

**Ísis e Sophia desoladas:
a resignificação do sofrimento no feminino
sagrado (Séc. II- IV D.C.)**

Isis and Sophia desolate:
The resignification of suffering in the sacred feminine
(2nd–4th Century CE)

*Silvia Marcia Alves Siqueira*¹

¹ Professora Associada do curso de Licenciatura em História da UECE, lidera o Grupo de Pesquisa (CNPQ) Narrativas, Experiências e Espaços no mundo antigo e medieval e o Laboratório de Estudos Interculturais sobre Oriente e Ocidente (LEIO). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga e Medieval. Privilegia o estudo do Cristianismo na Antiguidade Tardia com foco para a ação das mulheres em âmbito religioso, social e cultural. E-mail: silvia.siqueira@uece.br

RESUMO

A presente proposta é o resultado da discussão desenvolvida sobre o sagrado feminino nas Tradições Religiosas Politeístas e no Gnosticismo Valentiniano, no período entre os séculos II e IV d.C. Busca compreender as representações do padecimento de Ísis e Sophia que desoladas experimentam o sofrimento, a perda e ao final são restauradas. A premissa da existência arquétipos e necessidades devocionais representadas pelo choro e a desolação diante da morte, de emoções como aflição, angústia e padecimento que foram ressignificadas entre elas, como mecanismos de continuidade, ruptura e nascimento de uma “nova” representação do sagrado feminino ligados à superação da morte.

PALAVRAS-CHAVE: Sagrado Feminino – Representações – Cristianismo - Gnosticismo – Resignificar -

ABSTRACT

The present proposal is the result of the discussion developed on the Sacred Feminine in Polytheistic Religious Traditions and Valentinian Gnosticism, in the period between the 2nd and 4th centuries CE. It seeks to understand the representations of the suffering of Isis and Sophia who, desolate, experience suffering, loss, and are finally restored. The premise of the existence of archetypes and devotional needs represented by weeping and desolation in the face of death, of emotions such as affliction, anguish, and suffering that were resignified between them, as mechanisms of continuity, rupture, and the birth of a "new" representation of the Sacred Feminine connected to the overcoming of death.

KEYWORDS: Sacred Feminine – Representations – Christianity – Gnosticism
Resignification

Os primeiros passos metodológicos para compreender o resignificar

O diversificado e plural ambiente filosófico e religioso do mundo mediterrâneo no período entre o século II e IV d.C., constitui-se em um rico panorama, capaz de evidenciar expressões complexas de profunda resignificação de símbolos e imagens culturais, filosóficas e religiosas herdadas de tradições muito antigas. Correntes do Platonismo, as religiões de mistérios, as cosmogonias do Judaísmo e do nascente Cristianismo - de modo geral -, assim como a presença de uma literatura gnóstica, oferecem um laboratório privilegiado para o estudo da resignificação simbólica do feminino sagrado.

Aprofundar a compreensão da resignificação de imagens e símbolos só é possível a partir de uma visão processual, cujo motor fundamental é a transformação de sentido, sobretudo nas nuances das interações as quais são capazes de recuperar elementos da memória coletiva por meio de uma certa aderência simbólica e através da comunicação estratégica. Esta última é capaz de apresentar ideias presentes nas margens que podem ser consideradas coerentes ou centrais por meio de outras regras.

Aqui, o conceito de resignificar é entendido como um novo sentido para uma narrativa que possuía uma interpretação estabelecida. Mesmo com o deslocamento do significado, a mensagem permanece em uso, entretanto com outra implicação. Pode-se pensar em um tipo de adesão simbólica no campo das representações sociais, componentes da história e da própria memória coletiva que altera o sentido sem necessariamente destruir a forma. Resignificar pode ser também uma forma de resistência, de crítica e de transformação social, onde grupos periféricos situados às margens podem, de certa maneira, apresentar determinadas posições e subverter os símbolos majoritários atribuindo-lhes novos significados ao criar linguagens que se evadem ao controle dos discursos hegemônicos. Ou seja, uma espécie de

reapropriação cultural, que pode também ser religiosa, de apropriação e transformação de elementos simbólicos profundos.

O sagrado é uma categoria interpretativa bastante fluída, difícil de ser definida em suas inúmeras nuances, sempre escapa alguma coisa de maneira bem sutil. Por outro lado, as narrativas e os modos de representação do sagrado e do divino que envolvem o papel do elemento feminino na tradição narrativa apresentam rupturas, assim como continuidades e resignificações de símbolos e imagens pertencentes a uma religiosidade supostamente feminina extremamente antiga. Assim, procura-se compreender esta categoria por meio da metodologia empregada pela História das Religiões para entendermos os vários aspectos do sagrado - mais especificamente o sagrado feminino - em suas múltiplas representações, as quais são deslocadas e resignificadas de várias maneiras, de modo a não suplantam a predominância de uma cultura patriarcal.

A História das Religiões se debruça sobre fenômenos religiosos e entende a religião como elemento presente nas diversas culturas humanas que no presente histórico-cultural, social etc. justifica-se nos vários eventos fundadores que se caracterizam por uma série de relações de um sistema hierárquico e temporal com o *supra* (acima) e o *prius* (antes, anterior). Ou seja, são eventos transcorridos em um tempo específico que não é simplesmente anterior ao presente, mas é ontologicamente diferente dele, desse modo, o agora se mostra como é porque a humanidade tem a sua vida caracterizada por circunstâncias irreduzíveis como o medo da morte, a ausência de imortalidade, característica principal dos deuses. A metodologia empregada baseia-se no uso do método ideográfico e indutivo ao problematizar os fenômenos concretos e seus contextos históricos específicos, compreendendo-os como processos contínuos, compara e estabelece conexões entre relatos e contextos. Utiliza da analogia como uma ponte capaz de estabelecer elos em seus respectivos contextos históricos (SANZI, 2006, p. 29-31; CERUTTI, CHIAPPARINI, 2023).

A espacialidade do fenômeno aqui estudado é plural e multicultural, está além do que é denominado como “mundo romano”. Esta não se refere exclusivamente ao espaço geográfico ligado ao Mar Mediterrâneo, com as suas inúmeras cidades portuárias, suas rotas comerciais e uma zona sob o comando e influência de Roma. Trata-se de um espaço caracterizado pela diversidade, com grande circulação de pessoas, ideias e símbolos. As rotas marítimas e terrestres permitiram um intenso fluxo de soldados, mercadores, peregrinos e filósofos, o que possibilitou um ambiente de constante interação e resignificação. É um espaço tão imenso que comportou a diversidade religiosa e cultural, não há como pautar esse tema a partir da singularidade monolítica, como se fosse um fenômeno homogêneo, porque ele é um laboratório muito fértil de contato e coexistência entre diversos grupos étnicos e religiosos, que se apropriaram de distintas formas para se referir ao divino e representá-lo. Tais apropriações podem constituir uma oportunidade privilegiada para a compreensão das maneiras como diferentes exigências religiosas se expressaram e interagiram entre si. Aqui serão analisadas algumas resignificações por meio de apropriações e tensões estabelecidas, em relação ao sagrado feminino, por meio das figuras de Ísis e Sophia, seus símbolos e suas representações não permaneceram ilesos, sofreram adaptações, alguns acolhidos, outros rejeitados e nunca restaram intactos.

Ísis a deusa peregrina: múltiplas faces e atributos

Ísis foi muito cultuada como uma deusa de múltiplas faces, cujos atributos respondiam a diversas necessidades humanas: como mãe e protetora da fertilidade, senhora da magia, da cura e da proteção de mulheres, crianças e navegantes. Esposa devota e restauradora da vida, especificamente no mito em que ela busca pelo corpo desmembrado do irmão e esposo Osíris e ao encontrar

reconstitui o corpo e concebe milagrosamente o filho Hórus. Nesse caso Ísis personificava a fidelidade conjugal e o poder de restaurar a vida a partir da morte. Mas ela também foi considerada uma divindade com poderes de salvação, especialmente nos cultos de mistérios, cujos ritos de iniciação prometiam regeneração pessoal e esperança de uma vida após a morte.

O mito de Ísis e Osíris narrado por Plutarco tem inspiração egípcia (PLUTARCO, *Ísis e Osíris*, 12, 356A) dá conta que eles “foram tomados de amor um pelo outro, mesmo antes de nascer”. Osíris passou a reinar sobre os egípcios, instituiu leis, proporcionou ações civilizatórias, ensinou a honrar os deuses do Egito, pleno de sabedoria e conseguiu persuadir com suas palavras. Entretanto, segundo Plutarco, o irmão Tífon² esperava uma oportunidade para atacá-lo. Ísis “o vigiava muito bem e prestava atenção nele com firmeza...” o que não foi suficiente pois o ardiloso irmão conseguiu aprisionar Osíris em uma arca e lançou-a em direção ao mar (PLUTARCO, *Ísis e Osíris*, 13, 356 D). Na sequência da narrativa Ísis é informada sobre o vil assassinato, abre-se o cenário para o trágico e devastador fratricídio:

(...) “ela cortou um dos cachos dos seus cabelos ali e trajou uma veste de luto, no lugar onde está a cidade que até hoje tem o nome de Copto. E outros pensam que o seu nome significa “privação”; pois dizem que o “privar” é *kóptein*. E vagava por toda parte, não sabia aonde ir nem faltava alguém a quem ela não dirigisse a palavra para perguntar, mas também às crianças que encontrou ao acaso perguntou sobre a arca; e, por acaso, esses a tinham visto e indicaram a embocadura por onde os amigos de Tífon deixaram a caixa ir em direção ao mar. (PLUTARCO, *Ísis e Osíris*, 14, 356 E).

² Trata-se de um mito que contém várias versões em idiomas diversos. O irmão de Ísis e Osíris é um deus que tem sido conhecido pelo nome Seth (ou Set), contudo esta denominação apresenta variações como Setesh, Sutek, aqui Plutarco traz o nome Tífon que produz uma identificação com outro Tífon que personifica o caos em Hesíodo.

A narrativa continua a informar sobre o sofrimento da busca (...) “sentou-se desestimulada e chorosa em uma fonte, sem conversar nada com ninguém” (...) (PLUTARCO, *Ísis e Osíris*, 15, 357A), “(...) e caiu sobre o ataúde e lançou um lamento tão grande a ponto de o mais novo dos filhos do rei ter morrido (...)” (PLUTARCO, *Ísis e Osíris*, 16, 357 D), (...) “e onde primeiro encontrou um lugar deserto, ela ficou sozinha, abriu a arca, pôs-se face a face com ele, abraçou-o e chorou” (...) (PLUTARCO, *Ísis e Osíris*, 17, 356 D). O texto é rico em informações sobre o papel desempenhado por Osíris como uma divindade ligada à prática civilizatória, o sofrimento vivido por meio da busca penosa de Ísis que procura o corpo esquartejado do deus por todo o Egito. Assim informa o *Grande hino a Osíris*, o testemunho faraônico mais completo da formulação do mito:

Sua irmã protege-o,
ela desvia os inimigos,
impede as ocasiões de distúrbio
proferindo os conjuros com sua boca,
a hábil em sua língua
cujas fórmulas (mágicas) não falham,
perfeita na palavra de comando.
*Ísis, a **akhet*, protetora de seu irmão, busca-o sem fadiga,
percorre em luto este país,
não repousa enquanto não o encontrar. (ARAÚJO, 2000, p.342)

Plutarco coloca-nos em um ambiente no qual contrapõe o ódio de Tífon e continua a narrar a agonia vivida por Ísis, porém incansável e resiliente sempre a procurar as partes do corpo desmembrado e reuni-las (...) “enquanto Ísis vagava e as procurava para novamente juntá-las. Pois o ser, o inteligível e o bem são superiores a toda corrupção e mudança” (...) (PLUTARCO, *Ísis e Osíris*, 54, 373 A).

Desde Homero o Egito representava para os gregos um lugar misterioso fascinante e ao mesmo tempo perigoso, Plutarco, sacerdote de Delfos, não poderia deixar de dedicar uma obra a ele. O culto de Ísis já havia sido

introduzido na Grécia há três séculos, assim a obra sobre Ísis e Osíris especialmente quando descreve o mito que traz o luto, a procura pelas partes do corpo desmembrado de Osíris, bem como a interpretação filosófica influenciará sobremaneira o platonismo médio e o próprio gnosticismo, passará a compor o paradigma da representação do feminino baseada na performance da piedosa imagem da deusa Ísis que após o assassinato de Osíris, será a irmã, esposa e viúva errante que busca reconstituir o corpo do amado, usando seus poderes mágicos e sua determinação. Sua jornada é marcada por perda, luto e restauração da ordem. Ísis chora e procura os pedaços de um corpo dilacerado, é a grande maga, curandeira, que devolve a vida a Osíris e concebe Hórus, garantindo a continuidade da realeza divina, é uma deusa capaz de intermediar mortos e vivos, deuses e humanos.

Sophia emanção do mundo divino: Gnose, Gnosticismo e Literatura Gnóstica

Sophia é um termo grego carregado de significados que será gradativamente desvelado aqui, inicialmente pode ser acolhido como “sabedoria”. É uma figura teológica muito complexa que pode ser entendida como personificação da sabedoria divina, a última entre os *éons* (emanações divinas) no pleroma que representa a plenitude do reino espiritual. Uma partícula fundamental dos mitos gnósticos é comumente apresentada nas narrativas míticas que explicam a origem do erro, da criação do mundo material e da salvação humana, para melhor entendê-la é necessário alguns esclarecimentos sobre as definições de Gnose, Gnosticismo, Gnóstico e Literatura Gnóstica.

O termo Gnosticismo na Antiguidade indicou um fenômeno religioso conhecido simplesmente como Gnose (*gnōsis*: conhecimento), seus opositores a designavam como falso conhecimento. Nesse contexto, a palavra gnose se refere

à percepção religiosa e espiritual baseada na revelação. Na modernidade o mesmo termo tem sido usado particularmente para indicar um tipo específico de gnose que floresceu nos séculos II e III e foi ardorosamente combatido por vários pensadores, especialmente aqueles ligados à sede de Roma³, por considerarem o direcionamento doutrinal "herético" especialmente sobre a criação e a salvação. Mas mesmo nesse sentido restrito, provou-se cada vez mais difícil determinar exatamente suas características definidoras, especialmente após a descoberta da *Biblioteca de Nag Hammadi*⁴.

A corrente religiosa ampla e variada, caracterizada por uma forte ênfase no conhecimento esotérico (*gnose*) como o único meio de salvação, o que implicava o retorno à origem divina de cada um tem sido designada como "Movimento Gnóstico" ou "Religiosidade Gnóstica". Os grandes sistemas gnósticos dos séculos II e III são partes deste movimento mais amplo e não devem ser isolados dele. A principal característica desses sistemas é que suas ideias centrais são expressas por meio de mitos, que podem variar de um sistema para outro, mas, no conjunto, exibem fortes semelhanças. Por essa razão, e para manter o vínculo com a corrente gnóstica em geral, é preferível mencionar os textos ou sistemas gnósticos mitológicos. O Gnosticismo, se for usado este termo, deve ser reservado para expressões mais ou menos coerentes oriundos da mitologia relacionada à gnose. As pessoas que acreditavam e proclamavam que a salvação é possível apenas através da Gnose revelada e secreta devem ser chamadas de "gnósticos", isto é, "aqueles que sabem"

³ Comumente é encontrada a designação de "Grande Igreja" para nomear a sede de Roma, a palavra é usada para substituir os termos ortodoxia e heterodoxia que compõem em toda a literatura apologética relativa ao debate sobre as heresias. Os gnósticos incomodavam com suas interpretações do evento cristão, e a Igreja de Roma (posteriormente seria designada católica) foi mediadora das discussões entre as diversas igrejas (cf. SIQUEIRA, 2004, p. 128-154).

⁴ Trata-se de 13 códices de papiro (52 textos e 46 trabalhos diversificados), encontrados no ano de 1945 próxima do local chamado Nag Hammadi. São escritos gnósticos cristãos e incluem três obras pertencentes ao Corpus Hermeticum e uma passagem da República de Platão.

(BROEK, 2006, p. 403-416).

O que tem sido designado como “movimento gnóstico da antiguidade” tem muitas faces, o que torna uma definição incontestável impossível, justamente porque o termo comumente utilizado “gnosticismo” sugere uma uniformidade que nunca existiu. Aqui ele é utilizado sem nenhuma pretensão de designação pejorativa, mas sim indica os sistemas mitológicos mais elaborados que foram desenvolvidos a partir do século II em diante. Ainda que a natureza gnóstica de um número considerável de textos possa ser relativizada, uma vez que seu conteúdo mostra uma posição intermediária entre visões distintamente gnósticas e visões mais filosóficas, herméticas ou cristãs genéricas.

Um critério decisivo de identificação é o conhecimento esotérico que é considerado indispensável para a salvação pessoal, isto é, o retorno à própria origem divina. Ainda que muitas dúvidas permaneçam, não há como negar a existência da religiosidade gnóstica no mundo romano e conceber sem sentido termos como “gnóstico”, “gnosticismo”, “movimento gnóstico”, etc. Por outro lado, cabe ressaltar que a religião gnóstica, inclusive as suas variantes mitológicas, não foi uma forma degenerada da filosofia grega, nem surgiu como uma heresia cristã, conforme explica Broek (2006). Em certa medida, foi uma religião por direito próprio, ou pelo menos uma mentalidade religiosa distinta, que se expressou em uma combinação quase inextricável de noções importantes derivadas do misticismo judaico, da filosofia grega e da teologia cristã. Sua crença central comparece claramente no “Testemunho da Verdade” um texto gnóstico-cristão que adverte “Quando o homem chega a conhecer a si mesmo e a Deus que está sobre a terra, ele será salvo e coroará a si próprio” (CÓDICE DE NAG HAMMADI⁵ IX, 3, 44,30-45,6).

⁵ Doravante utiliza-se a abreviação NHC para indicar a coleção Nag Hammadi Códices, publicada pelo Departamento de Antiguidades da República Árabe do Egito, em parceria com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura; a E.J. Brill

O tema de como originou o Gnosticismo ainda é objeto de debates, a bibliografia é imensa e conta com diferentes vertentes, contudo há um certo consenso de que o termo “gnose” indica um certo “conhecimento dos mistérios divinos reservados a uma elite”. A ausência de documentação capaz de comprovar que o pensamento gnóstico compareceu em grupos minoritários e periféricos do século II a.C. indica que nada ocorreu em período pré-cristão, a cronologia mais segura é a de que começa entre o I e o II séculos d.C. e apresenta-se tanto no Judaísmo quanto no Cristianismo (cf. CHIAPPARINI, 2023).

Como ponto de partida ressaltam-se algumas características básicas, ou seja, ênfase sobre o poder salvador da *gnosis*, isto é, um conhecimento pessoal ou experiencial do divino entre o eu e o todo e dualismo radical, isto é, uma visão de mundo que distingue nitidamente entre o domínio divino superior e o domínio inferior do cosmos e seu criador. A cosmologia do Gnosticismo dá algumas pistas sobre os seus pilares conceituais, segundo a qual o cosmos surge de uma crise, seja no Judaísmo, seja no Cristianismo a concepção é de que o cosmos é criado pela vontade divina.

O pessimismo gnóstico evidencia-se sobremaneira ao discorrer sobre a morte, o mal e a dor presentes na vida humana, o que indica que o ser humano nada mais é do que um prisioneiro da matéria que tem como destino a eternidade, portanto, possui dentro de si mesmo um fragmento da substância divina dispersa, assim a sua verdadeira identidade deve ser encontrada na pequena porção dessa substância espiritual e divina aprisionada na matéria e mais especificamente no pesado corpo terreno. De modo que o Gnosticismo entende que o mundo é guiado por um deus menor, mas que cada gnóstico não

publica a coleção dos treze códices, acrescidos do material textual copta antigo com reproduções de fototipia em tamanho natural, de todos os fólhos inclusive com reproduções das capas e das fotografias feitas no passado dos fragmentos que hoje estão perdidos. As traduções são de minha responsabilidade.

apenas está destinado à vida eterna ele também sabe que há dentro de si um fragmento disperso da substância divina deste mundo, contudo também é estranha nele. Esta visão contrasta com a perspectiva cristã que afirma a existência de Deus único que é o Criador que governa o cosmo, e o ser humano é entendido como uma criatura sustentada pelo espírito divino que habita dentro dele.

Para Chiapparini (cf. 2015, 2023) a diferença entre Criador e Criatura está bem delimitada, seja no Cristianismo, seja no Judaísmo, entretanto no Gnosticismo toda criação é resultado de um erro, de um defeito, de uma ausência, e o indivíduo se constitui apenas como uma simples “centelha” de Deus, um fragmento de um estrangeiro. Nesse sentido a salvação não consiste em superar a morte, mas sim na libertação das complicações terrenas, desse modo a melhor maneira de voltar à condição original é abandonar o corpo, bem como, o mundo terreno. O desfecho escatológico se resolve no restabelecimento da separação das substâncias, na eliminação das consequências malignas da crise protológica. Ou seja, tudo volta para o ponto de partida das origens do evento primordial de ruptura ou queda.

As várias faces de Sophia: conhecimento no sagrado feminino (*gnosis*)

Ao considerarmos a questão das representações do feminino sagrado como conhecimento (*gnosis*) alguns elementos importantes comparecem com pontos de vista contraditórios entre si. Pagels, em *Os evangelhos gnósticos* (1995, p.33), identifica aspectos positivos na representação feminina nos textos de Nag Hammadi, segundo ela os gnósticos problematizaram se o sofrimento, a dor, a labuta e a morte originaram-se do pecado humano e conceberam o elemento feminino da divindade como Pai e Mãe e sugeriram que a ressurreição de Cristo poderia ser entendida metaforicamente e não literalmente.

Elizabeth Fiorenza, no artigo *Word, Spirit and power: women in Early Christian Communities* (1979) e no livro *As origens cristãs a partir da mulher* (1992), conclui que a imagem do feminino nesta literatura é negativa, ademais, o dualismo gnóstico traz em si o paradigma patriarcal da cultura ocidental. Ambas tiveram como referencial de suas respectivas reflexões a questão da relação entre a imagem do feminino e a prática social. Ainda nesse período uma outra obra clássica sobre este tema é a coletânea intitulada *Images of the Feminine in Gnosticism* editada por Karen King (1988), são vários autores e autoras que problematizaram as questões de gênero e proporcionam reflexões significativas sobre o contexto cultural e as práticas religiosas do gnosticismo, especificamente procuraram compreender as várias perspectivas gnósticas sobre gênero e o problema da relação entre mitologia e o contexto social.

Este último livro é uma coletânea, referência importante onde os autores e autoras procuram compreender como os símbolos religiosos moldam os mundos simbólicos nos quais as visões individuais e coletivas do eu e da existência são definidas e se imagens de gênero refletem as práticas sociais de homens e mulheres. Em muitas tradições, a iconografia de gênero é usada tanto na concepção da divindade quanto na discussão sobre a humanidade e a sexualidade. No gnosticismo, não apenas os conceitos de divindade e da essência da natureza humana, também as definições de como o mundo surgiu e a natureza do mal e da salvação são frequentemente formulados em termos de gênero, portanto, não é uma questão periférica, permeiam o problema da mitologia e sua relação com a explicação social e figura em diferentes perspectivas. A linguagem utilizada é plena de metáforas e analogias, especialmente quando comparece na narrativa mítica, assim é necessário cuidado ao relacioná-la a atitudes em relação a mulheres e homens reais ou a papéis sociais de gênero. Um outro elemento importante é afastar-se das tentadoras generalizações, ou seja, são muitos textos, são várias correntes e

contextos é necessário considerar as inúmeras contradições, ambiguidades e nuances presentes nas representações do feminino por isso quanto mais o estudo estiver contextualizado e sensível às variações de espaço e tempo será possível um afastamento do pretense "o mito gnóstico do feminino" como sugere Williams em *Variety in Gnostic Perspectives on Gender* (1988, p. 2-22) da necessidade em verificar quando há interesse nas representações de gênero e como o estudo faz a constatação do tema.

King (2003), em *What's is Gnosticism?* analisa os vários elementos que dificultam a compreensão do gnosticismo, em um primeiro momento, ela recusa a conclusão de se tratar de uma heresia, e amplia o estudo para além das fontes cristãs, interpreta a Gnose como uma forma diversa do Cristianismo Antigo, focada no conhecimento revelado (*gnose*) como caminho para a salvação, em vez de dogmas fixos. Faz uma crítica ao essencialismo presente na História do Cristianismo, salienta que o "gnosticismo" é uma categoria moderna e problemática que agrupa indevidamente diferentes correntes; aconselha a desconstrução desta noção. Demonstra os vários aspectos de análise presente na História das Religiões, bem como as reconsiderações sobre os métodos dessa corrente, aponta o papel da gnose como um conhecimento que não é intelectual, mas uma revelação divina de mistérios que procura libertar a alma da matéria, a partir de uma perspectiva filosófica. Em um último momento o estudo insere os textos de *Nag Hammadi* como fontes que testemunham a diversidade do cristianismo e revelam um pluralismo onde o divino é transcendente. Finalmente indica que os documentos evidenciam uma revisão dos papéis de gênero, muitas vezes valorizando o feminino e a figura do Salvador (Jesus) como mensageiro da luz.

O poema intitulado: "Trovão, a Mente Perfeita" (NHC, VI, 2:13,1-21,32) escrito em copta, é uma composição em forma de monólogo que traz três tipos de declarações: exortações, repreensões e autoproclamações. Objeto de vários

estudos, desde a publicação de Elaine Pagels da obra *Os Evangelhos Gnósticos* (1995), o texto redigido em primeira pessoa apresenta várias afirmações em forma de paradoxo sobre a natureza feminina do divino. Estas declarações paradoxais remetem aos enigmas gregos relativos à identidade, mas também uma forma poética comum na região do Mediterrâneo, particularmente o Egito⁶. Neste caso específico do poema a abordagem é dualista, porém unificada, ilustrada por meio de contradições onde uma voz divina feminina se descreve através de imagens conflitantes. É possível perceber como forças opostas podem ser consideradas faces de um todo e os aspectos discordantes são fundidos no simbolismo do divino feminino.

As aclamações estabelecem os vários elementos contraditórios: “Eu sou a primeira e a última. Sou a honrada e a desprezada” (NHC, VI, 16); “Sou a prostituta e a santa” (NHC, VI, 18); “Sou a esposa e a virgem. Sou (a mãe) e a filha” (NHC, VI, 20); “Sou aquela cujo casamento é grandioso, e eu não tenho um marido” (NHC, VI, 24); “Eu sou o conhecimento, e a ignorância” (NHC, VI, 26). “Eu sou desavergonhada; sou envergonhada” (NHC, VI, 28); “Eu sou a força e sou o medo” (NHC, VI, 30). Este texto é extraordinário⁷, não apenas pelas afirmações paradoxais, sobretudo porque define a natureza do divino feminino. Ele é construído por meio de oposições, segue um ritmo e uma ordem, inicialmente apresenta a imagem do divino feminino e, logo em seguida, desmonta: conhecimento e ignorância, tímida e ousada, guerra e paz, odiada e amada, vida e morte, lei e sem lei etc. Nos versos a figura feminina reveladora define-se por meio de autoproclamações antitéticas e até paradoxais, que reforçam a noção de que ela é uma figura abrangente que simultaneamente

⁶ Na aretologia de Kyme Ísis autoproclama-se repetidamente segundo a fórmula Isis ego eimi ou recorrendo ao pronome pessoal ego (SANZI, 2006, p.98).

⁷ A tradução original de George W. MacRae, pode ser consultada em: <http://gnosis.org/naghamm/thunder.html>. Também tradução de Anne Macguire no ano de 2005 a partir do texto de MacRae disponível em <https://diotima-doctafemina.org/translations/coptic/the-thunder-perfect-mind/> Consultado em 13.04.2026.

incorpora, e ao mesmo tempo não incorpora, o negativo e o positivo, sendo ambos e nenhum, a sua postura transcende as dicotomias. As proclamações contraditórias podem ser vistas como uma figura feminina que desafia propositalmente categorizações específicas.

Por que, então, vocês me odiaram, vocês Gregos?
Por que sou uma bárbara entre bárbaros? Pois eu sou a
sabedoria dos Gregos e o conhecimento dos bárbaros. Eu sou o
julgamento dos Gregos e dos bárbaros.
Eu sou aquela cuja imagem é grande no Egito
e aquela que não tem imagem entre os bárbaros.
Eu sou aquela que tem sido odiada em todos os lugares
e que tem sido amada em todos os lugares. Eu sou aquela a
quem eles chamam Vida, e vocês chamaram Morte. Eu sou
aquela a quem eles chamam Lei,
e vocês chamaram de Anarquia.
Eu sou aquela a quem vocês perseguiram,
e eu sou aquela a quem vocês têm aprisionada.
Eu sou aquela a quem vocês dispersaram,
e vocês me reuniram.
Sou eu diante de quem vocês se envergonharam,
e vocês têm sido desavergonhados para comigo.
Eu sou aquela que não celebra festas,
e eu sou aquela cujas festivais são muitos.
Eu, eu não tenho Deus,
e sou aquela cujo Deus é grande.
Sou aquela que vocês têm refletido,
e vocês me desprezaram. Eu sou
ignorante, e eles aprendem de mim.
Sou aquela de quem vocês se acovardaram,
e vocês refletem sobre mim. Sou aquela de quem vocês se
esconderam, e vocês aparecem para mim. Mas sempre que
vocês se esconderem, de si
eu mesma aparecerei. (NHC, [I]6,234)

É difícil de identificar, na poesia, a tradição religiosa ou filosófica de que ela faz parte. Há semelhanças no tom e no estilo dos hinos da literatura sapiencial bíblica, mas também há similitude nas autoproclamações encontradas em inscrições da aretologia de Ísis. Não obstante é possível pensar que é uma maneira transcendência que pode ser evidenciada na constância do

uso binário: isso e aquilo, traz a polêmica religiosa e indica a própria natureza do sagrado como uma totalidade, se afasta da ideia de bem contra o mal e indica que podem se constituir em forças complementares capazes de gerar movimento e equilíbrio por meio de sua interação e interdependência.

As classificações e definições necessitam de revisões, bem como, reconsiderar nomes, rótulos e designações do processo interpretativo de lidar com a linguagem do texto e confrontar a natureza paradoxal do divino dentro das antíteses da ignorância e da gnose, da fraqueza e do poder, da vergonha e da honra, da morte e da vida. As imagens contrastantes do feminino, a voz divina indica uma unidade, uma imagem que implica a fusão de opostos em um único corpo, entretanto não são oponentes porque se constroem mutuamente, na medida de um movimento de fluxo e refluxo como as marés que se manifestam por oscilações, culminando no divino feminino em seus aspectos positivos e negativos.

Há no “Trovão, a Mente Perfeita” um movimento oscila entre características que são humanas e mundanas e características que são divinas, o que pode também indicar a ignorância e o conhecimento, o funcionamento inconsciente do corpo físico e da mente consciente, e assim por diante, esses dualismos podem indicar um molde da unificação em vez da disparidade, as imagens aparentemente contrastantes, podem indicar partes de um todo. Enfim esta poesia é uma autoproclamação de uma divindade feminina sobre a natureza não dual e abrangente do divino.

Vale ressaltar que McGuire (2005, p. 417-429) aponta a ausência de consenso sobre o contexto social ou histórico do texto acima, embora acadêmicos concordem que não há elementos explícitos, as imagens produzidas pela narrativa ressoam de inúmeras tradições como os textos sapienciais judaicos, cristãos e escritos relacionados às tradições de Ísis, do platonismo

médio, do estoicismo e até de outras composições de *Nag Hammadi*, especialmente alguns identificados como “setianos”⁸ e “valentinianos”⁹.

O sofrimento de Sophia como força criadora

No corpus da literatura gnóstica, particularmente nas tradições valentiniana e setiana, a figura de Sophia é apresentada como um modelo do sofrimento cósmico, suas lágrimas e sofrimentos seriam os agentes de constituição do mundo material. O tratado “Exposição Valentiniana” (NHC XI, 2: 22, I - 39,39) apresenta um tipo de catecismo sobre “o conhecimento (*gnosis*)”, conclui instruções relacionadas a ritos de iniciação, batismo e eucaristia, proporciona narrativas sobre a origem da criação e o processo de redenção presentes na cosmogonia, antropologia, soteriologia e na escatologia. Assuntos que não passaram despercebidos aos apologistas cristãos que combateram ardorosamente esta corrente de pensamento, que comparecem nas controvérsias teológicas inclusive entre as próprias correntes valentinianas.

Um dos textos é um tratado que narra o envio de Cristo por parte dos *éons* para ajudar Sophia porque ela cometera uma transgressão que causou a sua queda do Pleroma. A causa da queda teria sido o isolamento dela de sua sizígia, que em plena solidão concebeu por si mesma “sementes” que são “incompletas e sem forma”. Esta ação violou sua relação com “a vontade do Pai”, pois a vontade Dele é “não permitir que nada aconteça no Pleroma fora de uma

⁸ Movimento que atuou entre os séculos II e III d.C., o nome deriva de Seth (aqui Set) o terceiro filho de Adão, a quem atribuíam o papel de mediador de uma gnose salvífica e ancestral da raça pneumática. Com influências das escrituras judaicas e do platonismo médio, consolidou-se como um sistema teológico complexo, focado na preservação de uma revelação primordial destinada a despertar a centelha divina em um mundo dominado pelo Demiurgo (Yaldabaoth), um ser imperfeito e deformado.

⁹ Valentino, originário do Egito, que viveu em Roma de 135 a 160. Sua escola contou com inúmeros adeptos que produziram um conjunto enorme de textos com suas respectivas visões doutrinárias e teológicas. Os apologistas debateram e criticaram ardorosamente as ideias ali contidas.

sizígia", isto é, garantir uma união harmoniosa entre substância e forma. Cristo pôde confirmar Sophia e separá-la dos padecimentos e dar-lhe forma de acordo com a substância porque somente o Filho, em quem o Pleroma habita "corporalmente", pode efetuar a correção de Sophia. Ele desce até ela que, tendo sofrido abandono, arrependeu-se de ter gerado sementes sem sua sizígia e tomou consciência da "paixão" que sofreu em seu isolamento.

O grande debate sobre a interpretação da paixão de Sophia, o *páthos*, a capacidade de suportar a dor e a perturbação, bem como a restauração do pleroma teve amplas dimensões, especialmente entre os autores heresiólogos que trouxeram várias interpretações: para alguns ela riu, pois permaneceu sozinha e imitou o Incontível; para outros ela tomou tal atitude porque se separou de seu consorte; há quem interpretou que ela se recuperou de seu sofrimento e passou por uma conversão; um outro grupo defendeu que ela teria gerado uma substância informe, tal como qualquer natureza feminina pode gerar, e por isso Sophia sofreu e ficou tomada pela tristeza, medo e perplexidade; finalmente, interpretações de que ela angustiada por seu sofrimento, aceitou a conversão se arrependeu, teve permissão de voltar novamente para o Pai. Há também um ponto de vista que afirma ter ela se arrependido suplicado ao Pai de retornar porque reconheceu que mereceu seu sofrimento. Sofrimento este que aparentemente causado pela transgressão independente, deliberada e audaciosa de tentar elevar-se sozinha da condição que compartilha com os outros *éons* e imitar o próprio Pai! Sua transgressão, então, é o ato imprudente de um ser gerado tentando o impossível. Entretanto, a visão valentiniana afirma que o sofrimento de Sophia em isolamento de sua sizígia "não foi a vontade do Pai" porque a vontade Dele é não permitir que nada aconteça no Pleroma fora de uma sizígia. Seu desejo de conceber sem sua sizígia resulta de seu desejo audacioso de imitar o Pai, e só poderia resultar no nascimento abortivo de sementes "sem forma"; mas o Pai deseja uma prole

frutífera. Somente quando Sophia é reunida à sua sizígia, e suas sementes sem forma são unidas aos anjos, é que os seres gerados podem ser reconciliados em união harmoniosa uns com os outros. Somente o Pai permanece completamente "sozinho", uma Mônada transcendente e solitária.

Outro documento interessante que traz o *pathos* de Sophia possivelmente foi composto em Alexandria em finais do século III ou início do séc. IV d.C., baseado em diversas fontes e tradições, não tem título, a autoria é desconhecida recebeu o nome moderno e hipotético de “*Sobre a Origem do Mundo*” (NHC, II, 2-7, pp.28-93)¹⁰ é uma espécie de compêndio enciclopédico das principais ideias gnósticas especialmente sobre protologia, escatologia e uma visão sistêmica da cosmogonia. A narrativa oferece ao público leitor uma defesa da visão de mundo do ponto de vista gnóstico:

9. Agora, quando Pistis viu o que havia resultado do seu defeito, ficou perturbada. E a perturbação apareceu como um produto terrível; que sobreveio nela o caos. Ela voltou-se para ele e [soprou] dentro a face no abismo, que está abaixo de todos os céus.

10. E quando Pistis Sophia desejou dar origem à coisa que não tinha espírito ser formada semelhante e dominar sobre a matéria e sobre todas as suas forças (...) (NHC, II, 9-10)

O tratado visibiliza a ação de *Pistis Sophia* (fé e sabedoria) que ao sofrer uma perturbação sobreveio o caos um movimento fundamental para a manifestação do universo. O conteúdo inicial é uma longa exposição da história primordial que continua até a apresentação sobre a escatologia universal. Não há menção ao dia do julgamento final aparentemente as pessoas redimidas já receberam a salvação antes do fim do primeiro *éon* (era) e participam da bem-aventurança ao lado daqueles identificados como os "perfeitos" com alto grau

¹⁰ O texto foi traduzido do texto original escrito em copto para o alemão por Hans-Gebhard Bethe, Bentley Layton revisou a tradução verteu para o inglês baseado na discussão sobre o códex da Sociedade Cóptica Hierosolimitana.

de beatitude e de outro grupo denominado os "salvos", que ocupam um degrau inferior de beatitude. A natureza essencial do tempo final, que se realiza por iniciativa do mundo superior e acima de tudo pela fé e a sabedoria (*Pistis Sophia*).

O mito sofre variações em detalhes em relação à tradição valentiniana especialmente em sua antropologia tripartite, na integração do Cristianismo em uma perspectiva mais ampla e em certos aspectos da soteriologia descrita por Irineu (*Contro le eresie*, 1,3-6), o princípio permanece, a referência às lágrimas e à desestabilização de Sophia comparecem em metáforas que envolvem água e a própria matéria escura associadas ao sofrimento, paralelos com a literatura gnóstica setiana. Este autor dedica o primeiro livro ao tema da gnose valentiniana, descreve a estrutura mítica, bem como a exegese dos textos bíblicos nos quais os outros grupos não pertencentes às comunidades cristãs lideradas pela igreja de Roma, apresentavam suas concepções visibiliza um lado da antropologia gnóstica e ilustra como a ideia tradicional da habitação dos demônios na alma podia ser interpretada em sentido contrário ao livre-arbítrio. A alma impregnada pelos espíritos malignos, só pode tornar-se pura mediante um ato gratuito da parte de Deus, que se revela a ela por meio do Filho e a ilumina.

Nesta visão a estrutura do mundo divino é bastante sofisticada, nela o primeiro Princípio perfeito, o mundo divino (Pleroma) é organizado em uma pluralidade de *éons* (são trinta), os quais são emanados em pares e estão estreitamente ligados, uma crise é produzida por causa do último *eón*, Sophia, que é tomada pela paixão de conhecer o Pai incognoscível. Ela fracassa, mas do seu ato surge uma substância amorfa diante da qual é tomada pelo temor, pela dor e pelo espanto.

A matéria é o resultado da consolidação dessas paixões, Sophia é reintegrada ao pleroma, mas permanecem fora dele tanto a matéria quanto a

paixão que ela havia sofrido quando queria elevar-se. Assim é possível compreender que no mito o elemento feminino tem uma função formadora e delimitativa em relação ao masculino. A unidade entre os dois membros da sizígia é proposta como objetivo final que o homem espiritual deve atingir justamente porque está destinado a reconectar-se com a sua parte celeste (uma parte angélica) para reformar a unidade, que o pecado original de Adão e Eva causou (SIMONETTI, 1993, p. 202), nesse sentido o mito valentiniano que narra justamente a procura errante de Sophia que aos prantos abandonada à tristeza e às paixões deste mundo, “súplica ao Pai” porque perdeu a unidade de sua própria origem e sofre. Ela é representada como o último *éon* da plenitude (o pleroma) que, ao querer conhecer o Pai incognoscível sem seu parceiro, cai na paixão (sofrimento) e gera um produto imperfeito (o demiurgo e o mundo material). Depois, sofre até ser resgatada e reintegrada ao Pleroma pelo Salvador (Cristo). O profundo lamento em relação à queda e a busca pela luz perdida, ecoa no mito da Alma do Mundo. *Sophia* gera o demiurgo e, sem saber, dá origem ao cosmos material, mas também envia o sopro espiritual (a centelha) que permite o conhecimento (*gnose*) e a salvação da humanidade.

A compaixão de Ísis e Sophia: ruptura e permanência

Ísis e Sophia representam o sagrado feminino evidenciada na experiência religiosa, ambas experimentam um sofrimento profundo, cada qual em sua perspectiva, há em comum o resultado do padecimento que evidencia na criação da vida. As representações produzidas pelas inúmeras variações míticas conduzem para a experiência do sofrimento como caminho para uma nova realidade. O elemento central da desolação da perda, da solidão, da resiliência, pode conter aderência simbólica que continua sendo utilizada sem uma ruptura definitiva.

A procura de Ísis por Osíris e Sophia que busca a totalidade que culmina em sua queda e restabelecimento por meio de Cristo, estabelecem uma nova matriz para o sofrimento feminino. Uma tensão é estabelecida com a ruptura do padrão clássico da deusa que em sua grandeza e plenitude não está isenta do padecimento profundo pela perda, contudo permanece alguns elementos arquetípicos no pensamento gnóstico-cristão.

Tanto nos textos herméticos quanto em certos escritos gnósticos como em Apuleio (*Metamorfoses*, XI, V), ou mesmo em *As Orações de Ísis* em papíros mágicos (cf. BETZ, 1986), Ísis é apresentada como “a primeira filha do Criador”, senhora dos destinos, que revela o nome secreto do Altíssimo. Isso ecoa diretamente o papel da Sofia valentiniana, que ensina o conhecimento do Pai inefável. Desse modo, ambas Isis e Sophia são representadas como imagens do divino feminino caído, sofredor e restaurador, o sofrimento, o pranto lutuoso impulsionam a busca do elemento perdido, ambas evocam a ação de mediadora entre o mundo material e o espiritual. Alguns elementos delimitam fronteiras muito específicas Isis é restauradora da ordem que foi quebrada por um elemento externo ao casal, enquanto que a Sophia valentiniana traz em seu cerne um *pathos* de erro ou do próprio desejo que comparece de forma muito desorganizada na própria plenitude divina, um sinal de uma radical tensão entre a natureza do mal e da matéria. Enfim, pode-se considerar que tanto Isis como Sophia representam o princípio feminino associado à sabedoria, à persistência e resiliência em relação ao sofrimento restaurador e ao papel mediador da salvação. Entretanto, Isis uma deusa age em um universo dualista que não é ontologicamente mau, a Sophia uma componente da sizígia propalada no valentianismo é apresentada no mito como a origem do próprio mundo inferior como um fruto de uma perturbação no interior do mundo divino.

Em sua obra *Elenchos* (também conhecida como “*Refutação de Todas as Heresias*”), Hipólito de Roma menciona Ísis no contexto da crítica às religiões de mistério e ao sincretismo greco-egípcio. Especificamente, no livro V, ao tratar dos ofitas e dos sistemas gnósticos, ele estabelece paralelos entre mitos egípcios (como o de Osíris, Ísis e Hórus) e as alegorias gnósticas. Hipólito criticando algumas práticas como desvios heréticos afirma que certos gnósticos adaptaram rituais e símbolos de Ísis para representar buscas espirituais ou emanções divinas e usa os argumentos para desqualificar seus oponentes como heréticos por desvio doutrinal. A passagem ajuda ilustrar como elementos da religiosidade egípcia, incluindo Ísis, teriam influenciado correntes cristãs consideradas heterodoxas. No sexto livro da obra *Elenchos* descreve a cosmogonia valentiniana, ele centraliza a análise no argumento sobre a geração dos éons e do pleroma e sobre a queda de Sophia consequência da tentativa de gerar sem um parceiro. De modo que surge uma substância amorfa que se tornará a origem da matéria e do mundo material que foi separado do éon supremo. O tema é complexo sobretudo porque discorre sobre uma emanção denominada «Sophia exterior» ou «inferior» que está presa à tristeza e à ansiedade e busca em toda parte o seu gêmeo e implora que retorne aquele que a abandonou; é então enviado a ela o «fruto comum do pleroma», Jesus, que faz da tristeza de Sophia a «substância material» do universo (IPPOLITO, *Elenchos*, VI, 32, 3-6). Hipólito discorre sobre o dualismo valentiniano entre seres espirituais e materiais, critica a doutrina como uma narração mitológica influenciada pela filosofia grega. Especialmente aquela presente na obra de Plutarco (*Moralia*, 372 E), acima mencionada, que trata da busca de Ísis pelo corpo de Osíris que teria sido, de alguma maneira, transformada pelo *logos* criador de Osíris que passou a «receber todas as formas corpóreas e espirituais», Ísis encarnava, por sua natureza, o princípio feminino do universo, aquela que contém o todo e que preside a toda geração.

Analogamente, para os gnósticos, a Sophia valentiniana, abandonada às paixões, torna-se o princípio da constituição e da essência da matéria, a partir do qual nasceu este mundo (IRINEU, *Contro le eresie*, I, 4, 2; EPIFÂNIO, *Panarion* XXI, 16, 7); ao menino de Ísis, Hórus (= Harpócrates), cujo corpo foi corrompido pela matéria (PLUTARCO, *Moralia*, 373 B 3-4), corresponde a emanção disforme da Sophia valentiniana, que é descrita como «substância sem forma e inorgânica», análoga à terra primordial do “gênesis” e chamada de «aborto» (IPPOLITO, *Elenchos*, VI, 30, 8-31, 2). Por outro lado, a Ísis da tradição platônica experimenta um amor inato pelo primeiro princípio, que é o Bem (PLUTARCO, *Moralia* 372 E), enquanto a Sophia valentiniana experimenta paixão e desejo pelo Pai (IRINEU, *Contro le eresie*, I, 2, 2; EPIFÂNIO, *Panarion* XXXI, 11, 4). Ísis é conhecida como aquela que procura Osíris (PLUTARCO, *ibidem* 372 C 2), Sophia é designada como aquela que «busca o Pai», (EPIFÂNIO, *Panarion* XIII). A alegria de Ísis, que carrega em si as sementes do mundo (PLUTARCO, *Ibid.* 372 E), corresponde o riso de Sofia, que dá à luz o seu fruto (EPIFÂNIO, *Panarion* XXII). À Ísis aflita e chorosa, cujas lágrimas fecundam a terra do Egito por meio da água da cheia (PAUSÂNIAS, X, 32, 18), corresponde a tristeza de Sophia, cujas lágrimas estão na origem do mar, das nascentes e dos rios, de onde provêm todos os elementos do mundo (IRINEU, *Contro le eresie*, I, 4, 2-4; EPIFÂNIO, *Panarion* XX, XI, 16, 7-17, 8). Por fim, a sequência do mito relativa à busca do falo de Osíris por Ísis (PLUTARCO, *Moralia* 358 B) será objeto, na gnose dos naassenos que produz três tipos de interpretação: astrológica, cosmológica e iniciática (IPPOLITO, *Elenchos*, V). O retrato de Ísis «a de muitos nomes» (PLUTARCO, *Moralia*, 352 E), de natureza hermafrodita devido à identificação com a lua (PLUTARCO, *Moralia* 368 C), está na base daquele da Mãe universal dos seres vivos que pelos gnósticos é chamada Sophia, Eva ou Barbelô.

As aretologias dedicadas à deusa Ísis a descrevem com atributos divinos

de diversas divindades, ela ocupou uma posição que quase fez desaparecer outras deusas e deuses, particularmente na de Kime declara que separou a terra do céu, indicou os caminhos dos astros, estabeleceu o curso do sol e da lua e de ser senhora dos rios, dos ventos e do mar, fazem eco outras aretologias. Na aretologia de Andros, Isis declara exercer a atividade da *moira* e que tem poder para desfazer os vínculos mesmo contra a vontade de *ananke*. Nota-se que Ísis ocupa um lugar de divina providência. Ainda na aretologia de Kyme a deusa declara castigar aqueles que merecem punição por ações indevidas, de ter estabelecido a justiça que, particularmente por força da ação dela é mais forte do que o ouro e a prata; no papiro de Oxirrinco Isis é a “senhora do sucesso e da ruína”. Todos esses hinos estabelecem a deusa como uma divindade única e extremamente poderosa capaz de atuar na dimensão cosmológica cujo imenso poder conserva o bem, a ordem e a justiça (SANZI, 2006, p.99).

No movimento de resignificação esta posição de “deusa única” este modelo das «aretologias», que elencavam os títulos e as virtudes de Ísis, os gnósticos não perderam tempo e compuseram hinos, dos quais alguns fragmentos foram encontrados em Nag Hammadi, conforme mencionado acima, sobre esse gênero literário foi inclusive construído um tratado análogo a Ísis, “a mãe dos gnósticos” abarca aquilo que para os homens é oposto, sendo ao mesmo tempo virgem e mãe, pai e mãe, prostituta e virgem, macho e fêmea, tudo e parte, o mesmo e o outro.

Virgem. Eu sou <a mãe> e filha. Eu sou os membros de minha mãe. Eu sou estéril e muitos são filhos dela. Eu sou aquela cujo casamento é grande, e eu não tive marido. Eu sou a parteira e aquela que não dá à luz. Eu sou o consolo das minhas dores de parto. Eu sou a noiva e o noivo, e ele é meu marido que me gerou. Eu sou a mãe de meu pai e a irmã de meu marido, e ele é meu descendente. Eu sou a escrava daquele que me preparou. Eu sou a soberana. (NHC, VI, 20:34)

[I]4

da minha prole. Mas ele é quem [me gerou],

antes do tempo, no dia do meu nascimento.
E ele é meu descendente [no]
(devido) tempo, e meu poder
vem dele. Eu sou o colaborador
do seu poder na sua juventude, [e]
ele é o cajado da minha velhice. E tudo o que ele quiser
acontecerá para mim. Eu sou o silêncio
que é incompreensível e a ideia
cuja lembrança é frequente.
Eu sou a voz cujo som é
múltiplo e a palavra cuja aparência é
múltipla. Eu sou a pronúncia do meu nome. Por que, vocês que
me odeiam, vocês me amam e odeiam aqueles que me amam?
(NHC, VI, I,4)

A resignificação de Ísis por meio do sofrimento exemplifica um contexto de mudança religiosa profunda no percurso de um ambiente permeado pelo politeísmo que gradativamente encaminha-se para o monoteísmo cristão, onde uma deusa que no amplo em ambiente romano, especialmente nos cultos de mistérios vive episódios caracterizados pela dor, morte e perda (SANZI, 2006, p.37-56). Sophia não é uma deusa, mas a sua experiência comparece nos mitos como um elemento capaz de resignificar toda a trajetória de Ísis comumente presente nas cerimônias de iniciação necessárias para participar dos mistérios isíacos. Mesmo com diferenças significativas como a causa do sofrimento, a autonomia de cada uma, a natureza de cada tragédia vivida, bem como, o objeto que culmina em uma purificação, no caso de Sophia e restauração da ordem no caso de Ísis. A desolação e o sofrimento são resignificados, Ísis e Sophia mostram a aderência simbólica que faz da dor e da perda um movimento de transformação no qual o padecimento feminino é um elemento fundamental que gera, purifica e reconcilia. Assim o sagrado feminino foi não apenas testemunha da persistência e da adaptação de uma concepção religiosa que diante da morte, faz do lamento e do choro a implementação de uma nova ordem que terá a sua configuração final na imagem do sofrimento de Maria.

A ideia do sagrado feminino que faz da dor a linguagem de sua permanência, ou seja, de um lugar que abriga tranquilamente a desolação, o sofrimento e a culpa e que estes elementos são mediadores entre a ordem divina e a fragilidade humana. O sofrimento de Ísis, uma deusa plena cujo papel é ativo, de busca e restauração da vida e da ordem, seguida por Sophia que é uma divindade menor decaída por causa do peso da matéria e nesta sequência teremos o início da devoção mariana que fará da imagem da mãe sofredora e mediadora diante de seu filho são elementos que nos inserem em uma trajetória simbólica do sofrimento feminino como linguagem religiosa recorrente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APULEIO. **O asno de ouro**. Tradução de Ruth Guimarães; apresentação de Adriane da Silva Duarte. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2019.

ARAÚJO, Emanuel. **Grande hino a Osíris**. In: _____. Escrito para a eternidade. A literatura no Egito faraônico. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo - Imprensa Oficial do Estado, 2000, pp. 338-345.

BETZ, HANS D. (Ed.). **The Greek Magical Papyri in translation, including the Demotic Spells**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.

BROEK, R. V. D. **Gnosticism I: Gnostic Religion**. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.) Dictionary of Gnosis & Western Esoterism. Brill: Leiden \ Boston, 2006.

CERUTTI, Maria Vittoria; CHIAPPARINI, Giuliano (org.). **Religione e Storia. Omaggio a Ugo Bianchi nel centenario della nascita**. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2023.

CHIAPPARINI, Giuliano. **Strategie gnostiche di resilienza: "Sethiani e Valentiniani di fronte alla Grande Chiesa (II-IV sec.)**. In: CERUTTI, Maria V. (a cura) "Allo specchio dell'altro" Strategie di resilienza di 'pagani' e gnostici tra

il II e IV secolo d.C. Siena: Edizioni Cantagalli, 2023, pp. 193-229.

EPIFANIO DI SALAMINA. **Panarion. Libro Primo, a cura di Giovanni Pini.** Roma: Editrice Morcelliana, 2010.

EPIFANIO DI SALAMINA. **Panarion II. Libro secondo, a cura di Giovanni Pini.** Roma: Editrice Morcelliana, 2025.

BETHGE, Hans-Gebhard. **Introduction.** In: LAYTON, Bentley (editor). NAG HAMMADI CODEX II, 2-7. Together with XII,2, BRIT. LIB. OR. 4926(1), and P. OXY. 1, 654, 655, volume two. On the Origin of the World, Expository Treatise, On the Soul, Book of Thomas the Contender. Leiden, New York, Kobenhavn, Koln, 1989, pp. 12-27.

HEDRICK, Charles W. (ed.). **NAG HAMMADI CODICES XI, XII, XIII. NHC XI, 2: Valentinian Exposition 22,1-39,39.** Leiden, New York, Kobenhavn, Koln, 1990, pp. 89-172.

IPPOLITO DI ROMA. **Confutazione di tutte le eresie.** Introduzione, traduzione e note di G. Meade e L. Testelli. Roma: Città Nuova, 2017.

IRENEO DI LIONE. **Contro le eresie/1. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi. introduzione, traduzione e note a cura di Augusto Cosentino.** Roma: Città Nuova Editrice, 2009.

IRENEO DI LIONE. **Contro le eresie/2. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi. introduzione, traduzione e note a cura di Augusto Cosentino.** Roma: Città Nuova Editrice, 2009.

KING, Karen L. (ed.) **Images of the Feminine in Gnosticism.** Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press Internacional, 1988.

MAC RAE, George W. **The Thunder: Perfect Mind – VI, 2: 13,I-21,32.** In: PARROT, Douglas M. (editor). **HAMMADI CODICES – V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4** Leiden : E.J. Brill, 1979, pp. 231-255.

MCGUIRE, Anne. **Thunder: Perfect Mind. Ashé!** Journal of Experimental Spirituality, [s. l.], v. 4, n. 3, p. 417-429, 2005.

LAYTON, Bentley (editor). **NAG HAMMADI CODEX II, 2-7.** Together with XII,2, BRIT. LIB. OR. 4926(1), and P. OXY. 1, 654, 655, volume two. On the Origin of the World, Expository Treatise, On the Soul, Book of Thomas the Contender. Leiden, New York, Kobenhavn, Koln, 1989.

PAGELS, E. **Os Evangelhos Gnósticos.** Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1995.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia. Livro X: A Fócide.** Introdução, tradução do grego e notas de Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2025.

PLUTARCO. **Tutti Moralia.** Prima traduzione italiana completa. Coordinamento di Emmanuele Lelli e Giuliano Pisani. Firenze: Bompiani, 2017.

PLUTARCO. **Iside e Osiride e Dialoghi delfici.** A cura di Vincenzo Cilento. Presentazione di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2002.

PLUTARCO. **De Ísis e Osíris.** Tradução, introdução e notas SILVA, Maria Aparecida de Edição bilingue. São Paulo: 2022.

ROBINSON, James M. **The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex.** Leiden: Brill, 1977.

SANZI, Ennio. **Cultos Orientais e Magia no mundo Helenístico-Romano. Modelos e perspectivas metodológicas.** Organização e Tradução Silvia M. A. Siqueira. Fortaleza: EDUECE, 2006.

SANZI, Ennio. **La Storia delle religioni secondo l'elaborazione metodologica di Ugo Bianchi: "frammenti di lezione" ad usum discipulorum.** In: Chaos e Kosmos XVI, 2015. Revista on-line, disponibile www.chaosekosmos.it Consultado em 02.04.2026.

SIMONETTI, Manlio (a cura). **Testi Gnostici in lingua Greca e Latina**. Vicenza: Arnaldo Mondadori Editore\Fondazione Lorenzo Valla, 1993.

SIQUEIRA, Silvia M. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II - V d.C.** Assis: Universidade Estadual Paulista (Unesp), FCL - Assis 2004.