

Olhares sobre Ísis: uma análise sobre o feminino a partir da perspectiva do gênero.

Perspectives on Isis: an analysis of the feminine through a gender perspective.

*Maíra Malta Cairo Fonsêca*¹

*Márcia Santos Lemos*²

¹ Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

² Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

RESUMO

Ísis, divindade cujo nome remete ao “trono”, sintetiza os ideais de maternidade, fidelidade, soberania e legitimidade real egípcia. Este trabalho discute as representações da deusa em seu percurso mediterrânico (séculos I e II d.C.), identificando permanências e transformações de sua imagem ao ser assimilada pelas culturas grega e romana. Analisam-se os fatores de sua ampla difusão e a redefinição de seus papéis femininos em associação com outras divindades. O *corpus* é constituído por três fontes - **Hinos à Ísis**, de Isidoro; **De Ísis e Osíris**, de Plutarco; e **O Asno de Ouro**, de Apuleio - discutido sob a perspectiva analítica do gênero.

PALAVRAS-CHAVE: Ísis; Plutarco; Gênero; Império Romano.

ABSTRACT

Isis, a deity whose name refers to the "throne," embodies the ideals of motherhood, fidelity, sovereignty, and Egyptian royal legitimacy. This work discusses the representations of the goddess throughout her Mediterranean journey (1st and 2nd centuries AD), identifying continuities and transformations in her image as it was assimilated by Greek and Roman cultures. The factors contributing to her widespread diffusion and the redefinition of her feminine roles in association with other deities are analyzed. The corpus consists of three sources – **Hymns to Isis** by Isidorus; **On Isis and Osiris** by Plutarch; and **The Golden Ass** by Apuleius – discussed from an analytical gender perspective.

KEYWORDS: Isis; Plutarch; Gender; Roman Empire.

A caminho de Ísis: fontes, questões e percursos da pesquisa.

As reflexões aqui apresentadas originam-se da trajetória de pesquisa trilhada ao longo do mestrado, cujas análises se centraram nas discussões sobre a deusa Ísis a partir do tratado **De Ísis e Osíris**, de Plutarco, no contexto do Império Romano do séc. II d.C. Esse percurso investigativo, aliado ao exame das fontes gregas e romanas, revelou a necessidade de um olhar mais atento sobre os papéis femininos na Antiguidade, dando corpo ao presente artigo.

A partir do estudo dos **Hinos a Ísis** (séc. I a.C.) de Isidoro, do tratado de Plutarco, em conjunto com a obra **O Asno de Ouro** (séc II. d.C.) de Apuleio, este artigo busca sistematizar e aprofundar as discussões iniciadas naquele percurso, propondo uma análise que conecta o mito egípcio, em especial a deusa Ísis, às tensões sociais e culturais do Império Romano, sob a perspectiva de gênero.

A seleção deste *corpus* documental justifica-se pela capacidade dessas fontes de ilustrar a pluralidade das faces de Ísis no horizonte greco-romano. Embora se distanciem cronologicamente e possuam naturezas distintas, as obras aproximam-se ao registrarem a transição e a adaptabilidade da deusa em contextos de interações culturais no Império Romano.

Ademais, a perspectiva de gênero possibilita uma análise que vincula a deusa Ísis diretamente ao tecido social de sua época. Para além de uma construção mitológica estática, Ísis operava como uma figura de identificação profunda para as mulheres da Antiguidade, oferecendo-lhes um modelo de divindade dotada de um poder concreto e multifacetado. Trata-se de uma figura que desafia as normas binárias de gênero ao ocupar espaços que extrapolam o âmbito privado, apresentando-se como uma deusa que não se recolhe à decisão ou à autoridade masculina, mas que exerce sua agência de

forma autônoma e soberana.

Originalmente, Ísis personifica a maternidade, a fertilidade do Nilo e a legitimidade dinástica egípcia, simbolizada pelo hieróglifo do trono em seu nome. A deusa expandiu-se pelo Mediterrâneo: com registros iniciais nos Textos das Pirâmides (V dinastia, 2494 – 2345 a.C.), seu culto alcançou Atenas e resistiu até o século III d.C. frente à expansão do cristianismo (David, 2011, p. 425).

Ao adentrar o Império Romano, o culto isíaco passou por profundas transformações, sendo reinterpretado por autores gregos como Isidoro (séc. I a.C.) e Plutarco de Queroneia (45-120 d.C.), além de ser abordado no romance do escritor romano Apuleio de Madaura (séc. II d.C.).

Os **Hinos a Ísis**, de Isidoro (séc. I a.C.), consistem em quatro textos gravados no portão sul de um templo greco-romano em Fayum, região do Médio Egito situada a cerca de 100 km do Cairo. Segundo Vanderlip (1979, p. 14), essas composições foram produzidas entre 88 a.C. e 80 a.C., período em que o Egito ainda era governado pela Dinastia Ptolomaica, especificamente durante o reinado de Ptolomeu IX Sóter II.

Isidoro, possivelmente membro do círculo e do grupo de devotos isíacos, compôs os hinos com o propósito de atender aos gregos que frequentavam o templo. Essa intenção confirma-se no quarto hino, no qual ele assume explicitamente ter registrado as composições nos pilares e as traduzido para o grego, visando atingir justamente esse público.

Já Plutarco, um grego que nasceu sob a dominação romana na cidade de Queroneia, por volta de 45 d.C., no interior da Beócia, região que fica localizada entre os golfos de Eubéia e Corinto, viveu entre os séculos I e II d.C., e legou uma vasta produção de tratados marcada pelo ecletismo filosófico e pela preocupação ética.

O seu tratado, **De Ísis e Osíris**, integra o conjunto de escritos reunidos

sob o título **Moralia**. No tratado, a deusa é apresentada em um contexto de forte conexão com outras divindades, sendo descrita como única e universal, além de uma figura sábia e “filósofa com distinção” (351E). Nessa produção plutarquiana, Isis surge como uma divindade suprema, capaz de transcender fronteiras culturais e religiosas, incorporando atributos de múltiplas tradições.

Outra obra mobilizada nesta pesquisa é **O Asno de Ouro**, de Apuleio (c. 125-170/180 d.C.), autor romano natural de Madaura (ou Madauros), cidade situada na Numídia romana, no norte da África, região correspondente à atual fronteira entre a Argélia e a Tunísia. Vivendo poucas décadas após Plutarco, Apuleio apresenta Ísis em seu romance a partir de uma complexa sobreposição de identidades, na qual a divindade recebe múltiplos nomes e atributos.

É fundamental considerar que, embora separadas por quase três séculos e escritas em sociedades distintas, as fontes selecionadas originaram-se em territórios sob o domínio romano ou, no caso de Isidoro, em uma região que já sofria a iminência da expansão romana, sendo todas marcadas por uma profunda interação cultural.

Nesta perspectiva, as narrativas examinadas convergem para uma síntese de Ísis primordialmente como uma “Deusa-mãe” e Soberana, cujas funções transcendem o plano sagrado de origem egípcia. A permanência do arquétipo materno foi reconfigurada conforme as especificidades de cada período, demonstrando a força e a adaptabilidade do culto isíaco em diálogo com as transformações do mundo greco-romano.

Ademais, esse corpus documental, composto por tratado, hino e romance, integra um discurso gestado e preservado por membros de uma elite intelectual masculina. Assim, acessamos uma descrição sobre o feminino mediada, filtrada e narrada pelo olhar masculino. Ainda que essa autoria produza silêncios e limites, ela desvela a presença de uma deusa estrangeira, mãe, rainha e senhora de suas escolhas. Nesta contradição reside a fresta por

onde essa pesquisa busca fazer uma leitura a contrapelo das fontes no sentido de localizar os olhares sobre Ísis para além do exposto na projeção masculina das narrativas.

Para dar conta desse escopo, este trabalho adota a perspectiva de gênero como aporte teórico-analítico fundamental para compreender as nuances e tensões entre o masculino e o feminino na Antiguidade. Alinhando-se às formulações de Gerda Lerner (2019), assume-se que as distinções sexuais e os comportamentos de gênero são artefatos históricos e culturais maleáveis.

Sob essa ótica, o conceito de agência reformulado por Taylor (2025) permite perceber que a capacidade de os sujeitos femininos operarem ativamente nas franjas das normas patriarcais não se traduz em uma emancipação isolada, mas sim em negociações situadas. Afinal, as estruturas de gênero não são estáticas e se estão relacionadas ao tempo e espaço, justificando a premissa de Lerner de que “[...] precisamos enxergar a posição da mulher na sociedade como sujeita a mudanças ao longo do tempo, não apenas na forma, como também no significado [...]” (Lerner, 2019, p. 67).

Portanto, os comportamentos normativos observados nas fontes antigas são interpretados como construções discursivas e simbólicas de determinada época e sociedade, o que permite tensionar as representações sobre o feminino construídas pelo olhar masculino e, assim, captar as engrenagens de controle e subversão operadas nas sociedades antigas.

Do mito ao culto: Entre o Egito e o Mediterrâneo.

A origem mitológica da deusa Ísis é narrada na chamada Enéada de Heliópolis³, sistema teológico composto por nove divindades fundamentais cuja

³ O nome Enéada designa um agrupamento de nove divindades, se tratando de um sistema teológico que organiza a cosmogonia a partir de nove deuses fundamentais. De acordo com Emmanuel Araújo: “A primeira Enéada parece ter sido a de Heliópolis, modelo de outras

tradição remonta ao sexto milênio a.C., com confirmações iconográficas datadas do período tinita, por volta de 3150 a.C. (Traunecker, 1995, p. 40). Conforme discorre Cardoso (1999, p. 28), essa cosmogonia fundamenta a criação do cosmos a partir da autogeração do demiurgo Atum, emergente das águas primordiais do Nun⁴, que engendra o casal Shu (ar) e Tefnut (umidade).

Da união entre Shu e Tefnut originaram-se Geb (a Terra) e Nut (o Céu), cujos descendentes, os pares Set e Néftis, e Ísis e Osíris, encerram a genealogia da Enéada. É a partir deste último par, especialmente na figura de Ísis, que a narrativa mítica assume contornos mais humanos. A cosmogonia distancia-se, então, das abstrações iniciais para adentrar em um drama marcado por afetos e comportamentos marcadamente humanos, facilitando a identificação e a posterior circulação desses signos em outros contextos culturais.

A narrativa mítica descreve os esforços de Ísis para resgatar Osíris da morte causada por seu irmão, Seth. O usurpador, após trancafiá-lo em um caixão e arremessá-lo ao Nilo, desmembra o corpo de Osíris em quatorze pedaços. A sequência da história mostra a deusa, acompanhada por Néftis, sua irmã, em uma jornada para reunir as partes dispersas.

Diante da ausência do membro viril, a única parte não recuperada, Ísis utiliza seus conhecimentos mágicos para elaborar uma imitação da genitália masculina. Com esse elemento, ela opera a concepção póstuma de Hórus,

por todo o Egito, e nela encontra-se o cânone que combina os métodos de classificação numérica e genealógica, de modo que ali temos o deus criador Atum que engendrou o casal Shu e Tefnut, por sua vez pais da geração seguinte de deuses, Geb e Nut, e da união destes nasceram Osíris, Set, Ísis, e Neftis, que atuariam num plano já 'histórico' na disputa pelo Trono do Egito." (Araújo, 2000, p. 389).

⁴ É a personificação das águas primordiais e inertes, sendo o pai de Atum. Geralmente associado ao caos, pois não é formado por um mundo ordenado. De acordo com Cardoso (1999, p.28): "nas próprias águas inertes do caos inicial, existia em forma larvar a diversidade, através da potencialidade dinâmica representada por quatro casais [...] Esses casais personificavam as características que eram os atributos da realidade caótica: a escuridão, a ausência de formas, a eternidade imóvel e a natureza daquilo que é escondido ou oculto."

assegurando a continuidade da linhagem real egípcia. O mito também revela os direcionamentos para a realização da primeira mumificação da história egípcia.

No contexto funerário egípcio, a atuação de Ísis e Néftis transcendia o plano religioso para consolidar-se como pilar de legitimação política. Ao utilizar seus poderes mágicos para reconstituir o corpo de Osíris e viabilizar a concepção póstuma de Hórus⁵, Ísis fundamentou a própria lógica dinástica, permitindo que o faraó revivesse simbolicamente a transição de poder de pai para filho. Paralelamente, a deusa tornou-se o modelo ideal para as rainhas e esposas reais, atuando como a figura fiel que preservava o núcleo familiar ao mesmo tempo em que fundamentava a autoridade e a continuidade do poder régio.

A deusa, na narrativa egípcia, não se subordina a decisão de autoridade masculina (expressa por seu irmão Seth), mantém a busca por Osíris, não se conforma com a lei da natureza, cria um falo e, com ele, gera um filho herdeiro; usa então seu acesso ao saber para garantir o seu poder de governar. Ou seja, a deusa egípcia não incorpora o feminino frágil, ao contrário, sua fidelidade matrimonial, dedicação materna e autoridade régia, configuram uma expressão complexa e multifacetada do feminino.

A difusão da deusa Ísis pelo Mediterrâneo foi mais forte após a conquista macedônica em 332 a.C. A subsequente fundação de Alexandria (331 a.C.) e a ascensão da Dinastia Ptolomaica sob Ptolomeu I Sóter (305 a.C.) transformaram o Egito em um polo helenístico; ali, a administração macedônica incentivava a preservação de práticas religiosas autóctones como estratégia de legitimidade

⁵ Hórus é a divindade que personifica a própria instituição da realeza egípcia e o protetor do faraó vivo. Em **De Ísis e Osíris**, é apresentado como filho de Ísis e Osíris, fruto de uma concepção póstuma ocorrida após o assassinato e desmembramento de seu pai por Seth. Segundo a narrativa, Ísis, por meio de seus poderes mágicos, reconstituiu o corpo de Osíris e moldou o órgão sexual faltante, permitindo a geração de Hórus, que viria a vingar o pai e assumir legitimamente o trono do Egito. Segundo Araújo (2000, p. 397) “Ao tornar-se adulto, Hórus passou a disputar o Trono do Egito com Set, pois na linha normal de sucessão era o filho a assumir a realeza, no caso como herdeiro de Osíris”.

política e convergência cultural no Mediterrâneo (Sales, 2007, p. 310).

O período ptolomaico foi marcado por uma complexa interação cultural, na qual a manutenção de costumes próprios coexistiu com a mescla deliberada de tradições gregas e egípcias. Segundo David (2011, p. 423), esse processo de interação foi estimulado como uma estratégia de coesão entre colonizadores e autóctones resultando em transformações profundas na religião local. Foi nesse cenário de troca cultural que os cultos de Ísis e Osíris foram reinterpretados para atender a uma audiência plural, iniciando a transição dessas divindades para figuras de alcance universal, conforme verificamos em Isidoro, Plutarco e Apuleio.

Embora tenha mantido sua essência egípcia como esposa de Osíris e mãe de Hórus, Ísis passou por adaptações fundamentais para integrar-se ao imaginário greco-romano. A deusa ascendeu ao status de deidade suprema, sendo reverenciada como criadora, mantenedora da vida e dirigente do destino, acumulando títulos como “Senhora do Céu, da Terra e do Outro Mundo” (David, 2011, p. 426).

Em meio a essa transição, certos aspectos do culto isíaco não encontraram fundamentos na sua forma helênica, especialmente os elementos relacionados à sua forma animal. No processo de interação de elementos, os Ptolomeus buscavam um culto para a população grega residente no Egito e para os egípcios helenizados; ou seja, essa nova forma de culto não era direcionada à população autóctone egípcia.

A expansão de Ísis incluiu o domínio sobre a natureza sob a face de “Senhora das Viagens Marítimas” (*Isis Pelagia*), elemento essencial para a economia mediterrânica. Iconograficamente, essa interação manifestou-se na sua metamorfose visual: a deusa passou a ser exibida com vestimentas e acessórios do mundo helênico, como o *chiton*⁶ e o *himation*⁷, fundindo a estética

⁶ Túnica usada por homens e mulheres, feita de linho ou lã.

clássica aos símbolos egípcios tradicionais. Essa tradução visual facilitava a identificação e a aceitação de Ísis pelas populações greco-romanas, que nela reconheciam formas familiares de representação da potência feminina.

No contexto ptolomaico, a criação do culto a Serápis pela dinastia governante funcionou como uma complexa adaptação teológica para atender à realidade multicultural de Alexandria. Projetado para estabelecer uma ponte simbólica entre súditos gregos e tradições autóctones, Serápis incorporou a estética helênica à profundidade osiriana (Sales, 2007, p. 314). Em sua figura, associavam-se características do touro Ápis (identificado com Osíris após a morte) a atributos de soberania de divindades como Zeus, Hélios e Poseidon, ao mesmo tempo em que incorporava aspectos de Hades, Asclépio e do próprio Osíris.

A partir do reinado de Ptolomeu IV, Filopator (221-204 a.C) iniciou uma nova configuração na estrutura familiar divina formada por Ísis e Serápis. Dessa vez com uma alteração na imagem de seu filho Hórus, que passa a ser representado como criança, chamado de Horpakhred ou Harpócrates. A nova tríade familiar substituiu aquela original egípcia, formada por Ísis, Osíris e Hórus, sendo agora formada por Ísis, Serápis e Harpócrates.

Com a associação da deusa no novo cenário familiar, emerge uma tensão central na imagem de Ísis. Ao mesmo tempo em que a divindade detém um poder cósmico ligado ao poder régio, e que desafiava o binarismo de gênero e as estruturas rígidas, sua imagem também foi instrumentalizada pelos parâmetros patriarcais grego-romanos, para reforçar papéis normativos ligados a esfera doméstica, como o de esposa fiel e da mãe perfeita.

A associação de Ísis a Serápis pela dinastia ptolomaica reconfigurou seus atributos para integrá-la à nova divindade estatal. Segundo Heyob (1975, p. 9),

⁷ Usado sobre o chiton, sendo um tecido jogado por cima do ombro esquerdo e ao redor do corpo.

foi em Alexandria que nasceu essa versão helenística e sua iconografia ganhou contornos gregos. No entanto, apesar dessa interação, a deusa preservou funções fundamentais para a lógica social egípcia, mantendo inalterados seu poder mágico como feiticeira, seu caráter materno e sua função primordial de protetora do trono real.

Ao ser associada a Serápis, Ísis recebe uma identificação que a coloca em posição de paridade com a nova divindade. Para fundamentar essa união, foram evidenciados seus atributos de mãe, esposa e protetora. Serápis, por sua vez, constituiu uma divindade criada com um claro propósito político: unificar culturas sob um mesmo culto. Além disso, foi um deus gestado por um grupo predominantemente masculino (composto por sacerdotes, escribas e faraós), que detinha o monopólio da administração do território egípcio. Assim, o processo de anexação de Ísis a esse cenário foi promovido por essa mesma elite social, que imprimiu e evidenciou na figura da deusa as características idealizadas por esse olhar androcêntrico.

Assim, a ampla aceitação dos cultos egípcios na sociedade latina foi impulsionada, inicialmente, pelo intenso dinamismo comercial no Mediterrâneo, que promoveu um fluxo migratório e um intercâmbio cultural estreitando os laços entre egípcios, gregos e latinos. Paralelamente, Arroyo de la Fuente (2002, p. 208) esclarece que a crise iniciada no século II a.C. consolidou a integração isíaca no Império Romano; os traumas das campanhas de Aníbal⁸ e o posterior desgaste das Guerras Civis geraram um profundo descontentamento popular em relação às divindades itálicas tradicionais, que pareciam incapazes de proteger a *urbs*. Diante dessa instabilidade e desproteção espiritual, a população inclinou-se a divindades estrangeiras que oferecessem maior amparo individual, movimento que foi acompanhado pelas próprias lideranças

⁸ General Cartaginês lembrado por sua campanha militar contra os romanos na Segunda Guerra Púnica.

políticas: enquanto Sila (82 a.C. – 79 a.C.) introduzia em Roma o culto à deusa Mâ⁹, (assimilada a Belona), instalavam-se concomitantemente os primeiros colégios de sacerdotes isíacos na península.

Embora o principado de Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) tenha marcado um período de forte resistência ao culto isíaco, a política religiosa conservadora de restauração da *religio* tradicional romana não conseguiu conter a expansão dessas práticas. Frente ao caráter cosmopolita do Império Romano, os cultos de matriz oriental revelaram-se significativamente mais atraentes do que o panteão cívico tradicional. Conforme aponta Arroyo (2002, p. 208-209), ao oferecerem uma teosofia fundamentada em uma relação íntima com a divindade e em promessas de proteção tanto na vida terrena quanto no pós-morte, esses ritos preenchiam demandas existenciais profundas que a religiosidade oficial de Roma não era capaz de suprir.

Assim, o Império Romano acrescentou condições que favoreceram o enriquecimento do culto a deusa, além de estruturar o culto em um território fora do Egito, contribuiu também com a *interpretatio* romana (Arroyo, 2002, p. 220), que ofereceu uma pluralidade de contatos com cultos estrangeiros, os quais não só fizeram uma adaptação do culto a Ísis, mas também a identificaram com muitas de suas próprias deidades.

De acordo com Ella Shohat (2004, p. 31), essa constante troca cultural construiu o “Ocidente” por meio de uma herança coletiva, composta por uma intensa interação entre diferentes povos. Nessa dinâmica, o Ocidente não teria apenas absorvido elementos desses fluxos, mas sido formado por eles. Dessa forma, a conjuntura na qual a deusa Ísis se insere era marcada por uma

⁹ Originalmente uma divindade de ascendência hitita, a deusa Mâ atuava como divindade tutelar em seu templo-estado na Capadócia. Ao longo dos séculos, seu culto incorporou atributos sincréticos de tradições assírias, persas e helênicas, processo que culminou em sua assimilação pela religiosidade romana (*interpretatio*) sob a figura de Belona, mantendo, contudo, seu caráter de divindade guerreira e soberana.

profunda complexidade.

Shohat ainda aponta que a própria Europa constitui uma síntese de múltiplas tradições, ocidentais e não ocidentais (Shohat, 2004, p. 30). Assim, o cenário onde a deusa Ísis transitou configurou-se como um mundo de intensas trocas que impactaram diretamente a sua configuração simbólica e religiosa no contexto greco-romano.

Ao penetrar no Império Romano, o culto a Ísis, que já havia sido helenizado em Alexandria por meio das associações com Serápis e Harpócrates, assumiu novas significações junto ao panteão latino. Assim, a divindade estendeu suas conexões com deusas gregas, como Afrodite, Ártemis e Perséfone, para o território romano, passando a ser identificada com Vênus, Diana e Proserpina. Todavia, foi a imagem da deusa-mãe a mais propagada em todo o território imperial: na cultura material e iconográfica, a representação da *Ísis lactans* (a deusa amamentando) tornou-se a face mais difundida do culto, consolidando-a definitivamente como o símbolo supremo da maternidade, da proteção e da fertilidade.

Assim, o culto a deusa Ísis passa de uma significação mais concentrada no em seu culto nativo egípcio – onde estava conectada ao poder régio, sendo a responsável pela transmissão do poder monárquico –, a uma simbologia conectada ao papel de proteção à família, as mulheres e toda a humanidade. Fenômeno que passamos a examinar no próximo tópico.

Entre deusas: associações e reinvenções da imagem de Ísis.

A deusa Ísis destacou-se por sua ampla assimilação no panteão grego, demonstrando uma notável capacidade de mesclar sua identidade a divindades como Deméter e Afrodite. Essa interação cultural permitiu-lhe reunir e potencializar atributos centrais de outras esferas femininas, ampliando

significativamente a força de seu culto; ademais, cada qualidade incorporada era acompanhada por novas titulações decorrentes dessas associações divinas, processo que consolidou seu reconhecimento no Mediterrâneo sob a denominação de “deusa de muitos nomes”.

Essas associações sincréticas não eram exclusivas de Ísis; diversos deuses passaram por processos semelhantes de identificação, como o próprio Osíris, associado a divindades como Dionísio, Apolo e Zeus. No caso de Ísis, a compreensão desses vínculos perpassa pelo reconhecimento de elementos compartilhados, fundamentalmente atados às funções da maternidade e ao papel de esposa fiel. Essa afinidade orientou sua aproximação com Deméter, resultando, inclusive, na incorporação de elementos narrativos específicos dessa deusa grega ao mito isíaco descrito por Plutarco.

Na narrativa plutarquiana, a jornada de Ísis a Biblos para recuperar o corpo de Osíris constitui o ponto de maior convergência com o Hino Homérico a Deméter¹⁰. Ao espelhar a angústia da deusa grega, Plutarco incorpora elementos específicos do hino homérico, como o luto da divindade disfarçada entre mortais e o rito de imortalização de um infante real por meio do fogo, ação que Deméter realiza com Demofonte em Elêusis. Essa assimilação literária não apenas reforça a imagem da deusa que sofre e busca o ente perdido, mas consolida a *interpretatio* de Ísis como uma figura análoga a Deméter, unificando as esferas da fertilidade, da maternidade e dos mistérios do pós-morte.

Tais conexões convidam à reflexão sobre como os papéis de gênero atribuídos a essas deidades foram incorporadas ao culto e à imagem de Ísis. Em

¹⁰ O Hino Homérico a Deméter narra o rapto da filha de Deméter, Perséfone, raptada por Aidoneu, senhor do submundo. Em um ponto do hino temos semelhanças muito claras com a narrativa apresentada por Plutarco, onde Deméter ao chegar na cidade de Elêusis aparenta cansada como se estivesse de luto, pela perda da filha, encontra as filhas do casal de soberanos da cidade e oferece seus serviços para eles onde é designada para realizar os cuidados com o filho recém-nascido do casal. Deméter então realiza ações mágicas para fazer do filho do casal um imortal dando a ele ambrosia e colocando seu corpo sobre o fogo a noite.

território egípcio, sua estreita associação a Osíris fazia com que fosse representada como carpideira divina e protetora dos vivos e dos mortos. Ademais, a concepção nativa atribuía-lhe o ensinamento dos valores domésticos, a introdução da transformação do trigo em pão (Sales, 2018, p. 79) e a própria sustentação da legitimidade real, dada sua conexão materna com Hórus, a personificação do faraó vivo.

Mesmo antes de sua inserção no mundo greco-romano, Ísis já passara por processos de sincretismo no Egito Antigo, sendo associada a Hathor nas esferas da fertilidade, do parto e do amor sexual. No entanto, foi sobretudo em sua função materna e protetora do lar que ela alcançou profunda identificação com o público feminino. A deusa tornou-se a divindade à qual as mulheres recorriam em busca de auxílio no parto e na vida doméstica, encontrando nela uma representação mítica de suas próprias experiências, do relacionamento conjugal e dos papéis sociais que desempenhavam.

A partir desse elo com Hathor, os gregos reconheceram na divindade egípcia atributos semelhantes aos de Afrodite (deusa do amor e da beleza), consolidando o sincretismo em Ísis-Afrodite. Conforme assinala Heyob (1975, p. 49), o culto dessa combinação tendeu a ser mais evidente na ilha de Delos, além de manifestar forte presença em diversas localidades menores no Egito e na Grécia.

A origem mítica de Afrodite¹¹, nascida da espuma do mar após a castração de Urano, conferiu-lhe uma natureza essencialmente fértil, ligada à renovação da flora e, através de seu célebre romance com Adônis, às esferas da sedução e da sensualidade humana. Essas prerrogativas fundamentaram sua

¹¹ De acordo com Pierre Grimal (2005, p. 10) há duas diferentes tradições que se referem ao nascimento de Afrodite: “ora fazem dela a filha de Zeus e de Dione, ora uma filha de Urano. [...] Platão imaginou a existência de duas Afrodites diferentes: a que nasceu de Urano (o Céu), a Afrodite Urânia, deusa do amor puro, e a filha de Dioni, a Afrodite Pandemia (ou seja, a Afrodite Popular), deusa do amor vulgar”.

posterior identificação com Ísis (e com a latina Vênus, via *interpretatio* romana), impulsionando decisivamente a adesão das mulheres ao culto isíaco. Essa nova configuração de gênero distinguiu a recepção da deusa no Mediterrâneo de sua gênese estritamente egípcia, onde a veneração a Ísis guardava um forte vínculo com a esfera política e dinástica, cujas instâncias eram administradas majoritariamente por figuras masculinas.

Antes da inserção da deusa no mundo greco-romano, os aspectos relacionados à sua função funerária eram predominantes em suas associações. No entanto, o que se mostrou mais relevante para a disseminação de seu culto fora do território egípcio foram suas funções como esposa e mãe; e com isso, a representação de Ísis, Osíris e Hórus (como Harpócrates) como uma unidade familiar.

Segundo Heyob (1975, p. 53), a natureza de Ísis expressa em sua narrativa mítica e seu estabelecimento como patrona do sexo feminino foram determinantes para popularizar o culto e atrair a lealdade das mulheres greco-romanas, que nela encontravam um modelo de inspiração para seus dilemas cotidianos. No entanto, sua atuação mítica como vingadora da morte do marido e sua demonstração de autoridade também a projetavam como uma rainha de poder soberano. A deusa que cativou o mundo antigo configurou-se, portanto, a partir de uma síntese cultural de atributos, destacando-se aqueles derivados de sua conexão com Afrodite.

Essa associação evidenciou elementos vinculados ao amor sexual, à afeição conjugal e ao papel reprodutivo, refletidos em uma iconografia que realçava seios e pernas e, por vezes, a retratava desnuda. Longe de ser um erotismo desmedido, esse caráter erótico permanecia estritamente associado à dinâmica da fertilidade, da fidelidade matrimonial e da continuidade da humanidade pelo amor. Essa unificação dos princípios masculino e feminino é corroborada na obra de Apuleio, que aborda a conexão da deusa com Vênus ao

afirmar que:

[...] oh! Tu que visitas agora os campos de Elêusis; quer seja Vênus celeste, a que depois de ter nos primeiros dias do mundo, unido os sexos contrários, gerando amor e perpetuando o gênero humano (Apuleio, 1992, p.180, Livro XI:II).

Nesse contexto, as duas divindades foram igualmente associadas por suas funções agrárias voltadas à fertilidade. Além disso ambas compartilhavam uma conexão com a esfera marítima. Em regiões costeiras do território romano, a confluência entre esses cultos justifica-se por sua natureza comum como deidades protetoras dos mares, além da convergência em atributos relacionados aos poderes de cura.

Além de Afrodite, as associações de Ísis com Deméter e Cibele aprofundaram seu caráter soteriológico e maternal no Mediterrâneo. A correlação com Deméter consolidou-se pelas afinidades teológicas no domínio da terra, da fertilidade vegetal e dos mistérios funerários, gerando ampla aceitação entre os devotos greco-macedônios. Paralelamente, o sincretismo com Cibele, a “Mãe dos Deuses”, baseou-se na dignidade da maternidade divina e no compartilhamento iconográfico do trono, elemento que remete à própria etimologia egípcia do nome de Ísis (*Ast*). Assim, ao absorver os elementos dessas múltiplas deidades femininas, a imagem de Ísis tendeu a uma concepção compassiva e salvadora, culminando em sua aclamação como a “Grande Deusa-Mãe” e “Deusa Universal”.

No mundo helênico, os atributos de fertilidade conferidos a Ísis entrelaçavam a esfera sexual à subsistência material. Conforme pontua Vasques (2004, p. 114), o ato sexual no Egito Antigo já se vinculava à ideia de regeneração e continuidade da vida, uma concepção de fecundidade que ecoou fortemente na Grécia continental. Ali, onde a atividade agrícola constituía a

base econômica e a ocupação primordial do campesinato, a produtividade do solo envolvia diretamente a sobrevivência comunitária. Assim, ao congregar em seu culto o domínio sobre a abundância da terra e a regeneração vital, Ísis extrapolou as fronteiras urbanas e conquistou ampla popularidade entre as populações rurais, que enxergavam na deusa uma garantia para a manutenção de suas vidas.

Desse modo, a partir dos elementos expostos, torna-se possível compreender a ampla aceitação do culto isíaco e, primordialmente, as razões de sua expressiva popularidade, em especial entre o público feminino. O processo de apropriação da deusa, aliado à absorção de símbolos identificados pelas populações estrangeiras, constituiu um dos fatores cruciais para a consolidação de seu prestígio no mundo helenístico e romano.

Ao analisar as redes sociais (networks) no mundo antigo, Greg Woolf (2016, p. 51) argumenta que o contato físico é uma condição necessária, mas insuficiente, para explicar o sincretismo religioso. Para ele, a transmissão de ideias depende de processos de seleção cultural que tornam certos cultos mais bem-sucedidos. No caso de Ísis, essa perspectiva exige investigar quais características intrínsecas a tornaram adequada para a exportação e quais ambientes sociais eram particularmente suscetíveis à recepção de seus atributos.

Embora dinâmicas econômicas e a política ptolomaica, através do culto a Serápis, tenham iniciado a recepção de Ísis, sua dispersão e tradução cultural bem-sucedida no cenário helenístico decorreram de sua imediata identificação com o panteão grego. Ao congregar as prerrogativas de múltiplas divindades femininas, Ísis consolidou-se como uma potência suprema que, aos olhos das devotas, equiparava o poder feminino ao masculino.

O diferencial de seu culto residia na capacidade de oferecer às mulheres uma protetora de poderes absolutos, que tanto presidia as funções especificamente femininas e domésticas quanto transitava com agência pelas

esferas tradicionalmente reservadas aos homens, como a política do mundo greco-romano.

O confinamento doméstico e o comportamento de submissão constituíam uma imagem atribuída às matronas da alta sociedade romana, sendo apresentados na literatura como um ideal normativo de comportamento feminino. Para os helenos, esse ideal era expresso pela *melissa*, ou a “bem-nascida”, figura feminina responsável pela administração do *oikos*, cujas responsabilidades se restringiam às atividades da vida doméstica, principalmente entre as mulheres das classes sociais mais elevadas.

É esse horizonte de expectativas normativas que revela a complexidade política e de gênero da deusa Ísis. A divindade não representa uma ruptura completa com os parâmetros patriarcais e com as expectativas de comportamento estabelecidos pelo público masculino, uma vez que a imagem da deusa operava por meio de uma ambivalência estratégica.

Ísis não subvertia abertamente os ideais da matrona romana ou da *melissa* helênica; pelo contrário, ela os legitimava e os elevava a um plano cósmico ao ser apresentada, nas fontes literárias, como a esposa perfeita, mãe e protetora do lar. Ao mesmo tempo, a agência da divindade oferecia às suas devotas um exemplo de autonomia, sob o amparo de uma deusa que governava sem a necessidade de uma tutela masculina e que exercia suas ações de forma ativa e independente.

O ambiente doméstico constituía o epicentro das relações familiares, tanto para as mulheres romanas quanto as helenas, porém, embora as mulheres convivessem nesse ambiente quase que de forma integral, a ideia de uma submissão aos comandos do marido não deve ser vista como uma realidade absoluta, em especial para as matronas latinas.

É provável que seu papel ativo enquanto detentora de poder e divindade suprema, aliado à sua condição de protetora especial das mulheres, tenha sido o

fator determinante para atrair a devoção do público feminino no contexto greco-romano.

Ao articular com o horizonte cultural do Egito ptolomaico, o estudo de Sarah B. Pomeroy (1984) permite compreender a devoção à deusa Ísis como um vetor da agência feminina. Em seu livro **Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra**, Pomeroy demonstra que o culto isíaco garantia às mulheres a possibilidade de uma presença real em espaços oficiais.

A autora revela que, no campo simbólico, por conta da representatividade de Ísis, as rainhas egípcias possuíam tanta relevância política e honra quanto os faraós (Pomeroy, 1984, p. 40). Essa representatividade simbólica pode ter provocado um sentimento de reconhecimento nas mulheres do período ptolomaico, visto que, na tradição egípcia, Ísis figurava como uma divindade estritamente conectada à dinâmica dinástica.

Em seu estudo, a autora demonstra que as rainhas ptolomaicas se identificavam com diversas divindades, dentre as quais Ísis; contudo, a Ísis ptolomaica constituiu uma nova criação helenística que incorporou atributos de deusas gregas. Em virtude da herança de atuação pública das rainhas egípcias, as soberanas ptolomaicas desfrutavam de oportunidades de liberdade consideravelmente maiores do que as mulheres da Grécia continental. Desse modo, o culto a Ísis ultrapassava o aspecto da piedade passiva e da representatividade materna, configurando em uma arena onde as mulheres poderiam mobilizar a sua autoridade e autonomia.

Ao analisar o lugar das mulheres na estrutura de poder helenística, Pomeroy (1984, p. 14) aborda a atuação das rainhas macedônias no Egito ptolomaico. Em seu estudo, a autora demonstra que essas soberanas tinham a prerrogativa de administrar os próprios bens, tecendo um comparativo com a Grécia continental: ali, embora as cidadãs gregas gerassem suas terras,

dependiam da autorização formal de tutores masculinos, restrição jurídica que não se aplicava às rainhas macedônias.

Além disso, a autora demonstra que o poder econômico viabilizava a contratação de exércitos tanto para homens quanto para mulheres, ilustrando essa agência feminina por meio do exemplo da rainha Arsinoé II. Após a morte de seu marido, Lisímaco, a soberana assumiu o comando das tropas que lhe permaneceram leais na condição de viúva (Pomeroy, 1984, p. 16), além de recrutar seus próprios mercenários e engajar-se diretamente em disputas militares na tentativa de garantir o trono para si e para seus filhos.

Assim, ao observar o protagonismo político e militar de soberanas como Arsinoé II, evidencia que, na estrutura de poder do Egito Ptolomaico, as fronteiras de gênero operavam com uma maleabilidade distinta da rigidez observada na Grécia. Essa dinâmica dialoga diretamente com as formulações de Gerda Lerner, ao ilustrar como os papéis de gênero são formulados e reformulados enquanto expressões das assimetrias, necessidades e arranjos institucionais da sociedade em que estão inseridos.

Nota-se, portanto, que a difusão de Ísis no mundo greco-romano foi impulsionada tanto por sua autonomia quanto por sua capacidade de conciliar poder político, fertilidade e erotismo com o ideal de estabilidade doméstica. Embora sua reformulação ptolomaica reflita a engenharia patriarcal de autoria masculina, que enfatizava os aspectos reprodutivos e projetava nas mulheres os papéis sociais normativos, a deusa consolidou-se como um constructo multifacetado do feminino, cuja própria potência geradora e universal espalhava-se em constante tensão com as normas binárias de gênero da Antiguidade.

Três olhares sobre Ísis: as interpretações de Plutarco, Apuleio e Isidoro.

Na narrativa plutarquiana, destaca-se a imagem de Ísis como a esposa fiel que, movida por devoção, busca incessantemente o corpo de Osíris, vítima das tramas de seu irmão Seth, identificado no tratado sob o nome Tífon¹². Ao enfatizar esse caráter de companheira devotada que ampara o esposo mesmo após a morte, Plutarco articula essa dimensão mítica à própria universalidade da deusa. Para o autor, Ísis é uma divindade aclamada por diversos povos como “senhora da terra” (367A) e “nutriz” (372E). Assim, sua função como companheira de Osíris converge para o seu papel de procriadora e matriz da fertilidade universal, sintetizando virtudes conjugais e prerrogativas cósmicas.

A maneira como Plutarco denomina a deusa, utilizando o termo *μυριώνυμος*, que significa “a de muitos nomes”, corresponde a uma titulação recorrente também em outros autores gregos e romanos. Um exemplo notável encontra-se nos **Hinos de Isidorus** (I a.C.), nos quais Ísis é apresentada como equivalente a todas as demais deusas conhecidas em diferentes culturas.

Cada um (fala) em sua própria língua, em sua própria terra.
Os sírios chamam-Te: Astarte, Ártemis, Nanaia;
As tribos lícias chamam-Te: Leto, a Senhora;
Os trácios também Te nomeiam como Mãe dos deuses;
E os gregos (chamam-Te) Hera do Grande Trono, Afrodite,
Héstia, a bondosa, Reia e Deméter. (**Hymn I of Isidorus**,
Vanderlip, 1972, p.18, tradução nossa)

As transformações operadas no culto isíaco no período ptolomaico ganham materialidade nos hinos de Isidoro. A deusa, em seus hinos, longe de

¹² Tífon (ou Typhon) é uma criatura divina que na mitologia grega representa a energia do caos e da desordem, uma criatura mítica que, de acordo com Jean-Pierre Vernant: “[...] traduz mais uma mistura confusa de todas as coisas do que uma essência particular; é a reunião num só indivíduo dos aspectos mais contrários e de traços incompatíveis” (Vernant, 2000, p. 43)

ser descrita apenas por virtudes domésticas e passivas, assume a estatura de governante absoluta, espelhando a própria autonomia política observada nas soberanas macedônias daquele período.

Isidoro evoca essa soberania de forma mais explícita no Hino III ao proclamar Ísis da seguinte forma: “Ó governante do Deus Altíssimo, Hermothis, Senhora / Ísis, pura, santíssima, poderosa, de poderoso nome, Deo” (**Hymn III of Isidorus**, Vanderlip, p. 50, tradução nossa). Essa identificação ancora-se nas prerrogativas das rainhas locais, transpondo a capacidade de ação dessas mulheres reais para a própria definição do sagrado feminino isíaco.

Outro autor que faz exaltações à deusa Ísis é Apuleio. Também apresenta Ísis como uma divindade suprema que governa todos os povos sob diferentes denominações, alçando-a à condição de deusa universal, como se observa na passagem a seguir:

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 Manes, primeira entre os habitantes do céu, modelo uniforme dos deuses e das deusas. Os cimos luminosos do céu, os sopros salutares do mar, os silêncios desolados dos infernos, sou eu quem governa tudo isso, à minha vontade. Potência única, o mundo inteiro me venera sob formas numerosas, com ritos diversos, sob múltiplos nomes. Os frígios, primogênitos dos homens, me chamam deusa-mater, e deusa do Pessinúncio; os atenienses autóctones, Minerva Cecropiana. Os cipriotas banhados pelas ondas, Vênus Pafiana; os cretenses portadores de flechas, Diana Ditina; os sicilianos trilingues, Proserpina Estígia; os habitantes da antiga Elêusis, Ceres Acteana; uns Juno, outros Belona; estes Hécate, aquelas Ramnúsia. Mas os que o sol ilumina com seus raios nascentes, quando se levanta, e com seus últimos raios, quando se inclina para o horizonte, os povos das duas Etiópias e os egípcios poderosos por seu antigo saber, honram-me com o culto que me é próprio, chamando-me pelo meu verdadeiro nome: Rainha Ísis. (Apuleio, **O Asno De Ouro**, Livro XI, V, p. 182)

No horizonte do Alto Império Romano, os contextos de Plutarco (séc. I-II d.C.) e Apuleio (séc. II d.C.) convergem temporalmente refletindo a circulação cultural no Mediterrâneo. Embora operem a partir de gêneros textuais distintos, o primeiro por meio de um tratado filosófico em grego e o segundo através de uma narrativa literária em latim, ambos os autores partilham de uma mesma sensibilidade religiosa de sua época.

Os principais pontos de aproximação em suas leituras de Ísis residem na atribuição de uma identidade universal e polimórfica à deusa, bem como na centralidade conferida aos seus mistérios soteriológicos. Para ambos, Ísis deixa de ser um símbolo dinástico para se consolidar como a matriz suprema da natureza e protetora, cujos ritos ofereciam aos devotos um senso de ordem espiritual e bem-estar individual diante das complexidades do mundo romano.

Destacam-se, igualmente, suas façanhas e sua compaixão com o gênero humano, aspecto que também se observa em divindades helenísticas. Na leitura de Plutarco, vemos essa característica destacada ao abordar a derrota de Tífon por Hórus, onde Ísis opta por poupar Tífon de uma condenação mais dura, deixando-o ir embora: “Tífon, embora Ísis o tenha recebido atado, ela não o aniquilou, mas o soltou e o deixou ir [...]” (358D), diferente do que é narrado no mito egípcio, onde vemos Seth (Tífon conforme Plutarco) ser condenado a execução. No entanto, em ambas as versões vemos Ísis ter compaixão pelo irmão, apesar dos crimes cometidos.

Plutarco interpreta o ato de poupar Tífon como uma demonstração de benevolência, afirmando que a deusa “consagrou uma lição de piedade e estímulo aos homens [...]” (361E). Tal atitude é ressaltada não apenas como expressão de piedade, mas também como indicativo de que Ísis ocupa, na relação entre os contrários, Osíris e Tífon, a posição de um elemento harmonizador, pois a deusa:

[...] senhora da terra não permitiu que fosse aniquilado por completo a natureza oposta ao úmido, mas o desatou e o deixou ir, porque desejava manter a mistura; pois não poderia haver um mundo que fosse completo se o fogo faltasse e desaparecesse. (Plutarco, **De Ísis e Osíris**, p. 113, 40:367A)

Plutarco instrumentaliza o elemento materno e a capacidade de gestar de Ísis ao estabelecer uma antítese com sua irmã, Néftis, mobilizada na narrativa como o contraponto negativo da maternidade ideal. Ao contrastar as duas condutas, o autor projeta em Ísis a perfeita prescrição do papel de mãe e o vetor de estabilidade dinástica. Esse aspecto de manutenção e legitimidade do poder régio é evidenciado na própria diferenciação das linhagens, quando Plutarco aponta que “[...] Ísis deu legitimamente a luz a Hórus e Néftis ao ilegítimo Anúbis” (Plutarco, **De Ísis e Osíris**, p. 109, 366C). Assim, a fertilidade de Ísis atua não apenas no plano simbólico da reprodução, mas como um mecanismo político de legitimação da ordem cívica e sucessória frente à desordem representada pela bastardia.

Ao avançar na análise comparativa, torna-se imperativo contextualizar os horizontes discursivos de Plutarco e Apuleio, delimitando seus pontos de contato e de nítido distanciamento. Embora ambos partilhem da atmosfera cosmopolita do Alto Império Romano e convirjam ao atribuir a Ísis uma identidade universal, os autores operam por vias metodológicas distintas.

Plutarco adota uma postura racionalista; amparado pelo platonismo, ele decodifica o mito de Ísis e Osíris como uma alegoria filosófica e moral voltada para a instrução das elites helênicas. Em contrapartida, Apuleio mergulha na esfera da sensibilidade literária e da devoção pessoal. No romance **O Asno de Ouro**, a deusa é potência viva e compassiva que intervém diretamente na agência humana, transformando a iniciação em seus mistérios em uma experiência performática de salvação individual.

A multiplicidade de nomes associados a Ísis evidencia seu amplo alcance

territorial e reflete a densa rede de interações culturais tecida no Mediterrâneo entre o Egito, a Grécia e Roma. Essa dimensão transcultural manifesta-se nitidamente no corpus documental analisado: enquanto Isidoro e Plutarco a equiparam a divindades do panteão grego – como Deméter, Ártemis, Hera, Afrodite e à figura da “mãe dos deuses” –, Apuleio estende essa sobreposição ao horizonte romano, identificando-a com Vênus, Diana e Proserpina. Assim, a deusa deixa de ser uma figura local para se consolidar como uma divindade universal de facetas polimórficas.

Essa dinâmica explica as múltiplas identificações de Ísis, a exemplo de sua assimilação com a deusa egípcia Hathor, que viabilizou sua posterior correspondência com a grega Afrodite. Essa equiparação a deidades helenísticas e romanas ocorria à medida que as populações estrangeiras a reinterpretavam a partir de seus próprios signos ideológicos e horizontes culturais, como as funções maternas, conjugais e de proteção familiar. Contudo, essa tradução cultural não se fundamentou apenas no compartilhamento de atributos abstratos, mas na profunda proximidade entre as práticas, ritos e mistérios que compunham a dinâmica material de seus cultos.

Essa convergência promoveu um processo de identificação que tornava Ísis, ao mesmo tempo, familiar e singular no quadro do sincretismo helenístico e romano. Ao dialogar com outras deidades e congregar elementos atados ao ato criador, a deusa conectava-se aos modos de vida de mulheres de distintas classes sociais, que nela enxergavam uma potência indômita diante da ação masculina. Assim, a representação multifacetada de Ísis desenvolvida por Isidoro, Plutarco e Apuleio não apenas evidencia a vasta trajetória geográfica e cultural da divindade, mas revela a própria densidade das redes de interação mediterrâneas, refletindo-se diretamente na maneira como esses povos reconstruíam suas experiências religiosas e visões de mundo.

Assim, observa-se que a figura da deusa Ísis é orbitada por um

conglomerado de signos, os quais se articulam por meio das interações culturais estabelecidas pelos povos que a cultuam. Ao considerarmos que o signo se comporta como um fenômeno ideológico, refletindo e refratando a realidade de acordo com o contexto social de quem o utiliza, percebe-se que as diversas nomenclaturas e funções atribuídas a ela não constituem meras traduções linguísticas, mas sim sentidos carregados de valor.

Cada povo preencheu a imagem da divindade com os signos que possuíam ressonância em sua própria realidade cultural. Os autores supracitados inserem-se nesse processo ao agir sobre tais signos, selecionando aqueles que corroboram sua perspectiva ideológica e filosófica, legitimando, assim, sua visão de mundo por meio de uma construção simbólica plural.

Algumas considerações

Em suma, os vestígios históricos foram tradicionalmente interpretados de maneira a enfatizar a dominação masculina, relegando às mulheres uma posição de escassa autonomia e nublando a sua real capacidade de agência histórica. As fontes antigas, principalmente aquelas escritas por homens, oferecem com maior frequência uma representação idealizada da figura feminina, a qual parece não descrever sua atuação concreta, mas sim um projeto do que seria socialmente adequado aquela formação inicial.

Assim, a produção intelectual analisada, igualmente gestada por figuras masculinas, constitui o resultado desse processo de produção simbólica. Por intermédio dos escribas, fundamentou-se a criação de narrativas míticas que atendiam às necessidades governamentais, estabelecendo um conhecimento sacro voltado à legitimação da supremacia e da liderança do faraó, figura também marcadamente masculina.

A descrição literária e as evidências da agência feminina sugerem que

comportamentos normativos relacionados à maternidade e à vida doméstica são mais um anseio do discurso masculino do que uma realidade absoluta na vivência social dessas mulheres.

Apesar disso, obras como as de Plutarco, Apuleio e Isidoro permitem traçar uma historicidade dessa presença feminina. Ainda que mediadas pela perspectiva masculina, tais produções auxiliam na compreensão do ideário da época sobre as mulheres, elucidando, por conseguinte, os mecanismos de controle engendrados sobre seus corpos e comportamentos.

Nesse sentido, os autores promovem uma reflexão sobre os recursos retóricos e ideológicos utilizados pela elite para reforçar papéis sociais e projetar comportamentos, ditando às mulheres qual espaço e qual conduta eram considerados adequados à sua condição.

A trajetória do culto isíaco pelo Mediterrâneo revela um complexo paradoxo de gênero: as tensões latentes entre uma divindade de poder cósmico absoluto e a sua instrumentalização como modelo de domesticidade normativa. No Egito dinástico, a agência de Ísis articulava-se estritamente com a manutenção da ordem régia e dinástica, circunscrevendo seu poder à legitimação de estruturas geridas por homens. Ao transitar para os mundos grego e romano, contudo, a *interpretatio* que a aproximou de deidades como Afrodite, Deméter e Cibele reconfigurou essas instâncias de poder.

É precisamente nesse horizonte helenístico e imperial que as agências femininas podem ser pensadas: ao aderirem a um culto a Ísis, as mulheres gregas e romanas não subvertiam o patriarcado, mas encontravam nele uma legitimidade sacralizada para suas próprias prerrogativas sociais.

A agência operava na capacidade de habitar e ressignificar esses parâmetros patriarcais. Ao espelharem-se em uma deusa que governava o cosmos, mas que também cuidava, amamentava e protegia o lar, as mulheres do mundo antigo transformavam o ideal da esposa em um espaço legítimo de

sociabilidade, autonomia e amparo existencial, administrando suas existências por dentro das próprias franjas do tecido normativo patriarcal greco-romano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRACH, Luisina. **Los Himnos a Isis de Isidoro y el enigma de su culto.** *Anales de Filología Clásica* 32.1. 2019 p. 11-20

APULEIO, Lúcio. **O asno de ouro.** Rio de Janeiro: Ediouro, 1992. 203 p. (Classicos de bolso). ISBN 85-00-31024-3.

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para eternidade: a literatura no Egito faraônico.** Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ARROYO DE LA FUENTE, M^a Amparo. **El Culto Isíaco en el Imperio Romano, cultos diarios y rituales iniciáticos: iconografía y significado.** *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, n. 12, p. 207, 2002. ISSN 1131-6780.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, múmias e ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

DAVID, Rosalie. **Oriente e Ocidente: Conflito e Cooperação no Egito Greco-Romano** IN: *Religião e Magia no Antigo Egito.* Tradução Angela Machado – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2011.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana.** Tradução de Victor Jabouille. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. ISBN 85-286-0148-X.

HEYOB, Sharon Kelly. **The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world.** Leiden: E. J. Brill, 1975.

JACQ, Cristian. **As Egípcias: retratos de mulheres do Egito Faraônico.** Tradução Maria D. Alexandre – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

PLUTARCO. **Plutarco De Ísis e Osíris.** Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. 1.ed. São Paulo: Madamu, 2024.

POMEROY, Sarah B. **Women in Hellenistic Egypt: from Alexander to Cleopatra**. New York: Schocken Books, 1984

SALES, José das Candeias. **O culto a Serápis e a coexistência helénico-egípcia na Alexandria ptolomaica**. Revista Lusófona De Ciência Das Religiões – Ano VI, 2007 / n.º 12 – 309-322

_____. **A Isis alexandrina: tradição versus adaptação nas antigas dinâmicas culturais mediterrânicas**. In: CARDOSO, João Luís; SALES, José das Candeias (ed.). In Memoriam: Estudos de homenagem a António Augusto Tavares. Lisboa: [s. n.], 2018. p. 76-89. (Coleção Ciência e Cultura, n. 2). ISBN 978-972-674-809-0.

SILVA, Gilvan Ventura da. **Economia, sociedade e cultura na época helenística**. In: SILVA, Gilvan Ventura da (org.). Grécia, Roma e o Oriente: da crise da pólis à época helenística. Vitória, ES: Flor&Cultura, 2009. p. 69-100

SHOHAT, Ella. **Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade**. cadernos pagu, n. 23, p. 11-54, jul./dez. 2004.

TAYLOR, Clare. **Women in the ancient Greek world: history and historiography**. The Journal of Hellenic Studies, [s. l.], v. 145, p. 246-258, 2025. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0075426925100414>.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Tradução de Emanuel Araújo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

VANDERLIP, Vera Frederika. **The four Greek Hymns of Isidorus and the cult of Ísis**. Toronto: A.M. HAKKERT LTD., 1972.

VASQUES, M.S. **As estatuetas de terracota e as práticas religiosas privadas no Egito greco-romano**. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 14: 103-116, 2004.

WOOLF, Greg. **Only Connect? Network analysis and religious change in the Roman world**. Hêlade, Niterói, v. 2, n. 2, p. 43-58, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/helade/article/view/10568>. Acesso em: 6 jan. 2026.