais, que promove coesão, memória e reconhecimento mútuo, e (2) a necessidade de diferenciação, que possibilita a distinção em relação ao outro, frequentemente por meio de processos de tipificação ou estereotipação.

Contudo, cumpre ressaltar que a emergência dessas identidades no período helenístico não ocorre de forma unidirecional. Ela é mediada pela própria agência divina que emana das fontes. A construção da identidade do seguidor é indissociável da eficácia e da autoridade atribuídas à própria divindade: ao proclamarem os poderes universais de Ísis, os sujeitos históricos respondem a uma força sagrada performática que reorganiza suas sensibilidades e reelabora suas formas de inserção na *polis*. Assim, nas Aretalogias a figura de Ísis é ativamente definida e diferenciada por meio de sua agência universal, ao mesmo tempo em que seus devotos — ao consumirem e inscreverem esse discurso na materialidade da pedra — negociam e legitimam seu pertencimento a uma comunidade religiosa isíaca.

Por fim, o arcabouço conceitual desta pesquisa completa-se com a categoria do imaginário, aqui mobilizada não como sinônimo de ficção, ilusão ou falsidade histórica, mas como um sistema dinâmico e estruturante que orienta as sensibilidades e as práticas coletivas. Conforme define teoricamente José D'Assunção Barros

Por ora, consideraremos o Imaginário como um sistema ou universo complexo e interativo que abrange a produção e circulação de imagens visuais, mentais e verbais, incorporando sistemas simbólicos

diversificados e atuando na construção de representações diversas. De acordo com esta definição, existe uma interface possível do Imaginário não apenas com o campo das “representações”, mas também com o âmbito dos “símbolos” (Barros, 2005, p. 8).

Essa conexão entre o imaginário, as representações e os símbolos proposta por Barros é fundamental para a análise das Aretalogias de Ísis no contexto greco-romano. Esses textos operam, conjuntamente, na circulação de imagens verbais e visuais que acionam um universo simbólico específico. A recorrência de fórmulas que remetem à ancestralidade egípcia ou aos poderes universais da deusa não constituía apenas dispositivo retórico. Tratava-se também de um recurso deliberado para revestir o monumento epigráfico de significado simbólico e teológico, tornando presente a autoridade de Ísis no espaço da *polis*.

A presente Tese organiza-se em quatro capítulos. No primeiro capítulo, estabelecemos o cenário histórico da origem da deusa Ísis no Egito faraônico e discutimos as mudanças e transformações ocorridas a partir do domínio dos Ptolomeus, discussão fundamental para demonstrar o início da helenização de Ísis como um processo de negociação cultural, que preservou algumas de suas características originárias. No segundo capítulo, explicamos o contexto de difusão do culto isíaco pelo Mediterrâneo Antigo, conferindo maior ênfase às áreas do mar Egeu onde foram encontradas as epígrafias das Aretalogias. No terceiro capítulo, dedicamo-nos à análise do gênero das Aretalogias e à apresentação do *corpus* documental que sustenta este trabalho. Discutimos a natureza desses textos como discursos de autoproclamação divina e os principais debates acerca de uma possível origem egípcia ou grega dessas composições isíacas. Nesse momento, apresentamos as fontes selecionadas por meio de uma tipologia, bem como suas características, transcrição e tradução para o português. Estabelecemos, assim, a base metodológica para o diálogo entre o conteúdo textual e o contexto material dos templos. Por fim, no quarto capítulo, procedemos à exegese temática das fontes. Examinamos a construção da identidade de Ísis, com foco nas formas de invocação da deusa e em seu reposicionamento no mundo grego. A seguir, analisamos o alcance universal de sua potência em níveis cósmicos, que fundamenta sua soberania sobre a natureza. Por último, dedicamo-nos à interpretação dos “trabalhos” (*erga*) de Ísis na vida prática, explorando de que maneira a face de autoridade construída no item anterior se concretizaria no âmbito da vida em sociedade.

## CAPÍTULO 1

### “EU SOU ÍSIS, A RAINHA DE TODA A TERRA”<sup>9</sup>: DO EGITO FARAÔNICO AO MUNDO GRECO-ROMANO

Heródoto<sup>10</sup> de Halicarnasso dedicou todo um livro de sua obra para falar sobre o Egito e seu povo. Entre suas descrições, ele comentou que: “Mas sendo religiosos além da medida, de todos os homens, eles necessitam muitíssimo dessas leis”<sup>11</sup> (Heródoto. *Histórias*, II.37). No entanto, o autor grego escreveu sobre uma cultura que já tinha milhares de anos de história e a partir de sua visão de mundo<sup>12</sup>. Os egípcios, por sua vez, não pareciam ter a necessidade de conceituar *religião*, já que os eventos inexplicáveis e os fenômenos da natureza eram transferidos para o sobrenatural/metafísico e tudo na vida de um egípcio era um símbolo terrestre da atividade divina de modo que não havia uma diferença entre sagrado e mundano no imaginário egípcio (Tatomir, 2014, p.8).

Quando nos referimos à religião egípcia, concordamos com José das Candeias Sales (1999, p.24) ao afirmar que “refere-se aqui à religião indígena do antigo Egito, desde o último período neolítico<sup>13</sup> até as primeiras centúrias da nossa era, incluindo as tradições folclóricas e a religião oficial faraônica”. Não se tratava de uma questão de fé

---

<sup>9</sup> “Ἐγὼ Ἰσίς εἰμι ἡ βασιλίσσα πάσης χώρας” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.27.4).

<sup>10</sup> Viveu provavelmente entre os anos de 484 e 425 d.C., e foi um historiador grego das guerras contra os Persas (Preus, 2007, p.134).

<sup>11</sup> “θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἔόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων νόμοισι τοιοῦσιδε χρέωνται” (Heródoto. *Histórias*, II.37).

<sup>12</sup> “[...] o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem” (Geertz, 2008, p.67).

<sup>13</sup> O termo “Neolítico” significa literalmente “nova idade da pedra” e é o termo comum e impreciso para se referir a uma região que iniciava o cultivo da agricultura. Por centenas de milênios antes do surgimento da agricultura no Egito, as pessoas viviam lá caçando, pescando e coletando a rica profusão de flora e fauna naturais da região, mas cerca de 7.500 anos atrás, pessoas em várias áreas do Egito começaram a cultivar trigo e cevada e pastorear ovelhas, cabras, bovinos e suínos. As modestas fazendas e as toscas enxadas e mós (duas novas formas importantes de ferramentas de pedra do “Neolítico”) desses primeiros agricultores egípcios podem parecer desinteressantes e sem importância quando comparadas, por exemplo, às grandes pirâmides e riquezas funerárias dos faraós que os seguiram, mas, como em todas as outras grandes civilizações da antiguidade, os primeiros estados do Egito só foram possíveis porque a agricultura fornecia quantidades de alimentos muito maiores e mais confiáveis do que a caça e a coleta; todas as tumbas, templos e grandes cidades do Egito faraônico eram mantidas pelo cultivo anual primitivo de trigo, cevada e algumas outras colheitas, suplementadas por ovelhas, cabras, gado, porcos e outros animais domesticados” (Bard, 1999, p.18).

e não havia revelações de atos de descobertas transcendentais e sim uma realidade física presente constantemente e inquestionável<sup>14</sup> (Dunand; Zivie-Coche, 2004, p.12).

Apesar de não ser nossa função provar se os deuses egípcios – ou qualquer outro - existiam ou não, concordamos com Françoise Dunand e Christine Zivie-Coche (2004, p.8), quando afirmam que:

Embora não pertençam ao mundo real, para o historiador, não têm menos realidade do que qualquer outro fenômeno histórico clássico: guerra, sucessão política, fome e assim por diante. Existiam porque constituíam o esqueleto do reino imaginário dos egípcios, os sinais perceptíveis do reino invisível que os egípcios criaram.

Então, no imaginário antigo, os deuses existiam e tinham formas físicas como os elementos da natureza. Eram realidades fenomenológicas da física do universo. Eles existiam e tinham vários nomes, formas e imagens. E é sobre o sistema religioso egípcio que tratamos nesse capítulo com o objetivo de apresentarmos o ambiente religioso, cultural e político no qual as primeiras representações de Ísis se originaram e se desenvolveram por milênios, antes de serem exportadas para além das terras dos faraós.

Organizamos o capítulo da seguinte forma: no primeiro item, apresentamos as origens de Ísis no Egito faraônico, suas representações, sua família e seus poderes. No segundo item, debruçamo-nos sobre as modificações que a divindade sofreu no Egito a partir do período helenístico, com o estabelecimento dos gregos nas terras do Nilo — transformações que, em parte, a acompanhariam, juntamente com seu círculo divino, no processo de difusão de seu culto pelo Mediterrâneo, analisado no capítulo seguinte.

---

<sup>14</sup> Afirmando isso, não excluimos a ideia de que algum egípcio em algum momento, nos seus próprios pensamentos, tenha duvidado da eficácia das divindades, principalmente em momentos de desordem.

## 1.1 “EU SOU ÍSIS, UM ESPÍRITO MAIS ESPIRITUAL E AUGUSTA QUE OS DEUSES”<sup>15</sup>: NAS TERRAS DOS FARAÓS

A divindade que, nesta Tese, chamamos de “Ísis” corresponde, na realidade, à transliteração de seu nome grego *Ισις*, cuja forma original em caracteres hieroglíficos podia ser representada como ,  ou . As grafias do “pão” () e da “mulher” () funcionavam como indicativos de um nome feminino, enquanto o primeiro símbolo representava um trono, associado a ideias de estabilidade e fundação. Foneticamente, o nome egípcio da divindade sofreu alterações ao longo do tempo, partindo da forma *ʾūsat* e chegando, no Reino Novo<sup>16</sup>, à forma *Usa*. Essa forma, segundo Joachim Quack (2018,

---

<sup>15</sup> *Textos dos Sarcófagos* 148. No Reino Antigo, a vida após a morte era uma prerrogativa do faraó, que após a morte era identificado com Osíris. Após o I Período Intermediário, um processo chamado muitas vezes de “democratização” da morte, e por conseguinte, da religião, qualquer um poderia ter acesso à vida após a morte sem se relacionar com o caráter divino do faraó. E assim, a elite egípcia passou a utilizar de feitiços, a maioria deles já presentes nas pirâmides dos faraós, para decorarem suas próprias tumbas e sarcófagos. Esses seriam o segundo grupo de escritos religiosos que utilizamos, que são conhecidos atualmente como *Textos dos Sarcófagos*. Trata-se de um conjunto de feitiços e encantamentos, escritos em hieróglifos cursivos e hierático, presentes em equipamentos funerários do Reino Médio, em especial a partir das XI e XII Dinastias, principalmente em caixões de madeira, paredes, baús, etc. (Pinch, 2002, p.30). Encontrados nas tumbas das elites, muitos dos feitiços são versões daqueles presentes no *Textos das Pirâmides*. São compostos de um heterogêneo grupo de textos: instruções de rituais que deveriam acompanhar algum feitiço; alguns são monólogos de alguma divindade; outros são diálogos entre os deuses; mapas para o mundo subterrâneo; cosmogonias e outros mitos. Para este trabalho utilizamos os três volumes de *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, publicados por Raymond O. Faulkner, reeditado em 2004, em inglês com mais de mil feitiços.

<sup>16</sup> A cronologia egípcia é estabelecida a partir das datas presentes no *Papiro de Turim* dos faraós do século XIII a.C. e na lista de faraós de Maneton. Nessa lista, encontramos várias descrições das tradições egípcias e os nomes das dinastias do Egito da I à XXX. A divisão da história egípcia em períodos é uma construção moderna, compreendendo 4 reinos: Antigo, Médio, Novo e Tardio. Cada um desses reinos é marcado por fases de unificação e fragmentação, demarcadas pelo início e fim das dinastias reais, denominadas Períodos Intermediários. Entretanto, não podemos deixar de mencionar o chamado “Período Pré-dinástico”, quando os fundamentos do desenvolvimento histórico do Egito, como governo e arte, foram consolidados. Esse período estendeu-se entre 3150 e 2686 a.C., abrangendo as Dinastias I e II. O Reino Antigo refere-se ao período que vai da III dinastia (2686 a.C.) até o final da VI dinastia (2190 a.C.). Nesse período, a ideia da realeza divina egípcia se consolidou, deixando sua marca na cultura através de monumentos grandiosos, como as Grandes Pirâmides. A III dinastia foi fundada por Djoser, responsável pela Sétima Pirâmide de Sacará e seu complexo funerário circundante, possivelmente projetados por Imhotep. Durante a IV dinastia, o Egito teve contato com Biblos e campanhas militares garantiram as fronteiras ocidentais contra os Líbios e meridionais contra os Núbios, viabilizando o desenvolvimento de ambiciosos projetos arquitetônicos, como a Grande Pirâmide de Gizé. No âmbito religioso, houve a associação do faraó ao deus Rá e uma maior reverência a Osíris, o deus do submundo. No término da VI dinastia, o poder central enfraqueceu durante o reinado de Pepi II, que viveu quase 100 anos sem deixar herdeiros vivos. Isso resultou em uma fragmentação do poder, marcando o fim do Reino Antigo e o início do I Período Intermediário (2181-2055 a.C.), que abrange as Dinastias VII a XI. Esse período foi

p. 108), foi adotada pela língua meroítica<sup>17</sup>, o que nos permite ter alguma noção de como determinadas palavras egípcias eram pronunciadas.

Durante o primeiro milênio antes de Cristo, desenvolveu-se uma mudança significativa na língua egípcia, na qual o fonema original *u* passou a ser realizado como *e*, produzindo a forma *Ese* ou *Esi*, que pode ser considerada a pronúncia mais comum do nome da divindade no egípcio tardio. Quando os gregos entram em contato com essa tradição linguística, ocorre uma adaptação do nome, com a substituição da vogal inicial para *ι*, *e*, em alguns casos, para *η* ou *ει*. Assim, ainda de acordo com Quack (2018, p. 109), no período helenístico coexistiam três formas principais de pronúncia do nome da deusa:

- **Wusa:** forma núbio-meroítica, que remete à influência egípcia na Núbia<sup>18</sup>;

---

caracterizado por lutas políticas entre aqueles que reivindicavam ligação com o poder real e líderes regionais, dividindo o poder em Heracleópolis, ao norte, e Tebas, ao sul. O Reino Médio (2000-1650 a.C.) inclui apenas as Dinastias XI a XIII, com destaque para a proeminência de Tebas e a reunificação do Egito. Foi um período de avanços na arte, arquitetura e literatura. Ao término da XIII dinastia, o poder real entrou em competição com as dinastias regionais, inaugurando o II Período Intermediário (1650-1550 a.C.). Durante esse intervalo, o Egito perdeu territórios para grupos semitas, que adentraram o delta egípcio e estabeleceram suas próprias dinastias. Os Hicsos, um grupo de semitas, fundaram a XV Dinastia, seguida das dinastias XVI e XVII. A XVII Dinastia conduziu várias campanhas contra os Hicsos, resultando na expulsão destes pelas mãos de Amósis, fundador da XVIII dinastia e início do Reino Novo, compreendendo as Dinastias XVIII a XX. Amósis consolidou seu poder, expandindo as fronteiras e trazendo estabilidade ao Egito. Por volta de 1100-1000 a.C., o Egito enfrentou invasões dos Líbios e dos "Povos do Mar", grupos diversos que migraram pelo Mediterrâneo durante o colapso dos reinos hitita, micênico e outros do Oriente do Mediterrâneo, marcando o início da Era do Ferro. Ramsés XI, da XX Dinastia, teve seu poder usurpado por líderes militares, perdendo o controle do Alto Egito. O III Período Intermediário (1069-664 a.C.), abrangendo as Dinastias XXI a XXV, começou com o Egito isolado do restante do Oriente Próximo, sob domínio de faraós líbios e núbios. O chamado Período Tardio (664-332 a.C.) na história do Egito é marcado pela ascensão de impérios que invadiram o território egípcio. Os Assírios foram os primeiros, após subjugar a Mesopotâmia e a Síria. Durante a XVI Dinastia, houve relações cordiais com os Assírios até serem derrotados pelo rei babilônico Nabucodonosor em 597 a.C. Este, por sua vez, foi vencido pelos Persas, liderados por Ciro e seu filho Cambises, que derrotou o faraó Psamtico III em 525 a.C. No final do século V, um líbio iniciou uma revolta bem-sucedida contra os persas, reinando por cinco anos como o único faraó da XXVIII Dinastia. A independência dos persas foi interrompida apenas pela XXX Dinastia, com Nectanebo I, marcando o último período originalmente egípcio. A hegemonia persa retornou quando Artaxerxes III tomou controle do Egito em 343 a.C. No entanto, os persas não impuseram sua religião no território conquistado, mostrando respeito aos deuses egípcios (Holland, 2010, p.14; Pinch, 2002, p.50).

<sup>17</sup> Língua meroítica era o idioma falado em Meroë durante o período Meroítico.

<sup>18</sup> Nesta Tese, o Império Kushita não é nosso foco de observação, contudo não podemos deixar de comentar sobre a influência do culto a Ísis na região. Ísis e Osíris aparecem nos monumentos dos faraós kushitas da XXV Dinastia egípcia, onde incorporaram os temas dessas divindades na iconografia desses faraós preservando as identificações desse casal de deuses como pais do governante. Em grafitos no templo de Filas, podemos notar que sacerdotes da divindade peregrinavam para o templo duas vezes ao ano para os festivais, além de terem sido grande

- **Ese:** forma egípcia indígena;
- **Ísis**<sup>19</sup>: a forma grega, que conquistaria ampla difusão e devoção em todo o Mediterrâneo.

O significado preciso do hieróglifo do trono empregado para designar o nome da divindade não pode ser afirmado com exatidão, uma vez que ele aparece apenas a partir da V Dinastia. As interpretações variam entre uma possível relação com o deus Osíris<sup>20</sup> — seu irmão e marido —, cujo nome é escrito em hieróglifos como  ou , normalmente transcrito como *Asar* ou *Usar*, nos quais o mesmo sinal do trono aparece acompanhado de outros determinativos, como o do olho. Apesar de a identificação dos sinais hieroglíficos ser relativamente acessível, o significado exato da combinação desses elementos não pode ser estabelecido com precisão.

Já a interpretação de Ísis como personificação do trono real deriva do trabalho de Kurt Sethe (1930), em sua obra *Urgeschichte und Älteste Religion der Ägypter*. A partir da análise do *Texto das Pirâmides*<sup>21</sup> P 450 (1153/54), Sethe propôs que Ísis teria se tornado a personificação do trono do faraó (Sethe, 1930, p. 85). Essa interpretação encontrou diversos defensores, entre eles Barbara Lesko (1999, p. 156), Françoise

---

patrocinadores do templo até a transição do paganismo para o cristianismo. Solange Ashby (2016, p.5) inclusive comenta sobre negociações com romanos para a permanência do culto de Ísis nessa fronteira do Império. Sendo assim, por mais que não exploramos a fundo a sociedade meroítica e o culto de Ísis, é necessário ressaltar esse campo da História Antiga ainda menosprezado pelos estudiosos da atualidade.

<sup>19</sup> É importante ressaltar que no Egito greco-romano, mais especialmente nos templos construídos durante esse período, ainda era utilizada a grafia ideográfica nas suas paredes, sendo que o nome de Ísis ainda apareceu muitas vezes com os hieróglifos citados.

<sup>20</sup> Osíris era cultuado desde antes da I Dinastia e sua origem é associada à região noroeste de África, possivelmente na Líbia, de acordo com Budge (2001, p.122). Os primeiros conceitos sobre Osíris apontam que ele era originalmente um deus ligado a algum braço do Rio Nilo, com poderes criativos e nutritivos relacionados à inundação do rio (Budge, 2001, p.122). Inicialmente, ele estava associado à vegetação e ao ciclo de fertilidade do solo egípcio, especialmente na região que dependia das inundações do Nilo para a agricultura. Na cosmovisão egípcia, Osíris representava o poder de dar vida através da inundação anual que renovava a terra e permitia a germinação das sementes. Essa renovação da vida vegetal se tornou uma analogia para o pensamento sobre a morte e o recomeço da vida após a morte. É justamente seu papel no mundo dos mortos que mais se destaca, como o árbitro supremo no julgamento dos mortos, o que o torna como o deus mais popular na cultura egípcia faraônica.

<sup>21</sup> Usamos na elaboração desta Tese a tradução de James P. Allen (2005) para o inglês em *The Ancient Egyptian Pyramids Texts*. Os *Textos das Pirâmides* são os primeiros escritos religiosos do mundo dos quais temos conhecimento, sendo também o mais antigo entre o grupo de três coleções de literatura religiosa egípcia, encontrados nas tumbas dos reis em Sakara, nas necrópoles da capital do Reino Antigo, Mênfis. Esses textos foram encontrados nas pirâmides de seis faraós e quatro rainhas do Reino Antigo. O objetivo dos *Textos das Pirâmides* parece ter sido o de ajudar o corpo do rei morto a escapar da putrefação e permitir que seu *ba* ascendesse ao reino celestial junto aos deuses, assim como Osíris, que era identificado com a constelação de Órion, e Ísis, com a Estrela do Cão (Sírius) (Pinch, 2002, p.27).

Dunand (2008, p. 19) e Jennifer Williams (2014, p. 108). Vejamos o trecho mencionado dos *Textos das Pirâmides*.

[...] está traçando seus caminhos perfeitos e conduzindo-o ao grande trono que criou os deuses, que criou Hórus e gerou Thoth, para que Ísis o receba e Néftis o gere. Assim, ele se sentará no grande trono que criou os deuses, e o Deus Matinal virá a ele em êxtase, e os deuses em fraternidade; aqueles do Akhet virão até ele com o rosto ao chão, e as Estrelas Imperecíveis em reverência. (P 450).

Contudo, de acordo com o verbete dedicado a Ísis no *Lexikon der Ägyptologie* (Jan Bergman, 1980, p. 186), a interpretação e a tradução propostas por Sethe para esse trecho são problemáticas, uma vez que, na realidade, os deuses — no plural — são apresentados como os criadores do grande trono, e não exclusivamente a deusa Ísis. Segundo Ernest Alfred Budge (2001, p. 202), os próprios egípcios não conheciam com precisão o significado do nome *Ast* ou *Aset*, sendo provável que esse nome tivesse origem líbia, assim como ocorre com diversas outras denominações divinas cultuadas no Egito pré-dinástico. Henri Frankfort (1961, p. 7) segue uma linha semelhante ao afirmar que não é possível sustentar que Ísis tenha sido originalmente a personificação do trono, nem que o trono possuísse uma qualidade transcendental concedida pela deusa enquanto mãe.

Dessa forma, por mais atraente que essa interpretação possa parecer, a ausência de outras fontes que a confirmem deve ser cuidadosamente considerada. Isso, entretanto, não significa que a associação entre Ísis e o trono real não pudesse ter sido construída mais tardiamente por círculos sacerdotais; o que se observa é que, aparentemente, não haveria uma interpretação tradicional consolidada para o significado original do nome da divindade. Assim, atualmente é mais amplamente aceito que a criação do trono do faraó fosse atribuída ao conjunto dos deuses, e não exclusivamente a Ísis, como propôs Sethe. Além disso, outras ocorrências do termo “trono” nos *Textos das Pirâmides* não estabelecem qualquer relação clara com uma suposta personificação desse elemento pela deusa.

Nesse contexto, os nomes divinos devem ser compreendidos como potências ritualísticas e mágicas, constituindo uma dimensão fundamental da identidade das divindades e podendo expressar múltiplos aspectos de suas personalidades. Em geral, esses nomes estavam associados a uma única divindade, enquanto os epítetos eram mais passíveis de circulação, transferência e compartilhamento entre diferentes deuses. São

esses epítetos<sup>22</sup> que fornecem informações sobre a natureza da divindade, suas formas de manifestação, seus campos de atuação, suas relações genealógicas e suas associações com lugares específicos.

O mesmo trono, por sua vez, passaria a figurar como símbolo iconográfico da deusa, representado sobre sua cabeça e funcionando como um dos principais elementos para a identificação de Ísis nas imagens (Figura 1). Ao longo do tempo, a divindade foi representada de múltiplas formas iconográficas, assumindo aparências antropomórficas, híbridas<sup>23</sup> ou plenamente zoomórficas<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Poderíamos classificar os epítetos das divindades egípcias de acordo com os seguintes aspectos: 1) Natureza e função: Os epítetos normalmente nos fornecem mais informações sobre as características (como sabedoria, justiça, etc.) e a esfera de influência das divindades (Budde, 2011, p.3); 2) Iconografia: Eles descrevem as características físicas, postura e atributos das divindades, como os que acompanham as divindades infantis, por exemplo, "aquele com um belo cacho lateral" (Budde, 2011, p.3); 3) Origem e local de culto: Esses epítetos geralmente consistem em duas partes: a primeira demonstra o título da divindade na região (senhor, senhora, governante, etc.) seguido do nome da região (Budde, 2011, p.3): a) Genealogia: quando se relaciona aos parentescos, por exemplo: "pai de", "mãe de", etc.; b) *Status* e idade: são epítetos que indicam a importância da divindade na hierarquia, usando adjetivos como grande, pequeno, primeiro, único, etc. c) Mito e cosmogonia: frases que denotam um lema, como "começar", que se refere ao deus criador, ou referências a seus mitos e cosmogonias.

<sup>23</sup> Detendo o controle do *heka*, Ísis podia assumir diversas formas, bem como combinar formas femininas com características animais. Na forma “híbrida” ou “biforme” — isto é, metade humana, metade animal —, as divindades podiam ser representadas com partes do corpo animal e partes humanas. Nesses casos, a cabeça correspondia ao elemento essencial ou original, enquanto o corpo funcionava como uma manifestação secundária. Algumas divindades egípcias também podiam aparecer aladas em tumbas e templos, como Ísis, Néftis e Maat. No caso específico de Ísis, é possível identificar múltiplos significados associados às suas asas. Em primeiro lugar, proteção: as asas desempenhavam um papel fundamental na salvaguarda tanto dos vivos quanto dos mortos. Em segundo lugar, como símbolo de divindade: as asas constituem um símbolo clássico de natureza divina em diversas culturas e, ao representar Ísis com asas, os egípcios enfatizavam sua condição divina e sua ligação com o renascimento. Além disso, em uma região de clima predominantemente quente e seco, a sombra e os espaços sombreados eram compreendidos como verdadeiras bênçãos concedidas pelos deuses, tanto aos vivos quanto aos mortos. Desse modo, asas e penas eram vistas como responsáveis por proporcionar o ar necessário para respirar. Esse aspecto é bem ilustrado no *Texto dos Sarcófagos 777*, no qual se lê: “Ó N., Ísis veio para fazer surgir o ar, pois deseja que ele entre nos buracos que estão em sua cabeça, para que possas viver e falar com ela, ó N. São trazidos a ela esses dois pássaros *krm*, seus, no dia em que os uniste como alimento (?)”. Ao bater suas asas, Ísis fornecia a Osíris o ar indispensável para que o esposo morto pudesse voltar a respirar.

<sup>24</sup> Sob a forma totalmente zoomórfica, Ísis podia ser representada como diversos animais. Era comum encontrar divindades sob a forma de aves, e tanto Ísis quanto Néftis podiam assumir a forma de um milhafre, cernícalo, falcão ou andorinha, pequenos pássaros que cuidariam de Osíris. Foy Scalf (2012, p. 33) recorda que os deuses egípcios podiam assumir múltiplas formas e que essas manifestações devem ser compreendidas como expressão de uma multiplicidade e diversidade que rompe com a ideia de uma religião monolítica. Desse modo, as formas teriomórficas ou híbridas devem ser vistas como modos particularmente poderosos de manifestação do poder divino. Nos *Textos das Pirâmides 535*, do faraó Pepi I, Ísis e Néftis, em suas formas de aves, gritam à procura do irmão e, ao encontrá-lo, entoam um lamento profundo enquanto Anúbis prepara o corpo de Osíris para a mumificação. O interesse egípcio pelas aves e

**Figura 1 - Amuleto de Ísis feito no período tardio.**



Estatueta em Vidro Azul representando um amuleto de Ísis, Período Tardio. Proveniência: Egito. Custódia: Museu Britânico, Londres (Inv. EA60823). Fonte:<  
[https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA60823](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA60823)> Acesso em 04/07/2023.

A representação de Ísis em forma de vaca ou com elementos bovinos é antiga e pode ter se iniciado com a associação entre Ísis e Hátor, divindades que passaram a compartilhar atributos que iam além das funções maternais e funerárias. Seus símbolos iconográficos acabaram por se aproximar a tal ponto que, em muitas representações, Ísis passou a ser figurada com os chifres bovinos envolvendo o disco solar, à semelhança de Hátor.

---

por seu caráter protetor pode ser explicado de diferentes maneiras. Uma delas reside no cuidado e na proteção que as aves demonstram em relação a seus filhotes, comportamento que servia como modelo simbólico para o cuidado humano com sua própria prole. Referências a aves, asas e penas aparecem com frequência na arte pictórica e na literatura egípcia, sendo empregadas como símbolos de proteção. Não é por acaso que, ao observar a natureza das aves, os egípcios explicavam diversos aspectos da experiência humana por meio de analogias com o mundo animal, seja na ideia de que a criança nasce de um ovo, seja na concepção do local onde a mulher dá à luz como um ninho. No *Livro dos Portões*, essas deusas também podiam aparecer sob a forma de serpentes. As cobras estavam presentes por todo o Egito, desde as regiões desérticas até os pântanos do Nilo. O perigo representado por seus venenos causava temor tanto às comunidades humanas quanto aos animais domésticos. Contudo, nem todas as serpentes eram consideradas malignas no imaginário egípcio. Algumas divindades associadas às cobras eram relacionadas, inclusive, à fertilidade dos campos. Diversas deusas podiam assumir a forma de serpente protetora, entre elas Ísis.

No que diz respeito à origem de Ísis, ela é desconhecida, havendo apenas hipóteses a seu respeito. Isso se dá, de acordo com Françoise Dunand (1973, p.1; 2008, p.21), porque grande parte da documentação disponível para análise provém de templos ptolomaicos e romanos do Egito, e, além disso, as principais narrativas míticas sobre Ísis foram concebidas no período tardio. Miriam Ma'at-ka-Re Monges (1993, p. 562) defende que Ísis e Nut seriam deusas originárias da Núbia. A hipótese mais amplamente aceita, contudo, é a de que a deusa teria sua origem no Delta do Nilo (Figura 2).

**Figura 2 - Mapa do Delta do Nilo**



Mapa do Delta do Nilo. In: Redford (2001, p. I).

Diversas cidades da região aparecem, em algum momento, associadas à origem da divindade. Françoise Dunand (2008, p. 20) defende que, caso se procurasse um templo arcaico dedicado a Ísis, este deveria situar-se no Delta do Nilo, nas proximidades de Tjebnujer<sup>25</sup> (em egípcio) — ou a grega Sebennytos, atual Samannud. Nas proximidades dali, mais precisamente no sítio de Behbeit el-Hagar, encontra-se o sítio arqueológico de um templo mais recente, datado do final do período tardio e do início do governo dos Ptolomeus, no qual, segundo a autora, pode ter existido um templo muito mais antigo, localizado próximo ao lago *Ntr.w*, “o divino”. A Heródoto

<sup>25</sup> Cidade localizada atualmente no braço de Damietta do Nilo, foi a capital do XII nome do Baixo Egito e de acordo com Manetão, proveniente da cidade, foi de onde os faraós da XXX Dinastia vieram.

nós devemos a ligação de Ísis a esse templo. O autor descreve um dos mais importantes festivais egípcios, realizado na cidade de Busíris, que, segundo ele, ocorria em honra a Ísis, a qual possuía um grande templo — denominado em grego *Iseion* — naquela cidade (Heródoto, *Histórias*, II.59). Ocorre que houve uma confusão por parte de exploradores do século XVIII, que identificaram erroneamente o sítio de Behbeit el-Hagar como sendo Busíris.

Christine Favard-Meeks (1997, p. 102) discorda da identificação desse templo com o citado por Heródoto, sobretudo pela ausência de escavações sistemáticas e metódicas no local. Além disso, existiam diversos templos no Egito denominados *Iseion*, o que impede qualquer afirmação conclusiva de que o sítio em questão corresponda ao mesmo templo mencionado por Heródoto. Ainda assim, o templo de Behbeit el-Hagar era dedicado à família de Ísis e parece ter funcionado como um centro de atividades culturais, no qual Ísis e Hórus realizavam oferendas a Osíris-Andjety e confeccionavam estatuetas de barro de Osíris Khenty-imentet, destinadas a garantir o renascimento.

Embora tenha sido construído durante o reinado de Nectanebo II, o templo continuou a ser reformado e ampliado sob Ptolomeu II e Ptolomeu III. Esses soberanos, por sua vez, eram representados nas paredes do templo como associados a Osíris, com Hórus e Ísis figurando como garantidores dos rituais que possibilitariam o renascimento desses governantes no além-vida. O templo, entretanto, não sobreviveu por muito tempo, vindo a ruir na segunda metade do século II a.C., seja em decorrência de um terremoto, seja por colapso estrutural causado por seu próprio peso. Após isso, o local passou a servir como pedreira para os habitantes da região.

Busíris, por sua vez, era reconhecida como o principal centro do culto de Osíris no Baixo Egito. É importante observar que o nome grego *Busíris* foi atribuído a, pelo menos, nove cidades faraônicas diferentes no Egito. A mais conhecida parece ter sido a atual Abu Sir Bana, situada no centro do Delta do Nilo, cujo nome egípcio era Djedu, em referência ao símbolo de Osíris, o pilar *djed*<sup>26</sup>. Acreditava-se que ali o deus teria nascido e sido enterrado e, como observado anteriormente, segundo Heródoto (*Histórias*, II.61), nessa cidade também se encontrava um grande templo dedicado a Ísis.

---

<sup>26</sup> O *djed* tem um formato mais ou menos de pilar, com pelo menos três barras paralelas atravessando-o, e é interpretado como representando tanto a estabilidade do monarca quanto à ressurreição da divindade.

Um templo pouco comentado na historiografia sobre os santuários de Ísis no Egito é aquele localizado de forma extraordinária no complexo das Grandes Pirâmides. Conhecido como o Templo de Ísis, Senhora das Pirâmides, ele foi construído na face oriental da pirâmide mais meridional do conjunto das pequenas pirâmides, a leste da pirâmide de Quéops. Atualmente bastante deteriorado, o conjunto arquitetônico que compõe o templo formou-se ao redor de uma capela funerária pertencente a uma das rainhas da IV Dinastia (Zivie-Coche, 1991, p. 12). O templo propriamente dito, contudo, só foi erguido na XXI Dinastia, sendo posteriormente ampliado durante a XXVI Dinastia.

Por sua vez, ao voltarmos o olhar para os templos do Alto Egito, podemos citar aquele situado na antiga cidade de Coptos. Nesse local, Ísis desempenhava o papel de mãe do deus itifálico Min<sup>27</sup>, e ambos compartilhavam um templo construído sob Tutmose III e ampliado no reinado de Ptolomeu II (Herbert, 2005, p. 799).

Talvez o mais proeminente centro isíaco entre o final do I milênio a.C. e a primeira metade do I milênio d.C. tenha sido o templo de Filas. O santuário de Filas — *Philae* em latim — parece ter sido concebido como a “ilha do tempo de Rá”, isto é, uma referência ao momento da criação, já que colinas e ilhas eram vistas pelos egípcios como remissões à colina primordial que emergiu das águas. Ao longo das eras, essa ilha desempenhou um papel crucial nas dinâmicas sociais e econômicas da região. Sua importância remonta ao período faraônico, quando era conhecida como Filas, um centro religioso dedicado à veneração de divindades como Ísis e Osíris. A grandiosa construção do Templo de Ísis, erguido no local, testemunha a devoção religiosa e o esplendor arquitetônico característicos da civilização egípcia. Posteriormente, com o advento do cristianismo, Filas viu-se transformada em um centro cristão, evidenciado pelos vestígios de igrejas e capelas construídas ao longo dos séculos. Contudo, o século XX trouxe desafios significativos para a ilha, marcado pela construção da Barragem de Assuã, que resultou na submersão parcial de Filas. Este evento desencadeou esforços internacionais para o resgate e realocação dos templos, preservando assim a rica herança cultural e religiosa encerrada nas pedras milenares de Filas. A ilha de Filas está localizada na Primeira Catarata do Nilo, ao sul da fronteira do Egito Faraônico, onde era seu local original.

---

<sup>27</sup> Antiga divindade egípcia associada a fertilidade, a potência sexual dos homens, e ao deserto. No Reino Médio a divindade seria assimilada muitas vezes com Hórus.

Há evidências de um culto a Amon na ilha já durante o reinado do faraó núbio Taharqa (689–664 a.C.), bem como de um pequeno altar dedicado a Ísis datado do período de Psamético II, além de um templo de granito erguido por Amasis. Posteriormente, identificam-se vestígios de um quiosque na região sudoeste da ilha, provavelmente um templo, construído por Nectanebo I. Todas as estruturas situadas ao norte do vestíbulo passaram a ser edificadas durante o reinado de Ptolomeu Filadelfo. Assim, foi apenas sob o domínio dos Ptolomeus que o complexo de Filas se tornou predominantemente dedicado a Ísis e tornou-se um epicentro de práticas cultuais que se estenderam até o Império Romano. Com a expansão do culto de Ísis no mundo romano, Filas desempenhou um papel crucial como um dos centros de peregrinação mais destacados. Este templo foi também o último templo pagão a ser fechado pelos cristãos em 535 d.C. por ordem de Justiniano e transformado em um templo cristão dedicado ao mártir Estevão (Dunand; Zivie-Coche, 2004, p. 231).

Já em uma tradição mais tardia, tentou-se vincular a origem de Ísis a Dendera<sup>28</sup>. No complexo de templos dedicado sobretudo a Hátor, encontramos um pequeno templo consagrado a Ísis, composto por uma parede construída no reinado de Nectanebo I e ampliada posteriormente por Ptolomeu VI e Ptolomeu X, com o reaproveitamento de blocos provenientes de edificações de Amenemhat I e Ramsés II, além de um portal com o nome de Augusto. Nesse contexto, as divindades cultuadas em Dendera parecem organizar-se em duas tríades<sup>29</sup>.

Ao apresentarmos esses templos que tinham Ísis como foco principal, não excluimos sua presença em outros santuários, nos quais ela ocupava um papel mais secundário, como, por exemplo, no templo de Osíris de Seti I, em Abidos, da XIX Dinastia, ou em Edfu, no templo de Hórus. Na atual Akhmin — antiga Ipu para os egípcios e Khemmis para os gregos — situa-se o local para onde Ísis, segundo as

---

<sup>28</sup> Na margem oeste do Nilo, entre Abidos e Luxor. O templo, reformado entre o governo de Ptolomeu XII e o de Antonino Pio, que permanece substitui um antigo templo construído no Reino Novo. Neste templo temos a evidência do *mammisis* mais antigo já encontrado, construído durante o governo de Nectanebo I, além de termos os textos litúrgicos inscritos e representados nas paredes do templo importantes para o calendário festivo dos egípcios.

<sup>29</sup> Um dos modos de adicionar alguma divindade na cultura religiosa de uma cidade dominante que não a associação direta entre deuses era pelo casamento do deus local com outros, principalmente os vencidos. Criava-se então as famílias ou tríades entre um deus e uma deusa que gerariam um filho também deus. Nessas formações, nem sempre o pai era o chefe, contentando-se ao papel de príncipe consorte, enquanto a deusa era a principal.

narrativas míticas, teria fugido durante a gravidez. Na *Estela Metternich*<sup>30</sup> (Feitiço 6), a própria Ísis relata que ali deu à luz Hórus e o escondeu da perseguição de Seth, o qual aparentemente não poderia adentrar esse espaço: “Esconda-se com o jovem filho, para que ele venha até nós quando seus membros estiverem fortes e todas as suas forças estiverem desenvolvidas, e você o fará sentar em seu trono, concedendo-lhe o título de governante dos dois reinos.”

Outro exemplo claro da associação de Ísis com tradições locais é a narrativa da Enéade de Heliópolis<sup>31</sup>. As enéades consistiam em grupos familiares compostos por nove deuses e, na de Heliópolis, o deus criador era Atum. A principal fonte egípcia para essa tradição são os *Textos das Pirâmides*. No texto 527, encontramos a explicação da origem dos deuses dessa enéade: “Atum é aquele que veio a ser itifálico em Heliópolis. Ele colocou seu pênis em seu punho para que pudesse atingir o orgasmo, e então nasceram os dois gêmeos, Shu e Tefnut”. Shu representaria “o deus da vida manifestado no sopro vital” (Holland, 2010, p. 33), enquanto Tefnut encarnaria o princípio feminino da umidade do ar. A partir deles nasceriam Geb, o deus da terra, e Nut, a deusa do céu, que, por sua vez, gerariam dois deuses — Osíris e Seth — e duas deusas — Ísis e Néftis. Essa é uma das versões da criação dos deuses de Heliópolis, resumidamente composta por Atum, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osíris, Seth, Ísis e Néftis.

---

<sup>30</sup> Essa estela seria um tipo de objeto mágico e curativo chamado de *cippus*, palavra grega que significa “escudo”, e tem como tema central Hórus de pé sobre crocodilos, e se refere ao poder de Hórus sobre animais perigosos e peçonhentos como escorpiões, serpentes e crocodilos. A estela poderia ser de tamanho diversos, desde pequenos amuletos que poderiam ser usados amarrados ao pescoço a estelas grandes como a de Metternich, contendo feitiços de cura. O ritual mágico do *cippus* parecia estar relacionado tanto no tocar da estela e das imagens cravadas ali quanto de beber ou banhar-se da água que era derramada sobre a estela, e as palavras inscritas poderiam ser lidas. Geraldine Pinch (2004, p.31) acredita que essa estela tinha uma função tanto esotérica quanto prática, pois por um lado os feitiços e as imagens representavam a luta eterna entre a ordem (Hórus) e o caos (Seth), por outro lado, eles fornecem remédios para perigos cotidianos da vida dos egípcios. Entre um dos tipos de objetos mágicos mais bem preservados e com mais ricas informações sobre o pensamento mágico e mitológico egípcio é a *Estela de Metternich* Encontrada durante algumas escavações em 1828, a estela foi dada pelo governador do Egito a um chanceler da Áustria, Duque de Metternich, a partir disso a estela ficou conhecida como ‘Estela de Metternich’ e em 1950 foi adquirida pelo Museu Metropolitano de Arte de Nova Iorque. De acordo com as inscrições, um sacerdote chamado Nesatum mandou que construíssem a estela em honra ao boi Mnévis, a encarnação do deus sol e também o faraó Nectanebo II. De acordo com o sacerdote, os textos na estela são escritos mágicos antigos encontrados em uma tumba sagrada de touros dedicados a esse deus em Heliópolis, sendo que as linguagens encontradas nos textos poderiam variar com até mais de mil anos.

<sup>31</sup> “Heliópolis - “cidade do sol” - é o nome grego para a egípcia Iwnw (a bíblica On), localizada no delta sul, próximo ao Cairo moderno. Heliópolis era o principal local de culto para a adoração do deus Sol Atum como criador desde o tempo do Império Antigo; Rá também foi adorado como criador lá” (Holland, 2010, p.32).

Observemos que Ísis, embora cultuada desde as primeiras dinastias do Egito e recorrente nos textos funerários, só pode ser associada de forma segura à construção de templos dedicados exclusivamente a ela a partir do período tardio e do período helenístico, isto é, ao longo do I milênio a.C. Esse dado indica que, com o passar do tempo, o culto a Ísis foi adquirindo cada vez mais destaque e força no território egípcio. Outro indício dessa expansão e consolidação de seu culto encontra-se na ampliação gradual — porém consistente — de suas funções ao longo da história do Egito faraônico.

Talvez sua função mais antiga tenha sido aquela, apresentada nos *Textos das Pirâmides*, como protetora do faraó morto na figura de Osíris. Integrantes da Enéade de Heliópolis, Ísis e Osíris tiveram Hórus segundo as narrativas míticas presentes nos textos funerários, divindade com a qual todos os faraós passaram a se identificar, sendo considerados sua manifestação viva na terra. No *Hino a Osíris*<sup>32</sup>, compreende-se que Osíris teria sido escolhido por Geb<sup>33</sup> para governar as terras do Egito e que era reverenciado pelo povo juntamente com sua esposa e irmã, Ísis, a qual surge pela primeira vez nesse hino no verso 12.

[...] Sua irmã o protegeu, aquela que manteve os inimigos afastados e repeliu as ações do perverso com as coisas benéficas de sua boca, ela com a língua excelente, cujas palavras não se tornam vãs, e admirável em seu comando. (*Hino a Osíris*, v.2)

Seguindo a descrição de Osíris, nesse primeiro momento Ísis aparece como aquela que protege o irmão, mantendo os inimigos afastados. Na mitologia osiriana, o

---

<sup>32</sup> Na Estela de Amenmose encontra-se o Hino de Osíris, o qual está preservado no Museu do Louvre (C 286). A estela é esculpida em uma placa de calcário de formato arredondado no topo, medindo 1,03 x 0,62 metros e datada da XVIII Dinastia. Na parte superior da estela, há duas cenas: à esquerda, vemos o oficial Amenmose e sua esposa Nefertari sentados diante de uma mesa de oferendas, enquanto à direita, encontra-se uma mulher chamada Baket, cuja origem e relação com o casal não são conhecidas. À frente de Amenmose está seu filho de pé, com os braços erguidos à frente, em um gesto de oferenda. É possível observar outro filho em pé atrás do casal, bem como outros filhos e filhas sentados abaixo. Em frente a Baket, um sacerdote é representado realizando uma oferenda. Abaixo dessas imagens, o Hino de Osíris está inscrito em 28 linhas horizontais. O hino se divide em três partes: a primeira faz referência às realizações de Osíris como faraó; a segunda aborda a busca de Ísis após a morte de seu marido; e a terceira relata a vitória de Hórus na sucessão de seu pai. A tradução utilizada é a de Miriam Lichtheim para o inglês, presente no volume 2 de sua coleção *Ancient Egyptian Literature: The New Kingdom*, publicado em 2006.

<sup>33</sup> Deus egípcio da terra e membro da Enéade de Heliópolis, pai de Osíris, Ísis, Seth e Néftis.

deus é morto por seu principal inimigo, Seth<sup>34</sup>, seu próprio irmão. Seu corpo teria sido esquartejado e espalhado pelas terras egípcias, com o objetivo de impedir que fosse ressuscitado. No entanto, Ísis e sua irmã Néftis transformam-se em aves e saíram à procura do corpo de Osíris.

Após encontrá-lo, iniciam-se então os preparativos para os rituais funerários. Na cultura egípcia antiga, após a morte de um indivíduo, os vivos cuidavam do corpo para evitar a putrefação e realizavam os rituais funerários necessários a fim de assegurar a imortalidade da alma após a morte do corpo, aproximando o falecido de Osíris. Pois com a morte, o *ka* é separado do corpo e, para que o indivíduo "sobreviva" como um "espírito" após a morte, esse *ba* deve se reunir com seu *ka*, formando assim o *akh* e só assim o falecido seria capaz de viver eternamente na terra e no mundo onde os deuses vivem. Os textos funerários egípcios buscam exatamente isso, garantir que o morto se torne um *akh*. De fato, Osíris exerce um papel fundamental nesse caminho da vida do morto após o passamento. Ele é associado à força que permite o renascimento, tanto na agricultura, na germinação das sementes e na inundação do Nilo, como também fazendo parte do ciclo do Sol. No meio da noite, Osíris se funde com Rá, e este último recebe o poder de renascer no amanhecer (Allen, 2005, p.8). Assim como o sol, todos os *bas* (espíritos) passariam pela noite da morte e voltariam à vida no nascer do sol com o poder de Osíris. Por essa razão, nos textos funerários, o morto é frequentemente acompanhado pelo Sol em sua barca durante o dia pelo céu e durante a noite na Barca da Noite pelo *Duat*, que é o mundo subterrâneo. Esse caminho simbólico representa a jornada após a morte, em que o espírito do falecido busca a transformação e a ascensão para a vida eterna, guiado pela força regeneradora de Osíris e a luz do sol.

Em diversos feitiços dos *Textos dos Sarcófagos* e do *Livro dos Mortos*<sup>35</sup>, o morto deve identificar-se com Osíris. Nos *Textos das Pirâmides* do faraó Pepi I, Ísis e

---

<sup>34</sup> Seth é descrito como o deus do caos e da confusão, geralmente representado com um corpo masculino e a cabeça de um animal não identificado, com um longo nariz e orelhas empinadas. Apesar do que pode parecer na visão moderna de "vilão", não era assim que os egípcios viam deuses com esse tipo de poder, pois estamos falando de uma cultura com forte compreensão da dualidade do universo, e não seria à toa que esse deus vivia na barca de Rá para protegê-lo.

<sup>35</sup> Conhecido atualmente como o *Livro dos Mortos*, esse nome é, na verdade, um título atribuído na era moderna e derivado do alemão "Totenbuch", utilizado no século XIX. Os antigos egípcios chamavam essa obra de "Livro para Sair de Dia", "Feitiços para Sair de Dia" ou simplesmente "Sair de Dia", que continha instruções para o *ba* (aspecto espiritual) deixar a tumba e viajar durante o dia, unindo-se à jornada do deus-sol. Além disso, o compêndio tinha como objetivo orientar e auxiliar o falecido, tanto nas adversidades que ele poderia enfrentar no pós-morte quanto no julgamento perante os deuses. Contemplava feitiços a serem praticados pelos vivos, recitados antes, durante e após o enterro, bem como quando a tumba era visitada.

Néftis, em suas formas de aves, gritam à procura do irmão e, ao encontrá-lo, entoam um lamento profundo enquanto Anúbis prepara o corpo de Osíris para a mumificação.

Quando tratamos do papel de Ísis nos ritos funerários, ela se apresenta como a esposa que perdeu o marido de forma brutal, e seu lamento de viúva torna-se, assim, um modelo exemplar para as viúvas egípcias.

O protótipo mítico do lamento da viúva foi o luto de Ísis sobre o corpo de Osíris. Suas canções falam a mesma linguagem dos lamentos das viúvas nas inscrições tumulares. Esses lamentos pertencem ao aspecto feminino, ao aspecto Ísis-Néftis, de conceder vida ao falecido, e, assim, ao lado físico dos esforços para restaurar a vida e a personalidade. Hórus não lamenta: suas palavras descrevem a restauração da honra, o castigo do inimigo, a elevação e entronização de Osíris, mas nunca anseio, amor ou tristeza. O luto ocorre no espaço íntimo da constelação física de cônjuges, não no espaço social de honra, soberania e vindicação, pelo qual o filho é responsável (Assmann, 2005, p.115).

Ísis e Néftis estavam presentes em todos os estágios dos rituais funerários, com seus papéis sendo representados por mulheres também nos funerais humanos. Ao morrer, o homem ou a mulher eram identificados com Osíris e, em tese, deveriam

---

Os feitiços e instruções antes do enterro eram necessários para o ritual de embalsamamento, que podia se estender por meses. Os feitiços recitados durante o funeral geralmente acompanhavam a vinheta da procissão que levava o corpo à tumba, juntamente com oferendas, libações e rituais, como o "Ritual de Abertura da Boca". Os rituais posteriores ao enterro podiam incluir instruções sobre quando os familiares deveriam realizar os ritos em homenagem ao falecido. Essa obra não é literalmente um "livro" no sentido moderno do termo, nem em sua forma narrativa nem em seu formato. Sua narrativa não segue uma estrutura linear, com início e fim. Em vez disso, consiste em um compêndio de muitos textos, alguns extensos e outros curtos, chamados de "feitiços" pelos pesquisadores. Cada um desses textos poderia ser considerado um "capítulo". Alguns desses feitiços eram acompanhados por ilustrações, denominadas "vinhetas", que visualmente complementavam o conteúdo do feitiço correspondente. A primeira versão conhecida do *Livro dos Mortos* parece ter origem na XIII Dinastia, encontrada em documentos pertencentes à família do faraó e à elite que o cercava. No entanto, ele se consolidou definitivamente no final da XVII Dinastia e início da XVIII Dinastia, perdurando até o Período Ptolomaico. Esses feitiços eram registrados em diversos suportes, além dos papiros, como couro, bandagens de linho, cartongem dos caixões das múmias, sarcófagos, figuras funerárias, estelas, tijolos mágicos e até nas paredes das tumbas. Os textos continham descrições das situações que o falecido poderia encontrar em sua jornada para o Duat (mundo dos mortos), feitiços que o auxiliariam a superar os estágios dessa jornada e a se proteger de perigos. Aparentemente, o *Livro dos Mortos* representou um estágio na democratização da vida após a morte, tornando-se acessível a um público mais amplo (Holland, 2010, p.66). O *Livro dos Mortos* é composto por mais de duzentos feitiços, muitos dos quais derivam diretamente dos *Textos das Pirâmides* e dos *Textos dos Sarcófagos*. É importante destacar que as imagens desempenham um papel significativo nas versões sobreviventes do *Livro dos Mortos*, uma vez que "Muitos proprietários do *Livro dos Mortos* podem ter sido incapazes de ler os textos hieroglíficos, mas poderiam compreender as complexas ilustrações que resumiam o conteúdo dos feitiços" (Pinch, 2004, p.38). Utilizamos nessa pesquisa a tradução do *Livro dos Mortos* feita por Thomas George Allen para o inglês, publicada no ano de 1974.

passar por todos os rituais funerários típicos de preparação do corpo, com o objetivo de possibilitar a reconexão com seu *ba*. Assim, quando um homem falecia, os papéis das deusas eram desempenhados por esposas, mães, irmãs e/ou filhas. Já no caso da morte de uma mulher, que igualmente se tornava Osíris, cabia à mãe, às irmãs ou às filhas assumir os papéis divinos. As deusas também estavam presentes nas representações das tumbas e dos sarcófagos, com a função de proteger o morto e a câmara funerária que abrigava o sarcófago.

Convém comentar, todavia, que agência feminina no espaço de luto e da preparação do cadáver no Egito Faraônico obedece a uma lógica teológica distinta daquela observada em outras sociedades do Mediterrâneo, como a Roma republicana e imperial. Enquanto na cosmovisão romana a manipulação do morto e os ritos de lamentação eram em parte funções das mulheres sob a justificativa de que a morte constituía uma poluição ritual – recaindo sobre o elemento feminino a carga de lidar com essa mácula devido a uma suposta impureza biológica inerente ao seu gênero –, no cenário egípcio a performance feminina aqui comentada é investida de uma dignidade mítica e divina integradora. A presença da mulher como a corporificação de Ísis e Néftis não evoca marginalidade da poluição, mas sim a centralidade do poder de regeneração e proteção. Sendo assim, as mulheres egípcias aqui assumiam o lugar das deusas, atuando como motores rituais na transição do defunto.

A morte e a vida eram temas centrais no cotidiano egípcio e, por meio de seus sistemas mitológicos, os egípcios buscavam explicar acontecimentos que escapavam à compreensão imediata. Desse modo, os mitos refletiam e moldavam concepções sobre a vida familiar, os fenômenos da natureza e as dificuldades do cotidiano, tanto na vida de um egípcio comum quanto na do faraó e de seu herdeiro. A presença de crianças era fundamental não apenas para a continuidade da vida terrena, mas também para assegurar o renascimento no além. No contexto da família real, um herdeiro masculino simbolizava a virilidade do governante e garantia que, com sua morte, o sucessor se tornasse o novo Hórus, dando continuidade ao legado paterno, enquanto o faraó falecido assumia o papel de Osíris. Para o egípcio comum, a existência de um filho também representava alegria e virilidade no âmbito familiar, fortalecendo a base da sociedade agrária, garantindo apoio aos pais na velhice e assegurando a realização adequada dos rituais funerários voltados à vida após a morte.

Ísis, de modo astuto, ao compreender a importância de assegurar a continuidade da sucessão ao trono egípcio por meio de um herdeiro de seu irmão e

esposo Osíris, consegue, por meio da magia, engravidar do marido já falecido. A respeito desses eventos, existem diferentes versões, sendo que, em uma delas — de caráter mais “humano” —, o coito é brevemente descrito em um dos *Textos das Pirâmides*, o feitiço 366:

Sua irmã Ísis veio até você, despertada [por] amor por você. Você a colocou em seu falo para que sua semente pudesse emergir nela, afiada como Sothis, e Hórus afiado emergiu de você como Hórus em Sothis. Você se tornou *akh* nele em sua identidade de *Akh* no Djenderu-Bark, e ele deve cuidar de você em sua identidade de Hórus, o filho que cuida de seu pai. ( *Textos das Pirâmides*, 366)

Em uma outra versão presente em um feitiço dos *Textos dos Sarcófagos* 148, Ísis anuncia aos deuses:

O relâmpago atinge (?), os deuses estão com medo, Ísis desperta grávida com a semente de seu irmão Osíris. Ela é exaltada, (mesmo ela) a viúva, e seu coração se alegra com a semente de seu irmão Osíris. Ela diz: ‘Ó deuses, eu sou Ísis, a irmã de Osíris, que chorou pelo pai dos deuses, (até) Osíris, que julgou os sacrifícios das Duas Terras. Sua semente está dentro do meu ventre, eu moldei a forma do deus dentro do ovo como meu filho que está à frente do Enéade. O que ele governará é esta terra, a herança de seu avô Geb, o que ele dirá é sobre seu pai, o que ele matará é Seth, o inimigo de seu pai Osíris ( *Textos dos Sarcófagos*, 148).

Na tradução proposta por R. O. Faulkner, Ísis não é representada como preenchida por uma relação física, mas por um clarão de luz que assusta os deuses, imagem que se aproxima daquilo que é apresentado nos *Textos dos Sarcófagos*, 150. Contudo, a versão mais controversa encontra-se gravada nas paredes do templo de Seti I. Nessa representação, observamos Osíris morto e mumificado, deitado em sua cama mortuária. Aos seus pés, vê-se Hórus em atitude de adoração diante da múmia de Osíris, enquanto, à sua cabeça, encontra-se Ísis, com corpo feminino, também em gesto de adoração ao deus. No centro da cena, uma ave pousa sobre o falo ereto da múmia — hoje parcialmente danificado por perfurações. Pelas inscrições hieroglíficas que acompanham a imagem, sabemos que essa ave corresponde a uma das formas assumidas por Ísis, por meio da qual a deusa concebe do amado.

Também encontramos uma das façanhas de Ísis descrita no *Hino a Osíris* (§ 14), quando a deusa é apresentada como “aquela que revigorou o cansaço do Fatigado, que recebeu sua semente e providenciou um herdeiro, que amamentou a criança na solidão, no lugar onde ele era desconhecido, e que o trouxe, quando seu braço já estava forte, para o salão de Rá”.

Na perspectiva egípcia, o pai exercia um papel essencial na formação do bebê, conferindo-lhe o espírito ou a essência, moldados à sua imagem, como se observa no início dos *Textos dos Sarcófagos*, 33–35: “Ó vós, deuses que habitais o Caos, ó Nove Deuses que residem nos Lugares Misteriosos: observai-o, ó deuses, este espírito divino que Osíris fez seu filho, a quem Ísis fez sua criança, e a quem é concedido o louvor devido aos deuses”.

Por sua vez, à mulher cabia a responsabilidade pela formação física da criança, conforme expresso nos *Textos dos Sarcófagos*, 148: “Sua semente está dentro do meu ventre; eu moldei a forma do deus dentro do ovo, como meu filho que está à frente da Enéade”. Os mitos ligados à reprodução e à gravidez eram apropriados como metáforas religiosas pelos mortais, com a mãe sendo associada a Ísis e a criança por nascer a Hórus. Dessa forma, a narrativa da gravidez e do parto da deusa, protegida por outras divindades, refletia as expectativas ligadas à gestação humana, respondendo às práticas religiosas, mágicas e medicinais voltadas à proteção e ao auxílio durante esse período.

Após o anúncio da gravidez, Ísis buscou imediatamente proteção para garantir a segurança e a saúde da mãe e da criança, proteção essa solicitada às divindades. Os deuses, por sua vez, concedem saúde à grávida e nutrem a vida em gestação. Outro momento em que Ísis se apresenta em uma função claramente maternal é na cena de amamentação de Hórus, geralmente marcada por características recorrentes: Ísis é representada sentada de forma rígida em um trono cúbico, com encosto baixo ou mesmo sem encosto. A representação da deusa poderia portar sobre a cabeça tanto a insígnia do trono quanto o disco solar entre chifres bovinos, acompanhado ou não do *uraeus*. Frequentemente, sua cabeça é coberta pelo tradicional toucado de abutre. A vestimenta segue o padrão egípcio de uma túnica justa até os pés, apoiados no chão com as pernas paralelas. Ísis costuma usar uma peruca tripartida à altura dos seios. Sua mão direita repousa sobre o seio esquerdo, enquanto a mão esquerda sustenta a cabeça de Hórus.

Hórus é representado como uma criança, sentada com as pernas pendendo ao lado da coxa direita da mãe, os braços geralmente junto ao corpo e a cabeça erguida. Não raro, o menino apresenta um cacho de cabelo acima da orelha direita e o *uraeus*<sup>36</sup> na testa, como observado na Figura 3. Em algumas representações, pode-se ainda identificar a coroa das Duas Terras, um símbolo da unificação do Alto e Baixo Egito.

---

<sup>36</sup> Um adorno usado nas coroas das divindades e faraós egípcios, simbolizando soberania e proteção na forma de uma ou mais serpentes em posição de ataque.

Esse tipo iconográfico ficou conhecido como *Ísis lactans*<sup>37</sup> ou Ísis de Akhbit, este último em referência ao campo de papiros onde a deusa se escondeu com Hórus.

**Figura 3 - Ísis amamentando Hórus.**



Estatueta em bronze de Ísis amamentando Hórus, Período tardio. Proveniência: Egito. Custódia: Museu Egípcio, Berlim (Inv. ÄM 8286). = Disponível em: <https://recherche.smb.museum/detail/594839/isis-mit-horus-isis-lactans> Acesso em: 26 de junho de 2023.

---

<sup>37</sup> Aparentemente esse tipo de posição de amamentação não deve ultrapassar o século VIII a.C, como podemos ver na estátua da rainha Chapenoupet II no Museu do Louvre representada como Ísis, sentada com a mão direita segurando o seio esquerdo e a criança no seu colo. De acordo com Carol Andrews (1994, p.48), tanto esse amuleto quanto o de Ísis sozinha com o hieróglifo de trono poderiam ser enrolados junto com a múmia, mas o *Ísis Lactans* parece ser mais comum a partir do período dos Ramsés, sendo mais encontrado do III Período Intermediário em diante.

Não podemos deixar de notar que, em diversos trechos dos *Textos das Pirâmides*, o leite de Ísis é associado à inundação. No *Texto das Pirâmides* 413, enquanto o feitiço tem como objetivo conduzir o espírito ao céu, lê-se: “Levante-se, pai! Você tem sua água, você tem sua inundação, você tem seu leite dos seios de sua mãe Ísis”. De modo semelhante, na pirâmide de Pepi II, encontramos um feitiço destinado a encaminhar o espírito de Osíris — e, por extensão, do faraó morto — através do Duat: “Ah, para você, pai Pepi Neferkare! Você tem sua água, você tem sua inundação, você tem seu leite que vem dos seios de sua mãe Ísis” (*Textos das Pirâmides*, N 67).

O que nos interessa nessas narrativas e iconografias são os papéis desempenhados pela deusa Ísis e as diferentes características que delineiam seus poderes e sua personalidade, expressos em suas múltiplas representações. O papel mais recorrente nos mitos é o de Ísis como mãe de Hórus<sup>38</sup>, que ao final se torna o governante do Egito unificado. É importante ressaltar que os *Textos das Pirâmides* podem parecer confusos para leitores não familiarizados com seus pormenores. Nessas fontes, observa-se por vezes uma sobreposição de identidades assumidas pelo morto-narrador, que pode ser identificado ora como Hórus, ora como Osíris. O que determina essa alternância é, na realidade, o objetivo ou a etapa do ritual que está sendo performado.

A primeira referência explícita a Ísis como mãe de Hórus aparece no Ritual da Manhã, na passagem do Serdab, na pirâmide de Teti. Em um dos feitiços destinados ao “arranajamento do espírito” para a ascensão aos céus — etapa na qual o morto recebe o auxílio de diversas divindades — encontra-se também a menção à deusa Ísis:

Enquanto o Grande se deita sobre sua mãe Nut, sua mãe Ta’it irá vesti-lo e carrega-lo para o céu em sua identidade de uma ave. O enjeitado que ela encontrou é seu Hórus. Este é o seu Hórus, Ísis: que você envie o braço dele para o Sol e para longe do *Akhet*. (*Textos das Pirâmides*, 417).

É possível encontrar Ísis como mãe de Hórus em alguns outros trechos dos *Textos das Pirâmides*. Na pirâmide de Pepi I, Hórus é apresentado como aquele dado a Ísis por Osíris no momento em que ele a engravida (*Textos das Pirâmides* 518). Nesse trecho, o faraó morto dirige-se a Osíris pedindo-lhe que o recomende entre os deuses, a fim de que possa ser salvo. Além desse exemplo, Hórus também aparece associado à sua mãe Ísis no *Texto das Pirâmides* 211.

---

<sup>38</sup> A tradição nos conta que, durante o Período Pré-Dinástico, Hórus era o deus padroeiro da região inferior do Egito que mais tarde ficaria conhecida como Buto. O reino do Baixo Egito então conquistaria o Alto (que honrava cultos a Seth), unificando o Egito e iniciando o Período Dinástico.

Como mãe de Hórus, Ísis é também associada, em diferentes passagens dos *Textos das Pirâmides*, à figura da mãe do faraó morto (*Textos das Pirâmides* 308; 417; 342; 444; 555; 698 C). No texto 342, na pirâmide de Teti, o faraó é apresentado à deusa, que é convidada a contemplar seu filho, “a quem o nome do Grande Touro Negro serve, a quem a coroa serve” (*Textos das Pirâmides* 342). Esse trecho integra uma resposta ao Ritual de Oferenda e faz parte de um feitiço contra a fome e a sede, que Teti deve recitar por já ter vindo preparado com as oferendas necessárias: “A bolsa de Teti é [feita] de capim-pimenta e a cesta de Teti é de junco; Teti veio carregando aquilo que é desejado e concedido” (*Textos das Pirâmides* 342).

Na pirâmide de Pepi I, Ísis aparece como aquela que dá à luz o faraó, que emerge como um ovo<sup>39</sup> (*Textos das Pirâmides* 444). Em outro trecho, no qual o faraó Pepi I é identificado com Hórus e apresentado como rei que recebe as coroas Branca e Vermelha, sua mãe é Ísis (*Textos das Pirâmides* 555). Já na pirâmide de Merenre, em um feitiço específico, Ísis dá-lhe à luz em Akhbit — ou, como ficou conhecida no período grego, Chemmis — cidade localizada no Alto Egito (*Textos das Pirâmides* 609).

Com o crescimento de Hórus, tem início a disputa pelo trono egípcio. Desenvolve-se, então, o longo julgamento entre os deuses para determinar quem seria o herdeiro do trono de Osíris após seu assassinato: Hórus, seu filho, ou Seth, seu irmão. Esse mito já deu origem a inúmeras interpretações em diferentes níveis, questionando-se a finalidade de sua composição — se teria sido apenas uma forma de entretenimento, uma ficção mais elaborada, uma sátira inteligente, um mito fantástico ou ainda uma narrativa destinada à legitimação política.

Contudo, diversos elementos presentes nesse mito encontram paralelos em outras evidências. É importante notar que as relações de parentesco divino exigiam correspondências masculinas e femininas, nas quais o poder feminino atuava de forma complementar à legitimação da liderança masculina. Desse modo, as mulheres desempenhavam papéis fundamentais na sociedade egípcia antiga, tanto como mães quanto como esposas do faraó<sup>40</sup>, influenciando diretamente as questões de sucessão e de

---

<sup>39</sup> A metáfora do ovo está ligada a algumas concepções em que o primeiro deus teria eclodido de um ovo.

<sup>40</sup> Vale ressaltar que o faraó era considerado um ser divino e estava acima dessas restrições sociais, sendo visto como filho de diversas divindades durante o Egito Faraônico, como “filho de Rá” na IV Dinastia, ou nos *Textos das Pirâmides*, em que era marcado como sendo ao mesmo tempo filho de Atum (*Textos das Pirâmides* 215, 217, 222, 269, 273, 360, 362, 206,

continuidade do poder real. Esses mitos e suas interpretações refletem a complexidade da religião egípcia e a interação entre deuses e sociedade, oferecendo uma perspectiva valiosa sobre a cultura e o imaginário do Egito antigo.

No contexto do “direito de nascimento”, a rainha<sup>41</sup> exercia um papel primordial, sendo uma figura central na sucessão ao trono. Miriam Ma‘at-ka-Re Monges (1993, p. 565) destaca o aspecto do mito segundo o qual Ísis permanece como governante na ausência do faraó Osíris, enfatizando, assim, o princípio da complementaridade entre os gêneros no exercício do poder.

demonstrando dois pontos importantes: que a mitologias dos Kemitas informava a sua sociedade que rainhas também poderiam ser igualmente poderosas e competentes assim como homens e se Ísis tivesse sido uma governante fraca, a história teria tido uma moral inteiramente diferente em que a força do mal sobrepujasse a fêmea fraca (Monges, 1993, p.565).

Na arte religiosa egípcia, Ísis era retratada com aspectos de passividade, como aquela que acompanha o marido, protegendo-o, ou como a figura enlutada junto ao sarcófago de Osíris, ou ainda como mãe, amamentando gentilmente seu filho ou protegendo-o com suas asas. Observamos, por outro lado, que, nos mitos, Ísis ocupa uma posição ativa e dominante: é ela quem busca o corpo do marido, engravida dele por meios mágicos, foge corajosamente para se esconder de seu inimigo, sofre durante o parto de Hórus, solicita ajuda divina, protege e salva o filho, e luta pela vingança e pelo direito de Hórus ao trono egípcio, mesmo que, para isso, recorra a meios ardilosos.

Se levarmos em consideração que o nome da deusa pode ser associado ao “trono”, é possível inferir que a função original de Ísis estivesse relacionada ao faraó, como sua mãe e legitimadora da herança real. Com a chamada “democratização da

---

211, 465, 269, 574, 577, 580, 555, 694<sup>a</sup>, 615, 634<sup>a</sup>, 642, 670, 599, 660, 480, 303, 585), Nut (*Textos das Pirâmides* 9, 422, 423, 427, 428, 446, 452, 537, 466, 468, 474, 485, 345, 707, 510, 516, 563, 565, 573, 576, 561B, 698B, 593, 474, 608, 573, 609, 28, 664E, 650, 669, 677, 474, 297, 690, 474), Geb (*Textos das Pirâmides* 126, 214, 215, 219, 254, 256, 260, 303, 307, 3, 366, 369, 373, 385, 395, 9, 283, 482, 485, 710<sup>a</sup>, 322, 518, 519, 532, 534, 536, 570<sup>a</sup>, 576, 578, 579, 553, 611, 9, 10, 606, 610, 8-9, 9, 67, 28, 640, 641, 650, 673, 646, 478, 538, 199, 226), Ísis (*Textos das Pirâmides* 342, 413, 444, 555, 568, 578, 595, 609, 669, 661, 689, 698C) e Osíris (*Textos das Pirâmides* 215, 315, 319, 437, 455, 482, 484, 361, 365, 448, 519, 540, 570<sup>a</sup>, 576, 582, 544, 612, 605, 606, 619, 67, 671, 677, 665C). Portanto, o faraó não era apenas um deus em passagem pela Terra, mas também era legitimado como um descendente direto dos deuses.

<sup>41</sup> Ressaltamos que o termo "rainha" é usado atualmente para designar as várias mulheres que se relacionavam com o faraó, mesmo que não houvesse, na época, uma palavra precisa para isso. Podemos identificar três tipos de rainhas no Egito Faraônico: a "grande esposa real", que aparentemente ocupava o segundo lugar em termos de hierarquia política e religiosa; a "mãe do faraó", que era um membro importante da família real e também poderia ser a "grande esposa"; e as "esposas do faraó", que eram outras mulheres com quem o faraó era casado e que poderiam residir no harém (Nicholson; Shaw, 2002, p.238).

religião egípcia”<sup>42</sup> e a consolidação do culto a Osíris, Ísis — sua esposa e irmã —, aquela que buscou e lamentou o marido, lutou e reclamou vingança por sua morte e concebeu magicamente o filho que o vingaria, passa a assumir a função de mãe ou esposa de todos os mortos. Ela torna-se, assim, a divindade que protege tanto o filho vivo quanto o marido morto, oferecendo consolo não apenas aos governantes, mas à humanidade como um todo. Esse alargamento de seu papel e de suas representações pode ser observado também na transformação de suas insígnias, que deixam de se limitar ao símbolo do trono e passam a incorporar os chifres bovinos e o disco solar de Hátor.

Além disso, é necessário destacar que, em todas as narrativas míticas, Ísis faz uso do “poder das palavras” para alcançar fins mágicos, o que se evidencia em um de seus principais epítetos: “a Senhora da Magia”. Suas ações exigem poderes criativos específicos, denominados pelos egípcios de *heka*<sup>43</sup>, associados à magia e à sabedoria. Para os egípcios, a magia manifestava-se por meio de atos e palavras, fossem eles nomes mágicos, conjuros, encantamentos, fórmulas, imagens, amuletos ou cerimônias.

No contexto do Egito Faraônico, em diversos momentos observamos a sobreposição entre magia, religião e medicina na cultura egípcia, algo exemplificado pelo uso do termo “poção mágica”. Essa expressão era empregada de forma genérica para se referir a qualquer tipo de preparo médico, sendo utilizada indistintamente tanto para receitas de caráter medicinal quanto para aquelas de natureza mágica. Além disso, com conotações religiosas mais amplas, o termo também era utilizado para descrever a preparação funerária dos mortos, realizada por meio da aplicação ritualizada de óleos sagrados, amuletos e unguentos pelos embalsamadores (Ritner, 2008, p. 73).

---

<sup>42</sup> No Reino Antigo, a vida após a morte era uma prerrogativa do faraó, que após a morte era identificado com Osíris. Após o I Período Intermediário, um processo chamado muitas vezes de “democratização” da morte, e por conseguinte, da religião, qualquer um poderia ter acesso à vida após a morte sem se relacionar com o caráter divino do faraó. E assim, a elite egípcia passou a utilizar de feitiços, a maioria deles já presentes nas pirâmides dos faraós, para decorarem suas próprias tumbas e sarcófagos.

<sup>43</sup> O poder que permitia que as divindades realizassem ações que ia além da capacidade humana era chamado de *heka* (𓄏𓄌𓄀, *hkʾ*), ou poder mágico; ser personificado por sua forma divina *Heka* (𓄏𓄌𓄀𓄌𓄀, *Hkʾ*). O deus Heka estava presente desde o começo dos tempos, antes mesmo da criação da “palavra criativa” da boca do criador, que combinada com a palavra, trazia tudo à existência por meio da vitalidade mágica proferida. Ontologicamente falando, a magia residia na própria palavra. Essa palavra tinha a capacidade tanto produtiva quanto destrutiva, sendo a força mágica que animava e permeava o cosmos, presente nas palavras, nos corpos dos deuses e dos homens, bem como nas plantas e pedras da terra (Ritner, 2008, p.41). Assim, os egípcios não viam Heka como a magia ocidental moderna, mas como a própria natureza.

De qualquer forma, a preparação e administração de remédios unem não apenas a tríade de sacerdote, mago e médico, mas também a tríade de encanto, material e ritual. Assim, até mesmo a aplicação e remoção de bandagens e a medição de medicamentos podem se tornar um ritual acompanhado pela recitação de encantamentos (Ritner, 2008, p.75).

Apesar das similaridades entre suas funções e representações — que, em alguns momentos, foram combinadas com as de outras divindades do panteão egípcio —, Ísis manteve em suas imagens uma posição que não se restringia a ser apenas mãe e esposa do faraó, mas que também se destacou em razão da prosperidade do culto a Osíris. Notemos que, embora estivesse presente nos textos religiosos desde os *Textos das Pirâmides* e nos rituais funerários ao longo de toda a história do Egito Faraônico, exercendo funções que iam além da relação com a morte e da proteção do morto, Ísis parece ter ocupado um lugar secundário no panteão egípcio até, pelo menos, o I milênio a.C. Sim, ela era considerada a mãe do faraó vivo, mas isso não parece ter sido suficiente para a construção de templos dedicados exclusivamente a ela antes do período mencionado — ao menos no que se refere aos vestígios arquitetônicos identificados até o momento.

É somente ao longo do I milênio a.C. que Ísis passa a absorver mais amplamente, mas de forma gradual, funções de outras divindades femininas e a receber templos próprios. Ao acompanharmos a trajetória de Ísis, notamos que ela era mesclada com outras divindades que tinham funções semelhantes as suas, sendo que muitas das vezes isso não significava necessariamente o apagamento de uma ou de outra, pelo menos não neste primeiro momento da história do Egito. Vejamos a seguir algumas das divindades femininas egípcias as representações de Ísis foram amalgamadas e em quais pontos as características combinadas permaneceram.

#### 1.1.1 Ísis e Nut

Ísis não estava sozinha com o papel materno no panteão de divindades egípcias. Em um primeiro momento, ela não só dividia o espaço, como também perdeu a atenção para outras deusas que também detinham essas prerrogativas, enquanto Ísis permanecia com um papel menor na literatura funerária como protetora do faraó morto e mãe do herdeiro. Além disso, Ísis não estava sozinha em sua função de protetora dos mortos. Nut, que além de ser identificada como mãe dos deuses, também era reconhecida como aquela que recebe, revive e protege o morto. O sarcófago era visto como o útero de Nut, de onde o morto renasceria outra vez, e a deusa era

frequentemente representada arqueada sobre o morto na tampa do sarcófago. Somado a isso, a deusa era identificada como mãe de Rá, assim como várias outras deusas. O deus solar era gestado durante a noite no útero de Nut e nasceria no amanhecer entre suas pernas, como ilustrado na Figura 4. A imagem retrata a parte interna da tampa do sarcófago de Ankhnesneferibra, filha de Psamtek II. As inscrições são cravadas das laterais para o centro com discursos da deusa, deixando um espaço no meio com a figura da deusa Nut, que estaria como que cobrindo o corpo da defunta em uma posição protetora quando a tampa do sarcófago fosse colocada sobre o sarcófago. Na imagem, também podemos observar a referência da deusa como aquela que gesta o sol até o seu renascer, representados por pequenas três esferas posicionadas em diferentes partes do corpo da divindade, demonstrando as fases do dia e da noite. A primeira esfera na boca da deusa marca o pôr do sol ou a morte simbólica do sol, que entraria no corpo da divindade. Durante a noite, o sol, na escuridão do submundo do corpo da divindade, atravessaria esse caminho, como na segunda esfera, e renasceria entre as pernas da divindade (3ª esfera), assim como o sol no amanhecer e o morto. Apesar de toda essa narrativa simbólica, ainda não foram encontrados templos dedicados a essa deusa, e provavelmente não houve um culto em sua homenagem, exceto sua participação nos feitiços dos textos funerários (Lesko, 1996, p. 44).

**Figura 4 - Deusa Nut na Tampa de um Sarcófago.**



Sarcófago em Siltito Negro, representado Nut, XVI Dinastia. Proveniência: Tebas, Egito. Custódia: Museu Britânico, Londres (Inv. EA32). Disponível em <

### 1.1.2 Ísis e Neite

Outra deusa que também tinha o caráter funerário de protetora do morto era Neite, deusa-criadora com culto na cidade de Sais, no Delta. Além disso, Neite é relacionada com a guerra, tendo como signos no Reino Antigo um escudo e um arco, e com a caçada. Ela também tinha relação com alguns afazeres domésticos, como a tecelagem, além de função funerária, na qual, assim como outras deusas como Ísis, era representada vigiando o sarcófago de Osíris. Como vemos na Figura 5, ela poderia aparecer usando a Coroa Vermelha, símbolo do Egito Baixo, com o qual era associado. Na imagem, a deusa usa a Coroa Vermelha, com o braço esquerdo semi-estendido à frente, mantendo a mão fechada em algum objeto que não está presente. O braço direito está estendido junto ao corpo, segurando o símbolo de *ankh*<sup>44</sup>. Além disso, no mito da *Contenda entre Hórus e Seth*<sup>45</sup>, a deusa é procurada por sua sabedoria e poder e deveria determinar para quem o trono de Osíris deveria ser dado. Aparentemente, Ísis apenas dividiu o espaço com essa deusa, sem absorver seus atributos, apesar de ter sido confundida com ela por Plutarco, como vemos adiante.

A mitologia que envolve essa deusa vale ser comentada. Ela faz parte da Cosmogonia de Esna<sup>46</sup>, onde é apresentada como a deusa criadora. Essa narrativa é encontrada no Templo de Quenúbis em Esna e é datada de uma época bem tardia, mais precisamente no período do governo do imperador Trajano. Contudo, o texto incorpora muitas histórias mais antigas, nas quais Neite é o primeiro ser a emergir de Nun<sup>47</sup> e se transforma ora em uma vaca, ora em um peixe. Ela então pronuncia trinta nomes que se tornariam trinta deuses e a ajudariam no processo de criação. Além disso, era associada

---

<sup>44</sup> O *ankh* ou “a chave da vida”, em formato de uma cruz alçada é um símbolo de mortalidade. Na iconografia aparece como um objeto de ressurreição que permite que o *ka* entre pela boca no corpo da múmia. Quando levado na mão da divindade, ao lado do corpo é um símbolo de imortalidade.

<sup>45</sup> O mito da *Contenda entre Hórus e Seth* retrata vividamente a disputa entre Hórus, o filho, e Seth, o irmão e assassino, pelo trono do Egito após a morte de Osíris. Esse tema é proeminente no *Papiro de Chester Beatty I*, que preserva a narrativa quase na íntegra. O mito começa com um julgamento divino, onde Hórus reivindica perante os deuses o seu direito como herdeiro do trono de seu pai.

<sup>46</sup> Localizada no norte de Assuan e a leste do Nilo, era chamada de Latópolis, Iunite e Tassenete pelos egípcios.

<sup>47</sup> É divindade que personifica as águas primordiais que existiam no tempo da criação e de onde o demiurgo solar emergiu.

a ter gestado Rá, o que lhe atribui funções maternas. Nos *Textos das Pirâmides*, a divindade também aparece como mãe do crocodilo Sobek (*Textos das Pirâmides* 308 e 317) e esposa de Seth (*Textos das Pirâmides* 577). É interessante notarmos que, mesmo nas raras vezes em que é relacionada como consorte de Seth, essa deusa é vista mais como uma imagem feminina independente e sem necessariamente subordinação a um deus, já que em sua cosmogonia não dependeu de um parceiro ou contraparte masculina para seus poderes criativos.

**Figura 5 - Estatueta de Neite.**



Estatueta de Bronze, representando Neite, Período Tardio. Proveniência: Egito.  
Custódia: Museu Britânico, Londres (Inv. EA64496). Londres, Museu Britânico.  
Disponível em < [https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA64496](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA64496) >  
Acesso em 04 de julho de 2023.

### 1.1.3 Ísis e Néftis

Outra deusa com a qual Ísis aparecia constantemente em companhia era sua irmã Néftis, em especial quando representada como protetora de Hórus criança e do

corpo de Osíris. Néftis curiosamente parecia subordinada a Ísis e seu nome significa “senhora da casa”. Pouco se sabe sobre essa divindade a não ser seu papel secundário no mito de Osíris e Ísis. Filha de Nut e Geb, e irmã de Osíris, Ísis e Seth, esta deusa aparece quase predominantemente ligada a função funerária como acompanhante de Ísis, tanto no luto do irmão Osíris, quanto na ajuda da busca pelo corpo do irmão, como vemos mais detalhadamente no próximo subitem. Assim como Ísis, é representada mais frequentemente como uma mulher que leva o seu símbolo hieroglífico acima da cabeça, mas como vimos, pode aparecer como ave ou serpente. Além disso, ela aparece com a irmã como protetora de Hórus durante seu crescimento e na amamentação da criança, tanto nos textos funerários quanto nos amuletos. Juntamente com Ísis, Néftis vai aparecer frequentemente retratada nos sarcófagos com a função de protetora dos mortos. Neste tipo de iconografia, Néftis aparece geralmente na ponta do sarcófago, onde ficaria a cabeça do corpo, enquanto Ísis estaria no lado oposto, nos pés do corpo. Elas também tinham a função de proteger os jarros canópicos e outros itens do enxoval funerário. Nos *Livro dos Mortos* vemos também que ela pode aparecer acompanhada de Ísis e posicionadas atrás de Osíris entronado, quase sobrepostas em posições de apoio ao deus. Na Figura 6 a seguir, vemos Néftis em pose de luto, ajoelhada com os dois braços levantados e com as palmas das mãos voltadas para a face.

**Figura 6 - Néftis**



Estatueta de Madeira, representado Néftis lamentando. Proveniência: Egito.  
Custódia: Museu Britânico, Londres (Inv. EA60859). Disponível em <  
[https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA60859](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA60859)> Acessado em 24 de  
julho de 2023.

#### 1.2.4 Ísis e Sélquis

Ísis encontrou uma associação notável com a deusa Sélquis, que é frequentemente representada como uma mulher com um escorpião adornando sua cabeça. O nome Sélquis, que significa "aquela que permite a respiração àquele em perigo", faz alusão ao efeito venenoso do escorpião, capaz de causar edema na glote. Suas atribuições primárias estão centradas na cura e na proteção dos vasos canópicos, tarefas compartilhadas com outras três divindades, incluindo Ísis. A conexão entre Ísis e Sélquis abraça precisamente essas funções, tanto quando elas colaboram para salvaguardar os vasos canópicos, como quando se unem em contextos de cura, como demonstrado em mitos subsequentes. As sinergias entre estas duas deusas manifestam-se tanto em suas designações combinadas, como "Ísis-Sélquis", quanto em suas representações artísticas. Uma ilustração (Figura 7) notável retrata Ísis sentada com Osíris em seu colo, uma postura invulgar já que tradicionalmente ela segura Hórus, enquanto um escorpião desce sobre o símbolo do trono acima de sua cabeça.

**Figura 7 - Ísis-Sélquis e Osíris.**



Estatueta em Grauvaque, representando Ísis-Sélquis ajoelhada segurando Osíris, XXVI Dinastia. Proveniência: Egito. Custódia: Museu do Louvre, Paris (Inv. E20060). Disponível em < <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010004439> > acesso em 06 de julho de 2023.

#### 1.2.5 Ísis e Hátor

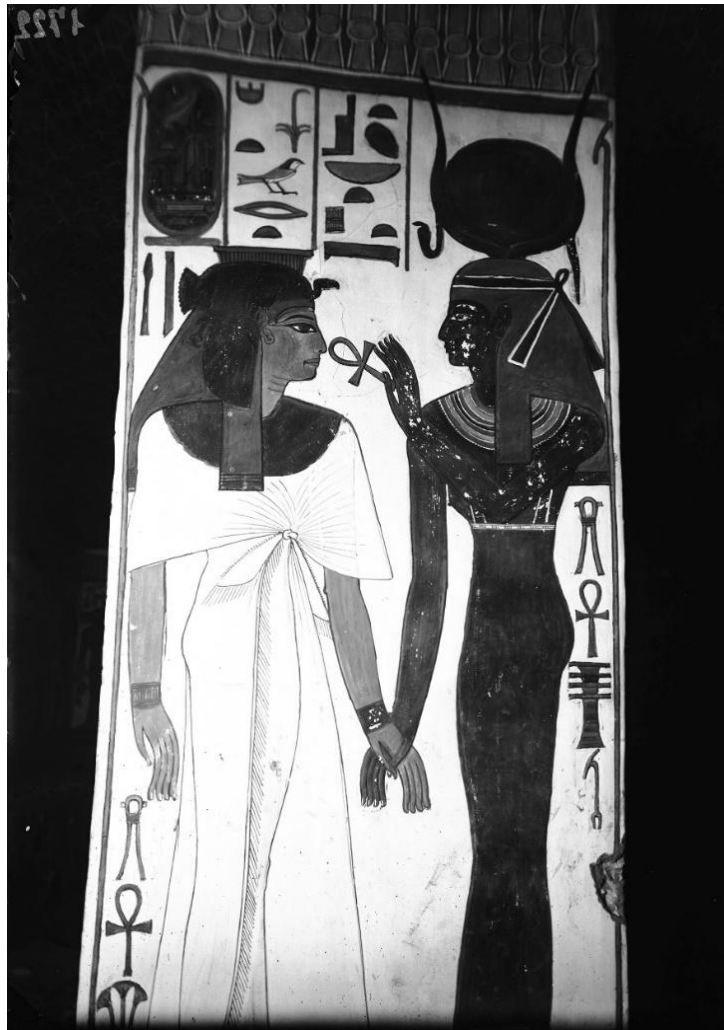
Foi com Hátor que Ísis teve sua história, função e aspectos mais misturados durante o Egito faraônico. Tal deusa foi a mais cultuada no Egito, possuindo o maior número de associações e locais de culto do que qualquer outra divindade egípcia. Hátor era reverenciada como a deusa do amor sexual, da alegria e da bebedeira, e havia festivais em sua honra com pouca restrição sexual, especialmente no Reino Novo, quando ela alcançou ainda mais popularidade. Era buscada para auxiliar nas relações sexuais e na fertilidade de casais, sendo fortemente cultuada tanto por mulheres quanto por homens. Hátor estava presente nas orações de meninas que se tornavam mulheres e procuravam parceiros, bem como no nascimento de bebês e na proteção das famílias.

Seu nome significa literalmente ‘Casa de Hórus’; assim, como o faraó correspondia à corporificação de Hórus, Hátor era, considerando seu nome, a mãe de

Hórus e de todos os reis em regência. Além dos epítetos mencionados acima, ela poderia ser invocada ou mencionada como a ‘senhora do sicômoro’, ‘a senhora de todos os deuses’, ‘a bela’, ‘aquela de ouro’, etc. A deusa tinha uma função maternal, apesar de dividir o espaço com outras deusas. Contudo, como mencionamos, Ísis também foi identificada como mãe de Hórus, desde os *Textos das Pirâmides* até os Ptolomeus. Barbara Lesko (1999, p.85) explica que, considerando o significado do nome de Hátor como ‘a casa de Hórus’, o termo ‘casa’ pode ser interpretado como útero, dando um sentido genealógico ao nome de Hátor como mãe do deus Hórus no início do sistema mitológico egípcio. No entanto, a deusa teria perdido rapidamente esse espaço para Ísis quando o mito do deus foi associado ao mito de Osíris para legitimar o trono do Egito. Essa deusa, representada como uma vaca, também aparece como amamentadora de Hatshepsut e Tutmés III, que mamam sob a deusa-vaca. Como a maioria das divindades egípcias, ela também tinha sua ligação com o mundo dos mortos, sendo chamada de ‘a senhora do oeste’, em referência à área mortuária na margem oeste do Nilo. A imagem que marca essa característica da deusa é aquela em que ela aparece como uma vaca saindo do deserto em direção ao pântano de papiros, conectando as tumbas do deserto com a contínua vida do Nilo (Hart, 2005, p.63). Filha do deus sol Rá ou muitas vezes sua mãe, poderia aparecer com quatro formas diferentes. (1) uma delas é a forma antropomórfica, como uma mulher com um disco solar entre dois chifres bovinos no topo de sua cabeça; (2) teriomórfica, em que a deusa aparece como uma vaca com um disco solar e chifres; (3) forma híbrida com o corpo de uma mulher a cabeça e os chifres de uma vaca; (4) e uma outra forma híbrida com o rosto de mulher, as orelhas bovinas, uma peruca tripartida e os sete *ureai*.

A partir de certo momento da história religiosa egípcia, Ísis e Hátor passam a compartilhar itens que vão além das funções maternas e funerárias. Seus símbolos iconográficos acabam se confundindo, quanto em suas representações, Ísis passa a aparecer com os chifres bovinos ao redor do disco solar (Figura 8), assim como os de Hátor.

**Figura 8 - Nefertari recebendo o ankh de Ísis**



Vista do Pilar C da câmara funerária (D) do túmulo da rainha Nefertari (QV 66), Vale das Rainhas, Luxor. Disponível em: < <https://thebanmappingproject.com/images/musturvoq00255?site=7730> > Acesso em 22 de maio de 2023

O compartilhamento de símbolos nas representações artísticas poderia potencialmente gerar confusões na identificação das deusas, caso as imagens não fossem acompanhadas pelos hieróglifos correspondentes a seus nomes. Isso é notável quando Ísis é retratada com os chifres bovinos, o disco solar e um pequeno trono acima do disco, como visto na Figura 20. A questão que surge é: como esse compartilhamento de elementos ocorreu? Qual mudança na narrativa da biografia de Ísis permitiu que ela também fosse representada com esses atributos? Seria possível determinar o período em que essa mudança começou a se manifestar?

Aparentemente, o uso dos símbolos hatóricos por Ísis ganhou proeminência a partir da XVIII Dinastia. No entanto, as circunstâncias que levaram a essa sobreposição

não estão claras. É interessante notar que o uso simultâneo de atributos hatóricos por ambas as divindades não parecia ser confuso para os antigos egípcios, embora possa parecer perplexo para nós hoje. É plausível que, durante a era do Egito faraônico, as coroas e símbolos utilizados pelas divindades talvez não carregassem um significado identitário estrito, como o que atribuímos atualmente. Nesse contexto, o significado poderia estar mais enfatizado nos nomes inscritos em hieróglifos do que nas próprias coroas. Um exemplo ilustrativo é encontrado em uma estela retangular datada do período de Ramessés II e originária de Ábidos, representada na Figura 9.

Nessa estela, uma disposição de divindades é visível. À esquerda, sentada, temos Hátor com a coroa hatórica, sua mão esquerda sobre o ombro de Hórus, identificado pela cabeça de falcão e o disco solar. Hórus, por sua vez, posiciona sua mão esquerda sobre o ombro de Osíris, que está mumificado e segurando seus símbolos característicos (mangual e cajado) e usando sua coroa distintiva. No lado oposto, Ísis repousa sua mão direita sobre o ombro esquerdo de Osíris, também com a coroa hatórica. Tanto Ísis quanto Hátor compartilham os chifres hatóricos, sendo diferenciadas apenas pelos nomes inscritos nas laterais da imagem. No registro inferior, observamos dois homens no centro da cena, identificados como sacerdotes de Osíris, ladeados por mulheres, entre elas uma cantora de Ísis.

**Figura 9 - Estela de calcário.**



Estela de calcário, representando no primeiro plano Hátor, Hórus, Osíris e Ísis, e no segundo plano, uma mulher, um homem, um homem e uma mulher, 1279-1212 a.C.. Proveniência: Abidos. Custódia: Museu do Louvre, Paris (Inv.N248). Disponível em < <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010022895> > Acesso em 01 de agosto de 2023

Este exemplo sugere que a identificação das divindades egípcias muitas vezes se baseava mais nos nomes associados a elas por meio dos hieróglifos do que nas coroas e símbolos usados nas representações artísticas. Esta abordagem peculiar à simbologia divina, evidenciada na arte egípcia, contribui para a complexidade na interpretação dos compartilhamentos de atributos entre divindades como Ísis e Hátor.

Por que se observa esse aumento da popularidade e do poder de Ísis a partir desse período? Não há uma resposta definitiva para essa questão. Podemos supor que o que se convencionou chamar de “democratização da religião egípcia” — com Osíris passando a ser associado a qualquer morto, e não apenas ao faraó — tenha contribuído para a crescente difusão de sua figura e, por consequência, da de Ísis, sua irmã, esposa e

mãe de seu filho. Poderia também ter sido resultado do fortalecimento do clero<sup>48</sup> dessa divindade, que teria investido na ampliação de sua influência, ou ainda de um maior apreço demonstrado pelos faraós do Terceiro Período Intermediário, incentivando a construção de templos e o fortalecimento de seu culto. É igualmente possível que esse processo resulte da combinação de todos esses fatores, somados a outros ainda pouco conhecidos ou insuficientemente explorados.

Se fôssemos arriscar uma hipótese, apostaríamos justamente nessa combinação de elementos, já que uma expansão dessa magnitude dificilmente poderia ter sido impulsionada por um único fator. Infelizmente, os estudos sobre os faraós do Terceiro Período Intermediário ainda são relativamente escassos, o que dificulta uma compreensão mais precisa das práticas religiosas desses governantes, muitos deles provenientes do Império Kushita. Assim, podemos falar que a representação da Ísis faraônica é construída como uma divindade que teve seu poder aumentado durante a história do Egito Faraônico. Como uma divindade pertencente a uma religião politeísta, acabou tendo sua imagem ampliada, juntamente com suas funções e suas narrativas nesses mais ou menos três mil anos antes do domínio macedônico. Se em um primeiro momento ela era aquela que tinha, juntamente com outras divindades, papéis maternos, no caso dela, o próprio significado de seu nome demonstra possivelmente o seu papel como legitimadora da dinastia dos faraós. Para isso ela gera Hórus, filho do faraó morto, Osíris, para vingar e assegurar o trono. Padecendo de sofrimentos típicos aos das mulheres egípcias, como engravidar, gestacionar, parir, criar, proteger e nutrir filhos, Ísis foi cultuada e buscada, já que era uma divindade que sofreu dos temores maternos e os venceu. Além disso, sua função funerária se destaca estando presente em todas as etapas dos rituais fúnebres egípcios. Com sua presença e seu lamento, Ísis, Néftis ou as mulheres que representavam-nas nos rituais, buscavam e cuidavam do corpo do morto, ao mesmo tempo que demonstravam suas dores. Ísis, então, é uma deusa familiar já consagrada no Egito Faraônico que chamará a atenção dos gregos com o domínio de Alexandre. Ainda assim, é possível observar que o fortalecimento da figura de Ísis, a ampliação de suas funções e de seus espaços de culto, bem como a consolidação de suas

---

<sup>48</sup> No Egito Faraônico, o Faraó era arquétipo do sumo-sacerdote de todos os cultos e os outros sacerdotes serviam como “representantes” do sumo-sacerdote no dia a dia dos templos, já que o faraó não podia estar o tempo todo em todos os lugares. O trabalho dos sacerdotes tomava apenas parte do tempo daquelas pessoas que continuavam a manter seus outros ofícios e funções. A posição sacerdotal era prestigiosa e potencialmente lucrativa, já que recebiam uma parte das oferendas aos deuses e aos faraós falecidos a quem serviam.

narrativas e prerrogativas, continuaram a se intensificar não apenas entre esses últimos faraós, mas também durante o governo dos Ptolomeus, difundindo-se pelo Mediterrâneo e além, como vemos a seguir.

Sobre o resultado produzido com o encontro das culturas egípcia e grega no âmbito do culto de Ísis, notamos que antigas funções e imagens da divindade não desapareceram completamente, por mais diferentes e exóticas que fossem aos olhos dos gregos, mas ficaram restritas à parcela da população egípcia que permaneceu nas terras do Nilo. Por outro lado, novas prerrogativas e novos símbolos foram acrescentados ao repertório religioso das representações de Ísis, transformando ainda mais sua imagem em um complexo e rico leque de abrangência.

## 1.2 “LOUVADA SEJA VOCÊ, ÍSIS, A GRANDE”<sup>49</sup>: A POLIMORFIA DE ÍSIS NO EGITO PTOLOMAICO

No primeiro milênio antes de Cristo, o mundo do Mediterrâneo testemunhou o desenvolvimento de diversos Impérios<sup>50</sup>. Ao longo desse período, os egípcios sofreram invasões e ocupações por núbios, assírios, persas, gregos e, posteriormente, romanos. Curiosamente, foi justamente nesse contexto de instabilidade política e conflitos que os egípcios mais intensamente registraram seus mitos.

Já portadora de uma história milenar, a cultura egípcia caracterizava-se por sua longevidade, pela valorização da tradição e por uma profunda reverência ao passado. No entanto, percebe-se que essa cultura não passou ilesa às transformações. À medida que a balança política pendia para uma ou outra cidade egípcia, em meio a disputas de poder e

---

<sup>49</sup> *Hino de Filas*, II.1. Utilizamos neste trabalho a transcrição e tradução feita a partir dos hieroglifos por Luis V. Zabkar (1988), nos *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*.

<sup>50</sup> Conceituar "Impérios" constitui uma tarefa complexa diante da ausência de consenso teórico na historiografia contemporânea. Etimologicamente, o termo deriva do latim *imperium*, cujo significado original denota comando, ordem, maestria, poder e autoridade militar e civil, descrevendo as prerrogativas dos magistrados superiores na Roma republicana. Progressivamente, a categoria passou a designar a extensão territorial desse poder, caracterizada por uma assimetria estrutural na qual um grupo politicamente centralizado exerce dominação sobre outras populações, incorporando territórios, recursos e universos religiosos distintos. Cumpre notar que, no escopo deste trabalho, a noção de "Império" não se reporta a uma geografia estática, mas sim a configurações dinâmicas de governo e hegemonia desenvolvidas na Eurásia e no Mediterrâneo ao longo do primeiro milênio a.C. Essa multiplicidade de experiências históricas impede a formulação de um conceito universalizante, uma vez que tais estruturas abarcavam lógicas de legitimação e práticas de dominação que guardavam profundas distinções entre si.

a rearranjos econômicos, a religião — em especial — adaptava-se ao novo cenário, combinando, reinterpretando ou silenciando narrativas divinas.

As divindades dessa sociedade politeísta possuíam identidades bem definidas: tinham nomes, funções e até mesmo histórias. Nasceram, casam-se, enfrentam conflitos familiares e morrem. Podiam manifestar-se de múltiplas maneiras, associar-se de diferentes formas a outras divindades, assumir variadas aparências, epítetos e combinações, compartilhando, em muitos aspectos, uma natureza semelhante à humana. O que as distinguiu era justamente a forma como articulavam o real e o imaginário: estavam presentes no mundo, mas também o transcendiam. Seus humores podiam ser apaziguados ou exacerbados pelos humanos, que demonstravam sua religiosidade não apenas por meio do culto oficial, exercido pelo faraó — principal sacerdote — ou pelos sacerdotes responsáveis pelos rituais litúrgicos nos templos, mas também por práticas voltadas à manutenção da harmonia com o divino. Diante da restrição de acesso aos templos, concebidos como moradas das divindades, a população buscava outros meios de contato com o numinoso.

O aumento da migração de gregos para o território egípcio, impulsionado pela conquista de Alexandre e pelo governo dos Ptolomeus, a fundação de cidades nos moldes gregos, como Náucratis e Alexandria, e o fortalecimento da influência helênica nas terras do Nilo produziram mudanças significativas em diversos aspectos religiosos do culto de Ísis. Isso é um fato. Contudo, não se pode afirmar que tais transformações tenham ocorrido de forma imediata em todo o território egípcio ou em todas as prerrogativas da deusa. Ao nos debruçarmos sobre os estudos do culto a Ísis em terras egípcias durante o período helenístico, deparamo-nos com uma relativa escassez de trabalhos dedicados ao tema. Segundo Michel Malaise (2010, p. 3), essa lacuna pode ser explicada por diferentes fatores: o reduzido interesse dos egiptólogos pelo período tardio do Egito faraônico; a crescente complexidade dos hieróglifos nos templos greco-romanos, papiros e inscrições; as dificuldades inerentes à numismática alexandrina; e, por fim, as agregações e transformações nas imagens das divindades e nos sistemas teológicos, resultantes dos processos de transculturalidade<sup>51</sup> entre populações residentes e grupos agregados.

---

<sup>51</sup> “O conceito de ‘transculturalidade’ [...], descreve o estado no qual os elementos culturais não mais funcionam como opostos ou entidades isoladas, mas sim interseccionado, misturado e integrado. Não como ‘interculturalidade’, que tipicamente foca no diálogo entre identidades distintas e relativamente estáveis, transculturalidade enfatiza a criação do novo e fluida prática e processos culturais “ (Astrarova, 2025, p.531).

Partimos das reações e consequências das relações traçadas entre os egípcios e os ocupantes gregos, suas negociações culturais e seus conflitos imagéticos. A diversidade de dinâmicas nos processos de assimilações da deusa é ampla e neste trabalho optamos por focar em duas específicas: aquela ocorrida em Alexandria (Baixo Egito) e outra em Mênfis (Baixo Egito).

Para Stefan Pfeifer (2013, p. 2), ao nos referirmos aos contatos entre egípcios e gregos antes da dominação de Alexandre, é necessário dividi-los em duas fases históricas. A primeira corresponde ao contato entre os egípcios e os povos dos períodos Minóico<sup>52</sup> (c. 3000–1400 a.C.) e Micênico<sup>53</sup> (c. 1600–1100 a.C.). A segunda refere-se ao contato dos egípcios com os gregos — ou helenos — entre aproximadamente 800 e 332 a.C. Encontramos em Heródoto de Halicarnasso informações mais detalhadas sobre as relações entre os gregos dos períodos pré-clássico e clássico e os egípcios, como a presença de mercenários iônios e cários entre os soldados durante as campanhas de Neco<sup>54</sup> e Psâmis<sup>55</sup> (Heródoto. *Histórias*, II.152). Mercenários estes que acabaram por receber a autorização para a fundação de Náucratis em solo egípcio. Muitos desses indivíduos parecem ter se adaptado aos costumes funerários egípcios e, em alguns casos, chegaram a integrar a elite local (Pfeifer, 2013, p. 4).

Esse comportamento manteve-se entre os gregos estabelecidos em território egípcio e ganhou ainda mais força durante o que denominamos período helenístico. Foi nesse contexto — marcado pelo aumento da presença grega no Egito, pela política dos Ptolomeus e pela expansão do culto isíaco pelo Mediterrâneo — que a transformação da figura de Ísis se intensificou. Tanto Alexandre quanto os Ptolomeus compreenderam a

---

<sup>52</sup> Os minóicos, ocupantes da ilha de Creta, eram navegantes que estabeleceram hegemonia no Egeu, inclusive com os egípcios, com quem estabeleceram relações econômicas provavelmente desde a I Dinastia egípcia. Aparentemente os minóicos valorizavam o ouro, o alabastro, o marfim, as pedras semipreciosas, os ovos de avestruz e vasos egípcios, adaptando também alguns estilos artísticos dos egípcios em sua arte. Por outro lado, os egípcios importavam a cerâmica, os vasos de metal, as joias, o vinho, o azeite, os cosméticos e a madeira dos minóicos, que parece ter influenciado na fabricação de vasos e têxteis dos egípcios (Pfeiffer, 2013, p.2).

<sup>53</sup> Depois do colapso dos povos minoicos, os micênicos que também viviam em ilhas do Mar Egeu, preencheram o espaço comercial deixado pelos minoicos na relação com o Egito. No entanto, Pfeiffer (2013, p.3) nos conta que não é fácil determinar a intensidade das relações entre as duas culturas, que parece ter alternados em contatos esporádicos devido a guerras ou catástrofes naturais.

<sup>54</sup> Faraó egípcio morto em 664 a.C. Seu governo foi marcado pelo conflito entre os egípcios e os assírios e os núbios.

<sup>55</sup> Primeiro governante da XXVI Dinastia do período tardio e filho de Neco e reinou por longos anos reunificando o Egito.

importância de se identificarem<sup>56</sup> com a cultura faraônica, reconhecendo que tal estratégia era essencial para legitimar seus governos junto à população egípcia, especialmente entre os sacerdotes, que desempenhavam papel fundamental na justificação e sustentação da soberania faraônica. Essa identificação com a tradição faraônica revela a consciência, por parte dos governantes gregos, da centralidade da continuidade cultural nos processos de conquista e governança do Egito.

Os Ptolomeus, assim como os faraós do passado, passaram a ser identificados com Hórus, o faraó vivo, e, por consequência, considerados filhos de Ísis e Osíris. Desse modo, o papel de Ísis como legitimadora dinástica continuou a ser significativo durante o governo ptolomaico. Esses soberanos recorreram a diferentes dispositivos religiosos para legitimar seu poder entre os egípcios, incluindo, como aponta Júlio Gralha (2009, p.33): (1) o apoio em narrativas mitológicas, estabelecendo conexões com Hórus e reivindicando uma linhagem divina; (2) o desenvolvimento de um projeto de legitimação de uma dinastia de origem estrangeira, associado ao controle social por meio da religião; e (3) a expressão material dessa legitimação por meio da arquitetura e da iconografia, como se observa, por exemplo, nos *Hinos de Filas*.

Nesses hinos, Ísis dirige-se a Ptolomeu II tratando-o como Hórus. Na linha vertical situada atrás da imagem de Ísis entronada no Hino I, a deusa afirma: “Ó meu filho amado, Filho de Rá, Ptolomeu, eu te concedi o sul até Kenset” (*Hinos de Filas* I.1). Nesse mesmo hino, em que Ísis é enaltecida como mãe de Hórus, exalta-se também o deus e, por consequência, o próprio Ptolomeu, caracterizando-o como aquele que submete os inimigos ao seu poder. Na Núbia, no *Hino* I.18, Ptolomeu é proclamado senhor. Já no *Hino* II, Ísis é louvada como a primeira esposa real de Osíris, enquanto

---

<sup>56</sup> Tais mudanças são resultados do encontro cultural entre os egípcios e os gregos e assim, quando conceituamos os encontros culturais constantes como o que ocorreu no Período Helenístico, em especial no Egito, deve-se questionar como esses povos se viam, como se identificavam. Para resumir o assunto, apoiamo-nos em Ian Shaw (2004, p.103), que comenta que em vários pontos, os egípcios definiam a si mesmo se contrapondo aos não-egípcios da África e do Oriente Próximo. Assim, se levarmos em consideração, por exemplo, a questão racial ou étnica, vemos na iconografia egípcia, na maior parte do tempo, os egípcios se representando como ocupando um lugar entre os traços negroides dos africanos e dos asiáticos com suas barbas. É importante ressaltar que os egípcios se distinguiram dos outros povos em caracteres puramente culturais e não raciais, ao ponto de algumas vezes se considerarem idênticos a alguns aspectos sociais e políticos, mesmo sendo o “outro” o estrangeiro. Assim, podemos falar que a Ísis faraônica é uma divindade que teve seu poder aumentado durante a história do Egito Faraônico, e como uma divindade pertencente a uma religião politeísta, acabou tendo sua imagem ampliada, juntamente com suas funções e suas narrativas nesses mais ou menos três mil anos antes do domínio macedônico.

este é destacado como um rei guerreiro e eficaz, o que permite supor que, nesse contexto, Ptolomeu seja identificado com o próprio Osíris.

A imagem materna ressalta a função de Ísis como mãe que nutre, aspecto destacado nos títulos que acompanham seu nome nos *Hinos de Filas* e o *Hino de Isidoro*<sup>57</sup>. O *Hino de Filas* I constitui uma exaltação explícita de Ísis como mãe de Hórus, seja como “mãe do deus” no refrão do hino (*Hino de Filas*, I.1–2; III.2; II.2, 8, 14, 20, 25; III.1; III.2–3; V.18), seja como “tu, a mãe divina de Hórus” (*Hino de Filas*, I.4; V.5, 19). A deusa continua a ser representada com os mesmos tipos de coroas utilizados em períodos anteriores, embora seja possível observar variações e combinações iconográficas.

Outra imagem que permaneceria associada a Ísis até o final do Império Romano é a de *Ísis Lactans*. O leite continua a ser concebido como fonte de vida, como se observa nas paredes dos templos e dos *mammisis*<sup>58</sup>, tanto em Dendera quanto em Filas — sendo neste último complexo particularmente abundante. Nele, encontramos diversas cenas de governantes, como Ptolomeu VII e dos imperadores Otávio Augusto e Tibério, realizando oferendas diante de representações de Ísis amamentando Hórus.

Observamos, assim, uma dinâmica de troca cultural comum em encontros entre culturas distintas, resultando em uma polimorfia de divindades e em uma polissemia de imagens, algo possível em contextos politeístas. Nesta pesquisa, essa polissemia e essa polimorfia manifestam-se sobretudo nas cidades de origem grega em território egípcio, em especial Alexandria. Contudo, partimos inicialmente da análise de aspectos mais

---

<sup>57</sup> São quatro os *Hinos de Isidoro*, inscritos em quatro colunas em um templo ptolomaico, em Medinet Madi, antiga Narmouthis na região do Faium. Foram encontradas em 1935 e são datadas do começo do I a.C., estando atualmente em Alexandria. Na expedição arqueológica da Universidade de Milão, a partir de fotografias aéreas, detectou-se uma série de edifícios construídos em um eixo norte-sul, com estruturas nas laterais que se espalhavam na região sul. Durante as escavações, encontraram um portal mais meridional que daria entrada para um pátio retangular fechado, praticamente dividido em dois por paredes transversais, que terminam em duas colunas anexadas, e são nelas que encontramos os hinos isíacos de Isidoro.

<sup>58</sup> O termo “mammisi” vem do copta e significa “sala de nascimento”. Essa estrutura foi construída adjacente aos templos durante o período dos Ptolomeus e representa, de acordo com Gralha (2009, p. 149), a moita de papiro na qual Ísis deu à luz Hórus. Portanto, o cômodo servia como uma referência ao nascimento de divindades infantis, como Hórus e Ihy. A estrutura do *mammisi* era retangular e contava com colunas. Entre uma coluna e outra, havia uma parede baixa inscrita com cenas religiosas. Embora houvesse evidências dessas construções já durante o governo de Nectanebo I, foi durante a dinastia dos Ptolomeus que elas se estabeleceram como parte integrante dos templos. Era nesses locais que ocorriam rituais diários, notáveis em relevos nas paredes, juntamente com narrativas sobre teogonia, parto, amamentação e cuidados com recém-nascidos. Dentro dos edifícios, havia um santuário e um corredor de oferendas seguido por cômodos adicionais. Esses espaços eram usados para realizar cultos ao governante vivo, que era associado a Hórus (Kockelmann, 2011, p. 5).

locais e tradicionais dos egípcios, que já cultuavam essa divindade e sua família havia milênios.

Dessa forma, examinamos as reações e as consequências das relações estabelecidas entre egípcios e ocupantes gregos, suas negociações culturais e seus conflitos imagéticos. Essa passagem do geral para o particular pode ser explorada de diferentes maneiras e, neste trabalho, identificamos uma certa resistência egípcia — o que não implica a ausência de trocas simbólicas ou de apropriações por parte da população indígena ao longo do tempo. Aqui, observamos as permanências e transformações do culto isíaco fora de uma influência predominantemente grega, tendo como principal exemplo a cidade de Mênfis. Em outras palavras, mesmo que grande parte de gregos e egípcios vivesse em esferas sociais relativamente distintas<sup>59</sup>, ainda assim ocorriam sobreposições culturais em determinados aspectos e funções.

Assim, ao longo deste trabalho, é possível identificar pelo menos duas tradições principais de articulação do fenômeno religioso no vale do Nilo naquele período — às quais se somará, posteriormente, a experiência do domínio romano. Em um primeiro momento, tentamos utilizar uma tipologia das mudanças ocorridas no culto e na imagem da deusa a partir da topografia do Egito e de suas duas cidades mais influentes no período helenístico: a antiga cidade egípcia de Mênfis e a nova cidade grega de Alexandria. Partia-se da hipótese de duas Ísis: uma que manteria características indígenas e suas funções tradicionais, e outra “Ísis” transformada em diálogo com elementos gregos. Contudo, algumas questões foram formuladas no intervalo entre a qualificação e a redação final desta tese, o que nos levou a reconsiderar essa abordagem.

Dois problemas principais se destacam. O primeiro é a dificuldade de afirmar que determinadas “novas” características de Ísis, bem como de suas narrativas e de seus companheiros divinos, tenham sido criações exclusivas do período helenístico — como se observa, por exemplo, no caso de Serápis, que será discutido mais adiante. O segundo problema reside no fato de que, ao separarmos categorias como “Ísis Menfita” e “Ísis Alexandrina”, poderíamos incorrer em equívocos interpretativos, como supor que

---

<sup>59</sup> A vida religiosa e as práticas culturais dos egípcios não mudaram drasticamente, com a implantação da XXXI dinastia. Com a integração das práticas religiosas pelos Ptolomeus, percebemos que uma política de aceitação estava na pauta desses governantes. Mesmo ao observar uma parte considerável dos egípcios aparentemente mostrando apoio aos Ptolomeus, não podemos afirmar que não houve resistência em nenhum momento ao governo helenístico entre os egípcios. Ao contrário, as revoltas egípcias no início do século II a.C. foram causadas por diversos motivos, incluindo a luta contra as exigências dos Ptolomeus para financiar suas guerras, a perda de autonomia nas finanças dos templos e nas prerrogativas de seus administradores, crises agrícolas resultando em escassez de alimentos, entre outros fatores.

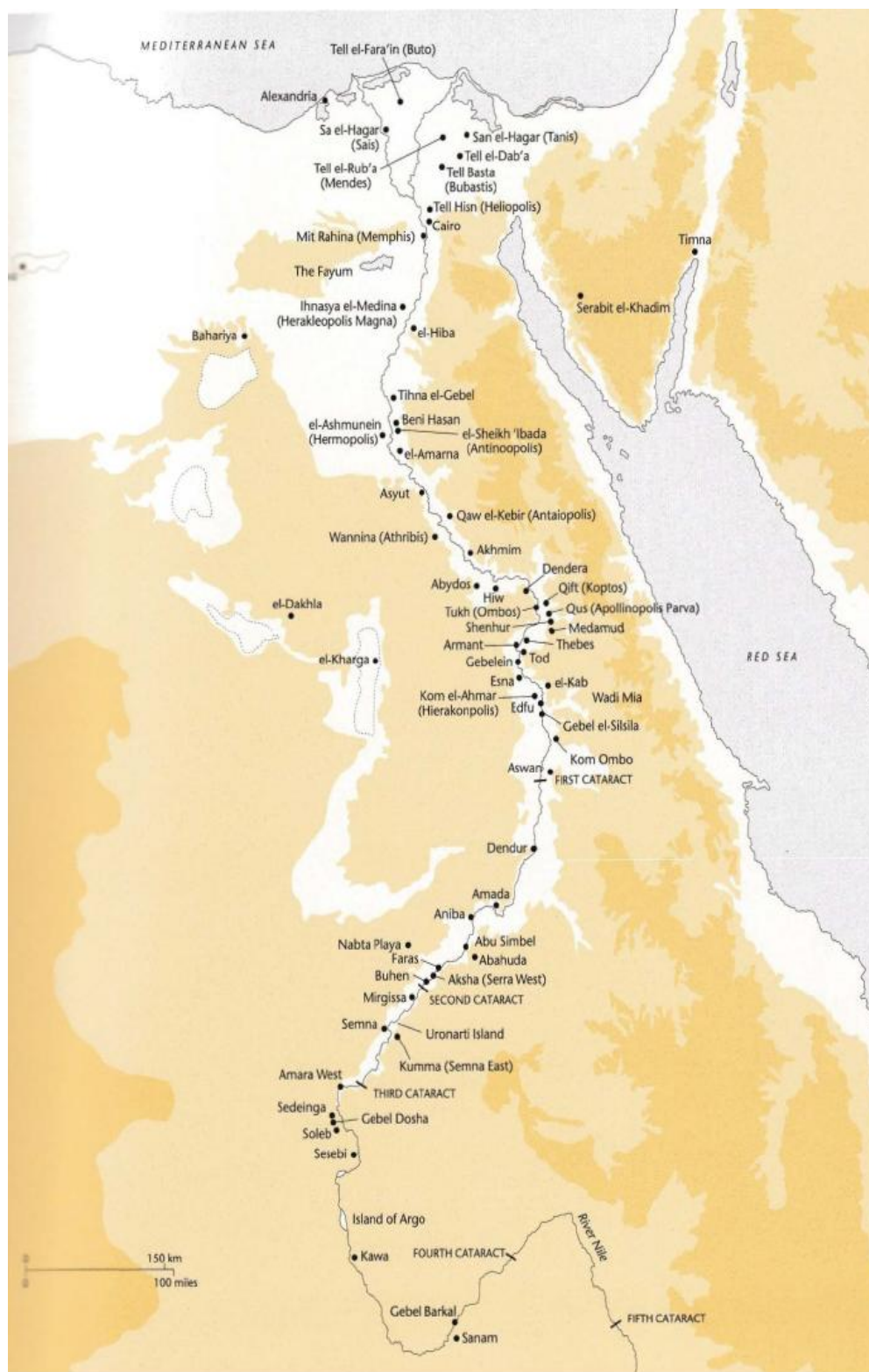
apenas duas formas de Ísis eram cultuadas em todo o Egito, ou que essas características estariam restritas exclusivamente a essas duas cidades, o que seria um erro significativo.

Na realidade, existiam diversas Ísis cultuadas com múltiplas características em diferentes regiões do Egito, revelando uma polimorfia e uma polissemia que não podem ser reduzidas a apenas dois tipos. Isso se torna ainda mais evidente se considerarmos a afirmação de Heródoto (*Histórias*, II.42.2), segundo a qual os egípcios não cultuariam os deuses da mesma maneira, com apenas duas exceções — Osíris e Ísis —, pois “todos os honram da mesma forma”. Hoje sabemos que tal generalização não pode ser tomada ao pé da letra, já que não é possível afirmar que o culto dessas divindades fosse praticado de maneira homogênea em todo o território egípcio. Ainda assim, é inegável que se tratava de um culto amplamente difundido.

Por outro lado, não se pode minimizar a importância de Mênfis e Alexandria como centros culturais e religiosos no período helenístico, embora não fossem os únicos — especialmente se considerarmos o papel central de Filas no culto de Ísis até o final do Império Romano. Mênfis e Alexandria destacam-se, contudo, tanto pelo volume de evidências disponíveis quanto pela maior atenção dedicada a esses locais pela historiografia moderna.

Mênfis (Figura 10) foi fundada por volta de 3150 a.C., no Reino Antigo, tornando-se a capital da unificação das Duas Terras — os reinos do Sul e do Norte — sob a ação do faraó do Sul, Narmer, também conhecido como Menés. Localizada a aproximadamente 40 quilômetros do início do delta do Nilo, foi, durante muitos séculos, um importante centro militar, administrativo, religioso e econômico do Egito. Muito antes da chegada de Alexandre, a cidade já se destacava por sua diversidade populacional, marcada pela convivência entre egípcios, gregos, fenícios, judeus, entre outros grupos.

#### **Figura 10 - Mapa do Egito Faraônico**



Fonte: Richard H. Wilkinson (2003, p.09).

O aspecto que mais nos interessa ao tratar dessa cidade é sua importância religiosa. Ptah era a divindade patrona de Mênfis, e Ápis, o touro que guardava o *Ba* dessa divindade; por essa razão, o culto a Ápis ocupava um lugar central na necrópole

de Mênfis. De acordo com Heródoto, o boi reconhecido como o *Ba* da divindade deveria apresentar determinadas características:

[...] quando se vê uma única mancha preta que seja no animal, esse não é considerado puro. [...] Se o animal for puro dentre todos esses aspectos, assinala-o, enrolando um paio em volta dos seus chifres, e depois de moldar a terra para receber um selo, pressiona com o sinete do seu dedo, e assim se retiram. A penalidade e imposta a quem sacrifica um animal não selado é a morte. (Heródoto. *Histórias*, II.38)<sup>60</sup>.

Na versão de Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica*, I.21.9), os animais bovinos eram consagrados a Osíris, e a eles foram dados os nomes de Ápis e Mnevis e que

Alguns afirmam que a veneração do boi está relacionada à crença de que a alma de Osíris foi transferida para ele após a morte de Osíris, e, portanto, ele continua a existir através das encarnações posteriores. Outros contam que, após a morte de Osíris, a deusa Ísis o transformou em um boi de madeira revestido de linho, e é por isso que a cidade é chamada de "Bousiris". Muitos outros mitos cercam a história de Ápis, sobre os quais não julgamos necessário detalhar (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I. 85)<sup>61</sup>.

De acordo com Ian Shaw e Paul Nicholson (2002, p. 36), em razão do nascimento considerado milagroso do boi Ápis, sua mãe era identificada como a deusa Ísis. Com a morte do animal, todo o Egito entrava em luto, seguindo-se o ritual de embalsamamento e o transporte da múmia para a tumba em Saqqara. Nesse contexto cultural, Ísis era venerada como a “vaca Ísis”, mãe de Ápis, e ela, juntamente com Néftis, participava das cerimônias funerárias, seja no plano ritual propriamente dito, seja por meio de mulheres escolhidas especificamente para representar os papéis das divindades.

Observa-se, assim, mais uma vez, a convergência entre a função funerária de Ísis e seu papel como “mãe divina”, resultando em sua metamorfose simbólica em uma vaca sagrada — o que pode ter servido de base para diversas associações posteriores entre Ísis e a iconografia bovina.

---

<sup>60</sup> “[...] τρίχα ἦν καὶ μίαν ἴδεται ἐπεοῦσαν μέλαιναν, οὐ καθαρὸν εἶναι νομίζει. [...] ἦν δὲ τούτων πάντων ἡ καθαρὸς, σημαίνεται βύβλω περὶ τὰ κέρα εἰλίσσων καὶ ἔπειτα γῆν σημαντρίδα ἐπιπλάσας ἐπιβάλλει τὸν δακτύλιον, καὶ οὕτω ἀπάγουσι. δοκιμάζεται μὲν νυν τὸ κτήνος τρὸς τοῖς θεοῖς, θυσίῃ δὲ σφί ἦδε κατέστηκε” (Heródoto. *Histórias*, II.38).

<sup>61</sup> “δὲ τοῦ βοῦς τούτου τιμῆς αἰτίαν ἔνιοι φέρουσι λέγοντες ὅτι τελευτήσαντος Ὀσίριδος εἰς τοῦτον ἡ ψυχὴ μετέστη, καὶ διὰ ταῦτα διατελεῖ μέχρι τοῦ νῦν αἰεὶ κατὰ τὰς ἀναδείξεις αὐτοῦ μεθισταμένη πρὸς τοὺς μεταγενεστέρους· ἔνιοι δὲ λέγουσι τελευτήσαντος Ὀσίριδος ὑπὸ τυφῶνος τὰ μέλη συναγαγοῦσαν τὴν Ἰσιν εἰς βοῦν ξυλίνην ἐμβαλεῖν βύσσιναν περιβεβλημένην, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὴν πόλιν ὀνομασθῆναι Βούσιριν. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα μυθολογοῦσι περὶ τοῦ Ἰσίδου, ὑπὲρ ὧν μακρὸν ἡγούμεθα τὰ καθ’ ἕκαστον διεξιέναι. (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I. 85).

Os próprios gregos parecem ter reconhecido em Mênfis um importante centro religioso dedicado a Ísis, uma vez que, segundo Heródoto (*Histórias*, II.176), o faraó Amásis teria construído na cidade um grande templo “digno de ser visto” em honra à deusa. Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica*, I.22) também menciona a ligação de Ísis com Mênfis ao relatar que a divindade teria sido enterrada nas proximidades da cidade, em um local que, ainda em sua época, podia ser visitado perto do templo de Hefesto. Além disso, foi encontrado em Mênfis um papiro (*BGU VI*, 1216), datado de 110 a.C., que faz referência a terras consagradas à divindade, acessíveis apenas a sacerdotes e seus assistentes, nas quais havia vinhedos e pomares cuja produção era destinada aos deuses.

De modo geral — e especialmente em Mênfis —, a relação da dinastia ptolomaica com o clero religioso egípcio manteve-se forte e influente, embora não isenta de conflitos e tensões com os faraós macedônicos. Durante o período ptolomaico, o grupo sacerdotal tornou-se progressivamente mais importante, sendo visto inclusive como guardião da cultura egípcia. Essa posição passou também a representar um meio de ascensão social, transformando o sacerdócio em um grupo cada vez mais hereditário, dotado de direitos e privilégios ampliados (Pinch, 2002, p. 53).

Como resposta ao apoio dos sacerdotes egípcios, os reis ptolomaicos, segundo David Frankfurter (2010, p. 530), investiram na infraestrutura religiosa, promovendo a restauração e a construção de templos. Esse apoio pode ter contribuído para a difusão dos cultos de Ísis, sem, contudo, eliminar os cultos locais já existentes. O investimento contínuo na edificação e renovação de templos<sup>62</sup> por parte dos faraós helenísticos

---

<sup>62</sup> Nos templos, a arquitetura e a decoração seguiam principalmente o estilo egípcio, mantendo as formas tradicionais nas representações das divindades e nos rituais, mas inserindo novidades, como hinos inscritos nas colunas em grego, seguindo padrões do gênero poético helênico. Os templos egípcios do período dos faraós e em parte do período helenístico, eram considerados moradas dos deuses e construídos de pedras. Ele representava simbolicamente o mundo: era voltada para o leste e o sol nascia entre suas pilastras, com o portão frontal voltado para o Nilo e as colunas tinham o formato de plantas enormes - como a lótus ou o papiro – e sustentava um teto decorado com estrelas (Clarysse, 2010, p.275). Naqueles tempos, o complexo do templo era um local de movimento de homens, em seus rituais diários ou em suas purificações, ou trabalhadores com pedras. Eram limpos e perfumados com incensos, mas também poderia se reconhecer o cheiro dos animais domésticos que serviriam de oferendas e estariam nas proximidades. O acesso ao interior do templo era restrito aos sacerdotes, de modo que não era um lugar de encontro de fiéis que buscavam outras maneiras de terem contato com a divindade, mas poderiam circular nos pátios do templo. Os sacerdotes acessavam o templo por um beco que levava até o portão sagrado e ali poderia se encontrar várias atividades comuns e proclamações oficiais dos centros de cidades egípcias, juízes, barracas de comidas, repartições de impostos e clubes. Quando os portões se abriam, o público poderia dar uma olhada no primeiro pátio, que só poderia ser acessado por pessoas importantes ou em festivais. Se o intuito

funcionou também como uma forma de propaganda política, reforçando sua imagem como governantes legítimos que respeitavam e davam continuidade às tradições egípcias.

De acordo com Júlio Gralha (2009, p. 131), os templos no período ptolomaico passaram a representar muito mais do que haviam representado anteriormente; isto é, tornaram-se instrumentos de caráter mágico, mitológico, religioso, social e cultural utilizados para legitimar o poder dos Ptolomeus. Muitos templos<sup>63</sup> dedicados a diferentes divindades passaram por reformas, entre eles o templo de Dendera<sup>64</sup>, centro de culto da deusa Hórus; o templo de Edfu<sup>65</sup>, importante espaço dedicado a Hórus; e o templo de Filas, consagrado à deusa Ísis.

Esses templos — tanto os construídos nesse período quanto os reformados — mantiveram a arquitetura tradicional egípcia, incorporando, contudo, adições e “inovações”<sup>66</sup> de origem grega que foram reinterpretadas e assimiladas dentro desse novo contexto religioso e político.

---

era realmente aproximar-se da divindade, o fiel poderia se aproximar pela parede posterior, aonde poderiam chegar perto da parte de trás da estátua divina em sua *vaós* (Clarysse, 2010, p.277).

<sup>63</sup> Embora destaquemos esses monumentos religiosos que sobreviveram até os dias atuais, é importante lembrar que os grandes templos eram exceções. Na verdade, existiam muito mais templos menores dedicados às divindades em várias cidades egípcias do que grandes santuários.

<sup>64</sup> Na margem oeste do Nilo, entre Abidos e Luxor.

<sup>65</sup> Edfu era uma cidade também a oeste do Nilo, ao sul de Esna, e tinha como nome grego Apolliopolis. Como centro de culto a Hórus, os blocos de pedras reutilizados na construção do templo datam do governo de Thutmes III. Ali também podemos encontrar diversos textos litúrgicos e textos sobre os festivais em honra ao deus.

<sup>66</sup> Entre essas “inovações” podemos citar: 1) *Mammisi*; 2) A orientação dos templos: Gralha (2009, p. 153) observa que a orientação dos templos ptolomaicos difere daquela dos templos da época faraônica. No caso dos templos faraônicos, eles parecem ter sido orientados na direção do Nilo e do trajeto solar. Já os templos da época dos Ptolomeus frequentemente apresentavam orientação norte-sul, o que pode ser justificado pela mudança do curso do Nilo e por uma orientação estelar, não limitada ao movimento solar. 3) O Santuário Central: O santuário central é uma estrutura que pode ter uma ou duas entradas opostas uma à outra e que fica no centro de uma sala cercada por outras salas. Essas outras salas poderiam ser comparadas aos “ambulatórios” do Reino Novo. Além disso, a construção de templos, independentemente de seu tamanho, demonstra a vitalidade da religião egípcia durante o Período Helenístico e também durante o Império Romano. Muitos desses templos, como mencionado anteriormente, serviram como repositórios do conhecimento religioso egípcio. Alguns deles até abrigavam bibliotecas. No entanto, grande parte desse conhecimento teológico foi perdido ao longo dos séculos, restando-nos apenas menções em listas inscritas nas paredes dos templos ou em textos inscritos diretamente nas estruturas dos templos, como os *Hinos de Isidoro*. O que se sabe é que esses templos abrigaram uma grande variedade de textos, incluindo litúrgicos, teológicos, manuais técnicos para a decoração dos templos, textos astronômicos, livros de magia, tratados médicos, listas geográficas, relatos míticos e muito mais.

Os templos dedicados a Ísis durante o período ptolomaico incluem: Behbeit el-Hagar<sup>67</sup>, localizado no delta do Nilo, cuja construção teve início durante o governo de Nectanebo II; Filas (*Philae*), situado em Assuã<sup>68</sup>, que abrigava um santuário construído por Ptolomeu III e Ptolomeu IV; Deir el-Shelwit, decorado durante os governos de Adriano e Antonino Pio; Coptos, onde Ísis também era cultuada no templo de Min, na qualidade de sua mãe; Dendera, onde havia um pequeno templo adjacente ao de Hátor dedicado a Ísis; além de Hermópolis, Oxyrhynchos, Mênfis e o Faium. Ademais, pequenas capelas dedicadas a Ísis encontravam-se espalhadas por todo o Egito, muitas vezes associadas a templos de outras divindades.

Apesar da intensa produção de conhecimento teológico durante o domínio grego no Egito, as informações sobre novas narrativas míticas envolvendo Ísis, ou mesmo sobre sínteses sistemáticas de sua mitologia, são escassas e fragmentadas. Ísis passa a ser mencionada como companheira de Serápis, uma divindade helenística, mas não chegaram até nós narrativas desenvolvidas ou versões consistentes sobre o casal divino, tampouco sobre a relação entre Ísis e Harpócrates. Ainda assim, compreender a interação entre Ísis, Osíris<sup>69</sup>, Serápis e Harpócrates é fundamental para traçar as transformações da religiosidade egípcia sob o domínio dos Ptolomeus.

Osíris, antigo deus egípcio associado à morte e à ressurreição, passa por um processo de reelaboração no contexto das releituras culturais helenísticas, culminando na figura de Serápis, uma divindade que combinava elementos osirianos com atributos gregos. Ao lado desse panteão complexo, encontra-se Harpócrates, o deus da infância, frequentemente representado junto a Ísis.

Serápis era, na verdade, o boi Ápis que, após a morte, tornava-se um “Osíris”, assim como ocorria com os mortos em geral. Em Mênfis, esse culto já se manifestava sob a forma de um homem com cabeça de touro. Evidências datadas entre os séculos VI e IV a.C. indicam que já existia um culto a Osíris-Ápis na necrópole de Mênfis. Serápis seria, portanto, a transposição de Osíris-Ápis para o universo grego, o que nos leva a pensar em uma divindade de origem menfita reelaborada a partir de uma estética grega

---

<sup>67</sup> A 8 km a oeste de El-Mansura, é localizado próximo à antiga Sebenytos, casa dos faraós da XXX Dinastia. Sabe-se que esses faraós eram muito devotos de Ísis e esse templo foi um dos mais importantes da deusa no Baixo Egito. A estrutura do templo está colapsada, provavelmente devido a um terremoto ocorrido ainda na Antiguidade.

<sup>68</sup> Perto das bordas da cidade de Elefantina, encontrava-se um templo ptolomaico dedicado a Ísis, que hoje está submerso.

<sup>69</sup> Em vários momentos Ísis ainda aparece acompanhada por seu irmão\marido Osíris, inclusive nos hinos, na *Biblioteca Histórica* de Diodoro da Sicília ou no *Livro dos Mortos*.

antropomorfizada. Muito provavelmente, os principais formuladores dessa teologia adaptada foram os poderosos sacerdotes de Mênfis, que combinaram<sup>70</sup> a tradição egípcia de Osíris-Ápis com elementos associados a Hades, Zeus de Sinope, Asclépio e Dioniso. Essa leitura ajuda a explicar as versões apresentadas por Plutarco (*Sobre Ísis e Osíris*, 28, 361F–362A) e por Tácito (*Histórias*, IV.84).

Reconhecemos a complexidade do termo “criação” ao tratar de Serápis e, por isso, optamos por empregar expressões como “a criação do culto de Serápis” ou “a introdução da imagem helenizada de Serápis”, conforme sugerido por John Stambaugh (1972, p. 12). Independentemente da existência prévia dessa divindade em Mênfis, o culto à estátua de Serápis introduzido em Alexandria desenvolveu-se a partir de uma estética claramente grega. A essência de Osíris-Ápis foi preservada, mas a divindade adquiriu uma nova aparência.

O Serápis alexandrino era representado como um homem idoso, de barba e cabelos fartos e cacheados, frequentemente nu ou vestido à moda grega, com *χιτών*<sup>71</sup> e *ἱμάτιον*<sup>72</sup>. Podia aparecer tanto em pé quanto sentado, muitas vezes apoiado em um

---

<sup>70</sup> Algumas teorias defendem que Ptolomeu I não criou o culto de Serápis, mas sim deu patrocínio a um "produto" cultural já existente entre os heleno-menfitas e ajudou a definir uma teologia consistente para o culto. As opiniões sobre a invenção ou não de Serápis são divergentes. Para José das Candeias Sales (2007, p.314), a divindade foi realmente inventada, convergindo elementos de Osíris e Ápis, juntamente com deuses gregos como Zeus, Hélios, Dioniso, Hades, Poseidon e Asclépio. Acredita-se que essa divindade tenha sido criada para suprir a necessidade de estimular a convivência entre gregos e egípcios, envolvendo uma divindade híbrida que superaria as diferenças (Sales, 2007, p.315). De acordo com Dunand (2007, p.259), Ptolomeu e seu grupo se apropriaram deste deus, colocando-o como protetor da cidade, mas com características gregas. Esta autora também duvida que a criação de Serápis tenha sido o resultado de um desejo de Ptolomeu de promover uma "fusão" das populações em torno de uma divindade sincrética, uma vez que, durante o Período Helenístico, o deus permaneceu principalmente como o patrono da cidade e foi cultuado especialmente em Alexandria. Para Gombl (2023, p.14), Ptolomeu I, ao tentar estabelecer conexões com deuses mais ou menos tradicionais no Egito para legitimar a si mesmo e sua dinastia, usou o culto de Serápis como um meio de demonstrar familiaridade cultural e legitimidade aos gregos. Esse pesquisador aponta que as moedas emitidas durante o reinado de Ptolomeu IV são um exemplo da tentativa de relacionar o culto do casal real com os cultos de Ísis e Serápis.

<sup>71</sup> O *χιτών* grego é um termo genérico para a palavra "túnica", geralmente feita de grandes retângulos de linho, costurados em ambos os lados, presos nos ombros e nos braços por broches, com um cinto na cintura. Era o elemento básico da vestimenta tanto de homens quanto de mulheres gregas (Cleland *et alli*, 2007, p.32).

<sup>72</sup> Já o *ἱμάτιον* é o termo para uma vestimenta ou roupa, que consistia principalmente em um retângulo de tecido drapeado diagonalmente sobre o tronco, enrolado ao redor do corpo e apoiado em um ombro e braço. Era uma vestimenta externa, usada geralmente sobre o *χιτών*, principalmente pelas mulheres, que muitas vezes utilizavam sobras do *ἱμάτιον* como véu para se cobrirem (Cleland *et alli*, 2007, p.92).

cajado na mão direita e acompanhado por um cão de três cabeças, o Cérbero<sup>73</sup>. Sobre a cabeça, o deus portava apenas um *κάλαθος*<sup>74</sup>, sua única coroa, provavelmente uma cópia romana de um modelo alexandrino original. Nota-se que essas características não se afastam das funções atribuídas ao antigo Osíris. Além disso, embora isso não seja imediatamente perceptível em sua iconografia, o uso de seus templos indica que Serápis também estava associado à cura, com práticas médicas realizadas em seus santuários.

Por fim, Serápis assume também um papel dinástico, sendo associado como o novo par de Ísis, e ambos passam a ser considerados protetores da dinastia dos Ptolomeus. Pode-se entender Serápis como um novo aspecto de Osíris, uma faceta distinta com funções específicas. Isso significa que Serápis não substituiu Osíris, mas representou a divindade conforme o contexto de culto. Em contextos funerários egípcios, Osíris continuava a aparecer em sua forma mumificada, como Senhor dos Mortos, tal como apresentado no *Livro dos Mortos*. Já em contextos ligados à cura ou à legitimação dos Ptolomeus, a imagem de Serápis — um ancião de cabelos e barba abundantes — mostrava-se mais adequada. Assim, cada representação estava diretamente vinculada às funções desempenhadas pela divindade em contextos distintos. Ainda assim, seriam sobretudo as funções curativa e oracular de Serápis que alcançariam maior sucesso fora do Egito, quando, juntamente com Ísis e outras divindades do grupo isíaco, o culto seria difundido por todo o Mediterrâneo.

Hórus, o filho que tradicionalmente desempenha um papel central na história do Egito e nas narrativas de Ísis, passa a perder gradualmente destaque durante o período helenístico. Embora os Ptolomeus ainda recorressem à ideia faraônica de serem a encarnação do deus Hórus na terra — e templos tenham sido construídos ou reformados em sua honra, como o de Edfu —, o deus acaba cedendo espaço a patronos como Serápis. Na prática, foi sobretudo sua forma infantil, isto é, Hórus-criança, que ganhou maior projeção a partir do período helenístico, sendo conhecido em egípcio como *Hor pa khered*, termo que os gregos transliteraram como Harpócrates<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> De acordo com Stambaugh (1972, p.18), a ligação de Serápis com Cérbero só foi definida durante o Império Romano, mais ou menos no período do imperador Claudio. Cérbero demarca seu caráter funerário, comparável ao de Hades e Plutão.

<sup>74</sup> Já o *κάλαθος* era um símbolo de fertilidade agrária, assim como vemos na presença da cornucópia em algumas imagens.

<sup>75</sup> Dentre as divindades crianças existentes no Egito desde o Período Faraônico, Hórus era o mais cultuado. De acordo com Geraldine Pinch (2002, p.147), essas divindades infantis tinham duas funções na mitologia e na iconografia egípcias: simbolizar a renovação do cosmos e superar as criaturas selvagens que ameaçavam a ordem cósmica. Hórus aparece vencendo animais perigosos como escorpiões e crocodilos, uma imagem que os gregos podem ter

Essa continuidade no culto a Ísis oferece um importante ponto de partida para compreender como as influências culturais helenísticas impactaram as tradições religiosas locais. No entanto, quando voltamos o olhar para a principal cidade ptolomaica, Alexandria exige uma explicação mais detalhada. Fundada em 331 a.C. por Alexandre, a cidade, do ponto de vista geográfico, encontrava-se naturalmente separada do restante do Egito pelo lago Mareóti. Localizada em uma região do delta do Nilo, às margens do mar Mediterrâneo, Alexandria tornou-se um grande epicentro cultural, no qual convergiram povos e tradições religiosas diversas. Além disso, desempenhou um papel comercial de grande relevância, abrigando um dos portos mais movimentados do período helenístico.

Os estudos arqueológicos enfrentam sérias dificuldades ao investigar a região de Alexandria, da qual ainda se conhece relativamente pouco. A combinação de desastres naturais, incêndios e ocupações humanas sucessivas dificulta as pesquisas arqueológicas. Por essa razão, não se dispõe de informações precisas sobre a localização da maioria dos edifícios da cidade, como as docas, a ágora, o museu, o teatro ou a necrópole real. Sabe-se, contudo, que diversos templos dedicados a Ísis existiram em Alexandria, incluindo um no Cabo Lochias<sup>76</sup>, outro na ilha de Faros e pelo menos um espaço de culto no interior do templo de Serápis. Além disso, as cidades costeiras ao redor de Alexandria também possuíam templos consagrados à deusa.

O que se observa é uma coexistência entre convenções egípcias tradicionais e novas formas e estilos desenvolvidos durante o período helenístico e, posteriormente, sob influência romana. No que diz respeito às imagens de Ísis nesses contextos mais marcadamente gregos, Françoise Dunand (2007, p. 258) argumenta que houve uma transformação tanto na imagem figurativa quanto na imagem mental da deusa. Defendemos que essas novas imagens foram elaboradas majoritariamente no contexto alexandrino, algo que não se verifica da mesma forma em ambientes como o de Mênfis. Sob essa influência grega, a representação de Ísis em Alexandria deixa de apresentar as vestimentas tipicamente egípcias, ajustadas ao corpo e que demarcavam suas curvas, passando a adotar roupas de estilo grego, como o *χιτών* ou o *ἱμάτιον*. Outro elemento de

---

associado a Héracles, Eros e Dioniso. Harpócrates era representado como um menino nu, com a cabeça raspada e apenas um cacho de cabelo na lateral da cabeça. De acordo com Sales (2007, p. 317), foi apenas durante o reinado de Ptolomeu IV Filopátor (221–204 a.C.) que o deus Harpócrates — o “Hórus criança” — foi plenamente integrado ao casal Serápis e Ísis, formando aquilo que se convencionou chamar de tríade alexandrina.

<sup>76</sup> Um antigo promontório em Alexandria.

origem egípcia que foi reinterpretado nesse contexto é o chamado “nó de Ísis”, situado no centro do peito da deusa. Na Figura 11, vemos em destaque o nó de Ísis no centro do tórax da estátua.

**Figura 11 - Detalhe da estátua de Ísis.**



Estátua de basalto, detalhe da representação de Ísis, I d.C. Proveniência: Egito. Custódia: Museu do Brooklyn, Nova Iorque (Inv. 74.220). Disponível em <<https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/3841>> Acesso no dia 17 de outubro de 2023.

Na Figura 12, datada do II d.C., identificamos uma combinação de estilos helenísticos e egípcios para retratar Ísis. Características do Egito mais antigo estão presentes no pilar de apoio da estátua, enquanto os cachos de cabelo são uma característica do Período Ptolomaico, e o *χῆτών* e o *ἱμάτιον* são claramente gregos. Outro elemento de origem egípcia adaptado é o “nó de Ísis” no centro do peito da deusa. Ela segura ramos de trigo apoiados no braço esquerdo, fazendo referência à sua função na agricultura e à sua conexão com Deméter. O braço direito e o *βασίλειον* estão ausentes.

**Figura 12- Estátua de Ísis.**



Estátua de Mármore, representando Ísis, I-II d.C.. Proveniência: desconhecida.  
Custódia: Museu Histórico de Arte, Viena (Inv. I 1173). Disponível em <  
<https://www.khm.at/objektdb/detail/50214/?offset=6&lv=list> > Acesso no dia 15 de  
outubro de 2023.

Ela passa a ser representada portando símbolos comuns às divindades gregas, como coroas de flores, espigas de trigo e cornucópias, ao mesmo tempo em que divide

espaço com símbolos de origem egípcia, como o sistro<sup>77</sup> e a sítula<sup>78</sup>. Na Figura 13, temos uma estátua de Ísis feita durante o I d.C., no estilo egípcio, esculpida em basalto com a cabeça ausente. É possível notar os cabelos cacheados na altura dos ombros. A divindade usa um *χιτών* coberto por um manto amarrado no centro do tórax com um típico nó de Ísis. O braço direito está estendido junto ao corpo com a mão fechada em um objeto ausente, provavelmente a alça de uma sítula ou de um sistro. Apoiada no braço esquerdo, vemos parte de uma cornucópia<sup>79</sup>.

### Figura 13 - estátua de Ísis.

---

<sup>77</sup> Um instrumento musical de percussão utilizado em cerimônias, estava inicialmente associado a essa deusa. O nome sistro vem do grego *seiein* (balançar) e é semelhante a um chocalho de bronze que, no período romano, seria associado a Ísis. O objeto era também um símbolo dessa deusa, através do qual emanava seu poder (Lesko, 1999, p.190). O sistro tinha o formato de uma alça com três ou quatro barras horizontais que transpassavam pequenos discos de bronze. Quando o objeto era balançado, os discos se chocavam e produziam um som estridente. Utilizado por várias mulheres musicistas no Egito, o sistro foi interpretado como um instrumento doador de vida, apaziguador de divindades iradas ou capaz de conferir poderes atrativos ao faraó. Não sabemos ao certo o significado exato do uso desse instrumento, mas é claro que ele não era um mero objeto musical, pois continha poderes mágicos. Antônio Brancaglioni Jr. (2013, p.18) ressalta que o sistro também era identificado com aquelas deusas vistas como filhas de Rá, como Sacmis, Mut, Ísis e Bastet, e a partir do Reino Novo, com divindades masculinas, como Amon, Osíris, Hórus e Ré-Horakhty. Seu formato semelhante ao *ankh* e sua presença em tumbas podem estar associados às suas qualidades regeneradoras e revigorantes. Pode-se dizer que havia dois tipos desse instrumento em relação ao seu *design*: um feito de metal com o topo arqueado, que pode ter o cabo plano em forma de um caule de papiro ou ser uma miniatura de uma coluna decorada com a cabeça de Hórus no topo, conhecido como sistro-laço. O outro tipo tinha o topo com formato de *vaóç*, por isso também conhecido na historiografia como sistro-*naos*, geralmente feito de faiança. Na tradição egípcia, o tocador do sistro por excelência é o deus criança Ihy, uma personificação do júbilo expressado com o som do sistro. Em Dendera, essa divindade aparece como filha de Hórus e Ísis, representada como um menino nu com um cacho na lateral da cabeça e um dedo apontado para a boca, podendo também aparecer segurando um sistro em sua mão.

<sup>78</sup> A sítula era uma espécie de vaso utilizada em rituais de libações ou em funerais. Era considerada a morada do deus em forma de água e durante o Império Romano, vemos que ela aparecia durante as procissões. Algumas sítulas tinham o formato de um seio feminino, trazendo mais uma vez a importância do leite nas representações isíacas como um alimento nutritivo.

<sup>79</sup> A cornucópia, as flores e o trigo são todos símbolos ligados à agricultura e a deusa Deméter, como vemos mais adiante neste trabalho.



Estátua de basalto, representação de Ísis, I d.C. Proveniência: Egito. Custódia: Museu do Brooklyn, Nova Iorque (Inv. 74.220). Disponível em <<https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/3841>> Acesso no dia 17 de outubro de 2023.

Como vimos anteriormente, a variedade de adornos que Ísis usava na cabeça durante o período do Egito Faraônico, incluindo principalmente o trono, a coroa hatórica e a coroa hatórica com uma dupla de penas. Todos esses símbolos carregavam consigo significados relacionados à função de Ísis como legitimadora das dinastias faraônicas, embora esses significados pudessem variar dependendo do contexto, do

propósito, do ambiente e das pessoas envolvidas na encomenda, produção e uso desses adornos. A partir deste ponto, adotamos o termo *βασίλειον*<sup>80</sup> para nos referirmos à coroa de Ísis, caracterizada por um disco solar circundado por chifres de vaca e sustentado por duas penas altas e retas de falcão, com nervuras centrais, ou por uma pena dupla de avestruz de topo curvo. Em algumas representações, os chifres de vaca também podem ser apoiados em um *modius*, e, ocasionalmente, espigas de trigo são adicionadas juntamente com as penas (Figura 14).

**Figura 14 - Terracota com *βασίλειον*.**



<sup>80</sup> O uso do *βασίλειον*, especialmente com as plumas, era comum entre as rainhas faraônicas, e as rainhas ptolomaicas mantiveram essa tradição ao se apresentarem como Ísis, a mãe de Hórus e protetora da realeza. O *βασίλειον* era um símbolo duradouro da realeza feminina egípcia e continuou a ser usado até a época de Cleópatra Selene, filha de Cleópatra VII. Após sua fuga para Cesaréia, Cleópatra Selene, que se tornou a jovem esposa de Juba II, cunhou moedas na Mauritânia com símbolos egípcios como uma maneira de reivindicar sua ascendência. Ísis, no entanto, parece compartilhar a coroa com plumas com as rainhas, antes que esse adorno se tornasse exclusivo das representações de Ísis. Especialmente em moedas, a deusa é frequentemente representada usando apenas a coroa hatórica, sem as plumas. Esses atributos desempenham um papel marcante na cunhagem e possivelmente contribuem para a mensagem ideológica transmitida por essas emissões, que geralmente mostram o fundador da dinastia à direita e uma águia no reverso (Veymier, 2011, p.208).

Fragmento de terracota, representado Ísis, III-I a.C. Proveniência: Egito.  
Custódia: Museu Britânico, Londres (Inv. EA37575). Disponível em <  
[https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y\\_EA37575](https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA37575)> Acesso no dia 28 de  
outubro de 2023.

Além disso, o *βασίλειον* pode ser acompanhado por elementos secundários, como um *uraeus* posicionado à frente da coroa ou no centro do disco solar, ou ainda repousar sobre um toucado de abutre. Em algumas representações, os chifres de vaca também podem estar apoiados sobre um *modius* e, ocasionalmente, espigas de trigo são acrescentadas juntamente com as penas.

O significado do *βασίλειον*, originalmente vinculado à realeza egípcia, perdeu parte de sua relevância após o fim da dinastia ptolomaica e a incorporação do Egito ao Império Romano<sup>81</sup>, passando a funcionar sobretudo como um símbolo identificador de Ísis, por vezes estilizado. Ainda assim, é importante destacar que Ísis e seus atributos jamais deixaram de ser eminentemente egípcios. Em síntese, durante o período helenístico, o significado da coroa hatórica com plumas podia variar: ora como símbolo próprio da deusa, ora — cada vez menos — como símbolo da realeza feminina ptolomaica, ora como uma evocação mais ampla do próprio Egito.

Outra característica que se tornou um marcador identitário de Ísis e de suas seguidoras foi o cabelo cacheado até o pescoço. Essa mudança do antigo uso de perucas pesadas para cabelos cacheados tornou-se uma característica presente nas representações de Ísis até o final do Império Romano e também fez sucesso entre as rainhas Ptolomaicas. No entanto, é importante notar que, embora estejamos falando de uma deusa helenizada, o cabelo cacheado não corresponde às características gregas, pois não há representações gregas com esse tipo de cachos. Na verdade, esse estilo de cabelo cacheado tem origem na África, mais precisamente na região líbia, ou seja, é de origem berbere do Norte da África, imitando o estilo de cabelo da divindade Líbia (Schwentzel, 2000, p.22).

Os motivos para o uso dos cachos líbios nas representações de Ísis e das rainhas não são consensuais entre os estudiosos. Pode ter sido simplesmente uma tendência na moda de penteados inspirados pelas populações berberes no século III a.C. No entanto, para muitos, o motivo pode ter sido mais profundo. Conforme S.G. Schwentzel (2000,

---

<sup>81</sup> Egito tornou-se província romana após a vitória de Otávio na batalha naval de *Actium*, contra as forças de Marco Antônio e Cleópatra. Sua tributação ia para o erário privado do *princeps* e era governada por um Prefeito indicado pelo governante.

p.31), pode ter sido uma tentativa de enfatizar o exotismo de Ísis, ao mesmo tempo que criavam uma representação única da divindade. Acreditamos que o uso dos cachos líbios nas imagens de Ísis e das rainhas Ptolomaicas pode ter facilitado a identificação e a aceitação das rainhas entre a população líbia.

Quanto à Ísis menfita, que mencionamos anteriormente, ela continuou a usar a peruca pesada no estilo faraônico antigo. Desta forma, quando encontramos imagens de Ísis com peruca, especialmente aquelas produzidas durante o Período Helenístico ou no Império Romano, podemos supor que a representação é proveniente do Egito, seguindo o estilo egípcio antigo, ou é uma tentativa de "egiptianizar" a imagem, tornando-a menos helenizada. A Figura 15, datada do século II-I a.C., mostra o cabelo característico de Ísis a partir do Período Helenístico, que era regularmente representado em suas estátuas e bustos.

**Figura 15 - Busto de Ísis.**



Busto de estátua em Granito cinza claro, representado uma deusa, II-I a.C.  
Proveniência: desconhecida. Custódia: Museu Histórico de Arte, Viena (Inv. Coleção Egípcia, INV 9). Disponível em <  
<https://www.khm.at/objektdb/detail/316395/?offset=76&lv=list> > Acessado em 15 de outubro de 2023.

E quanto ao encontro entre os deuses gregos e a deusa Ísis? Qual foi o resultado desse contato religioso e cultural? Os gregos estabeleceram relações específicas entre seus deuses e Ísis? A resposta para essa última questão é afirmativa. Podemos iniciar essa discussão recorrendo, mais uma vez, aos escritos de Heródoto (*Histórias*, II.50), que associa diversas divindades egípcias às gregas, afirmando que quase todos os nomes dos deuses teriam origem no Egito e teriam sido posteriormente levados à Grécia. Para

Heródoto, Osíris corresponde a Dioniso<sup>82</sup> (II.42; II.123; II.144; II.156), Ísis a Deméter<sup>83</sup> (II.59; II.123; II.156), Hórus a Apolo (II.144; II.156) e Amon a Zeus (II.55).

A historiografia passou a empregar o termo *interpretatio* para designar esse processo de identificação de uma divindade estrangeira com uma divindade local. Essa denominação se consolidou a partir de um trecho da *Germânia*, de Tácito, no qual o autor faz uso explícito do termo ao descrever práticas religiosas de outros povos:

Entre os Naharvalos, há um bosque de antiga religião. Uma sacerdotisa preside-o vestida em trajes femininos, mas eles mencionam os deuses como Cástor e Pólux, de acordo com a *interpretatio romana*. A essa divindade é dada o nome de Alcís. Não há estátuas, nem vestígios de superstição estrangeira; no entanto, eles adoram os gêmeos como irmãos, como jovens<sup>84</sup> (Tácito. *Germânia*, 43.4-5).

Esse termo foi aplicado tanto quando falamos dos romanos (*interpretatio romana*) quanto dos gregos (*interpretatio graeca*). O significado do termo *intepretatio* no *Oxford Latin Dictionary* aparece como

1. A ação de expor, explicar. .2 (rhet.) A explicação de uma palavra por outra, o uso de sinônimos. 3. Uma construção colocada sobre um ato ou enunciado, uma forma de compreensão, interpretação. 4. A significação, significado (de uma palavra ou expressão). 5. Uma tradução, renderização. (*Oxford Latin Dictionary*, 2012, p.1045).

Desse modo, podemos afirmar que *interpretatio*, em seu sentido latino, pode significar tanto uma tradução quanto uma substituição por algo de significado semelhante, ou mesmo uma interpretação mais criativa. O fenômeno da *interpretatio* vai muito além da simples troca do nome de um deus estrangeiro por um nome grego, como muitos aprendem ainda no ensino fundamental por meio da ideia de “equivalência” entre deuses gregos e romanos. Uma das principais complexidades desse processo reside justamente no fato de que tal “equivalência” não pode ser aplicada de forma uniforme a outros contextos, pois “uma divindade indígena pode tornar-se um deus greco-romano diferente em lugares diferentes; e o mesmo deus greco-romano pode abranger diversas figuras indígenas distintas” (Parker, 2017, p. 50).

---

<sup>82</sup> Também identificado com Baco em território romano, era um deus essencialmente da vinha, do vinho e do delírio místico. É filho de Zeus e Sêmele.

<sup>83</sup> A deusa maternal da Terra e filha de Cronos e Reia. É uma divindade da terra cultivada e do trigo (Grimal, 2005, p.115).

<sup>84</sup> “[...] *apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur. Praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Cas rem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcís. Nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; [5] ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur [...]*” (Tácito. *Germânia*, 43.4-5).

Os critérios utilizados para essas assimilações são variados e nem sempre explicitados, podendo envolver, por exemplo, a proeminência no panteão, a função exercida, os papéis desempenhados nos mitos, o teriomorfismo parcial, o caráter itifálico, as relações familiares com divindades masculinas ou ainda semelhanças fonéticas entre os nomes. Em termos gerais, dois caminhos interpretativos costumam ser propostos para explicar essa prática: o modelo da similaridade ou equivalência, segundo o qual deuses de culturas distintas seriam diferentes, mas funcionalmente semelhantes; e o modelo da identidade, que sustenta que os deuses seriam os mesmos em todo o mundo, apenas conhecidos por nomes distintos — concepção presente, por exemplo, na filosofia estoica (Parker, 2017, p. 53).

Robert Parker defende o modelo da identidade, segundo o qual o mesmo deus seria cultuado de maneiras diversas e sob nomes diferentes ao redor do mundo: “Esses deuses são adorados de acordo com diferentes convenções culturais em diferentes lugares, mas isso não significa que sejam deuses diferentes; as formas de adoração enquadram-se na categoria dos costumes, uma variável familiar da sociedade humana que nada implica sobre os próprios deuses” (Parker, 2017, p. 57). No entanto, acreditamos que essa perspectiva pode ser problemática, pois, ao se basear na concepção estoica de um deus universal — que viria a influenciar a teologia cristã —, tende a impor uma leitura inadequada às religiões politeístas. Além disso, essa abordagem pode reabrir disputas acerca da origem desse “mesmo” deus e, com isso, revelar um forte viés etnocêntrico. No Egito Ptolomaico, podemos observar especialmente a assimilação de Ísis com Afrodite e Deméter, uma por seu histórico na relação marital com Osíris, e outra seguindo seu papel na renovação da terra e suas funções agrárias.

De acordo com Pomeroy (1984, p.31), Afrodite é a patrona da paixão sexual da esposa, sendo chamada entre muitos epítetos de deusa da câmara nupcial, deusa que junta em matrimônio, deusa do casamento. É a deusa do amor e do ato sexual, a que influencia as negociações e atende aos prazeres sexuais de todos os seres. É também o ideal da beleza feminina. Em suas representações, Afrodite geralmente aparece nua, o que enfatiza a perfeição de suas feições. Além disso, não podemos excluir o papel no casamento tido por essa deusa, no qual geralmente era invocada nas cerimônias de união, influenciando a relação entre os noivos, que, por fim, se reproduziriam.

A iconografia resultante da combinação dessas divindades é caracterizada pela nudez completa ou quase completa. Um estilo de imagem bem comum também no

Egito Helenístico era a do tipo “Afrodite impudica”, geralmente em estatuetas em terracota, nas quais a deusa usa uma coroa de flores em volta de um *modius* alto na cabeça, sobrepondo seu *βασίλειον*. Talvez o mais interessante da imagem é o gesto da divindade de levantar seu *χῆτών*, mostrando seu sexo, reforçando sua potência sexual como vemos na Figura 16.

**Figura 16 - Terracota de Ísis-Afrodite.**



Estatueta de terracota, representando Ísis-Afrodite, III-II a.C. Proveniência: Delta do Nilo. Custódia: Museu Britânico, Londres (Inv. BM 1888,0601.111). Disponível em < [figure | British Museum](#) > Acesso em 07 de outubro de 2023.

Em alguns *Hinos de Filas*, podemos ver de perto a relação da imagética de Ísis com a de Afrodite. No Hino III, dedicado apenas em exaltar Ísis, ela é descrita como “adorno e senhora dos ornamentos do palácio” (§ 4), enquanto nos versos 6 e 7, Ísis aparece descrita como a beleza do palácio, a que leva alegria e perfume. Sua beleza é ressaltada no verso 6 e o Hino é finalizado com a estrofe: “Princesa, grande elogio, senhora do charme, / cujo o rosto gosta do gotejar da mirra fresca.” (*Hino de Filas*, III.

13-14). Já no Hino VII (§ 4-5), Ísis é a “grande do amor, senhora das mulheres / quem preenche o céu e a terra com sua beleza”.

Vejamos agora a relação dessa divindade com o mar. O mar de Afrodite seria um mar tranquilo, porque este se acalmaria com seu poder quando ela olhasse para ele. A ela os navegantes também cultuavam em busca de uma viagem tranquila. Essa função de Afrodite parece ter feito muito sucesso em Náucratis, onde havia um templo construído já no VI a.C. por comerciantes e viajantes gregos. Recordemos que Afrodite Urania é aquela celeste que emerge das ondas do mar, presentes em muitos de seus epítetos: *Ευπλῖα* (aquela da Boa Viagem), *Ποῦνια* (aquela do Mar Profundo), *Λιμενία* (aquela do Porto), *Πελαγία* (aquela do Mar Aberto), sendo que teve muitos templos construídos na costa do Mediterrâneo, seja perto de portos, seja perto das praias:

Situada à beira da água, entre a terra e o mar, a praia ou porto representa um local liminar onde a água encontra a terra e convergem, formando um ambiente marítimo totalmente distinto. Portanto, era natural localizar um templo ou santuário de Afrodite, deusa dos *mixis*, neste espaço intersticial aberto ao mar e ao céu (Cyrino, 2010, p.109).

Denise Demetriou (2010, p.70), inclusive, comenta que as funções marítimas de Afrodite não a distanciam de seu papel na vida sexual, já que autores da Antiguidade usavam metáforas da navegação para se referirem ao seu poder sobre o amor e o sexo. Quando seu aspecto marítimo era exaltado em sua iconografia, Afrodite apareceria acompanhada pelas Thiasos aquáticas ou outros seres do mar, como as Nereidas, além de golfinhos.

Ísis, durante o Período Helenístico, ainda no Egito, passaram a retratar também prerrogativas sobre o mar e a sua navegação. O que contraria a tradição egípcia faraônica, já que Ísis não só não tinha funções marítimas, como também o mar, para eles, era visto com medo e temor. Apesar disso, desenvolveram a navegação fluvial com bastante destreza. Apesar disso, os momentos em que Ísis aparece relacionada à navegação ainda não são suficientes para colocá-la como protetora dos navegantes. Nos *Hinos de Filas*, por exemplo, ela aparece presente na barca de Rá e aparentemente havia uma barca guardada no centro de seu santuário. No Hino V.17, ela é aquela que dá ordens no barco de Rá e, no Hino VI.8, ela viaja na barca de Rá e se move livremente na barca de milhões de anos no Hino VII.10. Ela aparece também presente no transporte do morto através do rio, como que guardando o corpo de Osíris. Mas em nenhum desses momentos podemos generalizar como sinais de seu poder sobre a navegação. Na

verdade, o mais perto que poderíamos chegar seria afirmar seu poder sobre a inundação do Nilo, em especial quando relacionada com Sótis.

Quanto a Démeter, a deusa grega da vegetação e do trigo, na mitologia grega, era uma das filhas de Reia e Crono (Hesíodo. *Teogonia*, 453-455) e com Zeus, seu irmão, teve Perséfone (Hesíodo. *Teogonia*, 911-914). É no *Hino Homérico a Deméter* que encontramos as principais informações acerca de seu mito, sua função e o início dos Mistérios de Elêusis. O Hino atribuído a Homero é, na verdade, de autoria desconhecida, sendo atribuído devido ao gênero épico e à técnica de composição análoga.

Os Hinos ditos homéricos eram composições musicais para honrar e agradar os deuses, como dissemos anteriormente neste capítulo. Apesar de não sabermos ao certo quem eram os espectadores dos hinos, podemos arriscar afirmar que eles eram recitados em banquetes, competições poéticas e festivais sazonais. Suas estruturas costumam começar e terminar com um direcionamento para qual divindade é dedicado o Hino, descrevendo suas prerrogativas e atividades. Já o conteúdo pode variar entre uma narrativa do nascimento de um deus, um conflito da divindade, uma descrição de como o deus conseguiu certas honras, uma epifania ou uma cena do Olimpo. O Hino a Deméter deriva de um manuscrito fragmentado do V século d.C., encontrado em Moscou em 1777. Este Hino que citamos está em versos hexâmetro dactílo (Foley, 1994, p.31). O Hino basicamente descreve a busca de Deméter, a deusa da agricultura, por sua filha Perséfone, que foi raptada por Hades, o deus do submundo. O hino relata o sofrimento de Deméter enquanto ela vagueia pela Terra em busca de sua filha perdida, negligenciando suas funções de deusa da agricultura, o que resulta em uma terrível fome. Finalmente, Zeus intervém e negocia a libertação de Perséfone, mas com a condição de que ela passará parte do ano no submundo com Hades, o que explica a alternância das estações, com a primavera representando o retorno de Perséfone à superfície e o florescimento da natureza.

O sentido etimológico de seu nome é apenas parcialmente conhecido, já que *méter* viria dos dialetos dóricos e eólicos e significaria “mãe”, e o *De-* seria uma incógnita, não sendo necessariamente “mãe-terra” como mostra Walter Burkert (1977, p.313). Sua ligação com agricultura e o trigo é inegável. Sua filha Perséfone, ou Coré, a “moça”, ou até mesmo entre os romanos Proserpina, é ligada fortemente à mãe, muitas das vezes sendo chamadas de “Deméteres” ou “duas deusas”. Deméter é considerada

uma deusa ctônica, devido à sua função na agricultura, mas não com funções no submundo, como teria sua filha, que seria considerada a “Senhora dos Mortos”.

A interpretação de uma alegoria natural já é plenamente aceita, como demonstra Burkert (1977, p.315): Core era grão que tem de ser colocado abaixo da terra para, da sua morte aparente, poderem germinar novos frutos. Este despontar é o “regresso”, o terno da benção dos cereais durante o ano, “quando na terra brotam as plantas da Primavera”. Contudo, este mesmo autor ressalta que nada no mito fala de um ciclo, e sim uma nova existência dupla se inicia entre o mundo superior e o mundo inferior. A deusa grega, então, é vista como aquela que traz as estações (*Hino Homérico a Deméter*, 54), mas com sua dor da perda da filha, trouxe à humanidade: “Terribilíssimo ano sobre a terra multnutriz / Fez para os homens, e o mais maléfico; a terra nem semente / Fazia brotar, pois ocultava-a a bem coroada Deméter (*Hino Homérico a Deméter*, 305-307)<sup>85</sup>, só cedendo quando teve a filha parcialmente de volta (*Hino Homérico a Deméter*, 469). No Hino a essa deusa podemos ver como o seu culto de mistérios e seu templo em Elêusis parece ter sido fundado. No verso 473, após recuperar a filha, a deusa ensinou aos homens daquela cidade, mais especificamente Triptólemo, Diocles, Eumolpo e Celeu

o cumprimento dos seus mistérios sagrados, e indico os  
belos ritos a Triptólemo, a a Polixeno e, além deles, a Diocles,  
ritos augustos, que não se pode imolar, nem investigar,  
nem divulgar, pois um grande temor pelas deusas detém a voz.  
Feliz quem dentre os homens supraterrâneos os viu.  
Mas o não iniciado e o não participante dos mistérios  
Sagrados, jamais tem destino igual, ainda que pereça soba a  
Treva bolorenta. (*Hino Homérico a Deméter*, 476-483)<sup>86</sup>.

Como dissemos no início do capítulo, muitos pesquisadores apontam a transformação do culto de Ísis em um culto de Mistério durante o Período Helenístico como uma das principais mudanças ocorridas no culto dessa divindade. O que podemos ver das fontes que se referem ao território egípcio é pouca evidência sobre o culto de mistério durante o Período Helenístico quando falamos do culto à deusa Ísis. Diodoro,

---

<sup>85</sup> “αἰνότετον δ’ ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν ποίησ’ ἀνθρώποις καὶ κύντατον: οὐδέ τι γαῖα σπέρμι’ ἀνίει, κρύπτεν γάρ ἐυστέφανος Δημήτηρ” (*Hino Homérico a Deméter*, 305-307).

<sup>86</sup> “δρησμοσύνην θ’ ἱερῶν καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσι, Τριπτολέμῳ τε Πολυξείνῳ, ἐπὶ τοῖς δὲ Διοκλεῖ σεμνά, τά τ’ οὐπὼς ἔστι παρεξίμεν οὔτε πυθέσθαι οὔτ’ ἀχέειν: μέγα γάρ τι θεῶν σέβας ἰσχάνει αὐδήν. ὄλβιος, ὃς τὰδ’ ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων: ὃς δ’ ἀτελής ἱερῶν ὃς τ’ ἄμμορος, οὐποθ’ ὁμοίων αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἡερόεντι. αὐτὰρ ἐπειδὴ πάνθ’ ὑπεθήκατο δῖα θεάων,” (*Hino Homérico a Deméter*, 476-483).

por exemplo, traça a relação de Dioniso e Osíris e também a origem dos mistérios dionisiacos nos cultos a Osíris no Egito, inclusive sendo estabelecida por Ísis.

Diz-se que ela moldou cada parte de seu corpo, exceto as partes íntimas, na forma de uma figura humana, semelhante em tamanho a Osíris, usando especiarias e cera. Ela convocou os sacerdotes de acordo com suas castas e os fez jurar que não revelariam a confiança que ela lhes daria, mas, em particular, diriam a cada um deles que apenas a eles confiara o sepultamento do corpo. Ela os convenceu a enterrar o corpo em locais sagrados e a honrar Osíris como um deus, permitindo-lhes também consagrar qualquer tipo de animal que escolhessem, imitando a vida, da mesma forma que Osíris era honrado em vida. Após a morte, esses animais também receberiam culto semelhante. Ela desejava incitar os sacerdotes a prestar os devidos serviços em honra dos deuses, e deu-lhes um terço da terra para manter os serviços e rituais mencionados. Diz-se que os sacerdotes, lembrando os benefícios concedidos por Osíris e estimulados pela sugestão de Ísis, voluntariamente concederam tudo de acordo com o depósito de Ísis (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.21. 6-9)<sup>87</sup>

Contudo, o autor não fala de uma iniciação aos mistérios de Ísis propriamente ditos. Apenas no capítulo I. 29 ele se refere à origem do culto de Elêusis poder ser na verdade egípcio, mas não cita diretamente Ísis:

A mesma forma, eles afirmam que Erechtheus, de ascendência egípcia, reinou sobre Atenas, apresentando certas evidências disso: pois, quando ocorreram fomes generalizadas em quase todo o mundo habitado, exceto no Egito, devido às peculiaridades do país e à escassez de alimentos e de população, eles dizem que Erechtheus trouxe um suprimento de grãos do Egito devido à sua relação com o trigo, que estava se tornando escasso. Por conta disso, ele foi considerado um benfeitor, e, tendo assumido o governo, instituiu os rituais de Deméter em Elêusis e organizou os mistérios, trazendo consigo as leis relacionadas a esses assuntos que ele trouxe do Egito (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.29)<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Ἐκάστῳ τῶν μερῶν περιπλάσαι λέγουσιν αὐτὴν τύπον ἀνθρωποειδῆ, παραπλήσιον Ὀσίριδι τὸ μέγεθος, ἐξ ἁρωμάτων καὶ κηροῦ· εἰσκαλεσαμένην δὲ κατὰ γένη τῶν ἱερέων ἐξορκίσαι πάντας μηδενὶ δηλώσειν τὴν δοθησομένην αὐτοῖς πίστιν, κατ' ἰδίαν δ' ἑκάστοις εἰπεῖν ὅτι μόνοις ἐκείνοις παρατίθεται τὴν τοῦ σώματος ταφήν, καὶ τῶν εὐεργεσιῶν ὑπομνήσασαν παρακαλέσαι θάψαντας ἐν τοῖς ἰδίοις τόποις τὸ σῶμα τιμᾶν ὡς θεὸν τὸν Ὀσίριν, καθιερῶσαι δὲ καὶ τῶν γινομένων παρ' αὐτοῖς ζώων ἐν ὁποῖον ἂν βουληθῶσι, καὶ τοῦτ' ἐν μὲν τῷ ζῆν τιμᾶν, καθάπερ καὶ πρότερον τὸν Ὀσίριν, μετὰ δὲ τὴν τελευταίαν τῆς ὁμοίας ἐκείνῳ κηδείας ἀξιοῦν. Βουλομένην δὲ τὴν Ἴσιν καὶ τῷ λυσιτελεῖ προτρέψασθαι τοὺς ἱερεῖς ἐπὶ τὰς προειρημένας τιμὰς, τὸ τρίτον μέρος τῆς χώρας αὐτοῖς δοῦναι πρὸς τὰς τῶν θεῶν θεραπείας τε καὶ λειτουργίας. Τοὺς δ' ἱερεῖς λέγεται, μνημονεύοντας τῶν Ὀσίριδος εὐεργεσιῶν καὶ τῇ παρακαλοῦσιν βουλομένους χαρίζεσθαι, πρὸς δὲ τούτοις τῷ λυσιτελεῖ προκληθέντας, πάντα πρᾶξαι κατὰ τὴν Ἰσίδος ὑπόθεσιν.” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.21. 6-9)

<sup>88</sup> “Ὁμοίως δὲ τούτῳ καὶ τὸν Ἐρεχθέα λέγουσι τὸ γένος Αἰγύπτιον ὄντα βασιλεῦσαι τῶν Ἀθηναίων, τοιαύτας τινας φέροντες ἀποδείξεις· γενομένων γὰρ ὁμολογουμένως αὐχμῶν μεγάλων κατὰ πᾶσαν σχεδὸν τὴν οἰκουμένην πλην Αἰγύπτου διὰ τὴν ιδιότητα τῆς χώρας, καὶ φθορᾶς ἐπιγενομένης τῶν τε καρπῶν καὶ πλήθους ἀνθρώπων, ἐξ Αἰγύπτου τὸν Ἐρεχθέα κομίσαι διὰ τὴν συγγένειαν σίτου πλήθος εἰς τὰς Ἀθήνας· ἀνθ' ὧν τοὺς εὖ παθόντας βασιλέα καταστήσαι τὸν εὐεργέτην. Τοῦτον δὲ παραλαβόντα τὴν ἡγεμονίαν καταδείξαι τὰς τελετὰς τῆς Δήμητρος ἐν

Mesmo que os cultos de mistério de Ísis ainda estivessem em uma fase de desenvolvimento inicial, os poderes dessa divindade já eram bem demarcados, inclusive sua capacidade de fornecer a imortalidade aqueles que a buscassem e se dedicassem ao seu culto. Na versão de Diodoro da Sicília, Ísis teria descoberto o remédio que garantia a imortalidade: “Ela inventou o remédio (*φάρμακον*) que dá a imortalidade: ela trouxe de volta à vida, não apenas seu filho Hórus morto pelos Titãs, e cujo corpo foi encontrado na água, mas ela lhe deu a imortalidade” (Diodoro Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.25.6)<sup>89</sup>. Não temos versões de origem egípcia da morte de Hórus pelos Titãs, mas sabemos que o próprio leite da amamentação de Ísis era visto como curativo e até mesmo como capaz de dar a imortalidade. O ato de ser amamentado por uma deusa era visto como algo de privilégio tanto no mito egípcio de Ísis quanto no *Hino Homérico a Deméter*. A deusa ao chegar disfarçada ao palácio de Celeu, passou a ser a ama de leite da criança mais jovem, o próprio filho do rei:

Teu filho receberei de boa vontade, como me pedes.  
 Eu o nutrirei e espero que nem imprudências de uma  
 Ama, nem sortilégio, nem poção o prejudique.  
 Conheço remédio bem mais forte do que os vermes  
 E, contra tal sortilégio de males, conheço, pois, bela defesa.”  
 Assim que acabou de falar, recebeu-o em seu perfumado colo  
 Com as mãos imortais. Exultou nas entranhas a mãe.  
 Assim Dós, o esplendido filho do prudente Celeu,  
 Demofonte, que a bem cinturada Metanira pariu,  
 Nutris nos paços. Ele crescia igual a um deus,  
 Não comendo pão, nem mamando. Deméter  
 Ungia-o com ambrosia, como se fosse nascido de deus,  
 E docemente o assoprava, enquanto em seu colo o mantinha.  
 Durante as noites o ocultava no ardor do fogo como um tição,  
 Às escondidas dos seus pais. [...]  
 E Deméter o faria sem velhice e imortal” (*Hino Homérico a Deméter*, 226-242)<sup>90</sup>.

---

Ἐλευσῖνι καὶ τὰ μυστήρια ποιῆσαι, μετενεγκόντα τὸ περὶ τούτων νόμιμον ἐξ Αἰγύπτου.” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.29).

<sup>89</sup> “Εὐρεῖν δ’ αὐτὴν καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι’ οὗ τὸν υἱὸν Ὠρον, ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εὐρεθέντα καθ’ ὕδατος, μὴ μόνον ἀναστῆσαι, δοῦσαν τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν.” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.25.6).

<sup>90</sup> “παῖδα δέ τοι πρόφρων ὑποδέξομαι, ὥς με κελεύεις, θρέψω κοῦ μιν, ἔολπα, κακοφραδίῃσι τιθήνης οὐτ’ ἄρ’ ἐπηλυσίῃ δηλήσεται οὐθ’ ὑποτάμνον· οἶδα γὰρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὕλοτόμοιο, οἶδα δ’ ἐπηλυσίης πολυπήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν· ὥς ἄρα φωνήσασα θυώδει δέξατο κόλπῳ χεῖρεσσ’ ἀθανάτησι· γεγῆθει δὲ φρένα μήτηρ· ὥς ἡ μὲν Κελεοῖο δαΐφρονος ἀγλὰν υἱὸν Δημοφώνθ’, ὃν ἔτικτεν ἐύζωνος Μετάνειρα, ἔτρεφεν ἐν μεγάροις· ὃ δ’ ἀέξετο δαίμονι ἴσος, οὐτ’ οὖν σίτον ἔδων, οὐ θησάμενος [γάλα μητρὸς ἡματὶ μὲν γὰρ καλλιστέφανος] Δημήτηρ χρίεσκ’ ἀμβροσίῃ ὥσει θεοῦ ἐκγεγαῶτα ἡδὺ καταπνεύουσα καὶ ἐν κόλποισιν ἔχουσα· νύκτας δὲ κρύπτεσκε πυρὸς μένει ἢ τε δαλὸν λάθρα φίλων γονέων· τοῖς δὲ μέγα θαῦμ’ ἐτέτυκτο, ὥς προθαλῆς τελέθεσκε· θεοῖσι γὰρ ἅντα ἐφίκει· καὶ κέν μιν ποίησεν ἀγήρων τ’ ἀθάνατόν τε, εἰ μὴ ἄρ’ ἀφραδίῃσιν ἐύζωνος Μετάνειρα” (*Hino Homérico a Deméter*, 226-242).

Assim, como duas deusas de aspecto materno, compartilhariam o leite da imortalidade. Nos *Hinos de Isidoro*, também não identificamos menções a uma iniciação aos mistérios como um requisito a ter acesso às bençãos de Ísis. Nessas epígrafes, parece-nos que para ser agraciado pela ajuda da divindade, o fiel precisaria recorrer a ela em oração e/ou realizar oferendas à divindade durante os períodos de festas (II.20), o que pode garantir riqueza, saúde, fecundidade, alegria, etc. Heródoto já demonstrava que a deusa egípcia era conhecida como Deméter pelos gregos. Em *Histórias* (II.59.2), o autor descreve que Ísis, em grego (Ἑλληνῶν γλῶσσαν) é chamada de Deméter: : “para os egípcios, Apolo é Hórus; Deméter é Ísis e Ártemis é Bubástis” (Heródoto. *Histórias*, II.156.5)<sup>91</sup>. Assim, ao usar a conjunção δὲ para relacionar as ideias contraentes, podemos traduzir também como “Deméter, por outro lado, é Ísis”. Heródoto, no entanto, não explica sob quais critérios realiza sua *interpretatio graeca* de Ísis como Deméter. Em outro ponto de sua narrativa, Heródoto substitui totalmente Ísis por Deméter e Osíris por Dioniso: “E os egípcios contam que Deméter e Dioniso governam os inferos” (Heródoto. *Histórias*, II.123.1)<sup>92</sup>. Neste trecho, o grego coloca a interpretação na boca dos egípcios (λέγουσι), como se fosse algo plenamente aceito. Contudo, sabemos que Deméter não tinha poderes sobre o submundo e sim sua filha Perséfone.

Na *Biblioteca Histórica* de Diodoro, o autor relaciona Ísis principalmente com Deméter. No capítulo I.13.5, ao comentar sobre o nascimento dos deuses egípcios em sua versão grega, Ísis se aproxima (ἔγγιστά), se assemelha, a Deméter. Enquanto no capítulo I.25.2-3, o autor nota que a mesma deusa era identificada com várias deusas gregas: Deméter, Selene e Hera. Mas, aparentemente, de acordo com a descrição da divindade egípcia, Diodoro via maiores semelhanças com Deméter. Isso se apóia nas partes em que o autor atribui a Ísis benesses que entre os gregos seriam obras de Deméter. Nos escritos de Diodoro, graças a Ísis, a humanidade deixaria de apelar ao canibalismo para se alimentar, pois

Primeiramente, a raça humana parou de se alimentar de carne, quando Ísis descobriu o cultivo do trigo e da cevada, que crescia na terra com outras plantas, mas passava despercebido pelos humanos. Foi Osíris quem inventou a agricultura e a preparação dos frutos, tornando a

---

<sup>91</sup> “Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὀρος, Δημήτηρ δὲ Ἴσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις.” (Heródoto. *Histórias*, II.156.5).

<sup>92</sup> “ἀρχηγετέειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον.” (Heródoto. *Histórias*, II.123.1).

comida mais agradável devido ao prazer natural que provinha dessas descobertas (Diodoro Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.14.1)<sup>93</sup>

Nos *Hinos de Isidoro*, Deméter está presente sob o epíteto de *Δηο*, especificamente nos *Hinos* I.3, III.2 e IV.4. As descobertas de Ísis terma trazido subsistência à humanidade (*Hino de Isidoro*, I.5), dando habilidades para que a vida humana fosse confortável (I.7), e descobriu as frutas (I.8) e os cereais (II.3), auxiliando na fertilidade da terra (II.19).

Deméter também é aquela conhecida como Thesmophoros, ou seja, a doadora de leis, e a partir do Período Helenístico, Ísis também passaria a ser aquela que criou as leis para a humanidade: “Dizem também que Ísis estabeleceu leis pelas quais as pessoas deveriam se tratar com justiça, abandonando a violência e a injustiça por medo de punição.” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.14,4)<sup>94</sup>, enquanto nos *Hinos de Isidoro*, Ísis é aquela que trouxe a moralidade e os costumes para que a justiça pudesse prevalecer (I.5-6), afinal, a própria deusa sofreu injustiças com a morte do marido e o impedimento de seu filho de herdar o trono do pai. É importante frisar que nos *Hinos de Isidoro*, Ísis tem o caráter universal de agregar em si todas as outras divindades, principalmente quando Isidoro nos fala que o nome de Ísis é “Thiouis” (*Θιοῦιν*), que viria do copta TI-OYI e significaria “única”. Assim, todas as deusas citadas no Hino são Ísis e a deusa é “Una”: Tické, Hermouthis, Deméter, Afrodite, Hera, Astarte, Ártemis, Héstita, etc. Além disso, vemos aparecer o epíteto isíaco (§26) de πολώνυμε – muitos nomes, epiclese que também vai ser comum quando falamos de Ísis.

A *interpretatio* podia assumir diversas formas, desde a mais básica, que consistia na simples substituição de um nome por outro — como vimos em Heródoto (*Histórias*, II.42), ao afirmar que os egípcios chamavam Zeus de Amon. A *interpretatio* também podia manifestar-se por meio da combinação do nome da divindade com um epíteto geográfico, de caráter local ou regional. Um exemplo dessa forma é Ísis-Menouthis, associada à cidade de Menouthis e ao aspecto curativo da deusa. Como apontamos anteriormente neste capítulo, o *cippus* e as imagens de Ísis *Lactans*

---

<sup>93</sup> Πρῶτον μὲν γὰρ παῦσαι τῆς ἀλληλοφαγίας τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, εὐρούσης μὲν Ἰσιδος τὸν τε τοῦ πυροῦ καὶ τῆς κριθῆς καρπὸν, φυόμενον μὲν ὡς ἔτυχε κατὰ τὴν χώραν μετὰ τῆς ἄλλης βοτάνης, ἀγνοούμενον δὲ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, τοῦ δὲ Ὀσίριδος ἐπινοησαμένου καὶ τὴν τούτων κατεργασίαν τῶν καρπῶν, ἡδέως μεταθέσθαι πάντας τὴν τροφὴν διὰ τε τὴν ἡδονὴν τῆς φύσεως τῶν εὐρεθέντων (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.14.1)

<sup>94</sup> ‘Θεῖναι δὲ φασὶ καὶ νόμους τὴν Ἰσιν, καθ’ οὓς ἀλλήλοις διδόναι τοὺς ἀνθρώπους τὸ δίκαιον καὶ τῆς ἀθέστου βίας καὶ ὕβρεως παύσασθαι διὰ τὸν ἀπὸ τῆς τιμωρίας φόβον’ (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.14.4).

continuaram a ser utilizados como objetos dotados de poder curativo em diversas cidades egípcias, em consonância com antigas tradições.

É, contudo, em Alexandria que se observa uma intensificação dessas transformações, especialmente com a introdução de um novo consorte para Ísis, Serápis, uma divindade que também possuía prerrogativas ligadas à cura. Nesse contexto, Ísis de Menouthis e Serápis de Canopo passam a desempenhar a função de divindades curativas, procuradas por indivíduos que buscavam alívio para seus padecimentos físicos. Menouthis era uma pequena cidade próxima a Canopo, onde se realizavam cultos voltados especificamente ao aspecto terapêutico de Ísis. Conhecida por essa função, a deusa parece ter recebido numerosos ex-votos, como orelhas esculpidas, olhos de vidro ou de ouro, o que pode indicar sua reputação na cura de distúrbios oculares e auditivos.

Diodoro também destaca o papel de Ísis no campo da medicina, descrevendo-a como descobridora de diversos remédios (*φαρμάκων*) e conhecedora da ciência da cura (*ιατρική*). Assim como Serápis, Ísis comunica os modos de cura por meio dos sonhos<sup>95</sup>. Diferentemente dos gregos, que preservaram mitos com testemunhos narrativos de curas, Ísis, segundo Diodoro, não teria mitos estruturados sobre esses feitos, mas relatos factuais de eficácia. Ele afirma que o mundo inteiro conhecia os poderes curativos de Ísis e sua eficiência quando invocada para fins médicos, como no tratamento de enfermidades oculares e de outras partes do corpo (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.25.2–5). Já no *Hino de Isidoro*, II.7–16, a deusa auxilia os enfermos que buscam sua ajuda e os restitui à saúde; do mesmo modo, aqueles que buscavam auxílio para a fecundidade do casal também recorriam a Ísis, como o próprio Isidoro relata (*Hino de Isidoro*, II.15).

O processo de *interpretatio* operado no Egito Ptolomaico não apenas traduziu Ísis para o vocabulário grego de Deméter e Afrodite, mas também a dotou de uma linguagem universalista, apta a romper o “isolamento” geográfico do Nilo. Ao consolidar-se em Alexandria como protetora da dinastia e detentora de saberes curativos, Ísis tornou-se um expoente ideal para a expansão religiosa no mundo

---

<sup>95</sup> De acordo com Pinch (2002, p.53), os templos ptolomaicos eram construções para utilização da população em geral, com *sanatoria* no interior de seus muros, onde os crentes poderiam visitar as estátuas em busca de cura ou para passarem a noite aguardando um sonho revelador ou a cura de uma doença. Chamado de incubação, acreditavam que a pernoite em espaço sagrado permitia colocar o corpo e a mente próximo fisicamente a divindade, e assim este pudesse aparecer ao suplicante nos sonhos, promover cura ou enviar mensagens.

helenístico. Acompanhando o fluxo de mercadores, soldados e viajantes, a deusa e sua família divina cruzaram o mar e se estabeleceram nas Ilhas do Mar Egeu e nas costas do Mediterrâneo, como vemos a seguir.

## CAPÍTULO 2

### **“EU SOU ÍSIS, A RAINHA DE TODA A TERRA”<sup>96</sup>: EXPANSÃO MEDITERRÂNEA E ESTABELECIMENTO DO CULTO ISÍACO EM TERRITÓRIO GREGO**

Nesse momento, vemos a importância de inserir o conceito de “globalização” para os estudos isíacos. Originalmente definido por Stuart Hall (2006, p. 67) como um conjunto de processos atuantes em escala global que cruzam fronteiras e conectam comunidades em novas combinações de espaço-tempo, a globalização frequentemente evoca uma aparente tendência à homogeneidade. Contudo, a realidade documental antiga demonstra o inverso: uma forte presença da diferença e da alteridade. Conforme propõe Hall (2006, p. 88), em vez de uma oposição estéril entre o ‘global’ e o ‘local’, ocorre uma articulação pluralizante que contesta identidades fechadas e fixas, produzindo novas posições de identificação.

Embora o conceito tenha sido amplamente debatido por Richard Hingley (2005, p.2) para contestar os limites do paradigma de ‘romanização’ no âmbito do Império Romano, suas premissas são igualmente válidas quando aplicadas à conectividade do Mundo Helenístico. Ao adotarmos a perspectiva da globalização para observar a dispersão dos cultos egípcios, percebemos que a hegemonia cultural e a circulação de eixos textuais se desenvolveram por meio daquilo que Hingley (2005, p.118) denomina como articulação de ‘estruturas de diferença comum’. No campo da história das religiões, essa perspectiva encontra eco nas formulações de Jörg Rüpke (2014, p.23), para quem as mudanças globais implicam, necessariamente, em reconfigurações locais. A difusão global de um culto ou de um texto de prestígio – como os cultos isíacos – não resultou em uma recepção uniforme ou passiva e sim havendo desdobramentos práticos e teológicos desse processo dependiam estritamente da localidade e da agência dos sujeitos receptores em cada uma dessas *poleis*.

Uma das questões mais debatidas sobre esse tema diz respeito a saber se essa difusão teria sido, ao menos inicialmente, um projeto consciente dos Ptolomeus, conforme a chamada “teoria imperialista” formulada por Franz Cumont. Segundo essa interpretação, a expansão do culto de Ísis e Serápis teria sido o resultado bem-sucedido de uma propaganda político-religiosa promovida pelos Ptolomeus, cujos principais

---

<sup>96</sup> Ἐγὼ Ἰσίς εἰμι ἡ βασίλισσα πάσης χώρας” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.27.3-4).

agentes seriam as esquadras militares, os marinheiros e os mercadores. O objetivo, ainda segundo Cumont, seria reunir gregos e egípcios em torno do culto de uma divindade comum, “combinando a velha fé dos faraós com os mistérios da Grécia” (Cumont, 1987, p. 70). E assim,

Foi adotada em todos aqueles lugares em que foi feito sentir a autoridade e o prestígio dos Lágidas e em todos que mantiveram relações coma grande metrópole comercial de Alexandria. Os reis fizeram com que os príncipes e os povos com quem fizeram alianças a aceitassem (Cumont, 1987, p.73).

Essa teoria começou a ser questionada e gradualmente desmantelada a partir da década de 1970, quando se passou a observar que o culto de Serápis não parece ter obtido grande adesão entre os egípcios fora de Alexandria. Isso se evidencia tanto pela escassez de vestígios do culto em outras cidades egípcias quanto pelo fato de a maioria das inscrições relativas à divindade estar redigida em grego. No que diz respeito à difusão do culto, passou-se também a reconhecer que as evidências não indicam uma intervenção direta e intencional dos Ptolomeus na disseminação dos cultos isíacos (Dunand, 1977, p. 108). Isso não significa, contudo, que os reis não tenham exercido uma influência indireta nesse processo, já que não se pode negar que as relações políticas entre os Ptolomeus e diversas cidades gregas possam ter favorecido a difusão do culto — como, por exemplo, no caso do templo identificado na cidade de Éfeso, datado do século III a.C.

A isso se soma a necessidade de considerar as relações específicas de cada uma dessas cidades — em maior ou menor grau — com o poder político, militar e econômico dos Lágidas. Para Bricault (2004, p. 4), o que se observa é uma combinação de fatores de ordem comercial, econômica, política e social. É importante ressaltar que muitas cidades gregas mantinham contatos estreitos com o Egito, seja por meio do comércio, seja por ocupação ou presença militar. Entre essas cidades, algumas se destacam de modo particular para o estudo das Aretalogias de Ísis. Dedicamos maior atenção às regiões<sup>97</sup> do mar Egeu onde foram encontradas inscrições das Aretalogias de

---

<sup>97</sup> No período helenístico, essas *poleis* já se apresentavam profundamente distintas do modelo clássico de “cidade-estado”. Nesse momento, a maior parte delas encontrava-se em alguma medida dependente de potências maiores, ainda que a autonomia continuasse a ser um ideal político valorizado. Até aproximadamente 146 a.C., a democracia permanecia a forma de governo preferida, enquanto tiranias e oligarquias eram amplamente condenadas. Com o domínio romano, contudo, as oligarquias voltaram a se fortalecer. No âmbito político, embora a organização cívica ainda se estruturasse formalmente em torno de cidadãos adultos do sexo masculino, essa participação já não ocorria nos mesmos moldes do período clássico. Paralelamente, a ideia de comunidades guerreiras entrou em declínio, sobretudo quando muitas

Ísis, a saber: Trácia, Cíclades, Eólia, Macedônia e Lícia. Buscamos traçar um panorama do estabelecimento do culto isíaco nessas regiões e, em especial, nas cidades em que se preservaram evidências epigráficas relacionadas a essas Aretalogias.

## 2.1 ENTRE REDES DE CONECTIVIDADE E O HORIZONTE DO CAOS: A DIFUSÃO ISÍACA NO MEDITERRÂNEO

O uso do termo “culto isíaco” pode parecer ao leitor repetitivo a partir deste ponto da leitura do trabalho, e é possível que se questione por que não optamos por variar a terminologia, utilizando expressões como “cultos egípcios”, “cultos alexandrinos”, “cultos nilóticos”, “cultos orientais” ou *aegyptiaca*. Essa escolha se justifica porque, a partir desta etapa da pesquisa, não empregamos os termos acima como sinônimos de “cultos isíacos” ao tratar dos cultos de Ísis e de seu círculo divino para além do território egípcio.

Evitamos a expressão “cultos egípcios” justamente porque os cultos que se expandiram pelo Mediterrâneo, embora de origem egípcia, passaram por profundas transformações durante o período helenístico sob influência grega, como já demonstramos anteriormente. Do mesmo modo, optamos por não utilizar “cultos alexandrinos”, uma vez que esse termo remete à interpretação proposta por Franz Cumont, segundo a qual a helenização desses cultos teria sido resultado de uma manobra política dos Lágidas e, por conseguinte, estaria intrinsecamente ligada à Alexandria. Nesse sentido, concordamos com Michel Malaise (2007, p. 32) quando afirma que o termo “alexandrino”, ao ser empregado para designar divindades egípcio-gregas helenizadas com características típicas da cidade de Alexandria, acaba por restringir excessivamente o escopo da análise, já que a maioria das evidências do culto encontradas fora do Egito não apresenta essas características especificamente alexandrinas.

Ainda assim, o uso do termo exige cautela, pois o próprio epíteto *Pharia* permanece pouco claro para os pesquisadores: em alguns casos, parece funcionar como

---

dessas cidades deixaram de manter exércitos e frotas próprias. Por outro lado, observa-se uma ampliação da participação feminina para além da esfera estritamente religiosa, com uma presença crescente no espaço público, ainda que sem acesso a magistraturas ou à participação nas assembleias. Da mesma forma, os não cidadãos passaram a integrar cada vez mais certos aspectos da vida urbana, como se evidencia, por exemplo, em sua participação na efébia (Hansen, 2006, p.132).

uma especificação topográfica, em referência ao Farol de Alexandria; em outros, assume caráter metonímico, quando Ísis é concebida como aquela que guia os marinheiros, à maneira de um farol. No que se refere ao termo *aegyptiaca*, seu significado é excessivamente amplo, sendo geralmente empregado para designar objetos exportados do Egito ou peças com temática egípcia fora do contexto religioso propriamente dito do templo ou do culto isíaco.

Quanto às expressões “cultos orientais” ou “religiões orientais”, trata-se de uma categoria cunhada por Franz Cumont em *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, publicado originalmente em 1906, na qual o autor reuniu sob uma mesma designação cultos de origem oriental, como os de Ísis e Osíris, da Grande Mãe frígia, do Mitra persa e de divindades sírias. Cumont partia do pressuposto de que esses cultos compartilhariam certas características e uma relativa homogeneidade doutrinária — como a prática de cultos de mistério, a promessa de salvação da alma e de uma vida imortal, ritos purificadores e redentores, além da submissão dos fiéis a sacerdotes detentores de uma sabedoria divina —, o que permitiria agrupá-los sob uma mesma categoria (Cumont, 1987, p. 14–15). Tal conceito, contudo, foi amplamente debatido e problematizado, sobretudo porque esses cultos apresentam, em muitos casos, mais elementos de distinção entre si do que de semelhança.

Por fim, o termo “nilótico” costuma remeter a cenas ambientadas nas margens ou no curso do rio Nilo, evocando principalmente os benefícios das cheias do rio, sem que isso implique, necessariamente, um conteúdo religioso ou cultural específico. Portanto, embora esses termos possam parecer, à primeira vista, intercambiáveis, uma análise mais atenta revela que seus significados são distintos e sua aplicação deve ser feita de maneira precisa. Assim,

Os cultos isíacos não são a religião egípcia; a *interpretatio graeca* das divindades egípcias não é a *interpretatio aegyptiaca* das divindades gregas; o culto não deve ser confundido com o cultural. Permanece, no entanto, que o mesmo objeto pode oferecer significados diferentes dependendo do contexto geográfico, topográfico e cronológico (Malaise, 2007, p.38).

A opção pela substituição do uso do termo “cultos faraônicos” por “cultos isíacos”, quando tratamos dos cultos exportados do Egito, deve-se ao fato de que o adjetivo *faraônico* remete sobretudo a um culto vinculado à ideologia política dos faraós egípcios — ideologia essa à qual os Ptolomeus deram continuidade e que, em certa medida, também foi mantida pelos imperadores romanos. Contudo, ao ser

praticado por gregos fora das terras do Nilo, esse culto perde, em grande parte, seu caráter de legitimação dinástica, o que torna o uso do termo “faraônico” menos adequado nesses contextos.

O significado exato do termo *isíaco* tampouco é plenamente claro na historiografia moderna, que por muito tempo o utilizou para designar simplesmente aquele que aderiu ao culto de Ísis. Segundo Richard Veymiers (2018, p. 4), termos como “dionisíaco” ou “mitraico”, embora já existissem na Antiguidade, não eram empregados para identificar a escolha religiosa individual de alguém. Em geral, funcionavam como adjetivos destinados a enfatizar o patronato de determinada divindade — como, por exemplo, na inscrição *RICIS* 102/1602 — ou quando convertidos em epicleses<sup>98</sup> para indicar a confluência de Ísis com outra divindade, como na oferenda que traz a inscrição *Bonae Deae Isiacae* (*RICIS* 503/0901).

Em grego, encontram-se os termos *Εἰσιακός*<sup>99</sup> (*Eisiakós*) e *Ἰσιακοί*<sup>100</sup> (*Isiakoi*), ou, de forma mais recorrente, derivados com o sufixo *-σταί* (*-stai*), como *Εἰσιασταί*<sup>101</sup> ou *Ἰσιασταί*. Em latim, aparecem as formas *Isiacus*, *Isiaca* ou *Isiaci*. O uso de *Ἰσιακός* como substantivo grego, ou de *Isiacus* em latim, constitui, segundo Richard Veymiers (2018, p. 5), um fenômeno sem paralelo entre os cultos antigos do Mediterrâneo. Para o autor, esse uso passa a funcionar como um marcador identitário de comunidades religiosas nas quais os devotos se reconheciam como pertencentes a um mesmo universo cultural. Ainda assim, essas comunidades não eram uniformes, nem exclusivas, pois, apesar de compartilharem a devoção a Ísis, essa devoção podia assumir formas distintas conforme o contexto local.

O emprego desse substantivo, contudo, não parece ter sido generalizado. Até o momento, conhecem-se apenas treze inscrições do período do Império Romano que utilizam o termo dessa forma, e não é possível afirmar com segurança que todas elas expressem o mesmo significado. Um exemplo é a inscrição da Cária (*RICIS* 305/0301), na qual *Εἰσιακοῦ* pode ser interpretado tanto como um termo patronímico quanto como uma forma de autoidentificação do falecido enquanto devoto de Ísis. Assim, o significado do termo na Antiguidade variava de acordo com o contexto de uso. Como

---

<sup>98</sup> De modo geral, as epicleses consistem em palavras de invocação, o nome da divindade na forma vocativa e nome na forma ritual. Por outro lado, os epítetos denominam características das divindades que podem acompanhar as epicleses e se referem a qualidades e aspectos mais específicos da divindade.

<sup>99</sup> No singular, como nas inscrições *RICIS* 305/0301 e *RICIS* 618/0901.

<sup>100</sup> No plural, como nas inscrições *RICIS* 102/1602 e *RICIS* 308/1201.

<sup>101</sup> *RICIS* 204/1003.

ilustração disso, pode-se citar o comentário de Cícero, que diminui os *Isiaci coniectores*, incluindo-os entre os charlatões da prática divinatória (Cícero. *Sobre a Adivinhação*, I.58.132).

Outro ponto importante a ser destacado é que, diferentemente do que ocorria no Egito faraônico e ptolomaico — contextos nos quais Ísis geralmente aparecia acompanhada de Osíris/Serápis e Hórus/Harpócrates, formando uma tríade —, durante a expansão de seu culto pelo Mediterrâneo a deusa passa a ser representada sobretudo ao lado de Serápis, Anúbis e Harpócrates. Nesse conjunto, o deus de forma canina parece ter adquirido maior presença do que o deus-criança.

Dessa forma, ao falarmos em “cultos isíacos”, referimo-nos aos cultos ligados à “família” de Ísis, em graus variados de helenização, do final do século IV a.C. ao final do século IV d.C. Essa constelação divina era composta principalmente por Serápis, Harpócrates e Anúbis, somando-se a outras divindades do círculo mítico egípcio, como Ápis, Bastet<sup>102</sup>, Hermanúbis<sup>103</sup>, Hórus, Hidreio<sup>104</sup>, Nilo<sup>105</sup>, Néftis e Osíris; o grupo tem Ísis como figura central, razão pela qual recebe a designação de “isíaco”. Tampouco descartamos o uso do termo no plural, uma vez que não é possível afirmar a existência de um único modo de culto uniforme em todas as regiões alcançadas por essa religiosidade.

Laurent Bricault (2020, p. 6) propõe, inclusive, a reflexão sobre se não seria mais adequado falar em apropriação, em vez de difusão. Para o autor, considerando que uma das prerrogativas mais conhecidas de Ísis no Mediterrâneo era aquela relacionada ao domínio marítimo — prerrogativa compartilhada com outras divindades, como é comum em sistemas politeístas —, a deusa passou a integrar uma rede de divindades com funções compartilhadas, que em certos momentos se sobrepunham e, em outros, se complementavam. Esse processo produziu inovações religiosas que podem ser analisadas tanto em escala local quanto global.

Concordamos com Bricault (2004, p. 3) quando ele observa que as hipóteses de uma propaganda organizada por um clero egípcio pressupõem a existência de grupos homogêneos — sejam gregos ou latinos atraídos por um culto considerado “exótico”,

---

<sup>102</sup> Deusa felina com funções maternas e protetoras.

<sup>103</sup> A combinação de Hermes com Anúbis. De acordo com Plutarco: “[...] aquele que revela o celeste e é a razão do que se move no alto é às vezes chamado de Anúbis, às vezes Hermanúbis, na ideia de que um nome convém ao mundo superior, o outro ao inferior” (Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 61.375E).

<sup>104</sup> A forma hídrica de Osíris.

<sup>105</sup> Uma forma divinizada do Rio Nilo.

seja um clero egípcio movido por intenções proselitistas. A diversidade das evidências sugere, ao contrário, que o processo resultou sobretudo de iniciativas individuais ou de pequenos grupos que compartilhavam o desejo de praticar, onde quer que estivessem, o culto a uma determinada deusa. Assim, hoje se aceita que, diante da multiplicidade de informações fornecidas pelas fontes, a disseminação do culto isíaco pode ter sido motivada por diferentes fatores, variáveis em intensidade conforme a cidade e o contexto específico.

E como os habitantes das cidades da Hélade receberam esses novos cultos? É difícil determinar de que modo todas as cidades reagiram ao entrar em contato com eles, uma vez que essa difusão não ocorreu de forma uniforme. Ainda assim, podemos afirmar que, em um primeiro momento, os cultos parecem ter sido recebidos com certa reserva e neutralidade, sem que haja registros de perseguições sistemáticas. Em linhas gerais, as autoridades cívicas parecem ter observado inicialmente os cultos isíacos com cautela, e estes, ao que tudo indica, permaneceram à margem da vida social por algum tempo, até que, gradualmente, passaram a atrair novos adeptos entre os cidadãos gregos, a ponto de se estruturarem institucionalmente e de levarem à construção de espaços culturais.

Também não é possível generalizar que esses cultos tenham sido fundada da mesma maneira em todos os locais. No Pireu, por exemplo, o culto parece ter sido praticado sobretudo por egípcios e metecos (*RICIS* 101/0201), enquanto em outros contextos — como vemos mais adiante — a fundação do culto coube a gregos. Em muitos casos, sequer conseguimos identificar com precisão a origem do culto ou afirmar com segurança a existência de um templo formal nos locais onde surgem algumas evidências isoladas.

Por outro lado, não podemos afirmar que, pelo fato de os nomes de escravizados não aparecerem nas inscrições, não houvesse um número considerável de devotos pertencentes a esse grupo. Outra evidência que pode sustentar o sucesso do culto isíaco entre os estratos mais abastados é a proliferação relativamente rápida de templos por iniciativa “privada”, algo que só seria possível com os recursos de indivíduos economicamente privilegiados, como comerciantes e mercadores, por exemplo (Dunand, 1977, p. 76). Além disso, cabe perguntar se as mulheres não participavam do culto isíaco. Há evidências da presença de mulheres devotas já nos momentos iniciais do culto de Ísis na Grécia. Contudo, ao que tudo indica, elas não integravam o clero

isíaco propriamente dito, exceto em cargos honorários, ao menos nesse primeiro estágio da difusão do culto (Bricault, 2004, p. 7).

Essa organização do culto torna-se visível nas associações religiosas que se desenvolveram e permitiram a reunião de devotos, especialmente em cidades e regiões como Rodes e Delos.

Nesse primeiro momento, a estrutura religiosa do culto inspirou-se no modelo tradicional egípcio, caracterizado por uma organização hierárquica e vitalícia. Com o passar do tempo, porém, diversas funções até então inexistentes no clero egípcio passaram a ser atestadas no contexto grego. Assim, seguimos a definição proposta por Paraskevi Marzavou (2018, p. 127), segundo a qual o sacerdote isíaco no mundo grego deve ser compreendido como um especialista ritual que servia a um conjunto significativo de divindades consideradas de origem egípcia, inseridas no espaço cultural grego, mas fora do território geográfico do Egito.

O detalhamento exaustivo das funções do clero isíaco exigiria um estudo à parte, uma vez que, durante os períodos helenístico e romano, a variedade de cargos sacerdotais ligados ao culto de Ísis foi bastante ampla, variando tanto ao longo do tempo quanto conforme a cidade ou mesmo de templo para templo. Assim, neste trabalho, abordamos as funções do clero isíaco apenas na medida em que os contextos das cidades analisadas se mostram pertinentes para a compreensão do fenômeno em questão.

O que pode ter favorecido que esse culto se difundisse de forma tão ampla? Ao abordarmos a religião grega no período clássico, estamos essencialmente tratando de uma religiosidade vinculada às πόλεις, isto é, às cidades-estado gregas. Cada cidade constituía um sistema religioso próprio, inserido em uma complexa rede de interações no mundo das πόλεις, formando aquilo que se convencionou chamar de religiões pan-helênicas (Sourvinou-Inwood, 2000, p. 13). A religião grega, como destaca Jean-Pierre Vernant (2009, p. 41), era fundamentalmente cívica. Assim, as crenças e os cultos respondiam tanto a demandas políticas quanto sociais: “Primeiramente, respondem ao particularismo de cada grupo humano que, como cidade ligada a um território definido, se coloca sob o patrocínio de deuses que lhe são próprios e que conferem sua singularidade religiosa” (Vernant, 2009, p. 41).

Com o domínio macedônico, instaurou-se uma crise de valores que colocou em xeque os fundamentos religiosos dessas cidades, até então intrinsecamente ligados às suas divindades tutelares, responsáveis por protegê-las e garantir sua liberdade e

prosperidade. Passa-se, então, a falar em uma crise do pensamento religioso como um dos fatores que motivaram a busca por novas formas de religiosidade, como se os deuses chamados “orientais” viessem responder a novas necessidades dos gregos — entre elas, a de uma divindade salvadora. De acordo com Françoise Dunand (1977, p. 93), o estabelecimento e a difusão desses cultos devem ser compreendidos como um sinal de transformação do imaginário, possivelmente provocada por mudanças profundas nas estruturas sociais e políticas.

Assim, durante o século III, assistimos à dissolução dessa comunidade de cidadãos livres e iguais que, de forma puramente teórica, constituía a cidade clássica, dissolução que, em muitos casos, se traduziu materialmente na dispersão de seus membros por terras mais ou menos distantes. Mas é provável que a ilusão de igualdade tivesse se dissipado muito antes (se é que alguma vez conseguiu se impor); quanto à liberdade, ela desapareceu para as cidades gregas a partir do momento em que Filipe da Macedônia fez prevalecer sua ordem e sua lei. A sociedade das cidades gregas, no período helenístico, aparece, portanto, como uma sociedade fragmentada, não mais sustentada por um ideal comunitário; a aparente convergência de interesses e objetivos, tão fortemente afirmada na Atenas de Péricles, deu lugar ao confronto aberto entre os proprietários, defensores de sua parcela de poder, e aqueles que, econômica e politicamente, foram reduzidos à situação de cidadãos de segunda classe, até mesmo marginalizados (Dunand, 1977, p.96).

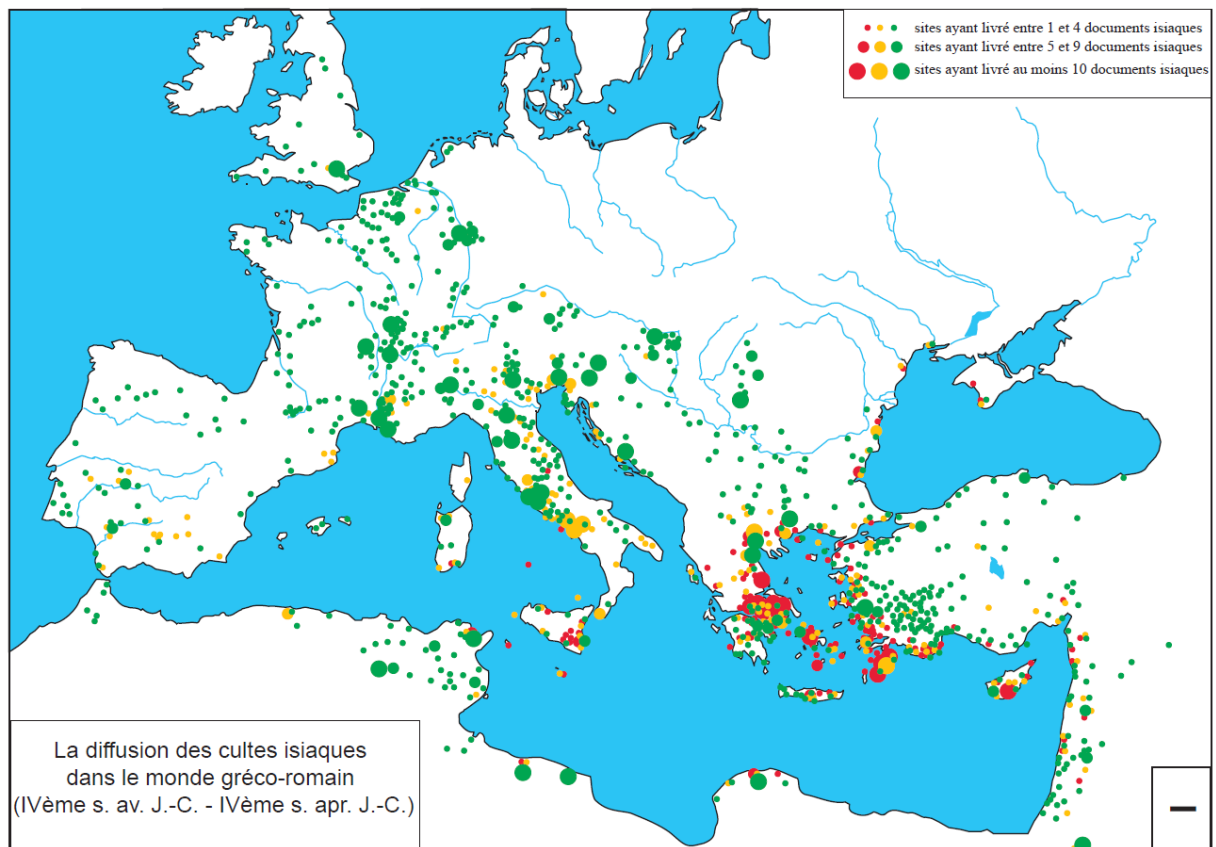
Existiram também fatores que podem ter dificultado uma difusão homogênea do culto, tanto do ponto de vista temporal quanto espacial, sobretudo em um Mediterrâneo marcado por instabilidades políticas e econômicas. Tomas Glomb (2023, p. 64) analisa esses fatores a partir de uma escala espaço-populacional e, posteriormente, a partir de elementos sociais relacionados à adesão individual de devotos aos cultos isíacos, em especial daqueles ligados ao comércio e à política.

Em nível econômico, o Egito destacava-se como um grande exportador de grãos para o Mediterrâneo, sendo que essas cargas chegavam ao mar Egeu principalmente por meio de centros como as ilhas de Rodes e Delos. Já no plano político, as ações dos Ptolomeus — sobretudo a presença de militares em serviço estabelecidos em cidades gregas, tanto em períodos de guerra quanto de relativa estabilidade — podem ter desempenhado um papel relevante no estabelecimento e na difusão dos cultos isíacos.

Para este trabalho, tornou-se necessário selecionar algumas regiões do território helênico a fim de analisarmos a difusão e a concretização do culto isíaco. Para isso, optamos por concentrar-nos nas áreas onde se encontram as fontes textuais/epigráficas estudadas nesta pesquisa, isto é, nas regiões em que foram descobertas as Aretalogias de

Ísis. Seguimos, nesse ponto, a proposta apresentada por Bricault (2000, p. XIII), que, ao organizar o *Atlas de la Diffusion des Cultes Isiaques* (Sécs. IV a.C. – IV d.C.), sugere que a difusão desses cultos pode ter ocorrido em três “ondas”, organizadas cronologicamente (Figura 17).

**Figura 17 - Mapa da difusão isíaca no mundo Greco-romano (do IV a.C. - o IV d.C.)**



Os pontos indicam diferentes concentrações e intensidades da difusão do culto de acordo com a onda. Os símbolos preenchidos em vermelho correspondem a achados datados entre os séculos IV e II a.C.; os preenchidos em amarelo, ao período entre o século I a.C. e o século I d.C.; e os preenchidos em verde, aos séculos II a IV d.C. In: Bricault, 2000, p.1.

**Primeira onda:** teria ocorrido entre os anos de 333–332 a.C. e 88 a.C. Esse primeiro momento teria início com a inscrição referente ao templo de Ísis no Pireu (*RICIS* 101/0101) e se encerraria com o saque de Delos pelas tropas de Mitrídates. Três vetores ou contextos favoráveis podem ser identificados para a difusão do culto isíaco nesse período. Ressaltamos que tais vetores não são exclusivos nem isolados entre si, podendo ter sido combinados ou condicionados por fatores de ordem comercial, econômica,

política e social — e talvez também ambiental. A partir disso, é possível observar um certo padrão na localização dos primeiros templos construídos:

- **Cidades portuárias:** A disseminação do culto isíaco pelas cidades portuárias do Mediterrâneo não deve ser compreendida apenas como uma consequência do fluxo comercial, mas também como resultado de uma ocupação estratégica do espaço urbano, que conferia a essas divindades funções pragmáticas relevantes. Nesses centros urbanos, frequentemente marcados por alta rotatividade populacional e pela instabilidade inerente às atividades marítimas, o santuário isíaco operava igualmente como um ponto de ancoragem identitária e social.
- **Cidades que mantinham contato próximo com os Ptolomeus:** diversas cidades do mar Egeu estiveram, em algum momento do período helenístico, sob domínio ptolomaico. Ainda assim, não é possível afirmar que essa presença tenha favorecido de modo deliberado a instalação dos cultos nessas cidades, já que muitas delas também mantinham relações comerciais intensas ou eram centros de redistribuição regional, como, por exemplo, a cidade de Perinto;
- **Cidades sob ocupação militar,** não necessariamente a serviço direto dos Ptolomeus: em um estudo de caso quantitativo sobre os fatores econômicos e políticos na difusão do culto isíaco nas Cíclades, Tomas Glomb procura demonstrar uma influência — ainda que indireta — dos Ptolomeus nesse processo. O autor identifica uma correlação estatisticamente significativa entre a presença de guarnições ptolomaicas e a disseminação do culto nas evidências arqueológicas, indicando que cerca de 48% dessas evidências estariam associadas à presença militar. Isso pode sugerir, segundo Glomb, que: (a) pessoas residentes em ilhas guarnecidas pelos Ptolomeus geralmente dispunham de um templo (ou artefato) isíaco na mesma ilha ou em suas proximidades, como em um porto de mercado marítimo; ou (b) havia uma alta probabilidade de que regiões com guarnições ptolomaicas viessem a possuir, em um futuro próximo, templos ou artefatos associados aos cultos egípcios (Glomb, 2023, p. 84).

Além disso, o autor demonstra que ilhas com agricultura autossuficiente apresentavam uma presença reduzida dos cultos isíacos, o que sugere uma menor dependência dos grãos egípcios. Ainda assim, ele aponta que o fator agrícola parece ter

exercido um impacto estatisticamente menor do que aquele relacionado à presença de militares ptolomaicos (Glomb, 2023, p. 85).

Dessa forma, podemos afirmar que, nesse primeiro momento, os cultos isíacos se estabeleceram sobretudo nas cidades costeiras do mar Egeu e nas regiões orientais do Mediterrâneo. Foi nesse contexto que se desenvolveu e se difundiu a imagem de Ísis como protetora dos navegantes, propagada por comerciantes e migrantes ao longo das rotas marítimas mediterrânicas.

**Segunda onda:** de acordo com Bricault (2000, p. XIII), teria ocorrido entre os anos de 88 a.C. e 70 d.C. Posteriormente, o mesmo autor (Bricault, 2004, p. 552) passa a admitir a possibilidade de que essa segunda onda tenha se iniciado antes mesmo do saque de Delos, no final do século II a.C., o que parece mais plausível, uma vez que não é possível delimitar a difusão desse culto de forma tão rígida a partir do ano de 88 a.C.

Assim, nesta tese, seguimos a proposta de que, já no final do século II a.C., o culto isíaco teria se difundido pela Península Itálica — especialmente por meio da Campânia e de Roma — e alcançado também o Mediterrâneo Ocidental. Os principais vetores dessa expansão teriam sido os comerciantes itálicos que negociavam em Delos ou mesmo as rotas via Sicília, região na qual o culto isíaco já se encontrava estabelecido desde o século III a.C.

No que se refere à difusão do culto fora da Península Itálica, e mais especificamente na porção oriental do Mediterrâneo, que passou gradualmente ao domínio romano e foi transformada em províncias, a influência cultural e religiosa romana parece ter sido pouco perceptível. Nesses contextos, as práticas religiosas mantiveram-se, em grande medida, semelhantes àquelas do período helenístico, ora se expandindo, ora perdendo força, conforme as dinâmicas locais.

**Terceira onda:** teria início no ano de 70 d.C., quando os cultos isíacos passam a ser favorecidos pelos Flávios<sup>106</sup>, estendendo-se até 391 d.C., com o Édito de Teodósio<sup>107</sup>,

---

<sup>106</sup> Esse processo tem início com a viagem de Vespasiano ao Egito, ocasião em que foi proclamado imperador sob o respaldo de Serápis (Tácito, *Anais*, IV, 81–82; Suetônio, *Vespasiano*, 7). Foi também durante o seu governo que o tema isíaco passou a figurar em emissões monetárias, com a representação do *Iseum Campense*. Segundo Michel Malaise (1972, p. 413), tal introdução indica que o imperador foi capaz de expressar — ao menos nesse contexto — uma forma de posicionamento religioso, possivelmente vinculada a uma gratidão pessoal, ainda que em outros âmbitos demonstrasse desinteresse. Sobre Tito e sua relação com os cultos isíacos, as informações são mais escassas. Sabe-se apenas que lhe era favorável, como sugere a consagração de um boi Ápis durante sua viagem a Mênfis, bem como sua permanência no *Iseum Campense* ao lado de seu pai, após a vitória na Judeia (Dion Cássio, *História Romana*,

período em que esses cultos se difundem por todo o território do Império Romano. Ian Moyer (2017, p. 321) observa que, nesse momento, o culto foi “romanizado” e, de certo modo, retomou algumas concepções religiosas do Egito faraônico, sobretudo no que diz respeito a aspectos iconográficos e às liturgias templárias.

As periodizações são úteis quando precisamos ilustrar e organizar um período extenso que abarca fontes diversas. Contudo, nesta tese de doutoramento, não nos limitamos estritamente à periodização acima, pois, como vemos adiante, nem todas as nossas fontes podem ser datadas a partir do momento de fundação dos templos aos quais se relacionam — quando tais templos de fato existiam. Em outras palavras, os contextos das inscrições analisadas no capítulo seguinte não coincidem necessariamente com o momento de introdução do culto isíaco nessas cidades.

Mais adiante, observamos que a grande maioria das fontes estudadas nesta pesquisa provém de locais que viram o estabelecimento dos cultos isíacos já durante a primeira onda de difusão. A inscrição mais antiga sobre Ísis encontrada até o momento em território grego parece ter sido descoberta em Erétria, datada do final do século IV a.C. ou do início do século III a.C., em um santuário que provavelmente corresponde a um templo dedicado à deusa (*Iseion*). Trata-se de uma inscrição em um bloco de calcário, na qual egípcios dedicam uma oferenda a Ísis (*RICIS* 104/0101). Já o primeiro documento que menciona explicitamente um culto a Ísis em território ático é um decreto do Pireu, datado de 333/2 a.C. (*RICIS* 101/0101), no qual se autoriza mercadores de Cítion a construir um templo dedicado a Afrodite. A epigrafia revela que, antes mesmo desse pedido, já havia sido concedida autorização aos egípcios para fundarem um templo dedicado a Ísis (*καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἰσιδος ἱερὸν ἱδρύνται*).

---

LXVI, 24, 2). No caso de Domiciano, os relatos de Suetônio e Tácito indicam que, durante o ataque de Vitélio a Roma, ele teria fugido da cidade disfarçado como sacerdote isíaco (Suetônio, *Domiciano*, 1; Tácito, *Histórias*, III, 74). Além disso, o imperador promoveu a restauração do *Iseum Campense* após o incêndio de 80 d.C. (Dion Cássio, *História Romana*, LXVI, 24), o que, contudo, não implica necessariamente uma adesão pessoal efetiva ao culto.

<sup>107</sup> O chamado Édito de Teodósio — ou, mais precisamente, o conjunto de decretos promulgados pelo imperador Teodósio I (379–395 d.C.) — corresponde a uma série de medidas legais de caráter específico. De acordo com Bricault (2013, p. 571), Teodósio I estabeleceu uma verdadeira religião de Estado e instituiu uma ortodoxia cultural obrigatória, proibindo sacrifícios, a imolação de animais e a entrada em templos para a veneração de imagens produzidas por mãos humanas. Em 392 d.C., tais medidas foram ampliadas, incluindo a proibição de sacrifícios privados e de práticas religiosas domésticas. É nesse contexto que se insere também a destruição do *Serapeum* de Alexandria, resultado de uma iniciativa do clero cristão local com o objetivo de suprimir o culto pagão e consolidar a cidade como um centro de referência do cristianismo.

Essas evidências indicam que o culto de Ísis em Atenas já era conhecido e praticado antes mesmo do estabelecimento da dinastia ptolomaica no Egito, o que impede que se atribua sua introdução ali a uma iniciativa promovida por esses soberanos. Note-se que, nos casos das inscrições de Erétria e do Pireu, evitamos o uso do termo “isíaco” e optamos por empregar diretamente o nome da deusa. Essa escolha baseia-se na discussão cronológica das inscrições e na questão de a partir de que momento seria apropriado falar propriamente em um “culto isíaco”. Se considerarmos que o culto isíaco é o resultado de um processo cultural marcado por características políticas e demográficas específicas do desenvolvimento de Alexandria e do governo dos Ptolomeus, o uso do termo para essas inscrições iniciais não seria adequado.

Além disso, concordamos com Bricault (2004, p. 548) ao afirmar que: (1) a difusão do culto de Ísis precedeu a difusão das demais divindades egípcias na Hélade; (2) foram os egípcios — e não os alexandrinos — os primeiros responsáveis por levar esse culto à região; e (3) a presença desses locais de culto em cidades portuárias constitui um fator central para a compreensão de sua difusão. Vimos a necessidade de comentar a expansão do culto isíaco nas regiões onde foram encontradas inscrições das Aretologias de Ísis.

Notemos também os aspectos políticos e sociais que permearam essa região do Mediterrâneo durante o nosso recorte temporal. Após a morte de Alexandre, seu império foi dividido entre seus comandantes. O Egito ficou sob o governo de Ptolomeu já em 323 a.C.; Seleuco passou a controlar as províncias asiáticas oficialmente a partir de 311 a.C.; enquanto a Macedônia permaneceu, em um primeiro momento, sob o domínio de Cassandro e, após sua morte, passou a ser disputada e controlada por Antígono II (Shipley, 2000, p. 42).

A partir da morte de Alexandre, o território por ele conquistado tornou-se objeto de disputa entre os sucessores de seus comandantes. Mesmo com o abandono da perspectiva de reunificação do império, por volta de 280 a.C., as dinastias continuaram a travar guerras como forma de obter botins e provisões umas das outras (Eckstein, 2009, p. 85). Eckstein (2009, p. 79) argumenta que o sistema que se consolidou foi o de uma anarquia fortemente militarizada, responsável por provocar a devastação do mundo grego, com poucos períodos de estabilidade. Ainda assim, Graham Shipley (2000, p. 116) ressalta que não se deve exagerar o número de mortes e os danos resultantes desses conflitos, sugerindo que as maiores perdas ocorreram sobretudo entre as elites durante as transições de poder.

Como exemplo dessas dinâmicas de conflito, podemos citar uma inscrição da cidade de Telmessos que menciona a Guerra Laodiceia, em 240 a.C., entre os Ptolomeus e os Selêucidas. Nessa ocasião, a cidade-estado de Esmirna foi sitiada pelos Selêucidas, enquanto Telmessos foi sitiada pelos Ptolomeus, resultando na devastação dos campos de ambas as cidades. A inscrição (OGIS 55) relata que Ptolomeu, filho de Lisímaco — homenageado no texto —, recebeu a cidade de Telmessos destruída após o conflito e promoveu medidas de alívio fiscal, isentando os cidadãos de impostos sobre produtos arbóreos e pastagens, enquanto manteve a tributação sobre leguminosas conforme a lei, além de conceder isenção sobre o trigo.

Somadas às guerras, havia ainda um problema constante na vida das populações mediterrânicas: as flutuações climáticas, que afetavam diretamente a produção agrícola e podiam provocar quedas nas colheitas. Embora essas oscilações, isoladamente, nem sempre resultassem em crises alimentares, sua combinação com fatores como os conflitos militares podia gerar consequências catastróficas. Peter Garnsey (1993, p. 13) observa que, durante o Período Helenístico, os sistemas de abastecimento das cidades do Mediterrâneo oriental entravam frequentemente em colapso em razão das guerras e das irregularidades climáticas. Durante o período imperial, as crises alimentares continuaram a ocorrer com regularidade, o que explica a frequência de medidas de assistência promovidas por indivíduos abastados ou pelo próprio imperador.

Por fim, outro elemento constante de instabilidade era a pirataria. A captura por piratas constituía um dos meios pelos quais indivíduos podiam ser inseridos no mercado de escravizados, assim como a escravidão por dívida ou o cativo de guerra. Mercados como os de Alexandria, Rodes ou Delos eram alimentados por essas práticas. A pirataria representava, portanto, uma ameaça constante no Mediterrâneo, na medida em que interceptava navios comerciais, capturava tripulações e passageiros e contribuía para a manutenção do comércio de escravizados.

Muitas batalhas aconteceram por todo o mar Mediterrâneo durante o período helenístico. Entre elas, uma que nos interessa aqui são as Guerras Mitridáticas constituíram uma série de conflitos entre Roma e o rei Mitridates VI Eupátor, do Ponto, ocorridos entre 89 e 63 a.C. Esses confrontos resultaram, após algumas vitórias iniciais do rei pântico, na derrota definitiva de seu poder, na destruição de seu reino e na expansão das áreas diretamente governadas por Roma na Ásia Menor e no Levante. O saque de Delos, nesse contexto, marcou o fim do poderio econômico da ilha e o início de um processo gradual de declínio de sua população.

Assim, depois de séculos de guerras entre as dinastias macedônicas e miséria:

Enquanto estava na Grécia, Sula exigiu homens e apoio para suas tropas e não se importou com outras depredações em território grego. A atividade pirata no Mediterrâneo, mais notavelmente o saque de Delos em 69 a.C., atingiu a Grécia continental, bem como as ilhas do Egeu, resultando em problemas para diversas comunidades gregas. Por sua vez, as Guerras Cívicas, conflitos nos quais os gregos tinham poucas vantagens a ganhar e muito a perder, assolaram a península balcânica. Tanto Pompeu quanto César, e mais tarde Otávio e Antônio, requisitaram suprimentos e ajuda das cidades gregas. (Alcock, 1996, p.13)

Em troca, Roma “oferecia” libertar o Mediterrâneo dos perigos e da violência que assolavam a região, como a pirataria. Adrian Goldsworthy (2016, p. 161) observa que alguns padrões de instabilidade persistiram, como diferentes formas de violência, em maior ou menor escala, e que a responsabilidade por lidar com o banditismo e com as insurreições de escravizados recaía, em grande medida, sobre as próprias comunidades provinciais, cabendo ao domínio romano intervir sobretudo em conflitos de poder mais amplos e violentos. Ainda assim, as províncias eram submetidas à cobrança de impostos e frequentemente sujeitas a abusos por parte de governadores, quando não de autoridades locais, mantendo apenas uma aparência de autonomia.

Diante desse panorama de instabilidade endêmica, no qual as prerrogativas políticas das *poleis* ficavam à mercê de forças externas e a sobrevivência material permanecia sob constante ameaça, operou-se uma transformação significativa nas sensibilidades e nas práticas religiosas do mundo helenístico. A incapacidade dos governantes terrenos e das antigas instituições cívicas de garantir a segurança básica contra a violência, a fome e o cativeiro gerou uma crise existencial, frequentemente expressa na literatura e no imaginário da época por meio da sujeição humana aos caprichos voláteis do Destino. É precisamente nesse vácuo de estabilidade que o culto de Ísis se expande pelo Mediterrâneo, articulando, por meio do discurso monumental das Aretologias, uma resposta teológica direta aos traumas cotidianos das populações urbanas.

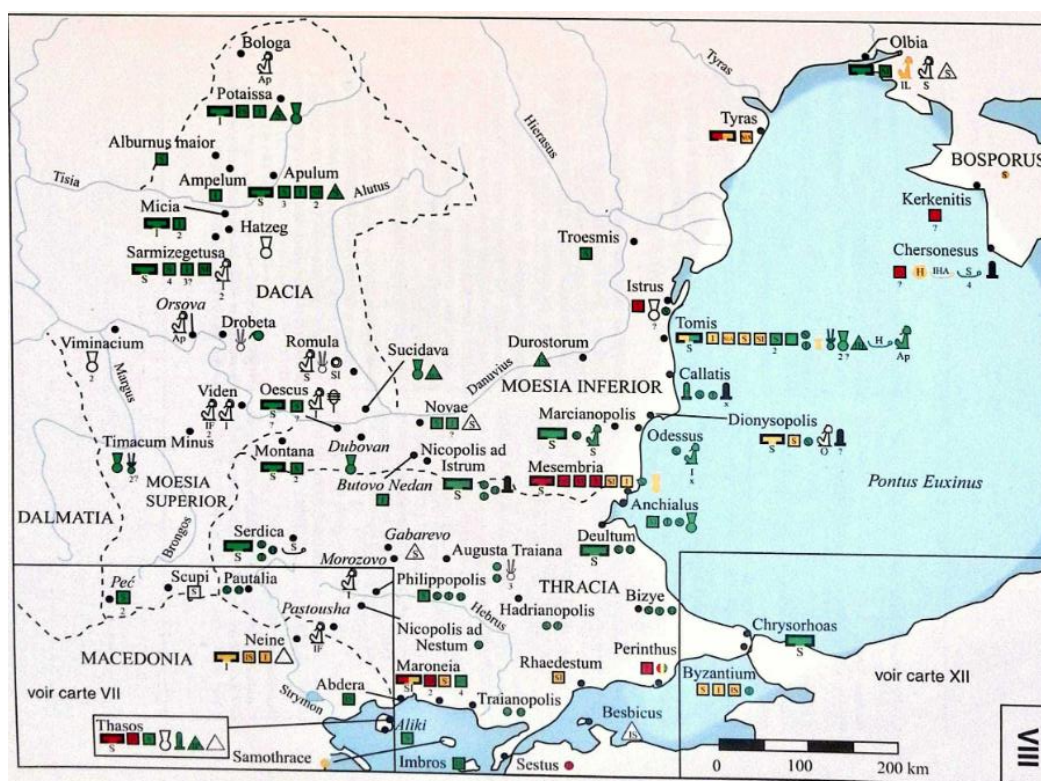
## 2.2 CARTOGRAFIA DO CULTO: AS DINÂMICAS REGIONAIS NO MAR EGEU

Passamos, assim, a observar como esse processo se deu na Trácia, nas Cíclades, na Eólia, na Macedônia e em Telmessos.

### TRÁCIA

Na região do mar da Trácia, os cultos isíacos parecem ter se estabelecido a partir do século III a.C., por meios diversos, seguindo também o padrão observado em outras áreas: uma difusão inicial ao longo da costa durante o começo do período helenístico (marcado pelos pontos em vermelho) e uma expansão posterior para o interior apenas no período romano (especialmente no período flaviano), como se pode observar na Figura 18.

**Figura 18 - Mapa da presença do culto isíaco na Mésia, Trácia e Dácia.**



O mapa apresenta a presença do culto isíaco nas regiões da Trácia, Mésia e Dácia, desde o período helenístico até o final do império romano. Os símbolos indicam diferentes tipos de achados: santuários (retângulos vazados), inscrições (quadrados), hieroglifos (estátuas, estatuetas, bustos, sistros, lamparinas), moedas (círculos), relevos (triângulos), vasos (semicírculos), mosaicos (padrões quadriculados) entre outros. Os símbolos preenchidos em vermelho correspondem a achados datados entre os séculos IV e II a.C.; os preenchidos em amarelo, ao período entre o século I a.C. e o século I d.C.; e os preenchidos em verde, aos séculos II a IV d.C. In: Bricault, 2000, p. 29.

Os primeiros adeptos do culto parecem ter sido, sobretudo, marinheiros e comerciantes, que teriam formado um colégio religioso (Bricault, 2000, p. 28; 2007, p. 254), muitos deles provenientes de Alexandria e de Rodes (Glomb, 2023, p. 38). Margaritha Tacheva-Hitova (1983, p. 67) sustenta que esses adeptos na Trácia eram de origem egípcia, grega ou anatólia, não havendo participação de trácios no culto, nem no período helenístico nem no romano. Tal conclusão baseia-se na ausência de nomes trácios nas inscrições e no caráter convencional dos monumentos arqueológicos associados ao culto.

Alguns autores também atribuem um papel relevante à influência de sacerdotes ligados ao culto dinástico dos Ptolomeus na expansão do culto para a cidade de Perinto, em razão da combinação Ísis-Afrodite presente em uma inscrição do século III a.C., dedicada por um sacerdote (*RICIS* 114/0601). Essa associação entre as duas divindades, já bastante comum no Egito, só seria atestada em Delos no século II a.C. Assim, essa combinação precoce em território grego tem sido interpretada como resultado de uma relação entre o sacerdote, o culto dinástico e Arsinoé II, identificada com Ísis e Afrodite (Tacheva-Hitova, 1983, p. 55).

Discordamos, contudo, dessa hipótese, uma vez que a própria inscrição não faz qualquer menção explícita ao culto dinástico. A mesma autora também aponta a presença de Serápis e Ísis na numismática helenística de Perinto como evidência de uma relação entre o estabelecimento do culto isíaco na cidade e as representações dos casais ptolomaicos (Tacheva-Hitova, 1983, p.28).

Quanto à presença de templos isíacos na Trácia, dispomos de seis evidências na região. Em apenas um caso temos a comprovação por meio de escavações arqueológicas dos restos de um templo, dedicado a Zeus-Serápis, na antiga Sérдика (*RICIS* 114/1701, datado de 161–163 d.C.). As demais evidências correspondem a: as ruínas de um possível templo de Serápis, datado dos séculos II–I a.C., em Mesambria (*RICIS* 114/1403); os dois templos que comentaremos mais adiante em Maronéia; um templo representado em uma moeda de Deultium (*RICIS* 114/1200, do século III d.C.); e, por fim, a menção a um templo de Serápis em Chrysohoas, registrada por Políbio (IV, 39, 6).

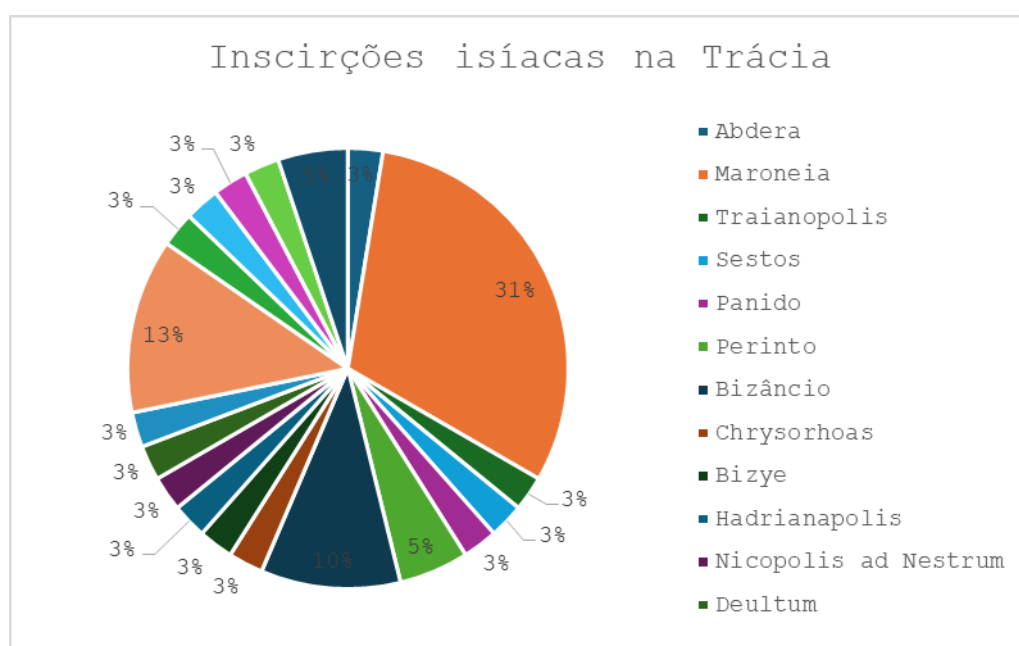
Poucos textos literários comentam a presença do culto isíaco na Trácia. Em determinado momento do *Hino de Isidoro* (I, l. 15–24), exalta-se a amplitude do poder da deusa em diversos lugares e em três “culturas” específicas: trácios, gregos e bárbaros (*Hino de Isidoro*, l. 15), sem que, em um primeiro momento, se esclareça quem o autor

inclui sob a denominação de “bárbaros”. Em seguida, o hino procura demonstrar como diferentes culturas realizam sua própria *interpretatio* da divindade, ou seja, sua própria tradução de Ísis.

Nesse ponto, podemos inferir quem o autor engloba sob a alcunha de bárbaros: sírios e lícios. Os primeiros a chamam de Astarte, Ártemis ou Nanaia (*Hino de Isidoro*, l. 18), enquanto os segundos a identificam como Leto (*Hino de Isidoro*, l. 19). Os gregos, por sua vez, a nomeiam Hera, Afrodite, Héstia, Réia e Deméter (*Hino de Isidoro*, l. 21–22). Por fim, os trácios a reconhecem como a Mãe dos Deuses (*Hino de Isidoro*, l. 20).

No total, a *RICIS* cataloga 34 inscrições na Trácia (Figura 19), sem incluir aquelas provenientes das ilhas do mar da Trácia. Dentre essas, 31% — o equivalente a 12 inscrições — foram encontradas em Maroneia, cidade que concentra o maior número de evidências epigráficas do culto isíaco na região.

**Figura 19 - Gráfico sobre a presença de inscrições isíacas na Trácia**



Elaborado pela autora (2026), a partir dos dados compilados no inventário *RICIS* (Bricault, 2005).

A antiga Maroneia, localizada na costa mediterrânea da Trácia, situa-se entre as colinas do monte Ismaro e o porto de Aghios Charalampos, a cerca de 4 quilômetros ao

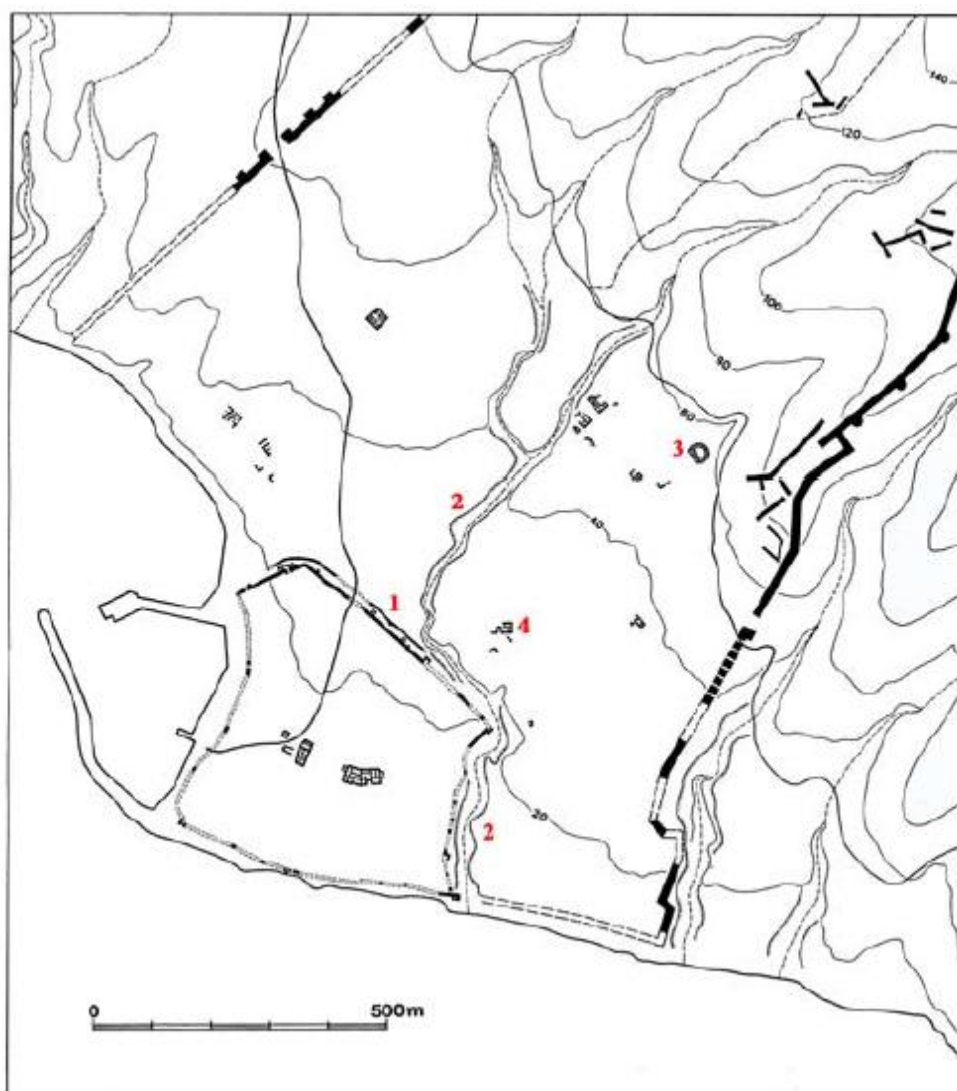
sul da cidade moderna que leva o mesmo nome. Tradicionalmente, afirma-se que a cidade teria sido fundada pelo herói Maron. Na *Odisseia*, Maron é apresentado como filho de Evanthes e teria presenteado Odisseu com um vinho forte, com o qual este embriagou o ciclope Polifemo (Homero. *Odisseia*, IX, 193-199).

Na versão de Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica*, I.18.2–3) do mito de Osíris, o deus teria escolhido alguns homens notáveis para acompanhá-lo em sua expedição civilizadora pelo mundo, entre eles Anúbis e Macedon, seus filhos, distinguidos por seus valores; Pã; Maron, em razão de seu domínio sobre o cultivo da uva; e Triptólemo, por seu conhecimento no cultivo dos grãos.

Ao chegar à Trácia, Osíris teria matado Licurgo, descrito como “o rei dos bárbaros”, em razão de sua oposição às suas ações, e deixado Maron, já em idade avançada, responsável por supervisionar o cultivo das plantas introduzidas na região. A ele seria atribuída, então, a fundação da cidade de Maroneia (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.20.2).

Sua localização, as terras férteis e as condições climáticas amenas, aliadas a diversas fontes de riqueza — como a pesca, a agricultura, a olivicultura e a viticultura —, fizeram de Maroneia um importante polo econômico da região da Trácia, condição que se manteve tanto durante o Período Helenístico quanto ao longo do Império Romano. O mar constituía claramente a principal via de comunicação da cidade, uma vez que, ao analisarmos o mapa (Figura 20) topográfico de Maroneia, observamos que ela era cercada pelo monte Ismaro e por cursos d’água, como lagos e rios, o que tornava o acesso terrestre mais limitado.

#### **Figura 20 - Mapa de Maroneia**



Mapa da Antiga Maroneia mostrando a localização de (1) fortificação bizantina, (2) campo de Kambana, (3) o antigo teatro e (4) o extramuros da Basílica Cristã Primitiva. In: Tristaroli, Karadima, 2017, p.4

A área urbana da cidade situava-se no interior de uma região fortificada, datada do século IV a.C., com a forma de um grande paralelogramo que se estendia desde a acrópole, no topo de Agios Athanasios, até o porto da cidade, na praia de Agios Charalambos. O tecido urbano ainda é pouco conhecido, mas parece ter se desenvolvido principalmente ao sul da área murada. Até o momento, as principais descobertas arqueológicas incluem o teatro dos períodos helenístico e romano, os vestígios de um templo dedicado a Dioniso, datado do século IV a.C., bem como restos de habitações helenísticas e necrópoles (Loukopoulou, 2005, p. 338).

Andrea Careddu (2025, p. 75) destaca a influência dos Ptolomeus na cidade a partir de 246 a.C., o que pode ter sido um fator relevante para a instalação do culto

isíaco em Maroneia. Uma inscrição particularmente significativa parece reforçar essa hipótese. Trata-se de uma pequena base descoberta na igreja de Haghia Paraskevi, datada do século III a.C., que indica a existência de duas estátuas dedicadas ao *basileus* Ptolomeu (IV?) e à rainha Cleópatra, consagradas a Ísis, Serápis e Anúbis (*RICIS* 114/0207). A estátua de Ptolomeu — provavelmente Filometor — e da rainha Cleópatra teria sido dedicada após um sonho revelador a Serápis e, presumivelmente<sup>108</sup>, também a Ísis e Anúbis (*RICIS* 114/0207).

Em Maroneia, identificamos doze evidências epigráficas relacionadas ao culto isíaco. A mais antiga é justamente a inscrição mencionada acima (*RICIS* 114/0207). Do século II a.C., temos quatro inscrições: um fragmento de estela dedicada a Serápis e Ísis que menciona explicitamente um templo (*RICIS* 114/0201); a Aretalogia; uma estela de mármore que menciona um ex-trieararca<sup>109</sup> (*RICIS* 114/0208); e uma grande estela contendo a lista de terapeutas de Ísis e Serápis (*RICIS* 114/0210).

Do século I a.C., contam-se também quatro inscrições: uma estela de mármore que consagra uma estátua a um antigo sacerdote das divindades (*RICIS* 114/0203); uma base de mármore dedicada a uma deusa — provavelmente Ísis (*RICIS* 114/0209); um fragmento de estela no qual um Serapeão dedica a pintura de uma imagem de Ísis-Nêmesis (*RICIS* 114/0211); e um fragmento de estela que parece conter uma lista de terapeutas isíacos (*RICIS* 114/0212). Por fim, há três inscrições datadas dos séculos II–III d.C., todas dedicadas a Serápis, Ísis, Anúbis e Harpócrates (*RICIS* 114/0204; 114/0205; 114/0206).

Observa-se, assim, um hiato de inscrições ao longo do século I d.C., ao mesmo tempo em que se pode afirmar que o culto isíaco em Maroneia perdurou, ao menos, até o século III d.C. (Figura 21). Esse ‘silêncio’ de inscrições no I d.C. mereceria uma pesquisa por si, já que as questões são levantadas: Por que não foram encontradas epigrafias isíacas datadas desse século? O que isso quer dizer? Podemos inferir que houve uma diminuição do culto isíaco na cidade nesse período? Para responder essas e outras perguntas que surgem seria necessário analisar os contextos políticos,

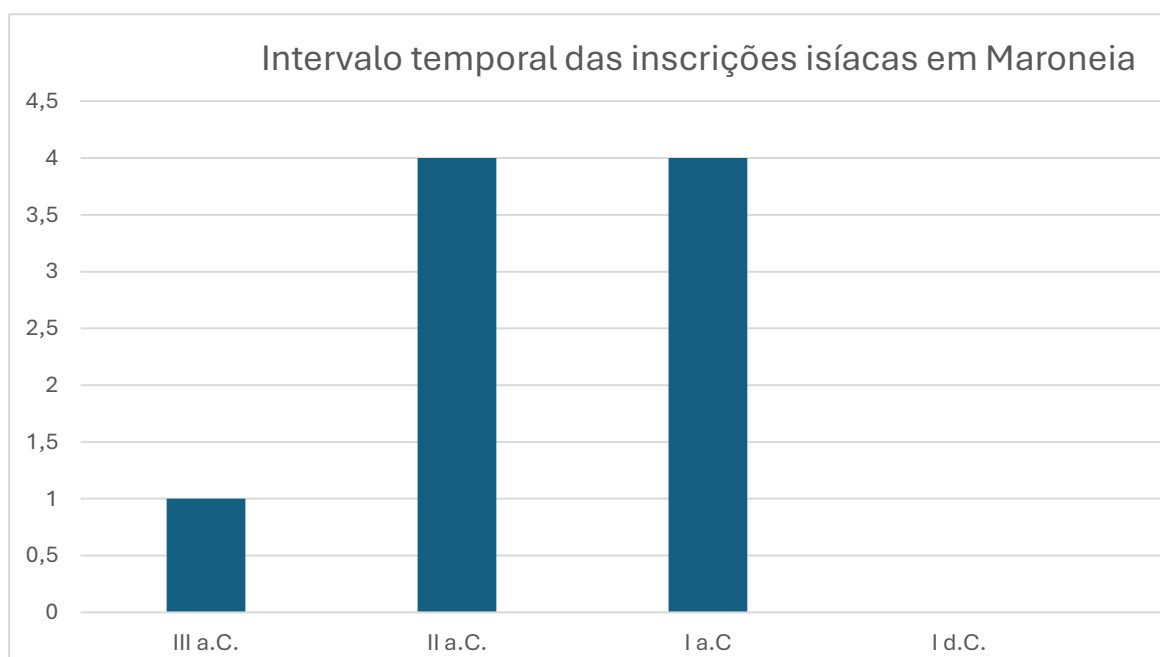
---

<sup>108</sup> Presumimos tal fato, pois apenas as três primeiras letras do nome de Serápis aparecem na inscrição, havendo um espaço depois do nome da divindade.

<sup>109</sup> De acordo com Bricault (2020, p. 222), no contexto do culto isíaco, tratava-se de um cargo honorífico exercido por um indivíduo que atuava na cerimônia do *Navigium Isidis*, descrita no Livro XI das *Metamorfoses* de Apuleio. Entre suas funções estavam a supervisão das atividades durante o lançamento da embarcação ao mar, a organização da cerimônia e o financiamento da festividade.

econômicos e religiosos da cidade, levando em consideração as inscrições religiosas de outros deuses e também um diálogo com as epígrafias dessa mesma época nas outras cidades da Trácia.

**Figura 21 - Gráfico do intervalo temporal das inscrições isíacas em Maroneia**



Elaborado pela autora (2026)

Até o momento, não foram identificados em Maroneia vestígios arqueológicos claros da estrutura de um templo isíaco. Ainda assim, dispomos de inscrições que indicam a existência de ao menos um templo dedicado às divindades isíacas na cidade. A mais antiga delas data do século II a.C. e consiste em um fragmento de estela em mármore no qual os devotos de Serápis (*τοῖς θεραπευταῖς*), reunidos em associação, decidem que Paramon ergueria um templo dedicado a Serápis e Ísis (*RICIS 114/0201*, l. 1). Esse dado já sugere a presença de um clero organizado em Maroneia antes mesmo da construção formal do referido templo.

Outra inscrição, datada do século I a.C. (*RICIS 114/0203*, l. 4, 16, 17, 21), menciona a consagração de uma estátua para um templo de Serápis. Bricault (2000, p. 33) interpreta os templos mencionados nessas duas inscrições como sendo dois templos distintos existentes no território de Maroneia.

Segundo o relatório publicado em 2005 por Chrysoula Karadima sobre as escavações realizadas na cidade até o ano de 1995 (Karadima, 2005), uma intervenção arqueológica foi conduzida na área de Kampana, a cerca de 330 metros ao sul do templo de Dioniso e aproximadamente 450 metros a sudoeste do teatro, o que corresponde a uma posição quase central na cidade antiga, próxima à costa do mar Egeu. Entre os achados dessa escavação, alguns são particularmente relevantes para a compreensão da presença do culto isíaco em Maroneia. Destaca-se a lista de sacerdotes do culto de Ísis e Serápis, que menciona pelo menos sessenta nomes de membros da associação dos terapeutas (*RICIS* 114/0203). Essa lista parece ter sido gravada e ampliada em diferentes momentos a partir do século I a.C., indicando a existência de um culto isíaco institucionalizado já no século II a.C.

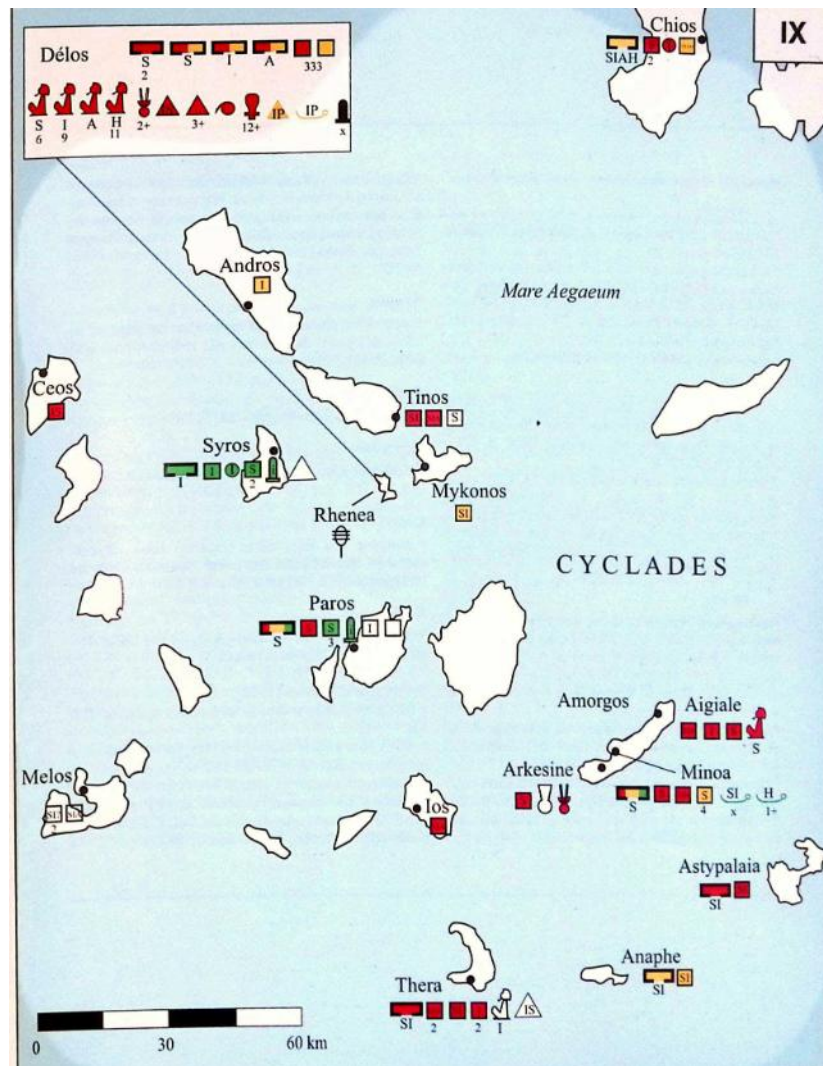
Além disso, não se pode ignorar a proximidade de Maroneia com a ilha de Tasos, no mar da Trácia. Nessa ilha, há a menção a um templo de Serápis em uma inscrição datada do século II a.C. (*RICIS* 201/0101), que já sugere um culto bem estruturado, com a formação de uma associação de sacerdotes dedicados à divindade.

Outro fator que dificulta o estudo dos cultos isíacos na antiga Maroneia é a ausência de moedas com tipologia isíaca na cidade, aspecto que contrasta significativamente com os numerosos exemplos monetários identificados em outras regiões da Trácia.

## **CÍCLADES**

No caso das Cíclades, a presença e a influência do poder ptolomaico parecem ter exercido, de uma forma ou de outra, um papel relevante nesse processo de difusão, em especial quando sabemos que essas ilhas permaneceram sob o domínio dos Ptolomeus durante o III a.C. (Dunand, 1973, p. 115) (Figura 22).

**Figura 22 - Mapa da presença isíaca nas Cíclades**



O mapa apresenta a presença do culto isíaco nas regiões das Cíclades, desde o período helenístico até o final do império romano. Os símbolos indicam diferentes tipos de achados: santuários (retângulos vazados), inscrições (quadrados), hieroglifos (estátuas, estatuetas, bustos, sistros, lamparinas), moedas (círculos), relevos (triângulos), vasos (semicírculos), mosaicos (padrões quadriculados) entre outros. Os símbolos preenchidos em vermelho correspondem a achados datados entre os séculos IV e II a.C.; os preenchidos em amarelo, ao período entre o século I a.C. e o século I d.C.; e os preenchidos em verde, aos séculos II a IV d.C. In: Bricault, 2000, p. 37.

Os cultos isíacos parecem ter começado a se estabelecer em Delos entre o final do século IV e o início do século III a.C., local onde se concentra grande parte das evidências disponíveis — como inventários de templos, dedicatórias, objetos e estátuas. Na ilha de Delos, é possível atestar a existência de três *Serapeia*, um *Iseion* e um pequeno santuário dedicado a Anúbis (localizado no *Serapeum C*). Dunand (1973, p. 86–87) observa que a inscrição mais antiga conhecida é relacionada aos cultos isíacos é

a *RICIS* 202/0160, realizada por uma mulher chamada Taessa, que dedica um altar a Ísis no início do século III a.C.

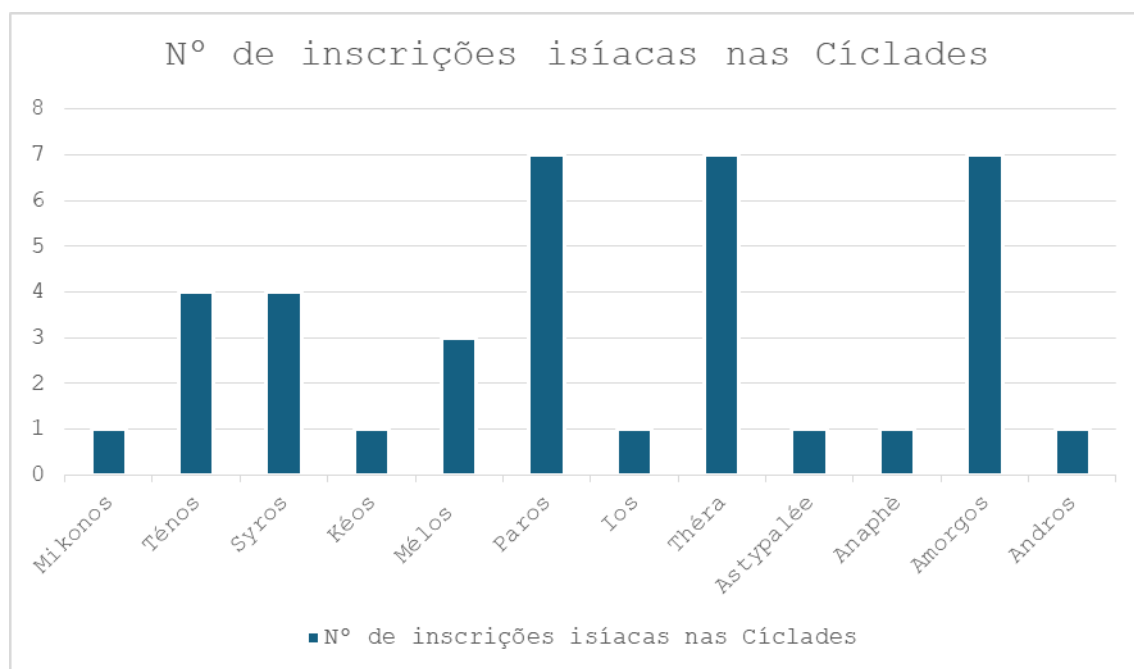
Felizmente, dispomos de um relato extenso sobre a fundação de um dos templos dedicados a Serápis e às demais divindades isíacas no final do século III a.C., conhecido como *Serapeum A*. A longa inscrição (*RICIS* 202/0101) preserva um texto em prosa sobre a fundação do templo — datável aproximadamente entre 280 e 200 a.C. — e um poema com dedicatórias de caráter aretalógico. No momento, interessa-nos sobretudo o contexto de fundação do templo. Segundo a inscrição, o culto de Serápis teria sido introduzido na ilha por um sacerdote egípcio chamado Apolônio I, oriundo de Mênfis. Este teria se estabelecido em Delos e levado consigo uma pequena estátua de Serápis, que cultuou por longo tempo em um espaço modesto, transmitindo o sacerdócio a seus descendentes. Somente com seu neto, Apolônio II, o templo teria sido efetivamente construído, sendo ele também o responsável por mandar inscrever a narrativa fundacional.

Nesse relato, Apolônio II afirma ainda ter vencido uma disputa judicial para obter permissão para a construção do templo, decisão que teria sido motivada por uma ordem recebida em sonho da própria divindade. É digno de nota que, embora a inscrição do *Serapeum A* atribua a fundação do culto na ilha a um indivíduo oriundo de Mênfis, outras inscrições que tratam da origem dos devotos de Ísis indicam que a maioria deles era proveniente das Cíclades, havendo também a presença de romanos, enquanto apenas um pequeno número era de origem alexandrina — cinco indivíduos em um total de cinquenta e oito.

Ao final, sabemos que Delos possuía três santuários dedicados a Serápis, em funcionamento entre os séculos III e I a.C., um templo consagrado a Ísis (séculos II–I a.C.) e um templo dedicado a Anúbis (séculos II–I a.C.). Na ilha, também foram encontradas mais de 330 inscrições dedicadas às divindades isíacas, além de dezenas de objetos cultuais.

Por outro lado, Dunand (1973, p.116) observa de forma perspicaz que, caso tivesse havido uma iniciativa consciente e sistemática por parte dos Ptolomeus para propagar o culto isíaco, seria de se esperar uma presença mais expressiva desse culto nas ilhas da região de Delos, muitas das quais estiveram sob domínio ptolomaico até meados do século III a.C. No entanto, as evidências disponíveis não indicam esse padrão de difusão homogênea, como se pode observar no Figura 23.

**Figura 23 - Gráfico sobre o número de inscrições isíacas nas Cíclades (com exceção de Delos)**



Elaborado pela autora (2026)

Notemos, então, que, nas ilhas das Cíclades — com exceção de Delos —, foram identificados apenas sete templos ligados aos cultos isíacos. São eles: um *Serapeum* em Minoa, na ilha de Amorgos, em funcionamento do século III a.C. até o século II d.C.; uma dedicatória referente a um templo em Astypalaia, datada entre os séculos III e II a.C. (*RICIS* 202/0801); a menção a um templo em Paros (*RICIS* 202/1001 – século II a.C.); um decreto em honra a um sacerdote a ser colocado em um templo de Serápis e Ísis em Anaphe (*RICIS* 202/1401 – século I a.C.); um templo em Thera (*RICIS* 202/1201 – séculos III–II a.C.); um templo dedicado a Ísis (*RICIS* 202/0701 – século II d.C.); e um templo isíaco em Quios (*RICIS* 205/0102 – século I d.C.).

A ilha de Thera também apresenta diversas evidências da presença de indivíduos de origem alexandrina que cultuavam tanto o círculo isíaco (*RICIS* 202/1202) quanto prestavam homenagens aos Ptolomeus (*RICIS* 202/1201). Já na ilha de Amorgos, o culto isíaco pode ter se estabelecido em meados do século III a.C., uma vez que foi encontrada uma mesa de mármore datada do final desse século, mencionando a existência de um templo de Serápis e de um festival anual denominado *Serapeia* (*RICIS* 202/1501).

É com o saque de Delos por Mitrídates, no ano de 88 a.C., que a historiografia costuma marcar o fim da primeira onda de difusão dos cultos isíacos pelo Mediterrâneo. Isso, contudo, não significa que o culto tenha desaparecido da ilha. Mesmo após a crise política, econômica e social que se abateu sobre Delos, o *Iseion*, por exemplo, foi reconstruído.

As Aretalogias de Ísis foram encontradas em duas ilhas das Cíclades: Andros e Ios. A ilha de Andros localiza-se ao norte do arquipélago, entre a Eubeia e Tênos, ocupando uma posição privilegiada de contato com o continente por meio do estreito de Cafereu. Sua economia baseava-se sobretudo na navegação, no comércio, na pesca, na agricultura, na pecuária, na apicultura e na metalurgia (Paliokrassa-Kopista, 2013, p. 1).

Apesar de a inscrição ter sido encontrada na ilha, nenhuma outra evidência segura do culto isíaco ou da existência de um templo foi identificada até o momento. A dificuldade em determinar se a Aretalogia foi efetivamente produzida em Andros ou se se trata de uma “pedra errante” impede uma reconstrução mais precisa da história do culto na ilha. Ainda assim, R. E. Witt (1978, p.1321) defendia há décadas que o problema residiria justamente na ausência de escavações sistemáticas em Paleópolis, a antiga capital da ilha, local onde a Aretalogia foi descoberta. Segundo o autor, a arqueologia local teria negligenciado a investigação de cultos como os de Ísis e Mitra.

No que se refere especificamente ao culto isíaco em Andros, Witt menciona ainda duas possíveis evidências adicionais. A primeira seria uma estátua feminina decapitada que, em sua interpretação, poderia representar Ísis, por ter sido encontrada nas proximidades da inscrição da Aretalogia. Essa hipótese, contudo, não se sustenta à luz dos desenhos e descrições do objeto, uma vez que a peça não apresenta qualquer atributo iconográfico que permita identificá-la como uma representação da deusa, além do fato de ser simplesmente uma figura feminina. A segunda evidência discutida pelo autor é uma inscrição de um romano chamado Lúcio Mêmio Rufo, datada do século II d.C., que adota o nome teofórico de Isidoro<sup>110</sup> e dedica uma estátua a uma deusa não identificada, à qual também consagra um altar (*IG XII, 5.737/738*). Neste caso, é possível considerar a hipótese de que se trate de uma dedicação a Ísis por parte de um possível devoto isíaco, o que indicaria a presença do culto da deusa na ilha. Ainda assim, essa evidência não permite afirmar a existência de um templo isíaco em Andros.

---

<sup>110</sup> Um nome teofórico é um nome próprio que contém o nome de uma divindade ou um título divino em sua estrutura. Colocar o nome de uma divindade em uma criança geralmente significa um ato de devoção, proteção e legitimação social.

A identificação de um templo na antiga cidade permanece, até o momento, em aberto e tem recebido pouca atenção por parte das equipes de escavação. Isso se evidencia, por exemplo, quando examinamos as atualizações mais recentes sobre as pesquisas arqueológicas em Palaiopolis, em Andros, reunidas na obra *Thirty Years of Excavation Research*, editada por Lydia Palaokrassa-Kopitsa. Nessa publicação, a única menção a um possível culto de Ísis na cidade aparece de forma bastante hipotética, ao se sugerir que ele poderia ter ocorrido em uma área denominada Kouphaios, situada além das muralhas, na porção ocidental da cidade. Trata-se de um espaço onde também foram identificadas evidências de cultos a Hígia e Asclépio, sem que, contudo, a autora apresente a origem ou a fundamentação mais detalhada dessa hipótese (Palaokrassa-Kopitsa, 2018, p. 113).

Enquanto não forem realizadas escavações sistemáticas nas áreas onde hipoteticamente poderia ter existido um templo dedicado a Ísis e Serápis em Palaiopolis, e enquanto não surgirem novos vestígios materiais do culto isíaco na ilha, o que nos resta é buscar estabelecer relações entre o texto aretalógico de Andros e as evidências da presença do culto nas demais ilhas das Cíclades.

A situação da presença do culto isíaco na ilha de Ios não difere significativamente daquela observada em Andros, uma vez que a única evidência dessa possível presença consiste na Aretalogia encontrada na ilha (RICIS 202/1101), datada do século III d.C. e dedicada a Ísis, Serápis, Anúbis e Harpócrates. Ios é uma ilha montanhosa situada ao sul das Cíclades, dotada de vales férteis e portos protegidos, localizada entre Naxos e Thera. Durante o período helenístico, a ilha integrou a Liga Nesiotica, que esteve sob controle alternado dos macedônios e dos Ptolomeus até o ano de 220 a.C. Em 83 a.C., foi libertada do domínio de Mitrídates VI pelos romanos e, a partir do século II d.C., passou a integrar a província da Ásia, sendo posteriormente incorporada à *provincia insularum* após 294 d.C. Sua economia baseava-se principalmente na pesca, na pecuária e na agricultura (Liampi, 2013, p. 1).

Há, contudo, um silêncio significativo por parte da historiografia acerca de uma possível presença mais estruturada do culto isíaco na ilha, o que dificulta ainda mais qualquer tentativa de reconstrução mais precisa desse culto em Ios.

## EÓLIA

Quando tratamos da difusão do culto isíaco para a costa oriental do mar Mediterrâneo — abrangendo regiões como a Eólia e a Lícia —, é possível afirmar que esses cultos se estabeleceram de forma relativamente precoce e sob forte influência de Rodes. O papel e a presença dos cultos isíacos em Rodes parecem ter sido subestimados por um longo período na historiografia dos estudos isíacos, recebendo maior atenção apenas nos últimos vinte e cinco anos. Na ilha, o culto isíaco parece ter se estabelecido também muito cedo, por volta de meados do século III a.C., sendo que a primeira menção a um sacerdote público de Serápis data do ano de 249 a.C.

Outro aspecto relevante no caso de Rodes diz respeito às suas relações com os Ptolomeus durante o período helenístico. Nesse sentido, concordamos com Bricault (2004, p. 550) ao observar que, embora a chamada teoria imperialista da difusão dos cultos isíacos tenha sido amplamente refutada, não se pode excluir que, em regiões onde existiam vínculos políticos e diplomáticos sólidos com os Ptolomeus, tais relações tenham funcionado como facilitadoras para o estabelecimento desses cultos. Vale lembrar que, durante parte do século III a.C., Ptolomeu III exerceu controle sobre segmentos do litoral do mar Egeu e da Jônia (Figura 24).

No que se refere à presença do culto isíaco na Eólia, conhecemos evidências provenientes de diversas cidades. Em duas delas, Aigai e Temnos, foram identificadas moedas com iconografia isíaca. Em Élee, há uma placa de mármore datada do período imperial romano, que menciona trierarcas (*RICIS* 302/0101). Já em Myrina, foram encontradas numerosas representações de divindades isíacas, sobretudo em terracota (Bricault, 2000, p. 57). Por fim, em Cime, atesta-se a existência de um templo, bem como de várias inscrições dedicadas às divindades do círculo isíaco.

### **Figura 24 - Mapa da presença do culto isíaco na região da Ásia Menor Ocidental**



O mapa apresenta a presença do culto isíaco nas regiões da Ásia Menor Ocidental, desde o período helenístico até o final do império romano. Os símbolos indicam diferentes tipos de achados: santuários (retângulos vazados), inscrições (quadrados), hieroglifos (estátuas, estatuetas, bustos, sistros, lamparinas), moedas (círculos), relevos (triângulos), vasos (semicírculos), mosaicos (padrões quadriculados) entre outros. Os símbolos preenchidos em vermelho correspondem a achados datados entre os séculos IV e II a.C.; os preenchidos em amarelo, ao período entre o século I a.C. e o século I d.C.; e os preenchidos em verde, aos séculos II a IV d.C. In: Bricault, 2000., p.55.

Cime parece ter funcionado como o principal centro religioso isíaco da região da Eólia. O templo que, no século II a.C., parece ter sido transformado em um templo dedicado a Ísis, localizado ao sul da acrópole da cidade, era originalmente um templo de Afrodite datado do século IV a.C. Regina Salditt-Trappmann (1970, p. 37) discorda da

interpretação segundo a qual o culto de Ísis teria simplesmente substituído o culto de uma deusa grega em território helênico. Para a autora, o que teria ocorrido foi antes uma combinação entre as duas divindades, resultando na imagem de uma figura híbrida com funções protetoras dos marinheiros.

Construído em estilo greco-jônico, o templo possuía um pródomo, um *naos* e um *áditio*, além de um espaço adicional destinado a reuniões. No local foram encontrados o torso de uma estátua infantil em mármore, datada do período helenístico; duas estatuetas egípcias em pedra verde; um baixo-relevo em mármore relacionado ao culto de Ísis; alguns fragmentos de um baixo-relevo em arenito representando uma cena de batalha; e a estela da Aretalogia (BCH, 1925, p. 476–478) (Figura 25).

De modo particularmente curioso, foram também encontrados dois *ushabtis*<sup>111</sup> no templo, ambos com o nome de Psamético, filho de Anqueferibe, que, segundo Dunand (1973, p. 85), pode ter sido um sacerdote egípcio do século IV a.C. Naturalmente, impõe-se a questão sobre o estatuto desses objetos de origem egípcia em contexto estrangeiro: tratava-se efetivamente de objetos de culto, mesmo considerando que, em seu contexto original no Egito, os *ushabtis* possuíam função funerária? Para Dunand, esses objetos eram de fato cultuados em Cime, uma vez que “o uso de objetos cuja origem e aparência eram inquestionavelmente egípcias deve ter conferido ao culto um caráter mais autêntico” (Dunand, 1973, p. 85).

### **Figura 25 - Imagem das ruínas do templo de Ísis em Cime**

---

<sup>111</sup> Eram estatuetas funerárias na forma de múmias ou pessoas vivas vestidas de linho. Serviam como representações de servos que magicamente realizariam vários serviços agrícolas no mundo dos mortos.



Fotografia do Templo iônico ao sul da acrópole de Cime que seria também usado como templo de Ísis. (BCH, 1925, p. 476)

E em seu entorno, as inscrições são todas datadas do período romano e não são numerosas. Mais especificamente, registram-se seis inscrições relacionadas ao culto isíaco. Dentre elas, quatro consistem em dedicatórias exclusivamente a Ísis: uma base de estátua com a inscrição *Εἰσει εὐχὴν* (RICIS 302/0201, l. 4; século II d.C.); um fragmento de uma pequena base de calcário encontrado na *cella* do templo, com a inscrição *Εἰσιδι* (RICIS 302/0202, l. 1–2; época imperial); uma *tabula ansata* de bronze com duas orelhas, trazendo a inscrição *Εἰσεως* (RICIS 302/0203, l. 2; século III d.C.); e a estela da Aretologia de Ísis, com a dedicatória *Ἰσιδι εὐχὴν* (RICIS 302/0204, l. 2; séculos I–II d.C.). Além dessas, há uma dedicatória a Serápis, com a inscrição *Σαράπιδι* (RICIS 302/0205, l. 1; século II d.C.).

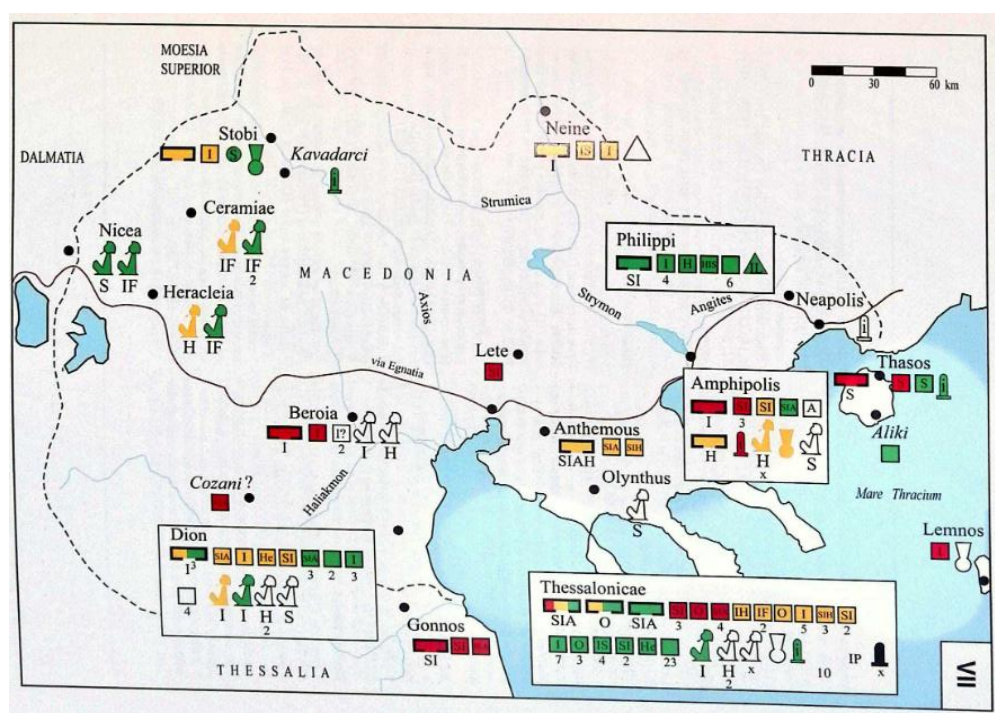
## MACEDÔNIA

Os cultos isíacos na região da Macedônia parecem ter começado a se estabelecer entre o final do século IV e o início do século III a.C. O registro mais antigo atualmente conhecido é, ao que tudo indica, uma estela funerária (RICIS 113/0901) pertencente a uma sacerdotisa de Ísis, encontrada na cidade de Anfípolis e datada do final do século IV a.C. A fundação do templo de Tessalônica também costuma ser situada nesse mesmo

período. Em Beroia e Dion, por sua vez, identificam-se templos isíacos de época helenística consagrados a Ísis Lochia<sup>112</sup>.

Atualmente, sabemos que a antiga Macedônia preserva um número significativo de evidências do culto isíaco, sobretudo em razão da grande quantidade de objetos identificados em Tessalônica, enquanto as demais áreas da região apresentam um volume de achados compatível com o que se observa no restante da Hélade. No período imperial romano, observa-se que os cultos isíacos se expandiram para o interior da Macedônia, seguindo sobretudo o traçado da Via Egnatia. Contudo, essa difusão aparentemente não atingiu a mesma intensidade observada em outras regiões do Egeu, mantendo-se mais concentrada nas áreas costeiras (Figura 26). Dessa região, duas cidades nos interessam: Tessalônica e Cassandréia.

**Figura 26 - Mapa da presença do culto isíaco na Macedônia.**



<sup>112</sup> A deusa adquire aqui um papel de protetora dos partos.

O mapa apresenta a presença do culto isíaco na região da Macedônia, desde o período helenístico até o final do império romano. Os símbolos indicam diferentes tipos de achados: santuários (retângulos vazados), inscrições (quadrados), hieroglifos (estátuas, estatuetas, bustos, sistros, lamparinas), moedas (círculos), relevos (triângulos), vasos (semicírculos), mosaicos (padrões quadriculados) entre outros. Os símbolos preenchidos em vermelho correspondem a achados datados entre os séculos IV e II a.C.; os preenchidos em amarelo, ao período entre o século I a.C. e o século I d.C.; e os preenchidos em verde, aos séculos II a IV d.C. In: Bricault, 2000, p. 23.

A Macedônia tornou-se província romana em 148 a.C., e a cidade de Tessalônica passou a ser sua capital, sobretudo por integrar a principal rota<sup>113</sup> comercial entre a Península Itálica e a Ásia Menor (Kreinesker, 2013, p. 1). Além disso, a cidade destacava-se por ser atravessada por duas importantes estradas regionais: uma proveniente da Macedônia oriental (como Anfípolis, por exemplo) e outra que conectava as cidades do oeste — como Pela e Díon — a Cassandreia. Ambas cruzavam Tessalônica, sendo que esta última alcançava o Portão Dourado, a oeste da cidade, atravessava o espaço urbano como um *decumanus maximus*<sup>114</sup> e saía a leste pelo Portão Cassandrino.

A tradição atribui a fundação da cidade a Cassandro, em 316/315 a.C., após seu casamento com Tessalônica, meia-irmã de Alexandre. No entanto, os achados arqueológicos indicam uma ocupação mais antiga, remontando ao século V a.C. A Cassandro também é creditada a fundação de Cassandreia, localizada no istmo de Pallene, que posteriormente se fundiu com a antiga cidade de Potideia. Esta, por sua vez, remonta ao século VI a.C. e recebeu seu nome em honra a Poseidon. Entre os anos de 148 e 46 a.C., a cidade passou a integrar a província romana da Macedônia e, durante o governo de Otávio Augusto, passou a ser denominada *Colonia Iulia Augusta Cassandrenis* (Plínio, o Velho. *História Natural*, 4.36). É provável que o santuário isíaco de Tessalônica tenha sido fundado por iniciativa privada, acompanhando o padrão da maioria dos templos dedicados às divindades egípcias no período. Contudo, sua localização privilegiada dentro da malha urbana levanta questões fundamentais sobre a natureza dessa fundação. A historiografia frequentemente polariza o debate entre dois eixos: de um lado, a agência de gregos e macedônios — possivelmente mercadores —

---

<sup>113</sup> Sua posição geográfica, no Golfo Termaico ou Golfo Salonica e um porto natural, propiciou à cidade um poder econômico e político expressivo.

<sup>114</sup> *Cardus* e *decumanus* eram conceitos de organização urbana das cidades do Mediterrâneo, especialmente nas cidades romanas. O *cardus* refere-se a à principal via norte-sul, enquanto o *decumanus* é a principal via leste-oeste. Tais vias se cruzavam no centro da cidade e formavam um esquema de grade.

que teriam adotado o culto por meio de contatos comerciais e políticos com o Egito ptolomaico; de outro, a ação de imigrantes egípcios que teriam estabelecido o culto em solo estrangeiro.

Proponho, contudo, que essa 'queda de braço' interpretativa pode ser superada ao considerarmos uma zona de confluência entre ambos os grupos. A proeminência do local ocupado pelo templo em Tessalônica sugere a necessidade de um capital social e financeiro considerável, algo que seria mais acessível a uma elite macedônica local ou a indivíduos com trânsito político junto às autoridades da cidade. Por outro lado, a instalação de um culto estrangeiro com tal nível de complexidade exigia um 'capital simbólico' e técnico: o conhecimento litúrgico e a autoridade sacerdotal, elementos que estariam concentrados na figura de sacerdotes egípcios. Assim, a fundação de um templo não decorre apenas de uma vontade isolada, mas de um processo de negociação cultural. Para que um culto se estabeleça e permaneça em território estrangeiro, é preciso articular interesses locais, recursos monetários e a legitimidade da tradição religiosa. De acordo com Bricault (2000, p. 22), a construção do que hoje se denomina *Serapeion* de Tessalônica ocorreu entre o final do século IV a.C. e o início do século III a.C., podendo coincidir com o período de fundação da cidade (316–315 a.C.). Essa hipótese é reforçada pelo fato de o santuário localizar-se no centro do plano urbano hipodâmico e de ter permanecido em funcionamento ao menos até o século IV d.C., como sugere a representação de Ísis no Arco do Triunfo de Galério. Soma-se a isso a observação de Perikles Christodoulou (2021, p. 456), que menciona duas cabeças de estátuas atualmente no Museu Arqueológico de Tessalônica, provavelmente representações de Ísis (MΘ 1011) e Serápis (MΘ 1079), contemporâneas à fundação do templo no século III a.C. Há ainda uma hipótese baseada em uma inscrição (*RICIS* 113/0507), datada da primeira metade do século II a.C., segundo a qual o *Serapeion* — ou ao menos uma de suas fases mais antigas — teria sido fundado por ordem de um rei. Contudo, em razão do estado fragmentário e das dimensões reduzidas da inscrição, não é possível avançar afirmações conclusivas.

Ao observar o mapa da Figura 13, nota-se que, embora o templo isíaco mais antigo da cidade tenha sido fundado no que chamamos de primeira onda de difusão, a maioria dos objetos associados ao culto encontrados no local data do período romano. O templo foi identificado durante o processo de reforma do plano urbano promovido pelo governo vigente em 1917, em decorrência de um grande incêndio ocorrido nesse mesmo ano. Durante as obras de abertura da atual rua Karaoli e Dimitriou — antiga

*Diagonalios Vardhariou* —, nas proximidades da *Plateia Vardhariou*, foi localizada parte do *Serapeion*, a oeste da ágora (Figura 27).

**Figura 27 - Imagem da escavação com a apsis<sup>115</sup> do templo de Tessalônica**



Fotografia da escavação do *Serapeum* de Tessalônica. In: Koukouvou, 2012, p.111.

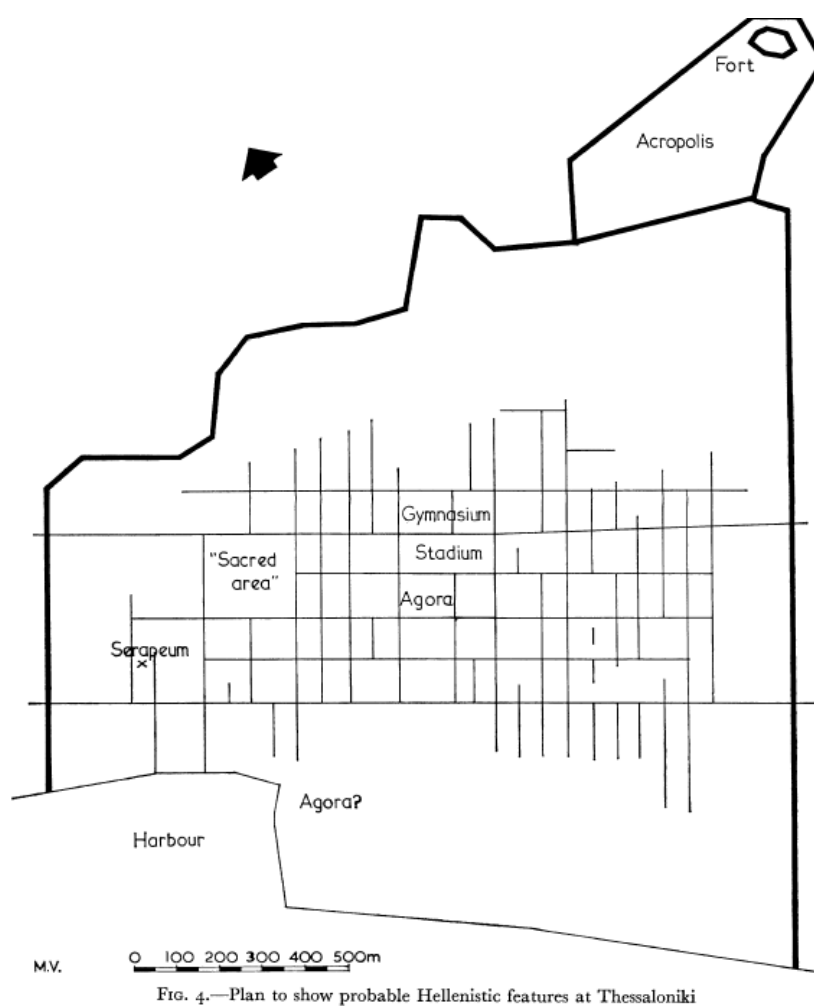
O templo situava-se próximo aos limites ocidentais da cidade tanto no período helenístico quanto no romano, a cerca de 200 metros das muralhas bizantinas. A área em que se encontrava inseria-se nas proximidades de um conhecido centro religioso da cidade. A aproximadamente 240 metros a nordeste do local do *Serapeum*, foram identificadas as ruínas de um templo dedicado a Afrodite, conhecido como o Templo Arcaico de Tessalônica. Ele está próximo também do porto da cidade, apesar de que pouco se sabe, uma vez que a área do antigo porto ainda não foi escavada. Sabe-se que Constantino, em 332 d.C., (re)construiu um porto que funcionava na porção oeste da cidade, não muito distante do templo. Embora Zósimo (*História Nova*, 2.22) afirme que esse teria sido o primeiro porto construído na cidade, essa informação nos parece pouco plausível. Tito Lívio (*História de Roma desde sua Fundação*, XLIV.10.1), por sua vez,

---

<sup>115</sup> Estrutura arquitetônica semicircular ou poligonal, geralmente localizada na extremidade oposta à entrada principal de templos.

já mencionava que Perseu ordenara a destruição das docas para impedir seu uso pelos romanos. Contudo, não é possível determinar se o porto citado por Lívio correspondia ao posteriormente (re)fundado por Constantino, se se localizava na região leste da cidade ou, ainda, se a cidade dispunha de mais de um porto — hipótese que não pode ser descartada (Figura 28).

**Figura 28 - Plano da possível organização da cidade helenística da Tessalônica**



Plano da cidade de Tessalônica, onde vemos a localização do *Serapeum* próximo do porto. In: Vickers, 1972, p.161.

Foram identificados quatro edifícios no contexto das escavações<sup>116</sup>. O primeiro deles foi escavado entre 1921 e 1925 por Stratis Peleikidis, que revelou uma estrutura

<sup>116</sup> Apesar de ter ocorrido algumas campanhas de escavações antes da área ser tomada por novas construções, as mesmas não foram transformadas em publicações. Sendo assim, não temos

de pequenas dimensões, em planta retangular, orientada no eixo oeste–leste. Nesse setor, foram encontradas as fundações e paredes de alvenaria — com cerca de 1,5 m de altura — das porções norte e leste da estrutura, posteriormente reconstruídas no período bizantino. Nessa fase inicial, foram recuperados uma pequena esfinge em pedra negra e duas estátuas acéfalas, ligeiramente maiores que o tamanho natural, que, segundo o *BCH* 45 (1921, p. 541–542), não parecem representar divindades egípcias: uma delas seria provavelmente uma Afrodite dos Jardins, atribuída a Alcamene, e a outra uma Atena portando égide. O boletim menciona ainda numerosas moedas romanas e três inscrições gregas de grande relevância: a narrativa do sonho de fundação do culto na cidade de Ópus (*RICIS* 113/0536), o regulamento de Filipe V e uma terceira inscrição não especificada no *BCH* 45 (1921), mas que consideramos possivelmente identificável com a inscrição da Aretalogia.

No *BCH* 48 (1924, p. 32), Peleikidis relata a descoberta dos alicerces de outro edifício ao sul do primeiro. Nesse contexto, foram encontradas a inscrição dedicada a Ísis Ninfeia (*RICIS* 113/0568), uma estátua de Harpócrates coroadado, com o dedo indicador direito apontado para os lábios, bem como estátuas — sem indicação precisa de número — de sacerdotisas isíacas acéfalas.

Uma segunda campanha de escavação ocorreu apenas em 1939, conduzida por Charalambos Makaronas, concentrando-se na área ao sul do primeiro edifício escavado. Nessa ocasião, foi identificado um templo de caráter mais helenístico, posteriormente reformado no período romano, além de um pórtico e outras construções, como uma edícula e pequenos compartimentos situados ao norte e a leste desta. A leste desse conjunto, também foram identificadas *stoa*<sup>117</sup> e altares. Ao sul desses edifícios, foram reconhecidas ainda duas outras construções datadas da época romana, que vamos chamar de “Templo B” e que comentamos melhor no último capítulo.

O edifício mais antigo do complexo é comumente identificado como o *Serapeion*, enquanto o segundo, localizado ao sul do primeiro, é dedicado a Ísis (Figura 29). O *Oserion*, por sua vez, parece ter sido construído em 39/38 a.C. e consistiria em uma pequena capela dedicada a Osíris (*RICIS* 113/0520). Essa construção teria sido financiada pelos mesmos dois indivíduos responsáveis pela dedicação do altar posteriormente reformado no século II d.C., mencionado anteriormente. No caso do

---

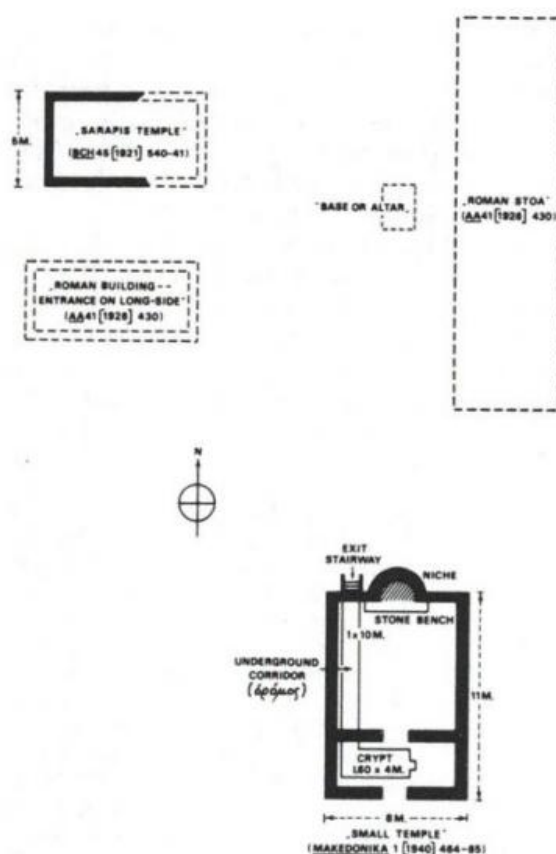
detalhes. Muitas das questões e lacunas que poderiam ser respondidas nos trabalhos sobre a área ficam sem resposta, justamente pela falta de uma informação sistemática.

<sup>117</sup> Era um corredor colunado, galeria ou pórtico com colunas e estruturalmente fechado por um dos lados.

*Oserion*, ambos dedicaram não apenas o pequeno templo, mas também sua colunata e um vaso denominado *διδυμαφόριον*, objeto ritual que teria sido guardado no interior do templo e que parece relacionar-se às celebrações da *Isia*. Esse artefato poderia ainda ter alguma conexão com o *ὕδρεϊον* (RICIS 113/0521), recipiente destinado a conter águas do rio Nilo, dedicado a Ísis e às demais divindades cultuadas no templo nos anos de 37/36 a.C. por um sacerdote da deusa. Apesar disso, as escavações não lograram identificar arqueologicamente esse espaço.

Reginald E. Wild (1984, p.1825) sugere que a área ocupada pelos templos isíacos teria sido provavelmente mais extensa do que aquela efetivamente escavada, a qual parece reduzida diante da importância e da longevidade do complexo. Atualmente, nada resta visível *in situ*, uma vez que o local foi integralmente encoberto por construções modernas. Esse fato, aliado à escassez de registros e publicações sistemáticas das escavações realizadas ao longo do século XX, dificulta consideravelmente a compreensão do conjunto arquitetônico e de sua dinâmica cultural.

**Figura 29 - Planta dos edifícios conhecidos dos santuários isíacos em Tessalônica**



Planta dos templos encontrados na escavação do *Serapeum* de Tessalônica. In: Wild, 1984, p.1825

As esculturas desenterradas, assim como os relevos votivos, abrangem um arco cronológico que se estende do período helenístico até o final do Império Romano. Infelizmente, os relatórios e inventários dos objetos encontrados na cripta são incompletos, heterogêneos ou excessivamente vagos, o que, ainda hoje, dificulta tanto o trabalho de catalogação do Museu Arqueológico de Tessalônica — onde as peças se encontram — quanto a análise dessas imagens e de seus contextos arqueológicos originais.

O catálogo do Museu Arqueológico de Tessalônica, por sua vez, menciona 24 esculturas, das quais 20 teriam sido encontradas no *Serapeion*. Desse conjunto, oito podem ser identificadas, com razoável grau de probabilidade, como representações de divindades isíacas: duas estatuetas de Harpócrates, duas cabeças de Ísis, uma estátua identificável como Ísis ou como uma sacerdotisa, uma estatueta acéfala de Serápis, uma estatueta de Anúbis e a cabeça de outra estátua que pode ser atribuída a Serápis ou a outra divindade caracterizada por longos cabelos encaracolados e barba abundante.

Além dessas esculturas, também foram encontrados objetos classificados como *aegyptiaca*, entre os quais se destaca uma pequena esfinge de basalto, datada do final do período helenístico. Há ainda seis esculturas cuja identificação permanece incerta, não sendo possível determinar com segurança se representam divindades do círculo isíaco ou se correspondem a imagens dedicatórias ou honoríficas.

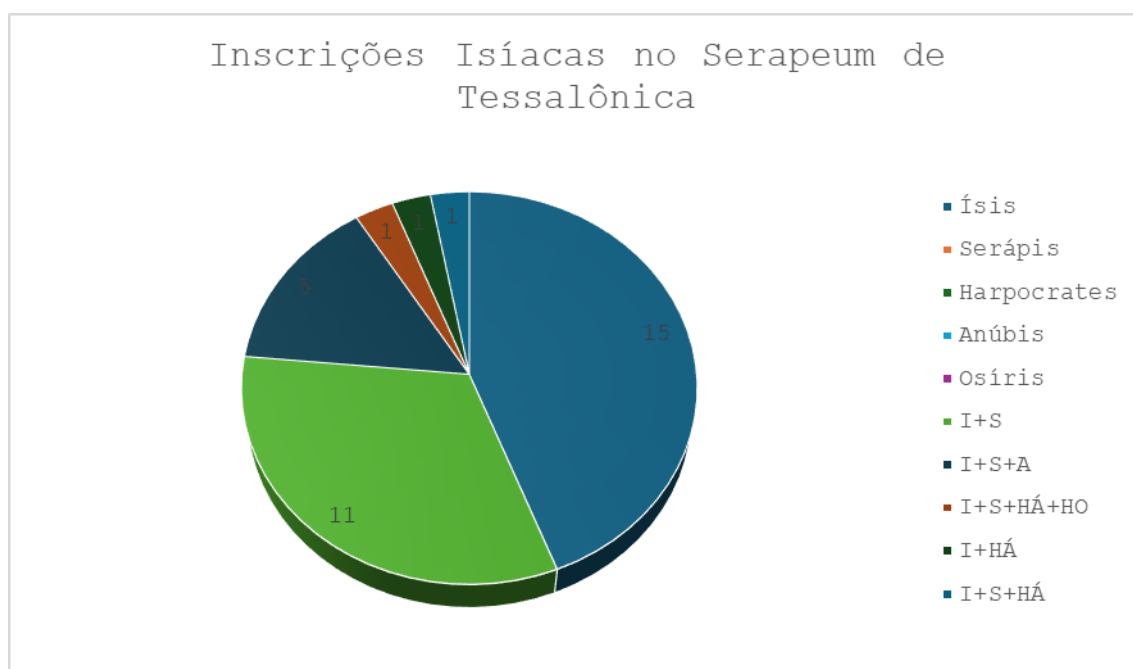
Fora do círculo isíaco, também foram identificadas sete estátuas representando outras divindades. Há, contudo, certa dificuldade em determinar se essas esculturas integravam efetivamente o santuário isíaco ou se provinham de espaços vizinhos, tendo sido posteriormente soterradas na mesma área ao longo do tempo. Ainda assim, a presença de imagens de outras divindades em santuários de tradição egípcia não é um fenômeno incomum. Entre as representações de divindades não isíacas encontradas no local, destacam-se Pã, Telésforo, Hécate, a divindade associada à herma da cripta, Afrodite Omonoia<sup>118</sup>, Afrodite do tipo “Fréjus”<sup>119</sup> e Atena.

---

<sup>118</sup> Essa Afrodite é a personificação das relações justas e equilibradas entre os membros de uma família, entre os cidadãos e entre as cidades. Diferentemente dos outros tipos iconográficos de Afrodite, aqui a deusa, com funções cívicas, ela aparece totalmente vestida.

Foram identificadas cerca de 78 inscrições na área, as quais abrangem mais de cinco séculos de atividade religiosa. Ísis aparece em 34 das 58 inscrições que mencionam explicitamente divindades no contexto do templo. Nessas 34 ocorrências, a deusa é associada a Serápis em 11 casos; a Serápis e Anúbis em 5; uma vez a Serápis, Harpócrates e Hórus-Apolo; uma vez a Harpócrates; e uma vez a Serápis e Harpócrates. Ísis é mencionada de forma isolada em 15 inscrições. Na maioria dos casos, não é possível identificar com precisão a função desempenhada pela divindade; contudo, algumas dessas inscrições permitem vislumbrar aspectos específicos de sua atuação cultural em Tessalônica (Figura 30).

**Figura 30 - Gráfico sobre as inscrições isíacas no Serapeum da Tessalônica.**



Elaborado pela autora (2026)

Uma inscrição de 187 a.C., atribuída ao rei macedônico Filipe V, pode lançar luz sobre a relação do soberano com o culto na cidade. Nela, o rei passa a intervir no tesouro do templo, determinando que este somente poderia ser acessado ou utilizado com a presença e a anuência do epístato e dos juízes (*RICIS* 113/0503). Tal medida

<sup>119</sup> Esse tipo de escultura (também conhecida como Vênus Genetrix) da deusa é encontrado no Louvre e Nápoles e representa a deusa de pé, com o manto erguido por uma das mãos acima do ombro enquanto segura uma maçã com a outra.

pode ser interpretada tanto como uma apropriação régia dos bens do templo quanto como uma tentativa de proteção dos tesouros cultuais. Em ambos os casos, a inscrição sugere que o templo já possuía, nesse período, um acúmulo significativo de riquezas, suficiente para despertar o interesse e a preocupação das autoridades políticas e administrativas.

Outro aspecto relevante é a possível presença de uma barca sagrada, que teria servido ao transporte das imagens divinas, permitindo que os deuses visitassem outros santuários, à semelhança do que ocorria no Egito. Embora não haja vestígios materiais da barca em si, uma dedicatória em forma de poema menciona a existência de uma barca dedicada a Osíris, datada de 120 a.C. (*RICIS* 113/0506). Considerando a referência poética à jornada do corpo de Osíris em um baú, após o desmembramento perpetrado por Seth, através das águas — narrativa conhecida por meio de Plutarco (*Sobre Ísis e Osíris*, 13) — e o relato segundo o qual Osíris teria construído um barco, Dunand (1973, p. 55) propõe que, em Tessalônica, o deus pudesse assumir o papel de inventor da navegação, função mais comumente atribuída a Ísis. Ademais, a hipótese da existência de uma barca sagrada pode estar relacionada à celebração do festival da “Busca de Osíris”, também conhecido como *Isia* ou *Inventio Osiridis*, durante o qual se procuravam simbolicamente, pela cidade, as partes do corpo do deus, em um ritual marcado por lamentos e expressões de dor, conforme descrito por Plutarco (*Sobre Ísis e Osíris*, 39).

Algumas inscrições encontradas no templo permitem vislumbrar sua importância como espaço de confluência de fiéis em busca de auxílio divino, inclusive por meio de mensagens recebidas em sonhos. Destaca-se, nesse contexto, a prática conhecida como *incubatio*, que consistia em o devoto dormir em uma área específica do edifício a fim de receber, em sonho, alguma comunicação das divindades. Entre os exemplos desse tipo de inscrição em Tessalônica, pode-se citar aquela que menciona a difusão do culto isíaco para a cidade de Ópus (*RICIS* 113/0536), bem como a inscrição *RICIS* 113/0513, na qual Parmenion dedica uma placa de mármore a Serápis e Ísis Nikê em agradecimento por uma visão (*ὄραμα*).

Dois tipos de relevos inscritos também foram identificados: aqueles que representam pegadas (*βέματα*) e os que representam orelhas. Foram encontrados seis relevos com o motivo da orelha — com uma, duas ou até três orelhas —, dos quais cinco são acompanhados por inscrições que preservam os nomes dos dedicantes (três mulheres e dois homens). Todos são dedicados a Ísis, com exceção de um que evoca

Dioniso e outro cuja divindade não pôde ser identificada. Esse tipo de dedicatória costumava ser acompanhado dos termos *ἀκοήν* ou *ἐπήκοος*, que remetem a uma das qualidades atribuídas a Ísis e Serápis, a saber, a capacidade de ouvir as preces dos fiéis, reforçando a proximidade entre o devoto e o divino.

As representações de pegadas, por sua vez, são geralmente interpretadas como sinais da presença divina no templo em resposta à oração do dedicante. Nesse caso, a marca dos pés simbolizaria a manifestação favorável da divindade àquele indivíduo específico. Foram identificados seis relevos desse tipo, todos acompanhados por inscrições; com exceção de um exemplar, todos apresentam as pegadas em pares. Três desses relevos preservam os nomes de mulheres distintas como dedicantes.

As combinações de Ísis com outras divindades e diferentes epítetos na Tessalônica também é importante de ser citada. Ela aparece sob a combinação de Ísis Tiquê Agatheí (*RICIS* 113/0514 e 113/0515); Ísis Nike (*RICIS* 113/0513); apenas Ísis Tiquê (*RICIS* 113/0531 e 113/0566), Ísis Menfita (*RICIS* 113/0549); Ísis Ninféia (*RICIS* 113/0572); e Ísis Lochia (*RICIS* 113/0523). Essas combinações são melhores comentadas no quarto capítulo.

Foi encontrada também a presença do culto isíaco em outras partes da cidade, como uma cabeça de Serápis perto da ágora; os relevos de Ísis e Serápis no Arco de Galério<sup>120</sup>; e artefatos funerários como altares e estelas. Perikes Christodoulou (2021, p.454) comenta sete inscrições isíacas fora da área do *Serapeum* (*RICIS* 113/0548; 113/0530; 113/0575; 113/0576; 113/0577; 113/0532; e *IG X 2* 1,10). Já o que diz respeito do culto de Ísis na cidade de Cassandreia, a única evidência epigráfica que possuímos é a estela da Aretalogia, e nenhum templo foi escavado na região.

## LÍCIA

Se observarmos a Figura 31, percebe-se que os cultos isíacos se estabeleceram na região da Lícia em diferentes momentos, inclusive naquilo que denominamos segunda e terceira onda de difusão. A antiga Lícia compreendia a região que hoje corresponde à península de Teke, na costa sul da Ásia Menor. A região foi conquistada por Alexandre em 333 a.C. e esteve sob domínio ptolomaico durante o século III a.C. A partir desse período, é possível identificar uma forte influência helenística, sobretudo se

---

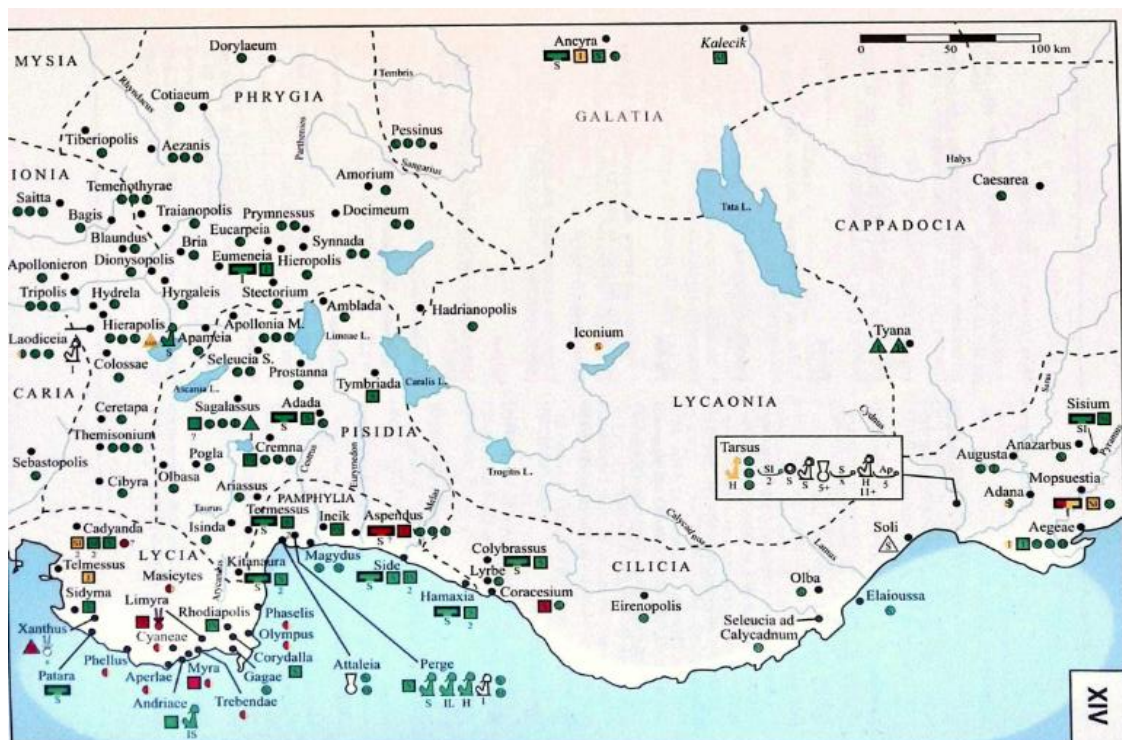
<sup>120</sup> Comentamos a apropriação no capítulo 04.

considerarmos o predomínio das inscrições em grego, que acabaram por substituir os antigos registros na língua lícia. Em 43 d.C., a Lícia foi incorporada como província romana.

Apesar da relação direta com o Egito ptolomaico, são poucas as evidências isíacas datadas do período helenístico, sendo a maioria delas de caráter numismático. Até o momento, nenhuma estrutura de templo isíaco foi identificada na região. Ainda assim, há indícios não apenas da presença de cultos aos deuses egípcios, mas também da realização de festas anuais, como indicam as inscrições RICIS 306/0103 e RICIS 306/0104, datadas dos séculos II–III d.C.

No *Hino de Isidoro* (I.19), o autor menciona que as tribos lícias chamavam Ísis de “Leto, a Senhora” (*Λητοῦν ἄνασσαν*), denominação que também aparece no *Papiro de Oxirrínco* 1380 (78–79), sob a forma *Λυκία Λητώ*. Ainda assim, esse epíteto não se encontra atestado nas inscrições isíacas conhecidas da região. Dunand (1973, p. 7) interpreta essas referências a partir de duas possibilidades: ou o culto de Ísis teria sido introduzido na Lícia durante o período helenístico, ou sacerdotes egípcios teriam estabelecido uma associação entre a principal deusa lícia e Ísis.

### **Figura 31 - Mapa sobre a difusão do culto isíaco na Ásia Menor**



O mapa apresenta a presença do culto isíaco na região da Ásia Meridional, desde o período helenístico até o final do império romano. Os símbolos indicam diferentes tipos de achados: santuários (retângulos vazados), inscrições (quadrados), hieroglifos (estátuas, estatuetas, bustos, sistros, lamparinas), moedas (círculos), relevos (triângulos), vasos (semicírculos), mosaicos (padrões quadriculados) entre outros. Os símbolos preenchidos em vermelho correspondem a achados datados entre os séculos IV e II a.C.; os preenchidos em amarelo, ao período entre o século I a.C. e o século I d.C.; e os preenchidos em verde, aos séculos II a IV d.C. In: Bricault, 2000, p.65.

Pouco ou quase nada sabemos acerca da presença do culto isíaco na cidade de Telmessos. Ainda assim, Tomas Glomb (2023, p. 151) argumenta que a relação dessa cidade com os Ptolomeus pode ter contribuído para a difusão do culto em seu território. Telmessos parece ter atraído a atenção de Ptolomeu III que, em 240 a.C., concedeu o comando da cidade a Ptolomeu, filho de Lisímaco (Glomb, 2023, p. 151).

Antes de sua projeção como divindade universal no horizonte mediterrânico, Ísis possuía uma identidade profundamente ancorada na cosmogonia e na estrutura política do Egito Dinástico, como vimos. No contexto pré-helenístico, sua figura estava associada do ciclo mítico de Osíris, atuando como a esposa leal, a mãe protetora de Hórus e a detentora de uma magia (*heka*) capaz de restaurar a vida e assegurar a sucessão legítima do trono faraônico. Esta Ísis era, essencialmente, uma divindade de fronteiras bem fluidas: sua participação sobre o luto, a fertilidade e a realeza operava dentro de um sistema semântico especificamente egípcio, onde sua autoridade emanava da terra e do rio. Compreender esta base é vital para perceber que a sua posterior difusão não foi apenas um deslocamento físico, mas uma transfiguração de uma deusa de uma potência absoluta capaz de absorver e reorganizar as realidades do mundo heleno.

Ao longo deste capítulo, mapeamos a trajetória de Ísis em um Mediterrâneo em profunda transformação. Observamos que a saída de sua representação de Mênfis e sua consolidação em Alexandria não representaram apenas um deslocamento geográfico, mas uma complexa operação de tradução cultural. A deusa não foi meramente 'helenizada', mas reinvestida de novas capacidades semânticas e políticas, permitindo que sua *dynamis* operasse tanto na milenar tradição egípcia quanto no dinâmico cenário ptolemaico, servindo como um elo entre o antigo e o novo mundo helenístico.

Deste modo, a expansão do culto exigiu uma linguagem que formalizasse tamanha onipotência perante um público heleno. Se este capítulo demonstrou os espaços e os contextos dessa difusão, o passo seguinte exige o exame do suporte textual que deu voz definitiva a essa soberania. No capítulo subsequente, analisamos as Aretalogias, buscando compreender como o gênero literário da autoproclamação divina transformou o elogio de Ísis em um instrumento jurídico e cosmogônico de orientação e defesa de um poder absoluto, capaz de ordenar, impor a justiça e estabilizar o funcionamento das comunidades.

## CAPÍTULO 3

### “O TEU ENCÔMIO É SUPERIOR A TODOS OS OLHOS”<sup>121</sup>: O GÊNERO DA ARETALOGIA E A APRESENTAÇÃO DO *CORPUS*

Se o capítulo anterior permitiu mapear os espaços de recepção e a difusão do culto de Ísis pelo Mediterrâneo, este terceiro momento da tese dedica-se ao exame minucioso dos suportes que deram voz a essa presença. O objetivo é analisar o *corpus* das Aretalogias de Ísis. Para tal, iniciamos com uma discussão terminológica e tipológica, definindo o que caracteriza o gênero da Aretalogia e como ele se diferencia de outras formas de louvor divino no mundo helenístico. É fundamental compreender como o hino de Ísis e suas formas opera uma transferência de autoridade, permitindo que a divindade egípcia se apresente ao público grego sob uma nova roupagem que combina aspectos helenísticos e egípcios.

A análise segue um percurso documental, debruçando-se sobre os exemplares recuperados em cidades portuárias gregas<sup>122</sup>, como Cime, Maroneia, Telmessos, Andros, Ios, Tessalônica e Cassandreia. Através do comentário técnico destas inscrições, buscamos identificar as recorrências e as singularidades de cada texto, observando como o suporte físico (a estela ou a citação de Diodoro da Sicília) e o conteúdo textual construíram uma certa representação de Ísis.

Na primeira parte deste capítulo, discutimos o gênero literário das Aretalogias, em especial aquelas que denominamos Aretalogias de Ísis, abordando suas principais características e as discussões em torno de sua origem. Em seguida, apresentamos uma proposta de tipologia das Aretalogias, dividindo-as de acordo com a voz presente nos textos. No tipo “Você-é-Ísis” (3.2.1), analisamos as Aretalogias de Maroneia (3.2.1.1) e de Andros (3.2.1.2). Já no tipo “Eu-sou-Ísis” (3.2.2), são examinados os hinos presentes no texto de Diodoro (3.2.2.1) e as inscrições de Telmessos (3.2.2.2), Tessalônica (3.2.2.3), Cime (3.2.2.4), Cassandreia (3.2.2.5) e Ios (3.2.2.6).

#### 3.1 O GÊNERO DA ARETALOGIA E A TRADIÇÃO ISÍACA

---

<sup>121</sup> “σὸν ἐγκώμιον τῶν ὀμμάτων ἐστὶ κρεῖσσον” (M.8-9).

<sup>122</sup> Lembremos que as cidades portuárias do Mar Egeu foram as primeiras a receber o culto isíaco na primeira onda de difusão como vimos no capítulo 02.

Os hinos pertencem aos deuses, ou seja, são dirigidos aos deuses. Sua função geral é moldar a presença do divino e, assim, em essência, provocar, iniciar e acompanhar o encontro com o divino. Outras formas de epifania divina – extática, ambígua, misteriosa – parecem, em contrapartida, ter sido suprimidas, ao menos oficialmente, nas práticas cultuais gregas. O cântico de louvor evoca uma atmosfera do extraordinário, do festivo e do alegre, na qual a música e dança se entrelaçam com a arte literária (Burkert, 1994, p.14).

Para Jan Maarten Bremer e William D. Furley (2001, p.2), os hinos se diferenciam da fala normal quando tem pelo menos uma das seguintes características: as palavras são proferidas por um grupo de pessoas em uníssono; possui melodia, métrica ou ritmo; tem acompanhamento musical; os cantores ou um grupo associado dançam; e é repetido em diferentes ocasiões. Além disso, os hinos se diferenciam de outros tipos de cantos quando se dirigem a um deus ou a um grupo de deuses, direta (na invocação em segunda pessoa – ‘Du-stil’), indireta (na invocação em terceira pessoa – ‘Er-stil’); ou vicariamente (na anunciação em primeira pessoa). Mesmo assim, é difícil distinguir com absoluta certeza alguns textos entre hinos e até mesmo poemas seculares.

Mas a principal característica dos hinos que os distinguiria de literaturas seculares seria justamente sua intenção religiosa; intenção essa que nem sempre pode ser atestada com certeza nas fontes antigas. Sendo assim, em teoria, um hino de culto é uma forma de se direcionar e conseguir a atenção e a benevolência divina, enquanto a literatura secular visaria o entretenimento e o esclarecimento da audiência.

As orações também compartilham muitas das características dos hinos, já que são direcionadas a uma divindade e também é um modo de súplica. A diferença estaria na composição de cada um e na função durante a realização do culto. As orações de agradecimento, que, antes do período helenístico, eram concisas e memorizavam a intervenção divina, com poucas palavras de agradecimento, foram se desenvolvendo, tendo como exemplo os hinos que neste trabalho chamamos de Aretalogias.

A partir do período helenístico, Nicole Belayche (2013, p. 22) observa que os hinos religiosos em contextos performáticos passaram a se associar a dois fenômenos principais: por um lado, uma evolução na representação teológica das divindades em direção à universalização ou ao henoteísmo<sup>123</sup>; por outro, novas expectativas dos fiéis

---

<sup>123</sup> O termo moderno significaria, segundo Jaime Alvar (2008, p.31-33), “nosso deus é o número 1”, o que não implica em um exclusivismo e sim em uma preferência pessoal, sem rejeitar as outras divindades.

em relação aos deuses, marcadas por relações mais diretas e pessoais. Ainda assim, a autora ressalta um aspecto social relevante, ao indicar que ambos os fenômenos também podem ser compreendidos como manifestações de ostentação de hierarquias sociais no interior das comunidades religiosas. Tal dinâmica não se restringiria ao culto isíaco, mas estaria presente em diversos rituais que faziam uso de hinos e de práticas de mistério, baseando-se, em grande medida, na noção de “sociedade do espetáculo”.

Dado o repertório ritual disponível, hinos e *mysteria*, que podiam ser combinados, eram formas rituais particularmente adequadas às batalhas de imagem: os primeiros por sua estética teatral, os últimos por demonstrarem a filiação a um grupo “distinto”, mesmo que se estendesse a toda a cidade, ou até mesmo a cidades vizinhas cortejadas em certas ocasiões importantes. [...] Os “mistérios”, por sua vez, ofereciam um formato ritual com geometria variável, dependendo se a ênfase era colocada na proximidade relacional com o deus, que podia ser aberta a todos, por exemplo, nas festividades comensais nas estratoniceias, ou em um privilégio reservado a alguns grupos sociais, permitindo que as hierarquias fossem mostradas quando a escalada faz com que toda a população, incluindo os escravos, participe da ilustração dos deuses e, portanto, de seus servos. (Belayche, 2013, p. 40)

Alguns autores<sup>124</sup> defendem que um novo gênero textual teria se desenvolvido a partir dos hinos que narravam os grandes feitos de uma divindade; gênero esse que, na modernidade, convencionou-se chamar de Aretalogia. Bremer e Furley (2001, p. 49), em seu estudo sobre os hinos gregos — no qual selecionam composições desde o período arcaico até o helenístico —, deixam deliberadamente as Aretalogias isíacas fora de seu *corpus*. Tal exclusão se deve ao entendimento de que tanto a forma básica dessas Aretalogias quanto os próprios deuses isíacos não estariam plenamente inseridos na tradição principal dos hinos gregos.

O termo *aretalogia* é a transliteração do grego *ἀρεταλογία*, definido nos léxicos como:

se refere a ‘maravilhas’ de caráter profano e sagrado, escritas por ‘aretalogo’. O elemento específico desses diversos textos é o ‘propagandístico’, a ‘direção externa’ (exoterismo), que busca ‘proclamar’ ao público os ‘feitos de poder’ (*ἀρεταί*) de uma divindade, tanto no sentido de uma única autorrevelação milagrosa quanto na enumeração hínica de todos os atos de poder e predicções mais gerais. Na egiptologia, o termo ganhou significado em relação a dois grupos de textos muito diferentes: 1. Os textos de ‘piedade pessoal’, que também se entendem como a ‘proclamação externa do poder de’ uma divindade; 2. Os textos que podem ser associados a um certo tipo

---

<sup>124</sup> Festugière (1949); Nock (1949).

de literatura helenística, como aquela representada pela chamada ‘Aretalogia de Ísis’ (Assmann, 1975, p.425)

Sabemos que *ἀρετή* sofreu mudanças de significado ao longo da Antiguidade. Em Homero, o termo designa mérito ou qualidade, aquilo pelo qual algo ou alguém se mostra excelente. Um exemplo disso é quando o poeta afirma que Polidoro, filho de Príamo, é excelente na corrida (Homero. *Iliada*, 20.411). O termo também foi empregado para descrever o poder das divindades na realização de curas, aproximando-se do conceito de *dýnamis* (Jordens, 2013, p. 148).

No período helenístico, contudo, deixa-se de distinguir de forma clara entre o poder de realizar um grande feito e o próprio feito em si. Assim, a tradução do termo *areté* passa a variar conforme o contexto da frase, podendo ser vertida, em diferentes situações, como “milagre”, “ação divina” ou “virtudes divinas”. Nesse sentido, concordamos com Yves Grandjean, que afirma:

Assim, a palavras *ἀρετή*, quando aplicada a deuses, é capaz de abranger vários significados e, se geralmente se refere a uma intervenção milagrosa realizada em favor de um indivíduo ou de um grupo específico, também pode evocar uma ação benevolente destinada a toda a humanidade; em todos os casos, pressupõe a existência de um poder divino transcendente (Grandjean, 1975, p.5).

Quando aplicamos o termo para designar um gênero ou subgênero literário, entendemos que ele pode ser empregado para caracterizar dois grupos distintos de textos: aqueles que narram milagres ou manifestações de uma divindade vivenciadas por um indivíduo — como curas, a exemplo dos hinos dedicados a Esculápio ou Serápis —, e aqueles que enumeram os atributos de uma divindade e suas realizações na composição de um hino, como ocorre nos textos dedicados a Ísis (Jördens, 2013, p. 166; Nagel, 2021, p. 118).

Os textos que denominamos “Aretalogias de Ísis” enquadram-se nesse segundo grupo. Trata-se de um conjunto de composições em língua grega, encontradas no Mediterrâneo Oriental, dedicadas à deusa Ísis, nas quais se apresenta uma exaltação sistemática de seus poderes e feitos. Esses textos distribuem-se ao longo de um intervalo de aproximadamente cinco séculos, desde o exemplar mais antigo identificado até o momento, em Maroneia, datado do século II a.C., até o mais recente, proveniente da ilha de Ios, do século III d.C. Por isso, optamos pelos marcos cronológicos de nosso trabalho de pesquisa, como demonstra o título da tese.

Se partirmos da ideia que Aretalogia deriva dos hinos religiosos, então eles também eram canções a serem performadas aos deuses. Contudo, sobre isso não temos

nenhuma evidência que sustente que esses textos eram cantados ou realmente performados a não ser sua forma.

Cabe notar que optamos por não utilizar a expressão “Aretalogias isíacas”, pois, caso adotássemos esse termo em sentido mais amplo, seria necessário incluir no escopo do trabalho Aretalogias dedicadas a outras divindades egípcias encontradas fora do Egito. Entre esses textos estariam, por exemplo, o *Hino a Osíris* de Tibulo<sup>125</sup> (*Elegias*, I, 7, 27–54), o *Hino de Quios*<sup>126</sup> (RICIS 308/0302), o *Hino de Cirene*<sup>127</sup> (RICIS 701/0103), o *Hino de Mesomedes*<sup>128</sup>, o *Hino de Koré Kosmou*<sup>129</sup> e o *Hino a Karpócrates*<sup>130</sup> (RICIS 104/0206). A inclusão desse conjunto ampliaria excessivamente o *corpus*, resultando em um trabalho mais extenso e menos preciso do que o pretendido. Ainda assim, esses textos são mobilizados pontualmente sempre que sua discussão se mostra pertinente.

O uso e a aceitação do termo “Aretalogia” tampouco constituem um consenso na historiografia. Ian Moyer (2017, p.319), por exemplo, prefere a expressão “autorrevelações menfitas de Ísis” para designar o grupo de textos em grego que expõem nomes, virtudes e características das divindades egípcias. O adjetivo “menfita” justifica-se, segundo o autor, pelo fato de que todos os textos por ele selecionados fazem referência a uma gênese em Mênfis. Nesse conjunto, Moyer inclui as inscrições de Cime, Andros, Tessalônica, Ios, Telmessos e Cassandreia, além do trecho preservado

---

<sup>125</sup> O fragmento que chamamos de *Hino a Osíris* de Tibulo faz parte de uma elegia em honra a Valério Messala, do século I a.C. Foi escrito em latim e é aproximado das Aretalogias, pois coloca Osíris como o criador. O autor, nesse texto, faz um elogio às conquistas de Messala, como por exemplo seu triunfo na Gália, sendo que no trecho que se refere a Osíris, seria uma digressão à viagem de Messala ao Egito.

<sup>126</sup> O hino é datado do século I d.C. na Bítínia e é dedicado a Anúbis, e atualmente se encontra no Museu do Louvre.

<sup>127</sup> Datado de 103 d.C. Encontrado na cidade norte-africana de Cirene, o breve hino de autoria do neocoro Agatodemo, resume as virtudes e feitos de Ísis.

<sup>128</sup> De 135 d.C. “De origem cretense, o liberto Públio Elio Mesomedes se converteu em mestre de capela e favorito do imperador Adriano; embora não tenha sido conservado, parece que compôs um *carmen* em honra a Antínoo que sem dúvida agradou ao imperador. Hoje em dia se atribuem a Mesomedes treze hinos, cinco a mais dos que aparecem no códice vaticano. Todos eles, composições breves, escritas para ser acompanhadas pela música de uma lira, e dedicadas a temas diversos: desde hinos aos deuses (Hélios, Nêmesis, Ísis), a fabulas de animais, ou descrições de vários objetos (incluindo uma esponja)” (Muñiz, 2006, p.143)

<sup>129</sup> Do século III d.C. O Hino está inserido no tratado conhecido como *Koré Kosmou*, pertencente à literatura hermética. Em determinado momento, Hermes envia Ísis e Osíris para que “salvem” a humanidade, ensinando o cultivo, as iniciações religiosas, as leis e a justiça. A literatura hermética aqui citada é um conjunto de documentos, como tratados filosófico-religiosos, tratados de astrologia, papiros mágicos e manuais de alquimia, entre outros, que engloba o tema central ou secundário a figura de Hermes Trismegisto,

<sup>130</sup> Dos séculos III-IV d.C., encontrado em uma lápide de mármore em Calcis.

na obra de Diodoro da Sicília. Um ponto adicional que distingue a proposta de Moyer da de outros pesquisadores é a ênfase na datação tardia desses textos no período helenístico, quando se considera tanto seu conteúdo quanto suas práticas discursivas e materiais.

E se mantivéssemos esse conjunto de textos apenas na categoria de “hinos religiosos”? Elena Muñoz Grijalvo (2006, p. 16) prefere designá-los como “Hinos a Ísis”. Para a autora, o termo *Aretalogia* não corresponderia à variedade de situações atestadas nos hinos dedicados à deusa, sendo a própria imprecisão do termo “hino” mais adequada para caracterizar esses textos. Contudo, não se deve esquecer que os hinos, no contexto grego, precisavam cumprir determinadas formalidades estruturais e métricas, ao passo que os textos analisados neste trabalho apresentam formas peculiares e são redigidos em prosa. Nesse sentido, filiamo-nos à corrente que considera “Aretalogias de Ísis”<sup>131</sup> o termo mais adequado para nos referirmos a esse conjunto textual.

No que diz respeito à discussão tipológica voltada para a origem dos textos, muitos pesquisadores optam por organizá-los com base na informação, fornecida pelos próprios hinos, de que seriam cópias de uma estela situada em Mênfis. Richard Harder (1944, p. 39), por exemplo, propôs um grupo de textos que denominou “tipo M”. Segundo ele, teria existido um texto original de origem menfita, escrito em hieróglifos, que podemos designar como “H”. A partir desse texto H, teriam sido produzidas cópias individuais, com variações entre si, que circulariam pelo Mediterrâneo antigo. Uma dessas cópias corresponderia à estela ainda em hieróglifos mencionada por Diodoro, posteriormente traduzida e incorporada ao trecho I.27.4, de sua *Biblioteca Histórica*. Outra cópia do texto H seria aquela mencionada nas inscrições, situada em Mênfis, nas proximidades do templo de Hefesto, já em língua grega, e designada por Harder como “M”. A partir dessa estela M, teriam sido feitas transcrições exportadas do Egito. Um desses modelos, em prosa, teria dado origem à Aretalogia de Andros, enquanto outro estaria na base das Aretalogias de Tessalônica, Cime e Ios.

Dieter Müller (1968, p. 14), por sua vez, defende que os textos de Andros, Tessalônica, Cime e Ios, além do transcrito por Diodoro, derivariam todos de uma versão do tipo “M”. Apesar da relevância da contribuição de Harder para a tipologia dessas composições, atualmente tende-se a considerar que, caso tenha existido um

---

<sup>131</sup> Como por exemplo: Grandjean, 1975, p.6; Henrichs, 1984; Bricault, 2005; Alvar, 2008, p.186

protótipo egípcio original, este provavelmente teria dado origem a múltiplas traduções, e não apenas a duas linhagens textuais.

A. J. Festugière (1949, p. 231) sustenta que o conteúdo das Aretalogias é essencialmente grego, com muitos dos temas ali desenvolvidos já formulados no âmbito da filosofia helênica. Os elementos egípcios presentes nesses textos, segundo o autor, teriam a função de conferir exotismo, ao mesmo tempo em que preservariam certos traços indígenas egípcios capazes de garantir antiguidade e autoridade à composição. A. D. Nock (1949, p. 222) também discorda da hipótese de um texto originalmente redigido em egípcio, argumentando que as Aretalogias teriam sido compostas em grego, em especial em razão da objetividade e do ritmo acelerado do discurso, bem como da ausência de um movimento antifonal característico da escrita egípcia. Para Nock, o texto teria sido escrito em grego, resumido por Diodoro ou por sua fonte, expandido em versos no caso de Andros e modificado de outras maneiras em diferentes localidades. O autor dessas composições seria, muito provavelmente, um egípcio conhecedor da língua grega.

Martin Andreas Stadler (2005, p. 8) mostra-se reticente em relação a algumas das hipóteses sobre uma origem egípcia das Aretalogias de Ísis. Entre elas, cita a suposta semelhança com os *Textos dos Sarcófagos*, em especial o feitiço 332. O autor lembra que tais textos pertenciam a um contexto funerário e eram recitados por um sacerdote ou pelo próprio falecido, que personificava a divindade com o objetivo de apropriar-se de seus poderes e garantir uma passagem segura para a vida após a morte. No caso das Aretalogias — particularmente aquelas que mais adiante designamos como pertencentes ao Grupo M —, o uso da primeira pessoa poderia sugerir uma filiação a tradições egípcias mais antigas. Ainda assim, Elena Muñoz Grijalvo (2006, p. 18) também rejeita a hipótese de um protótipo menfita, argumentando que a Ísis apresentada nesses hinos é uma figura essencialmente helenística, ainda que constitua uma metamorfose da deusa do Nilo. Para a autora, dificilmente um hino com essas características teria sido produzido em território egípcio, onde circulava uma representação distinta da divindade. Soma-se a isso o fato de que não se conhece nenhum exemplo desse tipo de hino em contextos egípcios faraônicos, sendo apenas no período helenístico e romano que se justificaria a elaboração de um texto que apresentasse uma divindade colocada acima das demais.

Thomas Dousa (2002, p.7) também estabelece diversos paralelos entre o conteúdo das Aretalogias e os textos redigidos em demótico<sup>132</sup>, como os óstracos conhecidos como “arquivos de Hor”, encontrados em um *Serapeum* de Mênfis e datados do século II a.C. O autor observa que a estrutura geral da imagem helenística de Ísis representa uma continuidade da tradição egípcia da deusa, a qual, no entanto, ao entrar em contato com o mundo grego, passou por transformações que não fariam sentido em um território marcado por um contexto histórico-político como o do Egito. Entre essas mudanças, destaca-se a legitimação dinástica, de modo que o poder de Ísis passa a transcender as terras do Nilo.

Joachim Quack (2003, p. 262), por sua vez, procura reconstruir um possível texto demótico com base nas Aretalogias gregas que chegaram até nós. Nesse exercício, o autor demonstra que é possível identificar no demótico formulações plausíveis e idiomáticas que poderiam ter constituído, de maneira aproximada, um texto posteriormente traduzido para o grego de forma relativamente livre. Assim,

os pontos aqui adicionais demonstrados devem tornar ainda mais claro como o texto se encaixa muito bem no ambiente intelectual egípcio tardio, especialmente em Mênfis, e como ele pode ter sido inicialmente redigido em demótico ou, ao menos, pensado com base egípcia, mesmo que sua fixação linguística tenha ocorrido em grego. O fato de uma versão grega ter sido vista como necessária, seja

---

<sup>132</sup> Nas primeiras evidências escritas, a linguagem era produzida com sinais pictóricos aos quais os gregos chamaram de *ἱερογλυφικὰ γράμματα*, ou seja, "as letras sagradas cravadas". Estas formam um grupo vasto de figuras que variam de figuras estilizadas de seres vivos, objetos e partes de objetos. Os hieróglifos tinham um papel importante nas representações, seguindo regras e convenções da arte bidimensional egípcia, podendo ser organizados em linhas ou colunas, da esquerda para a direita ou vice-versa. Para simplificar, os hieróglifos poderiam ser adaptados em uma escrita cursiva para tinta e pincel a partir do Reino Médio, aparecendo inclusive nos *Textos das Pirâmides* e no *Livro dos Mortos*. Esse tipo de escrita foi chamado de hierático, "letras sacerdotais", pelos gregos, e era usado em documentos administrativos e comerciais, cartas, literatura e textos religiosos, escritos em couro, rolos de papiros e fragmentos de pedras. No Período Tardio, apareceria outro tipo de escrita cursiva que aos poucos tomaria o lugar do hierático: o demótico, "letras populares". Já durante o governo romano, um novo sistema de escrita egípcia se desenvolveu, combinando as 24 letras do alfabeto grego com 6 sinais do demótico, resultando na escrita cóptica, transformando a característica pictórica da escrita egípcia em alfabetos com vogais e consoantes. Contudo, a escrita hieroglífica é a mais conhecida pelos estudiosos hoje, e era chamada pelos egípcios de "palavras divinas", assim tanto a palavra quanto a imagem estavam potencialmente vivas e a palavra escrita era magicamente poderosa (Pinch, 2004, p.26). A escrita no Egito Antigo possuía uma potência religiosa, onde o ato de escrever ou ler sobre uma coisa ou pessoa trazia-a à existência, e assim os egípcios registravam suas crenças religiosas por meio da escrita.

adicionalmente ou como única, não é surpreendente, dado o alto número de habitantes não egípcios em Mênfis. (Quack, 2003, p.363)

Assim, observa-se que não há consenso quanto à origem grega ou egípcia das Aretalogias de Ísis. Diante disso, passou-se a enfatizar a necessidade de se dedicar maior atenção aos contextos e às materialidades locais de cada um desses sítios, a fim de que seja possível traçar os mecanismos de disseminação desses textos e compreender sua importância nos contextos em que circularam. O debate travado entre os pesquisadores que se dedicaram à busca por uma origem exclusivamente egípcia ou grega das Aretalogias acaba por ignorar alguns problemas fundamentais, como já apontado por Fabio Mora:

a) Não se pode ignorar a existência, demonstrada pelo próprio processo de difusão do texto, de um arquétipo grego (texto de Harder), que as cópias apresentam como uma estela do templo de Mênfis; b) a impossibilidade de rastrear o arquétipo grego até um original em língua egípcia foi definitivamente demonstrada por Müller (Bergman estuda, em vez disso, a natureza egípcia do conteúdo da Aretalogia): paralelos egípcios podem ser traçados apenas para alguns dos conceitos da Aretalogia e para uma parte ainda mais limitada do texto que pode ser retraduzida para o egípcio; c) a importância desses motivos egípcios na estrutura profunda do texto, negada por alguns, reconhecida por outros, deve ser objeto de uma análise mais precisa e não simplesmente reiterada com base em uma avaliação bastante “quantitativa” do texto; d) devemos distinguir entre a busca por antecedentes e a compreensão do texto na forma e no contexto em que se difundiu: a exacerbação dos traços egípcios nos leva a crer, contra todas as evidências, que o texto não apresenta seu próprio significado por si só, mas requer necessariamente a interpretação de um clero egípcio [...]; e) não devemos nos deixar induzir pela vontade do texto de se apresentar como uma expressão da doutrina egípcia [...] a atribuir sem delongas ao Egito o que poderia pertencer à Grécia (Mora, 1990, p.48).

A bibliografia usada indica a existência de uma estela contendo um protótipo das Aretalogias em um templo de Hefesto em Mênfis, no Egito. Hefesto, na *interpretatio graeca*, corresponderia ao deus egípcio Ptah, que de fato possuía um grande templo na cidade e era seu patrono. Apesar disso, até o momento, não foi encontrado nenhum exemplar de Aretalogia no templo ou na própria cidade de Mênfis. O que chegou até nós são sobretudo textos nos quais a própria deusa se descreve e enumera seus poderes em primeira pessoa — prática comum na religião faraônica desde o Reino Médio, presente em textos religiosos, funerários, médicos e/ou mágicos, como o *Texto dos Sarcófagos* 148 ou a *Estela de Metternich*.

Independentemente de os hinos possuírem uma proveniência mais egípcia ou mais grega — e apesar das interpretações que enfatizam a suposta simplicidade desses

textos —, defendemos que eles são fruto de uma elaboração erudita. Trata-se de uma combinação entre narrativas em primeira pessoa, típicas de modelos orientais e egípcios, e uma estrutura discursiva baseada em composições formais gregas. Tal processo pressuporia a atuação de indivíduos — ou, mais provavelmente, de vários agentes — com amplo conhecimento religioso tanto do universo grego quanto do egípcio, responsáveis não apenas pela formulação desses textos, mas também pela disseminação do saber acerca dos feitos de Ísis.

Seria essa a função dos aretalogos? Jördens (2013, p. 169) sustenta que os aretalogos parecem ter sido mediadores culturais, atuando na tradução e adaptação de ideias estrangeiras. O termo *ἀρεταλόγος* designaria literalmente aquele que expõe as *ἀρεταί*, isto é, o autor ou proclamador dos *ἱεροὶ λόγοι* (LSJ). Segundo Bricault (2013, p.278), o aretalogo — uma função de caráter sacerdotal atestada em poucas inscrições — proclamava os milagres e feitos das divindades e poderia também atuar como intérprete das mensagens divinas transmitidas por meio de sonhos.

Conhecemos três inscrições que mencionam explicitamente aretalogos. Duas delas foram encontradas em Delos. A primeira, datada de 166 a.C., é dedicada a Príguas, que se identifica como aretalogo, consagrando uma base de mármore por ordem de Serápis (RICIS 202/0186). A segunda inscrição de Delos (RICIS 202/0283), datada de 115/114 a.C., consiste em uma base de mármore branco dedicada por Ptolemaios, filho de Dionísios, que se apresenta como *oneirocrítico* (intérprete de sonhos) e aretalogo e que, juntamente com sua esposa, consagrou a base a Ísis Tiquê Protogenéia, em nome do povo ateniense. A terceira inscrição, redigida em latim, foi encontrada em Roma e consiste em uma inscrição funerária do século III d.C., que menciona Marco Júlio Eutíquides, um aretalogo grego falecido aos 18 anos (RICIS 501/0222). Seriam esses indivíduos os responsáveis pela disseminação dos textos que exaltam os feitos e as benesses dessas divindades? Essa é uma questão que, até o momento, permanece em aberto.

De acordo com Bricault (2020, p. 43), os termos empregados nessas Aretalogias constituem uma estratégia retórica destinada a acompanhar e reforçar a difusão da imagem de Ísis e de seu culto fora do Egito. Mais uma vez concordamos com Bricault (2022, p.248) quando esse sugere que os autores das Aretalogias podem ter sido componentes do clero de Mênfis, se levarmos em consideração a menção do protótipo menfita e também ao poder religioso e político que eles desenvolveram durante o governo dos Ptolomeus.

Os textos das Aretalogias de Ísis são descritos por Vera F. Vanderlip (1972, p. 86) como prosa helenística simples, com poucas expressões de caráter épico-poético. Nesses hinos, observa-se o uso de participípios acompanhados de artigo para substituir orações relativas, recurso pouco comum no *koiné*, o que acaba conferindo ao discurso um tom mais arcaico, solene e autoritário. O texto não parece buscar sugerir ideias ou abrir espaço para ambiguidades e dúvidas, mas antes afirmar o poder da divindade, sem a necessidade de compará-la ou relacioná-la a outras divindades, exceto àquelas que já integram seu círculo familiar.

Dieter Müller (1968, p. 15) observa que a dificuldade de interpretação desses textos reside em sua forma, que descreve como “uma sequência solta de sentenças iniciadas pelo estereotipado *ἐγώ* acompanhado de outros termos”. O autor destaca ainda a repetição vocabular, como as doze ocorrências da fórmula *ἐγώ εἰμι*, além da alta frequência do uso do aoristo na primeira pessoa do singular. Esse procedimento pode produzir um efeito de repetição forçada, monótona e didática, reforçando a centralidade da fórmula “eu sou”, com ênfase no verbo e na autoafirmação da divindade.

Vera Vanderlip (1972, p. 91) acrescenta que o conteúdo das Aretalogias e dos *Hinos de Isidoro* (I, II e III) teria sido artificialmente ajustado aos moldes dos hinos helenísticos. Como exemplo, a autora menciona a separação entre as seções dedicadas aos poderes e aos feitos da divindade, distinção que, em princípio, não faria sentido quando se trata de uma deusa de virtude universal.

No caso de Andros, percebe-se que as frases curtas presentes em Cime são significativamente ampliadas. Como observa Werner Peek (1939, p. 84), “a coisa não é mais meramente o objeto da afirmação sobre seu ser ou ter ocorrido: ela visa afetar o ouvinte por meio de suas qualidades”. Segundo o autor, no hino de Andros, o objetivo não parece ser apenas reafirmar os poderes da divindade, mas sobretudo impactar o ouvinte por meio de descrições sensorialmente imagináveis, concretas e dinâmicas, capazes de suscitar emoções mais intensas do que as afirmações sintéticas observadas em Cime.

Para Svenja Nagel (2021, p. 140), a principal mudança entre os hinos egípcios e as Aretalogias de Ísis reside na transição de uma esfera mítica ou estritamente divina — na qual os beneficiários eram Hórus ou Osíris — para o mundo dos humanos, que passam a ser os destinatários diretos das benesses da deusa.

Por fim, Paraskevi Martzavou (2012, p. 283) observa que esses textos eram capazes de despertar emoções como admiração, gratidão, temor e esperança,

sentimentos já comuns nos hinos gregos. A novidade estaria no fato de que, nas Aretalogias, tais emoções passam a ser associadas a uma percepção polimorfa e, em certa medida, difusa do divino. Além disso, o texto de Cime introduz, ao final, o conceito de “mudança”, ao declarar o poder de Ísis de alterar o Destino, isto é, de modificar aquilo que já estava previamente determinado.

Sob outro ângulo, Albert Henrichs (1984, p. 157–158) identifica uma influência sofisticada na construção da Ísis apresentada nas Aretalogias. Para o autor, a figura de Ísis delineada nesses textos corresponde a uma divindade formulada em seu papel de heroína cultural e rainha do Antigo Egito. Para isso, o autor se apoia no conceito de Pródico (IV a.C.) de deificação. Esse, por sua vez, defendia que os deuses não existiam como *deuses*, mas como humanos, que por seus feitos no passado (descoberta de alimentos abrigos ou habilidades manuais) foram deificados por seus admiradores contemporâneos, depois de suas mortes ou não. Com base na teoria dos dois estágios de Pródico<sup>133</sup>, Ísis teria sido originalmente (1) uma rainha humana que concedeu diversas benesses à humanidade e que, após a morte, foi (2) divinizada.

A semelhança entre esses textos poderia sugerir a existência de uma forma canônica? Mark Alonge (2011, p.217) observa que raramente a textualização dos hinos implicava uma canonização no âmbito da liturgia ritual. Na maioria dos casos, esses textos eram gravados em pedra para comemorar uma performance ou um acontecimento específico, tendo como objetivo principal a memorialização do evento, e não a fixação do hino em si. Um exemplo dessa situação seria a Aretalogia de Delos, na qual primeiro se apresenta uma narrativa da instalação do culto de Serápis na ilha, seguida de um hino em honra à divindade. Em outros casos, o hino poderia ser gravado como forma de ação de graças, como parece ocorrer em algumas das Aretalogias analisadas e no *Hino de Isidoro*. Nem todos esses hinos, contudo, são acompanhados de um texto explicativo, seja porque tal texto nunca existiu, seja porque se perdeu em razão do estado de conservação do suporte.

Laurent Bricault (2022, p. 252) observa que o *layout* dos exemplares de Cime, Telmessos, Tessalônica, Cassandreia e Ios é idêntico. Apesar da variação no comprimento das linhas entre as estelas, nota-se a manutenção de espaços ou pontos de intersecção que separam as unidades de significado, procedimento semelhante ao

---

<sup>133</sup> Posteriormente seria aplicada por Hecateu de Abdera e Evemero e seria conhecida pelo termo ‘evemerismo’, ideia de que Zeus era um mortal deificado por seus feitos à humanidade.

princípio utilizado nos papiros. Pode-se, assim, afirmar a existência de uma intenção de transmissão de um texto canônico no chamado tipo de Cime. Em contrapartida, os textos de Maroneia e Andros apresentam-se como variações desse modelo.

Ian Moyer (2017, p.336) defende que, em determinado momento, uma forma canônica do que denomina “autorrevelações menfíticas” teria sido fixada. Tomando o texto de Cime como base — por ser o único que chegou até nós de forma relativamente completa —, o autor observa que as divisões internas do texto e a prática de marcar pausas são reproduzidas de maneira consistente nos demais exemplares desse tipo. Essa regularidade teria contribuído para a necessidade de copiar tais elementos, reforçando a autoridade tanto do conteúdo quanto da forma textual. Moyer observa ainda que esse tipo de pontuação gráfica para indicar pausas e divisões em inscrições gregas, tanto em textos em verso quanto em prosa, é característico do Período Romano. Isso sugere que a fixação dessa forma canônica das autorrevelações menfíticas teria ocorrido entre o final da República Romana e o início do Império.

Segundo Moyer (2017, p. 335–338), as autorrevelações menfíticas apresentam uma série de características que permitem compreendê-las como textos de caráter canônico: regularidade de conteúdo; uso consistente de pontuação gráfica; poucas referências a contextos locais específicos, uma vez que não se vinculam a ocasiões ou milagres particulares; afirmação recorrente de que os textos seriam cópias de uma estela situada em Mênfis; emprego da forma passiva quando há menção a um dedicante; ausência de autoria humana explícita; e inexistência de elementos que permitam situar as palavras de modo preciso no tempo, no espaço social ou no contexto político.

Em suma, as Aretalogias de Ísis são textos em que a deusa declama seus feitos e características. Estão gravadas de forma epigráfica na língua grega, com autoria específica desconhecida. Temos exemplares principalmente em prosa, mas também foram encontrados, poucas, embora relevantes composições em métricas em um estilo mais semelhantes aos épicos gregos. Aqui concordamos com Richard Gordon (2020, p.30) quando ao comentar que “[...] a poesia tende à reciclagem de banalidades que podem fornecer apenas um sentido geral abstrato, enquanto a prosa, com suas vantagens de clareza, coerência e discursividade, pode purificar a linguagem religiosa”.

Sua função exata e se havia alguma função além de propagandear a abrangência dos poderes de Ísis, nos é um grande questionamento. Quanto ao local onde eram encontrados, veremos que podemos afirmar em alguns dos exemplares aqui citados, que foram encontrados em templos, enquanto outros também nos é desconhecida.

Outro ponto que é importante comentarmos é sobre a própria materialidade e confecção da estela. Se levarmos as etapas da produção do monumento epigráfico sugerido por Bradley H. McLean (2005, p.4-10), os estágios de produção podem ser divididos em 5 no qual tentamos incluir com comentários sobre as epigrafias das Aretalogias de Ísis que trabalhamos aqui:

- (1) a extração da pedra: as pedras utilizadas nas Aretalogias de Ísis são todas em mármore branco. Esse tipo de pedra era conhecido como um símbolo de prestígio e um marcador de distinção social, tanto por um critério estético quanto pelo custo elevado de extração e transporte, demonstrando que aqueles que encomendavam escritos nesse material possivelmente eram financeiramente abastados.
- (2) manufatura da estela: sabemos que a produção das estelas era feita por artesãos. Contudo, no caso das Aretalogias de Ísis, nenhuma atenção foi dada a esses profissionais na historiografia.
- (3) o rascunho do texto: como comentamos, as Aretalogias de Ísis fazem menção a uma estela original na cidade de Mênfis, no Egito. O mais provável é que houvesse várias cópias do texto circulando no Mediterrâneo, escritas em papiros, por se tratar de exemplares quase idênticos e de um texto longo. Quem mantinha e circulava com esses textos, nos é um mistério, assim como essas pessoas que solicitavam que esses textos fossem inscritos em pedra entravam em contato com esses portadores dos hinos.
- (4) a transcrição do texto: McLean (2005, p.10) acredita que no caso desse tipo de inscrição, aquele que encomenda a estela pode ter produzido um rascunho para o artesão ou ter ditado o texto. O artesão transcreveria para a pedra em letras maiúsculas, muitas das vezes usando tinta, carvão, giz ou com algo pontiagudo.
- (5) a lapidação da estela: rascunho transcrito na pedra, o artesão passaria a lapidá-la.

No que diz respeito aos documentos em língua grega analisados ao longo deste capítulo, optou-se por manter o texto fonte e o vocabulário original no corpo da discussão, utilizando-os como base indispensável para a exegese conceitual e o debate historiográfico. As transcrições dos caracteres epigráficos e literários aqui reproduzidas foram extraídas das respectivas edições críticas de referência, conforme indicado individualmente em cada documento.

Para a transposição das passagens e inscrições para o português, adotou-se uma política de estabelecimento de texto por colação e análise comparada de variantes modernas. O procedimento metodológico consistiu na comparação de versões preliminares de trabalho com uma rigorosa revisão e calibração manual e sistemática termo a termo frente ao original em grego, efetuando-se as adaptações necessárias para preservar o vocabulário cultural isíaco. Por fim, as versões resultantes foram confrontadas com as traduções consagradas do *corpus* em línguas modernas (notadamente em francês, inglês e alemão). Se a natureza formular das Aretalogias de autoapresentação (*Eu-sou*) permitiu uma transposição mais direta, os complexos hinos e inscrições de Maroneia e Andros exigiram um escrutínio filológico mais atento para salvaguardar a precisão retórica e a densidade histórica exigidas pela área.

### 3.2 TIPOLOGIA DAS FONTES

As Aretalogias de Ísis costumam ser organizadas de diversas formas, levando em consideração a voz da narrativa; a origem do texto; a forma do texto; ou até mesmo os temas presentes. Nesse trabalho, seguimos a tipologia quanto à voz da narrativa, baseada na estrutura formal do discurso e nos regimes de enunciação das Aretalogias. Essa divisão se justifica por critérios de clareza analítica e de organização da tradição documental no Mediterrâneo antigo. Essa pode ser dividida em dois tipos: quando a voz do texto está em primeira pessoa do singular e sendo apresentada por Ísis, no que chamam de tipo “Eu-sou-Ísis” (Εγώ εἰμι); ou quando a voz do texto está em segunda ou terceira pessoa do singular, “Você é Ísis”. Vamos tratar primeiro das Aretalogias do tipo “Você é Ísis” que coincidentemente são as duas mais antigas encontradas no Mediterrâneo grego: a de Maroneia e a de Andros. Já quando formos tratar das Aretalogias do tipo “Eu sou Ísis”, vamos organizá-las em uma ordem cronológica: o excerto da obra de Diodoro da Sicília, as Aretalogias de Telmessos, de Tessalônica, de Cime, de Cassandreia e de Ios. Primeiramente, trazemos o contexto de cada um dos textos, seguidos das transcrições e das traduções. Nesse primeiro momento, fazemos um comentário sobre a estrutura do texto, as partes presentes e ausentes de cada um, e suas especificidades.

### 3.2.1 TIPO “VOCÊ É ÍSIS”

Temos dois textos desse tipo: os encontrados em Maroneia e em Andros. Nestes suportes epigráficos, a deusa é aquela de quem se fala e para quem se fala, também tendo seus poderes enumerados como no outro tipo. A voz do texto é, na maioria do tempo, em segunda pessoa (“Você é” ou Du-Stil), que se aproxima mais de um elogio e se afasta da ideia de uma autopredicação.

Dando continuidade ao argumento de Martzavou (2012, p.280) iniciado anteriormente, a autora vê esse tipo de texto também como parte da recepção do tipo “Eu sou Ísis”, sendo então que havia uma certa liberdade de adaptações do texto, em especial no que diz respeito à composição e ao estilo. Esses textos também poderiam, segundo a autora, fazer parte do ritual de iniciação quando os iniciados recitavam aquelas palavras, reforçando os poderes da divindade da qual agora elas eram resguardadas.

#### 3.2.1.1 Aretologia de Maroneia (*RICIS* 114/0202)<sup>134</sup>

A inscrição do texto aretalógico (Figura 32) de Maroneia foi descoberta por agricultores enquanto aravam um campo no ano de 1969, na antiga cidade de Maroneia, à beira de um curso d’água chamado Kambana, próximo à costa do mar Egeu, entre Abdera e Ainos. Atualmente, a estela encontra-se no Museu de Komotini (inv. 963). Mais precisamente, essa inscrição, juntamente com outras três dedicadas a divindades egípcias, foi encontrada em um local denominado Parathyra. Acredita-se que neste território pudesse ter existido um templo isíaco. Contudo, até o momento, não foi realizada uma escavação sistemática no local.

Trata-se de uma estela de mármore de granulação grossa, levemente piramidal, quebrada nas partes superior e inferior, mas com as laterais preservadas. Apresenta um *éclat* na parte superior esquerda, além de arranhões nas faces esquerda e inferior, e possui a parte posterior áspera. Suas dimensões são de 53 cm de altura, 46 cm de largura na parte superior e 48 cm na parte inferior. As letras apresentam altura variável entre 0,7 e 0,9 cm, enquanto o espaçamento médio entre as linhas é de aproximadamente 0,4 cm. O texto conserva cerca de 40 linhas praticamente completas, com exceção das linhas iniciais, que se encontram mais danificadas. Com base em

---

<sup>134</sup> *I.Thrac.Aeg.* E205.

critérios paleográficos, Grandjean (1975, p. 19) situa a inscrição entre a segunda metade do século II a.C. e a primeira metade do século I a.C. A transcrição utilizada aqui é a de Yves Grandjean em *Une Nouvelle Aréologie d'Isis à Maronée* (1975).

**Figura 32 - Estela da Aretologia de Maroneia**



Fotografia da Estela da Aretologia de Ísis de Maroneia, II a.C. Custódia: Museu de Komotini.

In: Πανδέκτης: IThrAeg E205: Αρεταλογία της Ίσιδος Acessado em: 23/11/2025

## Transcrição/Tradução

- 1 [---] αὐτῆς  
[...] dela
- 2 [---] ἐλ]άμβανον γὰρ  
[...] pois tomavam [ou recebiam) [...]
- 3 [---]ν θεωρήσειν, ὅταν πρὸς τὸ μέγεθος  
[...] que haveriam de contemplar, sempre que, diante da magnitude
- 4 [τῆς σῆς εὐε]ργεσίας οἱ λόγοι τῶν ἐπαίνων μὴ ἐλλίπωσιν· ἦι δέ  
[de tua benific]ência, os discursos de louvor não falhem. Mas por onde
- 5 [σε ἐ]ρωτᾷ τὸ μὲν ἐγκωμίου, τὸ δὲ προσώπου θεῶι κείμενον,  
[te] interroga, por um lado, o que concerne ao encomio, por outro o que  
concerne à face reservada a um deus,
- 6 [οὐκ ἂν]θρώπῳ· ὥσπερ οὖν ἐπὶ τῶν ὀμμάτων, Ἴσι, ταῖς εὐχαῖς  
[não a um [ho]mem. Assim como, portanto, quanto aos olhos, Ísis, às preces
- 7 [ἐπήκ]ουσας, ἐλθὲ τοῖς ἐπαίνοις καὶ ἐπὶ δευτέραν εὐχὴν·  
[atend]este, vem aos louvores e para uma segunda prece,
- 8 [κα]ὶ γὰρ τὸ σὸν ἐγκώμιον τῶν ὀμμάτων ἐστὶ κρεῖσσον  
[po]is, de fato, o teu encomio é superior a todos
- 9 [ἄπ]αν· οἷς ἔβλεψα τὸν ἥλιον, τούτοις καὶ τὸν σὸν βλέπω κόσμον·  
Os olhos: por meio daqueles com que vi o sol, por meio destes também  
contemplo a tua ordem.
- 10 πείθομαι δὲ πάντως σε παρέσεσθαι· εἰ γὰρ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς καλουμέ-  
Estou plenamente convencido de que estarás presente; pois, se vieste por causa  
da minha chamada
- 11 νη σωτηρίας ἦλθες, πῶς ὑπὲρ τῆς ἰδίας τιμῆς οὐκ ἂν ἔλθοις; θαρ-  
salvação, como virias em prol de tua própria honra? Confiante,
- 12 ρῶν οὖν πορεύομαι πρὸς τὰ λοιπά, γινώσκων ὅτι τὸ ἐγκώμιον,  
portanto, sigo para o restante, sabendo que o encômio
- 13 νοῦς μὲν θεοῦ, χεῖρες δὲ γράφουσιν ἀνθρώπου· καὶ πρῶ-  
é mente de deus, mas mãos de homem o escrevem. E primeiro
- 14 τον ἐπὶ τὸ γένος ἦξω, τῶν ἐγκωμίων ποιησάμενος ἀρχὴν  
irei à tua linhagem, fazendo do início dos louvores
- 15 τὴν πρώτην σου τοῦ γένους ἀρχήν· Γῆν φασι πάντων μη-

- o primeiro princípio de tua linhagem: dizem que a Terra (Gaia) foi mãe
- 16 τέρα γενηθῆναι· ταύτη δὲ σὺ θυγάτηρ ἐσπάρης πρώτη·  
de todos, mas desta tu foste a primeira filha semeada.
- 17 σύνοικον δ' ἔλαβες Σέραπιν, καὶ τὸν κοινὸν ὑμῶν θεμένων γάμον  
Tomaste Serápis como companheiro de habitação, e tendo estabelecido o vosso casamento comum,
- 18 τοῖς ὑμετέροις προσώποις ὁ κόσμος ἀνέλαμψεν ἐνομματισθεῖς  
o mundo brilhou com vossas faces, tendo recebido olhos
- 19 Ἥλιωι καὶ Σελήνῃ· δύο μὲν οὖν ἐστε, καλεῖσθε δὲ πολλοὶ παρ' ἀν-  
através do Sol e da Lua. Sois dois, portanto, mas sois chamados por muitos nomes entre os
- 20 θρώποις· μόνους γὰρ ὁ βίος ὑμᾶς θεοὺς οἶδεν· πῶς οὖν τῶν  
homens, pois a vida conhece apenas a vós como deuses. Como, então, o discurso
- 21 ἐγκωμίων οὐ δυσκράτητος ὁ λόγος ὅταν δέῃ τὸν ἔπαινον  
não seria difícil de dominar, quando é preciso dedicar o louvor
- 22 πολλοῖς θεοῖς προναῶσαι; Αὕτη μεθ' Ἑρμοῦ γράμμαθ' εὔρεν  
a tantos deuses? Ela, com Hermes, descobriu os documentos,
- 23 καὶ τῶν γραμμάτων ἃ μὲν ἱερὰ τοῖς μύσταις, ἃ δὲ δημόσια  
e dos documentos, algumas sagradas para os iniciados, outras populares
- 24 τοῖς πᾶσιν· αὕτη τὸ δίκαιον ἔστησεν ἵν' ἕκαστος ἡμῶν,  
para todos. Ela estabeleceu a justiça para que cada um de nós,
- 25 ὡς ἐκ τῆς φύσεως τὸν θάνατον ἴσον ἔσχεν, καὶ ζῆν ἀπὸ τῶν  
assim como pela natureza recebeu a morte de modo igual, também saiba viver a partir da
- 26 ἴσον εἰδῆι· αὕτη τῶν ἀνθρώπων οἷς μὲν βάρβαρον, οἷς δ' ἑλλη-  
igualdade. Ela, para os homens, estabeleceu para uns a língua barbara e para outros a helênica,
- 27 νίδα διάλεκτον ἔστησεν, ἵν' ἦι τὸ γένος διαλλάσσον μὴ μό-  
para que o povo se diferencie não apenas
- 28 νον ἀνδράσιν πρὸς γυναῖκας ἀλλὰ καὶ πᾶσι πρὸς πάντας·  
de homens para mulheres, mas também de todos para com todos.
- 29 [σ]ὺ νόμους ἔδωκας, θεσμοὶ δ' ἐκαλοῦντο κατὰ πρώτας· τοι-  
Tu deste leis, e foram chamadas de thesmoi originalmente, por con-

- 30 [γα]ροῦν αἱ πόλεις εὐστάθησαν, οὐ τὴν βίαν νομικὸν ἀλλὰ  
seguite, as cidades estabilizaram-se, tendo descoberto não a violência como  
regra, mas
- 31 [τ]ὸν νόμον ἀβίαστον εὐροῦσαι· σὺ τιμᾶσθαι γονεῖς ὑπὸ  
a lei sem violência. Tu fizeste com que os pais fossem honrados pelos
- 32 [τ]έκνων ἐποίησας, οὐ μόνον ὡς πατέρων, ἀλλ' ὡς καὶ θεῶν  
Filhos, tendo cuidado deles não apenas como pais, mas como deuses.
- 33 [φ]ροντίσασα· τοιγαροῦν ἡ χάρις κρείσσων ὅτε τῆς φύσε-  
Por conseguinte, a graça é superior quando, diante da necessidade da natureza,
- 34 ὡς τὴν ἀνάγκην καὶ θεὰ νόμον ἔγραψεν· σοὶ πρὸς κατοίκησιν  
também uma deusa escreveu a lei. Por ti, para habitação,
- 35 Αἴγυπτος ἐστέρχθη· σὺ μάλιστα τῆς Ἑλλάδος ἐτίμησας τὰς  
o Egito foi amado, tu honraste sobremaneira, na Grécia,
- 36 Ἀθήνας· κεῖθι γὰρ πρῶτον τοὺς καρποὺς ἐξέφηνας· Τριπτόλε-  
Atenas, pois ali primeiro manifestaste os frutos. E Triptóle-
- 37 μος δὲ τοὺς ἱεροὺς δράκοντάς σου καταζεύξας ἄρματοφο-  
mo, tendo atrelado as tuas serpentes sagradas, transportado em carro,
- 38 ρούμενος εἰς πάντα Ἑλληνας διέδωκε τὸ σπέρμα· τοιγαροῦν  
distribuiu semente para os gregos. Por conseguinte,
- 39 τῆς μὲν Ἑλλάδος ἰδεῖν σπεύδομεν τὰς Ἀθήνας, τῶν δ' Ἀθη-  
da Grécia apressamo-nos em ver Atenas, e de Atenas,
- 40 νῶν Ἑλευσίνα, τῆς μὲν Εὐρώπης νομίζοντες τὴν πόλιν, τῆς  
Elêusis, considerando a cidade como o ornamento da Europa, e do
- 41 δὲ πόλεως τὸ ἱερὸν κόσμον· ἔγνω τὸν βίον ἐξ ἀνδρὸς  
templo, o ornamento da cidade. Ela reconheceu que a vida é feita da união entre
- 42 συνεστηκότα καὶ γυναικὸς· ἔγνω [.....]τερον τὴν γυ-  
o homem e a mulher. Reconheceu [...] a mulher.
- 43 ναῖκα· πῶς ἔδει τὸ ἥσσον[---]  
como convinha ao inferior [...]
- 44 [...]ν ἐσφραγισ[---]  
[...] tendo sido selado [...]
- 45 ---  
—

Podemos dividir o texto de Maroneia em duas grandes partes: a primeira, que se estenderia da linha 1 a 15, na qual o autor busca chamar a atenção da deusa; e a segunda, que corresponde ao elogio propriamente dito, da linha 15 até a 44. Observa-se, a partir da transcrição, da fotografia e da descrição do suporte, que a estela se encontra fragmentada em diversos pontos, o que interfere diretamente na análise do texto. Da parte superior à inferior, verifica-se que a estela está quebrada no primeiro terço, em uma fratura que segue em direção ascendente do lado esquerdo para o direito, comprometendo significativamente a leitura das linhas 1 a 4. Além disso, o início das linhas 5 a 9, no lado esquerdo da estela, encontra-se ausente em razão de lascamentos. Há ainda pequenas avarias na borda esquerda, à altura do início das linhas 30 a 34. Por fim, o término do texto está perdido, com lacunas em parte da linha 43 e na maior parte das linhas 44, 45 e 46.

As Aretalogias de Andros e de Maroneia distinguem-se das demais sobretudo por seus aspectos estilísticos. No texto de Maroneia, nota-se uma composição marcada por sentenças curtas separadas por pontuações fortes, com uso recorrente de isocólon e paralelismo, além de um vocabulário relativamente arcaizante e da combinação de diversas figuras retóricas, como anáforas, *homoioteleuton*, repetição, assonância e perguntas retóricas. Do ponto de vista métrico-rítmico, identificam-se cláusulas como o cretic-trochee, o diatrochee, o dicretic, o hipodomiac na forma de spondee-cretic e trochee-cretic, bem como o dactyl-cretic. Tantos detalhes e diferenças estilísticas e de conteúdo a distância dos outros textos que muitos estudiosos incluem em textos canônicos das Aretalogias de Ísis, ou seja, “foi implementada uma operação original de paráfrase que levou, a partir do [texto original do] ‘grupo-M’, ao nascimento de um novo hipertexto decididamente atípico” (Careddu, 2025, p.80)

No que se refere ao ritmo geral do texto, Dimitrius Papanikolaou (2009, p. 67) argumenta que o texto de Maroneia se ajusta de maneira mais adequada ao modelo de um orador “sofista” do período helenístico. Em outras palavras, tratar-se-ia de uma retórica de caráter gorgiânico<sup>135</sup> e ditirâmico<sup>136</sup>, típica da produção sofística desse período, bastante difundida no mundo grego, especialmente na região da Ásia Menor.

---

<sup>135</sup> As figuras gorgianas ou gorgiânicas referem-se a um estilo de linguagem utilizado por Górgias de Leontinos, um influente sofista da Grécia Antiga. Ele era conhecido por seu poder de persuasão e pelo uso de figuras de linguagem em seus discursos, como paralelismo e a repetição estrutural.

<sup>136</sup> Termo relacionado ao Ditirambo, hino grego antigo em homenagem a Dioniso.

Grandjean (1975, p. 37) observa que o trecho de M. 10, no qual o autor clama pela ajuda de Ísis para compor seu elogio, pode ser interpretado como uma remissão ao auxílio da deusa na produção literária, à maneira de uma musa inspiradora — função já bem conhecida no mundo helênico muito antes do Período Helenístico e que se estenderia ao longo do Império. Segundo o autor, o poeta do hino estaria, assim, ao mesmo tempo reforçando uma tradição já estabelecida e respeitando as convenções da retórica. A questão que permanece, portanto, é até que ponto a recorrência do poder de Ísis na composição do texto de Maroneia se configura como um recurso meramente retórico ou expressa efetivamente a crença do autor na intervenção divina.

Todas essas características comentadas, isto é, o uso da retórica, a estrutura e o estilo tradicionais do mundo grego, levam-nos a concordar com diversos pesquisadores (Grandjean, 1975, p.53; Pernot, 1993, p.47; Gasparro, 2007, p.68) de que o autor do texto de Maroneia buscou adaptar o discurso às convenções gregas, de modo a torná-lo mais inteligível ao público helênico.

Infelizmente, não conhecemos a autoria do texto, que pode não ter sido registrada ou ter se perdido em razão da fragmentação da estela. Ainda assim, é possível extrair algumas informações pontuais sobre o autor, especialmente a partir do preâmbulo, no qual se percebe que não era a primeira vez que ele recorria à deusa em busca de auxílio. Nas linhas 6–7, o dedicante relata que Ísis já havia atendido suas preces quando ele buscou ajuda para um problema de ordem oftalmológica. Somando-se a isso, Andrea Careddu (2025, p. 82) propõe algumas hipóteses acerca da autoria do texto de Maroneia. Para o autor, o responsável pela composição do texto teria sido uma figura altamente especializada — possivelmente um sofista do período helenístico ou, o que parece mais provável, alguém pertencente a um grupo social abastado, familiarizado com os conceitos retóricos e sofísticos característicos da *paideia* helenística. Essa hipótese não causa estranhamento quando se analisam os nomes e o status social das pessoas mencionadas em inscrições que registram membros do clero isíaco, bem como nas estelas funerárias provenientes das necrópoles de Maroneia.

Não é novidade, neste ponto do trabalho, que a representação de Ísis, em associação com a de Serápis, tenha desenvolvido prerrogativas curativas durante o período helenístico no Egito, sendo essa uma das funções que mais se destacou na difusão dos cultos isíacos pelo Mediterrâneo. Dispomos de diversos relatos e evidências dos poderes dessas divindades na cura de enfermidades, principalmente, oculares, tanto em território egípcio quanto fora dele.

Essa observação acerca da cura é particularmente relevante para o estudo das Aretalogias, pois, neste caso, diferentemente dos hinos posteriores, a inscrição se vincula diretamente a um episódio concreto e explícito da vida de um de seus devotos, de forma ativa e pessoal. O texto não se limita, portanto, a um elogio abstrato à divindade, mas constitui também a rememoração de um feito vivenciado pelo próprio dedicante. É nessa Aretalogia que encontramos a única menção explícita, entre os textos analisados, a um milagre de cura, ao menos no estado de conservação em que o texto chegou até nós.

Entre as linhas 12 e 13 ocorre uma transição para a parte em que o autor passa a tecer os elogios propriamente ditos, que em certa medida se assemelham àqueles presentes nos demais exemplares de Aretalogias, analisados com maior profundidade no Capítulo 3.

Após mencionar a relação da deusa com Gaia e Serápis, o texto passa a enumerar seus feitos a partir da linha 22. Desse ponto até a linha 28, observa-se que o autor do hino abandona o uso da segunda pessoa e passa a empregar a terceira pessoa, por meio do pronome demonstrativo *αὕτη*. Já entre as linhas 29 e 41, o dedicante retoma o tratamento em segunda pessoa, utilizando pronomes pessoais como *σύ* (l. 29), *σύ* (l. 31), *σοί* (l. 34) e *σύ* (l. 35). A partir da linha 41 até onde o texto se conserva, a narração retorna novamente à terceira pessoa.

No texto de Maroneia, a ligação explícita da divindade com o Egito aparece apenas em um momento, nas linhas 34–35. Nesse trecho, o texto limita-se a afirmar que o Egito foi concebido como lugar de habitação da deusa, passando em seguida a destacar Atenas como o espaço no qual Ísis teria escolhido realizar suas benesses. Assim, parece-nos que o autor do texto procurou atenuar a associação direta de Ísis com o Egito e vinculá-la de maneira mais ampla ao mundo grego, conferindo especial destaque à cidade de Atenas, como se observa a partir das linhas 35–36. Nesse contexto, o autor retoma o verbo *τιμάω* (“honrar”), já empregado anteriormente (l. 31), mas agora com Ísis como sujeito da ação: é a deusa quem honra Atenas ao escolhê-la como o local de suas primeiras benesses, identificadas com a concessão dos frutos.

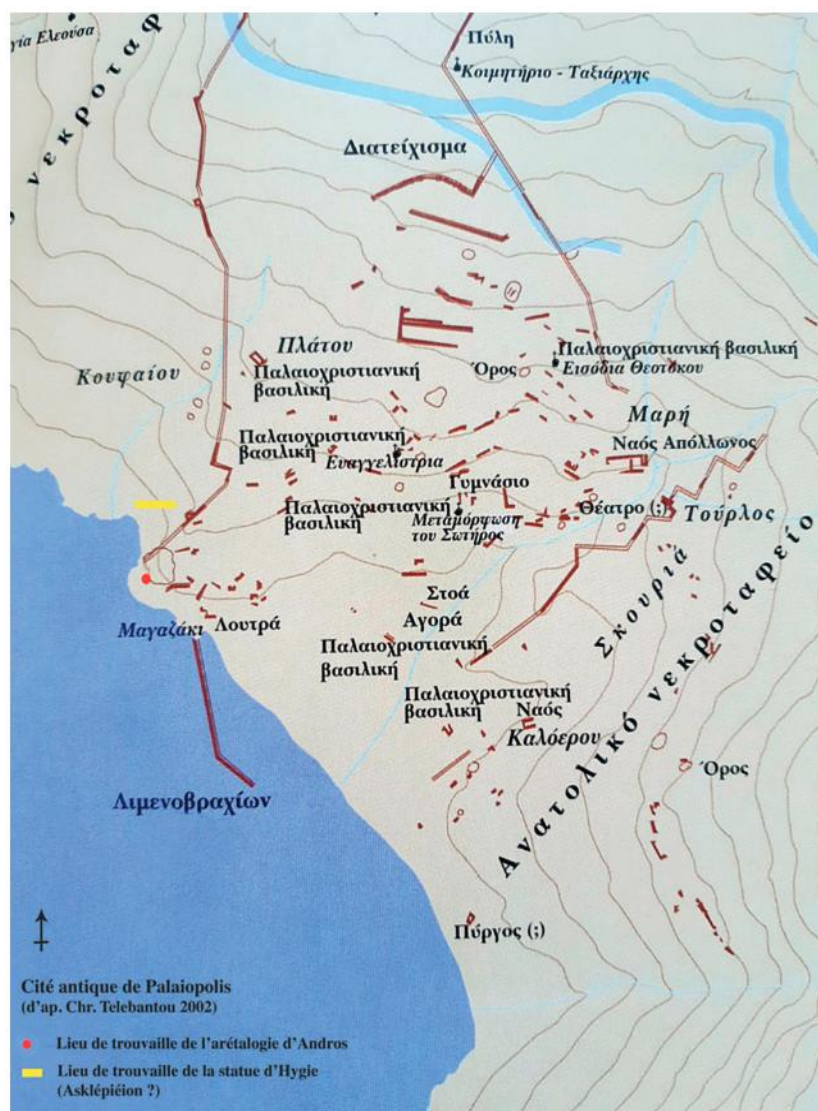
### 3.2.1.2 Aretalogia de Andros (*RICIS* 202/1801)

Ernst Curtius, em um de seus relatos de viagem pela Grécia, menciona, em uma carta datada de 13 de setembro de 1838, um passeio realizado na ilha de Andros, na antiga cidade de Palaionpolis (Figura 20). Entre descrições de estátuas de Apolo e outros elementos do sítio, Curtius comenta ter visto uma estela recentemente descoberta contendo um hino a Ísis em hexâmetro, com mais de cem versos, que descreve como um “poema tardio estranhamente místico” (Curtius, 1913, p. 165). Segundo ele, o texto teria sido copiado, mas nunca publicado. Apenas alguns anos mais tarde — em 1842, com reedição em 1913 — Ludwig Ross publicaria a transcrição do hino de Ísis nas *Inscriptiones Graecae Ineditae* (fasc. II, n. 92), de onde tiramos nossa transcrição e em *Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Peek, 1930).

Durante suas explorações na região, mais precisamente ao descer a colina da Acrópole, Ross avistou, em frente à casa de um homem chamado Joannes Lukrezis, uma grande estela de mármore, identificada como o hino de Ísis da ilha e o primeiro exemplar desse tipo a ser encontrado (Ross, 1842, p. 18). Naquele momento, a epigrafia já se encontrava bastante desgastada, o que levou Ross a copiar apenas a primeira e a quarta colunas do texto. Em 1884, o filho de Joannes Lukrezis fixou a estela — que a família reivindicava como sua propriedade (Figura 34) — na parede de entrada da residência, procedimento que contribuiu para sua deterioração adicional, especialmente na parte superior da coluna IV a direita. Além disso, uma fratura transversal ascendente na quarta coluna precisou ser remendada, e a exposição contínua às intempéries agravou ainda mais o estado de conservação da inscrição, apesar das tentativas de reparo realizadas por Lukrezis Filho, que chegou a aplicar cal sobre a pedra em diversas ocasiões (Peek, 1930, p. 11).

Somente em 1991 a inscrição foi finalmente removida da parede e transferida para o museu arqueológico da cidade, onde se encontra atualmente exposta. Somente com Peek teríamos, de fato, uma publicação completa e metódica, acompanhada de uma tentativa sistemática de interpretação do texto. Clarisse Prêtre (2021, p. 258) relata ainda que, em 2018, em conversa com I. Loukrezis, descendente de J. Lukrezis, este confirmou que a pedra havia sido encontrada a cerca de 25 metros da costa, abaixo da casa, no lado oeste da enseada, marcado pelo ponto vermelho no mapa da Figura 33.

**Figura 33 - Mapa de Palaionpolis onde a Aretologia de Andros foi encontrada**

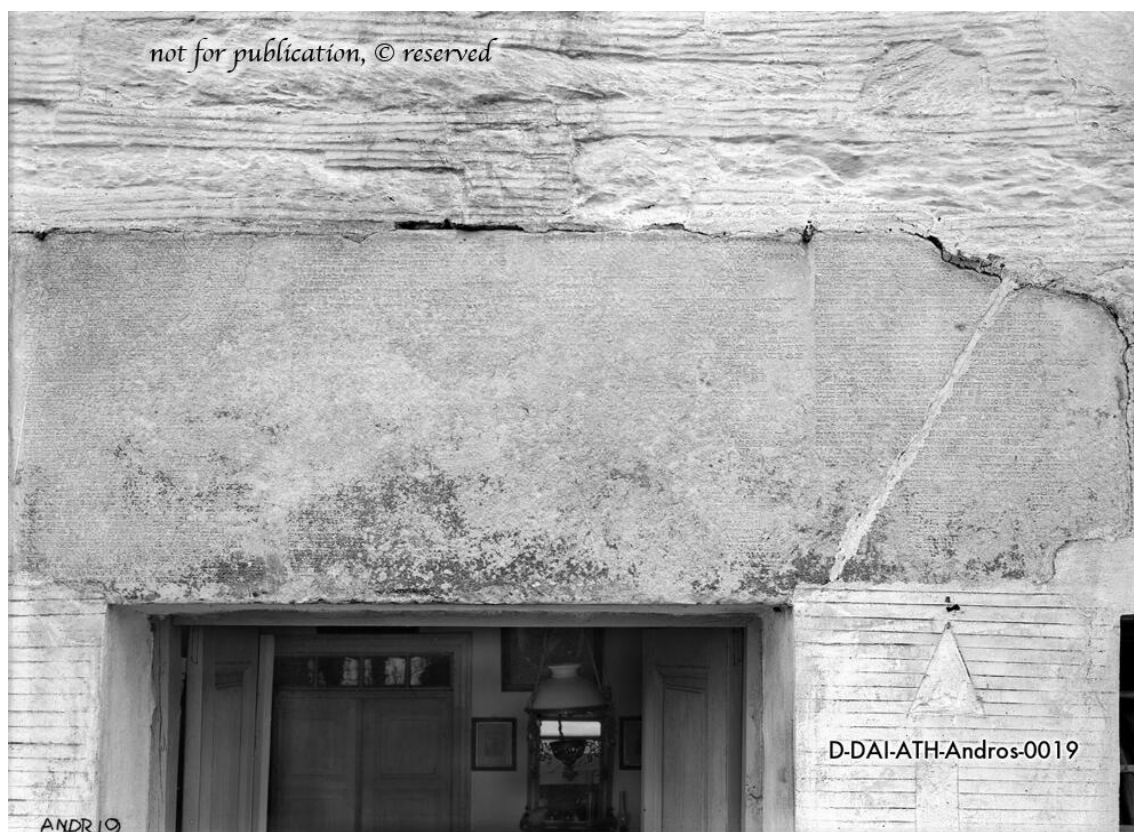


Cidade antiga de Palaiopolis, onde podemos ver o local onde a placa da Aretalogia de Andros foi encontrada, marcada pelo ponto vermelho. In: Prêtre, 2021, p.257.

O hino está inscrito em uma placa oblonga de mármore branco, sem ornamentação. Mede 2,02 metros de comprimento por 0,70 metro de altura. A parte superior direita encontra-se quebrada e, posteriormente, também ocorreu uma fratura na parte inferior. A inscrição distribui-se em quatro colunas, com letras elegantes e bem traçadas, apresentando adições e sinais de pontuação. O texto está redigido em dialeto jônico e constitui o único hino conhecido dedicado a Ísis composto em hexâmetro datílico<sup>137</sup>. A inscrição é datada do século I a.C. (Figura 34).

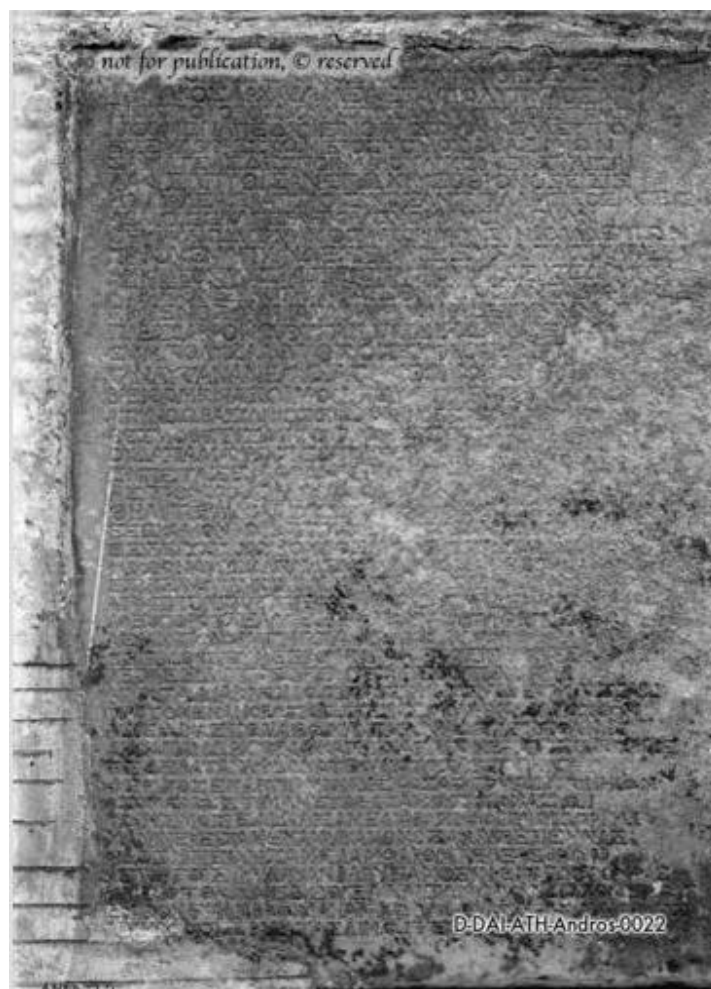
<sup>137</sup>O hexâmetro dactílico é um verso poético composto por seis pés métricos. Era amplamente usado no épico, nos hinos, na poesia oracular e em inscrições métricas.

**Figura 34- Fotografia da Aretalogia de Andros na fachada da casa.**



Fotografia da placa onde está inscrita a Aretalogia de Ísis de Andros, reutilizada na fachada da casa. In: Ross, L. Reisen auf den griechischen Inseln des ägaische Meeres. Turbingen: Cotta, 1943.

**Figura 35 - Coluna I da Aretalogia de Andros**



Fotografia da coluna I da Aretalogia de Ísis de Andros. In: [Inchriftentafel mit Isishymnos | Arachne](#) Acessado em: 12/12/2025

## TRANSCRIÇÃO \ TRADUÇÃO DA COLUNA I

1 Αἰγύπτου βασιλεία λινόστολε, τᾷ γονοέσσας

Rainha do Egito, vestida de linho,

αὔλακος ἀρχαία μέλεται πολύπυρος ἀγνιά,

zelosa da terra antiga, cujo sulco profundo a torna rica de trigo,

σειστροφόρος Βούβαστος, ἀμαλλοτόκοις τε Μένφιδ

Bubástis, portadora do sistro, e Mênfis que, por seus campos

γαθομένα πεδίοισιν, ὅπαι στάλαν ἀσάλευτον

produtores de feixes, alegra-se; ali uma estela imóvel

5 Εἶσε φιλοθρέσκων ἱερὸς νόμος ἐκ βασιλῆων,  
foi erguida por uma lei sagrada, por reis devotos,

σᾶμα τεᾶς, δέσποινα, μοναρχείας, ἰκέταισιν  
sinal de tua soberania, ó Senhora, para os povos suplicantes,

λαοῖς ἀπύοισαν· ἐγὼ χρυσόθρονος Εἷσις  
proclamando: “Eu sou Ísis do trono de ouro,

ῥωμαλέα σκάπτροισιν, ὅσαν πυριλαμπέος ἀκτεῖς  
do cetro poderoso, tal qual o raio flamejante

ἀελίῳ σελάγεσκε βολαῖς φορβάμονα γαῖαν.  
do sol brilhava com seus dardos sobre a terra nutriz.

10 Δειφαλέω δ’ Ἑρμῆνος ἀπόκρυφα σύμβολα δέλτων  
Com o sábio Hermes aprendi os sinais secretos das tábuas,

εὐρομένα γραφίδεσσι κατέξυσα, ταῖσι χάραζα  
descobertos pela escrita, que aperfeiçoei com o estilete,

φρικαλέον μύσταις ἱερὸν λόγον· ὅσσα τε δᾶμος  
gravando o conhecimento sagrado e terrível para os iniciados; e tudo o que o povo

ἀτραπὸν ἐς κοινὰν κατεθήκατο, πάντα βαθείας  
colocou no caminho comum, tudo de minha mente profunda

ἐκ φρενὸς ὑφάνασα διακριδόν· ἄδε τυράννω<v>  
teci de modo distinto. Eu, que sou a

15 πρέσβα Κρόνω θυγάτηρ, Εἷσις, δάμαρ εὐρυμέδον[τος]  
filha mais velha de Cronos, Ísis, esposa do soberano de amplo poder,

ἔμμι πολυζάλωτος Ὀσείδος, ὃ ποτε [δε]λ[φὸν]  
do muito honrado Osíris, com quem outrora compartilhei

τὰν αὐτὰν ἀνέλυσα γενέθλιον, ἅν[θεσι] πλοχμῶν]  
o mesmo ventre que nos deu à luz, ornada

βρειθομένα σοβαροῖς ἐλινότροπος· ἐν[νεσίαισιν]  
com flores nas tranças, de cabelos cacheados como gavinhas; pelas instruções

αἰπυνόω βασιλῆιος, ὃν ὥρανός ἔτρεσ[ε, θεσμῶν]

do rei de mente elevada e ainda criança, temido por Urano,

20 θεσμοθέτις, μερόπων τῶς οὐκ ὀ[λέσοισι μενοιναί],

legisladora, que concedeu aos mortais leis que nenhum

οὐδ' ἀπαμαυρώσει πολ[ιδος χρόνος, οὐδέ ποτέ σφιν]

tempo grisalho apagará, nem jamais para eles

ἐνπετάσει λάθαν ὁ μέ[γ]αι[ς πα]ν[ατείρι]το[ς] αἰῶ[ν].

a grande e tudo-subjugadora eternidade estenderá o esquecimento.

ἀστροφόροις λαμπῶ συ[ν]ο[μό]δ[ρομος ἐν Κυνὶ κύκλοις].

Brilho como companheira de curso nos círculos portadores de estrelas, junto a Sírios;

θηλυτέραις λοιμῶν γε[νόμαν] θε[ός] ε[ύαντητος].

para as mulheres, tornei-me deusa favorável contra os flagelos,

25 ἐξέκαμον Βούβαστον ἐμο[ὶ κο]σμέτ[ορες αἶας].

Bubástis foi estabelecida para mim pelos regedores da terra.

Εἴσις ἐγὼ πολύβουλος ἐχ[ώ]ρις[α τ]έρμ[ατ'] Ὀλ[υμπον]

Ísis, eu, a muito sábia, separei os limites do Olimpo

καὶ χθόνα μυδαλέαν σκο[τ]ο[ε]ίμον[α· ἄδ]ε [καὶ ὥρᾱν]

e a terra úmida vestida de trevas. Eu sou também aquela que

ἐς κρίσιν ὥρανίοισι κατάρων [ύψ]ός' ἐν ἄσ[τροις]

entre as estrelas celestiais delineou, para distinguir as estações,

ἀτραπιτὸν πλάγκτειραν ἀφώρισα· γυρὰ δὲ μὴν[ας]

um caminho errante pelo ar. Os ciclos curvos da lua

30 λοξοπόρου σελάγεσσι φερά[λ]ια καὶ πυροέντων

com os brilhos do curso oblíquo, portadores de luz, e dos fogosos

Ἀέλιον πώλων ἀγήτορα φαίνοπα κύκλων

o Sol, condutor dos corcéis, iluminando os círculos,

ἐς πόλον εἰθύνεσκον, ἵν' εὐκόσμοισι πορείαις

para o polo eu guiava, para que em percursos ordenados

*ἄζονες ἰλίγγοισι περικτυπέοντι διαύλωι*

os eixos ressoassem com vertigens no duplo curso,

*νύκτα διακρείνωσιν ἀπ' ἡματος· ἄδε θαλάσσας*

separando a noite do dia. Eu sou aquela que

*35 πρᾶτον ἐν ἀνθρώποισι περάσιμον ἦνεσα μόχθον·*

entre os homens, primeiro exaltou o esforço de atravessar o mar.

*Ἄδε δικασπολῖαι ρώμαν πόρον· ἄδε γενέθλας*

Esta proveu força à justiça. Esta que, no início da raça humana,

*ἀρχάν ἀνδρὶ γυναῖκα συνάγαγον εὖ τε σελάνας*

reuniu a mulher ao homem e, da lua,

*ἐς δεκάταν ἀψεῖδα, τεθαλότος ἄρτιον ἔργου*

até o décimo arco, a obra perfeita do fruto florescente,

*φέγγος, ἐπ' ἀρτίγονον βρέφος ἄγαγον· Ἄδε γονήϊων*

guiou até a luz o recém-nascido.

*40 ἄζομένως τιμὰν ἔτι νηπιάχως ὑπὸ μαζῶι*

Esta que, por meio da educação, ensinou ainda crianças

*κωρισμοῖς ἐδίδαζα μελίφροσι· φοιτάδι δ' ὀργᾷ*

docemente a temer os castigos dos pais; aos infelizes sem afeição

*μᾶνιν ἐρεισαμένα μυκάμονος ἄχρις ἐπ' εὐνὰς*

ameacei com minha ira, conduzindo-os ao covil

*Ἄϊδος ἠπείλησα μελάμφαρόν τε βερέθρων*

de Hades e ao abismo de manto negro,

*ἀστόργοις φυλακὰν βαρυπάμοσιν.*

prisão para os que carecem de afeição.

*45 Ἐμμι δ' ἀρούρας πυρνοτόκω μεδέοισα, δαιζάνδρων ἀπὸ χειρῶν*

E eu sou a guardiã dos campos férteis, odiando o alimento vindo das mãos destrutivas dos homens,

*ἐχθομένα<ν> βρώμαν, ἂν φωλάδες ἔστυγον ἄρκτοι,*

alimento que até os ursos das cavernas detestavam,

τὰν λύκος ὠρυκτάς, λιμῶι τεθοωμένος ἀλκάν

que o lobo uivante, com a força aguçada pela fome, rejeitava.

**Figura 36 - Coluna II da Aretalogia de Andros**



Fotografia da coluna II da Aretalogia de Ísis de Andros. In: [Inscriptionentafel mit Isishymnos | Arachne](#) Acessado em: 12/12/2025

## TRANSCRIÇÃO/ TRADUÇÃO COLUNA II

48 δυσμαθέων ἀπενή<ν>α[θ' ἐ[λῶρ]ιος οὐδ[....]ἀ[ν]

[o ser] selvagem, em sua repulsa pelas presas, nem [...]

Τὰ[ν] ἐτα[ρ]ῶν[....]κεν ἐφ'αμερίων ἐν[ῖ] βάσσαις

entre suas campanhas efêmeras, no vale [...]

**50** ἀγρό[τερ]ος, τὼς δρυμὸς [ἀ]μείλιχος ἔτρεφε, [λ]ιμός

como a mata implacável nutria, e a fome,

φείσατο νείω [δ]εινὸς ἐν ὥρεσιν [ἐ]σθλὸ[ν] ὃς α[.]ε

poupou o campo arado; o terrível nas montanhas, aquilo de bom [...]

[.]ν σ[... ]π[.....]οι χύον ἵν' ἀτέλεστον ε[... ]θας

[...] derramando uma força inacabada [...]

Θώσσοις' ἐτ[.]ν[.]ησ[.]ω[... ]οις [...]α[.]ς

[fragmento pouco legível]

[Βλ]α[σ]τὸν ἐὼν δάπτοισα φίλα τοκάς ἀνλβε σ[...]

Devorando o próprio rebento, a querida progenitora desfazia [...]

**55** Α[... ]π[... ]ομέν[α] πεῖν' ὠμὸν ε[.... ]ες

[sofrendo] uma fome cruel [...]

[μ]ά[ρ]γοι μαιμῶοντες ἀτάσθαλον ἐν φρ[εσί...]

Furiosos, agitados por atos ímpios em suas mentes [...]

Πιήεσι θ[ερεῦ]ς ἀνχμῶδε νά[μ]α[σιν] ἄρδω]

Com correntes [de verão], rego aquilo que está seco [...]

[... ..]ν.. ἀ[νθ]ρώποισιν, ὅτ' ἀχθι[ζ]ον τὰ το[...]

[...] para os homens, quando as coisas os sobrecarregavam [...]

[ --- ]ο[.]εον[τ]ο ν[....] νὺν ὅσσαν ἄῶω

[...] quanto eu agora clamo [...]

**60** [ --- ]νίνεον δ[.....]ήζαντο

[...] romperam [...]

[ --- ]ον..σι μεγ[....]λ[....]ο

[...] grande [...]

[ --- ] ενίαν θένον [ --- ]

[...] feriram a pobreza [...]

[ --- ]ατι μεν [ --- ]

[...] (ilegível)

[ --- ]ε[.]νω[ --- ]

(ilegível)

**[65–77 totalmente destruídas]**

Ελ [ --- ]

(ilegível)

Τὸν σ[ --- ]

(ilegível)

**80** Γ[ --- ]

(ilegível)

Ματέρι χα[ρμoσύνα --- ]

Para a alegria da mãe [...]

Στεῖραν ἐτ' Ε[ί]σις ἐγών --- ]

[A terra] estéril, eu, Ísis [...]

[ά]μετέραισιν [ --- ]

Nas nossas [...]

αὔλακ' ἐκύμαν'ε [ --- ]

o sulco fiz crescer [...]

**85** ἀμητὸν δρεπά[ν]αι[σ]ι [τ]α[μ]ε[ῖ]ν --- ]

a colheita, para ser cortada com foices [...]

ἄμπελον ἐκπετά[σ]α[ι]σα --- ]

tendo estendido a vinha [...]

ἀμερίω καμάτω θ[υ]μ[α]ρέα --- ]

agradável ao trabalho cotidiano [...]

ἔργα κασιγνήτας ἐρι[θαλέα --- ]

as obras muito florescentes da irmã [...]

εἰκέσιος, βρυάθων ε[ --- ]

protetora dos suplicantes [...]

90 *πᾶσα δὲ μοι ταναοῖσι κό[μαις --- ]*

com longas madeixas [...]

*δρῦς ἔτι τη[λεθόωσα --- ]*

o carvalho ainda vicejante [...]

*Ἴσις ἐγὼν ἀ[στοῖς --- ]*

Eu, Ísis, para os cidadãos [...]

*καὶ πρύταν[εῖα .....δαίμονας ὧν ποτ' ἀοιδαῖς]*

e os pritaneus [...] os deuses que outrora, em cantos [...]

**Figura 37 - Coluna III da Aretalogia de Andros**



Fotografia da coluna III da Aretalogia de Ísis em Andros. In: [Inchriftentafel mit Isishymnos | Arachne](#) Acessado em: 12/12/2025

### TRANSCRIÇÃO/TRADUÇÃO DA COLUNA III

**94** ἐμπτ[.]εμελ[....]γλ υ[.]λαχ[.]ος ἔπλασε μῦθος

[...] o mito foi plasmado [...]

**95** Μειλ[ι]σσειν ἐδίδαζον ἀγάλασιν. Ε[ι]σατο ναός

Ensinaaram a aplacar [os deuses] com estátuas. Estabeleceram templos [...]

[λ]αὸς [.....]σι· Πε[ρι]σ[σότα]τον δὲ μονάρχων

O povo [...]; e a mais excelente entre os monarcas,

Δεσ[μὸν ἐγὼ κατέλυσα] Φόνωι δὲ [κ]ά[θαι]μον. Ἐνυώ

Eu rompi o grilhão e purifiquei o sangue com sangue. Ênio,

ἀ[ρᾶς ὕδασιν εὗτ'] ἄν ὑπὲρ Στύ[γ ε]λώ[δ]εα ῥάνω,

banhada no sangue dos massacres, quando aspergi águas sobre o pântano do Estige,

Αἰ[δ]ο[ς] ἐξ [εὖν]ης ἐπὶ Τάρτα[ρον ἦ]λασ' ἐνιπαῖς

na minha ira, persegui-o do esconderijo de Hades até o Tártaro,

**100** ἄ[ι]ι Ποιναί τὸ τέλος φρικωδέος ἦ[νε]σαν ἄγρας.

onde as Fúrias celebraram o fim da terrível caçada.

δῶκα χαριζομένα πει[θάνιον ἀνδρὶ γυναιῖκα,

dei, favorecendo, a mulher dócil ao marido,

ἀμφοτέρω[ς τ' ἐδά]μασσα, τὸ δ' ἄγρ<ι>ον αὐχένος αἶπος

e submeti ambos ao jugo do casamento; a selvagem altivez do pescoço,

μ[α]λθάκ' ἐ[πιπνείοισα κ]ατεύνασεν ἄσυχᾳ Πειθῶ.

suavemente soprando, a silenciosa Persuasão acalmou.

Κίονα δ' ε[ι]σ[α δικας] εὐθελγέος ἡδ' ἀμαρυγᾶς

E estabeleci uma coluna da justiça, de suave encanto e brilho,

**105** Χ[ρυς]εῖα[ν σταλᾶν] προφερέστερον ἐν πολιήταις

mais notável entre os cidadãos que uma estela dourada.

Θ[ηκ' ἐ]σιδ[εῖν.....]ατιν' ἄμμι δ' ἀμαυρᾶς

E para nós, da obscura [...]

[..... γ]ένετ' αἰόλον· ἀντὶ δ' ὀλισθρῶ  
[...] tornou-se cintilante; em lugar de [...]

[.....] πλο[ύ]τῳ λάχεν· εἶδεα δ' ἄγνᾶς  
riqueza obtida; e as formas puras

[..... ἐ]ανοῖς χ[ρ]υσειδέσι παστῶς  
[...] em mantos de aparência dourada, o tálamo nupcial,

**110** [..... γαμ]οστόλος [ἀνί]κα πεύκας  
que prepara os casamentos, quando as tochas de pinho

ἄλ[ικες] ..... σ]ὺν ἐννύμφις ὕμεναίοις  
jovens de mesma idade, com a bela noiva, entoam hinos nupciais,

[.....] ἀπὸ [βάρ]βαρον Ἑ[λλ]άδος ὁμφάς  
[...] separei tudo o que é bárbaro da voz grega,

[.....] ε]σάματο[ς ὥρ]ισ[α τ]ειμάν  
[...] estabeleci a honra do sinal,

[..... βρο]τοῖς φύσις εὖστοχον οὖροις  
[...] a natureza concedeu aos mortais limites precisos,

**115** [.....] ε[.]νον δ[υσ]μο[μ]φέ[ο]ς αἵσχους  
[...] da vergonha digna de censura,

[.... δειν]ὸ[ν δ'] ἐ[π]ά[γ]ω [φόρ]ον ὄρκῳ  
[...] e imponho um fardo terrível ao juramento,

[....] ω[....] πα[.]αις λόγος. ἐν δὲ βαρεῖαι  
[...] a razão. E entre as pesadas

[....] α[.] ἐξ α] μερίμνας.  
[...] afastei as preocupações.

[.... ἐπὶ Τάρτ]αρον [αὐ]τὸν ἐλαύνει  
[...] impele-o até o próprio Tártaro,

**120** [....] ῥ[ίμ]φα δ' Ἐρινύς  
[...] e rapidamente a Fúria,

[...] κέντρον

[...] aguilhoadá,

[...] δ' ἀφανροῖς

[...] para os fracos,

[...] ΓΩ

(ilegível)

[...] ο(?)ς

(ilegível)

**125** [...] ε[.] ενθεσ

(ilegível)

[...] θ[ε] μελιχράς

[...] oferecia doces com mel,

[...] ἀ[λ]ιοπλανῆς] ἔσ]τα[ν]

[...] vagando pelo mar,

[...] ἐ]λεάμονα ῥειπάς

[...] os sopros misericordiosos,

[...] ν[αι] γίδ' ὀρείνειν,

[...] agitar com a tempestade,

**130** [...] ε γαλάναν

[...] a calma,

[...] ὀρο]θυνομέναι δὲ

[...] sendo excitado,

[...] Πόντος ἀβυσσῶι

[...] o Ponto no abismo,

[...] ρ]οχ[θὼ]ς ἀ[λ]δὲς αὔλια Δόξα

[...] o estrondo das moradas do mar, a glória,

[...] ΕΤΑ φάμας

[...] da fama,

135 [...]ον, οὐδέ τις

[...] nem alguém,

[...]εν ἵχνος

[...] rastro,

[...]ἀμφοιπολεύω

[...] eu sirvo

**Figura 38 - Coluna IV da Aretologia de Andros**



Fotografia da coluna IV da Aretologia de Ísis em Andros. In: [iDAI.objects / Arachne](#)

Acessado em: 12/12/2025

## TRANSCRIÇÃO/TRADUÇÃO DA COLUNA IV

**138** ἀελίῳ βασιλῆιον ὁμαῖ σὺν λαμπρῶι ὁμαίμῳι

Governo o reino do sol juntamente com meu brilhante irmão,

καί με καλεῖσι πάρεδρον· ἐλα[υνομένα] δ' ἐνὶ γυρ[οῖ]ς

e chamam-me sua consorte; conduzida em órbitas,

**140** συνφέρομ' ἀκτείνεσσι κατ' ὠ[ρανὸν αἰ]γλάεντα·

acompanho os raios pelo céu resplandecente.

ὅσσα δ' ἐμὸς γνώμων νόος εἴσιδ[ε, πάντ]α τελευτᾷ[ς]

Tudo o que minha mente perspicaz percebe,

ἐς πέρας ἰθύνω· τὰ δ' ὑπείροχ' ὁ[π]ανίκα [νε]ύσω

guio até a conclusão; e sempre que faço um aceno soberano,

κῦρος ὑποκλάζοις', ὑπάταν βασιληΐδα τειμὰν

a autoridade se curva diante da suprema honra real,

πτήσسونθ' ἀμετέραν· δεσμῶν δ' ἀέκουσαν <ἀν>άγκαν

tremendo ante nós; eu desato os grilhões da Necessidade,

**145** ἀνλύω· πλωτὰ δὲ φιλεύδιος Ἀμφιτρίτα

mesmo contra sua vontade; torno navegável a serena Anfitrite,

νηυσὶ μελαμπρώροισιν ὑπαὶ παχνώδεος ἀύχμῳ,

para as naus de proas negras, sob o frio rigor,

ἀνίκα μειδάμων ἰλαρὰν ἐρύθοισα παρειὰν

quando, sorridente, corando a face alegre,

ἀμπετάσω Τηθὺν γλαυκώλενον· ἐν δὲ περητοῖς

estendo Tétis de braços glaucos; e nas profundezas

βένθεσιν ἀστιβέα πλαγκτὰν ὁδόν, εὗτέ με θυμὸς

navegáveis, o caminho errante antes inacessível, quando meu ânimo

**150** κορθύσῃ, κλονέω· παντᾷ δὲ μελανθείῃ ροίζωι

se agita, eu o revolvo; e por toda parte, com fragor de ondas negras,

σπερχόμενος βαρὺ πόντος ἐνὶ σπήλυγξι βαθείαις

o mar impetuoso ruge pesadamente em cavernas profundas,

μυκᾶτ' ἐξ ἀδύτων. πράτα δ' ἐπὶ σέλματι δούρων

bramindo de seus abismos. Fui a primeira a guiar a célere quilha

κολπωτὰν ὀθόναισι θοὰν τρόπιν ἰθύνεσκον,

sobre o convés de madeira, enfunada por velas,

οἶδμα καθιππεύοισα· δαμαζομένας δὲ θαλάσσας

cavalgando sobre a vaga; e com o mar domado,

**155** ὠκυπόροις ἐλάταις ἐλικὰν ἔστασε χορείαν

os remos velozes estabeleceram a dança circular,

Δωρίδος εὐλοχία· περιπάλλετο δ' ἐν φρεσὶ θάμβος,

da linhagem de Dóris; o espanto pulsava no peito

εἰρεσίαν ἀδάητον ἔτ' ὄθμασι παπταινοίσαις.

daquele que contemplava, com olhos fixos, o remo desconhecido.

Ἴσις ἐγὼ πολέμῳ κρυερὸν νέφος ἔρκεσι μόχθων

Eu, Ísis, envolvi a nuvem gélida da guerra com os cercos do esforço,

ἀμφέβαλον κλήιζοισι πολυκτέανον βασιλείαν

cercando com portões um reino próspero,

**160** θεσμοφόρον. νάσῳ δὲ βαθυνομένας ἀπὸ ρίζαν

fundado na lei. E as ilhas, imersas desde as raízes,

ἐς φάος ἐκ βυθίας ποτανάγαγον ἰλύος· αὐτὰ

eu as trouxe das profundezas do lodo para a luz; eu mesma

ὄρεα καὶ πε[δίω]ν σπορίμαν βάσιν ὀργάδα τ' ἄγκραις

ergui as montanhas, a base semeável das planícies e as pastagens,

στηρικταῖ[ς] ἐξαι[ρ]ον ὑπερτείνοισα, βοαύλοις

com picos firmes, estendendo-as para os estábulos

μαλοκόμοι[ς] θ' ἀδεῖ]αν· ἐπ' ἀφριόεντι δὲ Νηρεὺς

e para as ovelhas lanudas; e sobre o mar espumante, Nereu

**165** πλᾶξε τ[ρίαινα]ν [ἔ]χων περιμάρμαρον ἄνθεσιν ἄχνας

brandia o tridente, brilhante com flores de espuma,

φλοῖσβο[ν ἐριβ]ρεμέθοντα, ποτὶ κροκάλαισιν ἀράσσως  
com um bramido tonitruante, chocando-se contra os cascalhos

λίσσάδας. ἀμφίλα]φῶς δὲ κατ' ὄφρυος ἐρσαέσσας  
das rochas lisas; e generosamente, de frente orvalhada,

[καρποτόκον θλ.]ίβω ποτὶ ματέρα περκάζοισαν  
espremei a uva frutífera contra a mãe terra que amadurece,

[ὄμφακα χαρμο]δότειραν· ὑπερφιάλοις δὲ κεραυνῶς  
a uva verde que traz alegria; e contra os arrogantes,

**170** [ἀστράπτοισα β]ολαῖς στιβαρὰν θνατοῖσιν ἀπειλάν  
disparando raios, lanço aos mortais uma ameaça terrível,

ἐμβάλλω βρεμέθοντα. Ἐμοὶ δ' ὑπέικεν ἅ Μοίρας  
e estrondosa. E a mim cedeu o fuso da Moira,

[ἐκλωθ' ἡλακ]άτας τὰν Ἄτ[ροπος αἰὲν] ἐλίσσει,  
cujos fios Átropo sempre enrola,

[Χείρεσιν ἐνδί]νοισα περιροι[βδητον] ἐλίγμοις  
girando-o entre as mãos com um sussurro rodopiante,

.....γ' ἀτελής ἀπα[.]τ[.....]ε[.]εις  
[...]

**175** [..... καλάμ]ων(?) δόνακας ποτι[....]α παγᾶν  
[...] os juncos das canas junto à fonte,

[.....] δ[ι]ναῖς· βωλοτροφ[ος ..... δ]ασείας  
[...] redemoinhos; nutridora de glebas [...] espessas,

[.....πελ]άγεσσιν[.....]ήσσει  
[...] nos mares [...],

[.....τ]έφρα καλότροφος [... ..] Νεῖλ[ω]  
[...] cinza, bem nutrida [...] pelo Nilo.

A Coluna I possui 47 versos. A partir da análise dos danos visíveis nas fotografias, observa-se que, da parte superior à inferior, há no canto superior esquerdo uma sobreposição de material de construção que, contudo, não compromete a leitura do primeiro verso. O mesmo ocorre no canto inferior esquerdo. O texto passa a apresentar lacunas causadas por lesões na pedra a partir do último terço do verso 14, estendendo-se até o verso 30. Há ainda uma lacuna na parte inicial do verso 45.

A Coluna II possui 45 versos e é a mais danificada do conjunto, não havendo um único verso completamente preservado ou isento de lacunas. Ainda assim, é possível uma leitura relativamente segura — com preenchimentos conjecturais — dos versos 48 a 52 e novamente dos versos 54 a 59. Do verso 60 até o verso 81, apenas algumas palavras isoladas, sem grande coerência sintática, podem ser reconhecidas. Dos versos 82 até o final da coluna (verso 93), o conteúdo é apenas parcialmente inteligível.

A Coluna III, por sua vez, encontra-se também amplamente desgastada, mas, diferentemente da anterior, permite distinguir quase todas as palavras no final de cada verso. Essa coluna é composta por 42 versos. Contudo, assim como na Coluna II, nenhum deles se conserva integralmente.

Já a Coluna IV, apesar de apresentar a parte superior direita quebrada e perdida, assim como o canto inferior esquerdo, além de uma fratura transversal e desgastes significativos na segunda metade do texto, fornece ainda assim um volume expressivo de informações relevantes, como será discutido mais adiante.

Como já apontado, o hino de Andros enquadra-se no tipo “Você é Ísis”, isto é, em grande parte do texto a divindade é interpelada na segunda pessoa do singular. Contudo, em alguns momentos, a própria deusa assume a voz do discurso e declama em primeira pessoa — “Eu sou Ísis” —, o que se verifica, por exemplo, a partir do verso 7.

É difícil estabelecer uma estrutura rígida para o hino de Andros, como é possível fazer em outros exemplares, em razão da fragmentação do texto, de sua extensão e também das recorrentes retomadas temáticas ao longo da composição. Diferentemente do tipo seguinte — e de modo ainda mais acentuado aqui do que no texto de Maroneia —, as estruturas frasais são menos lineares, e o verbo deixa de ser o elemento central da oração. Os períodos são mais longos, com núcleos nominais distanciados e verbos que frequentemente regem dois ou três versos consecutivos. O objetivo do texto não parece ser apenas a enumeração dos feitos da divindade, mas sobretudo comover e afetar o ouvinte por meio de descrições elaboradas, recorrendo a conceitos abstratos e, em diversos momentos, a imagens e detalhes sensoriais.

Em termos de grau de helenização estilística, o hino de Andros situa-se entre o hino de Maroneia e o tipo de hino que se tornará mais recorrente a partir desse ponto de nosso trabalho. Mantém a adaptação ao hexâmetro, com características formais da poesia grega e referências mitológicas helênicas, acompanhadas de um elaborado floreio poético; ao mesmo tempo, seus temas já se aproximam de maneira mais clara daquele modelo de hino que prevalecerá durante o período imperial.

### **3.2.2 TIPO “EU SOU ÍSIS”**

Nesse grupo incluem-se cinco inscrições, encontradas em Cime, Tessalônica, Telmessos, Cassandreia e Ios, além do excerto preservado na obra de Diodoro da Sicília. Trata-se de um tipo textual redigido em primeira pessoa, no qual, após a fórmula dedicatória, a própria deusa se apresenta, fornecendo sua genealogia e enumerando seus poderes e feitos, encerrando-se com um agradecimento à sua terra de origem, o Egito.

Nessas Aretalogias, predominam frases mais curtas e rigidamente estruturadas, sem conexão explícita entre si. As orações são mais simples do que aquelas observadas anteriormente, contendo apenas os elementos estritamente necessários (sujeito, objeto e predicado). Embora Martzavou (2012, p. 280) defenda que esses textos seriam capazes de suscitar sensações nos ouvintes, tal efeito dependeria de recursos adicionais para além do próprio texto, uma vez que ele não busca caracterizar qualitativamente a deusa, mas antes listar quantitativamente seus poderes, evidenciando sua extensão mais do que sua profundidade.

A partir da fórmula recorrente “Eu sou Ísis” (ἐγὼ Ἰσίς εἰμι), que aparece no início de cada frase, pode-se perceber que dificilmente esse tipo de texto funcionaria apenas como uma oração. Segundo Nagel (2021, p. 126), trata-se de uma estrutura frasal típica do Egito, que remonta aos sintagmas nominais egípcios com pronomes pessoais independentes, às orações nominais egípcias e às orações clivadas com participios ou formas relativas.

Para além de sua dimensão monumental e política, a eficácia comunicativa das Aretalogias de Ísis deve ser mensurada a partir das dinâmicas de uma sociedade marcadamente oral. A leitura constituía uma prática marcadamente física e sonora (Cavallo & Chartier, 1998, p.12). Nesse horizonte cultural, a estela epigráfica não pressupunha uma leitura silenciosa, individual e abstrata. Ao contrário, a prática antiga

da leitura em voz alta (*clara voce*) transformava o ato de decifrar o mármore em uma performance essencialmente acústica e comunitária.

Ao pronunciar as prerrogativas da divindade, o leitor alfabetizado funcionava como um mediador oral, socializando o conteúdo do hino-monumento para uma audiência majoritariamente analfabeta que circundava o espaço do santuário. Sob essa perspectiva, a recorrência obsessiva da fórmula de autorrevelação (*'Eu sou Ísis'*) e a cadência formular do texto revelam sua herança mnemônica estruturada para a escuta. O suporte lapidar garantia a perenidade institucional do decreto divino, mas era a voz humana que ativava a soberania da deusa no cotidiano do ecúmeno.

Para Martzavou (2012, p. 276), textos desse tipo estariam erigidos em um local especial do templo e seriam lidos durante rituais iniciáticos, possivelmente por uma sacerdotisa trajada como Ísis ou por um sacerdote, enquanto uma sacerdotisa, vestida como a deusa, corporificaria a presença divina. Seguindo essa interpretação, esse tipo de texto pode ser compreendido como um roteiro para uma performance de caráter teatral, provavelmente realizada no contexto da iniciação nos mistérios, na qual os iniciados atuariam como espectadores de uma epifania divina encenada.

### 3.2.2.1 O Excerto em Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica*, I.27,3-6)

Diodoro nasceu na cidade de Agyrium (atual Agíra), na Sicília, por volta do ano 90 a.C., falecendo aproximadamente em 36 a.C. (Muntz, 2007, p.4–5). Percebe-se, assim, que o autor viveu em um período particularmente turbulento do Mediterrâneo, marcado pelo fim da República Romana, como sistema de governo capaz de permitir a administração do Império territorial. Diodoro dedicou-se à elaboração de uma “história universal” — *koinè historia* (*Biblioteca Histórica*, I.1.1) — reunida na obra intitulada *Bibliothékē*, escrita em grego. Embora esse gênero já fosse conhecido na Antiguidade, Diodoro parece tê-lo desenvolvido à sua própria maneira, com ênfase especial na organização cronológica e geográfica dos acontecimentos (Sulimani, 2022, p. 178).

A *Bibliothékē* compreendia originalmente quarenta livros, dos quais apenas quinze chegaram até nós. Nos livros I a V, Diodoro trata da história dos antigos “bárbaros” e de parte do período mitológico grego; nos livros XI a XX, apresenta a continuidade da história do Mediterrâneo entre os anos de 480 e 302 a.C.; já nos

fragmentos dos livros XXI a XL, fornece informações relativas ao período helenístico e à República Romana.

O autor relata ter viajado a Alexandria por volta da metade do século I a.C., onde teve acesso aos arquivos da Biblioteca da cidade e acompanhou os conflitos entre os Ptolomeus e as intervenções romanas. Já na década de 40 do século I a.C., esteve em Roma, onde presenciou o auge do poder de Júlio César e sua morte. No entanto, nenhum desses acontecimentos é narrado diretamente em seus textos.

Apesar de fornecer uma quantidade significativa de informações sobre a Antiguidade, Diodoro foi — e continua sendo — alvo de críticas por parte da historiografia moderna, sendo frequentemente descrito como ingênuo ou pouco rigoroso. Essas críticas concentram-se, em geral, na forma como o autor utiliza e compila suas fontes:

De acordo com essa visão, Diodoro copiou mecanicamente uma única fonte para um determinado período, introduzindo erros devido à sua própria estupidez ou necessidade de condensar um original, fazendo comentários banais ocasionais e até mesmo contradizendo outras partes de seu próprio texto quando duas fontes estavam em conflito (Muntz, 2017, p.16).

Atualmente, alguns pesquisadores têm revisado (Sacks, 1990, p.5; Muntz, 2017, p. 3) o *status* quase de *persona non grata* atribuído a Diodoro, argumentando que o uso que o autor faz de suas fontes é mais complexo do que tradicionalmente se supôs, especialmente no que se refere ao livro dedicado ao Egito. Grande parte das informações utilizadas por Diodoro para tratar desse tema parece ter derivado de Hecateu de Abdera, mas também de outras fontes, como o próprio Heródoto, além de suas observações pessoais durante sua estadia em Alexandria e de conversas mantidas com sacerdotes egípcios.

Kenneth Sacks sustenta, em *Diodorus Siculus and the First Century*, que a obra de Diodoro não consiste em uma simples compilação mecânica, como frequentemente se afirmou, mas deve ser entendida como “um documento que reflete substancialmente as atitudes intelectuais e políticas do final do período helenístico” (Sacks, 1990, p.5). Charles Muntz (2017, p. 3), por sua vez, argumenta que, mesmo que Diodoro não trate diretamente dos conflitos contemporâneos à sua vida, a experiência da turbulência de seu tempo se manifesta em seus escritos e em sua visão de mundo, sobretudo nos três primeiros livros, dedicados aos egípcios, assírios, indianos, líbios, entre outros povos. Ao descrever essas sociedades, Diodoro delineia limites físicos, políticos e culturais do

mundo mediterrânico no final da República Romana, contribuindo, assim, para o debate intelectual e político de sua época.

Outro ponto relevante para o estudo dos relatos míticos em Diodoro é a presença de uma combinação entre figuras da mitologia grega e narrativas de origem não grega, como se observa, por exemplo, na incorporação de Hércules à mitologia egípcia. Para Diodoro, o mito narra os feitos de heróis que beneficiaram a humanidade e, desse modo, cumpre uma função pedagógica, ao ensinar os homens a agir como heróis, orientando-os pela justiça e pela bondade:

Contrastando a mitologia (mitologia) com os acontecimentos reais (praxeis; 1.25.4, 98.10) e reconhecendo as dificuldades envolvidas na narração das histórias míticas, Diodoro, no entanto, considera-as como um elemento significativo da antiguidade dos povos, e critica autores como Éforo por omiti-los. Assim, ele também deixa claro que sua própria história universal é superior a todas as outras (1.2.2–8, 3.2; 4.1.1–4) (Sulimani, 2022, p.180).

Entretanto, Diodoro não relata os mitos exatamente como os encontra em suas fontes, mas preserva aquilo que considera ser sua essência. O autor remodela figuras míticas, incorporando-lhes características e feitos de natureza histórica, sejam eles gregos ou romanos. As cenas são descritas com detalhes geográficos precisos, produzindo uma versão historicizada do mito, na qual Diodoro recorre ao evemerismo e à alegoria como estratégias para racionalizar o relato.

Para Diodoro, a história deveria servir como exemplo para os homens, que poderiam aprender tanto com os sucessos quanto com os fracassos dos indivíduos do passado (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.1.2–3). Nesse sentido, os feitos de muitos personagens antigos explicariam inclusive a fundação de cidades ou a introdução de inovações benéficas à vida das populações, como a criação de leis (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.2.1). No trecho a seguir, é possível perceber simultaneamente a valorização da História e a concepção de mito no pensamento diodoriano:

Se, de fato, a mitologia [*μυθολογία*] dos mortos no Hades, tendo a trama moldada [*τὴν ὑπόθεσιν πεπλασμένην*], contribui muito para a piedade [*εὐσέβειαν*] e justiça [*δικαιοσύνην*] dos seres humanos, quanto mais se deve considerar na verdade e a história como a profetisa da verdade, que é como a fonte de toda a filosofia, capaz de aprimorar os costumes para a virtude! (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.2.2)<sup>138</sup>.

---

<sup>138</sup> “Εἰ γὰρ ἡ τῶν ἐν ᾧδου μυθολογία τὴν ὑπόθεσιν πεπλασμένην ἔχουσα πολλὰ συμβάλλεται τοῖς ἀνθρώποις πρὸς εὐσέβειαν καὶ δικαιοσύνην, πόσω μᾶλλον ὑποληπτέον τὴν προφητικὴν τῆς

Em outras palavras, Diodoro acreditava que os mitos, embora fossem narrativas construídas, contribuíam para estimular comportamentos piedosos e justos nos homens. Assim, o autor considerava que a história, por se basear na “verdade”, em oposição à narrativa “fictícia”, seria capaz de promover, por si mesma, a virtude humana.

No Livro IV, é possível compreender ainda melhor a concepção de mito em Diodoro. Nesse livro, o autor dedica-se a expor e analisar os mitos gregos. Já na introdução, ele destaca as dificuldades enfrentadas por aqueles que se propõem a compilar narrativas míticas, apontando três fatores principais: a antiguidade dos acontecimentos, a variedade de personagens envolvidos — heróis, semideuses, homens e deuses — e a ausência de consenso entre os mitógrafos, o que resulta em versões ora complementares, ora contraditórias. Para Diodoro, essas dificuldades explicariam o fato de muitos historiadores anteriores a ele terem se absterido de narrar mitos. Ainda assim, o autor valoriza sua própria iniciativa de relatar os mitos antigos, inserindo-os entre os acontecimentos que, muitas vezes, trouxeram benefícios à humanidade, como se observa no trecho a seguir.

Nós, no entanto, mantendo a opinião oposta à deles, assumimos o trabalho que tal registro envolve e estendemos todo o cuidado ao nosso alcance às lendas antigas. Pois feitos muito grandes e numerosos foram realizados pelos heróis e semideuses e também por muitos homens bons, que, por causa dos benefícios que conferiram e que foram compartilhados por todos os homens, foram honrados pelas gerações seguintes com sacrifícios que em alguns casos são como aqueles oferecidos aos deuses, em outros casos, como aqueles que são pagos aos heróis, e de um e de todos os louvores apropriados foram cantados pela voz da história em todos os tempos (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, IV.1.4)<sup>139</sup>.

Diodoro reconhece que não é possível relatar os mitos com a mesma exatidão dos acontecimentos contemporâneos, uma vez que, segundo ele, “quando se trata de histórias de mitos, um homem não deveria de forma alguma sondar a verdade com um olhar tão aguçado” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, IV.8.4). Ainda assim, o autor busca harmonizar o mito com a história, adequando a narrativa mitológica por meio da racionalização evemerista. O termo refere-se ao tipo de interpretação

---

ἀληθείας ιστορίαν, τῆς ὅλης φιλοσοφίας οἶονεὶ μητρόπολιν οὔσαν, ἐπισκευάσαι δύνασθαι τὰ ἥθη μᾶλλον πρὸς καλοκάγαθίαν” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.2.2).

<sup>139</sup> !Ἡμεῖς δὲ τὴν ἐναντίαν τούτοις κρίσιν ἔχοντες, καὶ τὸν ἐκ τῆς ἀναγραφῆς πόνον ὑποστάντες, τὴν πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἐποιησάμεθα τῆς ἀρχαιολογίας. Μέγισται γὰρ καὶ πλεῖσται συνετελέσθησαν πράξεις ὑπὸ τῶν ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων καὶ πολλῶν ἄλλων ἀνδρῶν ἀγαθῶν ὧν διὰ τὰς κοινὰς εὐεργεσίας οἱ μεταγενέστεροι τοὺς μὲν ἰσοθέοις, τοὺς δ’ ἡρωικαῖς θυσίαις ἐτίμησαν, πάντα δ’ ὁ τῆς ἱστορίας λόγος τοῖς καθήκουσιν ἐπαίνοις εἰς τὸν αἰῶνα καθύμνησεν” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, IV.1.4).

desenvolvido no século III a.C. por Evêmero de Messina. Suas teorias são conhecidas sobretudo por meio de fragmentos preservados na obra de Diodoro e se baseiam na ideia de que Zeus teria sido originalmente um mortal, posteriormente divinizado em razão de seus feitos em benefício da humanidade. Com o tempo, o evemerismo deixou de ser apenas uma explicação específica sobre a origem dos deuses e passou a ser utilizado como método de racionalização dos mitos, sendo posteriormente apropriado pelo cristianismo como instrumento para negar o estatuto divino das divindades pagãs (Smith, 2022, p. 530).

Sobre as fontes utilizadas por Diodoro, a que nos interessa aqui são aquelas nas quais ele diz ter se baseado para escrever sobre a religião egípcia. Ao ler Diodoro, o historiador pode se sentir frustrado com a quantidade de “eles dizem” sem a menção de quem são esses ‘eles’. Em outros momentos, Diodoro é um pouco menos vago, reduzindo a autoria ao grupo que ele chama de “sacerdotes” ou “alguns sacerdotes” dizem X ou Y (p. ex., Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica*, I.13), ou, em outros trechos, quando ele comenta que, de acordo com “alguns escritores de mitologia” (p. ex., Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica*, I.13). Em outras palavras, nosso autor é amplamente conhecido por não citar diretamente suas fontes, o que coloca sua reputação em risco. Bem mais adiante do Livro I, ele é um pouco mais preciso quando comenta que as informações selecionadas por ele para falar do Egito apareciam em documentos escritos por sacerdotes egípcios e foram cuidadosamente selecionadas (*Biblioteca Histórica*, I.69). Contudo, o autor não nega que teve acesso aos escritos de Heródoto, além de Hecateu de Abdera e Manetão, mesmo não fazendo menção direta a eles na maioria das vezes.

A parte do extenso trabalho de Diodoro que nos interessa mais diretamente é aquela dedicada à história e à mitologia egípcias, uma vez que seu papel como mitógrafo também deve ser considerado. Assim, neste trabalho, utilizamos apenas o Livro I da *Biblioteca Histórica* de Diodoro, na edição bilíngue da Harvard University Press, traduzida para o inglês por C. H. Oldfather (1989).

Entre os diversos feitos atribuídos a Ísis ao longo do texto de Diodoro — os quais serão analisados com maior atenção mais adiante —, um em particular se destaca para os propósitos deste capítulo. No capítulo 27 do Livro I, ao descrever a religião egípcia e a proeminência dos cultos e mitos de Osíris e Ísis a partir de uma leitura de caráter evemerista, Diodoro nos relata que:

Não ignoro que alguns dos historiadores afirmam que os túmulos desses deuses [Ísis e Osíris] encontram-se em Nisa, na Arábia, razão pela qual Dioniso também é chamado de Niseu. Dizem também que há uma estela de cada um dos deuses inscrita com as letras sagradas [hieróglifos]. [4] Na de Ísis, portanto, estaria gravado:

“**Eu sou Ísis**, a rainha de toda terra, aquela que foi educada por Hermes; e tudo o que eu estabeleci como lei, ninguém pode anular. **Eu sou** a filha primogênita do mais jovem deus Cronos; **eu sou** esposa e irmã do rei Osíris; **eu sou** a primeira que descobriu o fruto para os homens; **eu sou** a mãe do rei Hórus; **eu sou** aquela que ascende no astro que está no Cão; [5] para mim a cidade de Bubástis foi edificada. Salve, salve, Egito que me nutriste”<sup>140</sup> (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.27) (grifo nosso).

Em seguida, Diodoro cita o que é encontrado na estela de Osíris:

Meu pai é Cronos, o mais novo dos deuses, e eu Osíris, o rei, que realizou campanhas por cada país tão longínquos quanto as regiões inabitadas da Índia e as terras do norte, até as fontes do rio Ister, e até partes do mundo tão longe quanto o Oceano. Eu sou o filho mais velho de Cronos, E, tendo surgido de um ovo belo e nobre, fui gerado como uma semente de parentesco, nascido hoje. Não existe região do mundo inabitado que eu não tenha ido, dando a todos os homens as coisas que eu descobri<sup>141</sup> (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.28).

É importante destacar que Diodoro, ao falar sobre as Aretalogias, o faz a partir de relatos de terceiros: “Dizem também que há uma estela [...]” (*Biblioteca Histórica*, I.27). Assim, o autor não descreve a estela a partir de sua própria experiência de contato, mas sim por meio de informações que lhe foram transmitidas. Além disso, ele comenta que aqueles que o informaram sobre a estela também disseram que havia mais escritos, mas que a estela estava com partes destruídas. É nesse último comentário que temos uma ideia de quem pode ter sido o interlocutor de Diodoro sobre a estela. Nesse momento, ele nos diz que o sacerdote que lhe contou sobre a tumba desses deuses — e,

---

<sup>140</sup> οὐκ ἄγνοω δὲ διότι τινὲς τῶν συγγραφέων ἀποφαίνονται τοὺς τάφους τῶν θεῶν τούτων ὑπάρχειν ἐν Νύσῃ τῆς Ἀραβίας, ἀφ’ ἧς καὶ Νυσαῖον τὸν Διόνυσον ὠνομάσθαι. εἶναι δὲ καὶ στήλην ἐκατέρου τῶν θεῶν ἐπιγεγραμμένην τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν. [4] ἐπὶ μὲν οὖν τῆς Ἰσιδος ἐπιγεγράφθαι ‘ἐγὼ Ἰσίς εἰμι ἡ βασίλισσα πάσης χώρας, ἡ παιδευθεῖσα ὑπὸ Ἑρμοῦ, καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λῦσαι. ἐγὼ εἰμι ἡ τοῦ νεωτάτου Κρόνου θεοῦ θυγάτηρ πρεσβυτάτη; ἐγὼ εἰμι γυνὴ καὶ ἀδελφὴ Ὀσίριδος βασιλέως; ἐγὼ εἰμι ἡ πρώτη καρπὸν ἀνθρώποις εὐροῦσα; ἐγὼ εἰμι μήτηρ Ὠρου τοῦ βασιλέως; ἐγὼ εἰμι ἡ ἐν τῷ ἄστρῳ τῷ ἐν τῷ κυνὶ ἐπιτέλλουσα; [5] ἐμοὶ Βούβαστος ἡ πόλις ὠκοδομήθη. χαῖρε χαῖρε Αἴγυπτε ἡ θρέψασά με’ (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.27).

<sup>141</sup> ἐπὶ δὲ τῆς Ὀσίριδος ἐπιγεγράφθαι λέγεται ‘πατὴρ μὲν ἐστὶ μοι Κρόνος νεώτατος θεῶν ἀπάντων, εἰμι δὲ Ὀσίρις ὁ βασιλεύς, ὁ στρατεύσας ἐπὶ πᾶσαν χώραν ἕως εἰς τοὺς ἀοικήτους τόπους τῶν Ἰνδῶν καὶ τοὺς πρὸς ἄρκτον κεκλιμένους, μέχρι Ἰστρου ποταμοῦ πηγῶν, καὶ πάλιν ἐπὶ τὰλλα μέρη ἕως ὠκεανοῦ. εἰμι δὲ υἱὸς Κρόνου πρεσβυτάτος, καὶ βλαστὸς ἐκ καλοῦ τε καὶ εὐγενοῦς ὧν σπέρμα συγγενὲς ἐγεννήθη ἡμέρας. καὶ οὐκ ἔστι τόπος τῆς οἰκουμένης εἰς ὃν ἐγὼ οὐκ ἀφίγμαι, διαδοὺς πᾶσιν ὧν ἐγὼ εὐρετὴς ἐγενόμην.’ (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.28).

por conseguinte, sobre a estela — pode não ter relatado a versão verdadeira, por se tratar de assuntos sagrados. Esse exemplar de uma Aretalogia a Osíris, presente na obra de Diodoro, é o único documento desse tipo encontrado até o momento. Nosso excerto das Aretalogias em Diodoro termina neste segundo excerto. Notemos que em nenhum momento Diodoro atribui o título ‘aretalogia’ para os textos das inscrições, sendo então um termo atribuído na modernidade. Vejamos, a partir de agora as inscrições do tipo “Eu sou Ísis” encontradas em suportes lapídeos.

#### 3.2.2.2 Aretalogia de Telmessos (*RICIS* 306/0201)

Infelizmente, a Aretalogia de Telmessos ainda não foi publicada. Dessa forma, não conhecemos o contexto arqueológico em que a estela foi encontrada, nem suas dimensões. O que sabemos restringe-se às informações disponibilizadas pela plataforma que reúne as inscrições isíacas e àquelas gentilmente fornecidas pelo professor Michael Wörle, em janeiro de 2026, que nos permitiram ter acesso a uma fotografia da estela fragmentada.

Com base nesses dados, sabe-se que se trata de um fragmento de estela datado do final do período helenístico, no qual se preservam sete linhas do texto aretalógico. Esse excerto coincide, com poucas variações, com o conteúdo correspondente às linhas 3 a 9 da Aretalogia de Cime.

#### 3.2.2.3 Aretalogia da Tessalônica (*RICIS* 113/0545)

O fragmento da Aretalogia foi encontrado na escavação dentro de um cômodo no templo, juntamente a outras inscrições isíacas. Atualmente se encontra no Museu Arqueológico de Tessalônica (MO 1683). O fragmento está muito mutilado e tem as seguintes medidas: 0,195 m de altura e 0,14 m de largura (Figura 39). A transcrição aqui trabalhada foi retirada do *Recueil des Inscriptions Concerned les Cultes Isiaques* (Bricault, 2005).

**Figura 39 - Fragmento da Aretalogia de Tessalônica**



Fotografia do fragmento da Aretalogia de Ísis da Tessalônica. Custódia: Museu Arqueológico da Tessalônica. In: Bricault, 2005, PL. XXVIII.

## TRANSCRIÇÃO\TRADUÇÃO

- 1        ---  
          ---  
2        [--- 7 *Ἐγὼ εἰμι* ἡ πρώτη(?) καρπὸν ἀνθρώποις εὖ]-  
          Eu sou a que encontrou o fruto para os homens.  
3        [ροῦσα. 8 *Ἐγὼ εἰμι* μήτηρ Ὠρο[υ βασιλέως. 9 *Ἐγὼ εἰμι* ἡ ἐν τῷ τοῦ Κυνὸς  
          Eu sou a mãe do rei Hórus. Eu sou aquela que comanda a  
4        [ἄστρῳ ἐπιτέλλουσ]α. 10 *Ἐγὼ εἰμι* ἡ παρὰ γυναιξὶ Θεὸς καλουμένη.]  
          Estrela do Cão. Eu sou a [que é] chamada de deusa pelas mulheres.  
5        [11 *Ἐμοὶ Βούβαστο*]ς πόλις ὥκο[δομήθη. 12 *Ἐγὼ* ἐχώρισα    γῆν ἀπ' οὐρανοῦ.]

Para mim a cidade de Bubastis foi construída. Eu dividi a terra do céu.

- 6 [13 **Ἐγὼ** ἀστρων ὁδο]ὺς ἔδειξα. 14 [**Ἐγὼ** ἡλίου καὶ σελήνης πο]-  
Eu mostrei o caminho das estrelas. Eu sou a condutora do sol e
- 7 [ρέαν συνεταξάμ]ην. 15 **Ἐγὼ** θαλ[άσσια ἔργα εὗρον. 16 **Ἐγὼ** τὸ δίκαιον]  
Da lua. Eu encontrei as obras do mar. Eu fiz a justiça
- 8 [ἰσχυρὸν ἐποίησ]α. 17 **Ἐγὼ** γυναῖκα [καὶ ἄνδρα συνήγαγον. 18 **Ἐγὼ** γυναί]-  
Mais forte. Eu reuni a mulher e o homem. Eu
- 9 [κὶ δεκαμηνιαῖο]ν βρέφος εἰς φῶ[ς ἐξενεγκεῖν ἔταξα. 19 **Ἐγὼ**]  
Ordenei que a criança, com dez meses de gestação, fosse trazida a luz. Eu
- 10 [ὑπὸ τέκνου γον]εῖς φιλοστοργεῖσ[θαι ἐνομοθέτησα. 20 **Ἐγὼ** τοῖς]  
Legislei que os pais fossem amados pelos filhos. Eu,
- 11 [ἀστόργως γονεῦ]σι διακειμένοις τ[ε]ιμωρίαν ἐπέθηκα. 21 **Ἐγὼ** μετὰ]  
Aos pais sem afeição, impus punição. Eu,
- 12 [τοῦ ἀδελφοῦ] Ὀσίριδος τὰς ἀν[θρωποφαγίας] ἔπαυσα. 22 **Ἐγὼ** μνήσεις]  
Com meu irmão Osíris, fiz cessar a antropofagia. Eu demonstrei
- 13 [ἀνθρώπ]οις ἐπέδειξα. 23 [**Ἐγὼ** ἀγάλματα θεῶν τειμᾶν ἐδίδαξα.]  
As iniciações aos homens. Eu ensinei a honrar as imagens dos deuses.
- 14 [24 **Ἐγὼ** τε]μένη θεῶν ἰδρυσάμ[ην. 25 **Ἐγὼ** τυράννων ἀρχὰς κατέλυσα.]  
Eu fundei os recintos sagrados dos deuses. Eu das tiranias o poder dissolvi.
- 15 [26 **Ἐγὼ** φόνου]ς ἔπαυσα. 27 **Ἐγὼ** στ[έ]ργεσθαι γυναῖκας ὑπὸ ἀνδρῶν]  
Eu fiz cessar os assassinatos. Eu forcei as mulheres a serem amadas pelos  
homens.
- 16 [ἡνάγκασα. 28 **Ἐγὼ** τ]ὸ δίκαιον ἰσχυρ[ότερον χρυσίου καὶ ἀργυρίου]  
Eu tornei a justiça mais forte que o ouro e a prata.
- 17 [ἐποίησα. 29 **Ἐγὼ** τὸ ἀλ]ηθὲς καλὸν [ἐνομοθέτησα νομίζεσθαι.]  
Eu legislei que a verdade fosse considerada bela.
- 18 [30 **Ἐγὼ** συγγραφὰς γαμ]ικὰς εὗρο[ν. ---]  
Eu descobri os contratos matrimoniais

Como nos falta o início da estela, não podemos saber se a epigrafia foi ali depositada por um fiel ou se já fizesse parte da liturgia do templo, e mesmo assim, uma

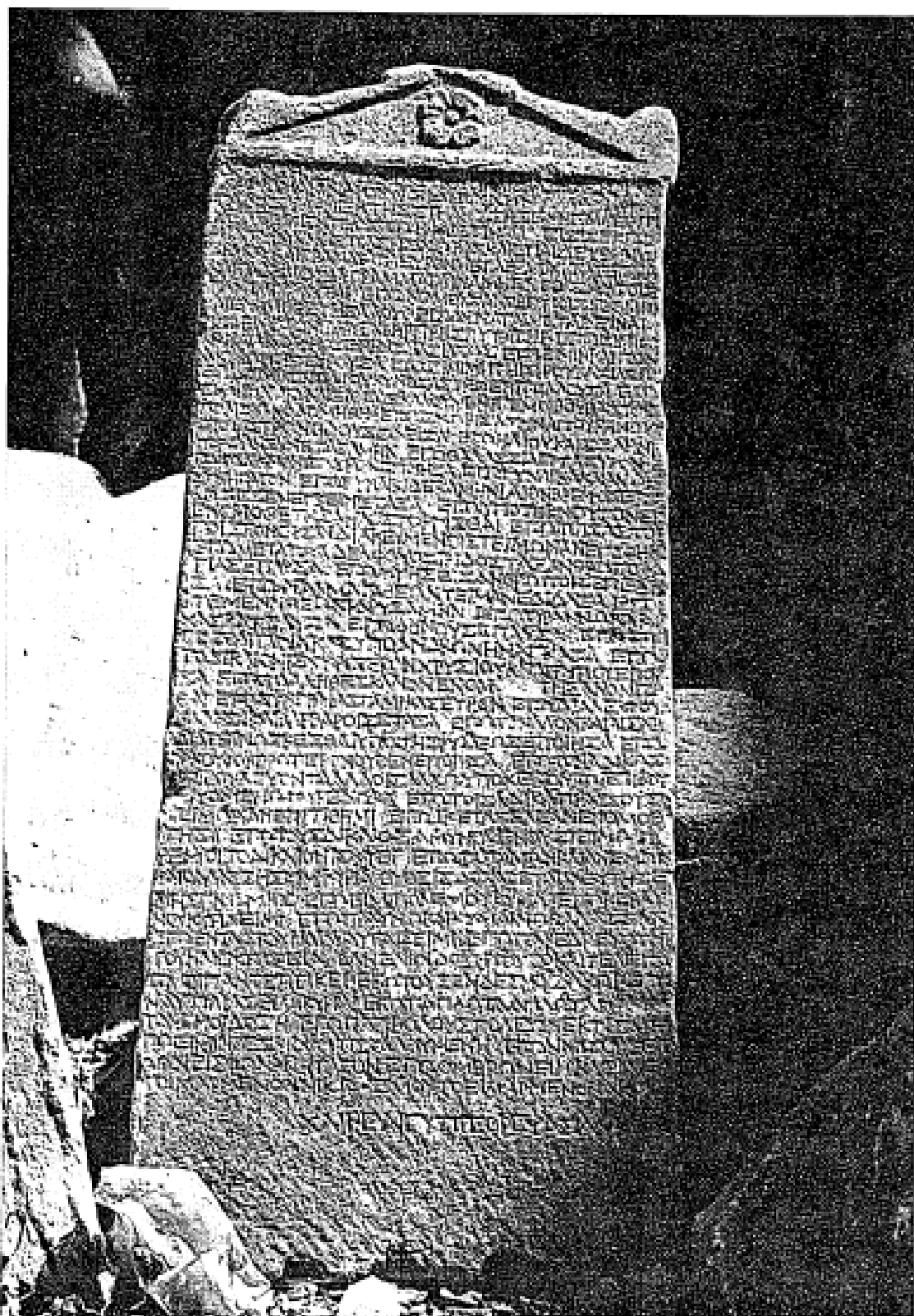
coisa não exclui a outra. Nos chegaram 18 versos, todos incompletos e que consistiriam entre o verso 7 e o 30 de Cime (contando o trecho da invocação de Cime).

#### 3.2.2.4 Aretalogia de Cime (RICIS 302/0204)

A estela de mármore da Aretalogia de Cime é a que melhor preservou o hino aretalógico dedicado a Ísis. Foi encontrada no ano de 1925, nas ruínas do templo de Ísis, durante escavações conduzidas por Antoine Salac (1927, p. 378; 1929, p. 77). A inscrição encontra-se gravada em uma estela de mármore branco, encimada por um escudo em forma de rosácea central, e está integralmente preservada. A estela mede 0,728 metros de altura, sendo que a área inscrita ocupa 0,66 m. A largura diminui gradualmente em direção ao topo, apresentando uma largura média de 0,29 metros. A espessura é de aproximadamente 5 centímetros.

As linhas do texto possuem cerca de 0,7 centímetros de altura, com espaçamento entre 0,2 e 0,3 cm. A última linha encontra-se separada do restante do texto por um espaço mais amplo, com um recuo de aproximadamente 10 cm, e foi esculpida com letras de maior dimensão. Abaixo dessa linha, há ainda um espaço em branco com cerca de 8,5 cm de altura. Atualmente, a estela encontra-se conservada no Museu de İzmir. A transcrição aqui usada foi retirada de *Inscriptions de Kymé d'Éolide, de Phocée, de Tralles et de quelques autres villes d'Asie Mineure* (Salac, 1927).

#### **Figura 40 - Estela da Aretalogia de Ísis de Cime**



Fotografia da estela da Aretologia de Ísis de Cime, II d.C. Custódia: Museu de Izmir. In: Engelmann, 1976, p.11.

## TRANSCRIÇÃO\TRADUÇÃO

- 1** Δημήτριος Ἀρτεμιδώρου ὁ καὶ Θρασέας Μάγνη[ς]  
Demétrio, filho de Artemidoros, também chamado de Tráseas, de Magnésia
- 2** ἀπὸ Μαιάνδρου Ἰσιδι εὐχὴν·  
sobre Meandro, [endereço] uma prece a Ísis.
- 3** 2 Τάδε ἐγράφη ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει, ἥτι-  
Essas palavras foram escritas a partir da estela de Mênfis,
- 4** ς ἔστηκεν πρὸς τῷ Ἡφαιστήϊ· **3a** Εἴσις ἐγὼ εἰ-  
que está situada perto do templo de Hefesto. Eu sou Ísis,
- 5** μι ἡ τύραννος πάσης χώρας· **3b** καὶ ἐπαιδεύθεν ὑπ[ὸ]  
a tirana de todas as terras, e fui instruída
- 6** Ἑρμοῦ καὶ **3c** γράμματα εὔρον μετὰ Ἑρμοῦ, τὰ τε ἱερὰ  
Por Hermes. E encontrei/criei os escritos junto com Hermes, os escritos sagrados
- 7** καὶ τὰ δημόσια γράμματα, ἵνα μὴ ἐν τοῖς αὐτοῖς  
e públicos, para que não sejam escritos da mesma
- 8** πάντα γράφηται. **4** Ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην,  
forma. Eu estabeleci as leis para os homens
- 9** καὶ ἐνομοθέτησα ἃ οὐθεὶς δύναται μεταθεῖναι.  
E legislei aquilo que ninguém é capaz de alterar.
- 10** 5 Ἐγὼ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη. **6** Ἐγὼ εἰμι γ[υ]-  
Eu sou a filha mais velha de Cronos. Eu sou a
- 11** νῆ καὶ ἀδελφὴ Ὀσείδος βασιλέως. **7** Ἐγὼ εἰμι ἡ καρπὸν  
esposa e irmã de Osíris soberano. Eu sou a que encontrou o fruto
- 12** ἀνθρώποις εὐροῦσα. **8** Ἐγὼ εἰμι μήτηρ Ὠρου βασιλέως.  
Para os homens. Eu sou a mãe do rei Hórus.
- 13** 9 Ἐγὼ εἰμι ἡ ἐν τῷ τοῦ Κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα. **10** Ἐγὼ  
Eu sou aquela que comanda a estrela do Cão. Eu
- 14** εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη. **11** Ἐμοὶ Βούβαστος  
sou a [que é] chamada de deusa pelas mulheres. Para mim a cidade de Bubástis
- 15** πόλις ὠκοδομήθη. **12** Ἐγὼ ἐχώρισα γῆν ἀπ' οὐρανοῦ.  
Foi construída. Eu dividi a terra do céu.
- 16** 13 Ἐγὼ ἄστρον ὁδοῦς ἔδειξα. **14** Ἐγὼ ἡλίου καὶ σελήνης[ς]  
Eu mostrei o caminho das estrelas. Eu sou a condutora do sol e da lua.
- 17** πορέαν συνεταζάμην. **15** Ἐγὼ θαλάσσια ἔργα εὔρον. **16** Ε-

Eu encontrei as obras do mar.

**18** γὰρ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα. **17** Ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα

Eu fiz a justiça forte. Eu reuni a mulher e o homem.

**19** συνήγαγον. **18** Ἐγὼ γυναικὶ δεκαμηνιαῖον βρέφος εἰς

Eu ordenei que a criança, com dez meses de gestação,

**20** φῶς ἐξενεγκεῖν ἔταξα. **19** Ἐγὼ ὑπὸ τέκνου γονεῖς

fosse trazida à luz. Eu legislei que os pais fossem

**21** ἐνομοθέτησα φιλοστοργῆσθαι. **20** Ἐγὼ τοῖς ἀστόρ-

amados pelos filhos. Eu, aos pais sem afeição,

**22** γ<ω>ς γονεῦσιν διακειμένοις τειμω<ρ>ίαν ἐπέθηκα.

Impus punição.

**23** **21** Ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσίριδος τὰς ἀνθρωποφα-

Eu, com meu irmão Osíris, fiz cessar a antropofagia.

**24** γίας ἔπαυσα. **22** Ἐγὼ μῆσεις ἀνθρώποις ἐπέδε[ι]-

eu demonstrei as iniciações aos homens.

**25** ξα. **23** Ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τειμᾶν ἐδίδαξα. **24** Ἐγὼ

eu ensinei a honrar as imagens dos deuses. Eu

**26** τεμένη θεῶν ἰδρυσάμην. **25** Ἐγὼ τυράννων ἀρ-

fundei os recintos sagrados dos deuses. Eu dissolvi o

**27** χάς κατέλυσα. **26** Ἐγὼ φόνους ἔπαυσα. **27** Ἐγὼ στέρ-

o poder das tiranias. Eu fiz cessar os assassinatos. Eu forcei

**28** γεσθαι γυναῖκας ὑπὸ ἀνδρῶν ἡνάγκασα. **28** Ἐγὼ

que as mulheres fossem amadas pelos homens. Eu

**29** τὸ δίκαιον ἰσχυρότερον χρυσίου καὶ ἀργυρίου ἐποίη-

tornei o direito mais forte que o ouro e a prata.

**30** σα. **29** Ἐγὼ τὸ ἀληθὲς καλὸν ἐνομο[θέ]τησα νομίζε[σ]-

eu legislei que a verdade fosse considerada bela.

**31** θαι. **30** Ἐγὼ συγγραφὰς γαμικὰς εὔρον. **31** Ἐγὼ διαλέκτους

Eu descobri os contratos matrimoniais. Eu ordenei os dialetos

**32** Ἑλλησι καὶ βαρβάροις ἔταξα. **32** Ἐγὼ τὸ καλὸν αἰσχρο[ν]

Para os helenos e bárbaros. Eu fiz com que o belo e o vergonhoso

**33** διαγινώσκεσθαι ὑπὸ τῆς φύσεως ἐποίησα. **33** Ἐγὼ

fossem distinguidos pela natureza. Eu

**34** ὄρκου φοβερώτερον οὐθὲν ἐποίησα. **34** Ἐγὼ τὸν ἀδίκως

fiz com que nada fosse mais temível que o juramento. Eu, aquele que injustamente

35 ἐπιβουλεύοντα ἄλλοις {ἄλλω} ὑποχείριον τῷ ἐπιβου-  
conspira contra outros, entreguei-o nas mãos daquele que sofre a

36 [λ]ευομένῳ παρέδωκα. 35 Ἐγὼ τοῖς ἄδικοις πράσσουσιν  
Conspiração. Eu, aos que praticam injustiças,

37 τειμωρίαν ἐπιτίθημι. 36 Ἐγὼ ἰκέτας ἐλεᾶν ἐνομοθ[έ]-  
imponho punição. Eu legislei ter misericórdia

38 τησα. 37 Ἐγὼ τοὺς δικαίως ἀμυνομένους τειμῶ. 38 Πα-  
dos suplicantes. Eu honro os que se defendem justamente.

39 ρ' ἐμοὶ τὸ δίκαιον ἰσχύει. 39 Ἐγὼ ποταμῶν καὶ ἀνέμων  
Junto a mim a justiça prevalece. Eu de rios e de ventos

40 [κ]αὶ θαλάσσης εἰμὶ κυρία. 40 Οὐθεὶς δοξάζεται ἄνευ τῆς ἐ-  
E do mar sou senhora. Ninguém é glorificado sem o meu

41 μῆς γνώμης. 41 Ἐγὼ εἰμὶ πολέμου κυρία. 42 Ἐγὼ κεραυ-  
parecer. Eu sou a senhora da guerra. Eu de

42 νοῦ κυρία εἰμὶ. 43 Ἐγὼ πραῦνω καὶ κυμαίνω θάλασσαν.  
Relâmpagos sou senhora. Eu acalmo e agito o mar.

43 44 Ἐγὼ ἐν ταῖς τοῦ ἡλίου ἀγῶνις εἰμὶ. 45 Ἐγὼ παρεδρεύω τῇ  
Eu estou nos raios do sol. Eu acompanho a

44 τοῦ ἡλίου πορείαν. 46 Ὅ ἂν ἐμοὶ δόξη, τοῦτο καὶ τελεῖται[ι].  
Marcha do sol. O que me parecer [bem], isso também se cumpre.

45 47 Ἐμοὶ πάντ' ἐπέκει. 48 Ἐγὼ τοὺς ἐν δεσμοῖς λύω. 49 Ἐγὼ  
A mim tudo cede. Eu sou os que estão em grilhões. Eu

46 ναυτιλίας εἰμὶ κυρία. 50 Ἐγὼ τὰ πλωτὰ ἄπλωτα ποι[ῶ ὅ]-  
da navegação sou senhora. Eu torno o navegável em não navegável,

47 ταν ἐμοὶ δόξη. 51 Ἐγὼ περιβόλους πόλεων ἔκτισα. 52 Ἐ-  
quando me parece [bem]. Eu fundei as muralhas das cidades. Eu

48 γὼ εἰμὶ ἡ Θεσμοφόρος καλουμένη. 53 Ἐγὼ ν<ή>σους ἐγ β[υ]-  
sou chamada a Legisladora. Eu das

49 [θ]ῶν εἰς φῶς<ς> ἀνήγαγον. 54 Ἐγὼ ὄμβρων εἰμὶ κυρία. 55 Ἐγὼ  
Profundezas as ilhas conduzi a luz. Eu de chuvas sou senhora. Eu

50 τὸ ἱμαρμένον νικῶ. 56 Ἐμοῦ τὸ εἱμαρμένον ἀκούει.  
Venço o destino. A mim o destino escuta.

51 57 Χαῖρε Αἴγυπτε θρέψασά με.

Salve, Egito, que me nutriste.

Por ser o único exemplar das Aretalogias encontrado completo até o momento, o texto de Cime costuma ser tomado como base para os estudos aretalógicos. Vemos então uma estela retangular inteira, com pequenas lascas nas laterais. Seu topo é triangular, imitando o frontão de um templo, tendo como centro uma rosácea esculpida em alto-relevo. Levando em consideração ao modelo de Cime, a parte das inscrições dedicadas ao hino per si teria então cerca de 46 versos, podendo variar para mais ou para menos.

### 3.2.2.5 Aretalogia de Cassandreia (*RICIS* 113/1201)

A estela que contém o hino de Ísis de Cassandreia provém de uma coleção particular e foi encontrada em uma área de descarte, em um local denominado Helos, a nordeste do canal da Nea Potideia. O achado ocorreu de forma fortuita, possivelmente durante o arado de um campo ou em decorrência de uma escavação ilegal, tendo sido posteriormente removida de seu contexto original. Atualmente, a inscrição de Cassandreia encontra-se no Museu Arqueológico de Tessalônica (MO 18061).

O material preservado corresponde à parte superior de uma estela retangular, com 0,37 m de altura, 0,41 m de largura e 0,073 m de espessura. No topo da estela observa-se (Figura 41) um baixo-relevo em forma de frontão, com uma coroa apoteótica, tímpano triangular e pináculos à esquerda e à direita. Com base na análise paleográfica e na comparação com outros hinos, a estela de Cassandreia é datada do século II d.C. (Koussoulakou; Veligianni-Terzi, 2008, p. 54). A transcrição aqui usada está presente no *Recueil des Inscriptions Concerned les Cultes Isiaques* (Bricault, 2005).

**Figura 41 - Estela da Aretalogia de Cassandreia**



Fotografia do Fragmento da Aretologia de Ísis de Cassandreia. Custódia: Museu Arqueológica de Tessalônica. In: Koussoulakou; Veligianni-Terzi, 2008, p.72.

## TRANSCRIÇÃO / TRADUÇÃO

- 1 *Ἄγαθῇ τύχῃ.*  
À Boa Fortuna.
- 2 *Διὶ Ἠλίῳ Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι μυριωνύμῳι.*  
A Zeus-Hélio-Serápis e a Ísis de mil nomes.
- 3 *Τάδε ἐγράφη ἐκ τῆς στήλης τῆς ἐν Μέμφει,*  
Estas palavras foram escritas a partir da estela que está em Mênfis,
- 4 *ἣτις ἔστηκεν πρὸς τῷ Ἡφαιστείῳ.*  
a qual se encontra junto ao templo de Hefesto.
- 5 *Ἴσις ἐγὼ <ε>ἰμι ἡ τύραννος πάσης χώρας· καὶ ἐπαι-*  
Eu sou Ísis, a soberana de todas as terras.
- 6 *-δεύθην ὑπὸ Ἑρμοῦ καὶ γράμματα εὔρον μετὰ Ἑρμοῦ, τὰ ἱε-*  
E fui instruída por Hermes e encontrei, com Hermes, os escritos sagrados

- 7 *ρὰ καὶ τὰ δημόσια γράμματα, ἵνα μὴ τοῖς αὐτοῖς πάντα γράφηται.*  
e os públicos, para que nem tudo fosse escrito da mesma forma.
- 8 *Ἐγὼ νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην καὶ ἐνομοθέτησα ἃ οὐθεὶς*  
Eu estabeleci leis para os homens e legislei aquilo que ninguém
- 9 *δύναται μεταθεῖναι. Ἐγὼ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη. Ἐγὼ*  
é capaz de alterar. Eu sou a filha mais velha de Cronos. Eu
- 10 *εἰμι γυνή καὶ ἀδελφὴ Ὀσείδος βασιλέως. Ἐγὼ εἰμι ἡ καρπὸν εὖ-*  
sou a esposa e a irmã de Osíris, o soberano. Eu sou aquela que encontrou o fruto
- 11 *ροῦσα ἀνθρώποις. Ἐγὼ εἰμι μήτηρ Ὠρου βασιλέως. Ἐγὼ εἰμι ἡ ἐν*  
para os homens. Eu sou a mãe do rei Hórus. Eu sou
- 12 *τῷ τοῦ Κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα. Ἐγὼ εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ Θεὸς κα-*  
aquela que preside a estrela do Cão. Eu sou aquela que é chamada de deusa entre
- 13 *λουμένη. Ἐμοὶ Βούβαστις πόλις οἰκοδομήθη. Ἐγὼ ἐχώρισα γῆν*  
as mulheres. Para mim, a cidade de Bubástis foi construída. Eu separei a terra
- 14 *ἀπὸ οὐρανοῦ. Ἐγὼ ἄστρον ὁδοὺς ἔδειξα. Ἐγὼ ἡλίου καὶ σελήνης πορε-*  
do céu. Eu mostrei os caminhos das estrelas. Eu ordenei o curso do sol e da lua.
- 15 *ἰαν συνεταζάμην. Ἐγὼ θαλάσσια ἔργα εὗρον.*  
Eu descobri as obras do mar.
- 16 *Ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα. Ἐγὼ*  
Eu tornei a justiça forte. Eu
- 17 *γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγον. Ἐγὼ γυναικὶ δεκαμηνιαῖον βρέφος εἰς φῶς*  
*ἔξενεγκ[εῖν] ἔταξα.*  
uni a mulher e o homem. Eu determinei que a criança, após dez meses,
- 18 *ἔταξα*  
fosse trazida à luz.
- [...]

Observa-se que a estela encontra-se quebrada na parte inferior, com a fratura estendendo-se do canto inferior esquerdo ao canto superior direito. A superfície inscrita apresenta marcas e danos antigos e recentes, provavelmente decorrentes de manuseio e

transporte. São legíveis dezessete versos do hino, dos quais os doze primeiros estão completos, enquanto os cinco últimos se preservam apenas de forma fragmentária, em razão da curvatura da coluna.

O hino de Cassandreia apresenta semelhanças com os hinos de Cime, Telmessos, Tessalônica e Ios, e, em certa medida, com o descrito na obra de Diodoro. Apesar dessas aproximações, um primeiro aspecto que chama a atenção e o distingue dos demais exemplares é a invocação de Ἀγαθῇ τύχῃ já no primeiro verso. Outro elemento distintivo é a associação entre Serápis e Hélios, combinação que já era conhecida nesse período do Império Romano.

#### 3.2.2.6 Aretalogia de Ios (*RICIS* 202/1101)

A inscrição da Aretalogia de Ios foi encontrada reutilizada na vila principal da ilha por Ludwig Ross, na primeira metade do século XIX. A pedra estava embutida no pavimento de uma capela dedicada a São João, encontrando-se bastante desgastada e fragmentada. Ainda assim, Ross conseguiu reconstruir o texto e publicá-lo posteriormente (*IG* XII, 5, 14). A Figura 42 é a única imagem conhecida que apresenta um trecho preservado do fragmento dessa inscrição.

**Figura 42 - Fragmento da Aretalogia de Ios**



Fotografia inscrição da Aretologia de Ísis em Ios, III d.C. In: Von Gartringen, 1909, p.7.

## TRANSCRIÇÃO/ TRADUÇÃO

1[---(?) Εἴ]-

A Ísis,

2 σι[δι Ὀσεῖρ- ου Σεράπ]ιδι Ἀνούβιδι /

Osíris [ou] Serápis, Anúbis e

3 Κα[ρποκρά]τηι.

Carpócrates.

4 Εἴσις ἐγὼ εἰμι / ἡ τύραννος πάσης χ<ώ>ρας·

Eu sou Ísis, a soberana de todas as terras.

5 καὶ / ἐπαιδε[ύ]θην ὑπὸ Ἑρμοῦ καὶ /

E fui instruída por Hermes e

6 γράμματα εὔρον μετὰ Ἑρμοῦ / τὰ δημόσια,

Encontrei, com Hermes, os escritos públicos,

ἵνα μὴ τοῖς αὐτοῖς / πάντα γράφηται.

para que nem tudo seja escrito da mesma forma.

7 Ἐγὼ νόμους / ἀνθρώποις ἐθέμην, καὶ ἐνομοθέτησα

Eu estabeleci leis para os homens e legislei

ἃ οὐδεὶς δύναται μεταθεῖναι.

aquilo que ninguém é capaz de alterar.

**8** Ἐγὼ εἰμι Κρόνου θυγάτηρ / πρεσβυτάτη.

Eu sou a filha mais velha de Cronos.

**9** Ἐγὼ εἰμι γυνὴ καὶ / ἀδελφὴ Ὀσεύρε<ω>ς βασιλέ<ω>ς.

Eu sou a esposa e a irmã de Osíris, o soberano.

**10** Ἐγὼ / εἰμι θεοῦ Κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα.

Eu sou aquela que preside a estrela do Cão.

**11** Ἐγὼ εἰμι ἢ παρὰ γυναιξὶ Θεὸς καλουμένη.

Eu sou aquela que é chamada de deusa entre as mulheres.

**12** Ἐμοὶ Βούβαστις πόλις <ὠ>ικοδομήθη.

Para mim, a cidade de Bubástis foi construída.

**13** Ἐγὼ ἐχώρισα γῆν ἀπ' οὐρανοῦ.

Eu separei a terra do céu.

**14** Ἐγὼ ἄστρων ὁδοὺς ἔδειξα.

Eu mostrei os caminhos das estrelas.

**15** Ἐγὼ ἡλίου καὶ / σελήνης πορείαν συνέταξα.

Eu ordenei o curso do sol e da lua.

**16** Ἐγὼ θαλάσσια ἔργα εὔρα.

Eu descobri as obras do mar.

**17** Ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρὸν ἐποίησα.

Eu tornei a justiça forte.

**18** Ἐγὼ γυναῖκα καὶ ἄνδρα συνήγαγα.

Eu uni a mulher e o homem.

**19** Ἐγὼ γυναιξὶ δεκάμηνον βρέφος ἐνέταξα.

Eu estabeleci para as mulheres a gestação de dez meses.

**20** Ἐγὼ ὑπὸ τέκνων γονεῖς φιλοστοργεῖσθαι ἐνομοθέτησα.

Eu legislei que os pais fossem amados pelos filhos.

**21** Ἐγὼ τοῖς ἀστόργοις γονεῖσι διακειμένοις τιμωρίαν ἐπέθηκα.

Eu impus punição aos pais sem afeição.

**22** Ἐγὼ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ Ὀσεύρε<ω>ς τὰς ἀνθρωποφαγίας ἔπαυσα.

Eu, com meu irmão Osíris, fiz cessar a antropofagia.

**23** Ἐγὼ μῆσεις ἀνθρώποις ἀνέδειξα.

Eu revelei as iniciações aos homens.

**24** Ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τιμᾶν ἐδίδαξα.

Eu ensinei a honrar as imagens dos deuses.

- 25** *Ἐγὼ τεμένη θεῶν εἰδρυσάμην.*  
Eu fundei os recintos sagrados dos deuses.
- 26** *Ἐγὼ τυράννων ἀρχὰς κατέλυσα.*  
Eu dissolvi o poder das tiranias.
- 27** *Ἐγὼ στέργεσθαι γυναῖκας ὑπὸ ἀνδρῶν ἠνάγκασα.*  
Eu obriguei que as mulheres fossem amadas pelos homens.
- 28** *Ἐγὼ τὸ δίκαιον ἰσχυρότερον χρυσίου καὶ ἀργυρίου ἐποίησα.*  
Eu tornei a justiça mais forte que o ouro e a prata.
- 29** *Ἐγὼ τὸ ἀληθὲς καλὸν ἐνομοθέτησα νομίζεσθαι.*  
Eu legislei que a verdade fosse considerada bela.
- 30** *Ἐγὼ συγγραφὰς γαμικὰς εὔρα.*  
Eu descobri os contratos matrimoniais.
- 31** *Ἐγὼ διαλέκτους Ἑλλήσι καὶ βαρβάροις διευτάξάμην.*  
Eu organizei os dialetos para gregos e bárbaros.
- 32** *Ἐγὼ τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν διαγινώσκεσθαι ὑπὸ τῆς φύσεως ἐποίησα.*  
Eu fiz com que o belo e o vergonhoso fossem distinguidos pela natureza.
- 33** *Ἐγὼ ὄρκου φόβον [δεινότατο]ν ἐποίησα.*  
Eu estabeleci o temor do juramento como [o mais terrível].
- 34** *[Ἐγὼ τὸ]ν ἀδίκως ἐπιβουλεύοντα [...]*  
Eu, aquele que injustamente [...]

Neste exemplar mais recente da Aretalogia, temos preservado o início da epigrafia, na qual Ísis, Serápis, Anúbis e Karpocrates são invocados. Do hino de Ísis em si nos chegaram 30 versos, que corresponderiam até a linha 38 de Cime, com poucas diferenças entre os textos.

Apresentamos nesse capítulo o gênero literário das Aretalogias de Ísis, nosso material principal de análise. As Aretalogias de Ísis consistem, então, em hinos epigráficos, escritos em primeira ou segunda pessoa, que listam os feitos de Ísis para a humanidade. A análise das Aretalogias de Ísis exige, primeiramente, uma reflexão sobre a natureza dos seus achados. Infelizmente, é difícil afirmar com precisão onde estas inscrições estavam localizadas em cada um dos pontos onde foram encontradas. Como as estelas muitas vezes foram retiradas de seus contextos originais ao longo dos séculos, tratamos a questão da localização de forma individualizada.

Contudo, quando encontradas nas ruínas de um templo, como no caso de Cime, a espacialidade sugere uma função cultural específica. Segundo Martzavou (2012,

p.281), o fato de a estela ter sido encontrada num cômodo separado pode indicar um uso ritualístico delimitado. Se considerarmos a estrutura dos templos isíacos em geral, como o *Serapeion C* de Delos ou o santuário de Eretria, percebemos que o acesso a certos espaços era restrito a grupos de iniciados ou sacerdotes, o que sugere que a leitura ou exposição destes textos não era necessariamente voltada para o grande público, mas para um público qualificado.

Para além da localização, a função destes textos revela-se nos seus próprios detalhes internos. Na inscrição de Cime (*RICIS* 302/0204), por exemplo, a fórmula dedicatória utiliza o termo grego *εὐχὴν*, indicando o cumprimento de um voto. Já no preâmbulo de Maroneia, encontramos uma singularidade: a menção a uma cura oftalmológica. Aqui, a deusa é exaltada pela sua capacidade de *soteria* (salvação/cura), realçando uma função pragmática da divindade. Ao questionar "se vieste por causa da minha chamada de salvação, como não virias em prol de tua própria honra?", o autor transforma o relato de um milagre pessoal num discurso celebratório — um *encomium* que serve tanto para agradecer quanto para proclamar a *dynamis* de Ísis aos demais devotos.

As Aretalogias exerciam uma função didática. Como aponta Jaime Alvar (2008, p. 188), estes textos não eram apenas listas de virtudes, mas modelos a serem copiados. Ao proclamar as suas obras, Ísis estabelecia normas éticas e sistemas de valores que os seus seguidores deveriam adotar. Esta função pedagógica transformava a pedra inscrita num manual de conduta, transmitindo a identidade do culto isíaco num território estrangeiro e garantindo que o comportamento do fiel estivesse alinhado com a vontade da "Rainha de toda a Terra".

Por fim, o formato propagandístico destes textos é inegável, funcionando como um artifício para popularizar os poderes de Ísis junto de um público grego. No entanto, o debate historiográfico é complexo. Svenja Nagel (2021, p. 126) sugere que estas autoapresentações derivam de festivais egípcios (como o de Choiak<sup>142</sup>), posteriormente reconceitualizadas sob influência dos mistérios gregos. Por outro lado, Martzavou

---

<sup>142</sup> Choiak (em grego) e Khoiak é o quarto mês no calendário egípcio e o nome do festival religioso para celebrar o quarto mês da inundação do Nilo em homenagem a Osíris. De acordo com Simone Maria Bielesch (2011, p.18), o festival levava mais de duas semanas e aparentemente era dividido em cinco atos principais: 1) os preparativos, com a construção de uma barca que levaria a capela com a estátua de Osíris; 2) Procissão triunfal de Osíris sobre os rebeldes; 3) a grande procissão, com o corpo de Osíris morto por Seth, quando seu corpo é transportado para a sua tumba; 4) a Batalha entre Seth e Hórus, quando Osíris é vingado; e 5) o retorno de Osíris triunfante à bordo de sua barca em direção do templo. O mais provável que esse festival que perdurou por milênios tinha muitas variações dependendo do local e do tempo.

(2012, p. 275) propõe uma função emocional: o texto, declamado ou cantado durante rituais de iniciação num ambiente sensorialmente carregado (luzes, odores, música), provocaria uma impressão indelével no iniciado.

Há ainda a hipótese de que textos como o de Maroneia tenham sido premiados em competições retóricas antes de serem gravados. Em contrapartida, Clarisse Prêtre (2021, p.259) argumenta que, em casos como Cime ou Andros, as múltiplas camadas de interpretação sugerem que o texto não era um simples panfleto didático, mas uma adaptação literária sofisticada para um público erudito. Assim, a Aretalogia revela-se como um objeto multifacetado: é simultaneamente ex-voto, manual ético, roteiro de performance e monumento de propaganda política, como vemos no próximo capítulo.

## CAPÍTULO 4

### **“EU SOU ÍSIS, A TIRANA SOBRE TODAS AS TERRAS”<sup>143</sup>: IDENTIDADE E PRAGMÁTICA DIVINA NAS ARETALOGIAS**

Após a análise das origens do culto de Ísis no Egito faraônico, de suas transformações a partir do período helenístico e de sua difusão pelo Mediterrâneo, procedemos a um exame crítico do *corpus* documental e de sua materialidade. Neste quarto capítulo, dedicamo-nos à exegese das competências e virtudes de Ísis tal como são apresentadas nas Aretalogias da deusa. Busca-se, assim, demonstrar de que modo a natureza da autoridade divina foi proclamada, construída e divulgada nesses textos.

Defendemos que a soberania e a onipotência de Ísis não se manifestam de forma fragmentada, por meio de atributos isolados, mas antes de maneira orgânica, articuladas em um agenciamento cultural que abrange tanto a ordem ética quanto a estabilidade física do cosmos. Por isso, analisamos a construção da identidade de Ísis nos textos das Aretalogias, concentrando-nos nos modos de invocação da deusa, nos nomes sob os quais ela é designada e nas estratégias pelas quais cada inscrição estabelece sua relação com o local de origem — o Egito — ou, alternativamente, se apropria da divindade e a reinscreve no universo religioso grego. Uma vez apresentada a deusa, passamos à análise do alcance universal de sua potência, em sentido literal, uma vez que Ísis é afirmada como detentora de um domínio cósmico e astronômico sobre praticamente todos os elementos que, de algum modo, influenciavam a vida humana.

Por fim, dedicamo-nos à interpretação dos *ἔργα* de Ísis, em especial daqueles que interferem diretamente e de forma positiva na vida prática dos homens. A partir dessas extensões de seu poder e de seu domínio, a construção de sua representação permite que a deusa Ísis se estabeleça como uma figura de autoridade — que ela própria denomina nos textos aretológicos como *tyrannis* — responsável por regular e ordenar a vida em sociedade. Desta forma, a existência humana deixava de estar à mercê da instabilidade de determinadas potências divinas, como o Destino, passando a situar-se sob a tutela de uma divindade justa, sábia e providencial.

Para melhor fluidez do texto e evitar repetições, vamos nos referir às Aretalogias de Ísis da seguinte forma: a Aretalogia de Maroneia (M.), Andros (A.), Telmessos (T1),

---

<sup>143</sup> “Ἰσις ἐγὼ εἰμι ἡ τύραννος πάσης χώρας” (K.4-5).

Tessalônica (T2), Cimê (K.), Cassandreia (C.) e Ios (I.), assim como a obra de Diodoro aparece como D.

#### 4.1 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE ÍSIS NAS ARETALOGIAS: INVOCAÇÃO, EPÍTETOS E A MEMÓRIA DO EGITO

A invocação constitui uma parte essencial do hino, sobretudo porque estamos tratando de uma forma mais formal e elaborada de oração dirigida a uma divindade no contexto de uma sociedade oral. Seu objetivo é iniciar um contato favorável com o deus ou a deusa e captar sua atenção. Como vimos, o conteúdo da invocação podia variar consideravelmente. Em termos gerais, o que se observa é a invocação explícita da divindade, chamando-a para que escute aquilo que será dito. Para isso, recorrem-se a epítetos e epicleses com os quais a divindade possa se identificar, tais como nomes alternativos, patronímicos, designações ligadas a lugares tradicionalmente associados ao deus ou à deusa, ou ainda qualificações funcionais, entre outras.

Em contextos politeístas, nos quais deuses e deusas frequentemente compartilhavam atribuições e esferas de atuação, era fundamental invocar a divindade correta para alcançar determinado objetivo de forma mais eficaz. A partir disso, tornava-se necessário saber qual nome ou epíteto deveria ser pronunciado — não de maneira aleatória, mas escolhendo aquele mais apropriado para acessar a dimensão específica do poder divino desejado, sobretudo quando se trata de uma divindade polifuncional. Os epítetos toponímicos, por exemplo, são importantes para demonstrar a extensão territorial do alcance divino, mas tendem a ser pouco específicos. Já a epiclese desempenha uma função simbólica ainda mais precisa, individualizando a divindade de maneira mais marcada. Ela pode assumir caráter toponímico (Ísis Capitolina), topográfico (Ísis Menfita), funcional (Ísis Pelágia), entre outros.

Os gregos utilizavam diferentes termos para se referirem aos deuses: *ἀθάνατοι* (“imortais”), *μάκαρες* (“bem-aventurados”) e *θεοί* (“deuses”). Cada divindade podia ser invocada por um título ou por múltiplos epítetos, relacionados aos diversos aspectos de seus poderes. Assim, cada deus possuía um nome, atributos e narrativas próprias, frequentemente interligadas às de outras divindades, reforçando vínculos de caráter quase familiar. Robert Parker (2017, p. 2) observa ainda que havia uma distinção no uso dos nomes divinos conforme o tipo de texto — se em prosa ou em verso. Nas narrativas

míticas, os deuses costumam aparecer identificados por um único nome, ao passo que, nos contextos cultuais, os nomes são frequentemente acompanhados de epítetos.

Os epítetos são, portanto, de suma importância para a compreensão dos deuses gregos, já que, muitas vezes, o nome isolado não fornece informações suficientes sobre suas funções ou esferas de atuação. O chamado “epíteto de culto” é aquele empregado em orações e apelos à divindade em prosa, em dedicatórias e em referências indiretas, geralmente posicionado após o nome do deus (Parker, 2017, p. 11). Além disso, a presença de múltiplos epítetos associados a uma mesma divindade — como ocorre de modo particularmente evidente no caso de Ísis — indica sua posição destacada, a amplitude de seus poderes e o extenso alcance geográfico e funcional de seu culto.

Por fim, é importante destacar que os nomes e epítetos divinos não indicavam necessariamente um modo específico de adoração, mas antes uma forma particular de se dirigir à divindade. Desse modo, eles não mantinham uma relação direta com os tipos iconográficos assumidos pelas representações escultóricas dos deuses. Suas principais funções eram diferenciar as divindades entre si e salientar determinado aspecto, atributo ou poder da potência divina invocada.

A invocação de T2 está totalmente ausente, o que nos impede de tecer comentários a seu respeito. Já o pequeno excerto preservado nos escritos de Diodoro inicia-se diretamente com a declaração da deusa em primeira pessoa. Em M. (l. 1–15), temos um preâmbulo fragmentado, com a parte inicial perdida, de modo que não é possível saber se havia a menção a alguma divindade no início, nem qual seria seu nome. Além disso, o nome do dedicante não chegou até nós, sendo que o nome da deusa aparece apenas no verso 6.

O hino de C. inicia-se de forma bastante comum nas epigrafias gregas, com a invocação Ἀγαθῇ τύχῃ. Essa fórmula, frequente no início de muitas inscrições, tem como objetivo invocar a boa fortuna ou a ajuda dos deuses, não estando necessariamente relacionada à aproximação entre Ísis e a deusa Tiquê, questão que será retomada adiante (Garducci, 2005, p. 116). Em seguida, aparece a fórmula dedicatória aos deuses Hélio-Serápis e a Ísis “de muitos nomes”.

Em T1, o texto inicia-se já com a menção à origem do texto em Mênfis e, em K., com a menção explícita do dedicante Demétrio. O preâmbulo de A. não é tão prolixo quanto o de M., mas ainda assim ocupa os sete primeiros versos, mesmo sem mencionar o nome do dedicante. A partir desse ponto, o que se observa é uma tendência à simplificação progressiva dos preâmbulos: em K., com quatro versos (nome do

dedicante, a divindade invocada e a origem da estela em Mênfis); em C., também com quatro versos (invocação de Ἄγαθῇ τύχῃ, os deuses a quem a estela é dedicada e a origem em Mênfis); e, por fim, em I., com apenas três versos de invocação, nos quais são citados apenas os nomes das divindades invocadas, sendo o único caso que se inicia diretamente com o nome de Ísis, seguido de Osíris ou Serápis, Anúbis e Karpócrates<sup>144</sup>.

Em A.1, a deusa é invocada por meio de dois epítetos que a ligam diretamente ao Egito: “Rainha do Egito” (Αἰγύπτου βασίλεια) e “vestida de linho” (λινόστολος). No epíteto “Rainha do Egito” (Αἰγύπτου βασίλεια – A.1), dois aspectos merecem destaque. Em primeiro lugar, a menção ao Egito como referência fundamental de Ísis, que jamais se perdeu ao longo de sua história cultural. Em segundo, a ideia de Ísis como rainha de um espaço humano específico — o Egito —, o que remete à concepção, já observada na obra de Diodoro da Sicília, de que a deusa teria exercido um governo terreno antes de sua divinização. O uso do epíteto grego “Rainha do Egito” é raro nas inscrições gregas e, até o momento, encontra-se atestado apenas em A. Do mesmo modo, os epítetos latinos correspondentes, como *regina Aegyptiorum*<sup>145</sup> (Isidoro de Sevilha *Etimologias*, III.22; VIII.11), são todos bastante tardios, datando do século VII d.C.

Já o epíteto “vestida de linho” (λινόστολος – A.1) faz referência ao linho, amplamente utilizado na Antiguidade como um tecido associado a Ísis e a seus sacerdotes. Lúcio, nas *Metamorfoses* (XI.3–4) de Apuleio, descreve a aparição de Ísis em sonho vestindo uma túnica multicolorida de linho e uma *palla* negra que envolvia seu corpo. É também com linho que Ísis reveste o tronco no qual Osíris repousava em Biblos, de acordo com Plutarco (*Sobre Ísis e Osíris*, 16.375C). Contudo, é sobretudo em relação a seus iniciados e sacerdotes que o uso do linho se torna mais recorrente, chegando a constituir um estereótipo quando associado à cabeça raspada — aparência comum de sacerdotes egípcios no período faraônico, independentemente do culto específico ao qual estivessem ligados.

O próprio Plutarco demonstra consciência desse estereótipo isíaco ao ironizar que não é apenas a cabeça raspada e o uso de vestes de linho que fazem um isíaco

---

<sup>144</sup> O nome do deus menino escrito com a letra K é, de acordo com Richard Harder (1944, p. 8) um modo usual do começo da Antiguidade Tardia, que também encontramos na Aretalogia de Cálcis (*RICIS* 104/0206), dedicada ao deus Karpócrates do século III-IV d.C.

<sup>145</sup> Nesse momento de seus escritos sobre etimologia das palavras, Isidoro nos diz que o termo ‘sistro’ leva esse nome por conta de sua inventora, Ísis, ‘rainha do Egito’, citando Juvenal. Mais adiante, no livro VIII (11.84), Isidoro fala que o nome Ísis em egípcios significa ‘terra’, e essa teria sido rainha do Egito e filha do rei Inaco. Quando Ísis voltou ao Egito vinda da Grécia, essa teria ensinado as letras e o cultivo da terra aos egípcios.

(Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 3.352C). O autor de Queroneia observa ainda que o uso do linho possuía também explicações práticas: as roupas de linho eram baratas, de fácil limpeza, adequadas a todas as estações e menos propensas à proliferação de piolhos (Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 4.352). Essa explicação é compatível com a importância da produção de linho no Egito Antigo, onde constituía a segunda maior riqueza econômica do país, logo após os cereais (Beaurin, 2019, p. 290).

Se estamos diante de uma tentativa de helenização da deusa e de suas características, por que o autor manteria essa relação explícita com o Egito por meio desses epítetos e das cidades egípcias mencionadas? Para Heródoto, valia a pena dedicar atenção ao Egito, pois ele “tem mais maravilhas do que qualquer outro território e apresenta obras dignas de grande relato em comparação a qualquer outro” (Heródoto. *Histórias*, II.35). Sua visão desses “outros” era marcada, ao mesmo tempo, por uma percepção de diferença cultural e por um esforço de aproximação. Lembremos que os gregos organizavam o mundo entre helenos e bárbaros, categoria na qual se enquadrariam aqueles que não falavam a língua grega. Como bem explicou François Hartog, em *O Espelho de Heródoto* (1999, p. 229), quando comenta que na retórica da alteridade o narrador traduz ‘outro’ transcrevendo-o como o antipróprio. Tecnicamente, os egípcios poderiam ser incluídos nessa definição, mas não na perspectiva de Heródoto. Como bem observou Eric Gruen:

O historiador não tanto relega essas pessoas à categoria do “Outro” quanto as faz relegar os outros a essa categoria. Mas ao mesmo tempo, entretanto, ele repetidamente problematiza a imagem ao evocar instâncias de interação e sobreposição (Gruen, 2011, p.77).

Paradoxalmente, Heródoto apresenta diversos exemplos de comportamentos egípcios que os distinguem dos gregos, tomando-os como um modelo de “outro”. Para ele, os egípcios resistiam à adoção de práticas estrangeiras. Ainda assim, o autor não deixa de exaltar as maravilhas e a sabedoria antiga do Egito. O próprio Heródoto destaca a religiosidade dos egípcios, descrevendo-os como “extremamente religiosos” (Heródoto. *Histórias*, II.37). O Egito também é valorizado como uma sociedade antiga portadora de grande saber. Não é por acaso que diversos homens considerados sábios na Antiguidade viajaram para as terras do Nilo em busca de aprendizado junto aos egípcios, sobretudo em assuntos de caráter divino, como observa Plutarco (*Sobre Ísis e Osíris*, 9–10). Desse modo, a referência ao Egito presente nas Aretalogias pode ser compreendida como uma forma de fundamentar a autoridade e a ancestralidade de Ísis a partir de sua origem egípcia.

A multiplicidade de nomes e epítetos não era algo incomum no Egito faraônico, assim como também não o era entre os deuses olímpicos, sobretudo a partir do período helenístico. Frequentemente, essa característica aparece expressa pelo termo *πολύνυμος* (“de muitos nomes”), no qual a acumulação de denominações simboliza a concentração de poderes e funções, conferindo destaque à divindade. Com esse epíteto, Ísis surge no *Hino de Isidoro* (I.26–28) como a “Salvadora imortal, de muitos nomes, Grande Ísis, que protege as cidades da guerra e todos os cidadãos, suas esposas, posses e filhos amados”. Em outra inscrição conhecida (*RICIS* 308/0302), dedicada a Anúbis, Ísis aparece como mãe do deus, enquanto Osíris é identificado como pai, sendo chamada de “a deusa-mãe Ísis, de muitos nomes” (*πολύνυμος*). De modo semelhante, na *Litania de Oxirrínco* (*P. Oxy.* 1380), em sua enumeração de locais e funções da deusa em diferentes cidades, ao mencionar Delos e a Trácia, o texto informa que Ísis era chamada daquela “de muitos nomes” (*πολύνυμον* – col. V, l. 101–102).

Em M. 20–21, observa-se igualmente a multiplicidade dos nomes de Ísis — e de Serápis —, ainda que sem o emprego explícito desses epítetos. O texto afirma: “Sois dois, portanto, mas sois chamados por muitos nomes entre os homens, pois a vida conhece apenas a vós como deuses” (*δύο μὲν οὖν ἔστε, καλεῖσθε δὲ πολλοὶ παρ’ ἀνθρώποις· μόνους γὰρ ὁ βίος ὑμᾶς θεοὺς οἶδεν*). Nesse caso, o autor ressalta a supremacia dessas divindades por meio da própria formulação do discurso, sem recorrer a um epíteto específico.

Bricault (1993, p. 72) argumenta que, com a expansão do culto isíaco e o contínuo alargamento das prerrogativas de Ísis no Império Romano, tornou-se necessário desenvolver formas de expressar essa multiplicidade de nomes como reflexo de sua onipotência, mas de maneira distinta daquela aplicada a outras divindades. Nesse contexto, passou-se a empregar o epíteto *μυριώνυμος* (“de dez mil nomes”). Em 1993, Bricault identificou trinta ocorrências desse epíteto associadas à deusa: vinte e duas em grego e oito em latim (*myrionyma*). Dentre essas, duas aparecem em obras literárias (Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 53.372; *Vita Aesopiaca*, V.3–4), três em papiros (*PGM* LIX, 14; *SB* I 4650, 4; *PGM* LVII, 13), e as demais em inscrições epigráficas (*SB* I 1015, 6–7; *Klio* 52; *I. Pan*, nº 22, 1–2; *I. Portes*, nº 79, 1; *I. Philae* 162, 2; *I. Philae* 180, 3; *I. Philae* 181, 2; *SB* V 8467, 5; *I. Métriques*, nº 166, 21; *SB* V 8537, 6; *SB* V 8543, 2–3; *RICIS* 701/0110; *RICIS* 315/1601; *RICIS* 501/0154; *RICIS* 502/0201; *RICIS* 515/1402; *RICIS* 613/0303; *RICIS* 602/0101; *RICIS* 616/0404; *RICIS* 616/0102; *RICIS* 618/0701; *RICIS* 610/0105; *RICIS* 608/0101; *AE* 68, 230).

Segundo Bricault (1993, p. 73), o uso desse epíteto parece ter se difundido a partir de meados do século I d.C., possivelmente durante o governo de Calígula, como resultado de uma ação de sacerdotes egípcios voltada a responder a diferentes necessidades: expressar um movimento teológico de expansão centrado na figura de Ísis; enfatizar sua multiplicidade de modo a distingui-la de outras divindades; e reforçar sua vinculação a uma origem egípcia singular. Hoje é possível acrescentar novas evidências a esse conjunto, como o *Papiro de Oxirrinco* XL 3011, 17; duas inscrições egípcias (*I. Alexandrie* 60, 2; Körner, 1970, p. 191, 2–3); um medalhão de cerâmica; e outras cinco inscrições: uma em Sinope (*RICIS* 309/0102), uma na Sicília (*RICIS Suppl.* III–IV 518/0901), uma na Dácia (*RICIS Suppl.* VI 616/0702), uma na antiga *Claudium Virunum* (atual Zollfeld, na Áustria: *RICIS* 612/0402) e, por fim, a Aretologia de Cassandreia (*RICIS* 113/1201, l. 2).

Este último caso é particularmente relevante, pois constitui o único exemplar conhecido que emprega o epíteto em território grego no material epigráfico, sugerindo que as Aretologias da deusa privilegiavam a extensão de suas benesses em detrimento da especificação por meio de epítetos explícitos. No hino propriamente dito, os epítetos parecem permanecer subentendidos nas descrições de suas ações em favor da humanidade. Assim, quando se afirma que Ísis determinou os dez<sup>146</sup> meses de gestação e auxiliou o bebê a encontrar o caminho para a luz, ela corresponde àquela que seria comumente invocada como Ísis Loquia — epíteto ausente em sua forma explícita, mas claramente sugerido pela narrativa do feito. Pode-se supor, portanto, que a escolha pela descrição das ações produzia maior impacto e compreensão para o leitor e\ou ouvinte do que uma simples enumeração de epítetos, como ocorre, por exemplo, no *Papiro de Oxirrinco*.

Plutarco oferece uma interpretação distinta para o epíteto *μυριώννυμος* em *Sobre Ísis e Osíris* (53). Ao comentar a essência feminina de Ísis como nutriz e receptora de toda geração, ele compreende a deusa “de mil nomes” como aquela que recebe todas as formas e todos os elementos, recorrendo a uma leitura de inspiração platônica, que utiliza como base para explicar os cultos e mitos isíacos a Clea. Apuleio, por sua vez, não emprega o correspondente latino de *myrionyma* nas *Metamorfoses*, mas utiliza

---

<sup>146</sup> É possível ver a ideia egípcia sobre o tempo de gestação humana no mito de Hórus no qual é baseada em 294 dias, podendo variar em 270 dias. Hoje sabemos que a duração da gestação calculada a partir do primeiro dia depois do período menstrual regular até a formação completa do feto dura 280 dias ou 40 semanas. Assim vemos que a forma de cálculo egípcio da gestação se aproxima muito da vertente seguida hoje em dia.

expressões como Ísis sob “múltiplos nomes” (*nomine multiuigo* – XI.5) e deusa “dos múltiplos nomes” (*deae multinominis* – XI.22). O que significaria, então, o não uso do termo *myrionyma*? Apuleio conhecia esse epíteto no século II d.C.? Em caso afirmativo, sua ausência parece decorrer de uma escolha consciente do autor. Se considerada de forma isolada, essa ausência poderia levar à suposição de que Apuleio não compartilhava de uma concepção universal do poder da divindade — interpretação que, no entanto, seria equivocada. Independentemente do emprego ou não do epíteto específico, Apuleio deixa claro, ao longo de todo o Livro XI, o reconhecimento da potência de Ísis e da extensão de seus poderes, exaltados reiteradamente no texto.

Além dos epítetos — e sem citar diretamente o nome de Ísis, mas mantendo sua relação com o Egito —, o hino A.3–4 menciona duas cidades importantes que eram centros do culto isíaco no Egito: Bubástis e Mênfis. Essa referência à honra prestada à divindade por determinadas cidades é recorrente nesse tipo de hino, nos quais se incluem, com frequência, o nome das cidades, a descrição de seus espaços e a presença de templos, quando não a região específica escolhida pela divindade como morada.

Bubástis, juntamente com Mênfis, é uma das cidades mais frequentemente mencionadas, aparecendo em cinco<sup>147</sup> das Aretalogias de Ísis analisadas nesta pesquisa. A moderna Tell Basta, situada ao sudeste de Zagazig, a leste do Nilo, foi, durante as XXII e XXIII dinastias, capital do Egito e centro do culto da deusa Bastet e de seus filhos, Mihos e Horhekenu. Bastet, por sua vez, uma deusa felina com funções maternas e protetoras, foi assimilada pelos gregos a Ártemis.

Heródoto descreve Bubástis como o local do principal festival religioso do Egito (Heródoto. *Histórias*, II.59–60) e, mais adiante, no capítulo 138, menciona um grande templo da deusa que os gregos identificavam como Ártemis. Diante disso, coloca-se a questão: por que diversas fontes relacionam a fundação da cidade a Ísis? Charles Van Siclen (1999, p. 947) sustenta que essa associação deriva de uma etimologia equivocada dos hieróglifos que compõem o nome da cidade, interpretados como “*Ba* de Ísis”, quando, na realidade, o significado correto seria “casa da deusa Bastet”.

Outro ponto relevante é a relação de Bubástis com o epíteto “portadora do sistro” (*σειστροφόρος* – A.2). O sistro, como visto no capítulo 1, passou a ser associado a Ísis e consistia em um instrumento musical de percussão utilizado sobretudo em festivais religiosos egípcios. No hino A., trata-se da única ocorrência, entre as

---

<sup>147</sup> A.2 e 25; T2.5; K.14; C.13; I.12.

Aretalogias analisadas, em que esse instrumento — tão característico do culto isíaco — é mencionado, e o é de maneira a vinculá-lo à cidade de Bubástis, e não diretamente à deusa.

Mênfis, “alegre das planícies produtoras” (*ἀμαλλοτόκοις τε Μέμφις γαθομένα πεδίοισιν*; A.3–4), é inicialmente ressaltada como um espaço de produção fértil — imagem que marcaria o Egito ao longo de toda a Antiguidade, frequentemente percebido como o “celeiro” do Império Romano. Ao mesmo tempo, a cidade é recorrentemente citada como um importante local de culto de Ísis. Mênfis aparece com frequência nos relatos de Diodoro, como já observado, sendo indicada como um dos possíveis locais do túmulo de Ísis (D I.22.2) e como ponto de convergência da imagem da deusa com a de Ápis.

O autor de A. retoma essa menção a Mênfis para articular de modo orgânico um tema comum às Aretalogias — com exceção de M., T2<sup>148</sup> e I. —, a saber, a existência de uma estela na cidade menfítica, da qual os textos desses hinos teriam sido copiados (A.4–7; T1.1–2; K.3–4; C.3–4). Essa referência funciona, por si só, como uma cláusula de autenticidade. No caso específico de A., contudo, surgem algumas informações adicionais: o autor indica que a estela teria sido erigida por reis devotos (A.5), ainda que não especifique quais reis nem o momento de sua ereção, descrevendo-a como uma “lei sagrada” (*ἑρὸς νόμος*), na qual a própria deusa enumerava as benesses concedidas à humanidade e seus poderes sobre o cosmos. Além disso, diferentemente de K., o texto não menciona o local exato dentro da cidade onde a estela estaria situada.

Já T1.1–2, K.3–4 e C.3–4 informam que a estela da qual o hino provém estaria localizada nas proximidades de um templo de Hefesto, em Mênfis. Na *interpretatio graeca* elaborada por autores gregos, Hefesto correspondia ao deus egípcio Ptah, patrono da cidade de Mênfis, de modo que não causa estranhamento a referência a templos dedicados a essa divindade em solo egípcio. Contudo, até o momento, não foi identificada nenhuma evidência material de uma estela semelhante àquela descrita nas Aretalogias no Egito.

Diodoro, por sua vez, afirma que a estela estaria situada em um local que alguns autores antigos indicavam como contendo os túmulos de Ísis e Osíris, em Nísa, na Arábia (D I.27). Essa informação, entretanto, não encontra respaldo atualmente por dois motivos principais: (1) não foi identificada a cidade denominada Nísa na Arábia, sendo

---

<sup>148</sup> Ressaltamos que o trecho inicial de T2 está ausente devido à fragmentação da estela, sendo assim, impossível de afirmar se havia ou não referência a uma estela original menfita.

essa possivelmente uma localidade de caráter mítico associada a Dioniso; e (2) o próprio Diodoro apresenta três locais distintos como possíveis sítios dos túmulos dessas divindades — Nísa (D I.27), Mênfis (D I.21.2) e Filas (D I.21.3).

Diante disso, é mais provável que tenha existido uma estela — ou algum protótipo do hino — em Mênfis, cidade que já era um reconhecido centro religioso do culto de Ísis desde o Período Helenístico. Uma parcela significativa da historiografia apoia essa hipótese. Bricault (2020, p. 44), por exemplo, defende que a origem desses textos provavelmente se encontra em Mênfis, no final do século III a.C. ou no início do século II a.C., sob a autoridade dos sacerdotes menfitas. Ainda assim, não há consenso quanto à origem grega ou egípcia das Aretalogias de Ísis. Diante disso, passou-se a enfatizar a necessidade de uma atenção maior aos contextos e às materialidades locais de cada um desses sítios, a fim de que seja possível, na medida do possível, traçar os mecanismos de disseminação desses textos e compreender sua importância nos contextos em que circularam.

Como já comentamos, o texto M. (34–35) faz apenas referências breves ao Egito, limitando-se a afirmar que as terras do Nilo foram concedidas à deusa como lugar de habitação (*πρὸς κατοίκησιν*), além de mencionar o casamento entre Ísis e Serápis (M. 17–20). Em nenhum momento, contudo, o autor do encômio recorda explicitamente a origem egípcia da deusa, como seria de se esperar, tampouco afirma uma origem grega. Na verdade, o local de origem de Ísis sequer é mencionado no hino.

Por outro lado, em M., a deusa, embora tenha recebido o Egito como lugar de habitação, parece escolher Atenas — dentre todas as cidades gregas ou egípcias — como o espaço privilegiado para a realização de seus maiores feitos em benefício da humanidade.

Podemos, então, passar ao discurso da própria deusa e à sua auto-caracterização. Observa-se que o texto de M. é redigido em terceira pessoa do singular e que o autor, já a partir da invocação, passa a tratar da genealogia da deusa, omitindo um elemento recorrente nos demais textos: a enumeração inicial de suas características gerais e onipotentes apresentados pela própria divindade. As declarações em primeira pessoa, com efeito, têm início em momentos distintos conforme cada hino.

Em T1, elas se iniciam na linha 2, enquanto em T2 o trecho preservado começa em um ponto mais avançado da proclamação, no qual a deusa já se apresenta como aquela que encontrou o fruto para os homens — passagem que corresponde aos versos K. 11–12 e C. 10–11. Em A., por sua vez, a proclamação em primeira pessoa tem início

no verso 7 e, diferentemente de K. 3–4, C. 5, I. 4 ou T1. 2, a deusa não inicia seu discurso declarando-se “tirana de toda a terra”. Em A., ela afirma: “Eu sou Ísis do trono de ouro, do cetro poderoso, tanto quanto o raio de luz de fogo do Sol brilhava com seus dardos sobre a terra nutriz” (A. 7–9).

Já em T1. K., C. e I., Ísis se apresenta em primeira pessoa nos versos 2, 4, 5 e 4, respectivamente, por meio da fórmula *Εἰσις ἐγὼ εἰμι* (“Eu sou Ísis”). Essa expressão ocorre seis vezes em D., uma vez em T1, quatro vezes em T2, nove vezes em K., sete vezes em C. e cinco vezes em I. Paralelamente, o uso do pronome “eu” no início das frases — como gesto de assunção e exaltação de suas próprias ações — aparece três vezes em A., uma vez em T1, dezoito vezes em T2, trinta e sete vezes em K., oito vezes em C. e vinte e três vezes em I.

Essa repetição sistemática da fórmula constitui claramente um recurso enfático, direcionado à centralidade do “eu”. Na autopredicação, a deusa, ao reiterar o pronome “eu” — implícito ou explícito —, busca assegurar que não restem dúvidas de que foi ela, Ísis, a responsável por conceder tais benesses à humanidade, e não qualquer outra divindade. É possível, inclusive, imaginar que, em uma performance ou declamação ritual do hino, a enunciação desse pronome recebesse uma ênfase particular por parte de quem o recitasse, fosse uma sacerdotisa, um sacerdote ou outro oficiante.

Antes de iniciarmos a análise da onipotência de Ísis propriamente dita, é necessário comentar a genealogia da deusa tal como apresentada nesses textos. Nesse momento, os hinos evocam o nascimento da divindade recorrendo a um modelo genealógico comum tanto a hinos quanto a elogios fúnebres, ressaltando desde o início o caráter venerável e o prestígio familiar da deusa. A ordem em que essa genealogia aparece, contudo, varia de um hino a outro.

O primeiro tema tratado é a ascendência da deusa. Nas Aretalogias, encontramos basicamente duas versões de sua filiação: a versão de M. 15–16, na qual Ísis é apresentada como filha de Gaia; e as versões de A. 15, D. 27, K. 10, C. 10 e I. 8, nas quais Ísis aparece como filha de Cronos.

Ísis ter como mãe a deusa grega Gaia, a Terra, constitui um dado relativamente incomum. Na *Teogonia* (116) de Hesíodo, a entidade primeva do universo é o Caos, uma massa informe e desprovida de estrutura; em seguida surgem Gaia, de “seios amplos”, e Eros, “o mais belo dos deuses entre os mortais”. Do Caos procedem Érebo (a escuridão) e Nix (a noite), sendo esta última a progenitora de Éter e Hemera (o Dia) (Hesíodo. *Teogonia*, 123). Gaia, por sua vez, gera Urano (o Céu) sem a intervenção

masculina, formando com ele o primeiro casal divino, do qual nasceram inúmeros filhos (Hesíodo. *Teogonia*, 126).

Já na versão de M., Ísis — que não integra a genealogia apresentada por Hesíodo — surge como a primeira filha de Gaia. Esta era concebida como o elemento primordial do qual descendiam todas as divindades e, enquanto potência de fecundidade, era também considerada Mãe Universal e Mãe dos deuses, o que a aproximava de outras figuras maternas, como Deméter e Cibele (Grimal, 2005, p. 183). Coloca-se, então, a questão: por que essa filiação teria sido introduzida? Ter-se-ia tratado de uma aproximação equivocada entre Geb e Gaia ou haveria uma intenção específica por parte do autor?

Grandjean (1975, p. 48–53) sustenta que o autor tinha três objetivos principais ao filiar Ísis a Gaia: (1) acrescentar maior prestígio à deusa, ampliando sua antiguidade e inserindo-a entre as divindades da segunda geração — o que se explicaria não apenas pela posição de Gaia no panteão grego, mas também pelo uso qualificativo do adjetivo; (2) acentuar o processo de helenização da divindade, já que Gaia não possuía um equivalente direto no panteão egípcio, ao contrário de Cronos; e (3) aproximar Ísis de Deméter, que, em algumas evidências atenienses, aparece associada ou mesmo identificada com Gaia.

É com Cronos, contudo, que a filiação de Ísis ocorre com maior frequência (A. 15; D. 13, 27; K. 10; C. 9; I. 8). Diodoro emprega a expressão *νεωτάτου Κρόνου* (I.27.8), que pode ser traduzida como “do jovem Cronos”, interpretação que remete a Cronos como o filho mais novo de Urano e Gaia e, portanto, integrante da primeira geração divina, anterior a Zeus e aos deuses olímpicos. Em A. 15, Ísis é apresentada como filha primogênita de Cronos. Assim, independentemente de Ísis ser descrita, nas Aretalogias, como filha de Gaia ou de Cronos, o denominador comum que permanece é sua filiação a uma divindade vinculada à terra em ambas as tradições.

A segunda informação genealógica relevante nas Aretalogias diz respeito à ligação matrimonial da deusa. Em M. (17–19), a relação de Ísis não se estabelece com Osíris, mas com Serápis, o que constitui outra distinção desse texto em relação aos demais. Sabe-se que, em diferentes momentos do Período Helenístico, ocorreu um processo de assimilação entre Osíris e Serápis, sem que isso impedisse, contudo, a coexistência dessas divindades em um mesmo espaço cultural. O aspecto que aqui se destaca, entretanto, é a substituição, nesse texto, de uma divindade egípcia por outra de caráter helenístico. Tal escolha, somada à ausência da relação materna com Hórus, à

omissão da cidade de Bubástis e à inexistência de assimilação de Ísis com Sótis, reforça a percepção de que M. configura o texto mais helenizado de todo o *corpus* analisado.

Outro ponto significativo em M. (17–19) reside no fato de que Ísis assume uma posição ativa na relação com Serápis, uma vez que é ela quem escolhe o deus como companheiro. Essa agência feminina evidencia uma concepção mais helenizada da deusa, distinta daquela que se teria caso o autor tivesse mantido o companheiro tradicionalmente egípcio que aparece nas demais Aretalogias.

Já em A. (15–17), a divindade aparece como esposa e irmã de Osíris, descrito como “amplo de poder” e “muito honrado”, sendo essa relação reforçada pela menção explícita de que ambos teriam compartilhado o mesmo ventre. Em D. 27, Ísis é igualmente apresentada como esposa e irmã do rei Osíris, assim como ocorre em K. 10–11, C. 10 e I. 9, característica essa totalmente egípcia.

Por fim, um terceiro aspecto da genealogia de Ísis diz respeito à sua descendência, representada na figura de Hórus. Esse elemento, contudo, não está presente em todas as Aretalogias. Em M., por exemplo, a divindade aparece sem qualquer referência à sua descendência com Serápis. Hórus também não é mencionado no hino de A., no qual o autor parece ter privilegiado a ênfase na relação de Ísis com Osíris, seu irmão e esposo. No caso de I., o epigrafista mantém as duas tradições anteriores — a ascendência a partir de Cronos e o casamento com Osíris —, mas suprime a informação de que Ísis seria mãe do rei Hórus. Já em D. 27, T2.3, K. 12 e C. 12, repete-se de modo explícito a afirmação: “Eu sou a mãe do rei Hórus” (Ἐγὼ εἰμι μήτηρ Ὠρου βασιλέως).

Buscou-se mostrar, neste subitem, que, apesar dos processos de apropriação e das transformações ocorridas nas imagens e narrativas relativas a Ísis, a deusa não deixou de manter sua ligação com o Egito, seja de forma mais atenuada, como em M.; seja por meio de epítetos, como em A.; ou ainda por sua associação a cidades egípcias e à sua família original — Osíris e Hórus — nos demais hinos. Essa leitura está em consonância com a reflexão de Nicola Cusumano (2013, p. 17) sobre memória e religião no mundo grego, segundo a qual a memória opera de modo “reconstrutivo”, reorganizando o passado a partir dos quadros de referência do presente.

Estamos, agora, em condições de passar à análise dos poderes de Ísis propriamente ditos. Uma vez estabelecida a moldura narrativa e a introdução humana da dedicação, o texto opera uma ruptura significativa em seu desenvolvimento. O dedicante silencia-se para que Ísis assuma o lugar de oradora e proclame a sua

autoridade. Inicia-se, assim, a análise da δύναμις de Ísis, momento em que o texto deixa de constituir apenas um relato de gratidão para transformar-se em uma proclamação de sua potência e de suas ações. A deusa não apenas reivindica o poder: ela o exerce e o enuncia nas Aretalogias.

#### 4.2 A COSMOCRACIA E O DOMÍNIO DOS ELEMENTOS E DO DESTINO

O poder divino (δύναμις) é uma das qualidades das divindades mais difíceis de se descrever e definir. Se levarmos em consideração a ideia de que o poder ou a potência divina só existe por meio de ações para e pela humanidade, então o poder (δύναμις) só toma forma e realidade por meio da ação (ἐνέργεια). Nos monumentos epigráficos, que são os documentos que mais nos interessam neste trabalho, concordamos com Marlène Albert-Llorca, Nicole Belayche e Corinne Bonnet (2017, p. 18) ao afirmar que os devotos reconhecem a potência divina e, por vezes, as virtudes ou a justiça dos deuses, demonstradas por meio de suas ações (ἔργα), muitas vezes experienciadas e relatadas nos próprios textos epigráficos.

Laurent Pernot (1993, p. 226) comenta que as descrições dos poderes e dos feitos da divindade constituem a parte mais importante do hino e consistem em descrever o *poder*, suas *invenções* e, por fim, suas *ações*. Como, em muitos casos, as ações não se separam claramente das invenções, podemos resumir esses aspectos nas categorias de *poder* e *invenções*.

Desse modo, vemos onde o poder da divindade atua, seja no que diz respeito às atividades humanas (guerra, saúde etc.), seja nas representações espaciais, que poderiam corresponder a espaços genéricos, como o céu ou o mar, ou a uma cidade específica, como Bubástis. Assim, ao ser invocada sob os epítetos de δέσποινα e κυρία em relação a todos esses elementos, a representação de Ísis deixava de ser apenas uma abstração teológica para assumir uma função socialmente reconhecível, como aquela dotada de poder absoluto.

Como comentamos anteriormente, na cosmogonia grega mais tradicional antes de tudo existir, havia o Caos, um vazio escuro. Do caos surgiu Gaia, a primeira deusa primordial, com forma distinta. Acima dos limites de Gaia, permanece ainda o Caos, e abaixo, também. Gaia é a Mãe Terra, nossa base e de onde retiramos os alimentos. Gaia, sozinha, gera Urano, igual a ela, para cobri-la em cada lado, para que ela possa ser

sempre o trono imóvel para os deuses abençoados (Hesíodo. *Teogonia*, 126). Então criou as montanhas e o mar (Pontus). Da união sexual com Urano, veio os seis titãs, como Reia, Temis e Cronos; seguido dos titânides. Não havia espaço entre o céu e a terra, sendo assim, não havia luz, tendo Urano incessantemente sobre Gaia, que por sua vez, com a ajuda de seu filho Cronos, conseguiu se livrar de Urano, quando seu filho o castrou (Hesíodo. *Teogonia*, 173) separando o céu e a terra, justamente o espaço necessário – o vazio criativo ou diastema - para a terra produzir e os seres vivos se multiplicarem.

No hino de A. (26-27), Ísis é aquela responsável por separar os limites do Olimpo e a terra úmida vestida de trevas. Esse feito, diferentemente daquele relacionado ao plano de Gaia e a ação de Cronos, foi feito porque a deusa era muito sábia (πολύβουλος). Já em T2.5, K.15, C.13-14 e I.13, ela é aquela que dividiu a terra do céu. Então poderíamos supor que nas Aretalogias, Ísis toma o lugar de Cronos ao ser aquela responsável por separar a terra (Gaia) do céu (Urano)? Sim, se pensarmos apenas na funcionalidade do poder, já que Ísis é colocada entre as divindades que fundam a realidade permitida por esse espaço. E também com o resultado em que é justamente esse espaço que permite o desenvolvimento das coisas. Contudo, a maior diferença entre essas duas divindades nesse feito é o método. Enquanto Cronos usa uma foice denteada para castrar o pai (Hesíodo. *Teogonia*, 173) em um ato violento motivado por uma vingança ardilosa em um ato de rebelião filial, Ísis, quando analisamos o texto como um todo e não apenas esse trecho isolado, separa a terra do céu para trazer ordem, para colocar cada elemento no seu devido lugar.

Somado a isso, outro ponto se destaca. Como vimos, todas as outras versões dos hinos, com exceção a de M., Ísis é a filha primogênita de Cronos. Informação tal que nos leva a um paradoxo. Ao dizer que ela é filha de Cronos e mais adiante mencionar que foi ela quem separou o céu da terra, demonstra que a deusa herdou uma autoridade importante do pai, mas realizando a ação de uma forma mais completa – já que no fim não houve a uma outra revolta dos deuses, onde Cronos repete a tirania paterna – e “civilizada”, encerrando o ciclo tirânico Urano-Cronos-Zeus na *Teogonia*.

Com o céu e a terra separados e um vazio criativo formado, Ísis governaria esse espaço. Começamos pelos elementos que preenchem o cosmos. E o que os antigos entendiam como cosmos? A filosofia antiga, grega e\ou romana, não tinha o consenso em suas ideias sobre cosmos. Neste trabalho, citamos as principais concepções que são mais adequadas para a ideia de cosmos nas Aretalogias de Ísis, apesar dos hinos não

refletirem uma escola filosófica estrita. A etimologia do termo *cosmos*, a princípio, era usada para significar no cotidiano *ordem*, enquanto a filosofia usava para denominar *a ordem do mundo* ou do *universo*. Em M. o termo aparece apenas duas vezes e ambas com significados diferentes, mas não opostos: nas l. 9-10, ainda na invocação da deusa, o dedicante, exaltando o poder da divindade em curar seu problema ocular, também permitiu com que visse o sol e assim pudesse ter uma percepção teológica da ordem (cosmos) promovida pela deusa no mundo. Aqui temos a figura de linguagem em que a cura da visão literalmente permitiu que ele distinguisse o sol, mas também o sentido figurado, em que foi através do poder da deusa inclusive sobre o sol, que permitiu que ele vislumbrasse as benesses que ordenaram o mundo, ou seja, que torna esse mundo inteligível. Ainda utilizando os elementos solares de luz, nas l. 17-19, ao comentar sobre o casamento de Ísis e Serápis, colocando-os como Selene e Hélios, permitiu assim que o mundo (cosmos) brilhasse com suas faces. Mais uma vez aqui os deuses são aqueles que trazem a luz que permite a humanidade ver seus feitos de ordenação. Já em A., T1., T2., K., C. e I., o termo *cosmos* não aparece nas partes do hino que nos chegou. O que não significa que a ideia de *cosmos* não esteja presente nesses textos, mas que ela é expressa através da ação. Assim, podemos pensar que *cosmos*, nas Aretologias de Ísis é a ordem visível e iluminada permitida e criada por Ísis.

Espaço criativo criado e iluminado, agora poderia se preenchê-lo com elementos que permitissem o desenvolvimento da vida: água, ar, terra e fogo, massas criativas, que a princípio tendiam a ser animadas e identificadas com as divindades, a partir de suas características. Tal pensamento era comum em várias culturas da Antiguidade. Dieter Müller (1961, p. 23) nos lembra de outro verbo egípcio que poderia ser próximo ao grego εὐρέτριά, que seria o verbo “começar”:

O Deus grego, que (em termos temporais) inventa o mundo, contrasta com o Deus egípcio, que inicia e portanto, cria o mundo, as coisas nele contidas e as ações habilidades no início do mundo. [...] demonstra, assim, ser uma reinterpretação e classificação de um conceito egípcio dentro do mundo do pensamento e sentimentos gregos, ou, em outras palavras, uma genuína *interpretatio graeca* (Müller, 1961, p.24).

Talvez seja justamente esse caráter universal do que chamam de henoteísmo de Ísis em seus textos, onde suas benesses são descritas e dirigidas para a humanidade como um todo e não para apenas um indivíduo, que demonstre que esses hinos também devem entrar no subgênero que determina os textos de Esculápio e de Serápis. No caso do Egito, a importância primordial eram as águas do Nilo, que muitas vezes eram

relacionadas aos mitos de Ísis e Osíris ou a inundação anual era marcada pela aparição da estrela Sopdet, que foi relacionada a Ísis. Entre os gregos, vemos a terra representada tanto por Gaia quanto por Démeter. O céu era o local onde a divindade ligada ao céu vivia, como Rá ou Hélios. Essa relação ia além do local onde vivia. Ali a divindade exercia seu poder, sua potência, que se limitava ao seu espaço.

Começemos por seu poder sobre as águas. Na Grécia, antes mesmo de Poseidon, Gaia criou Pontus (Hesíodo. *Teogonia*, 131), o mar primevo, sendo inclusive citado em A.132, e com Urano teve seus muitos filhos, entre eles o titã Oceano, o rio primevo, que com sua esposa Tétis eram muito férteis gerando os oceânides, as náíades e os rios. Após a guerra de Cronos e Zeus, Poseidon recebeu como área de domínio o mar (Homero. *Íliada*, 15.184-193), sendo esse, uma divindade originalmente micênica, que acabou sob a subordinação de Zeus. De acordo com Jennifer Larson (2007, p.57), esse deus não se interessava pela justiça, invenções ou artes, sendo essencialmente um deus elemental, ligado as forças geológicas: fontes doadoras de vida, enchentes desastrosas, recuo e ocupação das águas e dos terremotos:

[...] abalador da terra e do mar imenso,

Deus marinho, que sustém o Hélicon e a vasta Eges.

Ser domador de cavalos e salvador das naus (*Hino Homérico a Poseidon*, 22. 2-5) (Tradução de Edvanda B. Rosa)<sup>149</sup>.

Hesíodo, em *Trabalhos e os Dias*, também avisa que o mar estava à mercê da vontade de Poseidon e Zeus:

A navegação é boa para os mortais durante cinquenta dias após o solstício, quando o verão chega ao fim, durante a estação árdua. Você não afundará seu barco então nem o mar afogará seus homens - contanto que Poseidon, o agitador da terra, ou Zeus, rei dos imortais, não desejem destruí-los: pois nesses deuses está a realização, tanto do bem quanto do mal. É quando as brisas são fáceis de distinguir e o mar está tranquilo: nesse tempo, confie seu barco veloz com confiança aos ventos, arraste-o para o mar e coloque toda a sua carga nele. Mas apresse-se em navegar de volta para casa o mais rápido possível, e não espere pelo vinho novo e pela chuva de outono e pelo inverno que se aproxima e pelos terríveis ventos de Noto, que agitam o mar, acompanhando a forte chuva de outono de Zeus, e tornam o mar difícil (Hesíodo. *Os Trabalhos e os Dias*, 663-677)<sup>150</sup>.

<sup>149</sup> “γαίης κινητήρα καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης, / πόντιον, ὅσθ’ Ἑλικῶνα καὶ εὐρείας ἔχει Αἰγῆς. / διχθὰ τοι, Ἐννοσίγαιε, θεοὶ τιμὴν ἐδάσαντο, / ἵππων τε δμητῆρ’ ἔμεναι σωτήρᾳ τε νηῶν.” (*Hino Homérico a Poseidon*, 22.2-5).

<sup>150</sup> “ἥματα πεντήκοντα μετὰ τροπὰς ἡελίοιο, / ἐς τέλος ἐλθόντος θέρεος καματώδεος ὥρης, / ὥραϊος πέλεται θνητοῖς πλόος: οὔτε κε νῆα / κανάξαις οὔτ’ ἄνδρας ἀποφθείσειε θάλασσα, / εἰ δὴ μὴ πρόφρων γε Ποσειδάων ἐννοσίχθων / ἢ Ζεὺς ἀθανάτων βασιλεὺς ἐθέλῃσιν ὀλέσσαι: / ἐν τοῖς γὰρ τέλος ἐστὶν ὁμῶς ἀγαθῶν τε κακῶν τε./τῆμος δ’ εὐκρινέες τ’ αὖραι καὶ πόντος ἀπήμ

A visão sobre a instabilidade de Poseidon se refletia no imaginário grego sobre o Mediterrâneo, caracterizado continuamente como instável, que criava suas paisagens que se alteravam constantemente, tanto a nível topográfico quanto no que se refere ao cronológico. Atualmente sabemos que isso é causado pela estrutura geológica da região que fica à mercê dos movimentos das placas tectônicas, que estão submersas, produzindo terremotos, erupções de vulcões, tsunamis etc., que causam desastres e muitas das vezes obriga as populações a migrar para novos locais mais seguros. Somado a isso, as precipitações eram violentas, com distribuição desigual, levando a avalanches, deslizamentos de terra e de rochas e enchentes. Tudo isso agravado pelo relevo acidentado, o tipo de rocha, a estrutura do solo e a cobertura vegetal. Isso sem contar a atividade humana capaz de potencializar os resultados<sup>151</sup>. Na Antiguidade, tais catástrofes eram vistas como uma forma de fúria ou mesquinharia divina causada por algo feito pelos homens e deveria ser aplacada com rituais e sacrifícios. Por outro lado, o mar também era um local de fertilidade e comunicação, onde pescavam seu alimento, realizavam comércio, se comunicavam com outras ilhas e cidades, faziam a guerra, etc.

Então a representação de Ísis, no período helenístico, passou a ser de uma daquelas divindades que também estaria ligada ao controle do mar e dos rios. Em K (39-40), cita-se: “Eu de rios e de ventos e do mar sou a mestre.” (Εγὼ ποταμῶν καὶ ἀνέμων, [κ]αὶ θαλάσσης εἰμὶ κυρία). Por mais que ainda não estejamos comentando o trabalho de Ísis sobre a invenção da navegação, já podemos observar que ela tem poder no movimento e na fúria do mar, que era informado como estando sob a sua vontade: “Eu acalmo e agito o mar” (Εγὼ πραῦνω καὶ κυμαίνω θάλασσαν. K. 42) e “Eu torno o navegável em não navegável, quando me parece [bem].” (Εγὼ τὰ πλωτὰ ἄπλωτα ποι[ῶ] τὰν ἐμοὶ δόξη. – K.46-47). Em A. 145 “torno navegável a serena Anfitrite [o mar] [...]” (πλωτὰ δὲ φιλεύδιος Ἀμφιτρίτα). Vejamos mais detalhadamente esses trechos.

---

ων: /εὔκηλος τότε νῆα θοῆν ἀνέμοισι πιθήσας / ἐλκέμεν ἐς πόντον φόρτον τ' ἐς πάντα τίθεσθαι, / σπεύδειν δ' ὅτι τάχιστα πάλιν οἰκόνδε νέεσθαι: / μὴδὲ μένειν οἶνόν τε νέον καὶ ὀπωρινὸν ὄμβρον / καὶ χειμῶν' ἐπιόντα Νότιό τε δεινὰς ἀήτας, / ὅστ' ὥρινε θάλασσαν ὁμαρτήσας Διὸς ὄμβρον / πολλῶ ὀπωρινῶ, χαλεπὸν δὲ τε πόντον ἔθηκεν.” (Hesíodo. *Os trabalhos e os Dias*, 663-677).

<sup>151</sup> Nota-se, contudo, que embora autores como Greg Woolf (2017, p.85-95) priorizem a longa duração das forças biofísicas e geológicas na modelagem do espaço mediterrânico, a análise aqui proposta enfatiza a dialética entre o meio ambiente e a agência humana. A paisagem antiga não deve ser reduzida a um palco estático de determinismos ambientais, mas sim compreendida como o resultado da coprodução entre as dinâmicas da natureza e as intervenções técnicas e políticas das comunidades locais.

Notemos, primeiramente, o uso do adjetivo κυρία (Senhora/Mestre), nos versos K.39-40 e aparece mais três vezes em K (42, 46 e 49), sendo que todas as vezes está relacionado com o mar, a navegação ou os céus onde tudo isso só é possível com a vontade ou julgamento (δόξα) da deusa (A.145). Aqui utilizamos a tradução de *mestre*, levando em consideração que na literatura aparecia em um primeiro momento, como ‘mestre de escravos’, ‘guardião dos não-emancipados’ (Versnel, 1998, p.63). O termo, assim como os ‘tiranos’ que vamos analisar logo mais, está ligado diretamente ao poder divino, principalmente no período Helenístico, quando se torna uma noção de posse e autoridade mais concreta, fruto, em partes do contato com os cultos orientais e os governantes autocratas (Pleket, 1981, p.176). Assim como em A.6, Ísis também sendo evocada como “Senhora” (δέσποινα), outro epíteto que não é tão comum, quando usados isoladamente. Os outros usos para se referir a Ísis estão presentes no Egito Romano (PGM CXXII II,7-8 e *I. Philae* II 197,17). O termo sem um complemento não nos diz muito, além de ser uma extensão do mundo humano e apenas mais uma expressão que demonstra respeito e não algo marcante em um *status* divino.

Temos evidência do uso do adjetivo κυρία para Ísis em mais de 110 fontes (epigráficas, literárias e papirológicas), aparecendo 95 vezes apenas o termo κυρία, sendo as outras ligadas a um genitivo que especifica sobre o que a deusa é mestre. De fato, os usos mais remotos desse adjetivo aplicado a divindades são justamente egípcios e à Ísis, onde ela se faz presente mais de 50 vezes. Assim, a frequência em que o epíteto ocorre nos mostra que a soberania da deusa não era apenas um atributo abstrato, mas uma definição, de certa forma, de sua jurisdição, quando ela aparece com o nome utilizado para pessoas que eram detentoras legais de autoridade sobre algo específico. Em uma relação assimétrica, estabelece-se então a base de uma relação não apenas de submissão, mas também de dependência.

O termo presente em K. para se referir ao mar dominado por Ísis é θάλασσα (K.39-40, 42), esse aparecendo especialmente quando o hino vai falar dos trabalhos de Ísis no mar, onde exerce seu controle que vai permitir ou não a navegação. Outros termos nos outros hinos também se referem ao mar ou algo do mar, em especial em uma forma mais poética: γαλήνη (a calmaria do mar – A.130); Πόντος (A. 132), que poderia ter o sentido de “mar mais profundo” ou o próprio Mar primordial criado por Gaia em Hesíodo; e ἄλος (A. 133), a área mais rasa do mar. Os versos em que aparecem em A. tais termos está fragmentado, mas podemos inferir que pode se tratar de uma viagem marítima ou metaforicamente a própria vida, que passaria por turbulências e calmarias

até a chegada em águas rasas e pacíficas, graças a Ísis. Um último termo é usado como sinônimo para o mar em A., e este foi Anfitrite, verso 144, a qual ela torna navegável. Anfitrite era uma das nereides<sup>152</sup>, filha de Nereu e Dóris. Hesíodo (*Teogonia*, 233) a descreve, juntamente com suas irmãs, como aquelas que acalmam facilmente as ondas no mar turvo e as rajadas de ventos tempestuosos. Ela se tornaria também a esposa de Poseidon, com quem teria o Tritão. Apenas na Aretalogia de K.39-40 temos a menção do poder de Ísis sobre o rio (ποταμός) e dos ventos (ἄνεμος).

O ar, por si só, já é algo imprescindível na vida do ser humano. No *Ritual de Abertura de Boca*<sup>153</sup> e as várias iconografias nos templos e monumentos funerários, os deuses aparecem simbolicamente dando o ar e a vida aos faraós ao apontar o *ankh* na direção da boca deles, podemos presumir que os deuses também eram responsáveis por dar o ar aos recém-nascidos. No feitiço 151 dos *Livros dos Mortos*, enquanto Anúbis prepara a múmia, Ísis e Néftis velam o corpo, e Ísis afirma:

Eu vim como sua proteção, soprei o fôlego em suas narinas o vento norte<sup>154</sup> que vem de Atum. Eu juntei seu pescoço para você, fiz você existir como um deus. Seus inimigos estão sob suas sandálias, sua voz se torna verdadeira no céu perante Rá Poderoso entre os deuses, unido no nó para que você siga o caminho de Hórus, verdadeiro de voz (*Livro dos Mortos*. 151).

Assim como vemos no *Hino de Isidoro* (I. 10-14)

E as rajadas dos ventos e o sol com seu doce luz. Por seu poder, os canais do Nilo são preenchidos, todos eles, na época da colheita e suas águas mais turbulentas são derramadas sobre toda a terra, para que a produção seja inesgotável.

Além disso, Ísis foi assimilada a Sótis, a estrela que aparecia para marcar o início da inundação do Nilo. Apesar disso, Bricault (2020, p.18) não acredita que esses papéis secundários teriam sido o suficiente para que essa deusa se tornasse a grande responsável pela navegação.

Outro ponto interessante, que pouco se vê nesses hinos, é o poder criativo em fazer surgir as ilhas das profundezas do mar (K. 48-49). Como as ilhas eram formadas e

---

<sup>152</sup> As nereides são divindades marítimas, filhas de Nereu e Dóris e netas do Oceano. O seu número variava entre cinquenta e cem. Segundo Grimal (2005, p.328), as nereides, de modo geral, não representavam um papel destacado nas narrativas, com exceção de alguns nomes como Tétis, a mãe de Aquiles; Anfitrite, esposa de Poseidon; e Galateia.

<sup>153</sup> No ritual de *Abertura de Boca* o sacerdote restaurava ou dava vida a um corpo carnal ou a uma efígie. Ao abrir a boca, era permitido que a efígie respirasse, comesse, ouvisse e falasse, tornando-se a imagem viva do deus e participar dos rituais diários do templo. Ele se dava com os animais sagrados que não eram propriamente um deus, mas seu representante na terra, é a presença do *ba* divino nas manifestações animais (Frankfort, 1961, p.11).

<sup>154</sup> Os ventos vindos do Norte eram os ventos do verão, que prolongavam a inundação do Nilo.

destruídas especialmente por conta dos movimentos das placas tectônicas do mar Mediterrâneo, e no pensamento grego antigo era Poseidon que tinha o poder sobre os terremotos, talvez esse seja mais uma aproximação da deusa a essa divindade. Mas acreditamos que é mais do que é isso. Retirar a terra do domínio do Caos escuro e coloca-lo no domínio da luz, nos parece um feito poderoso, em especial quando notamos esse verso semelhante no hino de A.: “E as ilhas, imersas desde as raízes, eu as trouxe das profundezas do lodo para a luz. Eu mesma ergui as montanhas, a base, semeável das planícies e as pastagens com picos firmes, estendo-as para os estábulos e para as ovelhas lanudas” (A.159-163). Nesse excerto, mais estendido do aquele presente em K. vemos que as ilhas que Ísis emergiu eram por si só abençoadas, com terras semeáveis e pastagens com picos firmes. Um território propício para a vida humana de modo a integrá-lo em seu plano de civilização. Seria essa uma referência ou elogio à própria ilha de Andros?

Mais uma vez Ísis se proclama κυρία dos raios em K.41-42, um poder típico de Zeus. Esse mesmo traria um temor reverencial, segundo A.169-170. E não é a qualquer um que ela joga seu raio avisando sobre seu poder. Ela o envia aos arrogantes (ὕπερφιάλος – K.169), de modo que quase no final do hino, antes de anunciar seu poder sobre as Moiras, ela avisa em alto e em bom som, ao som de um trovão, que ela tem o poder, *inclusive* sobre os raios e trovões. Sendo assim, ela também é κυρία das chuvas (K.49) e é a que “com correntes de verão eu rego o que está seco” (Πιθέσσι θ[ερεῦ]ς αὐχμώδε νά[μ]α[σιν ἄρδω] – A.57).

O controle sobre os raios e a chuva sela o domínio de Ísis sobre o plano intermediário entre o Olimpo e a Terra, consolidando-a como a inteligência que governa tanto o temor dos homens quanto a fertilidade dos campos. Ela corrige a natureza em favor do homem com a chuva, mesmo que por outro lado ela também seja aquela que está nos raios do sol (Ἐγὼ ἐν ταῖς τοῦ ἡλίου ἀνγαῖς εἰμί - K. 42), o que é mais uma vez, paradoxal. Ou não se pensarmos nessa dialética a partir da visão de que detendo os dois poderes naturalmente opostos, Ísis pode equilibrar essas forças. Vemos isso de modo mais ou menos semelhante no seguinte trecho de Diodoro (D I.11.5) sobre Ísis e Osíris: “Esses dois deuses, eles seguram, *regulam* o universo inteiro, dando fertilidade e aumentando todas as coisas por meio de um sistema de três estações que completa o ciclo inteiro em um movimento inobservável, sendo esses primavera, verão e

inverno”<sup>155</sup>. Nesta passagem, Diodoro usa um termo mais prático e menos incisivo para atuação desses deuses nas estações: διοικεω, comumente traduzido como ‘regular’ ou ‘administrar’, ou “governar a casa” de modo invisível, o que mais uma vez coincide com a função de ‘senhora’ no epíteto δέσποινα.

Para continuar esse projeto de organização do caos, Ísis também passa a dominar o tempo de certo modo, a partir de sua organização e administração do curso dos astros. Como vimos no primeiro capítulo, Ísis era originalmente uma divindade solar em terras egípcias, vista muitas vezes como filha do deus Rá, usava como coroa um disco solar, tomado de Hátor, e acompanhava e protegia a barca solar de Rá durante o dia. De modo bem interessante, no interior do Egito Helenístico, Ísis ainda continuou sendo cultuada como uma divindade solar. Nos *Hinos de Filas*, ela é ora a filha do deus Rá, ora o *uraeus* presente na testa de Rá, ora o próprio sol:

Você é aquela que ergue e dissipa a escuridão,  
Brilhando quando atravessa o oceano primitivo,  
A Brilhante nas águas celestiais  
Viajando na Barca de Rá. (*Hino de Filas*, VI.4-8)

Durante o período helenístico, a deusa passa a levar consigo também características lunares, inclusive sendo conectada a Selene. De acordo com Michel Malaise (1972, p.234), essa ideia é uma inovação grega que sugere uma conexão entre Osíris e Hélios e entre Ísis e Selene, como podemos ver em Plutarco, que interpreta os chifres como a representação de uma lua crescente (Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 52.372D). Diodoro é um dos autores helenísticos que associa Ísis à Lua (D I.11.1), explicando inclusive a coroa hatórica da seguinte maneira: "Eles também acrescentam chifres a ela, de acordo com a fase [da lua] que ela tem, que parece ser mensal, e de acordo com o touro estabelecido entre os egípcios" (D I.11.4)<sup>156</sup>. Como uma deusa ligada as características lunares, a relação de Ísis com divindades como Ártemis e Hécate se mostram ainda mais convenientes, e seu poder mágico, se pensarmos a partir de uma perspectiva egípcia, aumentaria. Contudo, a relação com a magia não foi diretamente citada nas Aretologias.

---

<sup>155</sup>“τούτους δὲ τοὺς θεοὺς ὑφίστανται τὸν σύμπαντα κόσμον διοικεῖν τρέφοντάς τε καὶ αὐξοντάς πάντα τριμερέσιν ὥραις ἀοράτῳ κινήσει τὴν περίοδον ἀπαρτιζούσαις, τῇ τε ἑαρινῇ καὶ θερινῇ καὶ χειμερινῇ” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.11.15).

<sup>156</sup>Κέρατα δ’ αὐτῇ ἐπιτιθέασιν ἀπὸ τε τῆς ὄψεως ἣν ἔχουσα φαίνεται καθ’ ὃν ἂν χρόνον ὑπάρχει μηνοειδής, καὶ ἀπὸ τῆς καθιερωμένης αὐτῇ βοδὸς παρ’ Αἰγυπτίοις.” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*. I.11.4).

Se reforçarmos a ideia de que a deusa era aquela responsável por separar a terra e o céu e isso resultaria no desenvolvimento de gerações que seria marcado por sucessões de dias e noites, como isso seria possível sem o Sol e a Lua? Na mitologia grega, de acordo com Hesíodo (*Teogonia*, 371), os titãs Hiperion e Teia, apaixonados, deram à luz ao Sol (Hélíios), a Lua (Selene) e a Aurora (Eos), que brilham sobre todos na terra. Nas Aretalogias, Ísis é a deusa Selene, assim como Serápis<sup>157</sup> (M.17-20) ou Osíris (A.138) é referenciado ao Hélíios. Com o casamento cósmico entre Serápis e Ísis, aquele que foi escolhido pela deusa, a luz foi criada e a humanidade pode ver a criação (M.17-20). Acreditamos que o principal ponto do poder cósmico de Ísis sobre os astros presente nas Aretalogias permanece aquele no qual ela é a organizadora, aquela que administra e planeja os astros para que fins sejam atingidos que beneficiem a humanidade. Em A. 27-29, a divindade assume a responsabilidade sobre delineamento do caminho dos astros, de modo que os ciclos de estações fossem claros. Sabemos que a partir desse conhecimento sobre as estações o homem vai poder planejar as plantações e colheitas, que como vemos mais adiante, também foi uma invenção de Ísis. O mesmo nós podemos observar nos versos A.29-34, em que a divindade administra também os ciclos da Lua e do Sol em um percurso ordenado, separando o dia da noite. Mais do que o próprio astro em si, Ísis é aquela que governava os céus com o irmão-consorte, a que conduzia o Sol no caminho correto (A.137-139), que mostrava (δείκνυμι) o caminho para as estrelas (T2.6, K.16, C.14, I.14), a que coloca em ordem (συντάσσω) (T2.6-7, K.17, C.14, I.15), que acompanha (παρεδρεύω) o Sol.

Em *Metamorfoses* (XI.5) de Apuleio<sup>158</sup>, o poder de Ísis sobre os céus é bem declarado pela deusa, mais do que até mesmo suas benesses ao mundo dos homens: “Venho a ti, Lúcio, comovida por tuas preces, eu, mãe da Natureza inteira, dirigente de todos os elementos, origem e princípio dos séculos, divindade suprema, rainha dos

---

<sup>157</sup> A combinação Serápis-Hélíios era famosa especialmente durante o Império Romano, talvez sua combinação mais importante, que poderia aparecer como Ζεὺς Ἡλίου μέγας Ζάραπις.

<sup>158</sup> Muitos costumam citar o trecho XI.2 em que Lúcio, ao invocar a divindade presente na representação da Lua cheia que ele chama de “regina caeli” de Ísis. Contudo, discordamos que nesse momento da narrativa Lúcio esteja se dirigindo diretamente a Ísis. O protagonista acorda de um sonho e vê a Lua, percebendo que está na presença de uma divindade. Mas ele mesmo cita, em sua oração, vários nomes, sem saber qual das deusas que são associadas a lua está presente naquele momento, seja ela, Ceres, Vênus, Artemis ou Proserpina. Contudo, em nenhum momento ele cita o nome de Ísis nesse primeiro momento.

Manes, primeira entre os habitantes do céu, modelo uniforme dos deuses e deusas.”<sup>159</sup>. Assim, como dirigente (ou senhora – *domina*) de todos os elementos, Ísis governa (*dispenso*) tudo.

Nas Aretalogias vemos uma noção pragmática do tempo, e aqui nos referimos ao tempo mensurável (*Chronos*). Elas tratam principalmente nos resultados visíveis do poder de Ísis e menos na metafísica do Aion (eternidade), embora este subentendido como fundamento de sua autoridade. Uma ideia de tempo útil em que ela garantirá que o Chronos não será caótico e que terá um tempo de renovação em uma regularidade absoluta que aí poderia demonstrar uma noção de Aion que podemos ver em outras fontes, como o *Hino de Cirene* (l.4) onde Ísis declara: “Eu, Ísis, a única rainha de Aion” ou quando Plutarco comenta uma estela em que atribui a Ísis com o dizeres “Eu sou tudo que foi, que é e que será”. Na narrativa de D. I.11.1, os egípcios olharam para o céu e ao refletir sobre a natureza do universo, conceberam os astros mais visíveis – o Sol e a Lua, como deuses, respectivamente, Osíris e Ísis, e estes seriam respectivamente, eterno (αἰδίος) e primeiro (πρῶτος). O tempo passou a ser observável através das alternâncias entre dia e noite, nas fases da lua, nas mudanças das estações; ou até mesmo nos acontecimentos do cotidiano com o ciclo menstrual, nas 10 luas cheias para o nascimento de um bebê, as gerações que se sucedem.

Outro ponto conhecido na Antiguidade no que diz respeito a sua manifestação celestial é sua aparição como Sótis (Σωτίς) grega e Sopdet egípcia (*Spdt*), a estrela chamada de Cão (*Kύων*) da de Sírios (Σείριος) que no Egito significava o começo da inundação do Nilo no mês de julho, que tinha seu surgimento helíaco poucos momentos antes do amanhecer. Sopdet também estava associada à constelação de Órion, e a união com essa constelação gerou seu filho Sopedu, também chamado de "Estrela da Manhã". Esta deusa-estrela desempenhava o papel de guiar os falecidos nos Campos de Juncos, na cultura funerária egípcia. A interligação entre essas divindades possivelmente originou-se do êxito da narrativa osiriana, na qual Osíris é identificado com a constelação de Órion, levando, por conseguinte, Ísis a se associar a Sopdet.

Sírios é a estrela mais brilhante da constelação do Cão Maior, uma constelação austral de tamanho médio com 95 estrelas visíveis a olho nu. Sírios é também 20 vezes mais brilhante que o Sol, se ambos estivessem em uma mesma distância da Terra

---

<sup>159</sup> “*En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenis initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitus, deorum dearumque facies uniformis*” (Apuleio. *Metamorfoses*, XI.5).

(Dimitrijevic, et all, 2011, p.180). Muitas vezes, a constelação do Cão Maior é colocada na esfera celeste de Órion, uma constelação próxima, onde Cão Maior aparecia como o cão fiel de Órion, o Caçador. E o que significava essa estrela no pensamento greco-romano? A posição das constelações ajudava nas rotas das navegações; o surgimento e desaparecimento eram marcos para os calendários agrícolas. A aparição de Sírios para os gregos marcava os dias mais quentes do verão e quando a colheita terminava. É justamente devido ao seu brilho que foi nomeada de Sírios, que significa “faísca” ou “estrela escaldante”. Quando Orion e Sírios chegam no meio do céu (setembro), inicia-se o momento de colheita das uvas (Hesíodo. *Trabalho e os Dias*, 609-611). A conexão do calor com Sírios era uma visão comum na literatura antiga. Apolônio de Rodes diz que “[...] quando Sírios, vindo do céu, queimou as ilhas Minoicas e por muito tempo não houve trégua para os habitantes” (Apolônio de Rodes. *Argonáuticas*, II.51) e no livro III (956-958) “Mas logo ele apareceu aos seus olhos ansiosos, caminhando altivamente, como Sírios, vindo das profundezas do oceano, que surge belo e claro à vista, mas traz males indizíveis aos rebanhos”. Plutarco foi um dos que comentou sobre a ideia de Ísis ser a estrela Sótis:

E não somente isso, mas também sobre os demais deuses, quantos não sejam ingênitos nem incorruptíveis, os sacerdotes dizem que seus corpos jazem fatigados junto a eles e que por eles são honrados, enquanto suas almas brilham como astros no céu e que a alma de Ísis é chamada de Cão pelos helenos, Sótis pelos egípcios, e Órion, a de Hórus, e Ursa, a de Tífon (Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 21.359C)<sup>160</sup>.

Então, como um símbolo tão negativo pode se transformar em uma das representações de Ísis entre os gregos e romanos? No que diz respeito às Aretalogias, podemos afirmar que a assimilação dela com Sótis está presente em quase todos os nossos hinos. Em A.23 a deusa está brilhando como companheira de curso nos círculos portadores de estrelas junto a Sírios (ἀστροφόροις λαμπρῶ συ[v]ο[μύ]δ[ρομος ἐν Κυνὶ κύκλοις]), de modo que até aqui ela acompanha a estrela. Já nos outros hinos (T2.3-4; K.13; C.12; I.10), Ísis é aquela que comanda a estrela do Cão (Ἐγὼ εἰμι ἢ ἐν τῷ τοῦ Κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα). Talvez possamos ilustrar essa passagem com a seguinte Figura 43 de Ísis montada em um cão, que pode representar Sirius:

### Figura 43 - Prato com Ísis-Sótis.

<sup>160</sup>“οὐ μόνον δὲ τούτων οἱ ἱερεῖς λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, ὅσοι μὴ ἀγέννητοι μηδ' ἄφθαρτοι, τὰ μὲν σώματα παρ' αὐτοῖς κεῖσθαι καμόντα καὶ θεραπεύεσθαι, τὰς δὲ ψυχὰς ἐν οὐρᾷ νῶ λάμπειν ἄστρα, καὶ καλεῖσθαι κύνα μὲν τὴν Ἰσίδος ὑφ' Ἑλλήνων, ὑπ' Αἰγυπτίων δὲ Σῶθιν Ὡρίωνα δὲ τὴν Ὠρου, τὴν δὲ Τυφῶνος ἄρκτον.” (Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 21.359C).



Prato de Esteatito representando Ísis-Sótis montada em um cachorro, I a.C. – II d.C.  
Proveniência: Cúrio, Chipre. Custódia: Metropolitam Museum, Nova Iorque ( Inv.  
74.51.5027). Imagem disponível em: <  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/243907> > Acessado dia 11 de outubro de  
2023.

A afirmação sobre o poder de Ísis na estrela não deve ser lida isoladamente. Se assim feito por um leitor descuidado, pensara-se que a deusa teria um poder negativo que traria calor e destruição. Ao contrário. Quando dialogamos com esse trecho com os outros poderes mencionadas da deusa sobre os corpos celestiais, vemos que, ao seu bel prazer, a construção da representação da deusa permitia que ela dominasse não só o caminho das estrelas, como também os outros elementos, como água e vento, a que regava o seco com correntes de verão; a deusa atuava como um equilíbrio dialético da natureza. Assim, nas Aretalogias, a identificação de Ísis com a estrela Sótis deve ser interpretada menos como uma fusão identitária e mais como um ato de regência absoluta sobre os fenômenos celestes.

Vamos ao uso do termo “tirano”<sup>161</sup> (τύραννος), que provém da Ásia Menor e significaria “senhor” e foi introduzido na Grécia no período arcaico para se referir ao rei Lídio Giges. Na poesia arcaica grega, o termo era usado como sinônimo de monarquia como um modo de ataque da aristocracia grega. Nesse período, a tirania ainda não era vista tão negativamente, já que naquele momento ela ainda levava os valores daquela cultura política vigente e isso mudaria, quando o ambiente político mudasse. Isso aconteceria no V a.C. quando os tiranos passariam a ser vistos cada vez mais como agentes ou fantoches de um regime arbitrário e monárquico, em especial o de Dario, enquanto uma mudança na consciência cívica dos cidadãos das *poleis* se desenrolava (Anderson, 2005, p.211). Assim, a ideia de um poder pessoal não coincidiria com a nova ideologia e consistiria em uma autocracia ilegítima.

Consolidou-se, a partir de então, o *topos* aristotélico que definia a tirania como a perversão máxima da monarquia, caracterizada pelo desvio do bem comum em prol do benefício privado do governante (Aristóteles, *Política*, 1279b). De modo geral, a Grécia Clássica passou a considerar o tirano como aquele que governa ilegitimamente, ultrapassando ou ignorando os arranjos políticos e, efetivamente, instalando regimes monárquicos no lugar (Anderson, 2005, p. 175). A historiografia tem revisado a visão antiga e rígida de uma caracterização única da tirania como forma de governo autocrática. Hoje se percebe que a tirania na Antiguidade apresentava múltiplas formas de concentração de poder e características, especialmente durante o Período Helenístico.

Claude Mossé (1969, p. 152) mostra que o título de tirano, nesse período, se complexifica, principalmente com o surgimento de uma corrente favorável ao governo monárquico. A ideia do “bom tirano”, paralelamente ao tirano ‘tradicional’, chega à própria Grécia nas figuras de Aristômaco de Argos ou de Aristomeo de Megalópole, sendo um título difícil de conquistar, exigindo poder político e militar capaz de se impor. Adrian Dumitrou (2021, p. 193) propõe que parece ter existido cinco categorias de tiranos no Período Helenístico no Leste do Mediterrâneo: (1) cidadãos que derrubaram o regime existente, aristocrático ou democrático; (2) governadores “legítimos” enviados pelo Reino/Império dominante que se tornam governantes da cidade; (3) governantes de cidades nomeados por potências estrangeiras, rejeitados pela cidade; (4) governantes representando dinastias “legítimas” que podem ter mantido uma

---

<sup>161</sup> Recordemos que as Aretalogias analisadas nesse trabalho foram escritas em grego e tinham como público-alvo os próprios gregos, que estavam familiarizados com os estereótipos e com a história dos tiranos.

aparência “democrática” na constituição de seu país; (5) governadores de cidades que se tornaram independentes à medida que o domínio selêucida se contraía e que provavelmente assumiram algum tipo de título dinástico no momento em que os laços foram rompidos.

A. Andrews (2023, p. 20) resume o assunto ao comentar que “o sentimento atado à palavra rei variava com a história e tradição política das pessoas que a usavam. Em circunstâncias que requerem um governante forte, a monarquia pode ser vista nem como boa nem como ruim, mas meramente necessária”. Nesse sentido, estabelecer o paralelo entre tirania e monarquia no Período Helenístico mostra que a fronteira entre *basileus* e *tyrannos* tornou-se profundamente porosa. Se no pensamento aristotélico a distinção estava na oposição moral entre o governo legítimo voltado para o bem comum e o arbítrio individual, a dinâmica política muda após Alexandre. Os monarcas helenísticos, para sustentar seus vastos impérios diante das guerras endêmicas, frequentemente recorriam a mecanismos de centralização e violência militar da antiga tirania. Inversamente, autocratas locais buscavam a legitimação de seus títulos dinásticos adotando a linguagem visual e os epítetos da realeza benfeitora (*euergesia*). A realeza helenística, portanto, operava em uma constante tensão performativa: necessitava da força absoluta e incontestável associada ao tirano para pacificar o território, mas dependia da legitimação e da justiça régia (Austin, 1986, p. 458–459). Já em Roma, o recurso à retórica da tirania foi usado para definir aquele governante que deveria ser eliminado pelo bem de Roma, como nos exemplos de Sula, Verres, Catilina, Clódio e Marco Antônio.

A partir dessa descrição, nos parece estanho que a deusa tenha se proclamado como tirana de toda a terra e que algumas vezes isso tenha sido a primeira fala de sua autopredicação (Εἵσις ἐγὼ εἰ μὴ ἡ τύραννος πάσης χώρας em T1.2, K.4-5, C.5, I.4), como algo positivo em um hino que seria feito para se exaltar a figura da deidade. A questão ainda se complica mais quando Ísis também menciona que ela é aquela que libertou a terra da tirania, como temos nas versões de T2.14, K.26-27, I.26 (Eu dissolvi o poder das tiranias - Ἐγὼ τυράννων ἀρχὰς κατέλυσα). Versnel (1993, p.34) analisa essa inconsistência como o uso de um mesmo termo, mas com sentidos diferentes. Nos versos T1.2, K.4-5, C.5 e I.4 teríamos uma tirania positiva, com uma ideia de amplitude de poder e majestade, e nos versos A.97, T2.14, K.26-27 e I.26, uma tirania de mal governo e usurpação. Para esse autor, o uso ambivalente do termo demonstra uma

característica político-ideológica do período helenístico sobre as noções de liberdade e sujeição.

De um lado, temos sua representação como tiranicida<sup>162</sup>, aquela que dissolve/destrói (καταλύω) o ἀρχή, o poder, o governo, a autoridade da tirania. Assim, a tirania é opositora à liberdade, que observamos bem com o uso de correntes ou grilhões. O que nos leva ao questionamento: com que tipo de liberdade estamos lidando nas Aretalogias? Falamos de grilhões literais ou metafóricos? Ou ambos? Acreditamos que o sentido do termo deve ser entendido justamente como diverso, afinal estamos falando de um texto religioso, no qual uma deusa é apresentada como responsável por enumerar seus feitos e poderes, de um modo que impressione e provoque emoções no leitor e/ou ouvinte. Assim, se o fiel que até então desconhece a onipotência de Ísis, ao entrar em contato com as Aretalogias, pode interpretá-la e aplicar sua benevolência naquilo que necessita de uma forma prática, sendo que, quando concedida, essa ‘libertação’ pode ocasionar um sentimento de gratidão.

Mas, não nos enganemos! Ísis, ao libertar o povo das garras da tirania, logo se torna ela a tirana de toda a terra e tudo deve obedecer a ela. Contudo, a forma de governo que Ísis afirma instaurar seria diferente daquele antigo de barbárie, violência, injustiça, guerra e doença. No caso da Aretalogia de Ísis, a deusa aparece como aquela que expulsou os maus governantes/tiranos e foi aclamada como a nova governante, boa e superior, como vemos nas características descritas nos hinos. Além disso, em D., tanto Ísis quanto Osíris, aparecem como modelos de governantes, que governaram com βασιλευς. Osíris é mostrado por D. como um espírito benevolente (εὐεργετικός – I.17.1), teria levado ao mundo seus conhecimentos desenvolvidos juntamente com Ísis, como vemos adiante, deixando sua esposa governando o Egito no seu lugar. Com o assassinato de Osíris, Ísis se vinga contra Seth, cria seu filho Hórus, se tornando a rainha do Egito (βασίλεια – I.21.3-4) que reinaria com todo respeito a lei e superando todos os soberanos em benefícios para os súditos (I.22.2).

Ísis se declarando tirana de toda a terra aparece pela primeira vez na Aretalogia de T1, estando ausente em M. e D. e ressignificada em A. Mesmo que a Aretalogia de T1 seja datada do final do I a.C. é importante comentarmos sobre o “medo dos tiranos” que parece ter estado presente nas cidades da Ásia Menor durante o Período Helenístico

---

<sup>162</sup> No Período Helenístico, aqueles responsáveis de livrar as cidades da tirania também ganharam fama, como por exemplo Alexandre, o Grande. Alguns deuses e semi-deuses também apareciam com essa fama, como Zeus, Hércules e Ísis.

comentada por Adrian Dumitru (2021, p.166-170), citando como exemplo uma inscrição que remete a memória sobre o domínio de Filipe V sob a cidade de Calimina que foi caracterizada como um domínio tirânico temido e deveria ser derrubado. Tal medo permaneceria na memória da população da região durante todo o século II a.C.

Tal ausência em D. pode ser explicada pela descrição do governo de Ísis já comentada anteriormente e também sustentada pelo trecho em que dizia que os reis egípcios não viviam como os homens de “autoridade monárquica” (μοναρχικαῖς ἐξουσίαις –D. I.70), sendo que o termo ἐξουσία podendo ter o sentido de ‘poder’ como também de ‘abuso de autoridade’. Além disso, esses reis, de acordo com D. não poderiam fazer o que quisessem, mas na verdade eram regulados pela lei. Vejamos então que a visão de D. sobre Ísis como governante não era a de um tipo de governo autocrático e que a autoridade monárquica egípcia é proporcional ao cumprimento da lei.

Para explicar a ausência em M., defendemos a hipótese de que na época da produção da epigrafia na cidade da Trácia, o modelo de divindade régia ainda estava muito atrelada à de ‘deus benfeitor’, ou deuses benfeitores, se pensarmos que nesse local houve uma ênfase no casal Ísis e Serápis, e o hino mostra um estágio do desenvolvimento do culto no qual se buscou a fundamentação da autoridade do culto no estrangeiro através de uma legitimidade pela harmonia social e não pela ruptura soberana com o destino.

Já em A., em pleno século conturbado para o Mediterrâneo – em especial as Cíclades - que foi o I a.C., o vocabulário político é usado defensivamente. Como bem vemos nesse trecho de Susan Alcock (1996, p.13)

A guerra do século I a.C. sem dúvida trouxe grande sofrimento à população grega em geral. Com o início da guerra contra Mitrídates em 88 a.C., a península grega tornou-se novamente um importante campo de batalha para poderosas forças opostas. Diferentes cidades tomaram lados diferentes, com Atenas e grande parte da Beócia apoiando Mitrídates, ao custo final de um amargo cerco a Atenas e da destruição de várias cidades beócias. Enquanto estava na Grécia, Sula exigiu homens e apoio para suas tropas e não se importou com outras depredações em território grego. A atividade pirata no Mediterrâneo, mais notoriamente o saque de Delos em 69 a.C., atingiu a Grécia continental, bem como as ilhas do Egeu, resultando em problemas para diversas comunidades gregas. Por sua vez, as Guerras Civas, conflitos nos quais os gregos tinham poucas vantagens a ganhar e muito a perder, assolaram a península balcânica. Tanto Pompeu quanto César, e mais tarde

Otávio e Antônio, requisitaram suprimentos e ajuda das cidades gregas.

Ísis, nesse cenário, passa a possuir a força absoluta para esmagar tiranos terrestres, mas ainda tendo sua representação construída evitando se proclamar tirana, talvez para não ferir ou confundir uma sensibilidade política de uma audiência que passava por invasões, saques e domínios estrangeiros.

Mas aqui estamos falando de uma divindade tomando para si o título de tirana. Aqui não é mais o ‘tirano’ como o ‘outro’ se pensarmos na perspectiva de Hartog em *O Espelho de Heródoto*. Aqui é o ‘outro’ assumindo que a tiranocida se tornou a tirana! Assim, no final do I a.C. o Mediterrâneo já estava dominado pelo Império Romano, onde o poder ‘tirânico’ de Ísis traria ordem e justiça, além de uma dominação de uma Tiquê imprevisível. Alguns deuses exerciam um domínio de caráter tirânico e arbitrário, entre eles Zeus<sup>163</sup>, Eros<sup>164</sup>, entre outros, principalmente na literatura e especialmente a partir do III a.C. Como podemos pensar que Ísis venceria outras divindades consideradas tiranas e tomaria a posição de tirana de toda a Terra? Que tirana é a mais implacável que a morte, já que no mundo grego a morte estava intrinsecamente ligada à ideia de destino? O termo *destino*, na Antiguidade greco-romana, de modo geral, parece ter significado uma força ou um fenômeno impessoal que influenciava a vida das pessoas, de um modo que ia além do poder dos deuses. Era um tipo de senso comum que o destino traçado por elas era inevitável, até mesmo para Apolo, que às vezes até tentava, como em *Eumenides* de Ésquilo ou em *Alceste* de Eurípides. Heródoto (*Histórias*, I.90-91) nos conta que Creso enviou lídios a Delfos para perguntar se o deus não se envergonhava de tê-los enviado à guerra contra Ciro com a promessa de vitória, o que não aconteceu. Então a Pítia lhes respondeu: “Até para um deus resulta impossível evitar a determinação do destino”. Essa força nos textos homéricos era conhecida como μοῖρα e μόριος, que significa genericamente ‘o compartilhamento pessoal de algo’, que se tornou um conceito de uma personificação do destino nas figuras das Μοῖραι, as Moiras responsáveis por tecer e cortar o fio da vida dos humanos:

Cloto (Fiadeira) e Láquesis (Porção) e Átropos (Inflexível), que dão aos mortais, quando nascem, tanto o bem quanto o mal para possuir, e (b) que se apegam às transgressões tanto dos homens quanto dos deuses; e as deusas nunca cessam sua terrível ira até que deem

---

<sup>163</sup> Ésquilo. *Prometeu Acorrentado*, v. 10; 305.

<sup>164</sup> Eurípides. *Hipólito*, v. 538.

punição maligna a quem cometer um crime (Hesíodo. *Teogonia*, 218-222)<sup>165</sup>.

Ísis reclama para si o poder sobre o fuso das moiras ao dizer que elas o cederam (ὕπείκω) em A.170-172, onde parece ter adquirido o poder sem nenhuma resistência por parte das Moiras. E, deste modo, se via o destino da humanidade, um fio de tear que se desenrolava e se tecia o emaranhado da trama da vida humana até ser cortado na morte. Assim, com tudo ordenado, os humanos fariam tudo o que lhes seria predestinado.

No período helenístico, a questão do destino passou a se envolver cada vez mais com a ideia de liberdade, principalmente entre os epicuristas e os estoicos. Para os estoicos, o destino era um aspecto divino e imanente que ordenava o mundo a partir de dois “princípios” (ativo e passivo). Um dos nomes que o princípio ativo adquiriu no ambiente religioso foi o de destino e de providência. O primeiro relacionava-se com um aspecto causal, enquanto o segundo, com um plano divino em que tudo o que existia e acontecia tinha seu lugar e seu significado (Brouwer, Vimaercati, 2020, p.6).

Outro termo ligado ao destino que está presente no hino de A. e K. é ἀνάγκη (Necessidade) e Ísis também o domina quando declara em A.144-145 que “Eu desato os grilhões da Necessidade, mesmo contra a sua vontade” (δεσμῶν δ’ ἀέκουσαν <ἀν>άγκαν ἀνλύω) ou de forma mais sintética em K. 45, “Eu solto os que estão em grilhões” (Ἐγὼ τοὺς ἐν δεσμοῖς λύω.).

Como no verso A. 142-144, em que a deusa afirma que comanda a todos que passam a obedecê-la com apenas um aceno de cabeça, ou seja, eles a obedecem de acordo com a sua vontade, inclusive aqueles com autoridade, ela toma para si o poder de Tiquê (reconhecida como a latina Fortuna), da palavra grega τύχη, que significa fortuna, sorte, destino. A divindade seria, então, a personificação desses atributos desejados por todos. Costumava aparecer segurando o timão de um barco e/ou um globo. Por ter poderes sobre o futuro do mundo, era muitas vezes chamada como uma das *Moirai*. Sua origem também podia variar. Em Hesíodo (*Teogonia*, 360), ela aparece como filha de Oceanos e Tétis; em Píndaro, ela é descrita como filha de Zeus (Píndaro. *Ode Olímpiana*, 12).

---

<sup>165</sup>“Κλωθὴ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἵτε βροτοῖσι/γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε καὶ κόν τε,/αἵτ’ ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν: /οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο, / πρίν γ’ ἀπὸ τῶ δώωσι κακὴν ὄπιν, ὅς τις ἀμάρτη. “ (Hesíodo. *Teogonia*, 218-222).

A deusa quando exaltada como salvadora é relacionada principalmente a um sentido de resgatadora da cidade (Píndaro. *Ode Olímpiana*, 12). Além disso, vemos a presença de várias de suas funções, já que é ela quem pilota as naus no mar<sup>166</sup> (Ésquilo. *Agamemnon*, 661), ou guia as guerras e as assembleias, elementos que podem representar tanto a vida política de uma cidade quanto a de um indivíduo. Já no período helenístico, a sociedade parece ter desenvolvido uma grande ansiedade ao pensar sobre o destino com o aspecto de incerteza e imprevisibilidade, como o destino, a fortuna e a sorte dos cidadãos e da cidade em si.

[...] o reconhecimento de Tiquê como uma força, o acaso pelo qual as coisas aconteciam, além do controle e frequentemente em contradição com os planos dos homens, era diferente do reconhecimento de Tiquê como uma deusa, que podia ser propiciada por meio de oferendas na esperança de garantir boa sorte (Matheson, 1994, p.19)

Já o termo εἰμασέρνη (*heimarmene*) é relacionado à Moira e ao sentido que provém de “compartilhar uma parte”. É o particípio de μειρομαι, usado como um adjetivo nas tragédias gregas e, a partir do período Helenístico, usado como substantivo e uma expressão para destino. Especialmente influenciada pelo pensamento estoico de destino, o termo εἰμασέρνη passa a designar o pensamento em que tudo no cosmos (inclusive na vida de cada indivíduo) está pré-arranjado e predeterminado de acordo com uma ordem perfeitamente racional. Como comenta Albrecht Dihle (1982, p.103), a liberdade humana na visão dos estoicos tinha dois aspectos: 1) a humanidade recebeu a mesma razão que governa o universo, que o permite distinguir entre o imutável εἰμασέρνη e a benevolente Providência; e 2) de modo que o homem sábio aceitaria livremente, conscientemente e de boa-vontade o que for de seu εἰμασέρνη, por acreditar que seja algo perfeitamente racional. Tudo acontecia de acordo com a vontade racional de Zeus e estaria ligado entre si pela Necessidade.

Nas Aretalogias, Ísis não combina com Tiquê ou Fortuna como acontece em algumas imagens pelo Mediterrâneo, onde aparecia com os seguintes atributos: a cornucópia em uma mão, segurando um timão com a outra ou um globo, que significa o controle que direciona o mundo e o destino da humanidade. Os símbolos egípcios que permitem identificar a combinação geralmente aparecem com uso do βασιλειον, ou, com menos frequência, um sistro ou uma situla (Figura 44).

#### **Figura 44 - Estatueta de Ísis-Fortuna**

---

<sup>166</sup> Afinal, era filha de Oceano.



Estatueta de bronze representando Ísis-Fotuna, II d.C. Proveniência: Império Romano (?). Custódia: The J. Paul Getty Museum, Malibu (71.AB.180). Disponível em: [Statuette of Isis-Fortuna \(Getty Museum\)](#) Acessado em: 22/05/2026.

Ela *vence* (νικάω) o εἰμασέρνη e o destino a escuta (ἀκούω) (K.49-50). Primeiramente notemos que a palavra utilizada para se referir a ‘destino’ no hino é o particípio de μείμωμαι (εἰμασέρνη), ou seja, estamos lidando com a ideia que prevalece a partir do período helenístico de um destino predeterminado e pré-arranjado, controlado por uma divindade e imutável até o momento em que Ísis o vence, como em uma disputa ou luta, mostrando um poder que se sobrepõe aquele que era visto como dominador. Assim, Ísis afirma sua posição acima da do destino, não o substituindo plenamente, mas o colocando como subalterno e impondo sua vontade sobre ele quando bem entender ou, se levarmos em consideração outra característica da divindade

presente nas Aretalogias, quando lhe parecer bem, isso também se cumpre (ἄν ἐμοὶ δόξη, τοῦτο καὶ **τελεῖται**[1]. K. 44). O destino seria, então, obrigado a escutar (ἀκούω) e obedecer às vontades de Ísis quanto a seus desígnios para a humanidade e o cosmos.

Apenas será cumprido (τελέω) o que lhe parece ser positivo, de bom julgamento (δόξα - K.44). A ideia transmitida é que será a vontade de Ísis que prevalecerá, uma vez que é ela quem decide que algo é correto ou desejado, a execução dessa vontade é inevitável. Essa é a tradução mais tradicional. Contudo, pretendemos destacar a polissemia do verbo τελεῖται (com raiz τελ-) que, estando na forma média passiva, pode ser traduzido tanto como “é cumprido”, “é terminado”, “é pago” quanto como “é iniciado”, no sentido de iniciado em ritos (religiosos ou não). Podemos perceber vários aspectos de Ísis que fundamentam tudo o que dissemos e iremos dizer sobre Ísis. Quando traduzimos como “é cumprido”, destacam-se dois pontos do poder da deusa: aquele em que sua vontade é uma ordem que deve ser executada e aquele ligado a uma lei, como a execução de um decreto, o que se relaciona claramente com a função de “doadora de leis” ou até mesmo aquela que criou os contratos de casamento, que destacamos no próximo item.

Um aspecto ainda pouco explorado pela historiografia reside na tradução do termo τελεῖται. Propomos uma leitura que não apenas contemplemos o sentido de ‘cumprimento’ ou ‘finalização’, mas que se explore também os aspectos semânticos da iniciação. O campo lexical de τελεῖται - que inclui τελέω (cumprir), τέλος (final/finalidade) e τελευτή (morte/desfecho) - aponta para a conquista de um novo estado do ser. A nossa sugestão não descarta de modo algum a tradução de “é cumprido” que é alcançado com a ordem cósmica de Ísis, já que essa opção também coincide com as características de Ísis nas Aretalogias. Nosso intuito é destacar a polissemia desse termo e lembrarmos desse sentido alternativo, que também pode ser aplicado às benesses de Ísis relatadas nos hinos. Afinal a deusa também é aquela que “demonstrou as iniciações de mistérios aos homens” (Ἐγὼ μυσῆεις] [ἀνθρώπ]οις ἐπέδειξα – T2. 12-13, K. 24 e I. 24). O que de algum modo pode se tornar um mecanismo de autoridade da deusa que é interiorizado pelo iniciado.

A partir dessa explicação, sugerimos que o trecho K.44 pode ser traduzido em um sentido mais esotérico, como “O que eu decidir, isso será sacralizado” ou “O que eu decidir, isso será tornado rito” ou até mesmo “O que eu decidir, isso será iniciado”. Ísis não está apenas dando uma ordem, mas exercendo um poder de manifestação divina: o que ela pensa torna-se um ato sagrado completo. Isso também pode ser notado no verso

de A. 141-142: “Tudo o que a minha mente perspicaz percebe eu guio tudo ao cumprimento da perfeição/fim” (ὅσσα δ’ ἐμὸς γνώμων νόος εἴσιδ [ε, πάντ] α τελευτᾷ[ς] ἐς πέρας ἰθύνω). Também em K. 44, vemos a estrutura compartilhada de intenção divina - processo de realização - consumação. Tudo isso passado pelo filtro de uma mente criteriosa (γνώμων νόος).

A questão que costuma ser levantada é: que fim seria esperado? Conquistar exatamente o que? Um leque de possibilidades se abre. Nos cultos de mistério e até em muitos ensinamentos filosóficos, esse algo conquistado pode ser um estado moral. Para J. E. Harrison (1914, p.36), a conquista seria o momento correto para o rito de passagem para a maturidade. Contudo, o que mais se especula é se a deusa prometia poderes sobre a morte ou algo após a morte como uma forma de burlar o destino ou um poder de mudar o destino. Lembremos que a Ísis faraônica desafia seu destino ressuscitando temporariamente seu esposo e engravidando dele, como vimos no *Textos dos Sarcófagos* 148. Também nos *Textos das Pirâmides* 219, Ísis está no ritual de ressurreição de Osíris: “Ísis, este Osíris aqui é seu irmão, a quem você fez reviver e viver: ele viverá e este Unis viverá, ele não morrerá e este Unis não morrerá, ele não perecerá e este Unis não perecerá; ele não será [...]”. E até que ponto podemos notar esse poder nas Aretalogias?

Nas Aretalogias, concordamos com Malaise (2001, p.09), que explica que essa representação de Ísis seria ainda mais poderosa que as outras (Ísis-Tiquê, Agathe Tiquê<sup>167</sup> e Ísis-Fortuna), já que possui a clarividência do futuro e seria capaz de se opor ao destino, pois as divindades egípcias que criaram o mundo seriam superiores a ele. Gradjean (1975, p.70) sugere que quando, no texto M (20), o autor nos fala que Ísis e Serápis são conhecidos por muitos nomes, pois a vida (βίος) conhece apenas eles como deuses, ele se refere ao fato de que esses deuses estão presentes em todos os momentos da vida, do nascimento até morte. Se destacarmos Ísis nessa afirmação de M., não nos surpreenderia essa gama de funções na vida humana, como vimos anteriormente neste capítulo. Serápis, no que diz respeito à vida cotidiana do ser humano, em sua difusão pelo Mediterrâneo, era principalmente um deus curativo. Saúde e vida possuem uma relação, mas no caso da representação de Serápis seria um exagero dizermos que ela tinha função na vida humana desde o nascimento até a morte, como na representação de

---

<sup>167</sup> Quando à divindade é caracterizada como algo positivo, como prosperidade, a deusa Tiquê aparece tanto com o nome *Eutychia* ou *Αγαθη Τυχη*, ambas significando “Boa Sorte”, que seria também combinada com Ísis e acompanhada de Serápis, como *Αγαθός Δαίμων* (o Bom Deus), ambos representados como cobras.

Ísis. Existem evidências de que esse deus também tinha atividades no mundo dos mortos, mas isso é mais encontrado em terras egípcias. E assim como Ísis, ele foi chamado de salvador (*soter*) em outras epígrafias.

Já a benevolência da deusa vinha frequentemente seguida de uma salvação (σωτηρία), termo que aparece frequentemente nos textos isíacos e que por muito tempo foi ligado aos deuses de cultos de mistérios e às iniciações, nas quais os iniciados receberiam a *salvação* no sentido espiritual e escatológico. No caso de Ísis, essa salvação escatológica pode ser encontrada em algumas fontes, como o *Hino de Isidoro* e o Livro XI das *Metamorfoses* de Apuleio de Madaura. Atualmente já temos em mente que não podemos afirmar que os cultos de mistérios prometiam a ressurreição ou a promessa de uma vida eterna junto aos deuses, como pensava Franz Cumont. Era a partir dessa ideia que o termo ‘salvação’ era lido, ou seja, que a σωτήρια ou *salus* oferecida pelas divindades místicas era a salvação após a morte, um viés tipicamente cristão. Por mais que Cumont (1987, p.89) afirme que foram as doutrinas escatológicas dos cultos de Ísis e Osíris que chamaram a atenção das pessoas, Walter Burkert (1991, p.86) e Enio Sanzi (2006, p.99), por outro lado, comentam que até existia uma dimensão de morte (simbólica) nas iniciações de mistério, mas a ideia de um renascimento, ou ressurreição, não é explícito. E por fim, Ramsay MacMullen (1987, p.94-95) enfatiza que mesmo com essa promessa de “salvação”, não é possível assegurar que isso era realmente prometido nos cultos de mistério, justamente por serem ministrados em segredo. Portanto, não possuímos informações concretas sobre o assunto. Além disso, os termos σωτήριος (salvando), σωτήρ (salvador) e σώζειν (salvar) eram utilizados em diversas situações, sendo que o que era para ser salvo poderiam ser indivíduos, comunidades ou objetos, e o salvador poderia ser tanto humano quanto divino. A salvação poderia significar por boa saúde, livramento da morte, prosperidade material, a realização de uma boa viagem, um parto tranquilo, uma vitória militar, a libertação de uma dominação externa, a cura de uma praga ou a salvação de um desastre natural. O termo aparece apenas uma vez nas Aretalogias, em M.10-11, quando o autor relembra que se a deusa respondeu ao seu chamado por salvação (σωτηρίας), o responderia nesse caso por honrá-la. Desta maneira, σωτηρία é utilizado com o significado de cura, já que remete à cura ocular realizada pela deusa na l. 6-9. Então, apesar da discussão de uma salvação exotérica, nas Aretalogias, o termo parece uma salvação da pessoa da doença ocular.

De um modo ou de outro, a onipotência de Ísis se estabeleceu. O que contradiz a ideia de que a onipotência - a capacidade de Deus de fazer todas as coisas - seria inconsistente em culturas politeístas. Isso parte de uma noção de que os deuses tinham cada um a sua função, com distintas qualidades e *timai*. Contudo, ao observarmos as fontes, principalmente as epigráficas (por exemplo, os hinos), notamos que essa ideia está ausente, mesmo nos períodos arcaicos e clássicos gregos (Versnel, 2017, p. 245). Em documentos como hinos e orações, segundo Versnel (2017, p.254), a onipotência divina não entra em conflito com o sistema politeísta do mundo grego. Ele sugere vermos essas fontes como “momentos henoteístas” em que há um foco temporário em um deus escolhido por quem fez a oração, sem anular a existência e o poder de outros.

Frisamos que a nossa divindade reduziu Tiquê à sua vontade, não só a dominou, como também a ultrapassou. O cosmos criado por Ísis nas Aretalogias mostra uma deusa demiurga, que transcende e ao mesmo tempo permanece interessada na criação, zelando tanto pelo coletivo, quanto pelo individual. Dafni Maikidou-Poutrino (2021, p. 215) afirma que a Ísis-Tiquê se opõe ao destino em razão de sua origem como divindade egípcia, uma vez que, nesse contexto religioso, as divindades eram concebidas como superiores ao destino.

As combinações Ísis-Tiquê, Agathê-Tiquê e Ísis-Fortuna aparecem dezenove vezes nas inscrições. A forma Εἰ/Ισιτύχη ocorre em seis inscrições (*RICIS* 504/0216; 114/1902; 501/0139; 113/0566; 515/1001; *RICIS* Suppl. III 101/0258); ἀγαθὴ τύχη (*RICIS* 202/0129); Τύχη (*RICIS* 113/0531); τύχη ἀγαθὴ (*RICIS* 113/0514; 113/0515; *I. Métriques* 175; *P. Oxy.* XI 1380, 51); Τύχη μέλαινα (*PGM* LVII, 17-18); Τύχη πρωτογενεΐα (*RICIS* 202/0283 e 202/0284); e Τύχη πρωτογενῆς αἰένας (*RICIS* 203/0901). Em latim, encontram-se as formas *Fors Fortuna* (*RICIS* 505/0116), *Fortuna videns* (Apuleio, *Metamorfoses* XI, 15) e *Isityche* (*RICIS* 503/0602).

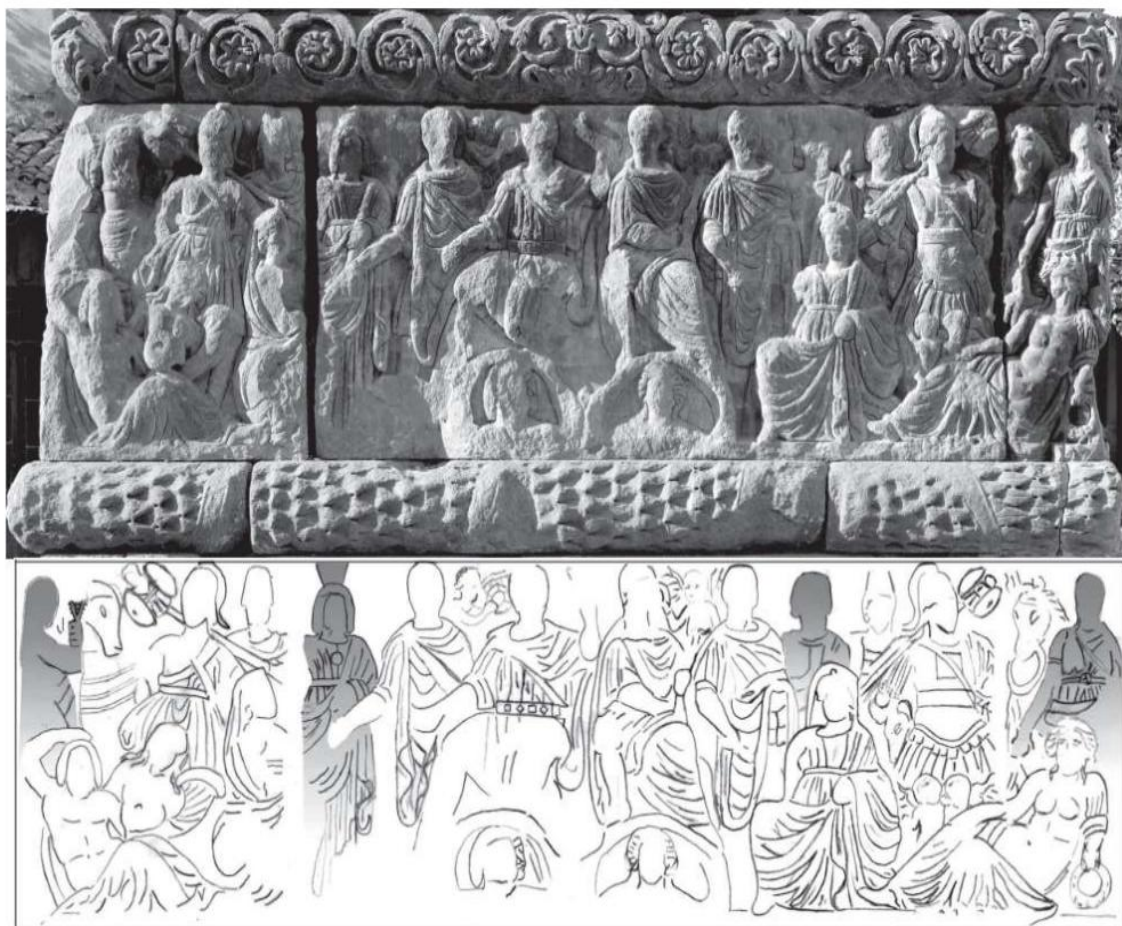
Dentre essas inscrições, destaca-se a concentração da associação Ísis-Tiquê em Tessalônica, onde se identificam quatro exemplos. As inscrições mais antigas que unem Ísis a Agathê-Tiquê (*RICIS* 113/0514 e 113/0515, datadas dos séculos II-I a.C.) foram ambas dedicadas por Perigênes, sacerdote dos deuses. A inscrição *RICIS* 113/0532 (séculos I a.C.-I d.C.) foi dedicada por Parménion a Ísis-Tiquê em decorrência de um sonho. Já uma placa de mármore (*RICIS* 113/0566, séculos II-III d.C.), encontrada no *Serapeum* e representando dois pés esquerdos, um maior e outro menor, foi dedicada por uma mulher, Kerrénia Philémation, a Ísis-Tiquê κατ' ἐπιταγήν, isto é, em cumprimento a uma imposição ou comando divino. Vemos, então, que a ideia de uma

Ísis ligada ao Destino era comum na cidade de Tessalônica, assim como vemos nas Aretalogias. Além disso, a combinação foi usada também pelo poder imperial como vemos no Arco de Galério na cidade (Figura 45). No painel observa-se a representação dos membros da Primeira Tetrarquia<sup>168</sup> entronados. Os *Augusti* Diocleciano e Maximiano ocupam o centro, ladeados pelos *Caesares* Constâncio Cloro e Galério, acompanhados pelas personificações das províncias romanas ajoelhadas. À esquerda figuram as divindades Serápis, portando o *calathos*; um dos Dióscuros, associado a um cavalo; e Ísis, portando um sistro. À direita aparecem Júpiter, outro Dióscuro e a Fortuna. A composição iconográfica revela, como observa Perikles Christodoulou (2015, p. 191), um simbolismo político programático, apresentando um retrato triunfal dos governantes do Império, reforçado pela inserção de pares divinos que simbolizam a essência ideológica da Tetrarquia. Gilvan Ventura Silva (2015, p.23) já nos lembrava que os imperadores do Dominato se associariam divindades, reforçando uma relação intrínseca com o mundo divino, em especial o do Sol Invictus.

**Figura 45 - Arco de Galério na Tessalônica**

---

<sup>168</sup> A Tetrarquia foi uma resposta administrativa, militar e ideológica à crise do século III d.C. e consistia na repartição da autoridade do Império Romano entre quatro governantes: dois membros seniores (Augustos) e dois juniores (Césares), os quais assumiam a responsabilidade pela defesa e governança de quadrantes específicos do Império, embora mantivessem a ficção jurídica de uma unidade imperial indivisível.



Lado norte do Arco. No desenho, se destacam os relevos dos deuses que estão muito danificados: Ísis, Serápis, Júpiter e Fortuna. In: Crhistodoulou, 2015, p. 201.

Se o mundo passa a ser ordenado por Ísis, ou seja, a partir de uma força divina, sendo essa a detentora do poder sobre o destino, vemos que depois da ordem cósmica ela passa a intervir também na ordem social. Ao transpor as categorias de dependência e autoridade nas Aretalogias, notamos que a ‘tirania’ de Ísis é a expressão máxima dessa relação. A submissão do fiel a uma ‘senhora’ pessoal e onipotente representa, portanto, uma estratégia de segurança: troca-se a escravidão a um destino cego e errante pela proteção de uma soberana que possui o domínio sobre as próprias leis da existência e que são pautadas por ela, como vemos a seguir.

#### 4.3 OS ÉPTA DE ÍSIS: A MATERIALIZAÇÃO DA PRONOIA NA ESFERA HUMANA

Uma vez estabelecida a soberania absoluta de Ísis sobre as forças impessoais do destino e sobre a amplitude do cosmos, as Aretalogias passam a descrever a aplicação prática desse poder na esfera humana por meio de seus trabalhos (ἔργα). Como dissemos anteriormente, não separamos as invenções de Ísis de seus trabalhos, pois, nas Aretalogias, esses dois aspectos estão intrinsecamente conectados. Lembremos que as Aretalogias são hinos que listam as benesses dos deuses aos homens, ou seja, os deuses são retratados como bons, e seus feitos como bênçãos — inclusive os castigos, quando estes se fazem necessários para manter o mundo justo e ordenado. Assim, os atos divinos são pautados pela filantropia e expressos sob a forma de dádivas.

Um pensamento comum no período helenístico era o de que o progresso das sociedades não constituía um desenvolvimento autônomo da humanidade, mas o resultado de uma intervenção divina que retirava o homem de um estado de natureza caótico e “bestial”. Essa concepção substituiria gradualmente a ideia hesiódica da Era de Ouro, ou passaria a ser entendida como um passado muito remoto a ser alcançado. Já os estoicos, como vimos, assumiam uma posição determinista e excluía a iniciativa humana no processo de progresso.

Deméter, por exemplo, é apontada como aquela que deu a técnica da agricultura à humanidade e designou Triptólemo como responsável por disseminar esse conhecimento por toda a humanidade. Hefesto era o portador do fogo, o qual foi retirado dos homens por Zeus como punição e, posteriormente, roubado e devolvido à humanidade por Prometeu. Esses dois elementos — a agricultura e o fogo — são tradicionalmente compreendidos como símbolos centrais da “civilização”. Sem eles, não haveria o desenvolvimento moral nem o progresso técnico do homem.

No caso de Ísis, nas Aretalogias, a deusa assume o papel de doadora cultural à humanidade. Contudo, concordamos com Giulia S. Gasparro (2007, p. 53) que esse aspecto não a transforma em uma “heroína cultural” elevada ao estatuto divino em razão de seus feitos. Nas Aretalogias, seu caráter divino permanece intacto e, sobretudo, potencializado, em consonância com as ações de natureza cósmica analisadas no item anterior. Nesse sentido, frisamos que esse papel divino de Ísis está contido nos próprios textos das Aretalogias, inclusive naquela citada por D. Ainda assim, a imagem que D. constrói de Ísis — e também de Osíris — fora do contexto específico da Aretalogia pode, de um modo ou de outro, aproximá-los de heróis culturais ou de figuras humanas elevadas à condição divina em função de seus feitos.

Ísis atua, assim, como uma grande artífice da cultura, transformando a existência por meio da doação de leis, técnicas e instituições. Se a deusa domina o cosmos como “tirana”, ela ordena a terra como “benfeitora”, estabelecendo os fundamentos que possibilitam a passagem do canibalismo à agricultura, do isolamento à navegação e do arbítrio à justiça social.

Outro ponto que devemos esclarecer, antes de tratarmos dos atos de Ísis, é a noção de “bárbaro” presente nos hinos. O termo “bárbaro” é a tradução do grego *βάρβαρος*, que designa aquele que não fala grego. Foi durante as Guerras Greco-Pérsicas que o termo passou a adquirir conotações mais pejorativas, sendo comumente utilizado como o oposto da ideia do grego ideal. Edith Hall (1989, p. 2) explica que a noção de um pan-helenismo e a generalização de reunir todos os não gregos sob a categoria de “bárbaros” foram, em grande medida, resultado de uma ideologia ateniense ligada à formação da Liga de Delos após as guerras, voltada à união contra um possível inimigo externo.

Nesse processo de construção identitária, a distinção enfatizada — segundo Hall (1989, p. 2) e Jacqueline Romilly (1993, p. 286) — assume a forma de uma antinomia política e moral, na qual os gregos são caracterizados como democráticos, igualitários e livres, enquanto os bárbaros aparecem como tirânicos, hierárquicos e submissos. Romilly (1993, p.286) ressalta que essa oposição não deve ser entendida como de caráter racial e/ou étnico, mas essencialmente político e moral, vinculada à diferença de regimes, de modo que o helenismo se define pela liberdade e pela obediência às leis. A partir dessa definição política e moral — pautada pela liberdade sob a égide das leis e pela superação da “bestialidade” —, a *dýnamis* de Ísis nas Aretologias assume uma função pedagógica e legisladora, tornando a deusa responsável em transmitir à humanidade aquilo que se compreende como as bases de uma vida ordenada.

Para compreender a magnitude dos trabalhos reivindicados por Ísis, é necessário, antes, observar a natureza de seu processo criativo. Em A. 12–14, a deusa se apresenta não apenas como executora de benesses, mas como verdadeira arquiteta da ordem social, atuando a partir de sua “profunda mente” (*βαθείας ἐκ φρενὸς*). Ao afirmar que “teceu detalhadamente” (*ὑφάνασα διακριδόν*) tudo aquilo que compunha o caminho dos homens, Ísis reivindica uma intelectualidade que antecede a ação física, abrangendo tanto as instituições que estruturam a vida social humana quanto o futuro de cada indivíduo.

No pensamento grego, duas teorias prevalecem a respeito da origem da linguagem. Em uma delas, a linguagem teria evoluído gradualmente e de forma natural (*φύσει*) por meio do convívio coletivo, como defendia Epicuro. A outra teoria, por sua vez, sustenta que a linguagem teria sido inventada por um deus ou por um homem — ou por homens — que atribuíram nomes às coisas.

Os termos gregos utilizados para se referir à “linguagem” eram diversos (*λόγος*, *γλῶσσα*, *φωνή*, *διάλεκτος*, etc.). No caso de Ísis, o termo que aparece nas Aretalogias é *διάλεκτος*, geralmente traduzido como “dialeto” ou variação geográfica de um *continuum* linguístico (García-Ramón, 2004, p. 347). Apesar desse sentido mais específico, nos hinos, o termo surge como sinônimo de idioma ou língua, isto é, como modo de falar ou de se expressar.

Por exemplo, nas linhas de M. 26–27 — assim como, de forma mais sucinta, em A. 112, K. 31–32 e I. 31 —, a deusa estabelece uma língua (*διάλεκτος*) para os helenos e outra distinta para aqueles chamados de bárbaros, utilizando claramente o termo *διάλεκτος* não para indicar uma diferença interna, como entre o jônico e o ático, mas para marcar uma divisão cultural entre gregos e não gregos. A ideia do idioma como marcador de identidade grega já era bem conhecida muito antes do texto de M.; contudo, o que mais chama a atenção em M. 26–27 é o que se segue a essa separação.

Na sequência, a deusa deixa claro que a distinção entre as línguas existe para que haja uma diferença consciente e bem delimitada, assim como existe diferença entre o homem e a mulher. Essa distinção parece integrar o conjunto da ordem social apresentada como uma benesse à humanidade. Ao instituir a língua dos gregos e a dos bárbaros, Ísis se revela como uma divindade cujo alcance não se restringe apenas aos gregos, mas também aos bárbaros, isto é, aos não gregos, apontando para um domínio de caráter universal, como já observamos anteriormente.

É importante comentar, ainda, o significado do verbo *διαλλάσσω* na linha M.27. De acordo com o *LSJ*, o termo pode significar “intercâmbio”, “troca”, “mudança de inimizado para amizade”, “reconciliação”, mas também “ser diferente” ou “diferir de”, o que pode conduzir a interpretações divergentes. Caso se adote o sentido de “ser diferente” ou “diferir de”, o trecho poderia ser compreendido da seguinte forma: “Ela estabeleceu para uns a língua bárbara e para outros a helênica, para que o povo se diferencie não apenas entre homens e mulheres, mas também entre todos”. Segundo Grandjean (1975, p. 98), essa leitura entraria em contradição com o caráter civilizador que as Aretalogias atribuem à ação da deusa. O autor, por isso, prefere privilegiar o

sentido de reconciliação ou intercâmbio, como se a instituição das línguas estivesse ligada a um princípio de aproximação.

Para nós, contudo, mesmo essa eventual reconciliação só se tornaria possível porque as identidades teriam sido previamente bem delimitadas. A paz instituída por Ísis não se dava pela mistura indiferenciada, mas pela clara definição dos lugares linguísticos e sociais de cada grupo. O que acaba por enfatizar a centralidade das hierarquias e das segmentações sociais, onde cada grupo social reconhecia seu papel e sua esfera de atuação predeterminada pela deusa. No imaginário antigo, a concórdia não pressupõe a dissolução das diferenças, mas sim a sua ordenação harmônica sob uma autoridade superior. Ao fixar as fronteiras de gênero, etnia e linguagem, Ísis atua como a garantidora de um cosmos institucionalizado e estabilizado.

A instituição dos idiomas constitui o primeiro dos trabalhos de Ísis em M. 22, A. 10, T1.4–6, K. 5–6, C. 5–6 e I. 5–6. Com isso, a escrita torna-se possível, e é a Hermes que Ísis atribui esse ensinamento (D. 27; T1.4; K. 5; C. 6; I. 5). Entre os gregos, Hermes é conhecido como aquele que domina a arte da palavra, capaz de compor e persuadir por meio do discurso, o que o levou a ser considerado o inventor da linguagem e da eloquência (Platão. *Crátilo*, 407). Com efeito, ao criar a primeira mulher, Zeus ordena a Hermes que lhe conceda a capacidade de pensar e falar (Hesíodo. *Os Trabalhos e os Dias*, 77–80).

Contudo, a sabedoria atribuída a Hermes sob a perspectiva isíaca provém sobretudo da aproximação desse deus com o egípcio Thot, divindade associada à lua, à sabedoria, ao conhecimento, à escrita, aos hieróglifos, à ciência, à magia, à arte e ao julgamento. Thot, na mitologia egípcia relacionada a Ísis, aparece com frequência como aquele que presta auxílio à deusa em diversos episódios, como na *Contenda de Hórus e Seth*, quando restitui a cabeça de Ísis arrancada por Hórus; ou ainda nos *Textos das Pirâmides* 669 e nos *Textos dos Sarcófagos* 989, nos quais é responsável por preparar o local onde Ísis realizaria seu parto. Em *Sobre Ísis e Osíris* (3.352A), Plutarco menciona que alguns afirmavam ser Ísis filha de Hermes, enquanto outros sustentavam que ela seria filha de Prometeu. Para Diodoro da Sicília:

Foi Hermes, por exemplo, de acordo com eles, que a **língua** comum da humanidade foi pela primeira vez articulada e que muitos objetos que ainda não tinha nome receberam um, que o alfabeto foi inventado, que as normas sobre as honrarias e oferendas aos deuses foram estabelecidas. Ele foi o primeiro a observar a organização das estrelas e a harmonia musical dos sons e sua natureza, a estabelecer a escola de luta, e refletir sobre os movimentos rítmicos do corpo humano e

seu desenvolvimento. Ele também fez a lira e deu a ela três cordas, imitando as estações do ano (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.16.1)<sup>169</sup>.

Com Hermes, Ísis teria desenvolvido as *γράμματα*, termo que, no singular (*γράμμα*) costuma ser traduzido como “letra”, e que, no plural — como aparece nos textos analisados — pode ser traduzido tanto como “letras” quanto como “documentos”. Neste trabalho, optamos por traduzir o termo como “documentos”, porque a ação reivindicada por Ísis ultrapassa a mera invenção de um sistema de caracteres alfabéticos isolados, mas insere-se também na criação de categoriais textuais estruturadas e institucionalizadas que regulam a vida social e religiosa. A deusa afirma ter criado dois tipos de documentos em M. 22–24, T1. 4–6, K. 5–8 e I. 5–6: um contendo conhecimentos sagrados (*ιερά*), destinados aos iniciados (*μύσταις*), e outro de caráter comum ou público (*δημόσια*). Mais uma vez, Ísis ressalta a distinção entre suas criações e seus respectivos públicos-alvo. No caso dos escritos, ela reserva aos iniciados um conhecimento que claramente não deveria ser acessado pelo restante das pessoas, o que é reforçado pelo aviso de que se trata de um saber terrível (*φρικαλέος*) e sagrado (A. 10–12). Essa soberania epistemológica de Ísis estabelece uma hierarquia de acesso e, vale notar, a distinção aqui já não se pauta pelo gênero ou pela etnicidade, mas pelo grau de comprometimento que um devoto de Ísis mantém com o culto da deusa.

Alguns autores discordam da interpretação segundo a qual a presença do termo *μύσταις* nas Aretalogias se refere diretamente aos mistérios. Julietta Steinhauer (2015, p.56), por exemplo, argumenta que o uso do termo em M. 22–24 não diz respeito a iniciados, mas aos sacerdotes egípcios, interpretação que também se aplicaria às passagens de A. 10–12. Já nos casos de K., T1 e I., o termo empregado não estaria relacionado às iniciações eleusianas, uma vez que, para a autora, os “ritos de mistério” propriamente ditos seriam aqueles baseados no modelo de Elêusis. As “iniciações” mencionadas nas Aretalogias, segundo Steinhauer, deveriam ser compreendidas à luz da tradição funerária egípcia. Em outras palavras, esses textos fariam uso de um vocabulário grego para expressar concepções religiosas de origem egípcia, e não para remeter diretamente a práticas místicas gregas (Steinhauer, 2015, p. 57).

---

<sup>169</sup>“ὕπὸ γὰρ τούτου πρῶτον μὲν τὴν τε κοινὴν **διάλεκτον** διαρθρωθῆναι καὶ πολλὰ τῶν ἀνωνύμων τυχεῖν προσηγορία, τὴν τε εὗρεσιν τῶν γραμμάτων γενέσθαι καὶ τὰ περὶ τὰς τῶν θεῶν τιμὰς καὶ θυσίας διαταχθῆναι: περὶ τε τῆς τῶν ἄστρον τάξεως καὶ περὶ τῆς τῶν φθόγγων ἁρμονίας καὶ φύσεως τοῦτον πρῶτον γενέσθαι παρατηρητὴν, καὶ παλαιίστρας εὐρετὴν ὑπάρξει, καὶ τῆς εὐρυθμίας καὶ τῆς περὶ τὸ σῶμα πρεπούσης πλάσεως ἐπιμεληθῆναι. λύραν τε νευρίνην ποιῆσαι τρίχορον, μιμησάμενον τὰς κατ’ ἐνιαυτὸν ὥρας” (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.16.1).

Com os escritos sagrados descobertos, Ísis é também aquela que os transmite aos iniciados, como vimos. No entanto, a função da deusa nas iniciações não se limita a esse aspecto. Em T2.12–13, K. 24 e I. 24, ela é apresentada como aquela que demonstra (ἐπιδείκνυμι) a iniciação aos homens. De acordo com Peek (1930, p. 51), o trecho em que a deusa trataria diretamente de seu papel nos mistérios seria A. 58–91, se seguirmos a lógica observada nos demais hinos. Contudo, essa parte da coluna II de A. encontra-se extremamente fragmentada, o que impede uma leitura segura e uma interpretação precisa do tema ali abordado. Infelizmente, as Aretalogias não nos fornecem mais detalhes além desses.

Ainda assim, ao nos debruçarmos sobre os escritos de Plutarco, em *Sobre Ísis e Osíris* de um modo geral, particularmente em sua exegese de matriz platônica dos cultos isíacos, é possível perceber uma proximidade entre o conteúdo das Aretalogias e a concepção plutarquiana de Ísis como transmissora do conhecimento sagrado aos iniciados. Dessa forma, a hipótese de que a deusa teria o papel de comunicar os conhecimentos dos mistérios aos iniciados, tal como sugerem as Aretalogias, é compatível com o que defendemos em nossa Dissertação de Mestrado (Santos, 2021, p. 150), ao analisarmos o papel de Ísis como iniciadora nas obras de Plutarco e de Apuleio (*Metamorfoses*, XI). Além disso, acreditamos que uma parte desse conhecimento transmitido aos iniciados esteja relacionada à narrativa mitológica de Ísis e à sua busca por Osíris, especialmente à luz da seguinte passagem de Plutarco, na qual Ísis

e as suas errâncias e muitas obras da sabedoria, muitas das vezes, da coragem, caíram no esquecimento e no silêncio, mas uniu aos mais puros ritos iniciatórios imagens, alegorias e representações dos sofrimentos de outrora, igualmente consagrou uma lição de piedade e estímulo aos homens e mulheres que passaram pelas mesmas vicissitudes<sup>170</sup> (Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 27.361D).

São escassas as evidências epigráficas relativas aos mistérios de Ísis, e ainda mais raras aquelas provenientes dos mesmos espaços em que foram encontradas as Aretalogias. Em Tessalônica, duas dessas evidências foram identificadas no *Serapeum*. Embora Julietta Steinhauer (2015, p. 62) considere esse conjunto um caso isolado de

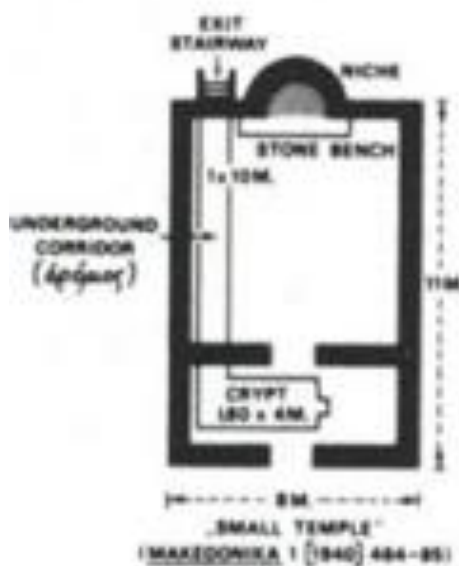
---

<sup>170</sup> ἄθλους καὶ τοὺς ἀγῶνας, οὓς ἀνέτλη, καὶ πλάνας αὐτῆς: καὶ πολλὰ μὲν ἔργα σοφίας πολλὰ δ' ἀνδρείας, ἀμνηστίαν ὑπολαβοῦσαν καὶ σιωπὴν, ἀλλὰ ταῖς ἀγιοτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων, εὐσεβείας ὁμοῦδίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ὑπὸ συμφορῶν ἔχόμενοις ὁμοίων καθωσίωσεν (Plutarco. *Sobre Ísis e Osíris*, 27.361D).

indícios de iniciações nos mistérios isíacos em período anterior ao Império Romano, esta pesquisa adota uma posição divergente.

Como discutido no Capítulo 2, a presença dos cultos isíacos em Tessalônica pode ser observada tanto por meio das evidências materiais quanto pela identificação de diferentes edificações associadas a essas práticas religiosas. A partir dessa topografia, defendemos que diversos fatores indicam que, ao menos em um desses edifícios — o denominado Templo B (Figura 46) —, eram celebrados ritos de iniciação aos mistérios de Ísis, e possivelmente também de Osíris. Diferentes elementos sugerem que esse edifício desempenhava uma função específica no contexto das iniciações isíacas.

**Figura 46 - "Templo B" do Serapeum de Tessalônica**



Um recorte do plano dos templos isíacos em Tessalônica, dando destaque ao que chamamos de “Templo B”, onde foram encontrados indícios de ritos de mistérios. In: Wild, 1984, p.1825

O denominado “Templo B” data do período romano e possuía um piso pavimentado com mármore cortado em pequenos fragmentos irregulares e multicoloridos, dispostos em padrões geométricos. O conjunto arquitetônico era composto por um vestíbulo frontal e uma sala principal, acessada por um corredor, medindo aproximadamente 11 m de comprimento por 8 m de largura, com fechamento absidal ao norte. Nessa abside havia um nicho, à frente do qual se encontrava um altar.

O templo absidal foi construído em alvenaria tipicamente romana, com blocos unidos por argamassa e interrompidos por três fiadas de tijolos. Suas dimensões

reduzidas — semelhantes às observadas em um dos templos de Ísis em Dion — sugerem um espaço de acesso restrito. A estrutura do cômodo com nicho difere das configurações “tradicionais” dos templos isíacos, aproximando-se mais de uma sala de assembleia, na qual a imagem da divindade estaria posicionada no nicho situado no fundo norte do recinto (Koester, 2010, p. 138).

Nesse mesmo cômodo foi encontrado um altar circular de mármore branco, com inscrição disposta no interior de uma guirlanda (*RICIS* 113/0522, datado de 40–35 a.C.). Em um primeiro momento, a inscrição fornece poucas informações diretas sobre o culto, pois não menciona a qual divindade o altar foi dedicado, registrando apenas os nomes dos dedicantes — Poplio Salario Pamphilo e Manio Salario<sup>171</sup> — que aparecem também em outras duas inscrições do templo (*RICIS* 113/0520, de 39–38 a.C.; e *RICIS* 113/0521, de 37–36 a.C.).

No entanto, o altar foi restaurado no século II d.C. e reutilizado como base de uma estátua, recebendo uma nova inscrição em sua face posterior (*RICIS* 113/0552). Essa inscrição registra a dedicação feita por Gaio Pholouinio Ouéro, sacerdote (ιερεύς), que consagrou a estátua a Ísis Orgia (Οργίαν). Embora a estátua não tenha sido preservada, é possível afirmar que o cômodo abrigava ao menos duas imagens cultuais: aquela originalmente disposta no nicho — possivelmente representando Serápis ou Ísis — e a estátua de Ísis Orgia associada ao altar reutilizado.

As escavações revelaram ainda a existência de um cômodo subterrâneo sob a antecâmara, identificado como uma cripta, que se encontrava lacrada por placas de mármore. Essa cripta conectava-se ao templo por meio de um corredor<sup>172</sup> de aproximadamente 10 m de comprimento, orientado no sentido norte-sul e paralelo à parede oeste. O espaço subterrâneo media cerca de 4 m de largura, 1,60 m de comprimento e 1,90 m de altura. Embora o piso não apresentasse ornamentação, havia um nicho com pedestal de mármore na metade do lado leste da cripta, além de dezenas de inscrições (Figura 47). A cripta é cronologicamente anterior ao templo edificado acima dela, de modo que tanto o templo quanto o corredor de acesso foram construídos em um momento posterior (Koester, 2010, p. 137).

#### **Figura 47 - Fotografia do modelo do "Templo B" de Tessalônica**

---

<sup>171</sup> Pelos nomes, possivelmente membros da mesma família.

<sup>172</sup> Provavelmente do período helenístico.



Na fotografia, vemos um modelo do templo com ênfase no corredor e na cripta encontrada abaixo do mesmo. In: Koester, 2010, p.135.

Sobre o pedestal foi encontrada uma herma de um deus barbado, em estilo arcaizante, acompanhada de uma inscrição ilegível em sua base (Koukouvou, 2012, p. 111). Como grande parte da herma se encontra mutilada — inclusive a própria inscrição —, é difícil identificar com precisão a divindade ali representada. A hipótese mais aceita é a de que se trate de Zeus Dioniso Gongylos. Dioniso era amplamente cultuado na cidade<sup>173</sup>, contando com um número significativo de participantes em associações durante o período imperial. Concordamos com Reignald Wild (1981, p. 190), que sugere que essa divindade poderia ter sido assimilada a Osíris, o que permitiria associar a cripta também à figura de Osíris *mýstēs*.

Essa interpretação é reforçada pela descoberta, no mesmo contexto, de um relevo com inscrição (*RICIS* 113/0505), datado do século II a.C., dedicado a Ὀσίρις μύστης. O relevo em mármore branco representa a fachada de um templo, diante da qual se observa um casal em pé, disposto simetricamente em cada lado de um altar quadrado (Figura 48). A mulher, Nikaia, filha de Charixeno, jovem, segura um sistro erguido na mão esquerda e veste um longo manto sobre o quítion, cuja extremidade cai à frente, do

<sup>173</sup> Além disso, não é a primeira inscrição dedicada a essa faceta de Zeus Dioniso no templo (*RICIS* 113/0537).

lado esquerdo, formando dobras planas. O homem, Alexandros, filho de Demétrio, veste um quíton de mangas curtas e um *himation*, com um tecido franjado pendente do braço esquerdo; carrega uma bolsa de moedas em um dos braços e estende o outro com uma *patera* diante do altar.

O casal é identificado como os pais do dedicante do relevo, Demétrio. Ambos trazem pendurada no braço esquerdo uma *situla* e realizam a queima de incenso. Acima e entre o casal, em um plano superior, figura um jovem com a mão junto ao queixo. Enquanto alguns estudiosos identificam essa figura como uma representação helenizada de Osíris, outros defendem tratar-se do próprio jovem Demétrio. A inscrição, contudo, esclarece que se trata de uma dedicatória a Osíris *Mýstēs*.

**Figura 48 - Relevo dedicado a Osíris *Mystes***



Relevo votivo a Osíris Mystes, II a.C. Custódia: Museu Arqueológico da Tessalônica (Inv. MO 997). In: Christodoulou, 2021, p. 471.

Para a interpretação desse relevo, concordamos com Emmanuel Voutiras (2005, p. 14), que observa que Demétrio optou por retratar esse aspecto da vida de seus pais diante de Osíris a fim de evidenciar a importância que os ritos iniciáticos do deus tiveram para que eles pudessem servir no santuário, bem como para a constituição de uma comunidade que transcendia o âmbito estritamente ligado às práticas religiosas.

Desse modo, o relevo não deve ser compreendido apenas como um monumento votivo individual, mas como a materialização de uma identidade iniciática construída no interior do culto isíaco. Ao representar seus pais em atitude ritual diante de Osíris *Mýstēs*, Demétrio inscreve em pedra não apenas a devoção familiar, mas também o pertencimento a uma comunidade religiosa marcada pela experiência dos mistérios isíacos.

Se a linguagem organiza o pensamento e a escrita fixa o conhecimento e a lei, o templo e a imagem materializam essa presença divina no espaço físico. Ísis reivindica também para si a fundação dos espaços sagrados dos templos (A. 95; T2.14; K. 25–26). Além disso, é ela quem ensina a humanidade a cultuar as estátuas dos deuses (A. 94–95; T2.13; K. 25; I. 24–25). Embora fragmentado, o trecho de A. 94–95 indica que, a partir de um mito não especificado nos trechos preservados, a deusa ensinou o culto às imagens como forma de acalmar as divindades, ao mesmo tempo em que teria fundado (*iðpów*) os espaços sagrados destinados aos templos. Ao ensinar como os homens podem aplacar a fúria divina, Ísis se apresenta como mediadora entre o humano e o divino e, ao oferecer um espaço sagrado para a instalação dos templos, não apenas cria um local de culto, mas também fixa na topografia das cidades a memória de seu poder.

Ísis passa, então, a se apresentar como aquela que determinou diferentes idiomas para gregos e bárbaros como forma de distingui-los. Ainda que idioma e dialetos — enquanto variações geográficas de uma língua — não constituam, por si só, critérios de etnicidade, isso não significa que a linguagem não exerça um papel relevante na construção da etnicidade (Hall, 1997, p. 177), como se observa na maneira pela qual Ísis estabelece os idiomas para a humanidade. A força da deusa organiza o inteligível e o sagrado, instituindo, por meio da linguagem e dos assuntos sagrados — como os escritos, os cultos e os espaços —, marcos culturais e religiosos.

Contudo, a “mente criteriosa” de Ísis não se limita à organização das estruturas teológicas. Ela também se manifesta no espaço mais íntimo do convívio familiar. É na instituição do matrimônio e no ordenamento dos afetos que Ísis intervém em um outro âmbito fundamental da experiência humana, estabelecendo uma relação cada vez mais próxima com homens e mulheres do mundo mediterrânico antigo. Ao organizar o espaço doméstico, a deusa transforma a união biológica em uma instituição jurídica e sagrada, como veremos a seguir na análise da fundação do matrimônio e dos laços familiares.

Já comentamos que a deusa Ísis era, há milênios, amplamente cultuada no Egito pelas mulheres. A partir de seus mitos, é provável que muitas delas se identificassem com os padecimentos maternos e buscassem a deusa em troca de auxílio. No período helenístico, essa afinidade não se alterou. Por essa razão, Ísis passou a ser relacionada a diversas deusas femininas que já desempenhavam funções importantes para as mulheres, como a proteção no parto, o cuidado das crianças ou questões ligadas aos afetos e ao amor.

Nas Aretalogias, esse cenário não é diferente, embora se apresente de forma mais singular. O primeiro momento em que o universo feminino é mencionado nos hinos aparece nos seguintes versos: “Eu sou a [que é] chamada de deusa pelas mulheres” (Εγώ εἰμι [ἡ παρὰ γυναιξὶ Θεὸς καλουμένη – T2.4; K.13–14; C.12–13; I.11). Mais vago do que isso, é praticamente impossível. Já em A. 24, é possível extrair um pouco mais de informação. Nesse verso, lemos: “Para as mulheres, [eu] tornei-me deusa benevolente contra os flagelos” (θηλυτέραις λοιμῶν γε[νόμαν] θε[ὸς] ε[ὐάντητος]).

Em primeiro lugar, chama a atenção o uso do termo *θηλύς*, entendido prioritariamente como “fêmea”. Embora possa ser traduzido como “mulher”, é relevante destacar a escolha desse termo de caráter mais arcaico pelo autor do hino de Andros. Outro ponto importante é o termo *λοιμοί*, que optamos por traduzir como “flagelos”, por abranger uma série ampla de males — físicos, psíquicos ou sociais —, mas que também pode assumir o sentido mais específico de “pragas”. Ainda assim, mesmo com a ampliação informativa presente nesse verso de A., não é possível afirmar com certeza os motivos que levavam as mulheres a buscar a deusa nos versos T2.4; K.13–14; C.12–13; I.11, especialmente se considerarmos a extensão das possíveis esferas de atuação de Ísis junto ao universo feminino (relações afetivas, curas, partos, proteção das crianças, entre outras).

Comparemos com a inscrição *RICIS* 302/0201 (do século II a.C.), encontrada em 1925 nas ruínas do templo de Ísis, em Cime. Trata-se de uma base quadrangular dedicada à deusa por Antônia Galatilla, em agradecimento pela *σωτηρία* (l. 2) de seu filho, Basso Koussonio Ariarathès. Concordamos com a tradução proposta por Bricault (2005, p. 421) para *σωτηρία* como “saúde”, conforme já comentamos anteriormente sobre o termo. O que nos interessa é o tom marcadamente mais pessoal e emocional dessa dedicatória, expressa pela voz de uma mãe.

Evidentemente, não podemos ignorar que a inscrição votiva mencionada e os hinos das Aretalogias pertencem a gêneros distintos, o que explica o grau diverso de

densidade emocional presente em cada um. Contudo, para além da questão de gênero textual, o que se destaca para nós é uma distinção na própria construção da *persona* divina. Enquanto na dedicatória de Galatilla encontramos a Ísis maternal, acessível e mobilizada pelo afeto individual, nas Aretalogias, quando ela narra seus feitos, a deusa assume uma postura que poderíamos classificar como mais institucional.

O ponto relevante, contudo, é perceber que todas as versões conhecidas das Aretalogias de Ísis se mantêm distantes, em termos emocionais, daquele grupo que cultuava a deusa de forma tão intensa no Egito faraônico: as mulheres. De certo modo, esse distanciamento contribui para amplificar a imagem de Ísis até um patamar no qual o receptor do texto tende a admirá-la sobretudo por sua potência, e não por sua proximidade ou benevolência. Sob essa perspectiva, as Aretalogias não parecem buscar a criação de uma relação íntima entre a deusa e o humano fundada em uma experiência religiosa pessoal, mas antes a consolidação de uma autoridade divina.

Somado a isso, embora Ísis seja uma deusa associada aos sofrimentos das mulheres, a descrição de seus trabalhos ligados ao feminino parece relativamente limitada ou pouco específica quanto às mazelas tipicamente femininas, à exceção daquelas diretamente relacionadas à gestação e ao parto. Lembrando que geração e parto se ligam às necessidades de cidadãos para administrarem as comunidades, bem como a necessidade das famílias de terem herdeiros.

Isso se observa, por exemplo, quando a deusa afirma: “Eu ordenei que a criança, com dez meses de gestação, fosse trazida à luz” (Εγὼ γυναι] [κὶ δεκαμηνιαῖον] βρέφος εἰς φῶ [ς ἐξενεγκεῖν ἔταξα – T2.8–9; K.8–9; C.16–17; I.19), ou ainda em A. 37–39: “[...] da lua até o décimo arco, a obra perfeita do fruto florescente, guiei até a luz o bebê recém-nascido”(εὗ τε σελάνας ἐς δεκάταν ἀψεῖδα, τεθαλότος ἄρτιον ἔργου φέγγος, ἐπ’ ἀρτίγονον βρέφος ἄγαγον).

Notemos que, nas Aretalogias, apesar de Ísis ser lembrada como uma deusa muito cultuada pelas mulheres, seus atributos maternos não recebem tanta ênfase, aparecendo de forma mais clara apenas quando ela é mencionada como Mãe de Hórus. Isso é curioso se lembrarmos que Ísis, no Egito, era amplamente buscada por meio de rituais e amuletos para a proteção da gravidez, como se observa no amuleto *tjet*<sup>174</sup> ou

---

<sup>174</sup> Os amuletos eram formas

de proteção muito comuns no Egito antigo, destinados a garantir a segurança das famílias. A maioria desses amuletos tinha a forma das divindades Taweret e do anão Bes, mas também se encontravam amuletos de outras divindades como Hórus, Hátor, Bastet e Ísis, além de símbolos de proteção como o "olho de *udjat*". De acordo com Goudsouzian (2012, p.84), esse círculo

mesmo nas representações de *Ísis Lactans*. Além disso, seu epíteto grego μήτηρ e suas variações<sup>175</sup> mostram-se raros nas epigrafias externas às terras egípcias<sup>176</sup>.

Na Macedônia, Ísis desenvolveu uma relação mais explícita com a maternidade por meio do epíteto Ísis-Lochia, protetora do parto. Esse epíteto aparece em apenas seis inscrições distribuídas em quatro cidades diferentes da Macedônia: Tessalônica, Beroea, Stobi e Dion. Um exemplo é a inscrição votiva *RICIS* 113/0523, datada de 22/21 a.C. e encontrada no *Serapeum* de Tessalônica — o mesmo local onde foi encontrado T2 —, na qual Diógenes, um sacerdote, e Júlia Cleonice dedicaram o espaço sagrado e altares a Ísis Lochia. Assim, apesar de citada brevemente nas *Aretalogias* e de modo vago, a função materna de Ísis parece perder espaço nessas fontes para outras funções atribuídas à deusa.

Apesar de não aprofundarem a função materna, acreditamos que as *Aretalogias* tiveram um papel didático e social relevante entre as mulheres, especialmente no que se refere à relação entre homem e mulher e à constituição do casamento. Percebe-se que, nas *Aretalogias*, a intervenção de Ísis na esfera das relações domésticas opera em cinco camadas distintas, porém complementares: a biológica, a sentimental, a comportamental, a social e a parental.

• **Biológica:** a ela se atribui a união entre o homem e a mulher, uma vez que foi Ísis quem reconheceu que a vida provém da união entre ambos (M. 41–42). Desde os primórdios da humanidade (A. 36–37), ela teria sido responsável por essa união (T2. 8; K. 17; C. 16; I. 18). Ísis, assim, não apenas estabelece a funcionalidade da união entre

---

protetor ao redor do útero de Ísis era uma defesa mágica dos deuses, manifestada literalmente como um nó que protegeria o útero isíaco. O propósito desse nó era evitar o sangramento uterino, que poderia levar a um aborto. É relevante destacar a importância do conceito de "nó" nas práticas mágicas e o seu poder tanto de atar quanto de libertar. O "nó de Ísis", chamado de *tet*, que ficou conhecido como "sangue de Ísis" a partir do Reino Novo, é um símbolo que possui uma forma semelhante ao *ankh*, porém com os braços transversais apontados para baixo. Curiosamente, esse símbolo é similar ao nó presente nas roupas das divindades egípcias.

<sup>175</sup> Μήτηρ θεῶν (*I. Métriques* 175, I,20; *RICIS* 202/0242; *I. Alex. Ptol.* 30,8); μήτηρ θεῶν εὐάντητος (*SB* III 6256,4); μήτηρ θεῶν σῶτειρα ἐπήνοος (*SB* V 8297, 1-2); μήτηρ θεῶν μεγάλη (*P. Strasb. Gr.* II 83,7; *P. Lond.* III 621,5; *P. Lond.* III 670, 6; *SB* 5228,11; *P. Lond.* III 880,5; *SB* I 5226,6; *P. Ross. Georg.* II 6,6-7; *P. Lond.* III, 1204,10-11; *BGU* III 9994, 5-6; *P. Adl.* III,2.5-6; *P. Lugd. Bat.* XXII 13,6; 22,6, 14,6, 15,6, 16,6 17,6-7; *SB* 5227,10; *P. Lugd Bat.* IX 6,11-12; *P. Lond.* III 881,13-14; *BGU* III 996,5; *SB* X 10763); μήτηρ μεγάλη (*RICIS* 202/0173); μήτηρ πολυτίμητος (*Excerptum Hermeticum apud Stob.* I, 49, 45); μήτηρ Ὠρου βασιλεώς (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I,27,4; *RICIS* 302/0204; *RICIS Suppl.* I 113/1201,11); κυρία μήτηρ (*Excerptum Hermeticum* XXIV, 16); Θεὰ μήτηρ (*RICIS* 308/0302).

<sup>176</sup> Quios (*RICIS* 308/0302 e *RICIS* 308/0302); Delos (*RICIS* 202/0242; *RICIS* 202/0173); Címê (*RICIS* 302/0204); Cassandreia (*RICIS Suppl.* I 113/1201,11).

homem e mulher para a continuidade da espécie, algo já presente nos mitos do Egito faraônico, como também ordena o tempo gestacional, como vimos anteriormente.

- **Sentimental:** Ísis não se limita a unir corpos para a procriação. Ela intervém de modo incisivo ao impor que as mulheres sejam amadas pelos homens (T2. 15; K. 15–16; I. 27). Nesse ponto, dois verbos chamam a atenção. O primeiro é *ἀναγκάζω*, pelo qual o homem é forçado ou compelido a agir — no caso, a amar (*στέργω*) a mulher.

- **Comportamental:** em A. 101–103, Ísis entrega a mulher dócil ao homem. Observemos o uso do verbo *χαρίζω*, que pode ser traduzido como oferecer ou conceder algo a alguém de modo favorável, no caso a mulher caracterizada como dócil pelo termo *πειθάνιον*, entendido como obediente ou persuasível. Por outro lado, mais adiante no mesmo trecho, a deusa afirma ter abaixado a “selvagem crista do pescoço” por meio da Persuasão, o que pode ser interpretado tanto como uma metáfora do orgulho masculino quanto — de forma mais problemática — como a imagem da mulher associada a um animal que precisa ser domado.

- **Social:** a camada social se manifesta na institucionalização do casamento. Ísis submete homem e mulher a uma união sustentada por outra de suas criações: o contrato matrimonial (*συγγραφή*) (T2. 18; K. 18; I. 30).

- **Parental:** Ísis também intervém nas relações entre pais e filhos. Em T1. 9–11, T2. 10–11, K. 20–22 e I. 20–21, ela é apresentada como aquela que estabelece por lei (*νομοθετέω*) que os pais devem ser amados (*φιλοστοργέω*) pelos filhos. Aqueles pais que não demonstrarem amor (*ἀστόργως*) pelos filhos estariam sujeitos a uma punição retributiva (*τιμωρία*), e não corretiva (*κόλασις*), isto é, uma punição voltada à satisfação da justiça — neste caso, a justiça da própria deusa. Por outro lado, segundo M. 31–32 e A. 39–41, os pais devem ser honrados (*τιμάω*) tanto como pais quanto como deuses.

Em suma, vemos que, nas Aretalogias, o poder de Ísis no espaço doméstico não se manifesta por meio de um sentimentalismo materno, mas pela imposição de normas e comportamentos que estabilizam o *oikos*. Ao instituir o contrato matrimonial e legislar sobre o afeto entre pais e filhos, a deusa institucionaliza as relações domésticas. Entretanto, essa organização social proposta por Ísis requer a superação da “bestialidade” dos tempos primevos, isto é, dos tempos anteriores às benesses concedidas pela deusa. Isso ocorre quando Ísis retira a humanidade do ciclo de autofagia e a introduz na técnica e no consumo da agricultura.

Lembremos o que foi dito na introdução deste item: a agricultura constituiu uma etapa importante para o desenvolvimento cultural na Antiguidade. Antes de consumirem

aquilo que era produzido nas árvores, os homens se alimentavam de ervas e ofereciam folhas, raízes e plantas inteiras aos deuses, queimando-as. Quando passaram a consumir os frutos do carvalho, queimavam pequenas porções em sacrifício às divindades. Nas Aretalogias, contudo, a descoberta da técnica da agricultura não é apresentada como fruto de uma evolução natural, mas como resultado de um ato de benesse divina por parte de Ísis. Nos hinos analisados, ela aparece como a primeira a encontrar (εὐρίσκω) o fruto para os homens (T2.2; K.11–12; C.10–11; D. I.27) ou, como explica D. I.14 em outro trecho, como aquela que descobriu — isto é, reconheceu que determinados vegetais eram comestíveis ou serviam de base para a produção de alimentos como o pão — o trigo e a cevada.

Descobrir que esses alimentos eram comestíveis, no entanto, não teria sido suficiente. Assim, de acordo com Diodoro da Sicília, Osíris teria desenvolvido o cultivo desses vegetais, permitindo que os homens modificassem sua alimentação, “tanto pela natureza agradável dos grãos recém-descobertos quanto porque parecia vantajoso para eles evitarem se massacrar mutuamente”<sup>177</sup> (D. I.14). Ísis e Osíris, conforme D. I.14, teriam posto fim à ἀλλήλοφαγία, isto é, ao ato de comer uns aos outros, ou à ἀνθρωποφαγία, o canibalismo (T2.11–12; K.23; I.22). Uma vez que viver dessa forma era extremamente condenável para Ísis, no hino de A. a deusa afirma que tal prática lhe causava repulsa, em um trecho que merece ser citado na íntegra.

Eu Sou a protetora dos campos que produzem trigo, [eu que] fiz cessar o consumo detestável [que vinha] de mãos que despedaçavam homens; [consumo] que as usar que habitam em cavernas abominavam, que o lobo – estimulado em sua força pela fome – rejeitava [como alimento] de sua caça, embora fosse insensato. Aquilo que os homens efêmeros [comiam] nos vales, como o bosque implacável os alimentava, quando a fome terrível nas montanhas os poupava, devorando seu próprio rebento e [...] bebendo sangue cru [...] loucos, agitando [algo] ímpio em suas mentes. (A. 44-57)<sup>178</sup>

<sup>177</sup> ἡδέως μεταθέσθαι πάντας τὴν τροφὴν διὰ τε τὴν ἡδονὴν τῆς φύσεως τῶν εὐρεθέντων καὶ διὰ τὸ φαίνεσθαι συμφέρον ὑπάρχειν ἀπέχεσθαι τῆς κατ’ ἀλλήλων ὠμότητος (Diodoro da Sicília. *Biblioteca Histórica*, I.14).

<sup>178</sup> “Εμμι δ’ ἀρούρας πυρνοτόκος μεδέοισα, δαΐξάνδρων ἀπὸ χειρῶν ἐχθομένα<v> βρώμαν, ἄν φωλάδες ἔστυγον ἄρκτοι τὰν λύκος ὠρυκτάς, λιμῶι τεθοωμένος ἀλκὰν δυσμαθέων ἀπενή<v> α[θ’ ἐλῶρ]ιος οὐδ[....] ἀ[ν] Τὰ[ν] ἑτα[ρ]ῶν [....] κεν ἐφαιμερίων ἐν[ι] βάσσαις ἀγρό[τερ]ος, τὼς δρυμὸς [ἀ]μείλιχος ἔτρεφε, [λ]ιμὸς φείσατο νεΐω [δ]εινὸς ἐν ὥρεσιν [ἐ]σθλὸ[ν] ὅς α[.]ε [.]ν σ[....] π[....]οι χύον ἵν’ ἀτέλεστον ε[....]θας [...][Βλ]α[σ]τὸν ἐὸν δάπτουσα φίλα τοκάς ἄνλυε σ[....] Α[....] π[....]ομέν[α] πείν’ ὠμὸν ε[....]ες [μ]ά[ρ]γοι μαιμώντες ἀτάσθαλον ἐν φρ[εσίν...] (A.44-57).

A descrição violenta apresentada pela deusa no hino de A. demonstra claramente que, nas Aretalogias, a alimentação e o desenvolvimento da agricultura não dizem respeito apenas ao cotidiano, mas constituem a substituição de um comportamento descrito como ímpio por uma norma sagrada. Além do trigo e da cevada, Ísis é também aquela que faz crescer as vinhas e amadurecê-las, para que a uva “que traz alegria” (A. 83–91; 166–168) esteja pronta para a colheita e a fabricação do vinho.

Por fim — e talvez a maior singularidade do texto de Maroneia —, destaca-se a referência a Atenas e a Elêusis entre as linhas 34 e 41, quando o autor enaltece esses dois locais. Como vimos, M. estabelece uma relação direta entre Ísis e Atenas, ao afirmar que, embora tenha recebido o Egito como local de morada, a deusa teria escolhido viver em Atenas, de onde enviou Triptólemo para difundir os cereais destinados ao cultivo. A presença desses elementos está inegavelmente ligada ao mito de Deméter e ao culto de mistérios de Elêusis. No *Hino Homérico a Deméter* (473-480), é justamente Triptólemo quem recebe a incumbência de disseminar o conhecimento do cultivo pelo mundo, papel que, tanto nas Aretalogias quanto em *Sobre Ísis e Osíris* (13.356a) e em Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica*, I. 17) é atribuído a Osíris. Ainda assim, Triptólemo não é excluído de todas essas narrativas.

Em M. 36–38, estabelecendo uma ligação direta com os Mistérios de Elêusis, o texto apresenta inicialmente Triptólemo, que, em seu carro atrelado a dragões sagrados, distribui as sementes aos gregos. De modo semelhante, em D I.18.2, Triptólemo acompanha Osíris em sua campanha de difusão cultural, justamente em razão de seu conhecimento acerca do cultivo dos cereais

A vinculação de Ísis à figura de Triptólemo e a Elêusis reforça que o domínio sobre os cereais é inseparável da ordem civilizatória. Nas Aretalogias, a deusa que encontra os frutos é a mesma que delimita o seu uso, de modo que as sociedades não retornem ao caos da antropofagia. Assim, a providência física de Ísis desdobra-se em providência jurídica: após ensinar o homem a alimentar o próprio corpo, a deusa passa a ditar as leis que devem sustentar a sociedade.

Passamos agora a uma das partes mais importantes dos trabalhos de Ísis nas Aretalogias: aquelas relacionadas à justiça e à criação das leis. Em M. 24–25, ela estabelece (ἵστημι) a justiça (δίκαιος), fixando as leis e conferindo à justiça um caráter estrutural e abrangente, acessível a todos, assim como a morte alcança a todos. Ao conferir força à justiça (A. 36), Ísis a torna mais vigorosa (T2.7; K. 18; C. 15–16; I. 17). Sabemos que essa formulação pode parecer redundante, mas optamos por mantê-la

dessa forma para evidenciar que o que é afirmado em A. reaparece, com pequenas variações, nas Aretalogias de T2, K., C. e I. Em A., o autor emprega o termo *ῥώμη*, geralmente traduzido como “força” ou “vigor”. Já nas demais Aretalogias, o vocábulo utilizado é *ἰσχυρός*, que pode ser traduzido como “força”, mas também como “poder” ou mesmo “violência”, carregando uma conotação mais coercitiva.

Mas que sentido tem tornar a justiça “mais forte”? Nas Aretalogias T2.16, K. 28–29 e I. 28, compreende-se que a justiça deve ser mais forte do que o ouro e a prata. Interpretamos essa formulação como uma crítica à corrupção, indicando que a justiça não deve se submeter aos interesses materiais e deve ser mais valiosa do que as vantagens dos corruptos. O tratamento dispensado aos justos e aos injustos também se encontra sob responsabilidade direta da deusa. Aqueles que se defendem de modo justo (K. 38), Ísis honra (*τιμάω*); já os que praticam injustiças, ela impõe (*ἐπιτίθημι*) punição (*τιμωρία*) (K. 36–37).

No trecho K. 38–39, Ísis proclama: “Junto a mim, a justiça prevalece” (*Πᾶρ’ ἐμοὶ τὸ δίκαιον ἰσχύει*). Entendemos que, ao afirmar que a justiça só prevalece e se fortalece “junto a ela”, a deusa estabelece como condição a permanência dos homens e mulheres sob sua proteção cultual. A justiça divina, portanto, não atua de forma automática, mas está vinculada à relação de culto e adesão à deusa. Essa afirmação reforça, mais uma vez, que os atos de Ísis são justos, e não cegos ou passíveis de corrupção. Não por acaso, ela é chamada de Legisladora (*Θεσμοφόρος*) (K. 47–48), sobretudo quando também faz com que a justiça assuma a forma concreta de leis (T1.6–7; K. 4; C. 8–9; I. 7), inscritas em suportes visíveis: “E a coluna [da justiça] estabeleci, de suave encanto e de brilho, e, no meio dos habitantes da cidade, dei-lhe uma aparência superior ao brilho do ouro” (*Κίονα δ’ ἐ[ῖ]σα δικαῆς ἐύθελγέος ἥδ’ ἀμαρυνᾶς / χρυσεῖην σταλᾶν προφερέστερον ἐν πολήταις*) (A. 104–105).

Nesse ponto, a justiça assume a forma concreta de leis gravadas em pedra. O trecho A. 12–14 pode parecer enigmático se não levarmos em conta as práticas de exposição das leis na Antiguidade e a organização do ordenamento jurídico grego. Sob essa perspectiva, o texto remete às leis expostas em espaços públicos, como estelas e tábuas. Além disso, se considerarmos o verso precedente, no qual Ísis é apresentada como aquela que cria e aperfeiçoa os escritos sagrados transmitidos aos iniciados, podemos afirmar que a deusa é responsável tanto pela criação das leis sagradas quanto das leis públicas.

Já em M. 29–31, Ísis é apresentada como aquela que concedeu (*δίδωμι*) as leis (*νόμοι*), que originalmente eram chamadas *θεσμοί*. A consequência desse feito isíaco em M. 29–31 é a estabilização das cidades (*εὐσταθής*), uma vez que se descobre a possibilidade de uma vida sem violência (*ἀβίαστος*), regulada pela lei. Se, em M., a lei é celebrada como *χάρις*, isto é, como uma graça, fora da Aretalogia citada por D. o autor comenta que Ísis era conhecida no Egito por ter instituído as leis, processo no qual se produziu o medo (*φόβος*) da punição, já que a deusa interrompe a violência ilegal (*ἀθέσμος βία*) e o orgulho desmedido (*ὑβρις*).

Em determinado momento, nos hinos T2.15 e K.27, Ísis afirma ter feito cessar os assassinatos (*φόνος*). Enquanto forma de violência, se lermos essa passagem fora de seu contexto imediato, poderíamos interpretá-la simplesmente como uma tentativa de reduzir a violência em geral. Contudo, é importante notar que essa afirmação sucede diretamente a declaração de que a deusa dissolveu o poder das tiranias (T2.14; K.27). Desse modo, podemos compreender que o “cessar dos assassinatos” promovido por Ísis se refere, sobretudo, à violência associada aos regimes tirânicos.

Não é apenas a violência que é superada. Em M. 33–34, Ísis afirma dominar a necessidade natural (*ἀνάγκη*) por meio da lei, que não é apenas dita, mas prescrita ou escrita (*γράφω*). Esse aspecto é particularmente relevante no contexto do discurso da deusa, uma vez que, em A. 18–22, Ísis declara ter ajudado a conceder à humanidade leis que “nenhum tempo grisalho poderia obscurecer”. Em outras palavras, suas leis seriam permanentes, e nem o tempo seria capaz de apagar aquilo que ela estabeleceu como norma; ninguém poderia anulá-las (D. I.27) ou alterá-las (K.4; C.8–9; I.7).

Além disso, em M. 33–34, quando o texto afirma que Ísis escreveu as leis, é possível entender essa afirmação à luz dos versos imediatamente anteriores, nos quais se estabelece que os filhos devem honrar e cuidar de seus pais como se fossem deuses. Assim, Ísis não é apenas aquela que determina que os filhos honrem os pais, mas também aquela que transforma esse princípio em lei, isto é, em regra escrita e socialmente vinculante.

As bases do pensamento jurídico de Ísis estariam fundadas na verdade (*ἀληθής*), a qual é igualmente legislada por ela para ser considerada bela (*καλός*) (T2.17; K.30; I.32). A deusa passa a ditar o que deve ser moralmente aceito também ao distinguir aquilo que é considerado belo do que é vergonhoso (*αἰσχρός*) (K.32–33; I.32), sendo essa distinção definida de acordo com sua natureza (*φύσις*). Segundo Jaime Alvar

(2008, p. 190), essa interpretação indica que é a natureza que sustenta a estrutura social, e, no hino de Ísis, essa distinção deve ser respeitada e mantida.

Por fim, a paz e a proteção de Ísis estendem-se às cidades que a cultuam, quando a deusa proclama pôr fim às guerras por ser ela a senhora da guerra (*πολέμων κυρία*) (K.41). Dessa forma, a *dýnamis* legisladora de Ísis completa o ciclo de estabilização da vida em comunidade: se a agricultura garantiu o sustento e o fim da barbárie, a lei e a justiça asseguraram o funcionamento das instituições. Ao estabelecer leis que “nem o tempo grisalho poderia obscurecer”, Ísis inscreve seus atos fora do tempo, em um plano no qual tudo o mais se deteriora. No entanto, a obra civilizadora da deusa não se restringe à vida em comunidade no interior das cidades. Ela também se projeta em um dos principais meios de comunicação entre as sociedades do Mediterrâneo antigo, ao garantir a proteção da navegação e a realização do comércio e das viagens marítimas. Assim, a “Senhora da Guerra”, que impôs a paz, volta-se para o mar, assumindo-o sob seu controle benevolente.

Já mostramos como a potência de Ísis, desenvolvida no período helenístico, alcançou os mares como uma novidade desse período. Como vimos, Ísis se proclama senhora dos rios, dos ventos e dos mares (K.39–40), bem como aquela que é capaz de acalmar ou agitar o mar (K.42). O poder da deusa sobre os elementos já foi tratado no item 3.2. O que nos interessa agora é a arte da navegação desenvolvida por Ísis, elemento que marcou profundamente sua imagem desde o período helenístico até o fim do Império Romano.

O texto de M. é o único entre os hinos analisados que não menciona o domínio isíaco sobre a navegação. Seria possível pensar que esse silêncio poderia ser causado por se tratar de uma Aretalogia datada da metade do período helenístico e talvez naquele momento a função de uma Ísis protetora da navegação não estivesse ainda popularizada. Mas se notarmos as evidências isíacas como um todo na cidade de Maroneia, percebemos que não foi encontrada até o momento nenhuma inscrição ou imagem que faça referência ao poder de Ísis ou qualquer outro deus isíaco sobre o mar ou a navegação. O que é interessante, já que estamos falando de uma cidade portuária em destaque. A região conhecia o poder dessas divindades sobre o elemento marítimo, como vemos em uma inscrição de Bizâncio (*RICIS* 114/0703) do I d.C. de um certo

Artemidoro, que participou da Πλοιαφέσια<sup>179</sup>, justamente as festas que marcavam a reabertura da navegação da qual participou Lúcio em *Metamorfoses* de Apuleio (XI. 5-23).

Diodoro, por sua vez, não inclui no excerto do hino que preserva em sua obra a parte em que Ísis é associada à navegação e nem menciona sobre assunto em outros momentos de seus escritos. Assim, é nos hinos de A. e K. que encontramos informações mais detalhadas a respeito desse aspecto do poder da deusa. Iniciemos a análise a partir daquilo que a vincula de modo mais direto ao Egito.

Em A.34–35, Ísis afirma ter sido a primeira a elogiar o esforço (μόχθος) dos homens ao atravessarem o mar, ou, em outras palavras, a demonstrar que o mar pode ser atravessado. Chamam a atenção, nesse ponto, o uso do termo *περητοῖς* (A.35) e do verbo *περάω* (A.147), ambos remetendo à ideia de algo “possível de ser atravessado” e ao ato de “atravessar”, respectivamente. Note-se que Ísis, ao controlar o mar e os ventos, torna os caminhos acessíveis ou não conforme sua vontade, fazendo com que o mar deixe de ser um limite intransponível e passe a ser concebido como um caminho tecido pela inteligência divina.

Na linha 42, Ísis declara ser também aquela que acalma e agita o mar, além de, mais adiante, nos lembrar que o fato de o mar estar ou não navegável depende de sua vontade (K.46–47). Para isso, contudo, controlar o mar não seria suficiente. A humanidade necessitava de meios adequados para, literalmente, atravessar esses caminhos. É nesse ponto que entram os trabalhos práticos de Ísis na arte da navegação.

Fui a primeira a guiar a célere quilha sobre o convés de madeira, enfunada por velas, cavalgando sobre a vaga. E com o mar domado, os remos velozes estabeleceram a dança circular da linhagem de Dóris. O espanto pulsava no peito de quem contemplava, com olhos fixos, aquele remo desconhecido (A.145-156).<sup>180</sup>

Assim, Ísis reivindica literalmente ter encontrado as obras ou trabalhos (ἔργα) do mar (θαλάσσια – T2.7; K.17; C.15; I.16). Desse modo, além de se proclamar senhora do mar, ela se apresenta também como senhora (κυρία) da navegação (ναυτιλίας) (K.45–

<sup>179</sup> Πλοιαφέσια ou *Navigium Isidis* era um festival anual em honra a Ísis que ocorria por volta do dia 5 de março e marcava a abertura da temporada de navegação no Mediterrâneo após a estação de inverno. O festival foi bem descrito por Apuleio em seu Livro XI das *Metamorfoses*.

<sup>180</sup> παντᾷ δὲ μελανθεῖ ροίζωι σπερχόμενος βαρὺ πόντος ἐνὶ σπήλυγι βαθείαις μυκᾷτ' ἐξ ἀδύτων. πράτα δ' ἐπὶ σέλματι δούρων κολπωτὰν ὀθόναισι θοὰν τρόπιν ἰθύνεσκον, οἶδμα καθιππεύοισα· δαμαζόμενας δὲ θαλάσσας ὠκυπόροις ἐλάταις ἐλικὰν ἔστασε χορείαν Δωρίδος εὐλοχία· περιπάλλετο δ' ἐν φρεσὶ θάμβος, εἰρεσίαν ἀδάητον ἔτ' ὄθμασι παπταινοίσαις (A. 145-156).

46), destacando sua expertise em uma arte de extrema importância na Antiguidade. Concordamos com Prêtre (2021, p. 260) quando afirma que esses hinos se referem prioritariamente a obras marítimas, e não às práticas de navegação fluvial típicas do Egito faraônico, que não exigiam embarcações de grande porte. Isso, contudo, não exclui o papel da Ísis egípcia como aquela associada ao desenvolvimento de técnicas de navegação e pilotagem, bem como à invenção da vela a partir de seu manto. A invenção da vela a partir do manto penetrou no imaginário e permaneceu por séculos. Higino (*Fábulas*, 267) comentou que Ísis inventou as velas dos barcos para procurar seu filho Harpócrates. Assim, ao reivindicar para si a invenção da vela e a orientação da quilha, a deusa desloca o mar de um espaço de perigo absoluto para um território de possibilidade e intercâmbio. Se em Maroneia o silêncio das aretalogias sobre este aspecto ainda nos desafia, as versões de Andros e Cime não deixam dúvidas: a autoridade de Ísis é indissociável da técnica (*téchne*) e da inteligência (*métis*).

Para a finalização dos hinos gregos, era comum o uso da fórmula *χαῖρε* (*chaíre*), frequentemente acompanhada de outros elementos (*χαῖρε κτλ.*), que também podia assumir a forma de uma saudação. Walter Burkert (1994, p. 14) traduz essa expressão como “alegra-te”, entendendo-a como um desejo de que a divindade — ou aquilo que está sendo evocado — se alegre com a honra que lhe é prestada.

As conclusões de M., T1., T2., C. e I. não chegaram até nós, restando apenas as de A., D. e K., que apresentam notáveis semelhanças entre si. Pode-se inclusive afirmar que a versão de A. é mais prolixa do que as de D. e K., que se mostram quase idênticas. Em todos esses casos, ressalta-se a importância do Egito (K. 51; D. 27) ou do Nilo (A. 176) na história da deusa, apresentados como o espaço que cultivou seu culto, tanto em sentido religioso quanto em sentido agrário.

Na finalização do texto de Cime, o autor adota uma forma particular de encerramento, adequada ao fato de o hino estar redigido em primeira pessoa. Assim, encontramos a fórmula *χαῖρε Αἴγυπτε θρεφάσασά με*, uma saudação da própria deusa ao Egito. Martzavou (2012, p. 280) observa que essa fórmula possui conotações funerárias, o que, segundo a autora, reforça o caráter emocionalmente sugestivo da estela, ao apresentar o Egito como um espaço heterotópico capaz de suscitar admiração, espanto e temor.

Vimos que as Aretalogias procuravam impor a soberania de Ísis no mundo helenístico que fosse além da esfera do sagrado ou do puramente litúrgico. Ela manifestava-se como uma força civilizadora que operava na estrutura mais profunda da

sociedade grega. Ao analisarmos as atribuições da deusa sobre a justiça e os mares, percebemos que o discurso das Aretalogias constrói uma divindade que buscava preencher as lacunas de um Mediterrâneo em transição, oferecendo uma linguagem de ordem onde antes imperava a instabilidade.

Em primeiro lugar, a face legisladora de Ísis (*Thesmophoros*) revelou que sua autoridade jurídica transcenderia as fronteiras locais. Ao proclamar-se a inventora das leis e a protetora da justiça, a deusa não apenas absorveu funções de divindades gregas tradicionais, como Deméter, mas as universalizou. Suas leis — fundamentadas no respeito aos pais, na punição do injusto e na proteção mútua — estabeleceram uma ética comum que permitiu aos devotos encontrarem nela uma fiadora de direitos e deveres que a política volátil dos reinos helenísticos nem sempre conseguia garantir.

Complementarmente, a análise da "arte da navegação" demonstrou que o domínio isíaco sobre os ventos e as ondas não era meramente um atributo da natureza, mas uma expressão de sua *téchne*. Ísis, ao reivindicar a invenção da vela e o controle das rotas marítimas, posicionou-se como a guardiã da economia e da mobilidade mediterrânica. O mar, outrora concebido como o espaço do caos e do limite, tornou-se, sob a égide de Ísis, um caminho tecido pela inteligência divina. Como nos hinos, a capacidade da deusa de tornar o oceano "passível de ser atravessado" forneceu a *eustatheia* (estabilidade) necessária para que o comércio e o contato cultural florescessem.

Conclui-se, portanto, que aqueles que construíram a representação de Ísis como uma deusa forjada como "Rainha de Toda a Terra" buscavam nas Aretalogias apresentarem-na como a solução para as ansiedades fundamentais do homem helenístico: a segurança jurídica na terra e a segurança física no mar. Ao cruzar a fronteira do Egito, Ísis não perdeu suas raízes nilóticas — como atestam as saudações finais de seus hinos —, mas transfigurou-as em uma soberania ecumênica. Esta arquitetura de poder, fundamentada na ordem jurídica e no domínio técnico, encerra nossa análise documental e nos conduz à compreensão final de que a representação de Ísis formulada nas Aretalogias não foi apenas a de uma divindade integrada ao mundo grego; ela foi, em grande medida, a representação de uma agente de estabilidade social, necessária aos homens helenísticos e romanos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propomos na presente tese investigar as Aretalogias de Ísis não apenas como monumentos de fé, mas como dispositivos de ordenação política, social e ontológica no ecúmeno helenístico. Ao final deste percurso de pesquisa, as evidências interpretadas permitem-nos afirmar que a representação construída da "Ísis das Aretalogias" constitui uma faceta distinta — e por vezes dissonante — das representações mais popularizadas da divindade na literatura antiga e na devoção doméstica e do próprio santuário. O que emerge deste estudo é a percepção de formação de uma divindade que, longe de ser apenas uma mãe acolhedora, assume o papel de uma soberana absoluta e inquestionável.

As Aretalogias ocupam um lugar mais complexo e imponente entre as inscrições encontradas nos templos. Caracterizadas por suas grandes dimensões e pouco conteúdo impessoal, essas inscrições operam de forma informativa e instrumental. Enquanto o ex-voto estabelece uma relação de reciprocidade íntima, a Aretalogia impõe uma autoridade monumental. Ela não busca a identificação afetiva através do sofrimento compartilhado, mas a imposição de um temor reverencial (*admiratio*). Ao ler e\ou ouvir que "essa deusa fez tudo isso", o espectador\ouvinte não encontraria exatamente uma aliada nas dores, mas uma soberana a quem se deveria honrar e temer por seu poder incomensurável. Diferentemente da divindade maternal e acessível descrita por Apuleio de Madaura em suas *Metamorfoses*, as Aretalogias de Ísis projetam uma figura marcada pela austeridade. Os epítetos *kyria*, *despoina* e, fundamentalmente, *tyrannos*, não são meros adornos poéticos, mas categorias de exercício de poder. Esta "Ísis Tirânica" não é movida pelas inconsistências e volatilidades atribuídas a divindades como Poseidon ou o próprio Destino (*Tyche*); ela é formada, em última análise, como a força que subjuga o Destino e organiza o fluxo da vida. Essa face da divindade, conforme ressaltado por Laurent Bricault (2018, p. 228), é precisamente a que teve êxito no oeste do Império Romano, onde a imagem materna cedeu um pouco mais de espaço para a deusa protetora que dominava o acaso. Nesses hinos, Ísis afasta-se de marcadores de subjetividade feminina tradicionalmente associados ao cuidado doméstico para revestir-se de uma autoridade quase masculina e soberana. Seu discurso não é o de uma divindade intercessora, mas o de uma legisladora onipotente cuja voz mimetiza a linguagem de estabilizadora do Cosmos.

A imagem de Ísis nas Aretalogias produz um efeito singular ao combinar raízes egípcias com uma roupagem helênica, operando em uma zona de comunicação entre o

estrangeiro e o familiar. Todavia, deve-se questionar a quem se aplicam tais categorias, uma vez que a historiografia frequentemente falha ao não delimitar o referente desse estranhamento. Embora as Aretalogias utilizem o grego como linguagem, não se pode presumir que a divindade fosse lida estritamente como "estrangeira" por todos os não egípcios. A construção da imagem da deusa nessas inscrições revela, possivelmente, um processo de desterritorialização.

Ao observarmos a transição na representação isíaca, notamos que, enquanto em Maroneia existe uma caracterização fortemente helenizada para aproximar a divindade dos padrões gregos, as Aretalogias posteriores deslocam-se para uma representação mais neutra e universalizada – ou globalizada. Como exemplo, podemos citar a Aretalogia de Ios que exclui a referência de um protótipo do texto em Mênfis ou até mesmo a menção de Ísis ser mãe de Hórus. Ao desvincular-se de uma localidade geográfica estrita, a divindade assume uma identidade cósmica acessível a persas, cartagineses, romanos e demais povos que circulavam pelos espaços portuários e pelos santuários do Mediterrâneo.

Então vejamos que havia uma intersecção entre o global e o local. No localismo de cada um dos contextos de cada uma dessas Aretalogias, vemos o desenvolvimento de uma 'religião de província', como diria Jörg Rüpke (2014, p.40), em que nesses microcosmos observa-se um aumento da liberdade em acionar o religio, uma maior individualidade e um maior destaque social, alcançando novas formas do saber religioso e de competência religiosa na autorrepresentação perante o grupo. Ou seja, uma influência do macro para o microcosmo, e o contrário também acontece, do micro para o macrocosmo, se tornando válido falarmos de importação e exportação religiosa, nesse caso.

Nesse sentido, defendemos que o público dessas inscrições não deve ser reduzido à etnia grega, mas sim definido pelo conhecimento linguístico ou cultural destes helenismos. É necessário distinguir o público-alvo — o espectador idealizado pelos autores dos hinos, inserido na tradição literária e religiosa grega — do público de fato, composto por um grupamento heterogêneo de indivíduos que, ao dominarem o grego ou receberem versões traduzidas (ou originais) desses textos, entravam em contato direto com a potência da deusa. O "familiar" nessas inscrições não se refere, portanto, a uma origem étnica comum, mas a uma cultura religiosa compartilhada, na qual o uso do grego servia como o suporte material para que uma divindade de origem estrangeira se tornasse o arquétipo universal de soberania.

Um questionamento central desta tese — a ausência de traduções latinas para essas Aretalogias — aponta para uma hipótese instigante: a diferença de apreço cultural pelos hinos epigráficos entre o Oriente e o Ocidente. Enquanto no mundo grego, o hino gravado na pedra era um veículo fundamental de propaganda e memória, no oeste, a recepção dessa Ísis onipotente parece ter se dado por outras vias materiais e iconográficas, ainda que o conteúdo de soberania tenha permanecido o mesmo.

Se estamos falando de um texto que provavelmente foi desenvolvido no período helenístico, no Egito ou mais precisamente em Mênfis, por pessoas conhecedoras tanto da cultura egípcia quanto da grega, poderíamos então estar tratando da construção de uma imagem do poder de Ísis em um momento de produção próximo de um modelo que se desenvolvia no período, que os pesquisadores chamaram de “monarquia helenística”, principalmente aquela praticada pelos Ptolomeus? Lembremos das principais características dessa ideologia: os governantes se identificariam como reis (*basileus*); esse por sua vez incorporava em si o princípio do “Estado”, que tinha também uma invencibilidade carismática sustentada pelas divindades e tinha que ser reconhecida pelos súditos. O basileu também não respondia a nenhuma instituição e detinha a imagem de salvador – como vemos no nome de Ptolomeu Soter -, libertador, protetor, gerador e garantidor de fertilidade e riqueza. Se aplicarmos esse modelo de monarquia helenística para os feitos de Ísis nas Aretalogias, vemos que os textos epigráficos devem ter sido construídos tendo como base ideológica o modelo das monarquias helenísticas, afinal Ísis tem poder sobre o cosmos, o qual ela comanda, cria e divide; teve papéis primordiais na fundamentação da escrita, das leis, da navegação, da formação familiar, das práticas religiosas, etc.; e pontua veementemente que nada é feito sem a sua vontade e seu aceno soberano, tendo poder inclusive sobre o destino. Uma gama de poderes e alcance que nenhuma divindade ou humano tinha reclamado para si até então, mas que se misturam com as características primordiais que marcaram a constituição dos reinos helenísticos, cujos condutores promoviam o poder absoluto.

Ao listar sistematicamente seus feitos, como separar o céu da terra, instituir línguas, leis e costumes, a representação de Ísis atua na normatização das condutas. Ela é constituída como a agente que move a sociedade de um estado de bestialidade e violência para um convívio mediado por normas duradouras. A agência de Ísis, portanto, seria a fiadora da estabilidade (*eustatheia*), oferecendo um horizonte de previsibilidade em um Mediterrâneo marcado por constantes rupturas institucionais. Além disso, a insistência na fórmula “*Ego eimi*” (Eu sou) cumpre uma função de

diferenciação ontológica crucial. Ao contrário das litânias que fundem Ísis a todas as outras divindades em um sincretismo diluído, nas Aretalogias reivindica-se em sua produção e em sua linguagem a especificidade de sua figura. Ela afirma ser Ísis, e nenhuma outra. Através dessa voz soberana, a tese demonstrou que a *Ísis-Lochia* (que preside o parto) e a *Ísis-Dikaiosyne* (que estabelece a justiça) não são deusas distintas ou meros epítetos, mas extensões de uma mesma vontade organizadora que exige reconhecimento único e absoluto.

Talvez possamos, tomando como paralelo esse discurso ideológico de uma *pax romana*, propor a existência de uma construção ideológica de *pax isiaca*. Nesse sentido, diante de ambientes marcados por profundas instabilidades — sejam sociais, políticas, econômicas ou pessoais —, os sujeitos históricos encontram no discurso proclamado nas Aretalogias de Ísis a *securitas* legitimada por seus poderes de ordenação cósmica e civilizadora. Ao subjugar o Destino, a deusa cria um porto seguro teológico para sociedades impactadas pela violência factual e estrutural vivida nesses períodos. Assim, a *pax isiaca* não corre em paralelo à ordem imperial, mas a sofisticada: enquanto o Império garante a harmonia civil pela imposição legal e militar, Ísis oferece a estabilização da alma e a ordem do cosmos, transformando a submissão em salvação.

Outro aspecto perceptível nas características da representação de Ísis apresentada nas Aretalogias — e que a distancia das representações do Egito faraônico, do Egito ptolomaico e, em alguns momentos, até mesmo do Egito romano — é a dissociação de seu papel no contexto político egípcio. Lembremos que, por milênios, Ísis foi a divindade responsável por legitimar o herdeiro do trono egípcio, na condição de mãe do faraó vivo e esposa do faraó morto. Nas Aretalogias, contudo, Ísis transcende esse contexto político-geográfico específico e assume uma dimensão mais ampla, de caráter cósmico e universal.

A dificuldade em enquadrar as Aretalogias de Ísis em um gênero literário estrito decorre, em grande medida, da tentativa historiográfica de subordiná-las exclusivamente à categoria dos hinos performáticos. Embora muitos autores defendam que essas composições derivam de hinos cantados, carecemos de evidências documentais que comprovem sua execução musical regular nos moldes rituais clássicos. Por outro lado, a recorrência obsessiva da fórmula de autorrevelação (*'Eu sou Ísis'*) e as estruturas métricas das variantes em verso parecem operar menos como partituras musicais e mais como refinados dispositivos mnemônicos e de reforço de identidade teológica.

Sob essa ótica, a Aretalogia deve ser compreendida a partir de sua materialidade e espacialidade no complexo do templo. Longe de constituir um texto esotérico, restrito a um grupo seletivo de iniciados ou confinado ao segredo dos rituais místicos, seu conteúdo exibe uma vocação marcadamente pública e ecumênica. Quer estivesse disposta em um pátio acessível aos passantes rotineiros, quer demarcasse os limites do lote sagrado, a estela funcionava como um poderoso vetor de propaganda e comunicação visual. Sua monumentalização em pedra não visava apenas o registro burocrático, mas a sedução e o convencimento daqueles que ainda não conheciam a soberania da deusa, eternizando suas prerrogativas universais na paisagem urbana do Mediterrâneo helenístico.

Diante disso, propomos que as Aretalogias de Ísis sejam interpretadas a partir de um gênero híbrido: o hino-monumento. Se, por um lado, sua matriz discursiva preserva a memória lírica e as fórmulas mnemônicas da tradição hínica, por outro, sua inscrição em suporte lapidar subordina o texto à lógica visual e política do decreto helenístico. A estela não funciona como um mero repositório passivo de uma canção decaída; ela opera como um monumento performativo que herda o 'hábito epigráfico' de sua época. Gravar os poderes de Ísis no mármore e expô-los no espaço do santuário preenche uma dupla função: imortaliza a soberania da deusa na paisagem urbana e institui visualmente a sua autoridade cósmica e cívica diante do ecúmeno, transformando a leitura — mesmo a puramente visual ou fragmentária — em um ato de reconhecimento político de seu poder.

Concluimos que a generalização dos cultos isíacos pelo Mediterrâneo tendeu a ignorar as particularidades regionais e os contextos específicos de instalação de cada santuário. Casos como a preeminência de Ísis Lochia na Macedônia romana demonstram que a religião isíaca era plástica, porém mantinha um núcleo de autoridade inalterável. Esta tese reafirma que o estudo das Aretalogias não está esgotado; pelo contrário, ele exige novas perguntas que considerem o silêncio e a materialidade das inscrições. A voz de Ísis forjada no mármore é a voz de uma ordem que se pretende perene. Ela não é apenas uma divindade que escuta pedidos; ela é a inteligência sábia e superior que permitiu que a vida fluísse no espaço criativo entre o céu e a terra. Em última análise, Ísis se apresenta nestas páginas não como uma relíquia do passado, mas como o próprio arquétipo da soberania, que transforma o caos em ordem, atividade fundamental para a sobrevivência humana e a manutenção da abundância nas comunidades mediterrâneas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### A) Testemunhos Literários

AESCHYLUS. *Agamemnon*. Trad. Smyth, Herbert Weir. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

AESCHYLUS. *Persians. Seven against Thebes. Suppliants. Prometheus bound*. Trad. Alan H. Sommerstein. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

*Ancient Egyptian Literature*. Trad. Adolf Erman. Londres: Routledge, 2005.

*Ancient Egyptian Literature*. Trad. Miriam Lichtheim. Berkeley: University of California Press, 2006.

APOLÔNIO DE RODES. *The Argonautica*. Trad. R. C. Seaton. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

APULEIUS. *The Golden Ass*. Trad. W. Adlington. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

\_\_\_\_\_. *Metamorphoses*. Trad. J. Gwyn Griffiths. Leiden: Brill, 1975.

ARISTOTLE. *Politics*. Trad. De C.D.C. Reeve. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1992.

CATULO. *Poemas*. Trad. Arturo Soler Ruiz. Madrid: Gredos, 1993.

CÍCERO. *Sobre a Adivinhação*. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EdFu, 2016.

*Collectanea Alexandrina*. Trad. Iohannes U. Powell. Oxford: University Press, 1970.

*Corpus Hermeticum*. Trad. A. J. Festugière e A. D. Nock. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

DIODORO DA SICÍLIA. *The Library of History*. Trad. C H. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

DIO CASSIUS. *Roman History*, vol. VIII. Trad. Earnest Cary. Cambridge: The Loeb Classical Library, 1955.

EURIPIDES. *Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecube*. Trad. David Kovacs. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

HESÍODO. *Theogony, Works and Days, Testimonia*. Trad. Glenn W. Most. Londres : Harvard University Press, 2006.

HIGINO. *Fábula*. Trad. Javier del Hoyo e José Miguel García Ruiz. Madrid: Gredos, 2009.

*Hinos Homéricos*. Trad. Edvanda Bonavina de Rosa. São Paulo: Ed.UNESP, 2010.

HOMERO. *Íliada*. Trad. Carlos Aberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. Trad. Jose Oroz Reta e Manuel'A. Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

PÍNDARO. *The Odes of Pindar including the Principal Fragments*. Trad. John Sandys. Cambridge: Harvard University Press, 1937.

PLATÃO. *Teeteto-Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.UFPA, 1988.

PLÍNIO, O VELHO. *História Natural* Trad. Antonio Fontán, Ignacio García Arribas, Encarnación del Barrio e Maria Luisa Arribas. Madrid: Gredos, 1998

PLUTARCH. *De Iside et Osiride*. Trad. J. Gwyn Griffiths. Cambridge: University of Wales Press, 1970.

POLÍBIO. *Histórias*. Trad. Manuel Balsch Recort. Madrid: Gredos, 1991.

SUETONIUS. *The Lives of Twelve Caesars, vol II*. Trad. J. C. Rolfe, Cambridge: The Loeb Classical Library, 1959.

TACITUS. *The Histories; The Annals*. Trad. Clifford H. Moore. Londres: William Heinemann, 1931.

\_\_\_\_\_. *Complete Works of Tacitus*. Trad. Alfred John Church, William Jackson Brodribb e Lisa Cerrato. Nova Iorque: Random House, 1942.

TIBULO. *Elegias*. Trad. Arturo Soler Ruiz. Madrid: Gredos. 1993.

*The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Trad. R. O. Faulkner. Westminster: Aris & Philips, 1973. Vol. I-III.

TITO LIVIO. *Historia de Roma desde su Fundación*. Trad. José Antonio Villar Vidal. Madrid: Gredos, 2008.

ZÓSIMO. *Nueva Historia*. Trad. José Maria Candau Morón. Madrid: Gredos. 1992.

### **B) Testemunhos Epigráficos**

BERNAND, É. *Inscriptions Métriques de l'Égypte Gréco-Romaine*. Recherches sur la poésie epigrammatique des Grecs en Égypte. Annales littéraires de l'Université de Besançon, 98, Paris, 1969.

\_\_\_\_\_. *Les Inscriptions Grecques de Philae*, I. Époque ptolémaïque. II. Haut et Bas-Empire. Paris, 1969.

\_\_\_\_\_. *Les Portes du Désert*. Recueil des inscriptions grecques d'Antinoopolis, Tentyris, Koptos, Apollonopolis Parva et Magna. Paris, 1984.

BRICAULT, Laurent. *Recueil des Inscriptions Concerned les Cultes Isiaques*. Vol. 1, 2 e 3. Paris: Diffusion Boccard, 2005.

\_\_\_\_\_. 'RICIS Supplementum 1', in: Bricault, L. (ed.). *Bibliotheca Isiaca I*. Bourdeaux : Ausonius, 2008. p. 77-122.

DITTENBERGER, W (ed.). *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*. Supplementum Sylloges Inscriptionum Graecarum. Toronto: Lipsiae S. Hirzel. 1903.

ENGELMANN, Helmut. *Die Inschriften von Kyme*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag GMBH, 1975.

GRANDJEAN, Yves. *Une Nouvelle Arétalogie d'Isis à Maronée*. Leiden: Brill, 1975.

HARDER, R. *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1944.

*Inscriptiones Graecae Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae*. Berlim: De Gruyter, 1971.

HILLER VON GAERTRUBGEN, Friedrich (ed.). *Inscriptiones Graecae*, vol. XII, Fasc. 5 : Inscriptiiones Cycladum. Berlim: Georg Reimer, 1903.

KAYSER, F. *Recueil des Inscriptions Grecques et Latines (non funéraires) d'Alexandrie Impériale*. Cairo, 1994.

KYME. In: *Bulletin de Correspondance Hellénique*. Paris/ Atenas, v. 49, p. 476-478, 1925.

PEEK, W. *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1930.

ROSS, Ludwig. *Inscriptiones Graecae Ineditae*. Fasc. II. Atenas: Typis Regis, 1842

SANDER-HANSEN, C. E. *Die Texte der Metternichstele*. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1956.

SALAC, Antoine. Inscriptions de Kymé d'Éolide, de Phocée, de Tralles et de quelques autres villes d'Asie Mineure. *Bulletin de Correspondance Hellénique*. Paris/ Atenas, v. 51, p. 374-400, 1927.

\_\_\_\_\_. Hymnus na počest ne Isiy z maloasijké Kyme. *Listy Filologické*. Praga, v.56, p. 76-80, 1929.

TACHEVA-HITOVA, Margarita. *Eastern Cults in Moesia Inferior and Thracia* (5<sup>th</sup> century BC – 4<sup>th</sup> century AD). Leiden: Brill, 1983.

*The Ancient Egyptian Coffin Texts*. Trad. R. O. Faulkner. Westminster: Aris & Philips, 1973. Vol. I-III.

*The Ancient Pyramid texts*. Trad. James P. Allen. Atlanta: SBL Press, 2005.

THESSALONIQUE. In: *Bulletin de Correspondance Hellénique*. Paris/ Atenas, v. 45, p. 540-542, 1921. ([www.persee.fr/doc/bch\\_0007-4217\\_1921\\_num\\_45\\_1\\_9025](http://www.persee.fr/doc/bch_0007-4217_1921_num_45_1_9025)) Data de acesso: 13/08/2025

THESSALONIQUE. In: *Bulletin de Correspondance Hellénique*. Paris/Atenas ,v.48, p. 497-499, 1924. (Thessalonique - Persée)

VANDERLIP, Vera Frederika. *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*. Toronto: A.M Hakkert, 1972.

ZABKAR, Louis V. *Hymns to Isis in her Temple at Philae*. Hanover: Brandeis University Press, 1988.

### C) Testemunhos Papirológicos

*Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (BGU)*. VI. Papyri und Ostraka der Ptolemäerzeit. Ed. W. Schubart e E. Kuhn, 1922. In : [Papyri und Ostraka der Ptolemäerzeit : Schubart, Wilhelm, 1873-1960 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#). Data de acesso : 04/02/2025

*Greek Papyri in the British Musuem, III*. Ed. Fg. Kenyon e H. Bell. 1907. In: [Greek papyri in the British Museum: British Museum. Dept. of Manuscripts : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#). Data de acesso : 03/02/2025

*Papyri Russieschere um Georgischer Sammlugen II*. Ptolemäische und frühromische Texte. Ed. O. Krüger. 1929. In: <https://papyri.info/ddbdp/p.ross.georg;2>. Data de acesso: 30/11/2024.

*Papyrologica Lugduno-Batava, XXII*. Leiden: Brill, 1982.

*Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Aegypten, I*. Strasburgo e Berlim, 1913-1915. In: [Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Ägypten: Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#). Data de acesso: 12/02/2025.

*Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Aegypten, II*. Berlim e Leipzig, 1918-1922. In: [Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten: Wissenschaftliche Gesellschaft in Strassburg : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#). Data de acesso: 12/02/2025

*Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Aegypten, V*. Heidelberg e Wiesbaden: Publicado pelo próprio autor, 1934-1955.

*Sammelbuch Griechischer Urkunden aus Aegypten, X*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1969-1971.

*The Adler Papyri, Greek Texts*. Ed. E.N. Adler, J.G. Tait e F.M. Heichelheim. Oxford : Oxford University Press, 1939.

*The Book of The Dead or Going Forth by Day*. Ideas of the Ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms. Trad. Thomas George Allen. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

*The Oxyrhynchus papyri*. Parte XI. Londres: Egypt Exploration Fund, 1915.

#### **D) Dicionários**

ASSMANN, Jan. “Aretalogien”. In: *LdÄ* I, 1975, p. 425–434.

BARD, Kathryn A. *Encyclopedia of Archaeology of Ancient Egypt*. Londres: Routledge, 1999.

GARCÍA-RAMON. José Luis. “Dialect”. In: *New Pauly Antiquity*. Leiden: Brill. Vol 4, 2004, p. 347

GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: University Press, 2012.

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

HART, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. Londres: Routledge, 2005.

HELCK, Wolfgang; OTTO, Eberhard. *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980.

NICHOLSON, Paul; SHAW, Ian. *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2002.

PREUS, Antony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press, 2007.

VAN SICLEN, Charles. Tell Basta. In: BARD, Kathryn A (ed.). *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*. Londres: Routledge, 1999, p. 946-949.

#### **E) Atlas**

BRICAULT, Laurent. *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C.—IVe s. apr. J.-C.)*. Paris: Diffusion de Boccard, 2001.

## E) Obras Gerais

ALBERT-LLORCA, M.; BELAYCHE, N.; BONNET, C. Introduction. In: ALBERT-LLORCA, M. *et alli* (ed.). *Puissances Divines à l'Épreuve du Comparatisme*. Constructions, variations et réseaux relationnels. Turnhout: Brepols Publishers, 2017, p. 5-25.

ALCOCK, Susan E. *Graecia Capta*. The Landscapes of Roman Greece. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ALONGE, Mark. Greek hymns from performance to stone. In: BLOK, J.H., LARDINOIS, A., VAN DER POEL, M. (ed.). *Sacred Words*: orality, literacy and religion. Leiden: Brill, 2011, p. 217-234.

ALVAR, Jaime. *Romanising Oriental Gods*. Myths, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras. Leiden: Brill, 2008.

ANDERSON, Greg. Before Turannoi were tyrants: rethinking a chapter of early Greek history. *Classical Antiquity*. Los Angeles, 2005, p. 173-222.

ANDREWS, Carol. *Amulets of Ancient Egypt*. Londres: British Museum Press, 1994.

ANDREWS, A. *The Greek Tyrants*. Nova Iorque: Routledge, 2023.

ASHBY, Solange. *Calling out to Isis*: the enduring Nubian presence at Philae. Dissertação submetida para o grau de Doutorado na University of Chicago, Illionois, 2016.

ASSMANN, Jan. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Londres: Cornell University Press, 2005.

ASTRATOVA, Olga. Multicultural, intercultural and transcultural concepts in the context of cultural studies. *Human, Technologies and quality of education*, Latvia, p. 519-537, 2025.

AUSTIN, M.M. Hellenistic kings, War, and the Economy. *The Classical Quartely*. Cambridge Vol 36, n. 2, p. 450-466, 1986.

BARROS, José d'Assunção. Imaginário, Mentalidades e Psico-História – uma discussão historiográfica. *Revista Labirinto* (UNIR), Porto Velho, vol 7, p. 1-28, 2005

\_\_\_\_\_. *O Campo da História: especialidades e abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BEAURIN, Ludivine. L'apparence des isiaques : la réalité des stéréotypes littéraires. In : GASPARINI, Valentino, VEYMIERS, Richard (ed.). *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis. Agents, Images, and Practices*. Leiden : Brill, 2019, p.283-321.

BÉLANGER, Steeve. L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité. *Cahiers d'Histoire*. Montréal, v. 31, n. 2, p.87-111, 2012.

BELAYCHE, Nicole. L'évolution des forms rituelles: hymnes et mystéria. In: BONNET, C., BRICAULT, L. (ed.). *Panthée: religious transformations in the Graeco-roman Empire*. Leiden: Brill, 2013, p. 17-40.

BIELESCH, Simone Maria. O Festival de Khoiak: a celebração dos ciclos do Renascimento. *Revista Angelus Novus*, São Paulo. N. 2, p.1-18, 2011.

BRANCAGLION, Antônio. Sistro: mito e música no Egito Antigo. *Phoenix*. Rio de Janeiro, v. 19, p.17-26, 2013.

BREMER, J. M., FURLEY, W. *Greek Hymns: Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period*. Michigan: Mohr Siebeck, 2001.

BRICAULT, Laurent. Isis Myrionyme. *Hommages à Jean Leclant*, v.3. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1994, p.67-86.

\_\_\_\_\_; *Myrionymi*. Les epiclèses grecques et latines d'Isis, de Serapis et d'Anubis. Berlin : de Gruyter, 1996.

\_\_\_\_\_. La diffusion isiaque: une esquisse. *Fremdheit-Eigenheit*. Agypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis, 2004, p. 548-556.

\_\_\_\_\_. La diffusion isiaque en Mésie Inférieure et en Thrace: politique, commerce et religion. In: BRICAULT, L; MEYBOOM, J. VERSLUYS, M. (ed.). *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*. Leiden: Brill, 2007, p.245-266.

\_\_\_\_\_. *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

\_\_\_\_\_. Traveling Gods: The cult of Isis in the Roman Empire. In: COLE, S. E.; POTTS, T.; SPIER, J. (ed.). *Beyond the Nile. Egypt and the Classical World*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2018, p.224-229.

\_\_\_\_\_. *Isis Pelagia: Images, names and cults of a goddess of the seas*. Leiden: Brill, 2020.

\_\_\_\_\_. L'ateralogie d'Isis: biographie d'un texte canonique. in: AGUT-LABORDÈRE, D.; VERSLUYS, M.J. (ed.) *Canonisation as Innovation. Anchoring Cultural Formation in the first Millennium BCE*. Leiden: Brill, 2022, p.243-262.

BROUWER, R., VINERCATI, E. Introduction. In: \_\_\_\_ (ed.). *Fate, Providence and Free Will: Philosophy in dialogue in the Early Imperial Age*. Leiden: Brill, 2020, p.1-13

BUDDE, Dogmar. Epithets, Divine. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, v.1, n.1, p.1-10, 2011.

BUDGE, Ernest Alfred Wallis. *The Gods of The Egyptians*. Vol. II. Londres: The Open Court Publishing Company, 2001.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Editora Zahar: Rio de Janeiro, 2008.

BURKERT, Walter. *Religião Grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

\_\_\_\_\_. *Antigos Cultos de Mistério*. São Paulo: Ed. USP, 1991.

\_\_\_\_\_. Griechische hymnoi. In: BURKERT, W., STOLZ, F. (ed.). *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p.9-18.

CAREDDU, Andrea, Genesi di un'anomia: note sull'aretalogia di Maroneia. *Rhesis: International Journal of Linguistics, Philology and Literature*. Cagliari, p. 74-10, 2025.

CAVALLO, G., CHARTIER, R. (org.). *História da leitura no mundo ocidental 1*. São Paulo: Atica, 1998.

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. São Paulo: Difel, 2002.

CHRISTODOULOU, Perikles. Sarapis, Isis and the Emperor. In: *Romanising Oriental Gods? Religious transformations in the Balkan provinces in the Roman period*. Skopje, 2015, p.167–214.

\_\_\_\_\_. The isiac sanctuary in Thessaloniki from its beginnings to the age of Augustus: a brief overview. In: *Ancient Macedonia VIII. Macedonia from the death of Philip II to Augustus' rise to power*. Tessalônica. p.451-472, 2021.

CLARYSSE, Willy. Egyptian Temples and Priests: Graeco-roman. In: LLOYD, Alan B. (ed.). *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell, 2010, v.1, p.274-290.

CLELAND, L.; DAVIES, G.; LLEWELLYN-JONES, I. *Greek and Roman Dress. From A to Z*. Londres: Routledge, 2007.

CONNOR, David. *Abydos. Egypt' First Pharaohs and the Cult of Osiris*. Londres: Thames & Hudson, 2009.

CUMONT, Franz. *Las Religiones Orientales y el Paganismo Romano*. Madrid: Akal, 1987.

CUSUMANO, N. Memory and Religion in the Greek World. In: \_\_\_\_; GASPARINI, V.; MASTROCINQUE, A.; RÜPKE, J. (ed.). *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2013, p. 17-20.

CURTIUS, E. *Ein Lebensbild in Briefen*. Berlim: Karl Curtius, 1913.

CYRINO, Monica S. *Aphrodite*. Londres: Routledge, 2010.

DEMETRIOU, Denise. *Τῆς πάσης ναυτιλίας φύλαξ: Aphrodite and the Sea*. *Kernos*, 2010, p.67-89.

DIHLE, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkley: University of California Press, 1982.

DIMITRIJEVIC, Milan S., et al. Sirius in Ancient Greek and Roman literature: from the Orphic Argonautics to the Astronomical tables of Georgios Chrysococca. *Journal of Astronomical History and Heritage*. Hefei, v.14, n.3, p. 180-189, 2011.

DOUSA, Thomas M. Imagining Isis: on Some Continuities in the image of Isis in greek Isis hymns and demotic texts. In: RYHOLT, K. (ed.). *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*. Compenhagen: Museum Tusculanum Press, 2002, p.149- 184.

DUMITRIU, A. The tyrants of the Hellenistic East. In : *Dialogues d'histoire Ancienne*. Supplémentn. Besançon, V.21, p. 161-198, 2021

DUNAND, Françoise. *Le Culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Mediterranée*. Leiden: Bar International Series, 1973.

\_\_\_\_\_. Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion. In: *Annales littéraires de l'Université de Besançon*. Besançon, v.237, p.69-148, 1977.

\_\_\_\_\_. *Isis, Mère des Dieux*. Arles: Babel, 2008.

DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane. *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.

ECKSTEIN, Arthur M. *Mediterranean Anarchy, Interstate war, and the Rise of Rome*. Berkley/ Los Angeles/ Londres: University of California Press, 2009.

FAVARD-MEEKS, Christine. The temple of Behbiet el Hagara. In: QUIRKE, S. (ed.) *The Temple in Ancient Egypt*. New discoveries and recent research. Londres: British Museum Press, 1997, p. 102-111.

FESTUGIÈRE, A. J. À propos des Arétalogies d'Isis. *Harvard Theological Review*. Cambridge, v. 42, p.209-234, 1949.

FOLEY, Helene P. *The Homeric Hymn to Demeter*. Translation, commentary, na interpretation essays. Princeton: Princeton University Press, 1994.

FRANKFORT. Henri. *Ancient Egyptian Religion*. Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1961.

FRANKFURTER, David. *Religions in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton: University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Religion in Society: Graeco-Roman. In: LLOYD, Alana B. (ed.) *A Companion to Ancient Egypt*. Oxford: Blackwell, 2010, v.1, p.526-546.

GARDUCCI, Margherita. *L'Epigrafia Greca dalle Origini al Tardo Imperio*. Roma: Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2005.

GARNSEY, Peter. *Famine and food supply in the graeco-roman world*. Responses to risk and crisis. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GASPARRO, G. S. The Hellenistic face of Isis: Cosmic and Saviour goddess. In: BRICAULT, L., MEYBOOM, J, VERSLUYS, M. (ed.). *Nile into Tiber*. Egypt in the roman world. Leiden: Brill, 2007, p. 40-72.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: \_\_\_\_\_. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 65-91.

GLOMB, Tomas. *Connecting the Isiac Cults*. Formal Modeling in the Hellenistic Mediterranean. Londres: Bloomsbury Academic. 2023.

GOLDSWORTHY, Adrian. *Pax Romana*. War, peace and conquest in the Roman World. New Haven : Yale University Press, 2016.

GORDON, Richard. (Re-)modelling religious experience : some experiments with hymnic form in the imperial period. In : GASPARINI, V. ; PATZELT, M. ; RAJA, R. RIEGER, A. RÜPKE, J. URCIUOLI, E. (ed.). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*. Approching Religious transformations from Archaeology, History and Classics. Londres : De Gruyter, 2020, p 23-48.

GOUDSOUZIAN, Chrystal Elaine. *Becoming Isis: Myth, Magic, Medicine, and Reproduction in Ancient Egypt*. Eletronic Theses and Dissertations, 2012. Disponível: <https://digitalcommons.memphis.edu/etd/567>. Data de acesso: 19/06/2023.

GRALHA, Julio Cesar Mendonça. *A Legitimidade do Poder no Egito Ptolomaico: cultura material e práticas mágico-religiosas*. Tese de Doutorado defendida na Universidade Estadual de Campinas, 2009.

GRUEN, Eric. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princenton: University Press, 2011.

- GUARINELLO, Norberto L. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.
- HALL, Edith. *Inventing the Barbarian*. Greek Self-Definition through Tragedy. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- HALL, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: University Press, 1997.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HANSEN, Mogens Herman. *Polis*. An introduction to the Ancient Greek City- State. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- HARRISON, J.E. The meaning of the word ΤΕΛΕΘ. *The Classical Review*. Cambridge, v. 28, n.2, p. 36-38, 1914.
- HENRICHS, A. The Sophists and Hellenistic religion: Prodicus as the Spiritual father of the Isis aretalogies. *Harvard Studies in Classical Philology*. Cambridge, v.88, p.139-158, 1984.
- HERBERT, Sharon. Quft/Qift (Coptos). In : BARD, Kathryn A. (ed.). *Encyclopedia of Archaeology of Ancient Egypt*. Londres : Routledge, 2005, p. 798-800.
- HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture: Unity diversity and empire*. Londres: Routledge, 2005.
- HOLLAND, Glenn S. *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2010.
- JORDENS, A. Aretalogies. In: STAVRIANOPOULOU, E. *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period*. Narrations, practices, and images. Leiden: Brill, 2013, p.143-176
- KARADIMA, Chryssoula. Αρχαιολογικές εργασίες στη Μαρώνεια και τη Σαμοθράκη το 1995. In : *Το Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και Θράκη*. Atenas, v. 9, p.487–496, 2005.
- KARADIMA, C; TRITSAROLI, P. The people of Early Byzantine Maroneia, Greece (5th – 6 th c.AD). *Bioarchaeology of the Near East*. Warszawa, v.11, p. 1-34, 2017.

KOCKELMANN, Holger. Birth House (Mammisi). *Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles, v.1, n.1, p.1-7, 2011.

KOESTER, Helmut. The Egyptian Religion in Thessalonike : regulation for the cult. In : BAKIRTZIS, C. ; FRIESEN, S. J. ; NASRALLAH, L. (ed.). *From Roman to Early Christian Thessalonike : Studies in Religion and Archaeology*. Cambridge : Harvard University Press, 2010, p.133-150

KOUKOUVOU, Angeliki. The Serapeion. The Sanctuary of the Egyptian gods rises from the city's ashes. In: ADAM-VELENI, P.; KOUKPUVOU, L. (ed.) *Archaeology behind battles lines in Thessaloniki of the turbulent years 1912-1922*. Tessalônica: Archaeological Museum of Thessaloniki , 2012, p.105-111.

KOUSSOULAKOU, K.; VELIGIANNI-TERZI, Chr. *Αρεταλογία Ίσίδος από την Κασσάνδρεια*. In: *Proceedings of the Second Panhellenic Conference of Epigraphy*. Tessalônica , 2008, p. 49–72.

KREINECKER, Christina M. Thessalonike, city, In: BAGNALL, R.; BRODERSEN, K.; CHAMPION, C. B.; ERSKINE, A.; HUEBNER, S. (ed.). *The Encyclopedia of Ancient History*. Londres: Blackwell, 2013, p. 1.

LARSON, Jenniffer. *Ancient Greek Cults*. Londres: Routledge, 2007.

LESKO, Barbara. *The Great Goddesses of Egypt*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

LÉVÊQUE, Pierre. *O Mundo Helenístico*. Lisboa: Edições 70, 1987.

LIAMPI, Katerini. Ios. In: BAGNALL, R.; BRODERSEN, K.; CHAMPION, C. B.; ERSKINE, A.; HUEBNER, S. (ed.). *The Encyclopedia of Ancient History*. Londres: Blackwell, 2013, p.1.

LOUKOPOULOU, L. D.; PARISSAKI, M. G.; PSOMA, S.; ZOURNATZI, A. *Επιγραφές της Θράκης του Αιγαίου μεταξύ των ποταμών Νέστου και Έβρου (Νομοί Ξάνθης, Ροδόπης και Έβρου)*. Atenas: Diffusion de Boccard, 2005.

MACMULLEN, Ramsay. *Le Paganisme dans l'Empire Romain*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

MAIKIDOU-POUTRINO, Dafni. *The Isiac Cults in Roman Greece*. Religious Conectivity in the mainland, the Aegan and Eastern Mediterranean. Tese de Doutoramento na School of History & Archaeology do Departament of Archaeology da Aristotle University of Thessaloniki. 2021.

MALAISE, Michel. *Les Conditions de Pénetrarion et de Diffusion des Cultes Égyptiens en Italie*. Leiden: Brill, 1972.

\_\_\_\_\_. Le problème de l'hellénisation d'Isis. In: BRICAULT, Laurent (ed.). *De Memphis à Rome*. Leiden: Brill, 2001, p. 1-19.

\_\_\_\_\_. La diffusion des cultes isiaques: un problème de terminologie et de critique. In: BRICAULT, L.; MEYBOOM, J. VERSLUYS, M. (ed.). *Nile into Tiber*. Egypt in the Roman World. Leiden: Brill, 2007, p.19-39.

\_\_\_\_\_. La gens isiaque de retour au pays. In: BRICAULT, L.; VERSLUYS, M.J. (ed.). *Isis on the Nile*. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Leiden: Brill, 2010, p.1-7.

MARTZAVOU, P. Isis Aretalogies, Initiations, and Emotions. The Isis Aretalogies as a Source for the Study of Emotions, In: CHANIOTIS, A. (ed.), *Unveiling Emotions*. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012, p.267–291.

\_\_\_\_\_. What is an Isiac Priest in the Greek world? In: GASPARINI, V.; VEYMIERES, R. (ed.). *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*. Agents, Images, and Practice. Leiden : Brill, 2018, p. 127-154

MATHESON, Susan B. The goddess Tyche. In: *Yale University Art Gallery Bulletin*, An Obsession with Fortune: Tyche in Greece and Roman Art. New Haven: Yale University, 1994, p. 18-33.

MCLEAN, B.H. *An Introduction to Greek epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 B.C.- A.D. 337)*. Michigan: University of Michigan Press, 2005.

MONGES, Miriam Ma'At-Ka-Re. Reflections on the role of female deities and queens in Ancient Kemet. *Journal of Black Studies*. Londres, v. 23, n. 4, p.561-570, 1993.

- MORA, Fabio. *Prosografia Isiaca II*. Leiden: Brill, 1990.
- MOSSÉ, Claude. *La Tyrannie dans la Grece Antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.
- MOYER, Ian. The Memphite Self-revelations of Isis and Egyptian Religion in the Hellenistic and Roman Aegean. in: *Religion in the Roman Empire*. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH, 2017, v. 3. n. 3, p.318-343.
- MÜLLER, Dieter. *Ägypten und Die Griechischen Isis-Aretalogien*. Berlin: Akademie Verlag, 1961.
- MUÑIZ GRIJALVO, Elena. *Himnos a Isis*. Barcelona: Trotta, 2006.
- MUNTZ, Charles E. *Diodorus Siculus and the World of the Late Roman Republic*. Oxford: University Press, 2017.
- NAGEL, S. Der ägyptische Hintergrund der Memphitischen Aretalogie Sprechakte und (Selbst-) Inszenierung der Isis/Hathor/Schentait in osirianischen Ritualen. In BRICAULT, L.; STADLER, M.A. (ed.). *Hymnen und Aretalogien im Antiken Mittelmeerraum*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2021, p.117-148.
- NOCK, A. D. Reviewes Work(s): Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda by Richard Harder. *Gnomon*. Berlin, v.21, p. 221-228, 1949.
- PALAIOKRASSA-KOPITSA, Lydia. Andros, topography and archaeology. In: BAGNALL, R.; BRODERSEN, K.; CHAMPION, C. B.; ERSKINE, A.; HUEBNER, S. (ed.). *The Encyclopedia of Ancient History*. London: Blackwell, 2013, p.1-2.
- \_\_\_\_\_ (ed.). *Palaiopolis, Andros. Thirty years of excavation research*. Andros: Kaïreios Library, 2018.
- PAPANIKOLAOU, D. The aretology of Isis from Maroneia and the question of Hellenistic 'asianism'. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Berlin, n.168, p. 59-70, 2009.
- PARKER, Robert. *Greek Gods Abroad. Names, Natures, and Transformations*. Oakland: University of the California Press, 2017.

PERNOT, Laurent. *La Rhétorique de l'Éloge dans le Monde Gréco-Romain*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. São Paulo: Autêntica, 2009.

PFEIFFER, Stefan. Egypt and Greece before Alexander. *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, v.1, n.1, p.1-12 , 2013.

PINCH, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2002.

PLEKET, H. W. Religious history as the history of mentality: the 'believer' as servant of the deity in the Greek World. In: VERSNEL, H. S. (ed.). *Faith, Hope and Worship*. Aspects of religious mentality in the Ancient World. Leiden : Brill, 1981, p. 152-192.

PRÊTRE, Clarisse. L'hymne isiaque d'Andros. Polysémie textuelle et polymorphie divine. In: BRICAULT, L.; STADLER, M.A. (ed.). *Hymnen und Aretalogien im Antiken Mittelmeerraum*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 2021, p.255-270.

QUACK, Joachim Friederich. Ich Bin Isis, die Herrin der beiden Länder. Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie. In: MEYER, S. (ed.). *Egypt – Temple of the whole World*. Leiden: Brill, 2003, p. 319-365.

\_\_\_\_\_. What is a priest of Eset, of Waset, and of Isis in the Egyptian and Nubian World? In : GASPARINI, V.; VEYMIERES, R. (ed.). *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis*. Agents, Images, and Practice. Leiden : Brill, 2018, p.108-125.

RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Magical Practice*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.

ROMILLY, Jacqueline de. Les Barbares dans la Pensée de la Grèce Classique. *Phoenix*. Baltimore, v. 47, n. 4, p. 283-292, 1993.

ROSS, L. *Reisen auf den Griechischen Inseln des Agaische Meeres*. Turbingen: Cotta, 1943.

RÜPKE, Jörg. *From Jupiter to Christ: On the History of Religion in the Roman Imperial Period*. Oxford: University Press, 2014.

- SACKS, K. *Diodorus Siculus and the First Century*. Princeton: University Press, 1990.
- SALDITT-TRAPPMANN, Regina. *Tempel der Ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens*. Leiden: Brill, 1970.
- SALES, José das Candeias. *As Divindades Egípcias: uma chave para a compreensão do Egípto antigo*. Lisboa: Estampa, 1999.
- \_\_\_\_\_. O culto a Serápis e a coexistência helênico-egípcia na Alexandria ptolomaica. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa, n.12, p.309-322, 2007.
- SANTOS, Ellen Juliane Bueno dos Santos. *As representações da deusa Ísis nas obras de Plutarco e Apuleio: as faces de uma divindade e seus cultos (sécs. I e II d.C.)*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021. <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11847>
- SANZI, Ennio. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano*. Modelos e perspectivas metodológicas. Fortaleza: Ed.UECE, 2006.
- SCALF, Foy. The role of birds within the religious landscape of Ancient Egypt. In: BAILLEUL-LESUER, Rozenn (ed.). *Between Heaven and Earth: Birds in Ancient Egypt*. Chicago: Oriental Institute Publications, 2012, p.33-40.
- SCHWENTZEL, Christian Georges. Les boucles d'Isis. in: BRICAULT, L. (ed.). *De Memphis à Rome*. Leiden: brill, 2000, 21-34
- SETHE, Kurt. *Urgeschichte und Aelteste Religion der Aegypter*. Leipzig: Deutsche Morgenlaendische Gesellschaft, 1930.
- SHAW, Ian. *Ancient Egypt: a very short introduction*. Oxford: University Press, 2004.
- SHIPLEY, Graham. *The Greek world after Alexander (323-30 a.C.)*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2000.
- SMITH, Jennifer Nimmo. Mythography and Christianity. In: SMITH, R. S.; TRZASKOMA, S. M. (ed.). *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*. Oxford: University Press, 2022, p.529-546.

SILVA, Gilvan Ventura. *Reis, Santos e Feiticeiros: Constância II e os fundamentos místicos da basileia 337-361*. Vitória: Edufes, 2015.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. What is Polis Religion? in: BUXTON, R. (ed.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: University Press, 2000, p.13-37.

STADLER, M.A. Zur ägyptischen Vorlage der memphitischen Isiaretalogie. *Göttinger Miszellen*. Berlin, n.204, p.7–9, 2005.

STAMBAUGH, John E. *Sarapis under the Early Ptolemies*. Leiden: Brill, 1972.

STEINHAEUER, Julietta. Osiris mystes und Isis orgia – Geb es ‘Mysterien’ der ägyptischen Gottheiten? In: NAGEL, S.; QUACK, J. F.; WITSCHER, C. (ed.). *Entangled Worlds: Religious confluences between East and West in the Roman Empire*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, p.47-78,

SULIMANI, Iris. Diodorus Siculus, Library. In: SMITH, R. S.; TRZASKOMA, S. M. (ed.). *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*. Oxford: University Press, 2022, p.178-185.

TATOMIR, Renata. Ancient Egyptian Cosmogonic Myths. *Anale Universitatii Hyperion*. Bucureste, v.11, p.7-36, 2014.

WILD, Robert A.. The Known Isis — Sarapis Sanctuaries of the Roman Period. In : *Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der Römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1984, p. 1739-1851.

WILLIAMS, Jennifer. From Aset to Jesus: the history of the goddess Aset in Ancient Kemet from circa 3000 BCE until the removal of feminine salvation circa de 400 CE. *Journal of Black Studies*. Londres, v. 45, n.2, p. 102-124, 2014.

WITT, R.E. *Isis in the Graeco-Roman world*. New York : Cornell University, 1971.

\_\_\_\_\_. Isis and Mithras on Andros. Some Considerations. In: DE BOER, M.; EDRIDGE, T. A.(ed.). *Homenages à Maarten J. Vermaseren*. Leiden : Brill, 1978, v.3, p.1320-1333.

WOOLF, Greg. *Roma. A História de um Império*. São Paulo : Editora Cultrix, 2017.

VERNANT, Jean-Pierre. *O Universo, os Deuses e os Homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VERSNEL, H. S. (ed.). *Faith, Hope and Worship*. Aspects of religious mentality in the Ancient World. Leiden : Brill, 1981.

\_\_\_\_\_. *Inconsistences in Greek and Roman Religion*. Ter unus: Isis, Dionysus, Hermes three studies in Henotheism. Leiden: Brill, 1998.

\_\_\_\_\_. Religious projection: a Hellenistic Instance. In: MARTIN, Luther (ed.). *Religious Transformations and Socio-Political Change*. Eastern Europe and Latin America. Berlim: Mouton de Gruyter, 1993, p.25-40.

\_\_\_\_\_. Polytheism and Omnipotence: incompatible? In: BONNET, C. *et alli* (ed.). *Puissances Divines à l'Épreuve du Comparatisme*. Turnhout: Brepols Publishers, 2017, p. 241-261.

VERSLUYS, Miguel John. Understanding Egypt in Egypt and Beyond. In: BRICAULT, L.; VERSLUYS, M.J. (ed.). *Isis on the Nile*. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Leiden: Brill, 2010, p.7-38.

VEYMIERS, Richard. Le *basileion*, les reines et Actium. in: BRICAULT, L.; VERSLUYS, MJ. (ed.). *Power, Politics and the Cults of Isis*. Leiden: Brill, 2011, p.195-236.

\_\_\_\_\_. Agents, Images, Practices. In : GASPARINI, V.; VEYMIERS, R. (ed.). *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults*. Agents, Images, and Practices. Leiden: Brill, 2018, p. 1-58.

VEYNE, Paul. *O Império Greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

VICKERS, Michael. Hellenistic Thessaloniki. *The Journal of Hellenic Studies*. Londres, v. 92, p. 156-170, 1972.

VIEIRA, Ana Livia Bomfin. Cultura material e as conexões no Mundo Grego. *Romanitas* – Revista de Estudos Grecolatinos, Vitória, n.15, p.20-31, 2020.

VOUTIRAS, Emmanuel. Sanctuaire privé – culte public? Le cas du Serpaeion de Thessalonique. DARSE, V.; PIERAR, M. (ed.). *Idiai kai dèmosia*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2005, p. 273-288.

ZIVIE-COCHE, Christiane M. *Giza au Premier Millenaire*. Autour du Temple d'Isis Dame des Pyramides. Boston: Museum of Fine Arts, 1991.