

## O MITO DE ÍSIS NO ASNO DE OURO

*Luís Mucillo*

Na Divina Comédia, Dante, depois de percorrer as profundezas infernais e de ascender penosamente a montanha do Purgatório, defronta-se, no Paraíso terrestre, com a visão luminosa e quase angelical de Beatriz, a mulher amada que conduzi-lo-á às elevações celestiais do Empíreo. No Fausto de Goethe, o herói, vacilando através de provações que colocam em perigo a salvação de sua alma, chega à redenção final graças àquele princípio sublime do "ewig weiblich" — isto é, o eterno feminino, visto como impulso de superação e transcendência. Gerard de Nerval, no romance iniciático *Aurelia* — verdadeira autobiografia espiritual do seu atormentado autor — refere como, após mergulhar nas trevas da loucura, dá "noite obscura" da alma, sentira-se confortado por uma possibilidade de saúde e de equilíbrio simbolizada pela aparição de uma figura feminina representando ao mesmo tempo a Amada, a Esposa mística e a grande Móe: em suma, uma maravilhosa imagem sincrética das amadas que povoaram o imaginário do poeta — Jenny, Adrienne, Sylvie — e das grandes deusas do universo mitológico: Astarté, Vênus, a Virgem Maria e, sobretudo, Isis, a móe eterna.

Nerval era um leitor apaixonado de Dante e havia realizado uma notável tradução francesa do Fausto que lhe valera a elogiosa aprovação de Goethe. Por outra parte, como é sabido, era também um leitor devoto e entusiasta de Apuleio, e foi justamente nas páginas das *Metamorfoses* deste último onde Gerard de Nerval descobriu a imagem mística da deusa Isis como hipóstase do Eterno Feminino, como a figura compassiva e salvadora que ajudara Lúcio, o atribulado herói de Apuleio, a se evadir do labirinto de seus padecimentos, restituindo-lhe a forma humana que este perdera em conseqüência de um feitiço e guiando-o no caminho de uma ulterior renovação espiritual.

Elucidar algumas das incidências do mito de Isis na trama das Metamorfoses (mais conhecidas pela posteridade como *O Asno de Ouro*) é o propósito desta nota. *O Asno de Ouro* é a mais estranha das obras de um não menos estranho autor, Apuleio, cidadão romano nascido na africana Madaura, retórico, filósofo platônico, estudioso das ciências naturais, advogado e orador, assim como erudito fortemente inclinado ao enciclopedismo. Apuleio viveu no século II de nossa era, conheceu o império dos Antoninos, estudou em Cartago, viajou pela Grécia e morou em Roma, para logo retornar ao norte da África. Jovem ainda, sofreu em Trípoli um processo judiciário sob acusação de praticar a magia. (Apuleio havia desposado recentemente uma rica viúva, Pudentilha, cujos parentes o culpavam de tê-la seduzido por meio de suas supostas artes mágicas). Apuleio defendeu-se com vigor e ironia das imputações, provando sua inocência; conhecemos o conteúdo de sua defesa através de um texto erudito e divertido, a *Apologia*, no qual Apuleio intercalou diversos pormenores autobiográficos. Assim, graças à *Apologia* sabemos que, durante sua estada na Grécia, Apuleio fora iniciado na maior parte das grandes religiões da época (1). Nessa ocasião, ou provavelmente mais tarde, no período em que residiu em Roma, Apuleio deve ter-se iniciado nos rituais místéricos de Isis. A antiga religião egípcia, difundida na sua tardia versão sincrética por todo o mundo helenístico, tornara-se a fins do primeiro século de nossa era um dos principais cultos do império romano. Depois de superar a oposição do clero romano tradicionalista e de sofrer represálias e perseguições, Isis e seus fiéis lograram se impor, ganhando o favor de todas as dinastias imperiais, tanto a dos Flávios como a dos Antoninos, e posteriormente a dos Severos. Como escrevera o apologista cristão Minucius Félix, os deuses do Egito transformaram-se em deuses romanos (2). Certamente, a religião de Isis possuía suficientes atributos como para exercer uma poderosa influência nesses tempos conturbados do império: abria-se a todas as classes, oferecia o espectáculo imaculado de seus sacerdotes vestidos de branco linho, diariamente entregues a árduos rituais de purificação, abstinências e provações penitenciais; ademais, a promessa da vida eterna após a morte e a união mística com a divindade experimentada nas cerimônias de iniciação, não podiam, também, deixar de atrair a atenção de poetas, filósofos e intelectuais como o próprio Apuleio.

O mito de Isis, conhecido pelos gregos desde os tempos de Heródoto, havia sido objeto, em época ainda recente, de um vasto e penetrante estudo de Plutarco, resultando no tratado *De Iside et Osiride*. Nesta obra, Plutarco revelou ao mundo romano uma versão detalhada e fascinante da história mítica da deusa, narrando suas dores e peregrinações à

procura do corpo de Osíris, o esposo divino. Apuleio conhecia este mito transmitido por Plutarco, que aqui podemos resumir brevemente.

Segundo Plutarco(3), tudo começara com o nascimento de cinco irmãos divinos, os deuses Osíris, Aroueris (conhecido como o primeiro Horus) e Tifão (correspondente ao demoníaco deus egípcio Seth) e as deusas Isis e Nephtys. Osíris casou-se com Isis, Tifão com Nephtys; Osíris reinou no Egito, levando a civilização aos homens, ensinando-lhes a cultivar a terra, proporcionando-lhes leis e instruindo-os para adorar e reverenciar os deuses. Invejoso das realizações de seu irmão, Tifão organizou uma conspiração para dar-lhe morte. Valendo-se de um ardil, encerrou o corpo de Osíris num sarcófago e jogou-o na desembocadura do Nilo. Ao saber da morte de seu esposo, Isis partiu numa longa e desesperada peregrinação em busca do sarcófago, o qual, entretanto, fora arrastado pelas águas do mar até Biblos, onde ficara aprisionado entre os galhos de uma bela planta aromática que crescia no litoral. A planta transformou-se numa grande árvore, recobrando completamente o precioso cofre. O rei de Biblos, admirando a magnificência da árvore, mandou cortar a parte do tronco que ocultava o sarcófago, para fazer dela um pilar que sustentasse o teto de seu palácio. Quando Isis soube do acontecido, foi a Biblos e, sem dar-se a conhecer, entrou ao serviço da rainha, cuidando do filho desta. Cada noite, a deusa transformava-se em andorinha, voando em torno da coluna que encerrava o corpo de Osíris e lamentando-se tristemente. Por fim, a natureza divina de Isis foi revelada, e a seu pedido o rei fez cortar a coluna, entregando-lhe o sarcófago oculto no interior. Retornando ao Egito, Isis abriu o sarcófago: "Oprimindo seu rosto ao de Osíris, abraçou-o e começou a chorar" (Plut., De Isid. et Osir., 17,357). Mais tarde, a deusa escondeu o corpo em um lugar secreto, onde porém veio a ser descoberto por Tifão numa noite em que este caçava à luz do luar. Tifão despedaçou o corpo de Osíris em catorze partes que logo espalhou por todo o Egito; Isis procurou então os fragmentos de Osíris para reconstruir o corpo. Tendo-se tornado um deus dos mortos, Osíris voltou do Outro Mundo para confortar e instruir seu filho (o jovem Horus) no exercício das armas. Determinado a vingar Osíris, Horus lutou com Seth-Tifão, derrotando-o em diversas batalhas e obrigando-o a fugir.

Desde o início, o mito relevava o caráter de amante esposa e de mãe devotada associado a Isis; esta era a mãe de Horus e também, segundo Plutarco (op.cit., 19,358), da misteriosa criança Harpócrates, fruto de sua união sexual com o cadáver Osíris. (Cabe lembrar que os gregos semelhavam Harpócrates a Eros). Com o decorrer do tempo e a paulatina absorção de características de outras divindades do Egito faraônico, o

simbolismo maternal ligado à deusa foi amplificando-se até culminar na imagem de Isis como Grande Móe universal que se difundiu a partir da época dos Ptolomeus pelo mundo helenístico e mais tarde pelo império romano. Isis foi então identificada com as mais diversas deidades femininas do orbe grego e oriental, operando-se como uma fusão de seus atributos com os de Afrodite, Deméter, Io, Artemis, Tiqué, a fenícia Astarté, a deusa síria Atargatis e a iraniana Anaitis. Foi reverenciada como Rainha dos Céus e do Mundo Subterrâneo, da Terra e dos Mares(4); por outra parte, sendo freqüentemente representada como a móe que amamenta a divina criança Harpócrates, forneceu um modelo bastante apropriado para as imagens de Maria com o menino Jesus. Como dizia Plutarco (De Isid,9) "ela é o passado, o presente e o futuro". A deusa com uma miríade de nomes, a Grande Móe panteísta das inúmeras aparências e dos atributos inesgotáveis, — tal é a figura com a qual o leitor de Apuleio é confrontado no undécimo livro do *Asno de Ouro*.

Como é sabido, o "Asno de Ouro" consiste nas aventuras do jovem Lúcio — sob certos aspectos, uma espécie de alter ego do próprio Apuleio — narradas por ele mesmo. Encontrando-se em viagem pela Tessália, região da Grécia célebre pelas atividades mágicas às que se entregavam seus habitantes, Lúcio chegou à cidade de Hípata, onde tomou alojamento na casa do rico (e avaro) Milon, cuja esposa Panfilia tinha fama de ser uma temível feiticeira. Lúcio fora advertido por sua parenta Birrena para se manter afastado de Panfilia e de seus encantamentos, mas o jovem, — levado pela sua incontrolável curiosidade e pelo desejo de aprender as artes mágicas, esqueceu facilmente o conselho. Decidido a conhecer os segredos da esposa do seu anfitrião, Lúcio seduziu a bela e complacente escrava Fótis, que ajudava a Panfilia na execução de seus sortilégios. Tendo-se tornado sua amante, Fótis consentiu em colaborar com Lúcio numa tentativa de metamorfose (o tipo de operação mágica que parece ter sido a especialidade de Panfilia). O jovem pretendia transformar-se em coruja — a ave da sabedoria ! — mas por um descuido de Fótis, que enganara-se na escolha de uma pomada destinada a operar o milagre, a experiência não fora nada bem sucedida, e Lúcio acabou metamorfoseado em um asno. Um asno que conservara o entendimento humano, e ao qual a angustiada Fótis revelara a existência de um único meio de voltar a sua forma original: mastigando algumas rosas.

Porém as tribulações de Lúcio haviam apenas começado. Bandidos ferozes assaltaram a casa de Milon, roubando seus tesouros e carregando-os nos lombos dos animais da estrebaria, entre os quais achava-se o transformado Lúcio. Transportando as riquezas de Milon, Lúcio fora le-

vado até à caverna que servia de refúgio aos bandidos e onde estes mantinham cativa a jovem Caridade, por eles raptada no dia de seus esposais. Para consolar a aflição da prisioneira, uma velha ao serviço dos ladrões contou-lhe então uma bela história, que também foi ouvida com atenção pelo asno Lúcio. (Neste ponto, Apuleio coloca nos lábios da anciã o longo conto de fadas de Cupido e Psiquê, que ocupa uma posição central no livro e no qual podem se observar paralelos estruturais com a história de Lúcio, assim como episódios apresentando notáveis similaridades com certos aspectos do mito de Isis).

No dia seguinte, Caridade fugiu da caverna dos bandidos, montada no asno Lúcio. Recapturados pelos malfeitores, eles só seriam libertados depois da intervenção providencial de Tlepólemo, prometido de Caridade. Com a união dos jovens esposos e a liberação de Lúcio tudo parecia apontar para uma resolução feliz; pelo contrário, o que se seguiu foi um período de novas e maiores adversidades. Os esposos morreram em circunstâncias trágicas, e Lúcio, sem conseguir recuperar sua forma humana, continuou sua existência como animal de carga, sendo submetido a toda classe de vexames, correndo em muitas ocasiões perigos mortais, presenciando a ruína de seus sucessivos amos e ouvindo recontar inúmeras histórias trágicas e grotescas de infidelidades conjugais, vinganças cruéis e decadências de famílias perseguidas pela má fortuna. (Todo este trecho da história de Lúcio assemelha-se muito a uma espécie de travessia dos infernos; é como se o exílio da alma nas trevas da "noite obscura" fosse objeto de uma bizarra alegoria nas desventuras de Lúcio, nas suas provações, na sua procura infrutuosa pela forma original, nas suas vagabundagens através de uma paisagem de pesadelo, cuja descrição nos leva a imaginar uma estranha e alucinatória waste land grega).

Ao cabo de um ano de penúrias, uma revelação aguardava a Lúcio em Corinto. Tendo se refugiado à beira do mar, Lúcio dirigiu uma prece exaltada à Grande Deusa; Isis dignou-se aparecer em todo seu esplendor ao mísero suplicante e indicou-lhe o que deveria fazer para obter a salvação. No dia das grandes cerimônias festivas em honra de Isis — Apuleio se refere ao "*navigium Isidis*" (5), festa que marcava a retomada da navegação do Mediterrâneo — Lúcio, o asno, mastigou as rosas que um sacerdote da deusa levava em suas mãos, e tornou-se novamente um homem. O redimido Lúcio se converteu em um fervente devoto de Isis, e submeteu-se a diversas iniciações nos seus mistérios.

Aparentemente, as extravagantes e não poucas vezes divertidas circunstâncias que tecem a trama das aventuras de Lúcio apontam mais na direção do gênero picaresco que na do romance alegórico-iniciático; ex-

ção feita, é claro, para o undécimo livro — o livro de Isis — tão rico em conteúdo simbólico. Por outra parte, é sabido que Apuleio não inventou o enredo do "Asno de Ouro", tendo usado para base do romance uma fonte até agora não inteiramente identificada, a crítica duvidando entre o "Asno" atribuído ao Pseudo-Luciano (sendo esta obra, por sua vez, a versão abreviada de um texto hoje perdido da autoria de um certo Lúcio de Patra) e as "fábulas milesias" do grego Aristides de Mileto e de seu tradutor romano Sisenna(6). Mas nenhum destes possíveis precedentes contém referências a Isis nem a sua majestosa epifania, como no livro XI de Apuleio; estes elementos devem ter sido introduzidos pelo próprio Apuleio, possibilitando assim a releitura das tribulações do asno dentro de um contexto mais vasto e mais rico, pleno das ressonâncias simbólicas de alguns dos grandes temas mítico-religiosos. Isto não significa que o "Asno de Ouro" não abunde em ambigüidades ou que nele Apuleio abra mão de seus dons de ironista para se transformar em uma espécie de predicador místico da religião de Isis; muito pelo contrário, a ironia e sobretudo um certo cepticismo aristocrático prevalecem ao longo do texto, o qual não é, depois de tudo, um Pilgrim's Progress pagão, apesar de ocasionais semelhanças. Todavia, à luz do mito de Isis e utilizando como guia o já citado tratado de Plutarco, pode-se tentar esclarecer a reinterpretção feita por Apuleio de alguns episódios da história que estava voltando a narrar.

Tomemos por exemplo o motivo da transformação em asno. Os autores da antiguidade — entre eles os possíveis autores das obras humorísticas que teriam inspirado Apuleio — consideravam tradicionalmente o asno como um animal estúpido, teimoso e sobretudo lascivo e impuro. Para Filon de Alexandria o asno era como um símbolo da insensatez, da escolha de uma vida não subordinada à razão, enquanto Macrobius (Saturnalia, 2,8,15) compara o asno com o homem dominado pela luxúria. Dentro de um contexto cristão, a entrada de Cristo em Jerusalém cavalgando um asno poderia ser interpretada como a vitória do espírito sobre as tentações da matéria impura. Em todo caso os Padres da Igreja, desde Clemente de Alexandria até Gregório o Grande salientarão a impureza característica do asno: trata-se de um animal *immundus*; é preguiçoso, indolente, estúpido e vicioso. Uma única qualidade positiva parece ter sido associada a este animal: a de ser possuir um excelente ouvido, em função de suas grande orelhas (7) (Achamos traços desta crença no "Asno de Ouro", em inúmeros episódios que mostram Lúcio ouvindo atentamente histórias narradas por outros personagens — como no caso do conto de Cupido e Psiqué). Por outro lado, na religião greco-romana, o asno parece ter sido ligado a Príapo (em razão de sua pretendida lascívia)

e mais especialmente aos ambivalentes deuses vindos da Ásia Menor, Dioniso e Sileno. A libertinagem priápica do asno é explorada por Apuleio — e pelo autor de um de seus presumíveis modelos, o pseudo-Luciano — no fabliau da mulher de Corinto que, qual Pasifae, é arrebatada de paixão pelo asno Lúcio (Met., X.22); mas a relação com Dioniso parece iluminar outro contexto, o dos mistérios de Eleusis. Nos mistérios, o asno era o animal utilizado para carregar as bagagens dos iniciados desde Atenas até Eleusis — um fato recordado por Aristófanes nas *Rãs* (16), onde Xanthias, servidor de Dioniso, lamenta-se dizendo: "Por Zeus, sou como o asno que celebra os mistérios". Simbolicamente, a carga transportada pelo animal poderia representar a *cista mystica* contendo o corpo da divina criança Dioniso(8). Ora, é evidente que as longas peregrinações em forma de asno e que as provações sofridas por Lúcio conservavam — pese às distâncias impostas pela ironia — uma certa analogia com as etapas da iniciação nos mistérios eleusinos, nos quais Apuleio, como se lembrará, tinha sido iniciado durante sua estada na Grécia. Todavia, este asno de carga associado aos rituais dos mistérios evoca também o asno que, no Egito, fora o mais antigo animal doméstico, e que desde os tempos mais remotos servia para transportar a cevada, cereal associado ao deus Osíris (8.1). O fato do asno transportar esta carga sagrada que simbolizava o corpo do deus pode ter levado à sua ulterior assimilação com o maior inimigo de Isis, o maligno deus Seth-Tifão, que carregara o corpo de Osíris dentro do sarcófago para precipitá-lo nas águas do Nilo.

Como fora assinalado especialmente por Robert Graves (9), a associação assim estabelecida entre o asno e o deus demoníaco poderia explicar — do ponto de vista de Apuleio, conhecedor dos mistérios de Isis e Osíris — a razão da transformação de Lúcio nessa criatura em particular. No *Asno de Ouro* há um trecho bastante pertinente para esta interpretação. Quando Isis instrui a Lúcio para colher as rosas das mãos do sacerdote (Met., XI, 6), acrescenta as seguintes palavras: "... te verás despojado do couro dessa besta maldita que há muito tempo me é odiosa"(10). A deusa não explica as razões de sua aversão, mas é lícito inferir que o asno lhe repugnasse particularmente devido ao fato deste formar parte de um grupo de animais como o hipopótamo, o porco, a serpente, o escorpião e o crocodilo, consagrados a Seth-Tifão e com ele identificados. A antiguidade desta relação é provada por documentos como o Ramesseum Papyrus, onde Seth é ligado ao asno e Osíris à cevada, enquanto nos papiros gregos e nas tábuas "Sethianas" de maldição publicadas por Wunsch (11), Seth aparece representado como um homem com cabeça de asno. Contudo, a maior fonte de material relacionada a este assunto (e a que deve

ter sido acessível a Apuleio) encontra-se em Plutarco. De acordo com este autor, os egípcios imaginavam Seth como tendo uma pele avermelhada e possuindo uma forma asinina; por estas razões, procuravam aplacar sua ira oferecendo-lhe um asno em sacrifício, como acontecia periodicamente em Coptos (Plut., De Isid., 30,362). A estupidez, lascívia e impureza tradicionalmente associadas ao asno acentuariam, segundo Plutarco (op.cit., 31,363), o paralelo entre este animal e Seth-Tifão, um deus que simbolizava os incontroláveis poderes das trevas (Plut., cit., 49,371); assim, Tifão encarnaria o componente apaixonado, violento e excessivo da alma, visando uma perpétua destruição do criado. Semelhante aos Titãs, é um deus insensato e brutal. Associado as terras desérticas do Oeste e ao devastador vento Sul (chamado de "hálito de Seth"), a ele pertencem as catástrofes e os ventos dos desertos que destroem a vegetação do Nilo relacionada com Osíris. Seu poder é, por outra parte, indestrutível: Seth está inextricavelmente ligado ao corpo e à alma do Universo, e sua força desmesurada em constante revolta contra os poderes do bem é uma condição necessária para o equilíbrio do cosmos. Acrescentemos que a identificação do asno com esta força indispensável à harmonia universal, (embora caótica e aniquiladora), é atestada por outras tradições religiosas: basta lembrar o asno que, junto ao boi, circunda o berço de Jesus nos Apócrifos do Novo Testamento (12). Neste caso os animais parecem representar um par de opostos cósmicos, o asno simbolizando as forças maléficas, enquanto o boi corresponderia à idéia de fertilidade e aos poderes benévolos (13).

Seja-nos permitido fazer uma digressão. Nos tempos de Apuleio, o simbolismo "tifónico" do asno havia ganho nova relevância com o surgimento de um boato difamatório segundo o qual os cristãos adorariam um Deus com cabeça de asno. A origem desta crença — bastante difundida entre os pagãos no século II — não foi ainda completamente esclarecida, mas certos indícios — como logo veremos — remeteriam ao paralelo com Seth-Tifão do qual estamos nos ocupando. Um texto apócrifo gnóstico, conhecido como o Nascimento de Maria (14), menciona a aparição de um homem com cabeça de asno no santuário. Um célebre grafito romano — descoberto no monte Palatino no século passado — mostra um homem adorando a figura de um crucificado com cabeça de asno (15). Ora, não muitos anos depois da morte de Apuleio, seu conterrâneo, o virulento apologista cristão Tertuliano, comenta a difusão de um desenho caricatural mostrando a figura de um sacerdote com orelhas e casco de asno, intitulado "Onocoetes", isto é, "o que dorme na manjedoura do burro" (provavelmente uma alusão ao nascimento de Jesus) (16). Minucius Félix,



protestando contra as calúnias anti-cristãs em circulação, não deixa de mencionar a crença injuriosa na suposta veneração do asno — "o menos nobre dos animais" (17) — por parte dos cristãos, crença esta que persistiria até uma época tão tardia como o século IV, do qual datam certas medalhas retratando de maneira grotesca a virgem Maria, representada como asna que amamenta um burrico (18).

Apuleio parece não haver simpatizado com o cristianismo, como pode se deduzir a partir do retrato da perversa mulher do moleiro, personagem que aparece no livro IX do *"Asno de Ouro"*. Ao que tudo indica, esta mulher, descrita como particularmente impura, mesquinha e malvada, poderia corresponder à imagem que os pagãos — entre eles, Apuleio — faziam dos cristãos. "Desprezava os nomes divinos. Em lugar de religião, falsa e sacrilegamente professava a crença presunçosa num Deus que proclamava único". (Met., IX,14). O fato dos cristãos celebrarem seus ritos em casas particulares, de fazerem reuniões noturnas, de administrarem o sacramento da Eucaristia — isto é, de consumirem simbolicamente o Corpo e o Sangue de Cristo — e de chamarem-se uns aos outros de "irmãos e irmãs", tinha acabado por provocar a circulação de inúmeros boatos e calúnias a este respeito entre a população do império, incluindo maliciosas acusações de conspiração, canibalismo e orgias incestuosas (19). Tendo em conta esta aura de impureza e depravação associada ao cristianismo e lembrando também a imputação de "asnotratia" da que eram alvo os cristãos, talvez seja lícito se perguntar se Apuleio teria pretendido zombar ironicamente da religião cristã através de seu personagem metamorfoseado em burro — animal que seguramente considerava tão vil e digno de escárnio quanto a infame mulher do moleiro e a própria seita dos cristãos à qual esta última, aparentemente, pertencia. Sem excluir a possibilidade de alusão, por parte de Apuleio, a um malicioso paralelo entre a caricatura de Cristo com cabeça de asno e a representação de Seth como deus asinino...

É evidentemente impossível fazer qualquer afirmação neste sentido, e a questão deve portanto permanecer aberta. Mas é importante lembrar outro aspecto do problema que estamos tratando: os cristãos não foram os únicos acusados de adorar o asno, já que este tipo particular de idolatria fora também creditado aos judeus (dos quais os cristãos herdaram, provavelmente, a ofensiva atribuição). O historiador Tácito narra (*Hist.*, V.3) uma curiosa versão deturpada do êxodo, segundo a qual os judeus, fugindo do Egito assolado por uma terrível epidemia, livraram-se de morrer de sede nas areias seguindo — por indicação de Moisés — o rastro de uma manada de asnos selvagens que os conduziu até uma abundante nascente

de água. Moisés promulgara então a santidade do animal tutelar que providencialmente salvara os judeus da morte, e instaurara o seu culto. Plutarco registra uma fábula paralela que possui o interesse adicional de relacionar os hebreus e o culto do asno com o deus Seth. No já citado *De Iside et Osiride* (31,363) Plutarco narra como Seth-Tifão, vencido por Horus, fugira durante sete dias montado em um asno, (!) cruzando os desertos. (Aqui, os sete dias parecem indicar a semana dos hebreus, em contraste com as dezenas — períodos de dez dias — dos egípcios). Tendo salvo sua vida, Seth gerou a Hierosolymus e a Judaeus, epónimos de Jerusalém e do povo judeu. Como Seth se salvara cavalgando um asno, seus descendentes teriam portanto rendido culto a este animal... A referência a Seth como suposto pai da nação judaica é um exemplo dos preconceitos antisemitas da época, e pode ter sua origem no fato de Seth ter sido dotado de afinidades semíticas (chegando a ser assimilado a deidades semitas como o fenício Baal ou como o deus-asno da máscara de ouro venerado pelos edomitas de Dora, no sul da Judéia) desde os tempos dos Hicsos, inimigos e invasores do Egito de suposta origem semita, e possivelmente adoradores de Seth (20).

Em suma, poderíamos avançar a hipótese de que, nos dias de Apuleio, Seth-Tifão, o deus-asno das trevas, vinha sendo objeto de uma associação vagamente definida com povos e religiões — como a nação judaica e o cristianismo — cuja presença era considerada perturbante, anômala e como um fator de possível caos no equilíbrio religioso (e social) do império romano. Ademais, confusas noções sobre certos ritos dos cristãos levaram à suposição generalizada segundo a qual estes se entregavam a uma vida dissoluta, à maneira da mulher do moleiro no romance de Apuleio; esta aura de depravação, por sua vez, correspondia com algumas características de Seth, que na sua qualidade de deus asno significava também a liberação dos mais baixos desejos da carne(21), repudiada pelos iniciados purificados nos mistérios de Isis. Ora, dentro deste contexto, a metamorfose de Lúcio pode ser explicada como um castigo por ter-se deixado arrastar pelos seus instintos, sem oferecer resistência às tentações. Como se lembrará, Lúcio desejava transformar-se em coruja, ave associada à deusa Palas Atena e que tradicionalmente representa a sabedoria. Porém, longe de merecer uma tal transformação, Lúcio cedera à sua irrefreável curiosidade, a qual é uma das formas da "Hybris", como observa Serge Lancel: "um sentimento de impaciência que conduz à ações totalmente desvairadas e à utilização de meios violentos — para sermos exatos, meios mágicos"(22). A necessidade de satisfazer sua "Hybris" provocou a queda de Lúcio num envilecimento progressivo: o jovem descartou o conselho de

sua parenta maternal, Birrena, misturando-se com o culto nefando das feiticeiras de Tessália e além disso, não vacilou em envolver-se num relacionamento erótico com a escrava Fótiis (inferior a Lúcio pela sua condição de escrava e que portanto contaminava-o de impurezas). Significativamente, o erotismo e a magia implicam o mesmo espírito de possessão, de apropriação e de vontade de poder sobre os outros e sobre as coisas exercida como uma finalidade em si mesma. A conjugação da curiosidade como Hybris, do desejo desmesurado das coisas deste mundo e da magia aliada ao erotismo e a voluptuosidade, está fadada a produzir, inevitavelmente, uma "amarga recompensa", — como diz um dos personagens de Apuleio. Assim, em lugar de ave da sabedoria, Lúcio tornou-se um asno, animal considerado estúpido, impuro e lascivo, e que, sendo consagrado a Seth-Tifão, só podia contar com o desfavor de Isis e com a perda de sua graça. A inimizade da deusa manifestou-se então no longo calvário expiatório imposto ao asno (cujas andanças e sofrimentos à procura da perdida forma humana oferecem, curiosamente, uma espécie de irônico — quase diríamos sacrílego — paralelo às peregrinações da dolente Isis em busca do corpo do seu esposo).

No final do romance (*Met.*, XI.15), recuperada sua forma original graças à misericórdia da deusa, Lúcio recebe de um sacerdote a explicação do sentido de suas provações: "Nem teu nascimento, nem teu mérito, nem mesmo a ciência que floresce em ti te serviram. As tentações da verde juventude te fizeram escolher volúpias servis. Tua fatal curiosidade te valeu amarga recompensa". O sacerdote acrescenta que Lúcio tem sido perseguido pelos assaltos da Fortuna: cega, cruel, esta terrível deidade descarregara seu furor sobre o mísero Lúcio. "No entanto, a cegueira da Fortuna, expondo-te aos sustos mais angustiosos, te conduziu, apesar de tudo, na sua malícia imprevidente, a esta religiosa felicidade". Ora, é preciso assinalar que, a partir da transformação de Lúcio em asno, o motivo da perseguição e dos embates da Fortuna se apresenta com uma insistente frequência. Citamos alguns exemplos: "Sentia-me acabrunhado com tantas provas, e a Fortuna, em sua crueldade, infligia-me ainda novas torturas..." (*Met.*, VII.16). "Mas a insaciável Fortuna, que não se cansava de me torturar, arranjou-me um novo flagelo". (VII. 17). "Quando a Fortuna se opõe, nada corre bem para os filhos dos homens" (IX. 1). Ocasionalmente, o texto deixa entrever um aspecto mais clemente — embora comprometido de ambigüidade — desta habitualmente implacável personificação do acaso: "Mas a Fortuna houve por bem fazer brilhar em minha desgraça um raio de alegria. Talvez me reservasse para futuros perigos" (VII,20). A Fortuna aludida nestas citações é uma divindade romana idêntica à grega

Tiqué, uma deidade quase abstrata e carente de mito, simbolizando o poder do acaso irracional e mais precisamente a combinação de meia-Providência e meia-Casualidade a que está submetido o cosmos. Na época imperial, Fortuna — Tiqué era adorada por muitos como suprema senhora dos homens e dos imortais (23). Com o sincretismo religioso em voga desde os tempos helenísticos, Fortuna-Tiqué acabou sendo relacionada com a Grande Móe, assimilando progressivamente outras deidades, especialmente Isis. Esta identificação de Tiqué com Isis é relevante para o esclarecimento da particular animadversão demonstrada pela Fortuna em relação a Lúcio. Isis é uma grande deusa, e se mostra aos homens em diversas aparências: ela é Afrodite, Demeter, Hera e Artemis, entre outras muitas. Como Tiqué-Fortuna, dirige o curso de todas as coisas e por vezes parece ser cruel; dir-se-ia que Fortuna representa eventualmente um aspecto tenebroso, sinistro e destrutivo da grande Deusa — o que poderíamos chamar o rosto infernal da divindade, apesar de que os atributos infernais correspondem mais precisamente a outros avatares da deusa, como Hécate ou Proserpina. Mostrando este aspecto de Móe-feroz, Isis-Tiqué (é dizer, Fortuna) acossa despiadamente a Lúcio, esse miserável Lúcio encerrado — como num sarcófago — na pele do animal que simboliza o mais aborrecido inimigo da deusa. Mas o sentido das penalidades impostas a Lúcio é reconduzi-lo à presença da outra face de Isis — a face luminosa da Móe benigna e plena de misericórdia: já que, como se encarrega de explicar a Lúcio o sacerdote que elucida suas provações, ele fora "recolhido agora sob a proteção de uma Fortuna clarividente e que ilumina até os outros deuses com os raios de sua luz". (Met., XI.15). Assim, as perseguições aparentes da Fortuna são só provações que conduzem finalmente ao porto da Saúde e à consagração da Deusa, a única que pode conceder a paz.

Outra personagem do "*Asno de Ouro*" cujo destino, paralelamente ao de Lúcio, é percorrer um longo caminho através das trevas até a luz e a união com a divindade, padecendo como Lúcio os embates da Fortuna — assimilada agora a uma cruel e caprichosa Venus, outro dos avatares da grande Deusa — é Psiquê, protagonista daquele maravilhoso conto de fadas, narração mítica e alegoria da elevação da alma até Deus, que se encontra no centro — no coração, por dizê-lo assim — do romance de Apuleio. É impossível analisar a história de Cupido e Psiquê — da qual falava Herder como do "mais variado e universal romance jamais pensado" — dentro dos exíguos limites destas páginas; contudo, algumas relações entre o conto de Psiquê e a história de Lúcio na qual este se insere — relações que trazem à superfície novas analogias com o mito de Isis —

podem ser assinaladas. Prisioneira em um palácio encantado, visitada por um amante misterioso e invisível que só se manifestava quando amparado pela obscuridão da noite, Psiquê comprometera-se a jamais contemplar a figura de seu esposo noturno, condição da qual dependia o feliz prosseguimento de seus amores. Mas Psiquê, atormentada por dúvidas e movida por uma curiosidade sacrílega, não fora capaz de manter sua promessa. Uma noite, iluminou com uma lâmpada a figura de seu amado adormecido — descobrindo maravilhada que se tratava do próprio Cupido, é dizer Eros, o deus do amor. Queimado por uma gota do ardente óleo da lâmpada, Cupido, compreendendo que Psiquê quebrantara a prescrição, voou com presteza, abandonando a desventurada. De maneira similar a Lúcio, Psiquê não soube resistir à tentação, à curiosidade incontrollável de ir além do proibido; em conseqüência, aguardavam-lhe — como a Lúcio — severas provações (24). Lamentando sua triste sorte, Psiquê partiu em busca de seu amado — revivendo o doloroso destino de Isis quando à procura do corpo de Osíris. Decidida a ensaiar uma última possibilidade de reencontrar Cupido, Psiquê ofereceu-se como escrava à mãe do seu amado, a deusa Vênus — uma deidade aparentemente cruel, que aqui representa o aspecto obscuro de Isis-Tiqué — sendo por ela escarnecida e submetida a uma série de provas de caráter manifestamente iniciático, culminando numa katábasis ou descenso aos infernos. Este motivo da servidão voluntária pode ser comparado ao episódio do mito de Isis referido por Plutarco, no qual a deusa, sabendo que o cadáver de Osíris encontrava-se no palácio real de Biblos, dirigira-se à cidade e oferecera-se como serva à rainha (25). (Por outro lado, Psiquê errante, castigada pela cólera da deusa e por ela forçada a descer ao mundo das sombras, apresenta uma marcante semelhança com o metamorfoseado Lúcio, perseguido pela inexorável Fortuna, sofrendo grotescas penúrias que bem poderiam representar as etapas de uma peregrinação aos infernos...). Finalmente, Psiquê, redimida, uniu-se para sempre a Cupido, tornando-se imortal e ascendendo aos céus, à morada dos deuses. Paralelamente, o redimido Lúcio passou por uma renovação espiritual, submetendo-se às cerimônias de iniciação de Isis e Osíris, vendo face a face os deuses dos infernos e dos céus (Met., XI,23) e renascendo para uma verdadeira "Vita nuova".

No undécimo livro do "*Asno de Ouro*", Isis se revela sobretudo como uma deusa da luz. Lúcio, na sua prece, invoca-a ressaltando seus resplandecentes atributos: "tu que expandes a luz feminina por toda parte, nutres com teus raios úmidos as sementes fecundas e dispensas em tuas evoluções solitárias uma incerta claridade"(Met.,XI,3). Sobrevêm então a visão da deusa, surgindo das profundezas do mar, radiosa e flamígera, ras-

gando as trevas da noite com sua lâmpada áurea. De certa forma, o romance todo orientara-se progressivamente num movimento ascensional até alcançar este fulgor extático associado à deusa, à lua e à feminidade. Por outra parte, a luz é, no "Asno de Ouro", um motivo condutor de vasta importância — refletindo até no próprio nome do protagonista, Lúcio, o qual parece sugerir um trocadilho com as palavras "lux e luce", — um motivo que unifica e relaciona as diversas aventuras de Lúcio e de Psiquê, simbolizando não só a redenção e apoteose final destes personagens, mas podendo também, por vezes, assumir uma significação muito mais ambígua, não necessariamente positiva e ligada, paradoxalmente, aos poderes das trevas. Neste sentido, poder-se-ia falar de uma luz negativa (ou de um uso negativo, maligno, da luz) oposta àquela positiva, benfeitora e celeste associada à Isis. Só podemos indicar algumas das manifestações deste simbolismo, que percorre o texto em todas as direções e que requereria por si só um estudo detalhado.

Em primeiro lugar, examinemos a luz associada ao culto erótico das feiticeiras de Tessália. A bruxa Panfília se serve de uma lanterna para seus funestos sortilégios (*Met.*, II,11;III,21). (A lanterna era considerada indispensável nas sessões de magia). Ademais, seu poder maligno lhe permite usar a luz para perscrutar os segredos dos infernos: "(ela) consegue... mergulhar toda a luz do mundo sideral no fundo do Tártaro e no antigo caos" (*Met.*,II,6). A escrava Fótis, seduzida por Lúcio e instrumento de sua perdição, está ambigualmente relacionada com a luz através de seu nome. Nas noites de amor de Fotis e Lúcio, a luz tem também sua importância: "Quando se navega com Vênus, não são necessárias outras provisões para passar a noite de vigília, senão a lâmpada cheia de óleo e o cálice de vinho". (*Met.*,II,11). Conservar a lâmpada acesa durante o amor é, para os antigos, conduta de prostituta (26): deste modo, com a lâmpada de Fótis, a curiosidade e a impureza voltam, mais uma vez, a aparecer associadas.

Quanto à lâmpada de Psiquê, esta pertence a outra ordem de coisas, figurando ao mesmo tempo a queda, a culpa de Psiquê e o início da possibilidade de redenção. Cedendo à curiosidade, — aqui no lugar da árvore do conhecimento, — tentada pelos seus temores e desejos incontrolláveis, ligados ao espírito do caos e da negação representado por Seth, Psiquê ilumina o rosto de Cupido, cometendo uma transgressão que não deixa de evocar a idéia do pecado original, — ou, melhor ainda, de servir como primeiro esboço do conceito cristão da "felix culpa"(27) segundo o qual o ato pecador implica a redenção salutar. A lâmpada de Psiquê arde assim em reflexos simbólicos antinômicos, assinalando certamente o mo-

mento do pecado mas indicando também o princípio esperançoso da transfiguração espiritual.

Situado na metade do "Asno de Ouro", parece-nos que este episódio constitui o centro secreto de simetria do livro. A partir dele, as luzes perdem suas ambiguidades perigosas e definem sobretudo as imagens divinas e salvadoras: Cupido-Eros (cuja identificação sincrética com Horus, filho de Isis — deus solar e portanto lume supremo do universo — não devemos esquecer) e mais especialmente a própria Isis, cuja luz sagrada termina por triunfar, dissipando as trevas e ofuscando as luzes enganosas e sacrilégas conjuradas por seu eterno inimigo Seth, o deus simbolizado pelo asno. A lanterna nefanda da feiticeira Panfilia, se opõe agora a > A I Q cerdote de Isis, assim como as lâmpadas, tochas e círios (Met., XI, 9) levados pelos fiéis para "atrair as bênçãos daquela de quem se originam os astros do céu" e para espargir a mais viva luz no festival da deusa durante o qual Lúcio recobra a forma humana.

Para concluir, lembremos da presença, entre estas luminárias associadas a Isis, de uma palma iridescente levada por um sacerdote, "feita de uma folha de ouro delicadamente trabalhada"; nela, os comentaristas (28) têm querido reconhecer um equivalente do enigmático ramo de ouro de Virgílio, cuja função parece ter sido a de aplacar a sombria Proserpina, rainha do mundo subterrâneo, propiciando de maneira simbólica a transição da morte iniciática para a nova vida do espírito e assegurando o retorno do contrito peregrino dos infernos ao mundo dos vivos, da felicidade e da luz.

## Notas

01. APULEIO: *Apologia* (ed. Henri Clouard), p.100.
02. Citado por Cumont Franz, *Die orientalischen Religionen im romischem Heidentum* (Leipzig u. Berlin, 1931), p.78.
03. Utilizamos a edição de *De Iside et Osiride* preparada por J. GWYN Griffiths, (University of Wales Press, 1970).
04. CUMONT, op.cit., p.82.
05. APULEIO, *Metamorfoses*, ed.D.S.Robertson, (Paris, 1945), vol. II, p. 144, (nota 1).
06. REITZENSTEIN Richard, *Das Marhem vom Amor und Psyche* (incluído em: *Amor und Psyche*, ed. G. Binder e R. Merkelbach, Darmstadt, 1968), pp.113 ff.

07. Para redatar estas notas, temos utilizado o verbete "Esel" de I.Opelt, no volume VI do *Reallexikon fur Antike und christentum*, editado por Theodor Klauser (Stuttgart, 1966).
08. EISLER Robert, *Orphisch — dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (Hildesheim, 1966), p.201
- 08.1 GRIFFITHS J.Gwyn, op.cit., p.410.
09. GRAVES Robert, *Introduction to The Golden Ass* (Translated by R. Graves, New York, 1951). Ver também *The White Goddess*, (Londres, 1961), esp. pag. 278 e 290.
10. As citações das *Metamorfoses* de Apuleio estão tomadas das tradução portuguesa de Ruth Guimarães (O Asno de Ouro, Rio de Janeiro, 1969).
11. WUNSCH: *Sethianische Verfluchungstafel aus Rom* (Leipzig, 1898).
12. Pseudo-Mateo, XIV (Aurelio de Santos: Los evangelios apócrifos, Madrid, 1975, p.211)!
13. GUÉNON René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, (Buenos Aires, 1969), p.126.
14. SANTOS Aurélio de, op.cit., paf. 70.
15. LEPALLEY Claude, *L'empire romain et le christianisme* (Paris, 1969), p.38.
16. TERTULIANO, *Apologética*, XVI, 12 (ed. J.P.Waltzing, Paris, 1929).
17. MINUCIUS FÉLIX, Octavius, IV, cit. por Lepelley, pp.92-93.
18. verbete I. Opelt, "Esel", op.cit.
19. PEROWNE Stewart, *Roman Mythology*, 1983, p.133.
20. Griffiths J. Gwyn, op.cit., p.418.
21. GRAVES R., *The White Goddess*, p.290.
22. LANCEL Serge, *Curiositas*, em *Amor und Psyche*, op.cit., p.415.
23. CUMONT, op.cit., p.163. Ver também Grimal, *Dicionário da Mitologia* (Rio de Janeiro).
24. MERKELBACH R., *Eros und Psyche*, em *Amor und Psyche*, op.cit., p.393.
25. GRIMAL P., *Die Bedeutung der Erzählung von Amor und Psyche*, em *Amor und Psyche*, op.cit., p.10.
26. VEYNE Paul, *A Elegia erótica romana* (São Paulo, 1985), p. 139.
27. Lancel S., op.cit., p. 420.
28. NETTLESHIP Conington: *The Works of Virgil* (Londres, 1884), vol.II, p.443. Maud Bodkin, *Archetypal Patterns in Poetry*, (Oxford, 1978), p.129.

---

LUIS MUCILLO é professor da Universidade de Brasília.