

O sagrado, o profano e a superstição em Apuleio: a experiência do sagrado na Roma Imperial

The sacred, the profane and the superstition on Apuleius: the experience of the sacred in Imperial Rome

L. Yana L. Martinez

Doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
Professora da Universidade Federal do Rio Grande, Brasil
yana.flafy@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6608-257X>
<https://lattes.cnpq.br/>

Mateus Bottaro de Souza

Doutorando em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
mateusbottaro@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0003-4084-9570>
<http://lattes.cnpq.br/6139529345444209>

Ricardo Cortez Lopes

Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
rshicarido@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0808-7203>
<http://lattes.cnpq.br/0168878682156505>

Resumo: Este estudo analisa a representação do sagrado, do profano e da superstição no *Asinus aureus* (Metamorphoses), de Apuleio, examinando como essas categorias estruturam a experiência religiosa e as

práticas culturais na Roma imperial. A pesquisa concentra-se nos livros I, II, VIII, IX e XI, que evidenciam crenças populares, relatos de feitiçaria e cultos greco-orientais frequentemente classificados como externa superstítio, revelando sua recepção entre diferentes grupos sociais. A partir de uma abordagem histórico-literária, discute-se a relação entre religio e superstítio e a circulação de cultos orientais no Mediterrâneo. O estudo também problematiza o uso das categorias de Mircea Eliade e destaca a instabilidade do narrador autodiegético, cujos relatos são moldados por ironia e fabulação. Ao integrar literatura antiga, história das religiões e teoria social, a investigação contribui para o entendimento da religiosidade romana e dos estudos sobre Apuleio.

Palavras-chave: Sagrado; Profano; Externa Superstítio; Asinus Aureus.

Abstract: This study examines the representation of the sacred, the profane, and superstition in Apuleius' *Asinus aureus* (*Metamorphoses*), investigating how these categories structure religious experience and cultic practices in Imperial Rome. The analysis focuses particularly on Books I, II, VIII, IX, and XI, where popular beliefs, accounts of witchcraft, and Greco-Oriental cults (frequently classified by the Romans as *externa superstítio*) appear with greater intensity, revealing how such phenomena were perceived by different social groups, including freedmen, common individuals, and members of the educated elite. Adopting a historical-literary approach, the study discusses the relationship between *religio* and *superstítio*, as well as the circulation and reception of Oriental cults across the Roman Mediterranean. It also re-examines the applicability of Mircea Eliade's categories, incorporating contemporary critiques of their essentialist framework and assessing their limits in light of the specificity of the Roman religious system. Moreover, the analysis considers the instability of the autodiegetic narrator as a key element for understanding the literary construction of religious experience in the novel, since the accounts are filtered through irony, fabulation, and rhetorical strategies intrinsic to the genre. By integrating ancient literature, the history of religions, and social theory, this investigation seeks to contribute to the understanding of Roman religiosity and to the advancement of Apuleian studies in Portuguese-language scholarship.

Keywords: Sacred; Profane; Externa Superstítio; Asinus Aureus.

Introdução

Este artigo é uma análise da religiosidade dentro de uma obra específica da literatura Romana. Destarte, como recorda Denis Feeney (1998), alguém que esteja a escrever sobre a literatura romana e a religião romana deveria, em seu texto, primeiramente esclarecer que os romanos não possuíam palavra correspondente à ‘religião’ nem à ‘literatura’ nos nossos moldes contemporâneos. Entretanto, segundo o autor, podemos nos valer desta questão da nomenclatura para reconhecer que em nenhuma sociedade existem esferas isoladas chamadas ‘religião’ e ‘literatura’ (FEENEY, 1998: 1), ainda mais antes da especialização das esferas da ação humana produzidas pela modernidade (WEBER, 1991; BOURDIEU, 2021). Assim como em outras sociedades, na Roma antiga, “[...] existem muitos modos literários e há muitos discursos religiosos, cada um com suas próprias associações distintivas e características semióticas. Ao invés de perguntar como a religião é transmutada para a literatura, então devemos pensar em termos de variedade de práticas culturais, interação, competência e definição mútua em processo¹ (FEENEY, 1998: 1; nossa tradução).

Nesse ínterim, não se busca formular generalizações abrangentes sobre o sagrado, o profano ou a superstição, mas descrever, a partir da narrativa apuleiana, como o indivíduo romano se comporta diante do sagrado e quais crenças manifesta. A obra *Metamorphoses*, também conhecida como *Asinus Aureus*, de Apuleio, constitui um testemunho singular do século II d.C., combinando elementos fabulares, filosóficos, religiosos e satíricos. Longe de oferecer um retrato homogêneo da religiosidade romana, o romance apresenta um mosaico complexo no qual cultos oficiais, rituais locais, práticas mágicas, adivinhação popular e mistérios greco-orientais são justapostos e reinterpretados pela perspectiva de seu narrador, Lúcio; uma voz marcada por ironia e instabilidade, como destacam estudos recentes.

A análise desenvolvida concentra-se nos livros I, II, VIII, IX e XI, escolhidos por evidenciarem de maneira mais clara as crenças populares, as práticas supersticiosas e os cultos greco-orientais frequentemente classificados pelos romanos como *externa supersticio*. Esses episódios permitem examinar como *Asinus aureus* articula as categorias de sagrado, profano e superstição, bem como a forma pela qual tais dimensões se manifestam no cotidiano romano e

¹ “In Rome there are many literary modes and there are many religious discourses, each with its own distinctive associations and semiotic features. Rather than asking how religion is transmuted into literature, then we should instead be thinking in terms of range of cultural practices, interaction, competing, and defining each other in process”.

nos modos de relação com o divino. O estudo dialoga com autores clássicos da teoria sociológica, da história e da religião, como Émile Durkheim e Mircea Eliade, ao mesmo tempo em que incorpora críticas contemporâneas ao caráter essencialista desses modelos, especialmente no que diz respeito à aplicação de categorias universalizantes ao contexto romano. Dada a complexidade social, jurídica e política da religiosidade imperial, integram-se também as contribuições de Claudia Beltrão da Rosa, Semíramis Corsi Silva, Belchior Monteiro Lima Neto e Regina Bustamante.

Além do enquadramento histórico-religioso, considera-se fundamental a dimensão narrativa: a instabilidade do narrador, discutida por Luca Graverini e Lucas Yukio de Azevedo Murai, exige uma leitura crítica dos relatos de magia, cultos orientais e fenômenos sobrenaturais. Ao articular literatura antiga, história das religiões e crítica narrativa, o estudo propõe uma leitura integrada de *Asinus aureus*, destacando sua densidade simbólica e sua relevância para a compreensão da religiosidade romana e para os debates contemporâneos sobre narrativa antiga, circulação de saberes no Mediterrâneo e relações entre experiência religiosa e representação literária.

Referencial teórico: o sistema religião e as suas partes (o sagrado, o profano e a superstição)

A presente discussão tem como foco a religiosidade, tema amplamente explorado nas ciências da religião, especialmente na psicologia e na antropologia. Por tratar-se de um objeto da Antiguidade, inacessível à observação direta ou à investigação empírica, a análise depende necessariamente da literatura histórica especializada, que oferece instrumentos conceituais, ainda que não permita recuperar a experiência subjetiva dos sujeitos antigos, mas apenas suas representações culturais e literárias. Desse modo, o estudo da religiosidade em *Asinus aureus* exige prudência no emprego de categorias modernas aplicadas a sociedades pré-modernas, pois termos como “religião”, “crença” e “sagrado” não encontram equivalentes diretos na experiência romana, sendo construções posteriores que não refletem com precisão o vocabulário e as práticas nativas. Elaborar um referencial teórico adequado implica, portanto, dialogar com tradições clássicas da teoria da religião, mas situá-las criticamente no contexto da Roma imperial.

Para esta investigação, a religião é compreendida como um sistema que integra conceitos de menor escopo, como sagrado, profano e superstição, utilizados aqui como categorias analíticas. Dada a polissemia do termo “religião”, adota-se como referência inicial a definição de Durkheim: “Uma religião é um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos os que a ela aderem” (DURKHEIM, 2000: 32). Assim, tais categorias são examinadas de modo analítico para, posteriormente, serem recombinadas na interpretação da religiosidade presente na obra de Apuleio.

Compreender o funcionamento interno da religiosidade romana requer ir além das categorias modernas e examinar como o sagrado era produzido e administrado dentro de um sistema ritual institucionalizado. Nesse horizonte, a reorganização promovida por Augusto desempenhou papel decisivo, pois sua intervenção direta nos locais de culto, a restauração de instituições rituais e a revitalização de tradições antigas transformaram a paisagem religiosa da *urbs*. Essa paisagem, entendida como construção simbólica resultante da interação entre práticas rituais e narrativas míticas, articulava simultaneamente a materialidade dos templos, monumentos e santuários e a pluralidade de identidades religiosas em constante negociação. Inserida nesse sistema, a distinção entre *sacra publica* e *sacra privata*, conforme definida por Festo, é fundamental: os ritos públicos eram financiados pelo Estado e realizados *pro populo*, enquanto os privados atendiam a interesses familiares ou individuais. Do mesmo modo, a noção de *sacrum* designava objetos e espaços oficialmente consagrados pelos pontífices por meio da *consecratio*, ato formal que exigia autorização do Senado, supervisão sacerdotal e recursos públicos. Nesse contexto, “Nas *res gestae* e nas imagens augustanas, depreende-se que Augusto valorizava seus títulos sacerdotais tanto quanto, ou mais que, suas magistraturas: *pontifex maximus, augur, XV uirum sacris faciundis, VII uirum epulonum, frater arualis, sodalis titius, fetialis fui*. E suas ações religiosas são apresentadas como partes integrantes de sua carreira pública, e não como preferências religiosas privadas” (BELTRÃO, 2015: 15).

A imbricação entre religião e agência sociopolítica no mundo romano exige que o modelo de Mircea Eliade seja mobilizado com cautela. Embora útil para distinguir sagrado, profano e superstição, sua abordagem tende a universalizar experiências religiosas e a abstraí-las de seus contextos, como observa Beltrão (2015), para quem a rígida dicotomia eliadeana não se ajusta a um sistema ritual pragmático e fortemente regulado pelo Estado. Assim, sua teoria é aqui

utilizada apenas de forma instrumental, dentro de um enquadramento crítico atento às especificidades históricas, jurídicas e sociais da religiosidade romana.

Nesse contexto, torna-se necessário retomar os fundamentos de sagrado, profano e superstição conforme entendidos na própria cultura romana. No latim republicano e imperial, *religio* não se referia a um sistema de crenças, mas a uma atenção rigorosa ao ritual: escrúpulo, observância e lealdade no trato com as divindades. A relação entre humanos e deuses baseava-se em obrigações cultuais precisas, de modo comparável ao dever do servo para com o senhor ou do soldado para com o comandante. A oposição entre *religio* e *superstitio* é explicitada por Cícero, que distingue os que “passavam todos os dias fazendo preces e sacrifícios para que eles próprios e seus filhos sobrevivessem”, considerados supersticiosos, daqueles que examinavam cuidadosamente os deveres rituais, os verdadeiramente “religiosos” (*De natura deorum*, II).² Para o orador, *superstitio* decorre de práticas excessivas e ansiosas, enquanto *religio*, associada a *relegere*, torna-se marca de virtude; o contraste mostra que o sistema religioso romano se definia menos por crenças abstratas do que por práticas reguladas capazes de garantir a ordem cívica e a relação adequada com o divino.

A trajetória conceitual de *superstitio* é complexa. Como demonstra Oliveira Silva (2024), já Teofrasto descrevia o *δεισιδαιμόν* (*deisidaímōn*) como aquele que ultrapassa os limites da prática ritual adequada, demonstrando temor excessivo e atenção desmedida a presságios e impurezas. Xenofonte emprega o termo em sentido mais neutro, “devoto fervoroso”, e Menandro apenas o menciona sem definição precisa. A equivalência moderna entre *deisidaimonía* e “superstição” deriva sobretudo da recepção romana, especialmente da interpretação de Cícero, que associa *superstitiosus* à prática oracular exagerada e à busca incessante por sinais do futuro.

² Cic. Nat. D. II. 28. 72: “Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent superstitionis sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, [hi] sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo ex diligendo diligentes ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. Ita factum est in superstitione et religioso alterum vitii nomen alterum laudis. Ac mihi videor satis et esse deos et quales essent ostendisse”.

“Pois aqueles que passavam o dia inteiro rezando e oferecendo sacrifícios para que eles próprios e seus filhos sobrevivessem foram chamados *supersticiosos*, nome que depois passou a ter um uso mais amplo. Já aqueles que reconsideravam cuidadosamente tudo o que dizia respeito ao culto dos deuses e, por assim dizer, ‘relia’ essas práticas, foram chamados *religiosos*, de *relegere*, assim como *elegantes* vem de *eligere*, *diligentes* de *diligere* e *inteligentes* de *intellegere*; pois, em todas essas palavras, está presente a mesma força de *legere* que há em *religiosus*. Assim aconteceu que, entre *supersticioso* e *religioso*, um termo passou a designar um vício e o outro, um elogio. E creio ter demonstrado suficientemente que os deuses existem e qual é a sua natureza” (tradução nossa).

Há também um fragmento de uma comédia de Menandro cujo título é *Δεισιδαιμων* (*Deisidaímōn*), contudo, não temos qualquer informação sobre o seu entendimento da palavra. Já a opção moderna de traduzir *δεισιδαιμονία* (*deisidaimonía*) por superstição segue a interpretação de Cícero em Natureza dos deuses, 1.117, que tomou emprestado do termo *superstitiosus* presente na comédia Anfitrião, no verso 323, de Plauto, em que o supersticioso é aquele que recebeu o dom divino da profecia (Riess, 1885: 41), e assim, para orador romano, superstício é a adivinhação, a arte de predizer o futuro (OLIVEIRA SILVA, 2024: 123).

Plutarco desloca o debate sobre *superstitio* ao tratá-la não como simples excesso ritual, mas como a forma mais nociva de ignorância religiosa. Para ele, o supersticioso acredita em narrativas míticas fantasiosas e atribui aos deuses ações arbitrárias e danosas, revelando uma corrupção do juízo racional tão grave quanto, ou mais grave que, o ateísmo: o ateu perde a capacidade de julgamento racional e passa a ser guiado pelas paixões (OLIVEIRA SILVA, 2024: 124). Nessa perspectiva, superstição e impiedade constituem desvios simétricos derivados de uma mesma falha cognitiva: a incapacidade de conhecer corretamente a natureza divina. Essa elaboração plutarquiana, ao destacar os efeitos morais e psicológicos da superstição, oferece um contraponto relevante às concepções romanas de *religio* e *superstitio*, evidenciando como tais categorias funcionavam como instrumentos de distinção social, moral e política no Mediterrâneo imperial.

A superstição, nesse quadro, não possui um espaço institucional próprio: dissemina-se pela tradição oral, atravessa diferentes estratos sociais e inclui práticas rituais que não se articulam ao culto oficial, embora possam influenciá-lo ou dele derivar. Ela expressa a crença em uma força “além” do mundo sensível, mas sem reconhecimento ou legitimação por parte do Estado. Plutarco entende ateísmo e superstição como dois extremos do mesmo mal: o medo dos deuses. O ateísmo nega a existência divina e produz indiferença; a superstição a afirma, mas a associa à dor e ao dano, gerando temor excessivo. Ambos os desvios resultam de ignorância: no ateísmo, pela descrença no auxílio divino; na superstição, pela crença no mal provocado pelos deuses. Assim, enquanto o ateísmo decorre de uma razão corrompida, a superstição nasce de uma emoção derivada dessa mesma razão equivocada³.

³ Plut. Mor. II, De superst. 1: “Τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς δίχα ρνείσης τὸ μὲν ὥσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς τοῖς ἀντιτύποις ἥθεσι τὴν ἀθεότητα, τὸ δ' ὥσπερ ἐν ὑγροῖς τοῖς ἀπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν πεποίηκεν. ἄπασα μὲν

A religião romana difere profundamente das religiões modernas, pois se estruturava prioritariamente na prática ritual e não na crença interior. A relação entre humanos e divindades também contrastava com a concepção cristã contemporânea. Como explica Paul Veyne, no volume inicial de *História da vida privada*, os deuses não eram entidades metafísicas onipotentes, mas seres que integravam o mundo e ocupavam posição hierarquicamente superior por serem imortais. Eram, nas palavras do autor, “super-homens” (VEYNE, 1994: 202-203), o que permite compreender a divinização de Otaviano com o epíteto *Augustus*, já que suas ações o colocavam acima do homem comum.

Durkheim define o sagrado como tudo aquilo relacionado ao culto e à adoração de uma divindade, desde objetos até espaços rituais. O sagrado não é inerente ao objeto: existe porque a prática ritual o institui. Sagrado é aquilo que está imbuído de uma aura divina na visão do devoto, que foi feito por mãos não-humanas (LATOUR, 2008), o que ocasiona que o sagrado seja usado para além da religião ou de mitos. O profano, como o próprio nome indica (*profanus* < *¬pro + fanum*) é aquilo que está diante do templo, ou seja, fora desse, aquilo que está fora dessa aura divina.

O par sagrado/profano tornou-se influente após Mircea Eliade (1992), embora sua aplicação ao contexto romano seja limitada por seu caráter essencialista e universalizante, como argumenta Beltrão (2015). No universo romano, o sagrado não é um plano ontológico distinto, mas uma qualidade atribuída pela ação ritual. Ainda assim, a noção eliadeana do rito como momento liminar, no qual o indivíduo transita entre o tempo profano e o mítico-sagrado, permanece útil quando reinterpretada à luz da especificidade romana.

Nesse cenário conceitual, torna-se necessário examinar também a superstição (*superstitio*), que não se integra plenamente à *religio* oficial, mas tampouco se situa completamente fora dela. Trata-se de uma zona intermediária que engloba práticas, crenças e rituais populares não reconhecidos pelo Estado, mas que mantêm relação constante com o

οὖν κρίσις ψευδής, ἄλλως τε κἄν ἢ περὶ ταῦτα, μοχθηρόν· ἢ δὲ καὶ πάθος πρόσεστι, μοχθηρότατον. πᾶν γὰρ πάθος ἔσικε ἀπάτη φλεγμαίνουσα εἴναι· Φκαὶ καθάπερ αἱ μετὰ τραύματος ἐκβολαὶ τῶν ἀρθρων, οὕτως αἱ μετὰ πάθους διαστροφαὶ τῆς ψυχῆς χαλεπάτεραι”.

“A ignorância e a incompreensão acerca dos deuses, desde o princípio, dividindo-se em dois cursos, produz, como que em terrenos duros, nos caracteres rígidos, a impiedade (*atheótēs*), e, como que em terrenos úmidos, nos caracteres delicados, a superstição (*deisidaimonía*). Todo julgamento é falso — e, sobretudo quando se trata dessas questões — é pernicioso; mas, quando a isso se acrescenta uma paixão, torna-se o pior de todos. Pois toda paixão assemelha-se a um engano em ebullição; e, assim como as luxações que seguem uma ferida são mais difíceis de tratar, assim também as distorções da alma que se seguem a uma paixão são mais graves” (tradução nossa).

universo religioso. O exame conjunto do sagrado, do profano e da superstição é, portanto, fundamental para compreender a forma como *Asinus aureus* representa a experiência religiosa na Roma imperial, evidenciando a articulação fragmentada entre essas três dimensões.

Tabela 1: sagrado, profano e superstição

Práticas na esfera do/a			
	Sagrado	Superstição	Profano
Espaço religioso	✓	X	X
Sacerdote	✓	X	X
Rituais	✓	✓	X
Crenças	✓	✓	X
Reconhecimento pelo Estado	✓	X	✓
Exemplos	Culto de Júpiter, culto à figura do Imperador, prática dos auspícios	Cultos orientais, magia, crenças populares, adivinhação ² .	Trabalho oficial, espetáculo de gladiadores, transações comerciais.

Fonte: dados da pesquisa.

Como indicado na tabela, o profano poderia sugerir uma conduta distante da religião, algo que hoje se aproximaria do ateísmo. Contudo, essa ideia não se aplica plenamente ao contexto romano, pois quase todas as ações do cotidiano eram ritualizadas em algum grau e, portanto, inseridas no universo religioso. O sagrado e o profano não constituíam opções excludentes de vida; ambos coexistiam e estruturavam a existência romana simultaneamente. A superstição, cuja etimologia remete a *super* e *sto*, expressava crenças amplamente difundidas na sociedade e situava-se fora da *religio* oficial, entendida como ofício ceremonial voltado às divindades reconhecidas pelo Estado.⁴

⁴ Os auspícios, a aruspicação e os livros sibilinos eram práticas ligadas à religião oficial. O primeiro era a observação dos voos das aves com o intuito de revelar se os deuses eram favoráveis ou não as decisões de governo e guerra. O segundo examinava as entradas das vítimas com o intuito de revelar o futuro, o terceiro era um conjunto de livros contendo profecias que deviam ser interpretadas. Essas práticas se antepõem a adivinhação, prática de “tirar a sorte” através de varetas, cartas ou pedrinhas, atos ridicularizados por Cícero de acordo com Novak (1991).

O profano, afastado do sentido moral atribuído por Plutarco, pode ser descrito em termos estruturais como o âmbito da vida comum e prática. Era reconhecido pelo Estado nas atividades não religiosas, como os cargos administrativos e militares, e também nas práticas que perderam sua função ritual, permanecendo apenas como formas de entretenimento, como as corridas, os espetáculos de gladiadores e o teatro.

O romano e a religião

O Império Romano constituía um mosaico de práticas religiosas, valores culturais e identidades em permanente negociação. A religião não era apenas uma esfera privada, mas parte estruturante da ordem pública, do direito e do cotidiano. Como observa Claudia Beltrão da Rosa (2015), os rituais romanos compunham uma engrenagem central da vida cívica, reafirmando valores sociais por meio de um “tempo religioso” construído entre tradição e normas jurídicas. Nesse contexto, religião e identidade estavam profundamente articuladas, e o sagrado operava como elemento de coesão social e de delimitação simbólica entre grupos.

A religiosidade romana, de base politeísta e caráter pragmático, organizava-se em torno de múltiplas divindades e práticas. Júnio de Souza Brandão (1993) destaca que o romano não buscava obedecer aos deuses, mas conciliá-los, convocando sua benevolência em benefício pessoal, familiar e estatal. Essa lógica de negociação permeava toda a cultura romana e aparece de modo expressivo no *Asno de Ouro*, de Apuleio, obra do século II d.C. que combina elementos fabulosos, religiosos e filosóficos ao narrar a transformação de Lúcio em asno após um experimento mágico. A narrativa evidencia as fronteiras fluidas entre religião oficial, práticas mágicas e cultos de mistério.

Como argumenta Semíramis Corsi Silva (2012), Apuleio utiliza tanto a ficção quanto o discurso jurídico de *Apologia* para afirmar-se como filósofo e intelectual e para denunciar o uso político das acusações de *crimen magiae*. Essas disputas revelam tensões próprias do Império, sobretudo nas províncias africanas. Belchior Monteiro Lima Neto (2020) mostra que, na África romana, o contato entre tradições locais e práticas helenizadas e romanas produzia conflitos, sendo a magia um dos principais espaços simbólicos dessas tensões. A obra de Apuleio, portanto, reflete e elabora esse embate entre religiosidade popular, filosofia e religião estatal.

A trajetória de Lúcio culmina em sua conversão ao culto de Ísis, deusa central dos

mistérios egípcios que ganhavam projeção no Ocidente romano. Regina Bustamante (2020), ao analisar os mosaicos e práticas visuais da África romana, mostra como esses elementos religiosos e iconográficos eram fundamentais na afirmação de identidades locais. Em *O Asno de Ouro*, a conversão de Lúcio é acompanhada de uma transformação social e simbólica: ele deixa de ser animal para tornar-se homem, cidadão, sacerdote. O deus Osíris, ao aparecer-lhe em sonho, não apenas o chama ao serviço do sagrado, mas também o aconselha a continuar sua vida pública como advogado:

Denique post dies admodum pauculos deus deum magnorum potior et potiorum summus et summorum maximus et maximorum regnator Osiris non in alienam quampiam personam reformatus, sed coram suo illo venerando me dignatus adfamine per quietem recipere visus est: quae nunc, incunctanter gloriosa in foro redderem patrocinia, nec extimescerem malevolorum dissemination, quas studiorum meorum laboriosa doctrina ibidem exciverat. Ac ne sacris suis gregi cetero permixtus deservirem, in collegium me pastophorum suorum immo inter ipsos decurionum quinquennales adlegit. Rursus denique quaqua raso capillo collegii vetustissimi et sub illis Syllae temporibus conditi munia, non obumbrato vel obtecto calvitio, sed quoquoversus obvio, gaudens obibam (Apul. Met. XI.30).

Daí a três dias, o deus que dos grandes deuses é o maior, dos melhores o mais augusto, dos mais augustos o maior, dos maiores o mestre soberano, Osíris, me apareceu em sonho, não sob qualquer figura, de empréstimo, mas mostrando-se face a face e se dignou fazer ouvir o seu verbo venerando. Incitou-me então, sob o seu patrocínio, a continuar resolutamente no fórum minha gloriosa carreira de advogado. Que não temesse as maledicências invejosas, provocadas naquele meio por meu trabalho erudito e minha cultura. Por fim, não me quis mais ver misturado ao comum dos mortais, no exercício de seu culto. Fez-me entrar para o colégio dos pastóforos, e me elevou até a classe de decurão quinquenal. Mandei raspar a cabeça completamente, então, e, nesse vetustíssimo colégio, fundado desde os tempos de Sila, sem velar nem proteger a calva, mas ao contrário, expondo-a a todos os olhares, das minhas honrosas funções me desincumbi com alegria (APULEIO, 2020: 465-467).

A cena final do *Asno de Ouro*, na qual Lúcio recebe em sonho a visita de Osíris e é

incorporado progressivamente à hierarquia sacerdotal, ilustra de modo exemplar essa confluência entre sagrado, profano e superstição. Nesse trecho que encerra o romance, vemos o sagrado, o profano e a superstição imbricados, confirmando a afirmação de Brandão (1993) de que a religião romana consistia em sacralizar o cotidiano e vice-versa. O deus lhe aparece em sonho (sagrado), o aconselha a continuar a advogar (profano) e o adverte a não temer a inveja de seus pares (superstição). A vida do homem romano é atravessada por esses elementos simultaneamente, mesmo quando aparentemente diversos ou até antagônicos.

Compreender a religiosidade romana exige abandonar modelos modernos que privilegiam crenças internas ou experiências subjetivas. Como observam Feeney (1998) e Beltrão da Rosa (2015), a religião em Roma estava entrelaçada à vida pública e ao cumprimento de obrigações rituais, não à adesão doutrinária. O que importava eram as ações: ritos corretos, fórmulas adequadas e respeito ao *mos maiorum*. Não havia ortodoxia ou heresia, mas critérios de legitimidade e eficácia capazes de manter a *pax deorum*.

Nesse contexto, a *pietas* era o eixo da vida religiosa. Mais que devoção íntima, designava os deveres do indivíduo para com deuses, família e comunidade. A ruptura desse equilíbrio simbólico podia ameaçar toda a cidade, razão pela qual prodígios e eventos extraordinários eram entendidos como sinais de desordem e demandavam expiação. Daí a necessidade de um sistema sacerdotal especializado, composto por pontífices, áugures, vestais e outros corpos responsáveis por zelar por calendários, auspícios e rituais oficiais. A religião, portanto, integrava o aparato estatal e garantia sua continuidade.

É nesse horizonte que se comprehende a trajetória de Lúcio em *Asinus Aureus*. Sua conversão e integração aos *pastophori* e aos *decuriones quinquennales* revelam como sagrado, profano e superstição se entrelaçam na experiência religiosa romana, reafirmando a sacralização do cotidiano apontada por Brandão (1993). Mais que uma transformação espiritual individual, a narrativa mostra a reinserção do sujeito na ordem cívico-religiosa. A *religio* praticada segundo os valores aceitos funcionava como caminho de reintegração, ao passo que a *superstitio* representava desvio e ameaça.

Como observa McDonald (2016: 44), Lúcio abandona sua *curiositas*, entendida como tendência ao descontrole e ao saber proibido, e, ao adotar a disciplina ritual *isíaca*, obtém proteção divina e restaura sua posição social. De modo análogo, Psique alcança redenção ao submeter-se à vontade dos deuses, sendo reintegrada plenamente ao corpo social. Esses

episódios evidenciam que, na visão romana, a *religio* reforçava a ordem coletiva, enquanto a *supersticio* se associava a práticas estrangeiras, desordenadas e potencialmente perigosas.

Essa convivência entre tradição religiosa, racionalidade filosófica e prática social é discutida amplamente por Paul Veyne. Para ele, os romanos cultos não criam literalmente nos deuses, mas participavam das práticas religiosas por tradição e prudência. Ele argumenta: “O que autorizava a participar da religião popular, em parte por condescendência, pois as fábulas dizem a verdade numa linguagem ingenuamente falsa, e em parte por prudência intelectual, pois quem sabe se Apolo, mais que um nome vazio, não é uma Emanação, apesar das fábulas que o rodeiam” (VEYNE, 1994: 209)?

Essa atitude de adesão pragmática ao ritual era compatível com uma perspectiva filosófica racionalista. Segundo Veyne, a superstição era atribuída ao povo simples ou ao Oriente, e o medo dos deuses – ao contrário da admiração – era considerado indigno da mentalidade clássica. Logo, “o medo dos deuses é o que os romanos entendiam por ‘superstição’; deixavam a gente do povo, nesse oriente habituado a obedecer a potestades, imaginar que devoção significa proclamar-se escravo, servidor de um deus”, então, “no fundo a relação clássica com os deuses é nobre e livre: é de admiração” (VEYNE, 1994: 205).

Lúcio, nesse sentido, representa a síntese do romano culto: ele respeita os deuses, participa dos cultos e reconhece seu valor simbólico, mas também continua seu ofício no fórum, mantendo uma perspectiva prática da vida. Veyne aprofunda essa tensão entre crença e ritual ao afirmar que “não houve nenhuma irreligião popular em Roma: o povo nunca deixou de crer e rezar.” Ainda assim, questiona: “Mas em que um romano culto – um Cícero, um Horácio, um imperador, um senador, um notável – podia crer dentro dessa fantasmagoria dos deuses ancestrais? A resposta é categórica: não podiam crer em nada” (VEYNE, 1994: 208).

Nesse vácuo de crença efetiva, surgem os sistemas filosóficos como o estoicismo e o epicurismo, que ofereciam métodos para alcançar a felicidade e lidar com as perturbações da alma. Enquanto a religião oficial garantia a continuidade social por meio do ritual, a filosofia tentava oferecer uma forma de tranquilidade interior. A religião pagã, portanto, era sobretudo uma religião da festa, da celebração da vida, não uma doutrina de salvação: “A religião pagã é a religião da festa, da alegria. A religião não tratava do pós-vida, nem dava uma resposta para tais inquietações. As seitas filosóficas, buscavam dar ao seguidor um ‘método de felicidade’, mas ambas as correntes não creem veementemente no além. Inclusive entre a raia miúda a crença

geral no início do século I d.C. é que a morte é o fim, e nada há além disso" (VEYNE, 1994: 208-210).

Nesse cenário, os cultos mistéricos como o de Ísis, de Osíris, de Mitra ganham espaço por oferecerem experiências emocionais e respostas simbólicas às inquietações humanas. Apuleio, com sensibilidade e ironia, insere essas questões em sua narrativa, construindo uma obra que é simultaneamente literatura fantástica, documento etnográfico e reflexão filosófica. Como mostram os estudos de Beltrão da Rosa, Corsi Silva, Lima Neto, Bustamante, Brandão e Veyne, O Asno de Ouro permite vislumbrar a complexidade do sagrado no mundo romano – onde religião, magia, poder e identidade se entrelaçam numa rede de significados em constante reelaboração.

Os cultos greco-orientais

Os cultos greco-orientais constituíam um conjunto heterogêneo de práticas religiosas formadas pelo sincretismo entre tradições do Oriente Próximo e do Egito, elementos da religião grega e influências dos mistérios de Elêusis. Embora tenham se desenvolvido em diferentes momentos, atingiram seu auge na Grécia no século I a.C. e, posteriormente, difundiram-se em Roma. A adesão a esses cultos estava relacionada às incertezas sobre vida, morte e destino, questões que nem a religião tradicional nem a filosofia eram capazes de responder plenamente. Para gregos e romanos, tais cultos ofereciam consolo diante da morte e a promessa de continuidade pós-vida. Segundo Mircea Eliade, esse tipo de religiosidade se estruturava justamente na busca por superação da angústia existencial e por uma experiência de sentido que transcendesse os limites da religião cívica.

[...] elites intelectuais haviam descoberto outras mitologias capazes de justificar e articular novas concepções religiosas. Por um lado, havia as religiões dos Mistérios, de Eleusis e das confrarias órfico-pitagóricas aos Mistérios greco-orientais, tão populares na Roma imperial e nas províncias. Por outro lado, havia o que se poderia chamar de mitologias da alma, soteriologias elaboradas pelos neo-pitagóricos, neoplatônicos e gnósticos. A tudo isso deve-se acrescentar a expansão dos cultos e mitologias solares, as mitologias astrais e funerárias, bem como todos os tipos de 'superstições' e "baixa mitologia" populares (ELIADE, 1992: 112).

Devido as religiões orientais, a *sterna supersticio* dos romanos muda de comportamento, pois, “[...] antes de atingirem o mundo romano essas religiões foram selecionadas e modificadas pela época helenística, sendo inclusive o grego a língua litúrgica da maioria delas e os mistérios de Elêusis o modelo para sua celebração mistérica. [...] uma vez na Urbs elas tenderam a serem romanizadas e, não sem resistência, incorporadas ao panteão do culto oficial” (PINTO, 1991: 222).

Em *Asinus Aureus*, Apuleio delineia um panorama significativo das práticas religiosas de seu tempo, com destaque para os cultos orientais difundidos no Império. Lúcio valoriza especialmente os mistérios isiáticos e mitrácicos, apresentados como cultos de prestígio capazes de inseri-lo em círculos iniciáticos e de reforçar sua identidade cívica. Como observa Pinto (1991: 225), o culto de Ísis buscava preservar um espaço privado de tranquilização e felicidade da alma, articulando experiência religiosa e integração social. Em contraste, os cultos de Cibele e da Dea Syria são descritos negativamente devido ao caráter marginal que recebem na obra: a autocastração dos *galli* implicava perda de cidadania e os devotos da Dea Syria eram representados como mendicantes envolvidos em práticas consideradas supersticiosas. Pinto (1993: 223) destaca que Lúcio rejeita e desqualifica essas devoções por associá-las à desordem social e a comportamentos desviantes. As representações apuleianas indicam que o valor de um culto não residia em manifestações extraordinárias, mas em sua adequação à ordem cívica e na utilidade social de seus rituais. A distinção entre *religio* legítima e *supersticio* desviante baseava-se, portanto, em critérios sociais, jurídicos e políticos.

A literatura grega e romana também evidencia que a comunicação entre humanos e deuses era central na experiência religiosa. Na épica homérica, essa interação dava-se sobretudo por epifanias, sacrifícios e preces, mas a tradição posterior apresenta fronteiras cada vez mais fluidas entre aparições, sonhos e manifestações divinas. Sonhos podiam oferecer mensagens verdadeiras ou enganosas, e figuras sobrenaturais eram designadas por termos como *daimon*, *phásma* e *eídolon*, ou *monstrum* e *imago*, no latim. Reitz (2019: 686) demonstra que versos formulaicos idênticos eram usados para introduzir diferentes tipos de contato sobrenatural, sugerindo que tais experiências eram literariamente percebidas como análogas e interligadas.

O culto greco-oriental e a superstição em Asinus Aureus

Asinus Aureus ocupa posição singular na literatura latina por articular, em estrutura de mosaico, episódios cômicos, licenciosos e religiosos que compõem um retrato amplo das práticas supersticiosas e dos cultos em circulação no mundo romano. O enredo organiza-se em três movimentos principais. Nos livros I a III, destacam-se relatos de prodígios, feitiçarias e crenças populares que culminam na metamorfose de Lúcio em asno, motivada por sua curiosidade imprudente pelo extraordinário. Do livro IV ao início do IX, a narrativa acompanha os sofrimentos e deslocamentos do protagonista em sua condição animal, entre episódios paralelos como o sequestro de Caridade, o mito de Eros e Psique, casos de adultério e cenas de violência que antecipam sua futura transformação simbólica. Nos livros IX a XI, após sucessivas provações, Lúcio alcança notoriedade por seu comportamento quase humano, até ser levado a fugir de uma exibição pública obscena. Nesse momento, recebe em sonho a intervenção de Ísis, recupera a forma humana, ingressa em seu culto e, já em Roma, reintegra-se à ordem social exercendo a advocacia.

A leitura da religiosidade no romance exige prudência metodológica, pois Lúcio, narrador autodiegético, é reiteradamente tratado pela crítica como voz pouco confiável. Luca Graverini (2007) demonstra que essa ambiguidade manifesta-se desde o prólogo, cujo início com *at ego* pressupõe uma oposição discursiva que o leitor não pode identificar, projetando-o em uma conversação já em curso. Essa estratégia cria a sensação de acesso apenas parcial a uma troca narrativa maior e reforça a dimensão performativa da narração. Ao definir o texto como *sermo Milesius*, o prólogo ancora-se em uma tradição marcada por ironia e artifício. Como sintetiza Graverini, “o prólogo das *Metamorphoses* não é fácil de interpretar [...] a posição enfática de *at ego tibi* implica uma narrativa anterior [...] somos lançados na posição de quem escuta somente parte de uma troca narrativa já em andamento” (GRAVERINI, 2007: 2–3). Dessa forma, os relatos de magia, superstição e culto não devem ser lidos como testemunhos diretos do universo religioso romano, mas como construções literárias mediadas por ambivalência e autorreflexividade.⁵

Como ressalta Murai (2022), a experiência asinina de Lúcio funciona como metáfora de um processo de aprendizagem irregular, marcado por erro, distorção e fabulação, de modo que a

⁵ “the prologue to the *Metamorphoses* is not easy to interpret [...] the emphatic position of *at ego tibi* implies a previous storytelling [...] we are plunged into the position of overhearing part of a larger narrative exchange already in progress” (GRAVERINI, 2007: 2–3).

voz que relata magia, superstição e práticas cultuais é literariamente construída e permeada por humor, ambivalência e estratégias retóricas. Essa falta de confiabilidade é reforçada quando se observa, como demonstra o mesmo autor (MURAI, 2022: 14), o lugar singular ocupado pelo narrador apuleiano em comparação com outros romances antigos. Diferentemente das Efesíacas de Xenofonte, da História de Apolônio de Tiro ou das Etiópicas de Heliodoro, obras nas quais o narrador permanece discreto ou quase invisível; e também distinto dos narradores episódicos de Dáfnis e Cloé, Leucipe e Clitofonte ou Quéreas e Calírroe, o narrador de *Asinus Aureus* se apresenta desde as primeiras palavras como um “eu” plenamente assumido e performativo. O enigmático início em at ego rompe com as convenções do gênero ao estabelecer de imediato uma relação autorreferencial com o leitor, inserindo-o em uma conversa já em andamento e sinalizando que a narrativa será mediada por uma subjetividade instável. Assim, a singularidade estrutural do prólogo, somada à oscilação entre ingenuidade e ironia ao longo da obra, confirma que os relatos de Lúcio não oferecem acesso direto ao universo religioso romano, mas uma representação filtrada pela ficcionalidade e pela performatividade narrativa.

A narrativa tem início com Lúcio em sua viagem à Tessália, hospedando-se na casa do avarento Milão. Ao final desse trajeto, ele encontra dois viajantes que discutem a veracidade de um episódio extraordinário narrado por um deles. Intervindo na conversa, Lúcio ouve de um dos interlocutores, céptico, que não se pode acreditar nas maravilhas relatadas por seu companheiro, Sócrates. Em resposta, o protagonista afirma:

Minus hercule calles pravissimis opinionibus ea putari mendacia quae vel auditu nova vel visu rudia vel certe supra captum cogitationis ardua videantur; quae si paulo accuratius exploraris, non modo compertu evidentia verum etiam factu facilia senties (Apul. Met. I.3).

Minha opinião tu não conheces: o erro e o preconceito não querem ver senão mentira quando não se está preparado para ouvir, nem habituado a ver, essas coisas que parecem pelo menos ultrapassar o nível da inteligência; mas um acurado exame te convencerá de que tais fatos são, não somente de uma verdade irrefutável, mas de fácil execução (APULEIO, 2020: 41)

Essa cena inaugural já anuncia o papel central da credulidade, da interpretação e da percepção do extraordinário no romance, além de antecipar o entrelaçamento entre maravilhas, práticas supersticiosas e experiências religiosas que atravessará toda a obra. A partir desse momento, a narrativa se expande em múltiplas direções, incorporando episódios de magia, crenças populares e cultos greco-orientais que moldarão profundamente o percurso de Lúcio.

A passagem evidencia a disposição de Lúcio em acreditar em prodígios, embora sua postura, à primeira vista, revele certa neutralidade racionalista. Como homem instruído e socialmente distinto, não lhe convinha admitir publicamente sua inclinação por crenças consideradas supersticiosas. Ainda assim, sua curiosidade diante do extraordinário torna-se evidente. O episódio narrado por Sócrates inaugura a série de relatos envolvendo feitiçaria que atravessam os primeiros livros da obra. Sócrates conta ter buscado abrigo na casa de uma velha estalajadeira chamada Méroe, a quem descreve da seguinte forma:

[...] et utpote ultime adfectus ad quandam cauponam Meroen, anum sed admodum scitulam (Apul. Met. I.7).

[...] fui procurar abrigo em casa de uma velha estalajadeira chamada Méroe, muito agradável, apesar da idade (APULEIO, 2020: 45).

"Parce" inquit "in feminam divinam, nequam tibi lingua intemperante noxam contrahas." [...] "Saga" inquit "et divina, potens caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, deos infimare, sidera extinguere, Tartarum ipsum inluminare" (Apul. Met. I.8).

"É uma mulher demoníaca. Contém tua língua, se não queres atrair nenhum malefício". [...] Mágica e adivinha, tem o poder de abaixar o céu, de suspender a terra, de petrificar as fontes, de diluir as montanhas, de sublimar os manes e derrubar os deuses, de apagar as estrelas e iluminar o Tártaro" (APULEIO, 2020: 47).

Amatorem suum, quod in aliam temerasset, unico verbo mutavit in feram castorem, quod ea bestia captivitatis metuens ab insequentibus se praecisione genitalium liberat, ut illi quoque símile [quod venerem habuit in aliam] proveniret. Cauponem quoque vicinum atque ob id aemulum deformavit in ranam, et nunc senex ille dolium innatans vini sui

adventores pristinos in faece submissus officiosis roncis raucus appellat (Apul. Met. I.9).

Um de seus amantes cometeu a temeridade e lhe ser infiel. Com uma única palavra, ela o transformou em castor, a fim de que ele tivesse o destino daquele animal selvagem que, por temor do cativeiro, corta as partes genitais para se livrar dos caçadores. O dono de uma casa de prazer vizinha, e, que, por isso mesmo, lhe faria concorrência, foi trocado por ela em rã. Agora o velho nada no tonel e, mergulhando no limo, saúda com toda a cortesia, com os seus coaxos roucos, aqueles que outrora vinham beber do seu vinho (APULEIO, 2020: 47).

Diferentemente da figura da bruxa medieval, geralmente associada ao culto de entidades demoníacas e à oposição direta à religião oficial, a feiticeira no contexto romano é apresentada como alguém que manipula forças divinas de natureza ctônica com o objetivo de alcançar fins imediatos. A prática mágica é, nesse cenário, menos uma ruptura com o sagrado e mais um desvio pragmático da *religio* tradicional. A figura da feiticeira é comumente associada a mulheres idosas que, privadas dos atributos físicos da juventude, mas ainda movidas por desejos sensuais, recorrem à magia como meio de realizar suas fantasias. Também eram frequentes os encantamentos dirigidos contra rivais em disputas amorosas, comerciais ou vizinhanças, como observa Ugo Enrico Paoli:

A ilusão de poder intervir poderes sobrenaturais nas coisas do amor, como aliados de um coração traído ou uma paixão não correspondida, deu origem às primeiras práticas da feitiçaria feminina. Para atrair o ente querido, a mulher transformou-se em uma feiticeira, mais obstinada em seus encantos, mais velha, feia e desprezada que sentia. [...] Disto ele estava tão convencido, que alguns atribuíram os eclipses lunares a feitiços de mulheres amorosas. O poder daqueles miseráveis era tal que ninguém podia ter certeza deles, e todos tentaram se proteger antecipadamente, pendurando uma barba de lobo à sua porta, porque as barbas do lobo tinham grandes virtudes nos feitiços e para torná-los efetivos, já que para torná-los inúteis⁶ (PAOLI, 1957: 372-373; nossa

⁶ “La ilusión de poder hacer intervenir potencias sobrenaturales en las cosas de amor, como aliadas de un corazón traicionado o de una pasión no correspondida, hizo surgir las primeras prácticas de hechicería femenil. Para atraer al ser amado, la mujer se transformaba en hechicera, tanto más obstinada en sus encantamientos cuanto más vieja, fea y despreciada se sentía. [...] De esto se estaba tan convencido, que algunos atribuían los eclipses lunares a sortilegios de las mujeres amantes. El poder de aquellas desdichadas era tal, que nadie podía sentirse seguro de ellas, y todos procuraban precaverse por anticipado, colgando a su puerta una barba de lobo, porque las barbas de lobo tenían

tradução).

Já em Hípata, na Tessália, Lúcio hospeda-se na casa de Milão. No dia seguinte, encontra-se com sua tia Birrena, que o convida a conversar em particular. Na residência dela, Lúcio depara-se com uma escultura de Diana e Acteão, cuja beleza o deixa profundamente impressionado. A representação remete ao mito segundo o qual Acteão, por ter surpreendido a deusa nua durante o banho, é transformado em cervo e morto por seus próprios cães. Aqui, o mito surge como um elemento decorativo no átrio, tratado como arte luxuosa, mas esvaziada de função religiosa. A escolha desse motivo iconográfico não é fortuita: embora vinculado a uma religiosidade arcaica já desacreditada, o mito, conforme observa Paul Veyne, conserva uma "verdade" simbólica latente nas "mentiras" da tradição (VEYNE, 1994). Nesse sentido, a imagem antecipa simbolicamente a própria metamorfose de Lúcio – um presságio funesto da transformação que o aguarda.

Nesse momento da narrativa, Birrena, em conversa reservada, adverte Lúcio sobre a natureza ambígua e perigosa de Panfília, esposa de Milão, seu anfitrião:

"Per hanc" inquit, "deam, o Luci carissime, ut anxie tibi metuo et ut pote pignori meo longe provisum cupio, cave tibi, sed cave fortiter a malis artibus et facinorosis illecebris Pamphiles illius, quae cum Milone isto, quem dicis hospitem, nupta est. Maga primi nominis et omnis carminis sepulcralis [...] Nam simul quemque conspexerit speciosae formae iuvenem, venustate eius sumitur et illico in eum et oculum et animum detorquet. Serit blanditias, invadit spiritum, amoris profundi pedicis aeternis alligat" (Apul. Met. II.5).

Juro por esta deusa, meu caríssimo Lúcio, que padeço grandes angústias por tua causa, e queria, pois te amo como a um filho, velar tua segurança, antes que o mal aconteça. Guarda-te, guarda-te energicamente dos perigosos artifícios e da criminosa sedução dessa Panfília, mulher de Milão que dizes ser teu hospedeiro. Ela passa por mágica de primeira ordem, e entendida em todos os gêneros de encantamentos sepulcrais. [...] Reparando num moço bonito e bem-feito, atraída por sua beleza, não tira dele nem os olhos nem o espírito, enlaça- para sempre nas armadilhas de um amor insaciável

grandes virtudes en los sortilegios, ya para hacerlos eficaces, ya par a tornarlos vanos".

(APULEIO, 2020: 73-75).

Longe de acatar os conselhos prudentes de sua tia, Lúcio, movido por intensa *curiositas*, insiste em manter-se próximo da mulher encantadora, com o objetivo explícito de aprender os segredos da magia. Para tanto, estabelece uma aliança com Fótis, escrava de Panfília e sua assistente nas práticas ocultas. Na sequência, desenrola-se uma cena em que Milão, marido de Panfília, demonstra ceticismo em relação aos poderes divinatórios da esposa, enquanto Lúcio, por sua vez, assume uma postura de defesa dos dons mágicos da anfitriã. O episódio ilustra esse embate por meio de uma breve troca irônica:

"Quam largus" inquit "imber aderit crastino" et percontanti marito qui comperisset istud respondit sibi lucernam praedicere. Quod dictum ipsius Milo risu secutus: "Grandem" inquit "istam lucernam Sibyllam pascimus, quae cuncta caeli negotia et solem ipsum de specula candelabri contuetur" (Apul. Met. II.11).

"Que chuva abundante teremos amanhã!" E como o marido lhe perguntasse como sabia, ela respondeu que era sua lâmpada que lho predizia. A essas palavras, riu-se Milão, dizendo: "Que famosa Sibila mantemos na pessoa desta lâmpada: do alto de seu candelabro, como de um observatório, ela contempla tudo que se passa no céu, e o próprio Sol" (APULEIO, 2020: 81).

Logo após, Milão narra um episódio anedótico envolvendo um adivinho caldeu, que, ao reencontrar um conhecido durante suas atividades oraculares, revela detalhes de seus próprios infortúnios passados como se fossem previsões, provocando o espanto e posterior descrédito entre os ouvintes. Ao longo da obra, os adivinhos – especialmente os estrangeiros – são frequentemente representados como charlatães gananciosos, que exploram a credulidade popular em benefício próprio, alimentando-se da superstição disseminada entre as camadas mais simples da sociedade.

A sequência narrativa prossegue com mais um relato de bruxaria, desta vez envolvendo figuras femininas ainda mais aterrorizantes do que as bruxas lascivas e decadentes inicialmente descritas. Essas feiticeiras assumem contornos monstruosos e noturnos, sendo retratadas como necrófilas que arrancam com os dentes partes dos cadáveres para a composição de seus

sortilégios. O narrador, por meio do espanto de um personagem, afirma: “‘Cala-te’, respondeu, ‘Vê-se bem que és um menino e peregrino de muito longe, pois ignoras que te encontra na Tessália, país onde as feiticeiras têm o hábito de roubar com os dentes, do rosto dos mortos, material com que prover suas artes mágicas’” (APULEIO, 2020: 93).⁷

No livro III de *Asinus Aureus*, encontra-se a celebração do Deus do Riso, ocasião em que os habitantes da cidade organizam uma elaborada peça para zombar de Lúcio. Essa festividade remete aos antigos cultos cílicos, vinculados ao calendário religioso e supervisionados pelas autoridades locais, que regulamentavam as cerimônias públicas como parte da administração da vida comunitária. Trata-se, portanto, de um rito institucionalizado, semelhante aos cultos prestados em Roma às divindades maiores – como Júpiter, Jano e Marte – ou mesmo aos imperadores divinizados. Ao final do livro, com o auxílio da escrava Fótis, Lúcio consegue acesso aos domínios de Panfília. Contudo, devido a um erro cometido por Fótis durante um ritual mágico, em vez de transformar-se em coruja como pretendia, Lúcio é metamorfoseado em um asno.

A segunda parte do romance – que se estende dos livros IV ao início do IX – interessa menos pelo enredo do mito de Eros e Psique em si, e mais pela forma como retrata as divindades da religião oficial romana. Os deuses, nesse contexto, são despojados de sua transcendência e apresentados com traços nitidamente humanos, agindo com paixões e vícios semelhantes aos dos mortais. Tal abordagem remete à tradição poética greco-romana, na qual homens e deuses compartilham o mesmo espaço narrativo, rompendo as fronteiras entre o terreno e o sagrado. Esse tratamento literário dos mitos, comum em épicos e tragédias, é apontado por estudiosos como uma das razões que contribuíram para o descrédito da religiosidade arcaica. Assim, essa seção da obra revela-se dominada pelo profano, ao retratar, com realismo cru, a violência contra animais e escravizados, os adultérios, a mesquinhez humana e as desilusões do cotidiano.

Digno de destaque é o episódio que encerra a segunda parte da narrativa, no qual Lúcio — ainda na forma de burro — é entregue aos sacerdotes da *Dea Syria*. Nesse momento, a *supersticio* ressurge de modo explícito, agora vinculada às práticas religiosas de origem oriental, frequentemente marginalizadas pelo imaginário romano. Comprado por um desses sacerdotes em uma feira, Lúcio é conduzido a uma hospedaria onde se reúnem os demais integrantes do

⁷ “Tace,” respondit ille “nam oppido puer et satis peregrinus es meritoque ignoras Thessaliae te consistere, ubi sagae mulieres ora mortuorum passim demorsicant, eaque sunt illis artis magicae supplementa” (Apul. II.21).

grupo cultural. A representação desses sacerdotes é acentuadamente caricatural: Apuleio os descreve como figuras efeminadas, sexualmente ambíguas e moralmente desviantes, mobilizando um repertório que associa os cultos orientais a práticas consideradas suspeitas ou degeneradas pelos romanos⁸. É nesse contexto que se insere o ritual satirizado por Apuleio, cuja formulação, posta na boca dos próprios sacerdotes, revela tanto o tom irônico do narrador quanto a fragilidade social daquelas figuras religiosas dentro do sistema romano. A cena é introduzida pela seguinte fala:

"En" inquiunt "indignae rei scaevitatem! Quam plerumque insontes periclitantur homines! Propter unicum caliculum, quem deum mater sorori suae deae Syriae hospitale munus optulit, ut noxiis religionis antistites ad discrimen vocari capit" (Apul. IX,10).

“vede”, disseram, “que indignade, e como com frequência erradamente se condenam os inocentes. Por um único calicezinho que a Mãe dos Deuses ofereceu a sua irmã, a deusa Síria, como presente de hospitalidade, tratam os ministros da religião como criminosos, e os agarram para um processo capital” (APULEIO, 2020: 339).

A inserção dessa fala, atribuída aos próprios sacerdotes, reforça a ironia de Apuleio: embora os personagens se aleguem injustiçados, a narrativa já os apresentou como participantes de práticas marcadas por excesso ritual, fraude, licenciosidade e desvio moral — marcadores tradicionais da *supersticio* no discurso romano. Além disso, a referência à *Mater Deum* e à *Dea Syria* como “irmãs” (Apul. IX,10) evidencia a proximidade entre esses cultos orientais, frequentemente indistintos aos olhos dos romanos, o que contribui para a confusão deliberadamente explorada pelo autor. Ao associar tais sacerdotes a comportamentos efeminados e ambíguos, Apuleio mobiliza um estereótipo antigo que vinculava cultos orientais à castração ritual (prática documentada entre os devotos de Cibele) e, mesmo sem afirmar explicitamente que os adeptos da *Dea Syria* adotassem os mesmos costumes, o texto sugere essa associação para fins satíricos. Dessa forma, o episódio opera como um comentário literário sobre a percepção romana dos cultos estrangeiros, reforçando a posição liminar da *supersticio*,

⁸ Como dito anteriormente, e retratado na obra, os cultos da *Dea Syria* e de Cibele eram muito próximos e, por vezes não se diferia um do outro. Apuleio mesmo, através de um dos sacerdotes, diz que as deusas são irmãs (Apul. IX,10). Sabe-se que os devotos de Cibele se castravam, não tenho a informação se os devotos da *Dea Syria* fizessem o mesmo, mas é significativo que Apuleio deboche disso ao tratá-los como homossexuais.

situada entre a religiosidade legítima e as práticas consideradas perigosas, suspeitas ou indesejáveis.

Nec paucis pererratis casulis ad quandam villam possessoris beati perveniant et ab ingressu primo statim absonis ululatibus constrepentes fanaticae provolant diuque capite demisso cervices lubricis intorquentes motibus crinesque pendulos in circulum rotantes et nonnumquam morsibus suos incurvantur musculos ad postremum ancipiunt ferro, quod gerebant, sua quisque brachia dissicant. Inter haec unus ex illis bacchatur effusius ac de imis praecordiis anhelitus crebros referens velut numinis divino spiritu repletus simulabat sauciam vecordiam, prorsus quasi deum praesentia soleant homines non sui fieri meliores, sed debiles effici vel aegroti (Apul. VIII.27).

Depois de terem visitado, aqui e ali, algumas ruinarias, chegaram à casa de campo de um rico proprietário. Logo na entrada, fizeram um barulho enorme, ululando horrivelmente, e lançando-se para a frente como fanáticos. Mantendo abaixada a cabeça, e movendo como lubrificas torções a nuca, num movimento circular dos cabelos caídos, voltavam-se as vezes contra si mesmos, para se morderem, e acabavam cortando-se os braços com a arma de dois gumes que levavam. Entretemente, um deles se entregava a transportes ainda mais frenéticos. Do fundo do peito, vinha-lhe o arquejo, para dar a impressão de estar tomado pelo espírito da divindade. Simulava um delírio que o esgotava, como se em verdade a presença dos deuses não elevasse os homens acima de si mesmos, mas os tornasse fracos e dentes (APULEIO, 2020: 321).

Esse trecho evidencia uma clara contraposição entre *religio* e *superstitio*, especialmente na forma como os rituais são representados. Do ponto de vista dos valores helenístico-romanos, condutas como a autolesão, a histeria coletiva e a mendicância religiosa não apenas contrariavam os padrões de religiosidade pública, como também comprometiam a própria noção de sacralidade. Embora tais práticas possam ser reconhecidas como formas religiosas sob determinadas perspectivas contemporâneas, na visão romana oficial – e, ao que tudo indica, na crítica implícita de Apuleio – tratava-se de manifestações supersticiosas, ligadas ao fanatismo, à irracionalidade e à credulidade popular.

Além disso, outro fator que contribui para a marginalização desse culto na obra é o retrato dos sacerdotes como pedintes. Lúcio relata: “No dia seguinte, carregado de ornamentos

sagrados, fizeram-me sair ao som de castanholas e de címbalos, para ir de novo mendigar pelas encruzilhadas" (APULEIO, 2020: 333).⁹

Na sequência do relato, Apuleio retoma criticamente o tema dos falsos adivinhos, agora associados aos sacerdotes da *Dea Syria*, que, ao chegarem à determinada comunidade, passam a oferecer serviços oraculares com o claro objetivo de arrecadar dinheiro. Para tanto, compõem um único oráculo de sentido vago e aplicável a qualquer situação, utilizado para enganar os consulentes:

Sorte unica pro casibus pluribus enotata consulentes de rebus variis plurimos ah hunc modum cavillatum. Sors haec erat: "ideo coniuncti terram proscindunt boves, ut in futurum laeta germinent sata" (Apul. IX.8)

Compuseram uma sorte única que se aplicava a múltiplos casos, e dela se serviam para engambelar aqueles que vinham em multidão consultá-los sobre uma coisa ou outra. A sorte era assim: "Os bois colocados sob o jugo, se escavam o sulco, é para que um dia germine a rica messe" (APULEIO, 2020: 337).

Segue-se, então, a aplicação cômica e absurda desta sentença aos mais diversos contextos: desde decisões matrimoniais, aquisições de propriedades e viagens, até perseguições a ladrões. O oráculo, sempre favorável, é construído para agradar o conselente e, com isso, assegurar sua generosidade em forma de pagamento. Trata-se de mais uma crítica à *supersticio* popular, alimentada por práticas oportunistas que se disfarçam de religiosidade.

Com esse episódio, encerra-se a segunda parte do romance e inicia-se a terceira e última fase da trajetória de Lúcio. Nessa etapa, o protagonista, ainda transformado em asno, passa por diversos donos – cada um mais benigno que o anterior – até tornar-se célebre por seu comportamento quase humano. Contudo, é submetido a uma situação extrema: forçado a participar de uma encenação sexual pública com uma criminosa, em um anfiteatro, como forma de punição e entretenimento. Diante da ameaça à sua honra e à própria vida, Lúcio foge e, em sonho, recebe a visita da deusa Ísis. Apresentada como a divindade suprema e verdadeira, Ísis promete a restauração de sua forma humana, desde que ele se comprometa a ingressar em seu

⁹ "Die sequenti rursum divinis exuviiis onustus cum crotalis et cymbalis circumforaneum mendicabulum producor ad viam" (Apul. IX.4).

culto e a se iniciar nos mistérios ísíacos. A deusa garante que a iniciação lhe trará benefícios tanto em vida quanto após a morte. Suas palavras reforçam o papel soteriológico dos mistérios egípcios:

campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis. Quodsi sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris, scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere (Apul. XI.6).

Tu mesmo, habitando os Campos Elísios, prestarás assídua homenagem à minha divindade propícia. E se, por uma obediência escrupulosa, uma piedosa atenção em meu serviço, uma pureza perseverante, tu te tornares digno de minha proteção divina, conhecerás que só eu tenho o poder de prolongar também tua vida para além dos limites fixados por teu destino (APULEIO, 2020: 433-435).

Após recuperar a forma humana, Lúcio inicia uma nova etapa religiosa. Parte para Madaura e depois para Roma, onde, segundo a ordem de Osíris, ingressa também em seu culto. Na capital imperial, estabelece-se como advogado, conquista prestígio e reconhecimento, torna-se cidadão ilustre e, finalmente, é elevado a sacerdote de alto grau no culto ísíaco. O romance encerra-se com sua plena reintegração cívica e espiritual, em uma existência marcada por estabilidade, honra e pela promessa de continuidade da vida além da morte.

Esses episódios constroem uma atmosfera literária que combina o maravilhoso e o grotesco, refletindo tensões centrais da religiosidade romana entre práticas permitidas e manifestações marginais. A justaposição entre *religio*, entendida como prática legítima e regulada, e *superstitio*, associada ao irracional, ao feminino transgressor e a cultos estrangeiros, evidencia como *Asinus aureus* explora os limites do aceitável no sistema simbólico romano. A crítica de Apuleio, embora elaborada através de elementos ficcionais e cômicos, vincula-se a debates sobre autoridade, saber e controle social, ao problematizar a curiosidade excessiva, a credulidade popular e o fascínio por rituais não oficiais. A obra, assim, ultrapassa a esfera da sátira e do entretenimento e se apresenta como testemunho sofisticado das tensões entre tradição e inovação religiosa no Império, contrapondo a ordem restauradora dos mistérios de Ísis ao potencial desestabilizador das *externae superstitiones*.

Reconstituindo o conceito e tecendo considerações finais

Neste ponto da análise, é possível propor uma reconstituição da religiosidade presente no *Asinus Aureus* a partir dos três conceitos que nortearam esta investigação: o sagrado, o profano e a superstição. Considerados isoladamente, esses elementos apontam, respectivamente, para um sagrado profundamente ritualizado e normatizado; um profano marcado pelo pragmatismo e pela materialidade da existência; e uma superstição que estabelece vias paralelas de relação com o divino, situadas fora das estruturas formais do culto. No entanto, uma leitura holística do romance revela que tais categorias não se apresentam de forma estanque, mas em permanente tensão, negociadas de acordo com circunstâncias sociais, narrativas e simbólicas.

A obra de Apuleio demonstra que não existe uma religiosidade romana homogênea ou “pura”, imune a influências externas. Ao contrário, *Asinus Aureus* evidencia um sistema permeado por ambivalências, no qual práticas rituais, experiências mágicas, discursos sobre o estrangeiro e percepções do divino se entrecruzam de maneira complexa. A narrativa confirma, assim, que o sagrado romano não pode ser dissociado dos mecanismos sociais que regulam a *religio* e que, simultaneamente, marginalizam a *superstitio*, utilizada como instrumento simbólico para demarcar fronteiras sociais, culturais e políticas.

Nesse processo, o papel do narrador torna-se central. A recorrente instabilidade narrativa impede leituras ingênuas e evidencia que o acesso ao sagrado não se configura como dado ontológico, mas como construção discursiva. O percurso de Lúcio é marcado por erros de julgamento, interpretações distorcidas e experiências liminares que tornam a religiosidade não apenas vivida, mas narrada, reinterpretada e performada. A iniciação isíaca do livro XI, longe de resolver plenamente as ambivalências anteriores, deve ser entendida como momento simbólico que reorganiza, mas não anula, as tensões entre *religio*, *superstitio* e *profanum*.

É nesse sentido que a leitura da obra, conforme sugere Mircea Eliade, adquire um caráter ritual, capaz de suspender a temporalidade cotidiana e inserir o leitor em outro horizonte de experiência. Como afirma o autor:

Até a leitura comporta uma função mitológica – não somente porque substitui a narração dos mitos nas sociedades arcaicas e a literatura oral, viva ainda nas

comunidades rurais da Europa, mas sobretudo porque, graças à leitura, o homem moderno consegue obter uma “saída do Tempo” comparável à efetuada pelos mitos. Quer se “mate” o tempo com um romance policial, ou se penetre num universo temporal alheio representado por qualquer romance, a leitura projeta o homem moderno para fora de seu tempo pessoal e o integra a outros ritmos, fazendo o viver numa outra “história” (ELIADE, 1992: 99).

Esse efeito mitopoético é precisamente o que *Asinus aureus* produz. Com sua estrutura multifacetada — ora comédia, ora relato etnográfico, ora repositório de tradições populares, ora tratado religioso — Apuleio conduz o leitor a uma experiência que excede a mera fruição literária. Ao conciliar tradição grega, religiosidade oriental, ironia latina e crítica social, o autor oferece não apenas entretenimento, mas uma forma de transcendência estética, que ecoa o potencial ritual da narrativa como via de acesso ao sagrado.

Por fim, ao articular dimensões histórico-sociais, literárias e simbólicas, este estudo procurou demonstrar que *Asinus aureus* constitui um verdadeiro laboratório narrativo para compreender a pluralidade da experiência religiosa romana. Longe de fixar fronteiras rígidas entre sagrado, profano e superstição, Apuleio revela que tais esferas se entrelaçam continuamente, sendo recriadas pelo discurso, pela prática e pela imaginação. Nesse sentido, sua obra não apenas contribui para o debate sobre religiosidade na Antiguidade, mas também ilumina as relações entre narrativa, identidade e experiência do divino. E é justamente no cruzamento entre erudição e fabulação que o romance atinge sua força estética: fiel à promessa com que o autor abre sua obra “Muitas fábulas quero apresentar-te, em variada sequência, nesta conversa de estilo milesiano [...] Da Grécia veio essa história. Atenção, leitor, ela vai-te alegrar” (APULEIO, 2020: 37)¹⁰. *Asinus aureus* oferece ao leitor mais que entretenimento; oferece uma travessia. Ao fundir tradição grega, religiosidade oriental e ironia latina, Apuleio transforma a narrativa em rito, o texto em limiar e a leitura em acontecimento, permitindo que o leitor, tal como Lúcio, atravesse as sombras da matéria para entrever, ainda que por instantes, a potência simbólica e sacralizante da literatura.

¹⁰ “At ego tibi sermone isto Milesio varias fabulas conseram [...] Fabulam Graecanicam incipimus. Lector intende: laetaberis” (Apul. I.1).

Referências Bibliográficas

- APULEIO (2020). *O asno de ouro*. 2 ed. Edição bilíngue. Tradução, prefácio e notas de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34.
- BELTRÃO, C. (2015). Religião e Poder: Augusto e o pontifex maximus. In: SILVA, G.V.; SILVA, E.C. (Org.). *Fronteiras e identidades no Império Romano: aspectos sociopolíticos e religiosos*. 1ed. Vitória: GM Editora, v. 1, pp. 15-34.
- BOURDIEU, Pierre (2021). *Sociologia geral*. vol. 2 Habitus e campo: curso no Collège de France (1982–1983). Editora Vozes.
- BRANDÃO, Júnio de Souza (1993). *Dicionário mítico-etimológico da mitologia e da religião romana*. Petrópolis: Vozes.
- BUSTAMANTE, Retinha Maria da Cunha (2020). África do norte na perspectiva dos antigos romanos. *Phoônix*, [S.l.], v. 19, n. 2, pp. 120–143. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/phoinix/article/view/33517>>. Acesso em: 10 nov. 2025.
- CORSI SILVA, Semíramis (2012). *Magia e poder no Império Romano: A Apologia de Apuleio*. São Paulo: Annablume.
- DURKHEIM, Émile (2000). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIADE, Mircea (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- FEENEY, Denis (1998). *Literature and religion at Rome: cultures, contexts, and beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAVERINI, Luca (2012). *Literature and Identity in The Golden Ass of Apuleius*. Tradução de Benjamin Todd Lee. Columbus: The Ohio State University Press.
- LATOUR, Bruno (2008). O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, v. 14, n. 29, pp. 111–150.
- LIMA NETO, Belchior Monteiro (2020). Crimen magiae na África romana: as acusações de magia contra apuleio (séc. II d.c.). *Phoônix*, [S.l.], v. 25, n. 1, pp. 157–176. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/phoinix/article/view/32332>>. Acesso em: 10 nov. 2025.
- McDONALD, James Joseph (2016). *Religion and narrative in the 'Metamorphoses' of Apuleius*. 2016. Tese (Mestrado em Estudos Clássicos). University of Glasgow. Glasgow. Disponível em: <<https://theses.gla.ac.uk/7395/>>. Acesso em: 25 mai. 2025.
- MURAI, Lucas (2023). *Aspectos da narrativa apuleiana: o problema da identidade e da confiabilidade do narrador no Asno de Ouro (Análise e tradução integral do romance)*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- NOVAK, Maria da Glória (1991). Adivinhação, superstição e religião no último século da república (Cícero e Lucrécio). *Clássica: revista brasileira de estudos clássicos*. São Paulo, v. 4, pp. 145–161.
- PAOLINI, Ugo Enrico (1957). Crenças pavorosas, supersticiones, sortilegios. In: PAOLINI, Ugo Enrico. *Urbs, la vida em la Roma antigua*. Barcelona: Editorial Ibéria, pp. 363–376.

- OLIVEIRA SILVA, M. A. (2024). A superstição segundo Plutarco. In: FARIA JUNIOR, José Petrúcio de; OLIVEIRA SILVA, Maria Aparecida de (Orgs.). *Ciência e Superstição na Antiguidade*. Teresina: EDUFPI, 2024, v. 1, pp. 123–138.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha (1991). Da libação à comunhão: ritual religioso e identidade social no Império Romano. In: PESSANHA, N., BASTIAN, V. *Vinho e pensamento*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha (1993). Os procedimentos classificatórios das religiões greco-orientais. *VII Reunião Anual da SBEC, Araraquara*, suplemento 2, pp. 219–225.
- PLUTARCO (1962). *Plutarch's Moralia II*. With an English translation by Frank Cole Babbitt. London. William Heinemann Ltd.
- REITZ, Christiane (2019). Apparition scenes in ancient epic. In: REITZ, Christiane; FINKMANN, Simone. *Structures of Epic Poetry*, V. II. 2: Configuration. De Gruyter. Berlin.
- SILVA, S. C. (2010). Representações da Religiosidade Romana no II século d.C.: O Testemunho de Apuleio. *Oracula* (UMESP), v. 11, pp. 118–135.
- VEYNE, Paul (1994). O Império Romano. In: VEYNE, Paul (Org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. Companhia das Letras. São Paulo.
- WEBER, Max (1991). *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília.