

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Sarah Silva Tolfo

Saga manus: gênero e transgressão em praticantes de magia na Roma Antiga

Porto Alegre, 2020.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Sarah Silva Tolfo

Saga manus: gênero e transgressão em praticantes de magia na Roma Antiga

Texto apresentado como requisito para obtenção do título de mestra no Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas.

Defendido em:

Banca examinadora

Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas (Orientador)

Prof^ª. Dr^ª. Kátia Paim Pozzer

Prof^ª. Dr^ª. Natalia PietraMéndez

Prof^ª. Dr^ª. Semíramis Corsi da Silva

Sarah Silva Tolfo

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Saga manus: gênero e transgressão em praticantes de magia na Roma Antiga

Texto apresentado como requisito para obtenção do título de mestra no Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas.

Porto Alegre, 2020.

CIP - Catalogação na Publicação

Tolfo, Sarah Silva

Saga manus: gênero e transgressão em praticantes de magia na Roma Antiga / Sarah Silva Tolfo. -- 2020. 100 f.

Orientador: Anderson Zalewski Vargas.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2020.

1. Magia. 2. Antiguidade. 3. Gênero. 4. Epitáfios. I. Vargas, Anderson Zalewski, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

*I have gone out, a possessed witch,
haunting the black air, braver at night;
dreaming evil, I have done my hitch
over the plain houses, light by light:
lonely thing, twelve-fingered, out of mind.
A woman like that is not a woman, quite.
I have been her kind.*

*I have found the warm caves in the woods,
filled them with skillets, carvings, shelves,
closets, silks, innumerable goods;
fixed the suppers for the worms and the
elves:
whining, rearranging the disaligned.
A woman like that is misunderstood.
I have been her kind.*

*I have ridden in your cart, driver,
waved my nude arms at villages going by,
learning the last bright routes, survivor
where your flames still bite my thigh
and my ribs crack where your wheels wind.
A woman like that is not ashamed to die.
I have been her kind.*

(Her Kind, Anne Sexton)

AGRADECIMENTOS

Gostaria, primeiramente, de agradecer aos 44,87% de brasileiros e brasileiras que, em outubro de 2018, votaram contra o retrocesso e o obscurantismo que hoje assola nosso país. Agradeço à CAPES pelo financiamento dessa pesquisa, um feito que hoje, temo dizer, não seria possível. Infelizmente, concluo essa pesquisa em um momento de total desmanche e desvalorização da educação pública gratuita e de qualidade. Embora tenha sido, sim, muito desmotivante em diversos momentos, termino feliz essa jornada. Quando as ciências humanas, as artes e o livre pensar são ameaçados, escrever, pensar e produzir é resistência. Sejam resistência, então!

Agradeço imensamente ao meu orientador, Anderson Zalewski Vargas, por ter me guiado nos assuntos que mais me interessam: História Antiga e piadas de gosto duvidoso; À professora Kátia Pozzer e sua disponibilidade e amabilidade sem fim. Agradeço aos meus pais, Nelza e Miguel Ângelo, sem os quais este trabalho não seria possível (e não apenas pelos óbvios motivos biológicos). Pelo entusiasmo, desde os tempos primeiros de minha infância, agradeço às minhas irmãs Cíntia e Caroline. Agradeço sempre ao meu namorado, Samuel Reginatto, com quem pratico e cultivo gratidão todos os dias (Brené Brown ficaria orgulhosa). Sou muito grata aos meus amigos, especialmente à Paula Flores, Nicole Borin, Paulo Klein, Gabriel Gonzaga, Laura do Valle, Laura Scotte, Fernanda Carrion e João Pedro Monteiro, por terem me oferecido todo o apoio, emocional e -até mesmo- logístico que alguém pode precisar. Por tornar menos solitária a jornada acadêmica e serem consultoria 24h no WhatsApp, agradeço aos meus amigos e colegas de PPG Carolina Suriz, Rovian Palavicini, Priscila Scoville e Rodrigo de Miranda. Por tornar pública minha voz e meu sotaque vergonhosamente porto-alegrense, agradeço à minha companheira de podcast Caroline Niedermeier e à sua idealizadora, Debora Salvi.

RESUMO

Este trabalho pretende discutir e analisar os estereótipos relacionados a mulheres praticantes de magia e sua relação com o gênero, envolvendo a imagem criada pela representação literária, as fontes epigráficas como inscrições funerárias e *defixiones*. As mulheres foram mais representadas como praticantes de magia na literatura porque, como o Outro universal, carregava uma “aura” carregada de misticismo e transgressão, além do conhecimento de ervas para curas, métodos abortivos e contraceptivos, relacionadas comumente com a magia. Com a Era de Augusto essa representação se intensificou uma vez que o papel feminino passou a ser modificado na estrutura social e no imaginário. A literatura fez emergir essas mulheres “perigosas” que eram o oposto do que uma mulher, uma boa matrona, deveria ser para que a sociedade e o império funcionassem. Ao exame mais detalhado de pesquisas recentes como a de Lindsay Watson (2019), é possível determinar que homens e mulheres tinham o mesmo envolvimento com magia, praticando nas mesmas quantidades e no mesmo tipo de feitiço; não se sustenta a posição de que homens praticavam mais e com feitiços mais violentos. As inscrições epigráficas analisadas permitem observar uma grande diversidade não só nos praticantes, mas também nas vítimas. As últimas possuem em comum o fato de serem “boas” pra sociedade (uma mulher respeitável, uma matrona romana, esposa de um proeminente membro da legião.; crianças, cujo o valor estava muito alto nesse período de valorização à maternidade e novos descendentes (apesar de que uma das crianças era escrava). Os suspeitos são, como eu defendo, uma mulher nobre da família imperial, uma mulher liberta e um homem liberto, demonstrando também grande variedade, tanto de gênero quanto de classe, “confirmando” que, ao contrário do estereótipo criado e propagado pela literatura, as práticas de magia estavam presentes em diversas classes sociais e não pertenciam unicamente ao gênero feminino. É preciso lembrar que a amostragem pequena analisada aqui não pode ser tida como prova definitiva, apenas como objeto de reflexão e debate. Os objetivos das práticas mágicas utilizadas nas fontes analisadas, assim como os meios, também se demonstraram variados: dois ligados à poção/veneno, um encantamento por *defixio*, um sacrifício humano e um não especificado, sendo motivados por busca de amor e vingança.

Palavras-chave: Magia; Antiguidade; Gênero; Epitáfios; Epigrafia.

ABSTRACT

This paper aims to discuss stereotypes related to women practicing magic and their relationship with gender, involving the image created by literary representation, epigraphic sources such as funerary inscriptions and defixions. Women were more represented as practitioners of magic in literature because, like the universal Other, they carried an “aura” charged with mysticism and transgression, in addition to the knowledge of herbs for cures, abortion and contraceptive methods, commonly related to magic. With the Era of Augusto this representation intensified once the feminine role started to be modified in the social structure and in the imaginary. Literature gave rise to these “dangerous” women who were the opposite of what a woman, a good matron, should be for society and empire work. With a more detailed examination of recent researchs such as that of Lindsay Watson (2019), it is possible to determine that men and women had the same involvement with magic, practicing in the same quantities and in the same type of spell; the position that men practiced more and with more violent spells cannot be sustained. The analyzed epigraphic inscriptions allow to observe a great diversity not only in the practitioners, but also in the victims. The latter have in common the fact that they are “good” for society (a respectable woman, a Roman matron, the wife of a prominent member of the legion; children, whose value was very high in this period of appreciation for motherhood and new descendants (although one of the children was a slave). The suspects are, as I defend, a noble woman from the imperial family, a freedwomen and a freedmen , also demonstrating a great variety, both of gender and class, "confirming" that, contrary to the stereotype created and propagated by the literature, the practices of magic were present in different social classes and did not belong only to the female gender. It must be remembered that the small sample analyzed here cannot be taken as definitive proof, only as an object of reflection. The goals of the magical practices used in the analyzed sources, as well as the means, also proved to be varied: two linked to the potion/poison, an enchantment by *defixio*, a human sacrifice and an unspecified one, being motivated by a search for love and revenge.

Keywords: Magic; Antiquity; Gender; Epitaphs; Epigraphy

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

ABREVIACOES

AC	Antes da era comum
EC	Era comum
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
PDM	<i>Papiry Demoticae Magicae</i>
PGM	<i>Papiry Graecae Magicae</i>

Audollent, *Defixionum Tabellae* A. Audollent, *Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt* (Paris: Fontemoing, 1904)

SUMÁRIO

Introdução.....	11
1- O Conceito de Magia na Antiguidade	17
1.2 Magia na Lei Romana: os crimes dos praticantes de magia e suas punições	21
1.3 <i>Saga, Venefica, Anus, Lena</i> : Vários nomes, vários males. O que era uma feiticeira na Antiguidade?	24
1.4. Práticas Mágicas no Oriente Próximo e no Egito: aproximação e influência	27
2- Representação: a magia como dispositivo transgressor de gênero - a mulher masculinizada e o homem feminilizado	31
3- Epigrafia: Gravar	52
3.1 Epitáfios: Gravar a memória.....	52
3.2 Túmulos femininos: Uma memória diferente.....	55
3.3 <i>Defixiones</i> : Gravar a maldição	56
3.4 <i>Amatoriae</i>	59
4- Inscrições funerárias e usos de magia.....	63
Conclusão	81
Anexos.....	83
Bibliografia.....	93

INTRODUÇÃO

Meu primeiro contato com inscrições funerárias da Roma Antiga foi no ano de 2016, quando fazia meu trabalho de conclusão de curso. Na época, o objeto de minha atenção foram as inscrições elogiosas que homens faziam para suas falecidas esposas, exaltando as qualidades apreciadas e desejadas nas mulheres daquele período: “casta” (*pudicitia*), “modesta”, “cumpridora dos deveres” (*concordia*), “fiel” (*fides*). O ideal da matrona (*mater familias*) era central na sociedade romana, uma vez que a ordem na esfera doméstica significava também a ordem em Roma (SKINNER, 1997, p. 11).

Tal análise me levou a pensar em suas contrapartes: quais seriam e como seriam as mulheres que a sociedade romana do final da República e início do Império consideravam falhas, erráticas? Uma personagem bastante conhecida da cultura ocidental emergiu como resposta a essa pergunta: a feiticeira. Não se trata da bruxa ocidental como a pensamos hoje, nem mesmo como a pensavam no início da Idade Moderna, momento de auge de sua popularidade no imaginário cultural. Começando pelos termos: “bruxa” implica em pacto e adoração ao diabo, sendo, então, uma nomenclatura utilizada a partir do final da Idade Média. No caso do termo “feiticeira”, antropólogos fazem a distinção entre esta como alguém utiliza objetos materiais, ervas e fluídos para realizar encantos, ao passo que a bruxa operaria por meio de uma qualidade invisível inerente (RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 17). Como veremos, a praticante de magia não se trata de uma figura homogênea. As classificações por vezes se tornam altamente generalizantes e até mesmo arbitrarias. Por esta razão, mais do que definir alguns termos, o objetivo principal deste trabalho é captar a *ideia* e o *estereótipo* relacionado à certas mulheres.

Na literatura, brincar em cemitérios, cometer infanticídio, transformar antigos amantes em castores, transformar a si mesmas em aves predadoras, animar os mortos e roubar suas partes do corpo para uso em rituais de necromancia são apenas algumas das práticas atribuídas às feiticeiras (STRATTON, 2007, p. 71). A literatura é responsável pela formação e propagação dos maiores estereótipos associados a mulheres praticantes de magia. Um exemplo é Ericto, personagem da peça *Farsalia*, do dramaturgo Lucano. Ericto é uma estrangeira, vinda da Tessália, retratada na obra como local de barbárie - ou seja- o total oposto dos valores romanos. Representadas como mulheres com poder de controlar as cobras, as estrangeiras serão por muitos anos umas das principais suspeitas de praticar magia. Juntamente com Ericto está Canídia, personagem de Horácio, poeta oficial do imperador Augusto. Canídia representa outro estereótipo: a mulher

supostamente cheia de luxúria que sequestra crianças para usar partes de seus corpos em feitiços e poções eróticas.

O termo φάρμακον¹ (droga feita com ervas, poções) foi utilizado em, pelo menos, 05 incidentes diferentes ao longo das obras de Homero sem conotações negativas ao ser utilizado por um homem. É apenas com Circe (a primeira mulher na literatura a ser indicada como usuária de φάρμακον) que esse conhecimento adquire uma conotação negativa e maliciosa (TURKILSEN, 2016). Ao empregar uma mistura de ervas para transformar os companheiros de Ulisses em javalis (*Odisseia*, 10.210-213), o termo φάρμακον é acompanhado pelo adjetivo κακά (má). Quando, na mesma obra, o deus Hermes oferece um antídoto (φάρμακον) à Ulisses (*Odisseia*, 10: 290-292), o adjetivo usado é εστηλον (bom). Apesar de tais modelos femininos perversos serem bastante difundidos na literatura, as evidências epigráficas sugerem uma realidade diferente.

Christopher Faraone descobriu 81 tabletes de maldições (*defixiones*), usados para feitiços eróticos. Destes, 69 haviam sido feitos supostamente por homens e tinham como alvo mulheres (FARAONE, 2001, p. 43). Cerca de 86% dos feitiços atribuídos às mulheres, seriam, de acordo com o autor, feitos por homens. A pesquisa de Faraone classificou os feitiços nas categorias de φιλία (*philia*) e de ἔρος (*eros*). Os primeiros seriam mais comumente usados por esposas e por pessoas em geral pertencentes a um estrato social mais baixo, abrangendo encantamentos em amuletos, nós em cordas e poções de amor. Os segundos seriam mais utilizados por prostitutas e por homens e visavam a despertar um desejo sexual incontrolável na vítima. Estes feitiços eram feitos com bonecos, sacrifícios de animais e queima de objetos. As feitiçarias supostamente usadas por homens continham palavras muito mais agressivas e intenções mais violentas do que os feitiços feitos por mulheres (FARAONE, 2001, p. 43). Qual a razão para que as mulheres predominem na representação literária e no imaginário social como autoras desse tipo de feitiço? Para Radcliffe Edmonds, a ideia da feiticeira como pessoa estrangeira à sociedade também se reflete no gênero, uma vez que a mulher é sempre vista como o “Outro” numa relação homem x mulher (EDMONDS, 2010, p. 242). Autores

¹ *Pharmakon*. Platão usa tanto para “envenenamento” quanto para “certos rituais que por meio de truques (Μανγανειαισ), encantamentos e feitiços de ligação (καταδέσσει), não só convence aqueles que se esforçam para causar dano que eles realmente podem fazer isso, mas também convence suas vítimas de que eles certamente estão sendo prejudicados por aqueles que têm o poder de realizar magia (STRATTON, 2014, p. 35).

como John Winkler propõem que a discrepância entre as narrativas literárias e os registros epigráficos se deve a uma projeção psicológica do comportamento masculino indesejado. Para Fritz Graf, também existe um fator de negação somado à projeção: “essas histórias movem a magia erótica ainda mais para longe do mundo dos homens; elas são, portanto, um meio de se livrar daquilo que não deveria existir” (GRAF, 1990, p. 189). Pesquisas mais recentes, como as de Eleni Pachoumi e de Lindsay Watson, porém, concluem que a amostra de feitiços encontrados por Faraone é insuficiente para postular que os homens os praticavam mais do que as mulheres, embora esteja bem estabelecido que a representação literária era majoritariamente feminina. Este último dado leva novamente ao questionamento do porquê. De acordo com Kimberly Stratton, “as bruxas e as feiticeiras não mereciam os estereótipos que herdaram da mitologia e da literatura antiga” (STRATTON, 2007, p.19). Para a autora, a produção literária é reflexo da alteridade e da posição relativa das mulheres como Outro em relação aos escritores e pensadores masculinos, que controlam o discurso público (STRATTON, 2014, p. 17)². Essa e outras abordagens serão discutidas ao longo do trabalho.

A questão de gênero parece inseparável da magia: homens também eram identificados pela sociedade como praticantes, mas a imagem que se tinha deles era bem diversa da que se tinha das mulheres: o homem mágico era visto como um trapaceiro, um charlatão que usa magia para persuadir espectadores crédulos e seduzir mulheres tolas (STRATTON, 2007, p. 16); ou ainda, como magos eruditos, ou mesmo filósofos, cujo interesse pela magia é parte de sua busca pelo conhecimento (SPAETH, 2014, p. 52). A chamada “alta magia”, ligada à ciência, à cura e a alquimia era considerada uma prática masculina, ao passo que a “baixa magia”, ligada às “crendices”, aos males, à morte e a manipulação eram vistas como tipicamente femininas. De forma geral, não há representação masculina comparável com as femininas em termos de maldades e devassidão moral.

² Tal posicionamento é criticado pelo autor Matthew Dickie, que afirma que “esta explicação é questionável e nos diz mais sobre as preocupações de seus autores do que sobre o passado” e ainda: “As afirmações categóricas de que os homens temiam e odiavam as mulheres idosas e o faziam porque, em sua opinião, as mulheres idosas não tinham um papel adequado a desempenhar na vida, dificilmente podem ser sustentadas. As proposições psicológicas também não são apresentadas como verdades auto evidentes invulneráveis ao ataque. A noção freudiana de negação e transferência é particularmente suspeita. [...]. Não é de forma alguma verdade que apenas as mulheres são retratadas praticando magia erótica; nem os formulários assumem que apenas homens usarão seus feitiços” (DICKIE, 2003, p. 10)

Um fenômeno bastante comum era o processo de *feminização* que os homens acusados de práticas mágicas sofriam, algo que perdurará também até a Idade Moderna. Ao ser associado com hábitos femininos, como a magia, o homem era publicamente desmoralizado (STRATTON, 2007, p. 32). Por este motivo, as acusações de práticas mágicas desempenharam um papel importante nas disputas políticas por poder. Ésquines, por exemplo, acusa Demóstenes de ser um *magus* (ÉSQUINES, *Contra Ctésifo*, 137). Este, por sua vez, utiliza o termo em várias ocasiões para designar um mentiroso, enganador ou alguém que "enfeitiça" os outros com retórica e sofística

Ésquines e Demostenes demonstram o desdobramento do discurso mágico em invectivas políticas, acusando uns aos outros de serem *magus* ou *goes*. O discurso mágico surge assim no século IV como uma mistura dessas associações e representações, formando um poderoso estereótipo de alteridade feminina / bárbara e perigo que persiste até o período moderno (STRATTON, 2007 p. 57)

O filósofo Apuleio, no século IV em Roma, foi acusado de utilizar práticas para conquistar o amor de Emilia Pudentilla, com quem veio a se casar. O processo incluiu outros atos imorais supostamente cometidos por Apuleio, entre eles, fazer poemas de amor para jovens garotos, filhos de seu amigo Escribonio Leto.

Os judeus eram relacionados a diversas práticas mágicas e estavam no pequeno grupo de homens acusados e julgados como bruxos (OPIZ, 2009, p. 98) e passaram, também, por um processo de feminização. Um dos melhores exemplos disto é o mito da menstruação masculina entre os judeus. Os polemistas cristãos medievais descreveram os homens judeus como "sofredores de mil aflições malignas que só o sangue cristão pode curar... Eles nascem deformados, têm hemorroidas e homens e mulheres são afligidos com a menstruação."³ (RESNICK, 2000, p. 244). A menstruação, enquanto característica feminina e de homens feminilizados, era imbuída de conotações mágicas: Plínio, em *História Natural*, descreve propriedades mágicas negativas do sangue menstrual, assim como do leite materno e até mesmo da saliva e da urina femininas (*História Natural*, 28).

Para além do gênero, um recorte do que hoje chamaríamos de "classe", permeia o imaginário mágico da antiguidade romana. Tácito utiliza com frequência "mulheres

³ Apesar de a origem dessa crença situar-se anteriormente ao período Iluminista, teólogos e filósofos buscaram também se apoiar em evidências "científicas" para embasar tais crenças, novamente influenciados por diversas obras da Antiguidade, tais como o tratado de medicina de Hipócrates (RESNICK, 2000, p. 255)

perversas" e "feiticeiras" como *topos* retóricos para criticar os excessos do regime imperial, personificando-o na suposta crueldade das imperatrizes. A mágica parece ter sido utilizada diversas vezes por mulheres ambiciosas do *domus* imperial para resolver rivalidades (STRATTON, 2007, p. 88). Livia teria tanto ódio por sua neta Agripina, que teria sido cúmplice em acusações contra Cláudia Pulcra, amiga de Agripina e sua parenta. Tais acusações incluíam falta de castidade, adultério, tentativas de envenenamento contra o imperador e/ou maldições (*crime inpudicitiae, adulterum, veneficia inprincipem et devotiones*) (TÁCITO, *Anais*. 4.52).

Como é apontado por Matthew Dickie, muitos trabalhos foram feitos sobre as técnicas e rituais mágicos na Antiguidade, mas muito pouco foi produzido sobre quem realizava esses trabalhos e ritos, sendo surpreendente que a figura da mulher praticante de magia não tenha sido explorada (2003, p. 09)

Bruxas e feiticeiras, que na maioria das vezes não pertenciam aos níveis mais elevados da sociedade, pareceriam ser um tópico óbvio de pesquisa para aqueles preocupados com os oprimidos. O que pode ser reconstruído de suas vidas não é especialmente edificante, mas um exame das carreiras de praticantes de magia e mulheres sábias nos dá uma entrada para áreas da vida na Antiguidade Clássica e no mundo romano tardio, às quais, de outra forma, é difícil obter acesso (DICKIE, 2003, p. 09)

Dickie chama atenção para o fato de que, no que concerne à Atenas dos séculos V e IV AC, existem muito mais informações sobre homens que praticavam magia profissionalmente. Com relação às mulheres no mesmo período, existem diversas evidências de práticas mágicas em benefício próprio, mas poucas como encomendas profissionais (2003, p. 92). Este trabalho se propõe, então, a explorar as relações entre estereótipos de praticantes de magia e o que as fontes epigráficas, tais como epitáfios e *defixiones* nos permitem concluir. No primeiro capítulo, farei um apanhado sobre o conceito de magia na antiguidade greco-romana, e um brevíssimo panorama da influência oriental. As diferentes classificações e denominações das práticas mágicas e de seus praticantes tornam necessária uma abordagem teórica centrada na antropologia da magia. No segundo capítulo, irei abordar a representação literária feita de praticantes de magia, na literatura grega e na romana, observando a diferença entre estas. Chamo atenção também para o fenômeno de transgressão de gênero ocorrido nas fontes literárias, no qual os homens se tornam efeminados e as mulheres masculinizadas. No terceiro capítulo, irei conceitualizar e contextualizar a produção e o hábito epigráfico, bem como as *defixiones*

e suas diferentes classificações. Este capítulo termina com uma discussão sobre a prática de feitiços de amor mais violentos, os de ἔπος, e o gênero de quem os praticava: é possível afirmar que eram majoritariamente homens? Qual a relação entre esses dados e a representação literária? Por fim, no último capítulo irei analisar inscrições epigráficas do catálogo *Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance*, de Fritz Graf, contendo epitáfios que expressam suspeita de morte devido às práticas de magia.

1- O CONCEITO DE MAGIA NA ANTIGUIDADE

Antropologia da Magia

Antes de adentrar o conceito de magia na antiguidade, é importante explicitar o conceito de magia enquanto tal à luz dos estudos antropológicos. Durante um vasto período⁴, foi bem aceita entre os acadêmicos a postulação, melhor resumida por James Frazer, de que a magia se caracterizaria em oposição à religião e à ciência. Para Frazer, a magia seria uma espécie de forma inferior da ciência, caracterizada como uma “falsa ciência e uma arte abortiva” (WALLIS, 2017, p. 229). As mágicas seriam práticas destinadas a produzir efeitos pela aplicação das duas “leis de simpatia”: a “lei da similaridade” e a “lei da contiguidade”, sendo aquela a que afirma a conexão entre coisas que se parecem e esta a que sustenta que, uma vez que essas coisas tenham entrado em contato, elas continuarem conectadas. Como apontado por Marcel Mauss, aluno de Émile Durkheim⁵, “a simpatia é [para Frazer] a característica necessária e suficiente da magia; todos os ritos mágicos são simpáticos e todos os ritos simpáticos são mágicos” (MAUSS, 2003, p. 50). Mauss, por sua vez, aponta para uma outra categorização: ciência, magia e religião se sobrepõem, mantendo-se, porém, como diferentes fenômenos sociais (WALLIS, 2017, p. 231), com lógicas internas próprias. A mágica seria uma espécie de antítese da religião, devido ao seu caráter individual, em contraposição ao coletivo da religião. Sobre esta visão, concordo com a afirmação que

Não podemos pensar a magia como um sistema de crenças totalmente separado da religião ou ligado ocasionalmente a ela. Também não devemos fazer uma distinção entre a religião como prática boa e a magia como má. (BAROJA apud SILVA, 2014, p. 150)

Conceito de magia na Antiguidade Greco-romana

Com relação à magia na antiguidade greco-romana, à abordagem, que caracterizou a magia como um termo de alteridade e projeção, sendo usado para quando o interlocutor desaprovava as atividades e crenças praticadas por outrem, Rives chamou “nominalista”. Esta seria uma tendência de considerar magia um rótulo que as pessoas davam às práticas religiosas que consideravam imorais, fraudulentas ou inaceitáveis (RIVES, 2003, p. 315).

⁴ Já no século XX, antropólogos começaram a reconsiderar os estudos de magia e bruxaria, baseados em experiências de campo em comunidades tradicionais indígenas (WALLIS, 2017, p. 231).

⁵ Em 1912, Durkheim publicou a obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, na qual fazia uma distinção entre o sagrado e profano, situando a mágica e a religião no primeiro grupo e a ciência, no último.

O autor ainda denomina como “realista” a vertente acadêmica que se limitou a coletar em referências legais coisas que fossem “obviamente” magia (RIVES, 2003, p. 314-15). Apesar de ter gerado uma coleção abrangente de material, tal abordagem falha em dar a interpretação cuidadosa que tais artefatos necessitam. O resultado é uma espécie de tautologia: práticas mágicas são ilegais porque são práticas mágicas (RIVES, 2003, p. 315).

A magia romana não pode ser analisada sem pensar a magia grega. De acordo com Dickie, assim como vários aspectos da cultura romana, com a helenização, o conceito de magia tornou-se um amalgama. Sendo assim, é difícil separar o que seria distintivamente romano (2003, p. 120).

É extremamente difícil distinguir entre uma concepção grega e romana de magia; e não é nada fácil demonstrar que as práticas rituais romanas nativas assumiram um novo significado e passaram a ser incorporadas ao corpo de práticas que os romanos pensavam constituir mágica. (DICKIE, 2003, p. 123)

As práticas mágicas gregas foram adotadas pelos povos originários da península italiana desde o século III AC. Praticamente não há registros de material mágico⁶ nos princípios até o fim da República Romana (DICKIE, 2003, p. 124). Os primeiros tabletes de magia romanos datam da era de Augusto. Porém, mesmo não havendo *defixiones* da época republicana, um tablete de chumbo com uma maldição inscrita em latim de Carmona (Sevilha), na província de Baetica, torna praticamente certo que feitiços dessa forma estavam sendo escritos em latim na Itália. O tablete em questão pede aos deuses do submundo que uma mulher chamada Luxia tenha sua cabeça, coração, mente, saúde, vida e membros afetados por doenças (DICKIE, 2003, p. 125)

De forma geral, a magia grega era dividida entre *γοητεία* (*goetía*), uma forma popular considerada maléfica e charlatã e uma forma ligada à ciência e filosofia com uma base mágica, a *teurgia*⁷. De acordo com Jachynto Lins Brandão, a magia era considerada um conhecimento místico, mas também científico, o que fazia com que fosse aceita por largas faixas das camadas mais eruditas do Império Romano (BRANDÃO apud SILVA,

⁶ Embora haja registros literários que atestam o uso de diversos elementos mágicos gregos, tais como os remedium (amuletos), incluindo os apotropaicos *bullae* (DICKIE, 2003, p. 125)

⁷ Θεούργια, literalmente “trabalhar com coisas pertinentes aos deuses (RUSSELL&ALEXANDER, 2008, p. 33)

2014, p. 151). Uma delimitação entre as duas, porém, era difícil. Concordo com Silva em sua afirmação de que

O que diferenciava estes fenômenos era a concepção sobre a atitude do agente mágico, ou seja, do praticante da magia. Se a concepção fosse boa, seria magia denominada *teurgia* ou rituais de cunho mágico incorporados em práticas religiosas. Se a concepção fosse ruim era denominada de *goetia*. (SILVA, 2006, p. 87)

Apuleio, ao se defender das acusações de práticas mágicas caracteriza a *goetia* da seguinte maneira

Esta segunda classe de magia a que meus adversários se referem, segundo entendi, é uma prática penalizada pelas leis e está proibida desde os tempos mais antigos pelas Leis das XII Tábuas, devido as misteriosas e nefastas influências que pode exercer sobre as colheitas. É, portanto, uma prática tenebrosa e horrível, que se realiza durante a noite, se oculta nas trevas, evita testemunhos, busca a solidão e murmura seus encantamentos em voz baixa [...] (APULEIO, *Apologia*, XLVII, 3).

A *goetia* era vista de maneira negativa pela sociedade como um todo e um cidadão honrado temeria estar associado publicamente a práticas marginais que foram muitas vezes “denunciadas” como ameaças à estabilidade e coesão social

Os indivíduos podiam realmente tentar, por meios mágicos, estragar o leite, as colheitas ou a procriação dos animais de um vizinho e podiam até mesmo sentir que isso era inevitável, se desejassem proteger as suas próprias famílias. No entanto, eles sabiam muito bem que este ato era fortemente condenado por todos os outros membros da sociedade, tal como eles próprios condenariam publicamente tentativas semelhantes feitas por outros (VERSENEL, 1991, p. 62).

Importante também é frisar a diferença entre crença em magia e superstição. Nas palavras do antropólogo Bronislaw Malinowski, “a magia não deixa de escapar a todos os esforços racionais normais” (1984, p. 78), não se tratando de uma questão de “crendices”.⁸ O antropólogo percebe que o feitiço precisa de três elementos que completam o ato e a crença na eficácia, seriam eles: efeitos fonéticos (imitações de sons naturais e/ou animais), uso de palavras que invocam ou ordenam o objetivo desejado

⁸ Tal afirmação é bem ilustrada pelo contexto da modernidade: Levack afirma que a maior parte da população instruída do final do século XVI acreditava não somente na existência de bruxas, mas também em seu pacto com o diabo e seus encontros no sabá (LEVACK, 1988, p. 26). O Humanismo também opera como fator de desenvolvimento para a crença da elite nos malefícios de feiticeiras (DELUMEAU, 2009, p. 577). A propagação e apropriação dos textos da Antiguidade abordados aqui, tais como os de Horácio, Ovídio, Apuleio, etc. contém descrições de feiticeiras e ritos mágicos essenciais na formação de crenças e estereótipos modernos.

e alusões mitológicas (referências a heróis antepassados da cultura) que consolidam uma tradição ao ato. (MALINOWSKI 1984, p. 77). Utilizo neste trabalho a definição de magia oferecida por Silva, que considera que

As práticas compreendidas sob a denominação de magia englobam fenômenos diversos que têm como natureza comum à pretensa capacidade de mudar o curso natural dos eventos mediante a utilização correta de procedimentos, objetos e forças sobrenaturais” (SILVA, 2006, p.87)

Havia ainda a *μαγεια* (*mageia*), termo do qual é derivado “magia” em português, era usado para definir as práticas religiosas dos persas. Não era, porém, vista de forma de negativa na literatura. “Magia”, na etimologia, parece ter se originado da raiz sânscrita *mah*, grande, significando a atividade do mago (SILVA, 2014, p. 151). Um outro termo com o mesmo significado, tanto denotativo como conotativo, é *chaldaioi/chaldaei* que se aos caldeus (SILVA, 2010, p. 04). Para Friz Graf, a *mageia*

[...] não era coextensiva com o que agora é entendido como mágica, mas abarcava um espectro muito mais amplo: práticas religiosas privadas que não faziam parte de cultos cívicos, cultos de mistério báquicos, rituais de purificação, magia negra, ritos conectados com o controle do tempo e evocar os mortos (GRAF apud DICKIE, 2003, p. 20)

Uma vez que as práticas mágicas, de acordo com Frazer, conferiam uma forma de empoderamento ao seu praticante (SILVA, 2014, p. 165), é possível inferir o sentimento de medo e desconfiança que tais figuras femininas causavam na sociedade em geral. As mulheres, assim como outras minorias, eram alvos fáceis de acusações e suspeitas de práticas mágicas

[...] O mesmo acontece em relação às mulheres. É menos por seus caracteres físicos do que pelos sentimentos sociais suscitados por suas qualidades que elas devem ser reconhecidas em toda parte como mais aptas à magia que os homens” (MAUSS, 2003, p. 65)

Para entender o significado da magia e suas implicações na vida prática da sociedade greco-romana é importante observar como ela aparece nos códigos de lei e quais as implicações de seu uso.

1.2 Magia na Lei Romana: os crimes dos praticantes de magia e suas punições

O registro legal mais antigo sobre magia na lei da Roma Antiga aparece na Lei das Doze Tábuas (450 AC), cuja sétima prevê uma punição de sacrifício àquele que fizer encantamentos e feitiços que possam prejudicar a colheita do vizinho (PLÍNIO, *História Natural* 19. 4- 50). Sobre o funcionamento e a aplicabilidade dessa lei nos tribunais da época, é também Plínio quem nos esclarece, contando a história de um liberto chamado Crésimo, cuja plantação abundante se tornou alvo de inveja por parte dos vizinhos. Sendo acusado de “feitiçaria” (*veneficium*), ele foi até o tribunal levando todo seu material de arar, suas enxadas, ferramentas, até mesmo seus bois e seus escravos, que segundo Plínio, eram homens muito fortes e bem vestidos. Teria dito então que aqueles eram seus “feitiços” e que infelizmente não podia mostrar também o seu suor e as noites inteiras que passava trabalhando. Assim, Crésimo foi absolvido da acusação por unanimidade (*História Natural*, 18.41-3). Os termos *venena* e *carmina* frequentemente aparecem juntos, o que sugere o uso combinado ou justaposto de ervas e de encantamentos verbais (STRATTON, 2007, p.36). O termo *carmen* possui duplo sentido: dependendo de seu contexto e da interpretação dada, pode significar encantar ou amaldiçoar (STRATTON, 2007 p.36). É mencionado por Santo Agostinho uma passagem de *De Republica*, de Cícero na qual é citada a passagem da Lei das Doze Tábuas que proíbe *carmen*.

A *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, criada por Sula em 81 AC, foi a mais importante formulação legal sobre magia, refletindo algumas das crenças sobre magia contidas na literatura romana. Rives defende que a partir da formulação da *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, houve gradualmente um deslocamento do foco em ações prejudiciais e misteriosas para uma preocupação com desvio religioso, que atinge seu ápice na cristianização (RIVES, 2003, p. 313)

A lei romana sobre a magia que foi baseada na *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* move-se de uma classificação de ações perigosas e estranhas denotada principalmente pela palavra *veneficium* a uma classificação na qual a noção de desvio elegível desempenhou um papel igualmente importante, uma classificação denotada principalmente pelos grupos de palavras *magus* e *maleficium* (RIVES, 2003, p. 334)

Pseudo Paulo comenta sobre lei que

Se derem a alguém uma poção do amor ou um abortivo, mesmo que não o façam de maneira enganosa, [...] as classes mais baixas são relegadas às minas, as superiores a uma ilha. Mas se uma mulher ou um homem

morre como resultado disso, eles pagam a penalidade máxima. Aqueles que realizam ou dirigem a realização de ritos ímpios ou noturnos, a fim de enfeitiçar, amarrar ou amarrar a pessoa, são crucificados ou jogados para as bestas. Aqueles que sacrificam um ser humano, fazem oferendas de sangue humano ou poluem um santuário ou templo, são lançados aos animais ou, se são da classe alta, executados[...] Magos reais, no entanto, são queimados vivos. Ninguém pode ter livros sobre o ofício da magia em sua casa. Se são encontrados na casa de alguém, são queimados em público e seu proprietário confiscou a propriedade dele; as classes altas são deportadas para uma ilha, as classes baixas são executadas. Mesmo o mero conhecimento deste ofício, e muito menos a sua busca como profissão, é proibido. Se um homem morre como resultado de uma droga que lhe foi dada como cura ou paliativo, aquele que o deu é relegado a uma ilha, se ele é da classe alta, mas executado se for da classe inferior (*Sententiae*, 5.23.14–9)mater

Como aponta Dickie, a *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* não era o único modo de fiscalização de práticas mágicas, pois se fosse grande parte das práticas mágicas seriam ignoradas, uma vez que, uma vez que aqueles que usavam o instrumento da lei contra a magia deviam ser pessoas de alguma posição social alta ou agir em nome destas (2003, p. 147)

Prostitutas que eram escravas, mulheres libertas ou estrangeiras não teriam usado a *Lex Cornelia* para punir os danos causados por um rival que se acreditava ter empregado feitiçaria. A *Lex Cornelia* também não era um instrumento muito adequado para lidar com um praticante de magia que era notório, mas contra quem ninguém havia feito uma queixa (DICKIE, 2003, p. 147)

Para o caso de mágicos notórios, de tempos em tempos autoridades romanas realizavam expulsões em massa, tendo em vista suprimir rituais de sacrifício considerados estrangeiros e não romanos e também os realizados com fins lucrativo. (DICKIE, 2003, p. 147). Em 31 EC - mesma época do surgimento da Canídia de Horácio-, Augusto queima todos os livros sobre magia, excetuando algumas partes do livro sagrado de profecias das Sibilas (SUETÔNIO, *Augusto*. 31). Em 33 EC, os magos, adivinhos e astrólogos são expulsos de Roma por Agripa.

As acusações formais de práticas de magia começaram no reinado de Tibério, geralmente juntas com outras acusações tradições tais como consultar astrólogos. Esses dois grupos foram expulsos de Roma durante este reinado e, posteriormente no de Claudio, de acordo com Tácito (*Anais*. 2.32, 12.52). Os cidadãos teriam sido condenados ao exílio, ao passo que os estrangeiros foram executados.

Acusações de uso de *venena* foram feitas desde o período inicial da história romana e perduraram até a Antiguidade Tardia. Em 331 AC, de acordo com Lívio, um grupo de matronas foi acusado e julgado por envenenamento após vários cidadãos importantes adoecerem. (*Hist. De Roma*, 8.18.2). Ao serem confrontadas, as mulheres preferiram beber sua própria poção e morrer ao invés de confessar (*Hist. De Roma*, 8.18.9). Porém, as acusações se tornaram mais comuns durante o início do império, devido a rivalidades aristocráticas. A primeira vez que se tem registro de o discurso mágico ser usado em tribunais é no discurso de Cícero em *Pro Caelio*: Clodia, uma mulher que testemunhava contra Célio, é atacada por Cícero, que tenta desmoralizá-la. Ele chama-a de “Paladina de Medeia” (8. 18) e a classificando como uma prostituta (*meretrix*) cuja libido feminina deve ser contida (*muliebrem libidinem comprimendam putet*). Alega ainda que ela envenenou seu marido que era sexualmente promíscuo (*amicam omnium*), e insinua que ela cometeu incesto com seu irmão (31-38). Era bastante comum que as acusações de praticar magia viessem acompanhadas de acusações de adultério, incesto ou de uma conduta sexual desviante, de maneira geral (STRATTON, 2007, p. 67).

A acusação formal de mulheres por práticas de magia não atingiu as mesmas proporções que na Inquisição, aliás, as mulheres sequer lideraram o ranking de acusações. Aqui, o estrato social parece ter importado mais do gênero.

Essas acusações são aplicadas às mulheres, e aos homens, a fim de ganhar influência dentro das fileiras da aristocracia. Peritos mágicos de classe baixa, como Martina e Locusta, são meios para um fim e não são processados (POLLARD, 2014, p. 201).

Nos anais de Tácito, de um total de 39 julgamentos, 09 são de acusações que envolvem de alguma forma *artes magicae*. Acusações de práticas mágicas só perdem em número para acusações de traição. Em terceiro lugar, figuram as acusações de adultério⁹ (POLLARD, 2014, p. 183) Um exemplo de como tais acusações eram tendenciosas é o caso que envolveu o assassinato de Apronia por seu marido, Platão Silvano (24EC), que a empurrou pela janela (*Anais*, 4.22). Silvano alegou que a morte de Apronia fora um suicídio, mas a investigação revelou sinais de luta e de uso de força. Em uma reviravolta, a ex-esposa de Silvano, Fabia Numantina, acabou sendo acusada de *carmina e veneficiium* contra o ex-marido que teria “enlouquecido” e assim, assassinado sua atual

⁹ Augusto transformou o adultério em crime, que deveria então ser julgado pelas autoridades romanas e não mais pelo *paterfamilias*.

esposa. A avó de Silvano, Urgalania, era uma amiga íntima de Lívía, mãe de Tibério, e enviou ao neto na prisão um punhal. Tal gesto levou Silvano a pensar que estava sendo sugerido pelo imperador que deveria cometer suicídio. Com a morte de Silvano, Numantina foi absolvida¹⁰ por falta de provas.

Enquanto Tácito - um grande opositor da crescente participação das mulheres da família imperial- usa esse exemplo possivelmente para condenar a rede de poder feminino estabelecido por Lívía e sua influência¹¹, este caso sugere para mim que o discurso mágico, ligado ao imaginário de luxúria e desejo das mulheres de controle dos homens através da magia contribuiu para a acusação e foi reforçada por ela. De acordo com Pollard, as acusações contra mulheres mostradas em Tácito servem aos propósitos de regular as relações entre mulheres no poder, como no caso de Agripina Menor e de Munacia Plancina e para ajudar os seus contemporâneos a lidar com esses novos sujeitos subitamente poderosos, como esposas de senadores (POLLARD, 2014, p. 185).

Porém, como afirma Stratton “descartar a existência da magia como uma simples forma de difamação ignora a relação muito real entre acusações e medo, estereótipos e tensão social” (2007, p. 02). Para uma melhor compreensão das relações de estereótipos e temores sociais, na próxima sessão irei apresentar um panorama referente às designações de praticantes de magia.

1.3 Saga, Venefica, Anus, Lena: Vários nomes, vários males. O que era uma feiticeira na Antiguidade?

A língua latina oferece uma grande variedade de termos que poderiam se encaixar na nossa ideia atual de feiticeira¹². Até mesmo *anus*, que significava “velha”, era

¹⁰ Tal desfecho, porém, é incomum: das 09 acusações contra mulheres por práticas mágicas, apenas Numantina é totalmente inocentada. 06 são condenadas; Munatia Plancina é primeiramente inocentada devido à sua amizade com Lívía, mas condenada logo após a morte desta; sobre uma das mulheres, Tácito não revela o resultado do julgamento (POLLARD, 2014, p. 201)

¹¹ O caso de Numantina não foi o único no qual uma mulher acusada de práticas de magia foi ajudada por Lívía, como veremos nos próximos capítulos deste trabalho.

¹² A origem deste vocábulo na própria língua portuguesa é controversa: de acordo com o dicionário Bluteau da língua portuguesa, datado do século XVIII, o termo “feiticeira” deriva-se do italiano *fattuchieriae* significaria “encanto, fascinação, obra mágica”. Já “bruxa”, traz a seguinte definição: “dizem alguns que Bruxa vem de Brugis, região de Macedônia, ou de Bruges, cidade de Flandres, porque em um e outro lugar havia antigamente muitas feiticeiras; outros dizem que Bruxa vem de Bruex, que em língua setentrional significa irmão e irmandado, porque as bruxas são como irmãs do demônio. Em português, chamamos Bruxas umas mulheres que se entende, que matam as crianças, chupando-lhe o sangue (...)” (SANTOS, 2011, p. 11).

raramente usado na literatura latina como um indicador somente de idade e gênero, havendo geralmente associações adicionais pejorativas (MIGDAL, 2014, p. 57)¹³. Na comédia *Miles Gloriosus*, do dramaturgo romano Plauto (230 AC. - 180 AC.), a esposa do soldado Pirgopolinices precisa pagar uma variada leva de praticantes de magia: uma *praecantrix* para os encantamentos, uma *coniectrix*¹⁴ para interpretação de sonhos, uma *hariola* para profecias e uma *haruspica*¹⁵ para a divinação à partir de entranhas de animais.

A razão para tal diversidade, num primeiro momento, parece ser que as “funções” e habilidades de cada categoria de feiticeira são bem marcadas. Tomando como exemplo duas das mais famosas feiticeiras da literatura latina pode ser dizer que há correspondência entre a nomenclatura usada e as características apresentadas: Ericto é tratada por *thessala vates* e utiliza necromancia para reviver um cadáver que dá a Sexto Pompeu uma profecia sobre a batalha. Medeia, por sua vez, aparece como *venefica* (alguém que utiliza *venenum*, veneno, poções de ervas e filtros) e é através de uma poção que ela envenena o vestido de Creusa, levando-a a morte. Tal paralelismo, porém, não é comum. O termo *saga*, amplamente usado, ilustra bem as discrepâncias. Derivado de *sagire* (sagacidade) implica em alguma espécie de sabedoria. Esse nome é utilizado por Cícero para designar mulheres mais velhas:

Que essas mulheres são especificamente velhas só parece importante na medida em que sua idade lhes concedeu oportunidades adicionais de obter conhecimento, e o termo não traz consigo as conotações pejorativas que Cícero menciona. Nesse sentido, uma mulher que é *saga* não precisa possuir nenhuma habilidade sobrenatural, apenas uma consciência aguçada em outros ambientes. Por esta razão, Cícero aplica a raiz deste termo igualmente aos cães (*sagaces canes*)¹⁶. Além disso, ele faz uma distinção nítida entre essa aguçada percepção (*sagire*) e a capacidade de perceber o futuro (*praesagire*) (PAULE, 2014, p.747)

¹³ “Um dos três usos mais comuns da palavra é denotar uma mulher idosa bêbada, lasciva e repulsiva, uma *meretrix* que não é mais capaz de ganhar a vida (veja Marcial 10.90; Horácio Carm. 1.25, 3.15, 4.13; Propércio 3.25). ou uma alcoviteira (Ovídio, Am. 1.8; 3.5). Outra denotação é de uma velha serva (Horácio, *Satíras*, 1.4), geralmente uma idosa *nutrix*, enfermeira ou babá, embora possa ser também uma cozinheira (Apuleio, *Meamorfoses*, 4.7), uma hospedeira (Apuleius, *Metamorfoses*, 1.7; 1.21) ou até mesmo uma trabalhadora agrícola (Ovídio, Met. 8.612): a *anus* é aqui uma mulher de classe baixa, às vezes levemente próspera. A terceira denotação mais raramente usada é a de uma antiga sacerdotisa, geralmente, embora não apenas, de um culto menor” (MIGDAL, 2014, p. 57).

¹⁴ No final da República romana houve uma categoria especial de interpretes de sonhos, relacionados à deusa egípcia Isis e chamados *Isiaci coniectores*.

¹⁵ Quanto aos *haruspices*, Cícero faz uma distinção entre os oficiais de Roma e os *vicani haruspices*, que seriam uma forma de “freelancers” (Cic. Div.1.132)

¹⁶ *Sagire enim sentire acute est; ex quo sagae anus, quia multa scire volunt, et sagaces dicti canes. Is igitur, qui ante sagit, quam oblata res est, dicitur praesagire, id est futura ante sentire.* (Cícero, Divinação, 1.65)

Já Columela, assim como Frontio, utiliza o termo *saga* para mulheres versadas em artes divinatórias e leitoras de entranhas (*haruspices*). Adverte ainda que se fique longe delas, pois seriam do tipo que “se aproveitam dos não educados” (*rudis animos*)¹⁷ Paule (2014, p. 748) chama a atenção para o fato de que em *Epigramata* de Marcial, contemporâneo de Frontio, *sagae* aparece como um tipo de “purificadora de sonho” que utilizavam vinho em seus rituais (MARCIAL 7.54.3–4; MARCIAL. 11.50.7–8).

Essas percepções únicas e concomitantes da *saga* indicam que a falta de qualquer definição consistente dessa figura entre os autores romanos não pode ser atribuída apenas a uma mudança semântica temporal. Marcial entende que as *sagae* são purificadoras, enquanto seus contemporâneos as entendem como adivinhadoras, enquanto Cícero já havia estabelecido uma clara distinção entre adivinhas e *sagae* e não fazia menção de seu trabalho como purificadores. (PAULE, 2014, p.749)

Elegistas romanos como Tibulo, Propertio e Ovídio - contemporâneos de Horácio - tinham ainda outra interpretação para *sagae*: eram colocadas como especialistas em magias eróticas (PAULE, 2014, p.749). Com eles surge também a figura da *lena*: um tipo de feiticeira ligada à prostituição. Porém como argumenta Paule, é raro que esses dois fatores coincidam, fato que em sua opinião demonstra certa unidade na ideia geral do que era uma feiticeira (PAULE, 2014, p. 746).

Sagae é inútil enquanto definição. Carrega pelo menos 05 conotações (mulher sábia, "adivinha", "supersticiosos", profissionais de magia erótica). Muitos desses são excludentes entre si. A semelhança é que, todas chamadas *sagae* tinham poderes, sejam quais fossem, derivados de algum "conhecimento ambíguo" (PAULE, 2014, p. 751)

Com o vocábulo masculino *magus* existe a questão de que esse é o nome helenizado para sacerdotes persas cujas práticas tinham pouco a ver com *mageia* (GRAF, 1997, p. 20-35). Apuleio foi acusado de praticar magia, realizar rituais estrangeiros e adorar ídolos bárbaros. Porém, a motivação para tal acusação provavelmente foi seu polêmico casamento com uma viúva rica, que irritou profundamente os antigos sogros da moça, preocupados em manter as propriedades da família (STRATTON, 2007, p.37). Em sua defesa, Apuleio expõe e tira proveito da fragilidade da ideia de mago: *magus* é para os persas um sacerdote possuidor de grande sabedoria e piedade. Sendo este seu caso, não haveria censura a ser feita (*Apologia*, 25 e 26). Porém, se seus acusadores se referiam a *magus* no seu sentido “vulgar”, significa que ele seria alguém que sabe como fazer magias prejudiciais por meio de encantamento. Se seus acusadores realmente acreditassem que

¹⁷(Columela, 1.8.6)

este era o seu caso, argumenta Apuleio, certamente teriam medo de acusar alguém tão perigoso (*Apologia*, 26) e não o fariam. Quando Catulo ataca Gelio em sua invectiva acusando-o de incesto com sua mãe, ele faz votos que dessa relação nasça um *magus*. Esta é a primeira menção a este termo na literatura latina e com certeza reflete os estereótipos e preconceitos contra os persas, já que Catulo completa dizendo: *si uera est Persarum ímpia religio* (se é verdade esse costume ímpio dos Persas).

Além do problema da terminologia, Paule foi capaz de demonstrar em sua pesquisa que não existe uma habilidade que seja comum a todas as mulheres representadas praticando magia na literatura. Ou seja, não há uma atividade específica que possa servir para identificar uma feiticeira na Antiguidade. Algumas das ações mais comuns incluem feitiços eróticos, *carmen* e invocação de entidades (PAULE, 2014, p. 37)

Se a velhice é um fator necessário, Medeia, Circe e Simaeta não são feiticeiras; se é o uso de feitiços que define uma bruxa, Dejanira, Dido e Sosipatra não se qualificam. É prática mágica regular que constitui uma bruxa, ou é suficiente ter se envolvido apenas uma vez? Se apenas os praticantes regulares podem realmente ser chamados de bruxos, a lista se torna bastante pequena. Por outro lado, se toda mulher que tentasse um feitiço de amor ou tentasse fazer um feitiço ou usasse o mau-olhado, agora é chamada de bruxa, então poucas mulheres no mundo antigo não eram bruxas (PAULE, 2014, p. 45).

É possível, dessa forma, concluir que

Todas essas diversas figuras da literatura vistas como bruxas são muito diversas e o que elas possuem em comum é o fato de serem mulheres com poderes sobrenaturais. Quais poderes e seus usos divergem. Existia, porém uma falta de diferenciação no vocabulário latino, provavelmente devido à polivalência da língua (PAULE, 2014, p. 756)

1.4 Práticas Mágicas no Oriente Próximo e no Egito: Aproximação e influencia

Dadas as intensas interações e trocas culturais entre o Ocidente e Oriente, um panorama que não abordasse -ainda que brevemente- a magia oriental e suas influências na cultura grego romana seria incompleto.

Os primeiros registros escritos de encantamentos e feitiços são sumérios, datando de aproximadamente entre o quarto e o primeiro milênio antes de Cristo. Embora os registros sobreviventes tenham sido predominantemente os aprovados pelo tempo,

acredita-se na existência de duas formas de práticas mágicas, sendo uma benéfica e outra nociva (DELL, 2016, p. 22). Já os registros de encantamentos mesopotâmicos podem ser encontrados em tabletes de argila escritos em cuneiforme, escrita utilizados por sumérios, babilônios, hititas e assírios. Um deles trata sobre mordida de cachorro:

Pegue um pouco de argila e esfregue na ferida. Modele um cão com a argila e o coloque parede norte, diretamente no sol. Recite o encantamento três vezes, até que o cão derreta e a ferida da mordida seque¹⁸

Caracterizada por uma complexidade, as “figuras mágicas podiam ser empregadas para malevolência tanto quanto para cura, e um complexo ritual conhecido como *Maqlû* (queimando¹⁹, literalmente) era usado para destruir seus efeitos” (STUART, 2017, p.03).”. Existiam profissionais como um *ašipu* (um tipo de exorcista), *bārû* (um adivinho que utilizava entranhas de animais) e um *maš-maš* (uma espécie de mago conjurador), um *kaššapu* (masculino) ou uma *kaššaptu* (feminino), que seriam praticantes de magia com poderes para causar dano, doenças ou confrontos com entidades. Sendo introduzida geralmente através de comida ou água “enfeitiçada”, a magia era tida como causa de diversos males, tais como indigestão, impotência, paralisia facial, febre, convulsões e problemas de pele em geral. O nome de algumas doenças inclusive refletia suas origens cósmicas, como “esperma de Júpiter” e “Mão de *Samas* (sol)”, sendo a estes planetas que o “mago” curandeiro recorreria para a cura (STUART, 2017, p.03). A astrologia desempenhava um papel importante nas práticas mágicas mesopotâmicas (DELL, 2016, p. 23). Acusações formais às autoridades por práticas mágicas maléficas feitas, dado o entrelaçamento entre essas práticas e a religião e o largo uso feito pela população. Uma forma de saber se uma pessoa era ou não um praticante de magia era o julgamento por água, no qual a pessoa acusada é jogada no rio e, se fosse inocente, não se afogaria²⁰ (DELL, 2016, p. 29).

A cultura material do Egeu adotou várias criaturas sobrenaturais do Oriente Próximo, embora para usos bem diferentes. Com seus elementos contraditórios, essas figuras representavam transgressão e caos e eram adversários à hierarquia de Zeus (GRAFF, 2014, p. 263). O Oriente Próximo foi a fonte imediata de iconografia para quase

¹⁸ Traduzido para o português por mim a partir da tradução para o inglês contida em STUART, 2017, p. 02.

¹⁹ O texto em acádio para corrigir magicamente erros cometidos se chama *šurpu*, que também significa “queimando” (DELL, 2017, p. 23).

²⁰ Prática esta que será utilizada também na caça às bruxas europeia na modernidade.

todos os monstros que aparecem na Grécia nesse período, como o centauro e o Minotauro. Porém, a cultura grega as dotou de um contexto mitológico que os separou de seus predecessores orientais (GRAFF, 2014, p. 266)

Os papéis que esses monstros e demônios tiveram nessas diferentes sociedades são difíceis de estimar. No Oriente Próximo, podiam funcionar de superstição à ideologia real. Também expressavam conceitos como imaginação e humor. No mundo grego, serviam principalmente como contraste para os heróis e como efeito de “maravilha” (GRAFF, 2014, p. 266)

A sabedoria e práticas mágicas dos egípcios eram muito respeitadas pelos gregos e romanos (BUDGE, 1979, p. 11). No Egito, um dos conceitos fundamentais de magia era *heka*²¹, uma vitalidade mágica que expressava a fala criadora de Ra. Mais do que criar, a *heka* também amaldiçoava, exorcizava, encantava e protegia. Acreditava-se que seu poder era o que o protegia o sol durante sua passagem para o submundo todas as noites, sendo assim um poder que assustava até mesmo as divindades (STUART, 2017, p. 06). A magia era muito relacionada à fala, sendo comuns frases como “a mágica de suas bocas” e “feitiços de suas falas”. Dessa forma, qualquer pessoa e até mesmo objetos podiam conter o poder mágico. O faraó é referido como *wr-hekaw-pw*: “alguém bom em magia”. Apesar da grande propagação da magia popular, uma forma teológica e metódica de magia era encargo dos sacerdotes, detentores de livros sagrados e geralmente fazendo uso de cetros de metal ou marfim.²² Como grande parte dos rituais mágicos incluíam objetos com inscrições, é possível que muitos recorressem a um “especialista” em magia, não descartando, obviamente, a possibilidade que formas simples de escrita serem reproduzidas sem a necessidade de letramento (STUART, 2017, p. 08). Mulheres “curandeiras-mágicas” aparecem em registros em Deir el-Medina diagnosticando possessões por espíritos, evento que aparece nos papiros médicos como responsável por diversas doenças (STUART, 2017, p. 10).

Sendo ambíguos os termos utilizados neste trabalho, estando em constante disputa e transformação, foi necessária uma breve explanação sobre os diferentes significados com que aparecem no cotidiano romano, bem como nas fontes utilizadas. Procurei abarcar as os diferentes significados que permeiam o conceito de magia e sua relação com a

²¹ *Heka* significa “ativação do *ka* (alma)” (DELL, 2016, p. 38).

²² Mais tarde tal prática teria ficado a cargo de profissionais mais especializados, chamados *hekau* (DELL, 2016, p. 23).

religião e a ciência, suas rupturas e continuidades. Com relação aos desdobramentos da magia no código de Lei Romano, é possível perceber principalmente uma preocupação inicial com ações potencialmente prejudiciais, havendo posteriormente um deslocamento do foco para o desvio religioso. Somente mulheres da aristocracia eram levadas aos tribunais por acusações de práticas mágicas, evidenciando o quanto o discurso mágico era utilizado em disputas de poder. Quanto aos termos para praticantes de magia, é possível pensar em uma unidade nas figuras apresentadas, mesmo com a polivalência da língua latina e com a falta de um correlato exato à nossa ideia de feiticeira. Finalizando, foi apresentado um breve panorama sobre as práticas mágicas orientais, sendo explicitada a influência gerada pela troca cultural entre o Ocidente e o Oriente.

2- Representação: a magia como dispositivo transgressor de gênero - a mulher masculinizada e o homem feminilizado

Este capítulo pretende apresentar um quadro geral de como foram representadas as mulheres praticantes de magia na literatura grega e romana, comparando-as ao homem praticante de magia, quando necessário. Sendo a produção literária um “espelho” que, até certo ponto refletia as opiniões e ansiedades do seu autor e do seu público, essas obras constituem uma importante ferramenta na investigação do imaginário da época sobre praticantes de magia e os estereótipos a eles associados. A questão de gênero também se torna importante na medida em que é possível notar nas obras literárias a recorrência da ideia de subversão de gênero. A mulher que pratica magia, principalmente quando tem como alvo um homem, o emascula. Ela se torna figura viril, incorporando valores tidos como “masculinos”. Em contrapartida, o homem que pratica magia é visto como efeminado. As semelhanças e as diferenças entre esses personagens representados e as mulheres a quem foram atribuídas este papel serão alguns dos temas abordados nessa pesquisa.

As representações, por outro lado, constituem a implantação local e específica de estereótipos. Elas baseiam-se em aspectos limitados do agregado mais amplo - concentrando-se nas características mais relevantes e intensificando seu poder de incitar ação (STRATTON, 2007, p. 31)

Começando pela literatura grega, emerge a figura de Circe, que pode ser considerada a primeira praticante de magia da literatura Greco-romana. Descrita como *πολύς πηαρμακα*, ela é capaz de transformar homens em animais por meio de poções e, de acordo com Ogden, “está implícito que Circe faz magias eróticas” (OGDEN, 2002, p. 99). Skinner vê em Circe uma sexualidade autônoma: “A independência feminina é automaticamente equiparada à dominação feminina, tira os homens de sua humanidade essencial e os reduz ao nível dos animais. Ser um homem, inversamente, é manter a sexualidade feminina sob controle” (SKINNER, 2013, p. 48). Ao ir para cama com Circe, Ulisses teme que ela o torne “emasculado” (*ἀνδρώω*)²³.

O historiador Diodoro Sículo (I AC) em sua obra *Biblioteca Histórica* “historiciza” a mitologia e afirma que Circe e Medeia eram filhas de Hécate (nesta versão

²³ (Odisséia, 10.320–44).

não mais deusa e sim rainha). Hécate tinha grande interesse em φάρμακον e testava seus efeitos colocando-as em comidas que distribuía a estranhos. Com o tempo ela se tornou cruel (όμοτητι) e de seu casamento com Aeetes nasceram Circe e Medeia. Circe logo superou a mãe em seus conhecimentos sobre φάρμακον e foi expulsa de Citíia após matar envenenado seu marido, o rei. Logo após, passou a viver em isolamento em uma ilha. Já Medeia mesmo tendo aprendido com sua mãe e sua irmã os poderes da φάρμακον, era muito diferente das duas e se dedicava a ajudar os estrangeiros que o pai arbitrariamente condenava à morte. Ela somente utilizou seus conhecimentos para ferir quando se juntou aos Argonautas e desejava vingar-se do pai, que por desconfiança, havia mandado prendê-la. Disfarçada como uma idosa Medeia causa pânico e ruína em sua pátria. (*Biblioteca Histórica*, 4.45-6, 48, 50-2, 54-6)²⁴

A Medeia de Eurípides²⁵ (431 AC) possui uma forma que será bastante comum na tragédia ática: a da mulher enciumada ou esposa traída que deseja recuperar o amor e a atenção de seu marido por meio de φάρμακον. Aqui ela é representada como uma estrangeira²⁶ que não titubeia ao matar os próprios filhos por vingança e despeito (εθνεσηκατι και λεσηοθσ). Apesar de matá-los fazendo uso de uma espada (atributo masculino na literatura), a Medeia euripídiana é versada em φάρμακον: além de rejuvenescer Jasão, enfeitiça o vestido da princesa de Coríntio, causando-lhe a morte. De acordo com Ogden, “Medeia é principalmente ligada às tradições da feitiçaria masculina. Ela é neta e sobrinha de Perses (“persa”) e mãe de Medus, nomeado por ela, através de

²⁴ A figura de Medeia aparece abrandada em outras obras gregas: ela é descrita por Eumelo de Corinto (470 EC) de forma muito diversa da infanticida que se popularizou por meio da tragédia de Eurípides. Nesta versão, Medeia teria sido enganada por Hera, que lhe prometera dar aos seus filhos a imortalidade. No último momento, a deusa mata as crianças para se vingar de Medeia, alvo recente das investidas amorosas de Zeus (EUMELO, *Fragments*, 17). Como é observado por Graf, essa versão de Medeia tem pouco a ver com magia: se falha em dar imortalidade aos próprios filhos, certamente não é mesma que foi capaz de rejuvenescer Jasão (GRAF apud STRATTON, 2007, p. 48). Já Pausânias (150 EC) narra que foram os coríntios quem assassinaram os filhos de Medeia, como vingança pela morte de sua princesa (PAUSÂNIAS, 2.3.11). Já nas romanas, Medeia surge mais perigosa: “Lucano, na *Farsalia*, para descrever a morte de Vulteio, seus opositores foram comparados aos terrígenos guerreiros despertados pelos encantamentos de Medeia (LUCANO, 4.548-556.); Em Sêneca, na tragédia da Colca, Medeia se orgulha dos seus crimes, cometidos não por justiça, mas sim por sede de sangue (SÊNECA, *Medeia*, 911-914)

²⁵ A transgressão de gênero como característica de praticantes de magia aparece também em Eurípides em sua obra *As Bancantes*: Baco é descrito como um “mago oriental” (γόης) de cachos louros, bochechas rosadas e com as graças de Afrodite. (233-238). No desenrolar da peça, Baco acaba por subverter os papéis femininos ao lançar nas mulheres tebanas um feitiço que as fazem caçar, matar (até mesmo seus próprios filhos) e comer carne crua. Tais comportamentos femininos, porém, serão mais comuns na literatura romana, como veremos adiante.

²⁶ Apesar de Medeia não ser originária da Tessália, grande lar de feiticeiras na literatura greco-romana, há histórias sobre sua passagem por essa terra e sobre como ela teria aprendido artifícios com ervas mágicas (PHILLIPS, 2002, p. 386).

quem ela explicitamente disse ter gerado o povo médico” (OGDEN, 2002, p. 82). Medeia aparece como tomada de uma irracionalidade e forte emoção, em contraste a Jasão, que estaria sendo “coerente”, pois uma vez que seu casamento com Medeia não era válido em Corinto, a união com a princesa significaria segurança e estabilidade para ela e os filhos. Na verdade Creonte, o rei de Corinto, pressionava-a para que ela e seus filhos deixassem o local imediatamente. Acusando Jasão de romper com seus votos maritais e, numa inversão de papéis de gênero, Medeia inicia uma vingança em nome de sua honra.

A busca de honra e vingança de Medeia, portanto, inverte as expectativas de gênero (anteriormente afirmadas por sua instabilidade emocional e poder de sedução) e simultaneamente leva-a à horrenda tarefa de assassinar seus próprios filhos - a inversão final das normas de gênero (STRATTON, 2007, p. 51)

Apesar do ato monstruoso de infanticídio, na peça de Eurípides parece haver um consenso de que de fato Jasão havia sido injusto com Medeia e seus filhos e que a raiva e a vingança dela eram, se não justificadas, explicadas pelos atos do marido. Afinal, por amor à Jasão Medeia planejou o assassinato do próprio pai. Sem família e expatriada, não tinha para onde voltar agora que Jasão se casaria com outra. Eros chega a aparecer como culpado²⁷, pois ele teria feito com que Medeia se apaixonasse tão perdidamente por Jasão a ponto de trair sua família e abandonar sua pátria por ele

O uso de magia (*pharmakois*) por Medeia funciona aqui como uma das muitas estratégias marginalizadoras, incluindo sua origem bárbara, inversão de normas de gênero, emoção violenta e ciúme sexual. Mesmo subvertendo as expectativas de gênero com sua busca por glória (*kleos*) e vingança, Medeia afirma estereótipos do comportamento das mulheres, ligando-as agora com a traiçoeira *pharmakeia* feminina (STRATTON, 2007, p. 52).

Outro *topos* presente na literatura grega de mulheres praticantes de magia é a esposa enciumada que acaba por acidentalmente matar o marido com alguma poção de amor.²⁸ Assim ocorre com Dejanira que na peça *Traquínias* de Sófocles (496-406 a.C.) fica enciumada quando Hércules leva para casa Íole, uma jovem escrava conquistada na guerra. Ameaçada pela juventude da mulher e pelas atenções que Herácles lhe dá, Dejanira recorre ao que ela acredita ser uma poção do amor: quando estava saindo de

²⁷Este era um *topos* bastante comum na literatura, de culpar Eros por um amor que deixava de lado as barreiras da racionalidade e contra o qual, as “vítimas” de Eros não tinham absolutamente nenhum controle. É inclusive um dos argumentos usados por Górgias em *Elogio de Helena* para inocentar a moça de sua fuga com Páris.

²⁸Faraone discute em *Deianeira's Mistake: The Confusion of Love Potions and Poisons* evidências epigráficas da ocorrência de tais erros. Veremos isso mais adiante, no capítulo 2.

Cálidon com Hércules, ambos tiveram que atravessar o rio Evenus. O transporte era feito pelo centauro Nesso, que carregava os passageiros através do rio. No meio do trajeto com Dejanira ele tenta estuprá-la e é morto por uma flechada de Hércules. Antes de morrer ele diz a Dejanira para recolher o coágulo que sai de sua ferida²⁹ pois então ela terá um “encanto” κηλητηριον (*kēlētiērion*) para fazer com que Hércules jamais ame outra mulher. Dejanira então embebe a túnica de Hércules na poção (φίλτρον), desejando não praticar feitos de “ousadia perversa” (κακᾶς τόλμας), mas apenas se sobressair a sua rival (SÓFOCLES, *Traquínias*. 531- 585). Porém, a poção na verdade tinha como objetivo matar Hércules: quando ele veste a túnica, seu corpo se contorce em dor e ele morre. Ao saber da morte de seu marido, Dejanira comete suicídio numa cena caracterizada por Foley (2001, p.97) como altamente sexualizada: ela deita na cama do casal com um gládio³⁰ ao seu lado, se despe e logo é seguida pelo filho, Hilo, que chora e a beija. (SÓFOCLES, *Traquínias*. 936–42). Morrendo, Hércules lamenta que, mesmo tendo realizado tantas tarefas perigosas ao longo de sua vida, não tenha sido morto por um exército, mas sim por uma única mulher sem nem mesmo uma espada. Por fim, exclama: “em meu sofrimento me tornei uma mulher ao invés do homem que sempre fui (θῆλυς ἡϋρημαι).³¹

Na literatura romana saímos do *topos* da praticante de magia grega que, mesmo fazendo algo abominável como matar os filhos, possui um “objetivo”, como a busca da honra e vamos para mulheres que praticam o mal por praticar, como a Ericto de Lucano. Enquanto as praticantes de magia gregas eram mulheres nobres e belas³² preocupadas com sua situação marital e familiar, as romanas são velhas, feias, abjetas e visam na maioria das vezes seu lucro pessoal. Não há uma explicação definitiva do porquê de as feiticeiras e a mágica, de forma geral, terem sido menos toleradas em Roma, que teve periódicas expulsões de magos e astrólogos, e códigos de leis específicos para magia, fenômenos que não ocorreram da mesma forma na Grécia (SPAETH, 2014, p. 52). É

²⁹De acordo com Diodoro Sículo, foi Nesso pediu que ela recolhesse seu sêmen (4.36)

³⁰Arma usada geralmente no suicídio masculino (Ver: Nicole Loraux: Maneiras trágicas de matar uma mulher no imaginário da Grécia antiga)

³¹(Sófocles, *Traquínias*. 1070-1075).

³²“As estrangeiras, que compartilhavam com as velhas repulsivas o conhecimento das magias, o poder sobrenatural e, muitas vezes, a lascívia, não dividiam com elas a feiura e a aparência repulsiva. Pelo contrário, podiam ser exemplos de beleza, como Circe, celebrada pela formosura desde Homero até Apolônio de Rodes” (GOUVÊA JR, 2013, p. 75).

preciso levar em conta que a discrepância entre a representação masculina e feminina.

Uma teoria que abrange essa questão é a de que

como o poder societário das mulheres gregas restringia-se em grande medida à esfera religiosa, a possibilidade de obter um poder que ameaçaria o controle masculino da sociedade como um todo era improvável. As representações das mulheres gregas com poder mágico seriam então, em geral, mais positivas, expressando mais as fantasias positivas dos homens que as criaram do que seus medos negativos. Na sociedade romana, por outro lado, desde o final da República, as mulheres tinham considerável poder econômico e político (SPAETH, 2014, p. 54)

Há, obviamente, exceções: Dido, na *Eneida* (19 AC) de Virgílio é uma rainha que utiliza *carmina* para reconquistar Enéias e pede desculpas³³ por fazer isso, que ela caracteriza como *magical artis* (4.492). De acordo com Gouvêa Junior, “Medeia serviu de modelo para construção da desventurada rainha Dido que, no final da vida, auxiliada por uma feiticeira etíope, invocou os poderes ferais da magia para elaborar a maldição” (GOUVÊA JR, 2013, p. 257). As formas de magia descritas por Virgílio também se assemelham mais as que são usadas na literatura grega (STRATTON, 2007, p. 69), como o trecho de *Eclogue* no qual uma jovem performa um ritual mágico (*magicis sacris*) com água, cipreste, incenso e *carmina*. A inversão de papéis de gênero novamente está presente na medida em que a jovem feiticeira se torna masculinizada fazendo um tipo de feitiço erótico que, de acordo com as *defixiones* era próprio de homens (FARAONE, 2009, p.43), e o amante alvo do feitiço se torna macio e efeminado, como o boneco de cera que derrete no ritual (*Eclogue*, 8.80-84).

A produção literária³⁴ sobre magia ganha fôlego no período do império de Augusto, e um dos motivos seria a insegurança e a necessidade de controle social causada pela transição da República para o Império (STRATTON, 2007, p. 38). As principais personagens concentram-se principalmente entre 30 AC a 170 EC, sendo mulheres a maioria esmagadora. Dos personagens (principais ou secundários) praticantes de magia da literatura romana, mais de 15 são mulheres e 1 é um homem.³⁵ Das 15 personagens mulheres citadas, 11 delas são idosas (MCGUIRE, 2009, p. 56). As mulheres adquiriram

³³ Rives propõem que Dido pede desculpas não somente pelo fato de que praticar magia era considerado imoral, mas também porque, na época em que a obra de Virgílio foi lançada tratava-se também de um ato ilegal (RIVES, 2003, p. 314).

³⁴ Praticantes de magia aparecem em praticamente todos os gêneros literários nesse período: sátiras, épicas, tragédias, poesias.

³⁵ Na *Eclogue VIII* de Virgílio aparece um homem Moeris praticando magia (*Eclogue* 8.95-99)

uma significativa mudança de status nesse período, conseguindo uma relativa independência dos homens: passaram a poder herdar posses não somente de seus pais, mas também de seus irmãos e de seus tios, caso estes não deixassem herdeiros próximos. Tal autonomia financeira por parte das mulheres foi recebida por muitos como uma ameaça³⁶ ao bem-estar do Estado.

Não por coincidência é de Horácio, escritor oficial do Império Augusto, que surge uma das personagens mais repulsivas da literatura romana: a *sagae* Canídia. Sua primeira aparição acontece nas *Sátiras, I, VIII*. Uma estátua do rei Príapo narra horrorizado a cena que presencia. A velha Canídia³⁷, acompanhada de Sagana³⁸, entra no Jardim de Mecenas, antigo cemitério Esquiline, e revira a terra em busca de ossos e ervas. A aparência e o comportamento das mulheres choca Príapo: Canídia veste negro, está com “pés descalços” (*pedibus nudes*), cabelo solto (*passo capillo*) e com modos animais despedaça um carneiro com seus próprios dentes e revira a terra com a unha, misturando-a ao sangue (*scalpere terram unguibus et pullam divellere mordicus agnam coeperunt*). Juntas, ela e Sagana se põem a uivar, invocando espíritos (*manis*): Canídia chama por Hécate, ao passo que Sagana apela para Tisífone. No cenário horripilante aparecem ainda lobos e cobras espreitando. Como aponta Ogden, provavelmente o fato de o jardim ter sido anteriormente o cemitério de Esquiline e ter abrigado corpos de escravos e libertos pobres o torna mais favorável para as práticas de magia, pois nos estratos sociais menos favorecidos os ritos funerários não eram feitos adequadamente e seus espíritos ainda estariam vagando, prontos para serem invocados (OGDEN, 2002, p. 116). Por fim, em meio à terra com urina e fezes, Candia enterra pelo de urso e dente de serpente, ambos os artefatos comumente usados em feitiços de proteção e “contrafeitiços” (PAULE, 2017, p. 46).

³⁶ Um exemplo deste incomodo é o discurso de Catão, que nos chega através de Livio. Catão combina acusações de tentativa de usurpar o espaço masculino com insinuações de libertinagem sexual, declarando: *Extemplo, simul pares esse coeperint, superiores erunt* (Assim que começarem a ser suas iguais, serão suas superiores) (Liv. 34 3).

³⁷ Sobre o nome da personagem, apesar de haver uma grande busca por uma “Canídia histórica”, como falarei mais adiante, concordo com Silva que argumenta que “o nome Canídia tenha sido etimologicamente criado pelo poeta, assim o sufixo *canis, i* (em latim cachorro) teria sido empregado com o prefixo *idius-idia* (esbranquiçado). Desta forma, podemos interpretar que Horácio colocou a feiticeira como uma velha de cabelos brancos, comparada com uma cadela, assim Canídia e sua companheira Sagana uivam na *Sátira VIII* e chama Canídia de cadela esfomeada no *Épodo V*” (SILVA, 2007). Oliensis, em seu trabalho *Canidia, Canicula, and the Decorum of Horace's "Epodes*, relaciona Canídia à estrela canina Sírius.

³⁸ Já Sagana tem seu nome diretamente tirado do termo *saga*. O gramático Pompônio Porfírio, comentador de Horácio, diz que Sagana teria sido uma feiticeira ligada a um senador chamado Pompeu, que teria sido banido (DICKIE, 2003, p.161).

Príapo descreve duas figuras que elas têm consigo: uma de lã e uma pequena de cera. A figura de lã subjuga a menor, que aguarda a derrota pacificamente. Descrições de rituais de magias reais contidas nos *Papiry Graecae Magicae* (Papiros Mágicos Gregos) mostram que tais magias eram mais realizadas por homens tendo como alvo mulheres, representadas pela figura menor e mais frágil. Assim, Canídia também subverte os papéis de gênero

Assim, como a feiticeira da Eclogue de Virgílio, Canídia inverte a norma de gênero assumindo o papel de agressora. Conquistadora, ela coloca seu parceiro como a vítima "fêmea" passiva. [...] as duas mulheres exibem uma luxúria masculina em sua busca agressiva aos amantes do sexo masculino. Seu desejo amoroso, no entanto, se torna mais perigoso e mais depravado [do que o das outras mulheres] pela adição de magia à sua caça (STRATTON, 2007, p. 71)

De acordo com Dickie, o ritual descrito por Horácio seria uma evidência de que este tipo de magia era praticado por prostitutas (DICKIE, 2001, p. 180-181). O autor identifica em Canídia uma pessoa real na qual Horácio teria se baseado para construir a personagem. Ele levanta ainda a hipótese de que esse tipo de magia era usada por prostitutas idosas que precisavam recorrer a modos sobrenaturais para manter seus clientes. Entretanto, como pontua Stratton, tanto velhice quanto a liberdade sexual eram *topos* comuns nas sátiras, de modo que, mesmo que Horácio tenha se baseado numa mulher real, interpretar as características de Canídia como sendo literais é ignorar o uso da difamação sexual como invectiva contra as mulheres, tão comum neste período (STRATTON, 2007, p. 72).

Mesmo com a nefasta e assustadora cena apresentada, ao final da Sátira Canídia e Sagana são espantadas por Príapo, que ao estalar a madeira de que é feito, produz um som alto, que lembra um flato. Ao saírem correndo deixam cair seu dente e sua peruca, respectivamente. A estátua afirma ainda que quem visse a cena iria rir muito (vv. 46-50)

Pois, qual retumba uma bexiga quando estoura,
peidei, figueira de rachada bunda: correm
à cidade e verias que caíam dentes
de Canídia, a peruca de Sagana e os mágicos
laços do braço em meio a grande riso e graça³⁹

³⁹ *nam, displosa sonat quantum vesica, pepedi/diffissa nate ficus; at illae currere in urbem./Canidiae dentis, altum Saganae caliendrum/excidere atque herbas atque incantata lacertis/uincola cum magno risuque iocoque uideres*

Ainda que se trate de um desfecho comum para o gênero literário, é importante a ideia de que tais mulheres sejam objetos de ridicularização, mesmo sendo retratadas como perigosas. Paule vê no papel de Príapo como “guarda” do jardim de Mecenas uma disputa de gênero. Príapo é um deus fálico da fertilidade, encarregado de proteger plantações, colheitas, jardins e o próprio órgão sexual masculino. Na coleção de poemas *Priapea*, de autoria incerta e datada do mesmo período de Augusto, um verso violento prevê punição sexual para quem tentasse roubar de Príapo:

femina si furtum faciet mihi virve puerve,

*haec cunnum, caput hic praebeat, ille nates*⁴⁰ (*Priapea*, 22)

O falo ereto é comumente usado na Roma Antiga como símbolo para afastar mau olhado, encantamentos e outras formas de magia. Amuletos nesse formato eram facilmente encontrados em campos e encruzilhadas (PAULE, 2012, p. 94).

Em sua nova aparição no *Epodo V*, Canídia está acompanhada não somente de Sagana, mas também de outras duas mulheres: Foia e Veia⁴¹. Desta vez, a intenção das mulheres é preparar uma “poção” do amor, que exige um ingrediente horripilante: o fígado de uma criança.

Horácio apresenta essas mulheres como fora de suas juventudes sexuais e fisicamente desagradáveis; elas procuram dominar homens que não teriam a menor possibilidade de seduzir sem o poder coercivo de uma poção de amor derivada de assassinatos. Essa situação reverte o antigo costume social, percebido como de ordem natural, segundo o qual os homens buscam gratificação sexual com mulheres mais jovens (STRATTON, 2014, p. 162)

A criança é enterrada de modo que apenas sua cabeça permanece fora da terra. Próximo a ela, as mulheres colocam um prato de comida. O objetivo é que o desejo pela comida aumente a potencialidade do fígado do garoto, já que este órgão é o principal para se fazer a poção (*Epodo 5. 8*). Com relação à aparência, Horácio descreve víboras nos cabelos de Canídia (v. 15-24), tornando-a semelhante às Fúrias, à Medusa e à Medeia⁴² de Sêneca.

⁴⁰ “Quem ousar me roubar, se for mulher, que me dê a vagina. Se for homem, que me dê a boca e se for criança, que me dê o anus.”

⁴¹ O nome de Foia estaria relacionado a maneira que eram chamadas as cortesãs no grego e Veia seria uma palavra que Horácio usou para se aproximar do nome do Deus infernal *Vedius* (TUPET apud SILVA).

⁴² Medeia também é referenciada no “fogo cólquico”, sendo a Cólquida o seu lar.

Canídia, de cabeça desgrenhada
 e de cabelos enlaçados
 com curtas víboras, ordena que se queimem,
 em fogo cólquico, figueiras
 tiradas de sepulcros, ordena queimar
 cipreste fúnebre, e ovo untado
 com sangue de asqueroso sapo, e de noturno
 pássaro a pena, e ervas de Iolco
 e Ibéria, fértil em venenos, e arrancados
 ossos da boca da cadela.⁴³

Quanto às companheiras de Canídia, sobre Sagana Horácio diz que ela era “horrível de se olhar” (*horrendas adspectus*) por causa de sua palidez (*Satíras* 1.8.25-26). Sobre Veia, descreve seus cabelos como parecendo ouriço-do-mar, eriçado com seus espinhos (*horret capillis ut asperis echinus aut currens aper*)⁴⁴

Chama a atenção neste Epodo as semelhanças entre Canídia e suas companheiras e as clássicas entidades demoníacas femininas assassinas de crianças, tais como *Lilith*, as *Lâmias*⁴⁵ e as *Strix*. Assim como Fólia, com sua “libido masculina”, Lilith, em sua versão judaica, teria sido banida por não aceitar a sujeição sexual à Adão; As Lâmiás são tida como hermafroditas e possuidoras de testículos, de acordo com Aristófanes (PAULE, 2012, p.143). Para Stratton,

Essa designação [*masculae libidinis*] poderia aplicar-se a praticamente todas as feiticeiras da literatura latina, que quase unanimemente usam magia para perseguir e subjugar objetos masculinos de desejo sexual ou ocultar atos de adultério (STRATTON, 2014, p. 162)

O fato de Canídia ser uma idosa torna ainda mais escandaloso seu ato, uma vez que a vida sexual na terceira idade era vista como ridícula, nojenta e não natural (MCGUIRE, 2009, p. 57). Com certeza o estereótipo de mulheres idosas como praticantes de magia é um dos mais recorrentes e persistentes, tendo sua alta na Idade Moderna e durando até os dias de hoje. Resta saber se essa associação provém de sua aparência não agradável aos mais jovens ou a um medo do conhecimento que elas poderiam ter adquirido ao longo dos anos de vida. Muito condenadas em julgamentos, as

⁴³ *Canidia breuibus implicata uiperis/crinis et incomptum caput/iubet sepulcris caprificos erutas,/iubet cupressos funebris/et uncta turpis oua ranae sanguine/plumamque nocturnae strigis/herbasque quas Iolcos atque Hiberia/mittit uenenorum ferax,/et ossa ab ore rapta ieiunae canis/flammis aduri Colchicis.*

⁴⁴ Versos 27-28

⁴⁵ Lâmia é também o nome de uma região do sul da Tessália, atestando novamente essa relação intrínseca.

idosas podiam interessar especialmente ao papel de bruxas: sabe-se que a Igreja assumia os bens dos acusados e em caso de senhoras mais velhas, principalmente viúvas sem filhos, era mais fácil tomar as propriedades (SOLDAN apud MANGIONE, 2011, p.35). Horácio raramente repete as descrições físicas que faz de Canídia e nunca a adjetiva de uma maneira que deixe claro que ela é uma feiticeira. *Anus* é o único termo aplicado mais de uma vez, da mesma forma que ocorre com a Meroé de Apuleio (PAULE, 2014, p. 755). Apesar de nunca ser descrita como *venefica*, em dado momento Canídia se lamenta que sua *venena* para conquistar um homem não tenha funcionado e atribui a falha a um contra feitiço de uma *venefica* mais experiente (61-62; 47-8).

Mulheres idosas terríveis aparecem na literatura latina [...] ocasionalmente elas não são apenas velhas, mas também feiticeiras como a Meroé de Apuleio (Met.1.13) com grandes equivalentes na feiticeira africana da Eneida e na Ericto de Lucano. [...] Parece possível que a invectiva contra as *vetulas* constitua uma espécie de sátira apotropaica que tenta depreciar e controlar o poder das mulheres idosas, colocando o falo contra a ameaça da esterilidade, da morte e das forças ctônicas (RICHLIN, 1990, p. 113)

As representações e ilustrações fálicas eram usadas, especialmente para afastar as forças negativas (cf. a raiz do verbo grego *apotropein*, “desviar”) fertilidade. Assim, diferentes termos utilizados para referir-se ao falo podem ser considerados apotropaicos em particular *mentula*, *uerpa fascinum*, *phallus* e, talvez, *cauda*. (FUNARI, 2008, p. 68)

Um dos motivos para a repulsa sentida por mulheres idosas e sua associação com magia -principalmente com feitiços de luxúria que não raramente envolviam a morte de crianças- pode ser o fato de que a gravidez teve um valor cultural muito alto na sociedade romana (RICHLIN, 1990, p. 68), o que levou a desconfiança e desvalorização de mulher pós-menopausa. A infertilidade entra em conflito direto com os ideais apreciados nas mulheres, espalhando uma aura de luxúria (uma vez que não pode reproduzir, a mulher mais velha faria sexo por satisfação pessoal) e de infanticídio. Cokayne chama atenção para o fato de a representação de mulheres idosas com alta libido é muito diferente da dos homens na mesma situação: homens velhos excitados também sofrem ridicularização e ofensas, mas são retratados como figuras de humor, ao passo que as mulheres são tratadas com mais severidade e até mesmo como símbolo de perigo (COKAYNE, 2013, p. 143).

Horácio recorre a Canídia novamente no *Épodo XVII*. Em forma de diálogo, o texto é dedicado ao apelo que o próprio Horácio- numa quase meta narrativa- faz para que Canídia deixe de praticar magia e não o faça mal (versos 1-7).

“Já, já à tua eficaz ciência me submeto,
 e súplice oro pelos reinos de Prosérpina,
 e pelo nome não mutável de Diana,
 e ainda pelos livros de encantos capazes
 de à terra trazer astros cindidos do céu;
 enfim, Canídia, abdica das palavras sacras
 e gira o rápido pião, gira ao contrário.”⁴⁶

Horácio se mostra falsamente vulnerável em suas súplicas:

Assaz punido estou, Canídia, amada
 Até dos nautas duros,
 Findou ligeira minha a mocidade

Repleto de ironia, Horácio chega a chamá-la *pudica e proba*, ou seja, *casta e honrada* (verso 40). Finalmente, a própria Canídia se manifesta, respondendo às súplicas e provocações do poeta:

Inulto então terás zombado das difusas
 práticas de Cotito, rito do Amor livre,
 e, sacerdote do venéfico Esquilino,
 impune, com meu nome, coberto a cidade?
 Que me aproveitará ter enricado velhas
 pelignas ou ter feito mais veloz veneno?
 Morte, porém, mais lenta que esperas te aguarda. (vv 56-64)
 Deverás, infeliz, conduzir vida ingrata
 a isto: que assumas sem cessar novas fadigas⁴⁷

[...]

Ou talvez eu que posso mover as imagens
 de cera, como tu, curioso, bem viste,
 e com minhas palavras do céu despegar
 a lua; que posso reviver mortos cremados
 e preparar os filtros do desejo, chore
 da arte, que contra ti nada faz, o desfecho?”⁴⁸ (versos 76-

81)

A intenção de Horácio com esses dois epodos tão diferentes dos demais ainda intriga os pesquisadores. Para Paule, o objetivo de Horácio era associar Canídia a uma

⁴⁶ *iam iam efficaci do manus scientiae, /supplex et oro regna per Proserpinae, /per et Dianae non movenda numina, /per atque libros carminum valentium /refixa caelo devocare sidera, /Canidia, parce vocibus tandem sacris /citumque retro solve, solve turbinem*

⁴⁷ *inultus ut tu riseris Cotytia /uolgata, sacrum liberi Cupidinis, /et Esquilini pontifex uenefici /inpune ut urbem nomine inpleris meo? /quid proderit ditasse Paelignas anus /uelociusue miscuisse toxicum? /sed tardiora fata te uotis manent. /ingrata misero uita ducenda est in hoc, /nouis ut usque suppetas laboribus.*

⁴⁸ *an quae mouere cereas imagines, /ut ipse nosti curiosus, et polo /deripere lunam uocibus possim meis, /possim crematos excitare mortos /desiderique temperare pocula, /plorementem artis in te nil agentis exitus?”*

empusa: uma espécie de demônio vampiro devoradora de homens. A empusa pode ser repelida através de insultos e esse seria motivo do “pedido de desculpas insultante” e irônico de Horácio (2012, p. 174).

Em *Farsalia* (61 EC), Lucano, sobrinho de Sêneca, nos traz a personagem Ericto: vinda da Tessália é descrita como capaz de cometer qualquer crime sem hesitar. Sua mágica é feita não com o objetivo de conseguir dinheiro ou amor, mas sim pelo prazer de cometê-lo. Morando em campos de batalha e cemitérios, Ericto sempre consegue os ingredientes de que precisa. Para tanto, ela arranca com as mãos as vísceras e os olhos dos cadáveres; tira os pregos das mãos dos crucificados dos e rói com os dentes a corda no pescoço dos enforcados (6.538-46).

Vasado o humor, duras contraídas vísceras,
 Ávida então lhe explora os membros todos; [540]
 Nos olhos crava as mãos; geladas órbitas
 Arranca, rói-lhe as roxas secas unhas;
 Co'os dentes rompe as cordas do enforcado,
 Morde o pendente corpo e rói-lhe a forca;
 Rasga entranhas das chuvas açoitadas⁴⁹ [545]

Entre suas façanhas mais perversas estão o sacrifício de bebês para ofertar aos deuses suas vísceras. Em outro momento, ela chega a retirar um feto do útero de sua mãe (6.557-58). A ideia de que as praticantes de magia arrancam fetos do útero através de seus ritos é provavelmente uma refração do trabalho secreto das mulheres abortistas (OGDEN, 2002, p. 124). No PGM LXII.76–106, existe um feitiço para causar aborto que utiliza *voces magicae* em uma figura em formato de coração, dizendo

Que a vagina e o ventre de [insira o nome dela] estejam abertos e que ela seja ensanguentada noite e dia. Escreva essas coisas no sangue de ovelha e recite o feitiço exposto acima durante a noite [lacuna] ela errou sem querer, e enterrou-o perto da água corrente ou perto. . . [lacuna] arranhe-o em uma tira de papiro.

Um tipo de magia envolvendo *brephos*, um feto, aparece em registros de papiros do Egito romano. Em 22 de maio de 197 EC, um jovem agricultor de elite na aldeia de *Karanis*, no egípcio *Fayyum*, Gemelo Horion, apresentou uma queixa formal aos estrategos romanos. Seus vizinhos teriam roubado parte de sua colheita e lançado um feitiço para que não fossem pegos em seu roubo. O meio pelo qual o feitiço de ligação foi realizado teria sido jogando um feto nos ceifadores. Esses vizinhos, um chamado Júlio,

⁴⁹ Tradução do livro de *Farsália* de Débora Cristina de Moraes

sua esposa e um amigo teriam pegado de volta o feto e novamente o arremessado, dessa vez diante de um grupo de anciões da aldeia (FRANKFURTER, 2006, p. 37). O uso de material tão incomum não estaria relacionado a conceitos mitológicos de fantasmas raivosos, mas sim a sua estranheza e impureza (FRANKFURTER, 2006, p. 61).

Em Ericto são incorporados dois dos grandes estereótipos de praticantes de magia: ela, como Canídia, é idosa e é uma estrangeira. Sua aparência é semelhante à de Canídia na palidez e nos cabelos desarrumados. Sua face “magra e horrenda” é oculta durante o dia, pois Ericto só sai ao cair da noite, e obviamente, descalça (6.515-21). Ericto é provavelmente a feiticeira mais poderosa da literatura greco-latina, ou pelo menos é a que demonstra maiores habilidades: *Carmen*, *veneficium*, necromancia, puxar a lua para baixo, transfiguração e divinação são algumas de suas habilidades.

Essa nunca em cidades, nem nas casas, [510]
 Mostra a feral cabeça; a bruxa habita
 Vácuo moimento, donde expulsa as sombras;
 Cara aos nubes do Averno escuta os manes,
 Sabe a Estígie, e Plutão diz-lhe mistérios.
 Que importa ser mortal? Permite-o Fado.
 Na face magra e horrenda, nunca um átomo [515]
 Luziu da cor do dia; as hirtas grenhas
 Fronte de estígia palidez lhe cobrem.

Procurada por Sexto Pompeu⁵⁰, que deseja saber notícias sobre a guerra contra Julio César, Ericto traz de volta à vida o cadáver de um jovem soldado. Em dos momentos mais perturbadores da narrativa, Ericto morde a língua de um cadáver num quase beijo, para enviar através dele uma mensagem às entidades infernais (6.565-69)

As próprias mulheres velhas são repetidamente associadas a cadáveres; [...] na verdade mulheres velhas evocam as mais intensas expressões de nojo e medo, junto com um senso de que elas constituem um tipo de outro perturbador (RICHLIN, 2014, p. 381).

Nas palavras de Umberto Eco, “desde a Antiguidade, o inimigo sempre foi antes de tudo o Outro, o estrangeiro. Seus traços não parecem corresponder aos nossos critérios

⁵⁰ A associação feita por Lucano reflete o *tropos* do um homem proeminente na sociedade romana que frequentemente consulta uma praticante de magia: “Sexto é quem inicia o ritual necromântico: ele vai a Ericto para saber qual será o resultado da batalha em *Farsália* entre as forças que apoiam seu pai e as de Júlio César.[...] A explicação que o poeta fornece para a busca de informações por parte de Sexto é que ele nunca se contentou com meios legítimos de adivinhação, mas conheceu os segredos detestados pelos deuses através de magos [...] Em termos mais prosaicos, isso significa que Sexto se envolveu em magia e, em particular, na forma de necromancia que exigia o sacrifício de meninos” (DICKIE, 2003, p. 168).

de beleza” (ECO, 2009, p. 85). A Tessália é retratada na obra como local de incivilidade, barbárie e lar de diversos praticantes de magia como Medeia e Circe, citadas na obra (Luc. 6.443/ o estrangeiro representa nesse caso o total oposto dos valores romanos (STRATTON, 2007, p. 71). De acordo com Brian Clark, não existem evidências arqueológicas que comprovem a associação entre a Tessália e feitiçaria (CLARK, 2011, p. 02). Bowersock salienta que

A maioria dos romanos sob o principado conhecia a Tessália principalmente através da literatura, em particular como um lugar de magia e de mulheres demoníacas. Eles tinham pouca apreensão da verdadeira Tessália (BOWERSOCK apud PHILLIPS, 2002, p. 381)

Se por um lado na literatura o estereótipo da mulher velha, feia, miserável era o que predominava, nos tribunais figuravam acusações às mulheres poderosas, de famílias importantes e envolvidas em disputas de poder. A falta de acusações formais em tribunais de mulheres com o estereótipo de velha revela que talvez essas mulheres não fossem percebidas como um perigo concreto, mas sim como uma tela na qual se projetavam os medos, as ansiedades e os preconceitos.

Segundo Georg Luck:

Que a feitiçaria era praticada na Roma antiga por mulheres que pareciam mais ou menos com a Canídia de Horácio não se têm dúvida; que muitas pessoas temiam essas mulheres é igualmente certo. No entanto, no geral, elas parecem ter vivido no “subsolo”, por assim dizer, nas favelas de Roma, ameaçadas por leis, que, embora nem sempre fossem cumpridas, preveem uma punição drástica. (LUCK, 2006, p. 30)

As mulheres como Canídia e Ericto encarnavam todas as qualidades ruins que uma mulher poderia ter como –e talvez principalmente- a subversão de seu gênero. As mulheres poderosas se viam em meio a acusações de práticas mágicas num processo de difamação e perda de credibilidade. Da mesma maneira, os homens acusados de práticas de magia eram associados às figuras efeminadas e não confiáveis da literatura.

Quando Pseudo Acro comenta as *Sátiras* de Horácio já no século 05 EC, ele teoriza que Canídia tenha sido uma vendedora de perfumes napolitana chamada Gratidia, que ao ter rejeitado Horácio passou a ser difamada encarnando a figura horrenda da velha Canídia. Porém, não existem evidências concretas externas à poesia de Horácio que possam corroborar essa teoria (PAULE, 2012, p. 07). Outra teoria é a de que Horácio, após a miséria causada pela guerra civil foi morar nos bairros “pobres” de Roma e lá teria descoberto e presenciado a cultura plebeia dos ritos mágicos que mais tarde descreveu.

Porém, apesar de ter tido algumas de suas terras confiscadas, é provavelmente um exagero de Horácio quando ele afirma que ficou “pobre” (*Epodos*, 2.2.49-52). Além disso, argumenta Paule, a ideia de que mágica era praticada apenas pelas camadas menos favorecidas da sociedade romana é incorreta (2012, p 09-10). Outra teoria afirma que a identidade real de Canídia seria Caecilla, filha da já mencionada Clódia, associada por Cícero a práticas mágicas. (PAULE, 2012, 11).

Na poesia latina aparecem as mesmas características da prosa com relação à praticantes de magia, destacando-se, porém, outros dois aspectos: a feiticeira velha e embriagada e a feiticeira enquanto alcoviteira. Uma mulher beber de maneira excessiva era considerado uma ofensa gravíssima à moral romana, tendo havido até mesmo uma época de proibição romana de que mulheres bebessem vinho, ato frequentemente associado ao adultério (COKAYNE, 2013, p. 145). Dessa maneira, houve uma espécie de “subdivisão” da *anus*, a *anus ebria*.

Outro estereótipo comumente associado com a prática mágica é o de alcoviteira. A *lena*, uma espécie de feiticeira e cafetina foi bastante abordada na literatura romana, especialmente na poesia. Comumente descrita como bêbada, a *lena* depende financeiramente de uma garota mais jovem que presta serviços sexuais. A própria *lena* pode ser uma ex- prostituta (COKAYNE, 2013, p. 145). Em uma declamação de um exercício retórico de Quintiliano, um homem afirma que “*Veneficium, iudices, tota vita meretricis est*”: Toda a vida de uma prostituta é uma feitiçaria⁵¹

Ovídio e Propércio são alguns dos autores que expressam repudia pelo envelhecimento do corpo feminino, concentrado na decrepitude da *lena*. Apesar de fisicamente serem apenas um pouco mais do que uma carcaça, as *lenae* destes autores performam feitiços complexos e perigosos, como “descer a lua para a terra” e transfigurar-se em animais. Nas palavras de Dayna Kellerses, “Uma mulher velha, tagarela e embriagada, insistem esses poemas, nunca é o que parece ser” (2014, p. 228).

Em determinadas circunstâncias, porém, o uso de práticas mágicas por parte de mulheres idosas não era visto como prejudicial: o caso das senhoras usando vinho e ervas para purificar os sonhos e os quartos de pessoas enfermas (COKAYNE, 2013, p. 150). A

⁵¹QUINTILIANO, *Decl. maior*. 14.5.

diferenciação, porém, é evidente: Mulheres idosas eram tidas como fornecedoras de ervas abortivas ou até mesmo auxílio com objetos cortantes (COKAYNE, 2013, p. 151)

Em Ovídio, por exemplo, na *Canção VIII dos Amores*, a feiticeira Dipsas⁵² é, novamente, uma mulher idosa e à semelhança de Ericto e Canídia, é capaz de mudar as estrelas do céu aparece revirando a terra com as unhas.

Como de costume, Medeia é mencionada⁵³. As características de *strix* matadora de crianças são ressaltadas

Existem de brutal voracidade
 Um as infames aves; não já essas,
 Que de Fineu a mesa espoliavam,
 Mas da mesma relé; cabeça grande,
 Fito olhar, bico audaz, grisalhas plumas,
 Garra adunca; esvoaçavam pela noite;
 Onde encontram criança ao desamparo,
 Que a ama deixou só, prestes a empolgam,
 Arrancam-na do berço, e a dilaceram;
 Diz que as lactentes vísceras com os rostos
 Lhes picam, lhes devoram; têm as fauces
 Sempre repletas de sorvido sangue.
 Do estridor, com que as trevas alvoroçam,
 Lhes vem o nome, estrigas se nomeiam.

Na feiticeira de Ovídio aparece também uma característica marcante dos praticantes de magia: o olho com pupila dupla, ou seja, “o olho maligno⁵⁴.” Em *História Natural*, Plínio relata membros de uma tribo africana acusando vizinhos como possuidores do “Olho Maligno”. Suas orações seriam capazes de fazer plantações secarem, árvores murcharem e poderiam até mesmo levar crianças a morte. Plínio acrescenta ainda

que há pessoas do mesmo tipo entre os *triballi* e os *illyrians*, que também ferem pelo olho maligno (*effascinent*) e matam aqueles em

⁵² O nome faria referência à palavra *dipsa*, usada para sede. Na opinião de Migdal, é uma piada com o fato da feiticeira, como diz o poeta, nunca ser vista sóbria (MIGDAL, 2014, p. 60).

⁵³ Ovídio nos oferece seu parecer sobre Medeia: *Omnia feminea sunt ista libidine mota; / Acrior est nostra, plusque furoris habet* (Todos esses atos foram movidos pelo desejo feminino, que é mais intenso e possui mais fúria que o nosso). *Ars*. 1.341-342.

⁵⁴ Na Mesopotâmia, o mau olhado causado pelo Olho Maligno era infligido pela entidade demoníaca Lamastu, que tinha como alvo recorrente crianças e mulheres grávidas. Para se livrar de sua influência, além dos amuletos de seu rival, entidade Pazuzu, também poderia ser necessário recorrer a um asipu (um tipo de exorcista). (STUART, 2017, p. 02). O “olho maligno” foi uma crença mágica comum a todo mundo Antigo, tento mais expressividade, porém, na cultura judaica (STUART, 2017, p. 12).

quem eles encaram por mais tempo, especialmente com olhos furiosos (*iratis oculis*). [...] E o que é mais notável é que eles têm duas pupilas em cada olho (5.2.16-18; cf. 7.2).⁵⁵

Levando em conta a misoginia presente no pensamento social e fisiognômico, desconfiança maior recaía sob as mulheres:

Cícero afirma que o olhar de todas as mulheres que têm pupilas duplas é prejudicial, em qualquer lugar. Na verdade, quando a natureza implantou na humanidade o hábito das bestas selvagens de devorar sua carne, ela também achou oportuno implantar venenos em todo o corpo, e com algumas pessoas nos olhos também, de modo que não deveria haver nenhum mal em qualquer lugar que não estivesse presente na humanidade. (5.2.16-18; cf. 7.2)⁵⁶

Plutarco aponta que as mulheres de *Scytia* e as da tribo *Thibii* possuíam pupila dupla em um dos olhos e outro não teria pupila totalmente esférica, sendo semelhante a do cavalo. Delas dizia-se também que era impossível que se afogassem (PLUTARCO, *Quest. conv.*, 680).

Em seu poema de 16 EC, Propertio amaldiçoa Acantis, que teria feito um feitiço para que sua amada o deixasse. As imagens usadas são violentas: Acantis pode se transformar em lobos (*fallere terga lupo*), aparece arrancando os olhos de um corvo com a unha (*corni cum eruitun guegenas*) e até mesmo utiliza éguas grávidas como fonte de poder para suas mágicas (*hippomanes fetae semina legítimo equae*)⁵⁷. Mas a figura mais assustadora da poesia é, possivelmente, a Meroé, de Apuleio. Ela pertence ao estereótipo da feiticeira luxuriosa, e tenta seduzir um viajante chamado Sócrates. Para descrevê-la, Apuleio utiliza os termos *anus*, *saga* e *lâmia*, de forma que Meroé é a única feiticeira da literatura romana a ser claramente nomeada como um demônio devorador de carne humana (PAULE, 2012, p. 753). A história se passa na Tessália, e é contada por um amigo de Sócrates, que espanta ao encontrá-lo em estado lastimável: deitado na rua, muito magro e nu, envolto em um cobertor esfarrapado. Ficamos sabendo, então, que a família de Sócrates o deu como morto e que sua esposa e seus filhos passam por necessidades financeiras. Sócrates então conta como foi parar nessa situação: após fazer negócios na

⁵⁵*in eadem Africa familias quasdam effascinantium Isigonus et Nymphodorus, quorum laudatione intereant probata, arescant arbores, emoriantur infantes. esse eiusdem generis in Triballis et Illyris adicit Isigonus, qui visu quoque effascinent interemantque quos diutius intueantur, iratis praecipue oculis, quod eorum malum facilius sentire puberes; notabilius esse quod pupillas binas in oculis singulis habeant.*

⁵⁶*feminas quidem omnes ubique visu nocere quae duplices pupillas habeant, Cicero quoque apud nos auctor est. adeo naturae, cum ferarum morem vescendi humanis visceribus in homine genuisset, gignere etiam in toto corpore et in quorundam oculis quoque venena placuit, ne quid usquam mali esset quod in homine non esset.*

⁵⁷ Propércio, 4.5.1-18, 63-78.

Macedônia, hospedou-se na estalagem de uma velha chamada Meroé. Ela logo o seduziu e após irem para a cama ele se tornara tão dependente dela que lhe deu suas próprias roupas e o pouco dinheiro que tinha. Ao ser criticado por Aristomenes, narrador da história, Sócrates se justifica dizendo que Meroé é uma feiticeira (*saga*) e adivinha, tão poderosa que pode manipular céu, mar e até o Tártaro (*Et divina, potens caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, manes sublimare, deos infimare, sidera extinguere, Tartarum ipsum illuminare*)⁵⁸. Ela teria conquistado amantes por vários lugares, até na Índia e na Etiópia e é punitiva com aqueles que a contrariam:

Um de seus amantes cometeu a temeridade de lhe ser infiel. Com uma única palavra, ela o transformou em um castor, afim de que tivesse o destino daquele animal selvagem que, por temor do cativo, corta as partes genitais para se livrar dos caçadores. O dono de uma casa de prazer vinha, e que, por isso mesmo lhe fazia concorrência, foi trocado por ela em rã. [...] De outra feita, um advogado tinha falado contra ela. Foi transformado em carneiro e agora temos um carneiro que advoga. A mulher de um de seus amantes se permitira, contra ela, umas brincadeiras um pouco ferinas. Essa mulher estava grávida: ela aprisionou no ventre o fruto e, demorando-lhe o desenvolvimento, condenou a moça a uma gravidez perpétua. Há oito anos, segundo a conta de alguns, a desgraçada arrasta seu fardo, com o ventre esticado, como se fosse dar à luz a um elefante ⁵⁹

Meróe encarna todas as formas de Mal e de subversão: é uma idosa sexualmente ativa, possivelmente uma *lena*, já que entra em conflito com o dono de um prostíbulo devido à concorrência. Ela emascula os homens tirando sua humanidade e transformando-os em animais amedrontados constantemente sujeitos à castração. Aparentemente, só Meroé e Circe possuem como feiticeiras, a capacidade de transformar pessoas em animais: tal poder é reservado aos deuses (PAULE, 2014, p. 752). Meróe demonstra, como Canídia e Ericto, desprezo total pela maternidade, condenando uma mulher a uma gravidez infinita e dolorosa. No meio da noite, Meroé e sua irmã Pância invadem violentamente a casa na qual Aristômenes abrigava Sócrates. As duas, descritas como de

⁵⁸ Apuleio, *Metamorfoses*, 1.8.

⁵⁹ *Amatorem suum, quod in aliam temerasset, unico verbo mutavit in feram castorem, quod ea bestia captivitati metuens ab insequentibus se praecisione genitalium liberat, ut illi quoque simile, quod venerem habuit in aliam, proveniret. Cauponem quoque vicinum atque ob id aemulum deformavit in ranam et nunc senex ille dolio innatans vini sui adventores pristinos in faece summissus officiosis ronchis raucus appellat. Alium de foro quod adversus eam locutus esset, in arietem deformavit et nunc aries ille causas agit. Eadem amatoris sui uxorem quod in eam dicacule probrum dixerat, iam in sarcina praegnationis obsaepto utero et repigrato fetu perpetua praegnatione damnavit et, ut cuncti numerant, iam octo annorum onere misella illa velut elephantum paritura* (APULEIO, *Metamorfoses*, 1.9)

idade muito avançada (*altioris aetatis*) cercam Sócrates e Pância sugere que elas deveriam castrá-lo. Meroé, porém, decide rasgar a garganta de Sócrates com uma espada. A espada, como foi mencionado anteriormente, representa na literatura uma arma masculina. Ela ainda recolhe com cuidado o sangue de Sócrates, e com as próprias mãos, arranca-lhe o coração. Após um breve encantamento de Pância, as duas urinam em Aristômenes e partem (APULEIO, *Metamorfoses*, 1.13). No dia seguinte, para a surpresa de Aristômenes, Sócrates aparece vivo, sem nem mesmo sinal do ferimento causado por Meroé. Os amigos brincam sugerindo que tudo não passara de um pesadelo, mas ao tomar um gole d'água, os ferimentos de Sócrates se abrem e ele sangra até a morte (APULEIO, *Metamorfoses*, 1.13). Meroé é tão cruel que mata Sócrates não apenas uma vez, mas duas. É importante ressaltar que o fato de que as praticantes de magia terem sido estereotipadas e caricaturizadas nas obras literárias não significa que tudo descrito é apenas um “exercício literário divertido” (DICKIE, 2003, p.170).

Dignas de menção, ainda que breve, são as feiticeiras da sátira *Satiricon*, de Petrônio. Um jovem não consegue consumir o ato sexual com a bela e misteriosa Circe, ofendendo profundamente a moça. Circe, decidida a ter o rapaz, ordena que suas servas, velhas feiticeiras, curem a impotência do rapaz. Após algumas tentativas sem sucesso envolvendo formas escatológicas de feitiço (Onotéia, uma das feiticeiras, chega a cuspir no homem), as feiticeiras tentam inserir no anus do jovem um dildo de couro com urtiga e pimenta. Apesar do caráter satírico, no qual o pretendente de Circe corre das feiticeiras de maneira desesperada e leva certo tempo até conseguir recuperar seu vigor sexual, formas de feitiço semelhantes são mostradas, por exemplo, no papiro mágico demótico:

Alguns feitiços para corrigir problemas amorosos e doenças no útero envolviam inserir um vibrador ou pênis revestido de medicamentos na vagina da mulher. No PDM (*Demotic Magical Papyrus*) (1977) :55-102 xiv.1046-47, há um feitiço para fazer uma mulher amar seu marido, no qual o homem reveste seu falo com uma mistura de acácia, frutas e mel e depois faz sexo com ela; No PDM xiv.1047-48, há um feitiço que manda revestir o falo com espuma da boca de um cavalo. Já nos feitiços para o útero, no PDM xiv. 961-65, há um para menorrágia, que inclui o revestimento do falo com uma mistura de mirra, alho, fel de uma gazela e vinho perfumado.

Com o breve panorama aqui apresentado é possível perceber que, mesmo havendo diferenças essenciais entre as mulheres retratadas praticando magia na literatura greco-

romana, existe uma unidade nos estereótipos. Por exemplo, feiticeiras são frequentemente comparadas a animais selvagens: Eurípides (*Med.* 92, 187-89, 1342-43, 1407) e Sêneca (*Medeia*, 407-8, 863-65) comparam Medeia em sua ira a um touro, leoa, tigresa. Canídia tem serpentes no cabelo, Sagana tem cabelos como um ouriço do mar ou um javali furioso (*Epodos*, 5.25-28); além disso, elas agem como animais, despedaçando um cordeiro com os dentes e revirando terra. Ericto de Lucano tem uma voz que soa como a de um cachorro, lobo, coruja e serpente combinados (6.685-93). Além disso, come cadáveres humanos (Lucano, 6.533-68). Outra característica muito presente é a luxúria, em formas. Pode ser a esposa ciumenta como Dejanira, a mulher que não aceita a rejeição do amado como Dido e Medeia ou ainda o desejo sexual exacerbado e desviante de mulheres mais velhas, como Meroé e Canídia. O descaso pela maternidade e pela fertilidade, valores importantíssimos em Roma, também pode ser observado: Ericto arranca um feto da barriga da mãe, numa referência a um aborto. Canídia, Sagana, Véia e Fólia se unem para raptar, assassinar e despedaçar um menino, que as amaldiçoa de dentro de uma cova enquanto contempla seu destino funesto. Meroé, numa mostra de sadismo e desprezo, impede uma mulher de dar à luz ao seu filho, sendo condenada a carregá-lo para sempre em seu ventre. Além de feitiços abortivos, são conhecidos os de contracepção, como o do PGM LXIII.24-5, recomenda o uso de um amuleto feito com feijão e um inseto. Porém, o que permeia todas essas características é a transgressão de gênero. Essas mulheres, por serem o total oposto do que se esperava de uma mulher, tornam os homens efeminados. Seja por sua ousadia e coragem masculinas na busca de vingança através das espadas, seja na posição sexualmente ativa em magias de manipulação erótica, essas mulheres servem ao propósito de mostrar aos homens o perigo da perda da sua masculinidade e, conseqüentemente, do seu poder.

As investidas sexuais iniciadas pelas mulheres idosas na literatura levam ao conflito com a masculinidade dominante e com a ideia de uma matrona submissa e casta. Marcial sugere que talvez até garotas castas pudessem estar lendo seus versos eróticos, mas não as velhas e honradas matronas. (COKAYNE, 2013, p. 144)

Como aponta Cokayne, as chacotas e grosserias proferidas na literatura às idosas sexualmente ativas, dão vazão aos medos de dominação feminina e transgressão de normas de normas da sociedade (2013, p. 144).

De acordo com Barbette Sparth, essas histórias se encaixam em um discurso Período imperial republicano e primitivo em relação à definição romana de masculinidade e o desafio representado a essa definição por *mollitia*, “efeminação”, focalizando as preocupações masculinas sobre seus papéis sexuais e sociais apropriados e sobre seus medos de emasculação / feminização e sua concomitante perda de status social. (2014, p. 55).

Sendo a mulher o Outro universal⁶⁰, a produção literária romana feita por homens e para homens projetou seus medos e suas inseguranças com relação aos avanços femininos de uma forma estereotipada e caricatural, servindo aos propósitos de difamar e ridicularizar não apenas as mulheres, mas também os homens que se envolvessem com atividades desviantes como a magia. A história de Meroé é altamente ilustrativa: o homem que se deixou levar por uma *saga* perdeu tudo: sua masculinidade, sua família, seu dinheiro, e por fim, a própria vida. Obviamente, como é possível perceber pelas acusações formais feitas nos tribunais romanos, a forma como essa questão é tratada na literatura é altamente caricatural e exacerbada, mas serve bem aos objetivos de sondar o imaginário da época.

⁶⁰ Ideia explorada por Simone de Beauvoir no primeiro volume de sua obra *O Segundo Sexo*: “A categoria do *Outro* é tão original quanto a própria consciência. Nas mais primitivas sociedades, nas mais antigas mitologias, encontra-se sempre uma dualidade que é a do Mesmo e a do Outro. A divisão não foi estabelecida inicialmente sob o signo da divisão dos sexos [...]” (1961, p.11). De acordo com Beauvoir, a alteridade aparece como um absoluto na história das mulheres devido ao fato de que as mulheres, ao contrário de outras categorias de alteridades, não podem eliminar por completo sua contraparte (o homem) (1991, p. 15).

3- EPIGRAFIA: GRAVAR

3.1 EPITÁFIOS: GRAVAR A MEMÓRIA

As inscrições epigráficas, além de serem produzidas de maneira mais acessível eram também lidas por uma quantidade muito maior de pessoas em comparação às obras literárias, tendo em vista o baixo letramento da sociedade romana da época. Então, a recepção dos epitáfios era, pode-se afirmar, mais abrangente e mais influente do que a da literatura. As inscrições eram fáceis de entender, mesmo com pouco conhecimento da língua, uma vez que suas fórmulas eram padronizadas. Aprendendo as convenções utilizadas, era possível para um iletrado ou semiletrado compreender seu conteúdo (BOOMS, 2016, p. 07). A transliteração utiliza () para abreviações, [] para reconstrução de partes perdidas e / para indicar nova linha. O único elemento presente em todas as inscrições é o nome, seja o da pessoa para quem o epitáfio foi feito ou de quem o fez para ela, sendo o elemento mais importante da inscrição. No período imperial, escravos e escravas tinham apenas um nome, mulheres tinham dois e um cidadão homem livre tinha três. O *praenomen* (o primeiro nome), o *nomem* (o nome de “família”) e o *cognomen*, para especificar a ramificação familiar.

A sociedade romana como um todo atribuía grande valor aos epitáfios, responsáveis pela preservação da memória (OMENA; FUNARI, 2018, p. 142). O desejo de ter seu nome e sua história preservados não parte somente das elites: muitos epitáfios simples dão conta da importância que esse hábito cultural tinha em todas as camadas sociais. Uma visão da religiosidade romana como um todo, porém, é difícil de obter através dos epitáfios: não havia nenhum consenso sobre vida após a morte nem sobre religiosidade. Alguns poucos epitáfios mostravam inclusive a crença na morte como o grande fim (TOLFO, 2016, p. 17). O hábito epigráfico de se produzir inscrições funerárias nem sempre esteve presente no mundo antigo. No período de Augusto (ao qual pertencem as fontes aqui analisadas) houve uma explosão epigráfica, e os romanos “transformaram as inscrições dos mais variados tipos em um meio de comunicação eficaz (GARRAFFONI; COZER, 2018, p.70). Em Roma as inscrições funerárias raramente aparecem antes de 1º AC, e sofrem um declínio por volta de 3 AC. Meyer defende que a ascensão e a queda do hábito epigráfico, bem como sua extensão por partes do Norte da África e de Lyon são frutos de uma “romanização”. A valorização de um status romano incorporado por diversas províncias pode ter impulsionado a produção de epitáfios (MEYER, 1990, p. 74), embora na parte ocidental do Império sejam mais comuns as

inscrições em latim ao passo que a oriental possui mais inscrições em grego (GARRAFFONI; COZER, 2018, p.70).

De acordo com Meyer, as evidências epigráficas mostram três tipos de monumentos com epitáfios: um contendo a pessoa falecida e o comemorador, motivado por uma obrigação deste com aquele, estabelecida por meio de testamento, sendo muito comum no período imperial. O segundo seriam os motivados por um desejo de legal de reconhecimento de cidadania romana por parte das províncias. O terceiro, como aconteceu no Norte da África, seria fruto da aquisição de status por parte de alguns indivíduos ou cidades de estilo romano. Enquanto este estilo foi apreciado, os epitáfios foram uma forma de anunciá-lo. Quando a cidadania se tornou um privilégio universal, esses epitáfios se tornaram menos comuns e sua distribuição declinou, com uma notável exceção de Lyon (MEYER, 1990, p. 95).

Certamente um enorme número de sepulturas com inscrições foram perdidas ao longo dos milhares de anos decorridos, mas as muitas que sobreviveram podem fornecer dados estatísticos representativos de status legais, carreiras e relações familiares. Estas informações tornam-se ainda mais úteis quando se referem às mulheres, crianças e escravos, tão pouco representados em outras fontes. Mais do que isso, os epitáfios refletem o modo como os romanos se relacionavam com a morte, o que esperavam dela e como desejavam representa-la. É recente o estudo de como certos grupos subalternos na sociedade romana eram comemorados e usavam a esfera funerária não somente para refletir, mas também para criar uma identidade enquanto grupo (HOPE, p. 03, 2007).

Apenas uma minoria das sepulturas romanas era marcada por estruturas de pedras ou esculturas. Os memoriais geralmente continham apenas estampas de motivos de florais com epitáfios breves, contendo apenas o nome da pessoa falecida, da pessoa que a estava comemorando e a relação entre os dois. As inscrições funerárias possuem formas padronizadas de abreviações, como BENE MERENTI (merecedor ou merecedora), FECIT ou FECERUNT para “feito por”; DEDICAVIT para “dedicado” e a fórmula DIS MANIBVS, abreviada por D M, geralmente na primeira linha. *Di manes* ou *manes* eram divindades protetoras ligadas aos espíritos dos mortos (BOOMS, 2016, p.37).

As informações complementares tais como idade, profissão, parentescos, etc., não obedeciam a nenhum padrão específico: podiam relatar a história da pessoa morta e até mesmo fazer apelos aos vivos. Não raramente era feito uso de formas poéticas nos epitáfios. Livros com textos padrões de inscrições funerárias estavam disponíveis para ajudar os menos inspirados, e também para delimitar uma forma. Apesar da aparente diversidade de temas de epitáfios, “o escopo do comprador para individualizar a mensagem e a maneira de transmiti - lá podem ter sido tolhidos por convenções” (HOPE, 2007, p. 143). Os epitáfios proporcionavam uma maneira de controlar como as futuras gerações os veriam. Como uma forma de controlar e construir um *ethos* adequado, o epitáfio era um símbolo de poder. Podendo ser escritos ou encomendados tanto por homens quanto por mulheres, era muito comum que esposos comemorassem um ao outro. Porém, as expectativas do sexo masculino em relação ao feminino foram muito mais explicitadas em textos funerários do que o contrário. As mulheres eram representadas de maneiras idealizadas, como exemplos de moralidade que engrandeciam seus maridos. Muitos simulavam a voz da esposa falecida reconfortando o marido enlutado. Segundo Hope, “havia, com certeza, estereótipos e ideais de esposas que iam contra os de amantes e de concubinas” (HOPE, 2007, p. 191).

Escravos libertos e seus descendentes também podiam vir a dividir as tumbas com seus patrões, como será visto em uma das fontes examinadas, carregando o nome da família a quem serviram. Tal honraria, é claro, podia ser suspensa caso o liberto ofendesse seu patrono ou rompesse ligações com ele (HOPE, 2007, p. 152). Os nomes dos escravos podiam ser uma versão latinizada do seu nome estrangeiro ou um nome totalmente novo. Sua condição podia ser expressa na inscrição pela abreviação SER (*vus*) ou VERNA/VERN para escravos nascidos na casa. Quando libertos, ganhavam o *praenomen* e o *cognomen* de seu ex-senhor ou senhora (BOOMS, 2016, p. 24)

A preparação para a morte frequentemente incluía a realização de um testamento, no qual não apenas a partilha de bens era feita, mas também se podia descrever o tipo de monumento funerário desejado, a inscrição e até mesmo encarregar alguém de fazê-lo. O descumprimento de um último desejo explicitado em testamento era extremamente mal visto na sociedade romana e os herdeiros responsáveis pelo funeral se apressavam em mostrar que haviam respeitado com rigor a última vontade do falecido ou da falecida. Alguns epitáfios traziam a inscrição *ex testamento*, indicando que a mensagem contida e o design da escultura haviam sido escolhidos pela pessoa falecida e comunicado através

do testamento. A expressão *vivus fecit*, por sua vez, assinalava que a pessoa enquanto viva havia feito ela mesma o monumento ou o deixado encomendado. Outros continham até mesmo a informação de quanto dinheiro havia sido gasto no monumento, fosse para mostrar a generosidade do herdeiro que o construiu, ou para confirmar o orçamento estabelecido no testamento (HOPE, p. 64-65, 2007). As despesas com os funerais variavam entre 500.000 sestércios¹² e 96 sestércios (JONES, 1982, p 128), não ficando claro, porém, se tratava do montante total do monumento e do funeral ou se apenas de um dos dois. Um subsídio de 250 sestércios para funerais, o *funeraticium*, foi criado no fim do primeiro século EC, pelo Imperador Nerva. Embora tal medida não tenha durado muito, em tempos de crise sempre era oferecida ajuda de custo para realização de funerais (HOPE, 2007, p.88).

3.2 TÚMULOS FEMININOS: UMA MEMÓRIA DIFERENTE

O número de epitáfios femininos é de maneira geral superior aos masculinos, tendo em vista que durante o segundo e o terceiro século AC, um túmulo familiar usado regularmente continha 68 mulheres enterradas por seus maridos e 41 maridos enterrados por suas esposas (FINLEY, 2002, p. 153). As inscrições epigráficas de epitáfios não costumavam apontar a causa da morte, ao passo que se é mencionada, é por ser incomum ou por ser importante para a formação do *pathos* que o epitáfio deseja criar (HOPE, p. 22, 2007). Embora as maiores causas de mortalidade feminina tenham sido as complicações decorrentes da gravidez e do parto, poucos epitáfios fizeram menções claras. O epitáfio de Veturia Grata (CIL VI. 28753.), por exemplo, é uma exceção: nele, seu marido que a enterrou explicita que ela faleceu aos 21 anos de idade, por complicações em sua gravidez de oito meses. Este seria seu quarto filho (TOLFO, 2016, p. 17).

Os primeiros epitáfios romanos registrados que mencionam mulheres incluem apenas seu nome, que poderia ser triplo, contendo o *cognomem* do pai e do marido. Caso seja uma mulher nascida livre (*ingenuae*), também era mencionado o nome do pai e, quando a mulher era casada, o nome do marido. No caso de uma escrava liberta (*libertae*) ou de uma escrava (*ancilla*), consta o nome de seu ex ou atual patrão. O mesmo é válido para o homem liberto ou escravo. Os epitáfios romanos eram feitos em diversos formatos, podendo conter grandes poemas, elogios, e até mesmo recomendações. Nos femininos, são geralmente destacadas as virtudes enquanto mãe e esposa, ao passo que os masculinos

exaltam feitos na carreira e na política. O estudo de Treggiari mostra que a profissão ou ocupação masculina aparece em epitáfios seis vezes mais do que as femininas.

Isso significa que um epitáfio feminino em cem menciona sua ocupação (KNAAP, 2011, p.54). Essa forma de descrição não é fruto de um *ethos* masculino exclusivo de um período específico da história romana: desde a República até a Antiguidade Tardia é possível perceber tal representação epigráfica como um padrão (CALDELLI, 2014, p. 585). As mulheres são mais frequentemente tipificadas como belas, amáveis, férteis e castas. Ações como manter bem a casa e não discutir com cônjuge também são amplamente mencionados. Os valores centrais de mulheres em epitáfios são, assim, a lealdade, castidade e trabalho duro. (KNAPP, 2011, p.37) Apesar do trabalho feminino em casa ser exaltado nas inscrições dos epitáfios, muito raramente monumentos em tumbas as representaram exercendo tais tarefas. Não se sabe ao certo o motivo desta hesitação em ilustrar deveres tão valorizados na cultura romana em geral (KNAAP, 2011, p.37).

3.3 DEFIXIONES: GRAVAR A MALDIÇÃO

As *defixiones* são definidas por David Jordan como pedaços de chumbo inscritos, geralmente na forma de pequenos folhas finas, destinadas a influenciar contra sua vontade, por meios sobrenaturais, as ações ou o bem-estar de pessoas ou animais (JORDAN apud WATSON, 2019, p. 57). Uma das primeiras *defixiones* escritas em latim é procedente de uma colônia na Espanha, o que demonstra a exportação do hábito. No período do Império, as *defixiones* já estavam internacionalizadas, sendo encontradas desde o mediterrâneo até as extensões romanas no Egito, Síria e Núbia (WATSON, 2019, p. 58). As *tabellae defixiorum* (κατάδεσμος em grego) são um conjunto de inscrições epigráficas, encontradas em todo o mundo greco-romano, do Egito até a Grã-Bretanha. Normalmente gravadas em pequenas placas de chumbo, continham pedidos de maldição que eram destinados aos deuses da morte, do submundo, do Ctónico ou qualquer um que tivesse conexões com a magia.⁶¹ Estes, aparentemente, estariam sujeitos a formas de manipulação⁶² as quais as divindades olímpicas não tolerariam (VERSNEL, 1991, p.

⁶¹ Por ordem de frequência: Hermes, Kore/Perséfone, Hecate, Hades/Plutão, Ge e Demeter. Também aparecem as Erínias, as ninfas, deuses egípcios e orientais como Osiris e Typhon., além de diversos *daemons* (VERSNEL, 1991, p. 64).

⁶² Versnel chama a atenção para a diferença entre essas entidades serem *persuadidas* ou *manipuladas*. Para uma discussão retórica sobre a diferenciação entre esses dois termos, ver MICHEL MEYER, *Questões de Retórica: Linguagem, Razão e Sedução*, Lisboa, Edições 70, 1993, pp. 46-51.

62). Os primeiros tabletes eram concisos, às vezes contendo apenas os nomes das pessoas a serem enfeitiçadas, sem nenhuma referência verbal “atar” (WATSON, 2019, p. 60). Os mais tardios são geralmente muito mais prolixos e aprimorados, contendo diversas fórmulas: *voces magicae*, padrões de vogais, palíndromos e apelos para uma lista longa incluindo deuses sincréticos (OGDEN, 2002, p. 210). Os textos das podem incluir ainda ferramentas retóricas como repetição, pleonasma, ritmo e métrica, a fim de aumentar o poder de encantamento das palavras (WATSON, 2019, p. 59)

O uso do chumbo como suporte para as *defixiones* se dava em parte pela mesma razão pela qual era utilizado para fabricar placas ou outros instrumentos: era barato e facilmente transformável em pequenas lâminas. Outro motivo era o apelo simbólico: sendo um material frio, pesado, escuro e de propriedades tóxicas, era facilmente associado à morte (RIBEIRO, 2006, p.242). As motivações para as maldições não eram claras, e envolviam geralmente ordens para amaldiçoar difamadores, ladrões, fraudadores, amaldiçoar aurigas e os seus cavalos; para recuperar objetos perdidos, para paralisar ou silenciar os oponentes durante um processo jurídico, para amaldiçoar rivais, para conseguir o amor de alguém, separar casais e, enfim, para reivindicar justiça de maneira geral (RIBEIRO, 2006, p. 239).

Faraone classifica as formas de maldições em quatro grandes grupos: os de *defigens*⁶³ de forma direta, nos quais o feitiço tenta manipular automaticamente a divindade, usando a primeira pessoa do singular utiliza o verbo diretamente sobre as vítimas ou partes específicas de seus corpos; Os em forma de reza ou invocação, no qual utilizando-se a segunda pessoa do imperativo busca-se invocar a divindade ou δαίμων (*daemon*) que possa interferir; Os de forma *similia similibus*, entendidos como uma analogia persuasiva (ex.: “Da mesma forma que este cadáver é frio e sem vida, que fique [nome da vítima] frio e sem vida); por fim, os de “desejo” (ex.: “que [nome da vítima] seja silenciado”) (FARAONE, 1991, p. 05). A classificação de temáticas feita por Audollent compreende: Maldições de litígio, nas quais alguém tentava amordaçar e calar oponente numa disputa judicial ou política; Maldições amatórias, que envolviam não apenas as feitas para causar paixão mas também para resolver disputas no campo amoroso; Maldições agonísticas ou competitivas, usadas contra rivais na arena ou em

⁶³ O verbo *defigere* significa “prender” ou “atar”, refletindo a prática de perfurar o tablete de maldição e depois dobrá-lo com as unhas. A prática, por sua vez, remete ao simbolismo de imobilizar a capacidade de autonomia da vítima (WATSON, 2019, p. 57). Deriva daí a denominação anglófona “*binding spells*”.

competições atléticas. Watson acrescenta a esse grupo as utilizadas contra rivais circenses ou da dramaturgia (2019, p. 63). Além destas, há as maldições contra rivais comerciantes, e as que Versenel mais tarde caracterizou como “orações judiciais”: indivíduo, muitas vezes dando o seu nome, suplica aos deuses de maneira subserviente (normalmente usando o termo *domina*) e pede assistência divina sob a forma de retaliação por uma injustiça sofrida, deixando, na grande maioria das vezes, clara a sua motivação. A linguagem utilizada nesse contexto imita a que é usada nos tribunais seculares, contendo termos tais como *este vindices*, e *Tu indices eius mortem*, (VERSENEL, 1991, p. 71).

Com raras exceções, não existe nas *defixiones* uma identificação de seus autores. Versenel atribuí esse fato ao medo de, ao ser descoberto, tornar-se vítima de uma “contra-magia” ou até mesmo ao receio de que por engano os deuses confundissem o nome do autor com o nome da vítima (VERSENEL, 1991, p. 62). Não pode ser negado também que essa forma de magia era vista de maneira negativa pela sociedade como um todo e um cidadão honrado temeria estar associados a práticas marginais que foram muitas vezes denunciadas como ameaças à estabilidade e coesão social

Os indivíduos podiam realmente tentar, por meios mágicos, estragar o leite, as colheitas ou a procriação dos animais de um vizinho e podiam até mesmo sentir que isso era inevitável, se desejassem proteger as suas próprias famílias. No entanto, eles sabiam muito bem que este ato era fortemente condenado por todos os outros membros da sociedade, tal como eles próprios condenariam publicamente tentativas semelhantes feitas por outros (VERSENEL, 1990, p. 62).

Embora não seja claro como funcionava o processo de confecção de uma *defixio*, Gager sustenta que a pessoa deve

ter recorrido a um profissional local, talvez a um mago, para confeccionar uma *defixio*. Muito pouco é conhecido sobre esta etapa da transação, mas parece justo adivinhar que o profissional desempenhou um papel de liderança: ele (a maioria parece ter sido homem) forneceu o texto e o tablete de metal, talvez oferecendo ao cliente uma gama de opções de acordo com uma escala de tarifas; ele inscreveu o tablete ou, em alguns casos, selecionou um de uma pilha de folhas pré-inscritas, preenchendo o nome do cliente, os nomes dos oponentes e às vezes fornecendo alguns detalhes relacionados ao caso. (GAGER, 1999, p.118)

Em alguns casos é bastante possível que amadores confeccionasse a *defixio* para o próprio uso, independentemente do nível de letramento (WATSON, 2019, p. 59)

Segundo Gager, é provável que o profissional providenciasse a colocação dos tabletes nos locais indicados (1999, p.118). A intenção era aproximar os tabletes das entidades ctônicas, podendo também ser colocados em seus santuários ou até mesmo campos de batalha- locais que remetiam à morte (WATSON, 2019, p. 59). Mais comumente eram colocados em poços, rios ou mais frequentemente em sepulturas ou túmulos⁶⁴. Em alguns tabletes o papel das divindades e dos *daimones* não era levar a cabo a própria maldição, mas sim fazer com que o espírito da pessoa morta, o *nekudaimone* executasse o feitiço conforme ordenado (GAGER, 1999, p. 118). A preferência era por espíritos de pessoas que haviam morrido prematuramente (*aōroi*) ou de forma violenta (*biaiothanatoi*), uma vez que estes se demorariam mais em seus túmulos e teriam mais rancor dos vivos, estando mais dispostos a lhes prejudicar (WATSON, 2019, p. 60).

Para o objetivo do trabalho serão examinadas com maior profundidade um tipo específico de *defixiones*, as *amatoriae*.

3.4 AMATORIAE

Muito se discute sobre a extrema violência utilizada em feitiços de amor nas *defixiones* e no Papiros Mágicos Gregos (PGM). Linguagem gráfica e agressiva são presentes principalmente nos chamados agōgai, feitiços do PGM que buscam atrair o objeto de amor para um estado de sujeição ou escravidão erótica (WATSON, 2019, p. 25). Como exemplo, seguem os feitiços abaixo

“não entre através dos olhos do <alvo> ou pelo lado dela, pelas unhas nem pelo umbigo ou pela estrutura, mas pela alma. Permaneça em seu coração e queime suas entranhas, seu peito, seu fígado, sua respiração, seus ossos, sua medula, até que ela venha a mim [nome], me amando, e até que cumpra todos os meus desejos. . . que ela inche e vire suas tripas de dentro para fora, drenem seu sangue gota a gota” (PGM 4.1496–595)

“faça com que ela não durma... que fique faminta, sedenta, sem encontrar sono, que me ame apaixonadamente em suas entranhas, até que venha e cole sua parte pudenda feminina na minha masculina. Mas, se ela quiser adormecer, espalhe sob seus espinhos sobre as suas têmporas, para que ela concorde com o amor de uma cortesã” (PGM 36.134–60)

⁶⁴ Nesses casos algumas vezes se colocava o tablete na mão direita do defunto, para que o mesmo o entregasse no submundo (WATSON, 2019, p. 60)

Um outro exemplo clássico é o feitiço contido no PGM 4.296-466, cujo procedimento é fazer uma boneca de argila representando o alvo feminino e perfurá-la enquanto pronuncia o encantamento. Uma boneca (anexo 07) com essas especificações hoje se encontra no Louvre, anexo – demonstrando que a prática era realmente feita.

Pegue 13 agulhas de cobre e crave uma no cérebro <da boneca> enquanto diz 'Estou furando seu cérebro, NN' - e crave 2 nas orelhas, 2 nos olhos, 1 na boca, 2 no meio da barriga, 1 nas mãos, 2 nas partes íntimas e 2 nas solas dos pés, dizendo a cada vez: 'Estou cravando este e este membro dela, NN, para que ela não se lembre de mais ninguém além de mim, NN

Em 1991, Winkler defendeu que tal abordagem violenta era reflexo psicológico de provém da profunda angústia e angústia vivenciadas por homens da classe alta que foram dominados por sentimentos de dor, loucura e anseios eróticos contra os quais são impotentes, e que minam drasticamente seu senso de autonomia emocional: sentimentos que, em um ato de transferência fictícia que opera simultaneamente como uma forma de catarse emocional. Além disso, o puro animo demonstrado em relação aos seus objetivos também reflete uma poderosa hostilidade por parte dos praticantes em relação às mulheres que inspiraram extremos de desejo, mas se recusaram a responder da mesma forma. (WATSON, 2019, p. 26). Autores como Daniela Urbanova, John Gager, Fritz Graf e Daniel Ogden defendem que apesar da linguagem violenta, é inexistente qualquer intenção de dano físico real. De forma contrária, Versenel defende que os feitiços de amor têm o objetivo de debilitar e ferir fisicamente seus alvos, a tal ponto que se tornem suscetíveis às investidas daquele que lançou o feitiço (WATSON, 2019, p. 27). Faraone parece acreditar na real intenção violenta de tais feitiços e que intenção da boneca seria ferir por analogia (FARAONE, 1999, p. 55). Minha consideração é a de que mesmo se tratando puramente de um discurso mágico situado apenas no campo do ritualístico, a linguagem agressiva evoca uma violência discursiva que, se não encontra respaldo no mundo das ações, no mínimo serve para disseminar e refletir conceitos internalizados da mulher como passível de sofrer violência para realizar os desejos eróticos masculinos.

A pesquisa de Faraone identificava diferença de gênero nas práticas de feitiços de φιλία e de έρως. De acordo com o autor, primeiros eram mais comumente usados por esposas e por pessoas em geral pertencentes a um estrato social mais baixo, abrangendo encantamentos em amuletos, nós em cordas e poções de amor, geralmente tentando preservar uma relação já existente e que a esposa sentisse ameaçada. Os segundos, mais

utilizados por prostitutas e por homens, visavam a despertar um desejo sexual incontrolável na vítima. Estes feitiços eram feitos com bonecos, sacrifícios de animais e queima de objetos. As feitiçarias usadas por homens continham palavras muito mais agressivas e intenções mais violentas do que os feitiços feitos por mulheres (FARAONE, 2001, p. 43). Faraone defende como causa dessa diferença uma percepção por parte dos homens de que as mulheres seriam relutantes em ter relações sexuais, ao passo que as mulheres poderiam fazer feitiços mais brandos devido à natureza masculina mais inclinada ao sexo (FARAONE, 1999, p.166). É com estas ênfases nas dadas naturezas que o autor conclui que as mulheres praticantes de feitiços de ἔρος seriam prostitutas. Como aponta Watson, apesar da tese de Faraone ter sido largamente aceita, ela nunca foi submetida a um sério escrutínio e se mostra problemática em vários pontos (2019, p. 35).

Para Watson, na tentativa de diferenciar feitiços de φιλία e de ἔρος, Faraone ignora que esses termos são frequentemente empregados de forma intercambiável tanto no PGM quanto em maldições amatórias, não sendo possível notar uma distinção semântica significativa (2019, p. 35-36). Faraone classifica os feitiços de *filtra* como *philia* (φιλία). Watson utiliza como exemplo o *philtron* “louvável elogio do amor”, no PGM 61.1-38, que convoca sua vítima ao infligir exatamente os mesmos sintomas dos feitiços de ἔρος: desorientação, queimação nos órgãos sexuais, perda de apetite, etc.

Outro ponto a ser revisado na pesquisa de Faraone é a proposição da divisão de feitiços de amor de acordo com o gênero do praticante. Existem evidências consideráveis de que os feitiços de ἔρος também foram amplamente utilizados por mulheres (WATSON, 2019, p.36). Por exemplo, 'um agōge', um excelente feitiço de fogo " no PGM 36.69-101 é anunciado como "buscando homens para mulheres e mulheres para homens e fazendo donzelas saltarem de suas casas". Os feitiços contidos no PGM 13.238-9 e PGM 12.14-95 trazem a mesma dinâmica dialógica (homens-mulheres; mulheres homens), lembrando também os casos em que o gênero do praticante não é mencionado: autora Eleni Pachoumi questiona os postulados de que homens eram maioria esmagadora na prática feitiços eróticos defendendo que a diferença entre os números não era é grande como se costuma pensar (2013, p. 301). A análise da autora do papiro erótico Grego e de *defixiones* revela o largo uso da forma flexível δεῖνα (deina), que poderia ser usada para homens ou mulheres, deixando incerto o gênero de seu praticante. Sobre a literatura, a autora se apoia na crítica feita por Dickie (2003), colocando que as evidências “não são unilaterais, como geralmente se assume” (PACHOUMI, 2013, p. 315). A ideia de que

vítimas femininas dos feitiços eróticos, moças de boas famílias habitualmente morando em suas casas de seus pais, defendida por Winkler (1990, p. 233), também é criticada por Pachoumi, que alega que o exame dos documentos mostrou que muitos feitiços eróticos eram dirigidos a mulheres sexualmente ativas, com um alto nível de liberdade sexual, casadas, ou envolvidas em prostituição (PACHOUMI, 2013, p. 315).

Apesar de não se sustentar a ideia de Faraone de que feitiços mais violentos seriam feitos por homens, discordo de Watson quando ela postula que

De fato, está longe de ser o caso, como frequentemente alegado, de que, nos textos documentais, os homens praticam magia amorosa agressiva, enquanto na ficção são as mulheres que o fazem, os testemunhos discutidos fornece confirmação de que a magia violenta e compulsiva do amor de figuras literárias como Simeta de Teócrito, Canídia de Horcio ou Panflia de Apuleio, têm sua correlação na vida real (WATSON, 2019, p.43)

Ora, em nenhum dos “testemunhos” citados pela autora em seu texto (a saber uma *defixio* da Macedônia feita por uma mulher chama Phila; *defixio* 78 da *Defixionum Tabellae Atticae* e a nº 5 da lista de Audollent) são feitiços de eros, como a autora ressalta (2019, p. 40). Apesar de demonstrarem que não havia uma passividade feminina como defendia Faraone, as inscrições utilizadas não se aproximam da violência usada por suas contrapartes masculinas nem pelas figuras femininas literárias.

4—INSCRIÇÕES FUNERÁRIAS E USOS DE MAGIA

As fontes escolhidas para análise nesse trabalho são inscrições epigráficas de epitáfios encontradas no catálogo *Untimely Death, Witchcraft and Divine Venegance: A Reasoned Epigraphical Catalog*, organizado por Fritz Graf em 2007. Neste trabalho, o autor reúne inscrições gregas e latinas de pessoas, na maioria das vezes jovens, que morreram de forma inesperada, tendo assim levantado a suspeita de a causa ter sido poções, encantamentos ou outras formas de práticas mágicas. Nem todos os textos expressam de forma explícita essa suspeita: alguns trazem apenas a imagética de invocação de pedido de vingança, como as mãos erguidas para Hélio. Tal gesto não se resume apenas à vingança por morte devido às práticas mágicas, sendo usado em formas de pedido de justiça de maneira geral. Sobre a dificuldade de caracterizar um epitáfio como contendo denúncia de uso de magia ou não, o autor afirma que “a melhor metodologia é construir uma série que comece do menos ambíguo até o mais” (GRAF, 2007, p. 140). Tendo isso em vista, optei por analisar um número pequeno de inscrições, porém sendo estas as mais explícitas e menos ambíguas. Uma análise qualitativa com amostra tão pequena certamente não dá conta de comprovar ou desbancar teorias acerca da real prática de magia e de seus praticantes na Roma do início do império. Sendo essa dissertação uma das primeiras no Brasil com pesquisa nessa área, a intenção deste trabalho então, não é esgotar o tema nem concluir uma resposta definitiva, mas sim refletir sobre as esparsas informações que nos são dadas nessas fontes e relacioná-las com as outras formas de conhecimento disponíveis, tais como as fontes literárias.

Iucundo⁶⁵

Iucundo, escravo de Lívia, esposa de Druso César, filho de Grifos e Vitale. Quando estava perto de completar meu quarto ano fui raptado e morto, quando tinha potencial para ser doce para com minha mãe e meu pai. Fui arrebatado pela mão de uma bruxa [*saga manus*], sempre cruel enquanto permanecer na terra e fizer sua arte. Pais, protejam seus filhos, para que não tenham em seus peitos uma dor como essa

IUCUNDUS LIVIAE DRUSI CAESARIS / F(ILIIUS) GRYP{H}I ET
VITALIS / IN QUARTUM SURGENS COMPENSUS DEPRIMOR
ANNUM / CUM POSSEM MATRI DULCIS ET ESSE PATRI /

⁶⁵ CIL06, 19747. Roma, aprox. 31 EC. Disponível no site EPIGRAPHIK-DATENBANK CLAUSS / SLABY EDCS <http://db.edcs.eu/epigr/epikl_en.php>.

ERIPUIT ME SAGA MANUS CRUDELIS UBIQUE / CUMMANET
 IN TERRIS ET NOC(U)IT ARTE SUA / VOS VESTROS NATOS
 CONCUSTODITE PARENTES / N<E=I> DOLOR IN TOTO
 PECTORE FIX{S}US E<S=A>T

A inscrição (imagem no anexo 01) logo chama atenção pela semelhança com a história narrada por Horácio no Epodo V, protagonizada por Canídia, Sagana, Veia e Folia. Teria sido Iucundo vítima utilizada para uma poção do amor? O uso de meninos (mais do que meninas) impúberes para feitiços era bastante recomendado, sendo possível encontrá-lo no PGM 2.56 que recomenda o uso de um menino “não corrompido sexualmente”. A castidade da vítima era um elemento importante, talvez em contraste com a suposta devassidão do praticante (WATSON, 2003, p. 197).

O próprio termo utilizado, *saga*, se relaciona com a narrativa horaciana. Afinal de contas, qual a relação entre essa representação literária e a realidade?

Uma das proposições feitas seria a de que esses escritores estavam transmitindo o que realmente acontecia na época, refletindo também uma preocupação e medo pelas camadas mais baixas da sociedade. Neste caso, os elementos mais fantásticos atribuídos às praticantes de magia, tal como transformar pessoas em animais seriam uma alegorização e, e por vezes, caricaturização. Para Watson, é possível afirmar que

os poetas destilavam em versos, tanto para o próprio deleite quanto para o de seus leitores da classe alta, o fascínio que o tópico arcano da magia sempre teve por parte dos intelectuais. Este certamente é atestado pelas sobreposições profundas e detalhadas entre as descrições dos rituais de feitiçaria contadas nos textos fictícios e os feitiços da vida real do PGM. (WATSON, 2019, p. 189)

É difícil explicitar as semelhanças entre os textos literários e fontes como as *defixiones* e o PGM, exceto pela suposição de que os poetas conheciam os últimos para escrever. (WATSON, 2019, p. 189). Com relação ao argumento de que as mulheres são mais representadas como praticantes de magia na literatura em oposição aos textos documentais mágicos como o PGM e em fontes epigráficas como as *defixiones*, principalmente com relação as magias de amor e eróticas. Para Watson, apesar de a primeira proposição ser essencialmente verdadeira, a segunda estaria longe de ser verdade, ao menos para magia amatória (WATSON, 2019, p. 190).

Mas, se os homens praticavam magia ao menos na mesma medida em que as mulheres, permanece a pergunta: por que a representação literária era majoritariamente

feminina? Uma das explicações seria que as mulheres eram vistas como as herdeiras naturais dos saberes médicos-mágicos de plantas, ervas, poções e alimentos.

Foi fácil extrapolar então esse fato para atribuir a fabulosas figuras femininas como Medéia, ou seus congêneres mais cotidianos como Canídia, a especialização em todos os tipos de plantas e ervas nocivas, sinistras e exóticas; especialmente porque existia um protótipo inicial para tal personagem na forma de Circe, de Homero, que servia uma refeição com infusão de "drogas nocivas" que transformava os homens de Odisseu em porcos (WATSON, 2019, p. 190)

Para este cenário contribuiria a “aura sobrenatural” com a qual era vista a principais partes da magia na Antiguidade (WATSON, 2019, p. 99). Plínio, em *História Natural* denomina plantas que se acreditava possuir poderes mágicos tais como pegar espontaneamente fogo, fazer leões e outras bestas selvagens não atacarem, e até mesmo ervas que ajudariam na procriação de filhos bonitos e bons (24.156–67). Circe e Medeia são duas grandes expoentes do uso de ervas para práticas mágicas. Até mesmo o poder tessálico de trazer a lua para baixo, para Plínio, era feito com o uso de ervas (*uenefi ciis et herbis*) (*História Natural*, 25.10).

A proposta defendida por Graf é a de que como a magia de amor foi percebida como feminina e emasculante, tal prática teria sido transferida para o outro sexo na literatura. Essa explicação, porém, é tautológica. Sugere que a magia teria sido associada a mulheres na literatura porque era associada a mulheres no âmbito social romano, não esclarecendo, porém o porquê desta associação seminal. Teria a associação de práticas mágicas com as mulheres criado o estereótipo representado na literatura ou o contrário? Não parece possível determinar apenas pela ótica de Graf. Uma terceira vertente aponta para a questão da mulher enquanto *Outro* e assim, receptáculo de projeções e preconceitos masculinos sobre a natureza feminina. Watson relaciona a figura da *graus kaprōsa*, uma velha louca por sexo, com a das praticantes de magia na literatura, especialmente as descritas como compensadoras da diminuição de seus encantos físicos com envolvimento em magia amorosa compulsiva (WATSON, 2019, p. 192).

Outra faceta desta inscrição chama atenção: a menção feita à dona do menino poderia ser bastante normal, uma vez que Lívía Drusa pertencia à família imperial e ser escravo dela era visto como uma honraria. Porém, aqui essa menção pode ter outro sentido: uma acusação velada. Lívía Drusa, irmã de Germânico, foi acusada de *veneficium* anos depois deste epitáfio. Após a morte de seu marido e primo Druso, Lívía passou a ter

um romance com Sejano, prefeito pretoriano que não gozava de boa estima na família imperial. Tibério, devastado com a morte do filho e sendo vítima de conspirações, passou a suspeitar do casal condenando ambos a morte em 23 EC (Sueônio, *Tibério*, 62)⁶⁶

O CASO DE GERMÂNICO

Para ilustrar a crença de magia na sociedade romana e sua relação com a família imperial, apresento o caso de Germânico. Embora muitas teorias afirmem que os romanos que procuravam o auxílio de uma *sagae* ou de um *magi* eram geralmente pertencentes às camadas mais baixas, (uma vez que possuíam menos influência política e econômica, ou seja, menos maneiras “concretas” de se conseguir seus objetivos (SEBESTA, 2016) é importante ressaltar que as

defixiones gregas e latinas demonstram de forma conclusiva que o uso de *tabellae defixionum* não se limitou de forma alguma a membros “ilegíveis e supersticiosos⁶⁷” das classes mais baixas. Na Grécia clássica como na Roma imperial, seu poder foi aceito e empregado por todos, incluindo os aristocratas atenienses ricos e poderosos citados em numerosos tablets gregos (GAGER, 1999, 119).

Um dos casos mais emblemáticos de acusação de morte por meio de magia ocorreu em meio a uma das mais importantes famílias imperiais. Germânico Julio César, filho adotivo de Tibério (futuro sucessor de Augusto no império), pertencia à dinastia Júlio-Cláudia (a qual esteve envolvida em diversas acusações de magia, como veremos adiante). Desde cedo Germânico participou da vida militar e política, ficando conhecido por seus feitos, principalmente por seu proconsulado na Gália. Em uma viagem diplomática, após se desentender com Piso, embaixador romano da Síria, Germânico contraiu uma misteriosa doença e faleceu pouco tempo depois, em Antioquia, no dia 10 de outubro de 19 EC. A morte prematura de um jovem de apenas 33 anos e que era um dos preferidos para herdar o império, logo levantou suspeitas. Plutarco afirma que a primeira coisa que passaria pela cabeça de qualquer um após a morte repentina de um

⁶⁶ *Auxit intenditque saeuitiam exacerbatus indicio de morte filii sui Drusi. quem cum morbo et intemperantia perisse existimaret, ut tandem ueneno interemptum fraude Liuillae uxoris atque Seiani cognouit, neque tormentis neque supplicio cuiusquam pepercit, soli huic cognitioni adeo per totos dies deditus et intentus, ut Rhodiensem hospitem, quem familiaribus litteris Romam euocarat, aduenisse sibi untiatum torqueri sine mora iusserit, quasi aliquis ex necessariis quaestioni adesset, deinde errore detecto et occidi, ne uulgaret iniuriam.*

⁶⁷ Concordo com a definição de superstição cunhada por Russel & Brooks, que determina superstição como “uma crença que não está fundamentada em qualquer visão de mundo coerente” (p. 15, 2008). Tendo em vista que a magia era largamente presente e aceita no contexto social romano antigo, como é atestado por larga documentação, não é possível caracterizar sua crença como “superstição”

jovem rico e saudável seria que a causa foi um feitiço (Plutarco, *Consolação à Apolônio*, 109b).

Na parede e nos assoalhos da casa de Germânico foram encontrados tabletes de chumbo com seu nome e feitiços escritos, além de pedaços de cadáveres e cinzas com sangue. Boatos de que Piso havia envenenado Germânico já haviam sido ouvidos e ele fora acusado inclusive de enviar emissários para acompanhar e relatar o progresso da doença de Germânico (TÁCITO, *Anais*, 2.69)⁶⁸. Sua esposa, Munácia Plancina, que nas palavras de Tácito “em vez de manter-se dentro dos limites adequados de uma mulher” (2.55)⁶⁹ estava junto com a cavalaria na ocasião da briga, teria ofendido Germânico e sua esposa Agripina. Assim, ela também foi acusada pelo envenenamento (*veneficium*) de Germânico⁷⁰. Cneios Sentius foi nomeado novo governador da Síria e mandou prender Roma uma mulher chamada Martina, amiga de Plancina e conhecida por suas atividades com feitiços e envenenamento (*veneficium*). Martina, entretanto, morreu misteriosamente antes de julgamento de Piso e Plancina: veneno foi encontrado enrolado em seu cabelo e não havia sinais de suicídio (TÁCITO, *Anais*, 2.74, 3.7)⁷¹. Plancina mantinha uma grande amizade Lívía Augusta⁷², esposa do imperador Augusto, que também seria acusada de

⁶⁸ *At Germanicus Aegypto remeans cuncta quae apud legiones aut urbes iusserat abolita vel in contrarium versa cognoscit. hinc graves in Pisonem contumeliae, nec minus acerba quae ab illo in Caesarem intentabantur. dein Piso abire Syria statuit. mox adversa Germanici valetudine detentus, ubi recreatum accepit vota que pro incolunitate solvebantur, admotas hostias, sacrificalem apparatus, festam Antiochensium plebem per lictores proturbat. tum Seleuciam degreditur, opperens aegritudinem, quae rursus Germanico acciderat. saevam vim morbi augebat persuasio veneni a Pisone accepti; et reperiebantur solo ac parietibus erutae humanorum corporum reliquiae, carmina et devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum, semusti cineres ac tabo obliti aliaque malefica quis creditur animas numinibus infernis sacrari. simul missi a Pisone incusabantur ut valetudinis adversa rimantes.*

⁶⁹ *Plancina se intra decora feminis tenebat, sed exercitio equitum, decursibus cohortium interesse, in Agrippinam, in Germanicum contumelias iacere, quibusdam etiam bonorum militum ad mala obsequia promptis, quod haud invito imperatore ea fieri occultus rumor incedebat. nota haec Germanico, sed praeverti ad Armenios instantior cura fuit.*

⁷⁰ Segundo Versnel, essa condenação teria sido uma busca por um bode expiatório já que sua morte causou horror no povo (1990, p. 63). Pessoalmente, creio que a disputa por poder também desempenhou um papel importante nessa acusação.

⁷¹ *Consultatum inde inter legatos quique alii senatorum aderant quisnam Syriae praeficeretur. et ceteris modice nisis, inter Vibium Marsum et Cn. Sentium diu quaesitum: dein Marsus seniori et acrius tendenti Sentio concessit. isque infamem veneficiis ea in provincia et Plancinae percaram nomine Martinam in urbem misit, postulantibus Vitellio ac Veranio ceterisque qui crimina et accusationem tamquam adversus receptos iam reos instruebant.//Tum exuto iustitio reditum ad munia, et Drusus Illyricos ad exercitum profectus est, erectis omnium animis petendae a Pisone ultionis et crebro questu, quod vagus interim per amoena Asiae atque Achaiae adroganti et subdola mora scelerum probationes subverteret. nam vulgatum erat missam, ut dixi, a Cn. Sentio famosam veneficiis Martinam subita morte Brundisii extinctam, venenumque nodo crinium eius occultatum nec ulla in corpore signa sumpti exitii reperta.*

⁷² “No capítulo III do livro I, Tácito faz insinuações que levam a crer que Livia é fonte de maleficência dentro do *domus caesarum*. Uma vez que seus crimes são dirigidos ao líder da casa, que é também o líder do Estado, eles constituem uma usurpação da autoridade masculina legítima” (L'HOIR, 2006, p.111). Embora nunca tenha sido formalmente acusada, boatos davam conta de que Livia teria envenenado

veneficium posteriormente. Devido à grande ajuda de Livia, Plancina “separou” sua defesa da de Piso, sendo inocentada e abandonando o marido, que acabou se suicidando, cortando a garganta com sua espada (TÁCITO, *Anais*, 3.15)⁷³. Alguns anos após a morte de Livia, o julgamento sobre o caso foi reaberto, e então Plancina cometeu suicídio (TÁCITO, *Anais*, 6.26)⁷⁴.

As ramificações e implicações das relações da família imperial com a magia, especialmente as mulheres, demonstram claramente que as práticas mágicas não se encontravam restritas às camadas sociais mais baixas e, como já visto, eram levadas a julgamento formal somente nesses casos. Pouco importava se mulheres marginalizadas como Canídia estivessem praticando magia nociva nos subúrbios romanos, mas quando mulheres com real influência no Estado apareciam ligadas a tais acusações, havia intervenção judicial.

Ennia Fructuosa⁷⁵

Aqui jaz Ennia Fructuosa, esposa mais amada, de modéstia inconfundível, uma matrona elogiada por sua lealdade fora do comum. Ela se tornou esposa aos 15 anos, mas não pôde conviver com seu marido por mais de 13 anos. Ela não teve a morte que merecia, foi amaldiçoada por feitiços, ficando muda por um longo tempo. Sua vida não foi devolvida à natureza e sim tirada com violência. Tanto os deuses infernais quanto as divindades celestes irão punir o perverso crime cometido. Aelio Proculino, seu marido, tribuno na grande Terceira Legião de Augusto, ergueu esse túmulo para ela.

Augusto, provocando sua morte em 14EC. Dele ela herdou o nome da *gens* Julia e o título de Augusta, que lhe renderam poder e prestígio mesmo após a morte do marido (TÁCITO, *Anais*, 1.5).

⁷³ *Eadem Plancinae invidia, maior gratia; eoque ambiguum habebatur quantum Caesari in eam liceret. atque ipsa, donec mediae Pisoni spes, sociam se cuiuscumque fortunae et si ita ferret comitem exitii promittebat: ut secretis Augustae precibus veniam obtinuit, paulatim segregari a marito, dividere defensionem coepit. quod reus postquam sibi exitiabile intellegit, an adhuc experiretur dubitans, hortantibus filiis durat mentem senatumque rursus ingreditur; redintegratamque accusationem, infensas patrum voces, adversa et saeva cuncta perpessus, nullo magis exterritus est quam quod Tiberium sine miseratione, sine ira, obstinatum clausumque vidit, ne quo adfectu perrumperetur. relatus domum, tamquam defensionem in posterum meditaretur, pauca conscribit obsignatque et liberto tradit; tum solita curando corpori exequitur. dein multam post noctem, egressa cubiculo uxore, operiri foris iussit; et coepit luce perfosso iugulo, iacente humi gladio, repertus est.*

⁷⁴ *Ceterum Agrippinae pernicies, quod vix credibile, Plancinam traxit. nupta olim Cn. Pisoni et palam laeta morte Germanici, cum Piso caderet, precibus Augustae nec minus inimicitiis Agrippinae defensa erat. ut odium et gratia desiere, ius valuit; petitaque criminibus haud ignotis sua manu sera magis quam immerita supplicia persolvit.*

⁷⁵ CIL 08, 02756. Numidia, atual Tunísia. Aprox. 212 EC. Disponível no site EPIGRAPHIK-DATENBANK CLAUSS / SLABY EDCS <http://db.edcs.eu/epigr/epikl_en.php>.

QUAE FUERUNT PRAETERITAE / VITAE TESTIMONIA
 NUNC DECLARANTUR HAC SCRIBITURA
 POSTREMA HAEC SUNT ENIM MORTIS / SOLACIA UBI
 CONTINETUR NOMINIS VEL GENERIS AETERNA
 MEMORIA ENNA HIC SITA EST FRUCTUOSA
 KARISSIMA CONIUNX CERTAE PUDICITIAE BONOQUE
 OBSEQUIO LAUDANDA MATRONA / XV ANNO
 MARITANUM NOMEN ACCEPIT IN QUO AMPLIUS
 QUAM XIII / VIVERE NON POTUIT QUAE NON / UT
 MERUIT ITA MORTIS SORTEM / RETULIT CARMINIBUS
 DEFIXA IACUIT PER TEMPORA MUTA UT EIUS
 SPIRITUS VI / EXTORQUERETUR QUAM / NATURAE
 REDDERETUR / CUIUS ADMISSI VEL MANES VEL DI
 CAELESTES ERUNT SCELERIS VINDICES / AELIUS
 HAEC POSUIT PROCULINUS IPSE MARITUS LEGIONIS
 TANTAE III AUGUSTAE / TRIBUNUS

O fato de o marido da vítima ser tribuno da Legião de Augusto é notável. A era de Augusto iniciou em de 27 AC, quando Otaviano, sobrinho e herdeiro de Júlio César assumiu o título de Augusto, e durou até 14 EC, quando este morreu. Nesse período, os direitos e o status social das mulheres, principalmente as da elite, passaram por profundas mudanças que marcaram o pensamento da sociedade romana.

As mulheres como ponto focal da esfera doméstica tinham um papel importante a desempenhar na nova visão da sociedade romana, como representantes do que o regime imperial tinha a ver - tanto um retorno imaginário ao passado sem problemas e virtuoso, quanto uma nova maneira de entender o que significava participar da vida pública romana. O resultado foi uma preocupação primordial com a virtude feminina e suas localizações, uma discussão extremamente pública da esfera privada, um discurso que trouxe as mulheres à vista do público, ao mesmo tempo em que descrevia o quanto pouco elas pertenciam ali (MILNOR, 2006, p. 04)

Valores como a fidelidade e a fecundidade passam ser distinção de poder da mulher, e as *leis Iulia de maritandis ordinibus* e *lex Iulia de adulteriis* passaram a prever punições mais severas (confisco de bens e até mesmo morte) para adultério e relações sexuais fora do casamento com mulheres romanas livres. Como Hallett aponta

Essas leis enviaram uma mensagem ideológica para as mulheres e homens da Roma de Augusto sobre as expectativas culturais em relação à sua conduta sexual, conjugal e reprodutiva. Compeliavam as mulheres de todas as posições sociais a dar um alto valor à castidade sexual, se não fossem casadas, e à fidelidade conjugal depois de se casarem, e também os pressionou a produzir vários filhos (HALLETT, 2012, p.373)

Esses são apenas alguns dos desdobramentos que levaram ao uso de praticantes de magia -o oposto dos valores desejados na matrona- como personagens recorrentes da literatura masculina, como nas sátiras de Horácio, o poeta “oficial” de Augusto. A motivação de Augusto para promover um ideal pudico de sociedade não é claro. Uma das proposições é a de que ele ansiaria por repopular as classes altas de Roma, a senatorial e a equestre, que estariam em baixa populacional devido às décadas de guerras civis, exílios e herdeiros não legítimos. Um objetivo mais prático, porém, era o de que casando e produzindo vários filhos legítimos, os homens das famílias mais ricas e poderosas de Roma foram obrigados a dividir seus recursos financeiros entre um número maior de membros do que teriam se continuassem solteiros. Dessa maneira, eles enfraqueceram a influência política de suas famílias, diminuindo a probabilidade de rivalizarem ou desafiarem o controle supremo de Augusto sobre o estado romano (HALLETT, 2012, p. 374).

A condição feminina na era de Augusto é bem resumida por Ramsby e Hoven, que afirmam

Os epitáfios, a legislação e a literatura contemporânea indicam que as mulheres romanas ideais deveriam ser modestas, esposas fiéis, vestidas de maneira recatada, concentradas em suas famílias e respeitadoras da autoridade de seus maridos. Por outro lado, as fontes masculinas de elite tendem a considerar as mulheres em geral como dotadas com apetite incontrolável por sexo, vinho e poder inadequado (RAMSBY&HOVEN, 2007, p. 46)

Imagens de mulheres imperiais eram incluídas nos monumentos públicos quando uma dinastia estava em crise, para transmitir uma mensagem ideológica sobre o papel central da vida familiar e da reprodução para o bem-estar da comunidade (KAMPEN, 1982, p. 243).

Quando Augusto enraizou a prosperidade e a paz romana na família romana, ele chamou a atenção para as mulheres como participantes significativas do sistema: seu bom comportamento era parcialmente responsável pela saúde do Estado. Assim, nesse período, os papéis das mulheres estavam se tornando ao mesmo tempo mais restritos, mas também mais visíveis e mais politizados (RAMSBY&HOVEN, 2007, p. 44)

Para Milnor, o documento que melhor representa a mulher ideal no período de Augusto é o epitáfio de Múrdia⁷⁶ (MILNOR, 2006, p. 31), que traz o seguinte trecho:

Minha querida mãe merece um elogio maior do que todas as outras, pois em sua pureza, modéstia, honestidade, diligência, boa-fé, fiação, diligência e fidelidade ela estava em pé de igualdade com outras mulheres virtuosas e não ficava em segundo lugar [em comparação com outras mulheres] em coragem, trabalho duro ou em sabedoria em tempos de perigo.

Ambas inscrições têm em comum o adjetivo *pudicitia*:

Apesar de não haver na cultura romana uma palavra que expressasse nossa ideia contemporânea de moralidade, o *mores* latino incorporava uma série de códigos de comportamento em determinadas situações e *pudicitia* não é o único conceito ético relacionado ao comportamento. São usados também *castitas*, *sanctitas*, *abstinentia*, *continentia*, *verecundia*, *modestia*, por exemplo. O termo *pudicitia*, porém, se diferencia dos demais por possuir um significado mais específico quanto ao comportamento sexual. As outras nomenclaturas podem também designar comportamentos voltados à religiosidade e pureza como um todo, como a observação do excesso de consumo de bebidas e comidas e acumulação de riqueza, considerados como sinal de degradação moral (TOLFO, 2016, p. 38).

Ennia Fructuosa representa aqui a mulher virtuosa, o ideal de esposa, mãe e cidadã romana que tem a vida ceifada por sua contraparte: a praticante de magia. Esta, como já foi discutido, é inimiga de todos valores apreciados. Com o estereótipo de comportamento sexual agressivo e seu desprezo pela maternidade, não é surpreendente que tenha tido como alvo de uma de suas maldições uma mulher “modesta”. A “lição” tirada da denúncia feita no epitáfio remete ao clichê da praticante de magia como destruidora da boa ordem social romana.

Acte⁷⁷

Aos divinos manes

Junia Procula, filha de Marcus. Ela viveu oito anos, onze meses, e cinco dias. Ela deixou seu pai e sua mãe miseráveis em luto. Marcus Junio Eufrosino fez (este altar) para si e para [nome apagado]. Você, permita que os ossos da filha e de seus pais

⁷⁶ CIL VI.10230. Disponível no site EPIGRAPHIK-DATENBANK CLAUSS / SLABY EDCS <http://db.edcs.eu/epigr/epikl_en.php>.

⁷⁷ CIL 06, 20905, Roma, séc. I EC. Disponível no site EPIGRAPHIK-DATENBANK CLAUSS / SLABY EDCS <http://db.edcs.eu/epigr/epikl_en.php>.

descansem aqui. O que você tiver feito por nós, espere o mesmo para você. Acredite, você será testemunha de si mesmo.

Aqui foram escritas as marcas eternas da infâmia de Acte, escrava liberta, feiticeira (*venenariae*), astuta enganadora, de coração duro. Trago uma corda e um prego, para que ela enrole seu pescoço, e piche para que queime seu maldoso coração. Liberta por pouco, ela enganou seu patrono, seguindo um adúltero. Ela roubou seus servos - uma menina e um menino - enquanto seu patrono estava deitado na cama. Ela foi embora deixando o velho, que ficou sozinho e sem bens. As mesmas marcas de infâmia servem para Hymnus e para aqueles que o seguiram e a Zósimo.

DIS MANIBUS / IUNIAE M(ARCI) F(ILIAE) PROCULAE
VIX(IT) ANN(OS) VIII M(ENSES) XI D(IES) V MISEROS /
PATREM ET MATREM IN LUCTU RELIQUI<T=D> FECIT
M(ARCUS) IUNIUS [3] / EUPHROSYNUS SIBI ET [3]E TU
SINE FILIAE ET PARENT{I}UM IN U[NO OSSA] /
REQU(I)ESCANT QUIDQUID NOBIS FECERIS IDEM TIBI
SPERES MIHI CREDE TU TIBI TESTIS [ERIS] //

HIC STIGMATA AETERNA ACTE LIBERTAE SCRIPTA
SUNT VENE/NARIAE ET PERFIDAE DOLOSAE DURI
PECTORIS CLAV<U=O>M ET RESTEM / SPARTEAM UT
SIBI COLLUM ALLIGET ET PICEM CANDENTEM /
PECTUS MALUM COM<B=M>URAT SUUM MANUMISSA
GRATI(D)S / SECUTA ADULTERUM PATRONUM
CIRCUMSCRIPSIT ET / MINISTROS ANCILLAM ET
PUERUM LECTO IACENTI / PATRONO ABDUXIT UT
ANIMO DESPONDERET SOLUS / RELICTUS SPOLIATUS
SENE X E(T) HYMNO {F}<E=F>ADE(M) STI(G)M(A)TA /
SECUTIS / ZOSIMUM

A inscrição (anexos 02, 03, 04 e 05) conta sobre um pai que ergueu o monumento funerário pra sua filha que morreu um pouco antes de completar 09 anos. O nome da mãe da menina foi apagado, em uma *danmatio memoriae*⁷⁸. De acordo com Judith Grubbs, isso é incomum em uma inscrição funerária privada, sem referências à imperadores ou a figuras públicas que sofreram condenação pós morte (GRUBBS, 2002, p. 231). Os elementos imagéticos do monumento incluem um cachorro derrubando uma cesta de frutas carregada por um tipo de querubim; um roedor comendo o que parece ser uma fruta; um grifo atacando um touro; No outro lado do altar, em versos iâmbicos, é feita uma narrativa que esclarece os motivos do apagamento: Acte, escrava liberta de

⁷⁸ Omena e Funari ressaltam que a exclusão do nome Acte não é irrevogável, uma vez que se mantém no monumento, ainda que de forma ilegível. Afirmam ainda que “o sombreamento de seu nome seria intencional e, ao vincular-se à segunda inscrição, o seu nome representa traição e engano” (2018, p. 141).

Eufrósino, sua esposa e mãe de Junia fugiu com Zósimo, seu amante. A inscrição sugere que algum tipo de poção tenha sido usada.

Embora proibido para senadores, seus filhos e seus netos -através da lei *Iulia de maritandis ordinibus* e da *lex Iulia de adulteriis* de Augusto-, o casamento entre escravas libertas e seus antigos patrões era comum nos estratos não nobres da sociedade romana. Tão logo a alforria acontecesse, era legalmente possível o casamento e os filhos gerados seriam considerados legítimos. As virtudes celebradas em seus epitáfios são as mesmas que a da nobreza: “harmonia” (*concordia*), confiabilidade (*fides*), e modéstia (*pudicitia*) (SKINNER, 2012, p. 200). Apesar da frase de Ulpiano de que “é mais honroso para um patrono ter sua própria liberta como concubina do que como *materfamilias*”, é bem estabelecido que mulheres libertas possuíam o mesmo status social de outras matronas, como é demonstrado por Marilyn Skinner: a observação da boa conduta é o critério para saber se uma mulher é ou não uma matrona respeitável ao contrário das consideradas “mulheres de má reputação”. Por isso, se uma escrava vive virtuosamente agora em casamento respeitando às leis, ela pode aspirar ao posto de *materfamilias*, não importando o que ela foi forçada a fazer antes da alforria (SKINNER, 2012, p. 206).

O cognome de Eufrosino sugere uma origem servil e Grubbs insinua que ele e Acte possam ter sido escravos juntos em *contubernalis*, e sendo liberto primeiro teria feito de Acte sua esposa legítima após comprá-la ou era um homem livre ou filho de ex-escravos que prosperara o suficiente para comprar seus próprios escravos, entre eles sua futura esposa (GRUBBS, 2002, p. 232-3). A autora defende também que Acte teria menos de 30 anos: a lei *Aelia Sentia* previa que nenhum escravo menor de 30 anos poderia ser totalmente liberto, a menos que seu dono desejasse libertá-la para contrair matrimônio. Junia Procula, a filha do casal, já nasceu livre o que indica que Eufrosino se submeteu ao *consilio* especial composto por cinco senadores e cinco cavaleiros para poder libertar Acte (GRUBBS, 2002, p. 233). O consentimento da escrava era indispensável para que ocorresse o matrimônio, como ressalta Marciano. Porém, ao se divorciar unilateralmente, a mulher liberta não teria o direito de se casar novamente com um homem de sua escolha, ao contrário do que ocorria com as mulheres romanas nascidas livres (GRUBBS, 2002, p. 234). Isto provavelmente foi o que motivou a fuga de Acte com Zósimo.

Apesar de aparentemente as qualidades apreciadas em uma boa serva serem as mesmas apreciadas em uma boa esposa, o atual marido e ex-senhor, por lei, não podia

exigir de sua esposa os mesmos serviços pelos quais os escravos eram responsáveis. No túmulo de Publia Horaea, também ex escrava casada com o ex-senhor é possível notar uma diferenciação entre os termos que conotam “obediência”, separando os deveres de serva dos de esposa, embora ambos fossem baseados no cuidado da casa (TOLFO, 2018, p. 43).

Em sua fuga com Zósimo, que pela falta de *nomem* parece ter sido um escravo, Acte levou dois servos, provavelmente os que lhe prestavam serviço na casa de Eufrosino. É difícil determinar a possibilidade real de Acte ter administrado uma poção em Eufrosino. A relação adultério e poção ou envenenamento era intrínseca no imaginário romano, de forma que a acusação de um desses crimes na maioria das vezes implicava na acusação do outro (GRUBBS, 2002, p. 235). O desejo de uma corda para enforcar quem tivesse uma má conduta foi expresso com relativa frequência em outras fontes, tais como Marcial e Plauto. O piche era usado como forma de punição de escravos (GRUBBS, 2002, p. 236). Para Grubbs, a *stigmata* dita por Eufrosino também faz referência à condição de ex-escrava de Acte: tatuagens eram feitas em escravos fugitivos ou criminosos, o que podia impedi-los de conquistar a liberdade e a cidadania, ou seja, “ao evocar imagens de tatuagens servis e instrumentos de punição e tortura de escravos, Eufrosino está re-escravizando a fugitiva Acte em palavras, já que ele não pode fazê-lo na realidade” (GRUBBS, 2002, p. 236). Apesar de autores Grubbs considerarem a inscrição como uma mistura de prece judicial e feitiço erótico, considero apenas o último, uma vez que a “justiça” que estaria sendo buscada está diretamente ligada ao ato de traição. De acordo com o esquema de classificação de Faraone, essa inscrição seria “direta”, ou seja, uma expressão performativa, projetada para operar automaticamente, através da força efetiva das próprias palavras e sem intervenção de qualquer força sobrenatural (KEEGAN, 2002, p. 12)

Mas por que utilizar o túmulo para a maldição? Grubbs defende que Eufrosino não quis depositar um tablete de magia dentro do túmulo da filha para não perturbar seu espírito, que já estaria revoltoso por ter partido antes da hora. Por isso, Eufrosino teria optado por gravar a maldição no verso no monumento funerário (GRUBBS, 2002, p. 241). Omena e Funari argumentam o contrário: Eufrosino teria usado o monumento funerário justamente para contar a ajuda do espírito vingativo de Junia (2018, p. 141). O ressentimento dele poderia partir do fato de que com a morte prematura da filha, a família poderia cair em isolamento social, uma vez que não haveria ninguém para herdar as

propriedades, para cuidar de Eufrosino na velhice e lhe prestar os devidos ritos funerários (2018, p. 140) Parece provável, porém, que a maldição nesse contexto cumpra um papel acusatório. Acte foi narrada como esposa infiel e feiticeira, papéis diametralmente opostos ao de mãe zelosa. Apesar de não ser claramente culpabilizada pela morte prematura da filha, a liberta foge às expectativas de uma *matrona* romana.

Acte é descrita como *venenaria*. De acordo com Peter Keegan, “se considerarmos o sufixo -aria como indicativo de uma mulher que usa ou negocia algo, então Acte pode ser identificada inicialmente como uma mulher que faz uso, venda ou distribuição de *venenum* (2001, p. 04). Como é explicitado na inscrição, o marido de Acte adoeceu, reforçando a ideia de que a droga administrada por ela teve efeito.

Atimeto⁷⁹

O pai dessa menina nascida vive uma vida miserável chorando dia e noite, se afoga em lágrimas pela falta da filha. Ordenei que, depois da minha morte, eu também fosse enterrado nas roupas de luto em um leito flutuante, com um cadáver e um dossel, todos de preto. Meus ossos descansarão juntos no altar misturado aos da minha filha. Eu levarei comigo esse conforto, que ao redor do altar, que também é destinado aos meus libertos, homens e mulheres e seus descendentes, e àqueles a quem eles permitiram através desta lei, pondo coroas no nosso altar. Para Atimeto, meu liberto, por cuja má intenção eu perdi minha filha, (desejo) um cordão para seu pescoço e uma unha para pregar.

CUIUS PATER NATUS MISER DESIDE/RIO NATAE DIEM
ET NOCTEM CUM / LACRIMIS TRAXIT VITAM MALAM /
MORTUUM ME QUOQUE FUNERARI / IUSSI REBUS
LUGUBRI(BU)S QUIBUS VIV<U=O>S PAR/AVI LECTO
STRAGULIS FORENSI(BU)S PAENULA / NIGRIS
OMNIBUS OSSA MEA IN ARAM MIX/TA CUM FILIAE
UNA REQUIESCUNT HOC / SOLACIUM MECUM ERIT
CIRCA ARAM LIB/ERTIS LIBERTABUSQUE
POSTERISQUE / EORUM ET QUIBUS PERMISERINT HAC
LEGE UT / QUOTIENS QUIS EORUM SUIS CORONAS
PONENT ET / {QUOTIENS QUIS EORUM SUIS CORONAS
PONENT ET} / ARAM NOSTRAM CORONENT ATIMETO
LIB(ERTO) / CUIUS DOLO FILIAM AMISI RESTEM ET
CLAVOM(!) / UNDE SIBI COLLUM ALLIGET

⁷⁹CIL 06, 12649. Roma, 1 a 200 EC aprox. Disponível no site EPIGRAPHIK-DATENBANK CLAUSS / SLABY EDCS <http://db.edcs.eu/epigr/epikl_en.php>.

Esta é uma parte do testamento do falecido, incluída no monumento funerário (anexo 06) (GRUBBS, 2002, p. 235). Geralmente estudado e analisado em conjunto com o CIL 6.20905 por sua semelhança estrutural, Grubbs defende que “o texto desta inscrição é tão próximo do da primeira linha da CIL 6.20905 que deve haver alguma conexão, embora não necessariamente uma influência direta de uma inscrição na outra” (GRUBBS, 2002, p. 235). Para Keegan, a semelhança entre as duas inscrições permite postular que a causa da morte tenha sido magia ou poção (KEEGAN, 2001, p. 10).

Em outras palavras, com exceção de um surto não registrado de declamação retórica em pedras funerárias, a oração de maldição referente a Atimeto nos permite 'ler' a imprecação contra Acte em relação a eventos históricos (KEEGAN, 2001, p. 10)

A forma de denúncia, explicitando o nome do acusado e com uma maldição nos mesmos moldes da de Acte, incluindo as referências ao passado de escravidão (Atimeto também era liberto) me permitem inferir o uso de poção, embora o pai da criança não seja específico, utilizando apenas o termo *dolo*. A vítima, novamente, é uma criança. Não é possível pela inscrição determinar qual teria sido a motivação de Atimeto para causar a morte da menina. Teria sido para a confecção de poção do amor, como no caso de Iucundo e do menino sequestrado por Canídia? Tal hipótese é interessante, uma vez que mostraria um homem executando uma forma violenta de feitiço até então associada apenas às mulheres.

Pouco se sabe sobre os homens (comuns) praticantes de magia no início do império, embora não haja dúvidas de sua existência. Nesse período, a figura que predominou na literatura foi a da mulher praticante de magia

Cícero não nos diz nada sobre o trabalho mágico entre as ordens mais baixas de Roma, mas ele nos apresenta três membros da classe senatorial que se interessam pelo ocultismo. Um deles é, P. Vatinius, o segundo é um membro da família patrícia dos Claudios, Appius Claudius Pulcher, cônsul em 54 AC, enquanto o terceiro é o polímata P. Nigidius Figulus. (DICKIE, 2003, p. 162)

Quintiliano disse *sexus, ut latrocinium facilius in viro, veneficium in femina credas*⁸⁰, ou seja, que os homens teriam tendência ao roubo e as mulheres à magia (Inst. 5.10.25). Para Plínio, a magia era a única especialidade na qual as mulheres eram predominantes (*História Natural*, 25.10).

⁸⁰ *Institutio oratória* V; 10. 207.

A forma de maldição usada em Atimeto e em Acte é bastante semelhante. Um tablete de chumbo da província de Nomentum, datado da primeira metade do século I EC, contém duas maldições anatômicas: uma contra um homem (lado A) e uma escrava (lado B). Embora muito também semelhantes, contém uma diferença: a maldição contra o homem visava afetar não apenas algumas partes de seu corpo, mas também seu status social e econômico ao passo contra a mulher apenas descreve apenas partes de seu corpo.

Malchio, escravo de Nico: olhos, mãos, dedos, braços, unhas, cabelos, cabeça, pés, coxa, barriga, nádegas, umbigo, peito, mamilos, pescoço, boca, bochechas, dentes, lábios, queixo, olhos, testa, sobancelhas, omoplatas, ombro, músculos, medula óssea, barriga, pênis, canela, lucro, fortuna e saúde, eu amaldiçoo neste tablete.

Rufa, a escrava pública: mãos, dentes, olhos, braços, barriga, mamilos, peito, medula óssea, intestinos, canela, boca, pés, testa, unhas, dedos, útero, umbigo, vagina, vulva, dorso. Rufa, a escrava pública, eu amaldiçoo neste tablete.

MALCIO NICONES OCVLOS/ MANVS DICITOS BRACIAS
VNCIS/CAPILO CAPVT PEDES FEMVS/ VENTER/NATIS
VMLICVS PECTVS MAMILAS/COLLVS OS BVCAS DENTES
LABIAS/ME[NT]VS OCLOS FRONTE/SVPERCILI/SCAPLAS
VMERVM NERVIAS OSSV/MERILAS VENTER
MENTVLA/QVASTV LVCRV VALETVDINES/DEFICO/ IN AS
TABELAS

RVFA PVLICA MANVS DETES/OCLOS BRACIA VENTER/
PECTVS OSV MCRILAS VENTER/CRVS OS PEDES FRONTES/
VNCIS DICITOS VENTER/VMLICVS CVNVS/ VLVAS/QVAS
ILAE RVFAS PVLICA/DEICO/IN AS TABELAS.

De acordo com Franco Luciani e Daniela Urbanova, o foco nas partes reprodutoras da escrava pode significar que a maldição também pretendia impedi-la de engravidar (2019, p. 432).

Uma parte da maldição para Atimeto chama a atenção: a menção a unha. Muitas *defixiones* eram fechadas com as unhas, justificando, assim, o “uma unha para pregar”. As unhas são encontradas em vários contextos mágicos na antiguidade. A deposição ritual de unhas em sepulturas parece ter sido principalmente apotropaica. Não se sabe, porém, se a prática foi reservada para os túmulos de pessoas que, dadas as circunstâncias de sua morte ou seu grau de desvio social, eram consideradas particularmente prováveis de se tornarem espíritos vingativos (VILLA, 2009, p. 446-7).

Outro caso de uso masculino de magia pode ser observado nessa inscrição, anônima

Anônimo⁸¹

Esse fragmento de inscrição funerária traz um longo poema, o qual em uma das partes diz

Notei que você está ao lado direito de minha tumba, então o destino pode te chamar merecedor da estrela de Cita, como você nos chamou, enganosamente no Fórum. Naquela época você fingiu, invocando testemunhas divinas e humanas, quando aquela velha feiticeira te ajudava a noite para que suas ações não tivessem consequências e você queria ter uma túnica apropriada para morrer.

CIRCUMITU ADVERSI TE RITE NOTAVI SEPULCRI/
UT DIGNAM SCYTHICO SIDERE FAMA VOCET/ QUM NOS
DECEPTOS AD IURA FORUMQ(UE) VOCABAS/
DUM VIS NEC LEGEM NEC MEMINISSE FIDEM/ QUAM TUNC
FINGEBAS DIVOS HOMINESQ(UE) VOCANDO/ CUM TIBI
NOCTIS OPEM LENTA FEREBAT ANUS/ [U]T COMISSA TIBI
NISI NOBIS SALVA MANERENT/ET TUNICAM ESSE TUAM,
CUM MORERERE, VELIS

O fragmento permite interpretar que o autor da inscrição se refere a alguém que estava no túmulo juntamente com ele, possivelmente um familiar. A presença no Fórum admite que a pessoa mencionada era um homem, muito provavelmente de status mais elevado. Apesar de não ter sido esse homem o praticante de magia, é insinuado pelo narrador do poema que seu companheiro de tumba teria recorrido a uma *anus*. Como discutido anteriormente, apesar de poder significar apenas “velha” em um sentido pejorativo, tal termo era comumente utilizado em associação com práticas de magia. O contexto, no qual o homem é acusado de ter pedido ajudar “a noite” para a *anus*, também reforça tal hipótese.

Ampliata⁸²

Marcus Marci Attio, liberto de faustus, fez em vida ele mesmo [o monumento]. Attia Marci, liberta. Segunda esposa, consagrada.

Muitas lágrimas de luto eu derramei por minha esposa falecida; acredito que já experimentei o suficiente da força dos deuses. Suportei com pesar, e agora que estou sozinho no mundo, tendo perdido meus filhos, choro profundamente de tristeza. Que os

⁸¹ Pais 732 = 1288 = *CLE* 1178, século II EC.

⁸² CIL 03, 02197. Dalmatia, entre I e 100 EC aprox. Disponível no site EPIGRAPHIK-DATENBANK CLAUSS / SLABY EDCS <http://db.edcs.eu/epigr/epikl_en.php>.

deuses testemunhem que os dons que o pai deveria receber de seus filhos agora são legados pelo pai.

Ampliata tinha vinte e três anos e no seu florescer envenenadoras lançaram na infeliz uma doença que por um ano e cinco meses a debilitou, mandando-a para o mundo subterrâneo.

Fausto dedica esse monumento à sua escrava liberta.

M(ARCUS) ATTIUS M(ARCI) L(IBERTUS) F[A]JUSTUS / V(IVUS) F(ECIT) SIBI ET ATTIAE M(ARCI) L(IBERTAE) / SECUNDAE CONIUGI SANC(TISSIMAE) / ET M(ARCO) ATTIO M(ARCI) F(ILIO) CRISPO / ET M(ARCO) ATTIO M(ARCI) F(ILIO) SECUNDO / CONIUGIS AMISSAE LACRUMAS SATIS ESSE PUTAVI / ME FUDISSE MEAE VIMQUE TULISSE DEUM / ET TULERAM GRAVITER SED NUNC ET SOL(US) ET ORBUS / AMISSIS NATIS MAXIMA DAMNA FLEO / ET TESTOR SUPEROS P[AT]RI QU(A)E PONERE NATI / DEBUERANT NATIS PONERE DONA PATREM // ATTIA M(ARCI) L(IBERTA) AMPLIATA / ANNOR(UM) XXIII H(IC) S(ITA) E(ST) / FLORENTE AETATE DEPRESSERE VENEFICIAE / MENSESQ(UE) QUINQ(UE) ET ANNUM CUM AEGROTAVERIT / ABREPTAM AETATE IN INFERI DITIS SPECUS / HUNC TITULUM POSUIT FAUSTUS LIBERTAE SUAE

Ampliata, tal como Acte e Atimeto é uma escrava liberta, mas aqui encontra-se no papel de vítima e não de suspeita. Fausto, seu mestre, apesar de tê-la liberto e lhe ceder parte em seu túmulo, não se casou com ela. Talvez Ampliata tenha ganho de outrem o dinheiro para o pagamento da alforria, mas, novamente, não ocorreu matrimônio. De acordo com Perry, a prostituição e entretenimento artísticos eram atividade que possibilitavam a escravas o ganho de dinheiro para compra de liberdade (PERRY, 2013, p. 56), tendo alguns casos sido citados na *Priapea* (40) e por Dioniso de Halicarnasso (4.24.4). Para além de dinheiro, escravas podiam comprar sua liberdade com sua capacidade reprodutiva, dando luz a um número pré-determinado de filhos, como defendido por Columela (1.18.19). Com relação a isso, na *defixione* que amaldiçoa Rufa e Malchio, Urbanova postula que talvez amaldiçoar a escrava para que ela não tivesse filhos também fosse uma forma de amaldiçoar seu status econômico, como ocorre mais diretamente com Malchio (LUCIANI; URBANOVA, 2019, p. 442).

É possível que em se tratando de escravas mulheres, a relação individual com seus mestres fosse mais importante para a obtenção de liberdade (PERRY, 2013, 58) e esta boa relação, no caso de Ampliata, é atestada por sua presença no túmulo. É viável que algum tipo de intriga amorosa ou marital estivesse por trás da suspeita do envenenamento através de poção que levou a morte de Ampliata. Se seguirmos a mesma linha de

raciocínio utilizada no epítáfio de Ennia, pode-se presumir que Ampliata era considerada uma mulher com as características virtuosas de uma *matrona*, sendo vítima de uma poção de mulheres “envenenadoras”, tal qual Ennia.

CONCLUSÃO

Este trabalho se propôs a investigar e analisar os estereótipos relacionados às mulheres praticantes de magia e sua relação com o gênero. A representação literária, tanto grega quanto latina, apresenta muito mais mulheres como praticantes, e no caso específico da literatura romana, essas mulheres são perigosas e possuidoras de grandes poderes, tais como ressuscitar mortos. A explicação para essa diferenciação perpassa vários aspectos: mulheres foram mais representadas na literatura porque, como o Outro universal, era receptáculo de projeções de alteridade. O grande conhecimento de ervas, utilizadas para cura, anticoncepção e abortivo, foram relacionadas comumente confundidas com a magia. O aspecto político e social também exerceu grande influência na representação literária. Com a Era de Augusto a representação negativa da praticante de magia se intensificou devido ao papel feminino ter sido modificado na estrutura social e no imaginário, com a intenção de recuperar valores morais supostamente perdidos, além da grande influência exercida no governo pelas mulheres da família imperial, como Lúlia Augusta, envolta em diversas suspeitas de práticas mágicas. Desta forma, a literatura fez emergir essas mulheres transgressoras que eram o oposto do que uma mulher, uma boa matrona, deveria ser para que a sociedade e o império funcionassem.

Com relação à magia praticada, foi possível concluir -com base não somente nas inscrições apresentadas mas também com os estudos Watson e Pachoumi- que, ao contrário do que pesquisas como as de Christopher Faraone indicavam, homens e mulheres tinham o mesmo envolvimento com magia, praticando nas mesmas quantidades e no mesmo tipo de feitiço; não se sustenta, então, a posição de que homens praticavam mais e com feitiços mais violentos. As inscrições epigráficas de epitáfios nos quais foram expressas suspeitas de morte devido à magia, permitem observar uma grande diversidade não só nos praticantes, mas também nas vítimas. As últimas possuem em comum o fato de serem “boas” pra sociedade (uma mulher respeitável, uma matrona romana, esposa de um proeminente membro da legião.; crianças, cujo o valor estava muito alto nesse período de valorização à maternidade e novos descendentes (apesar de que uma das crianças era escrava).

Os suspeitos são, como eu concluo, uma mulher nobre da família imperial, uma mulher liberta e um homem liberto, demonstrando também grande variedade, tanto de gênero quanto de classe, “confirmando” que, ao contrário do estereótipo criado e

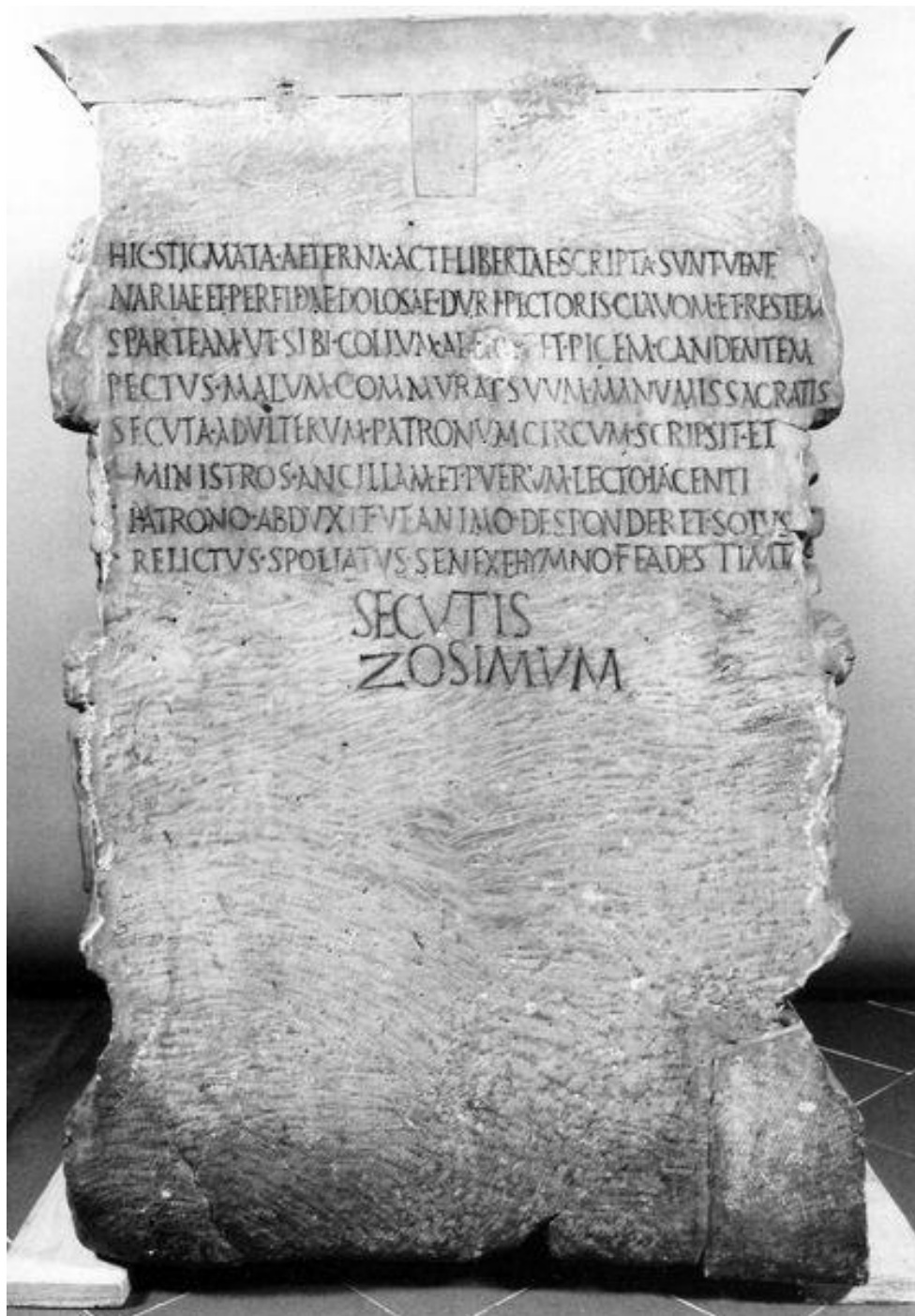
propagado pela literatura, as práticas de magia estavam presentes em diversas classes sociais e não pertenciam unicamente ao gênero feminino, não correspondendo aos estereótipos literários de mulheres, em sua maioria idosas e/ou estrangeiras. Os objetivos das práticas mágicas, assim como os meios, também se demonstraram variados: dois ligados à poção/veneno, um encantamento por *defixio*, um sacrifício humano e um não especificado. Os motivos conhecidos são amor e um, provavelmente vingança. É importante lembrar que a amostragem pequena analisada aqui não pode ser tida como “prova” de nada, apenas como objeto de reflexão e debate.

ANEXOS



Anexo 01

Imagem: túmulo de Iucundo. Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby EDCS



Anexo 02

Imagem: verso do monumento funerário de Iunia Prócula, contendo a maldição para Acte. Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby EDCS

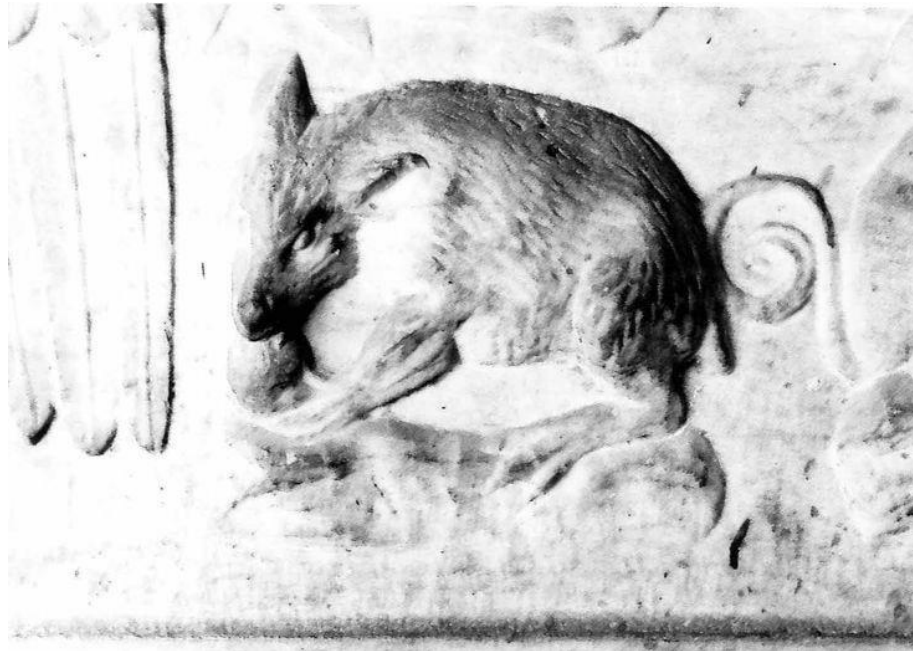


Imagem: Inscrição frontal do monumento funerário de Inuia Prócula, contendo *danmatio memoriae*. Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby EDCS



Anexo 03

Imagem: Frente do monumento funerário de Iunia Prócula. Epigraphik-Datenbank
Claus / Slaby EDCS



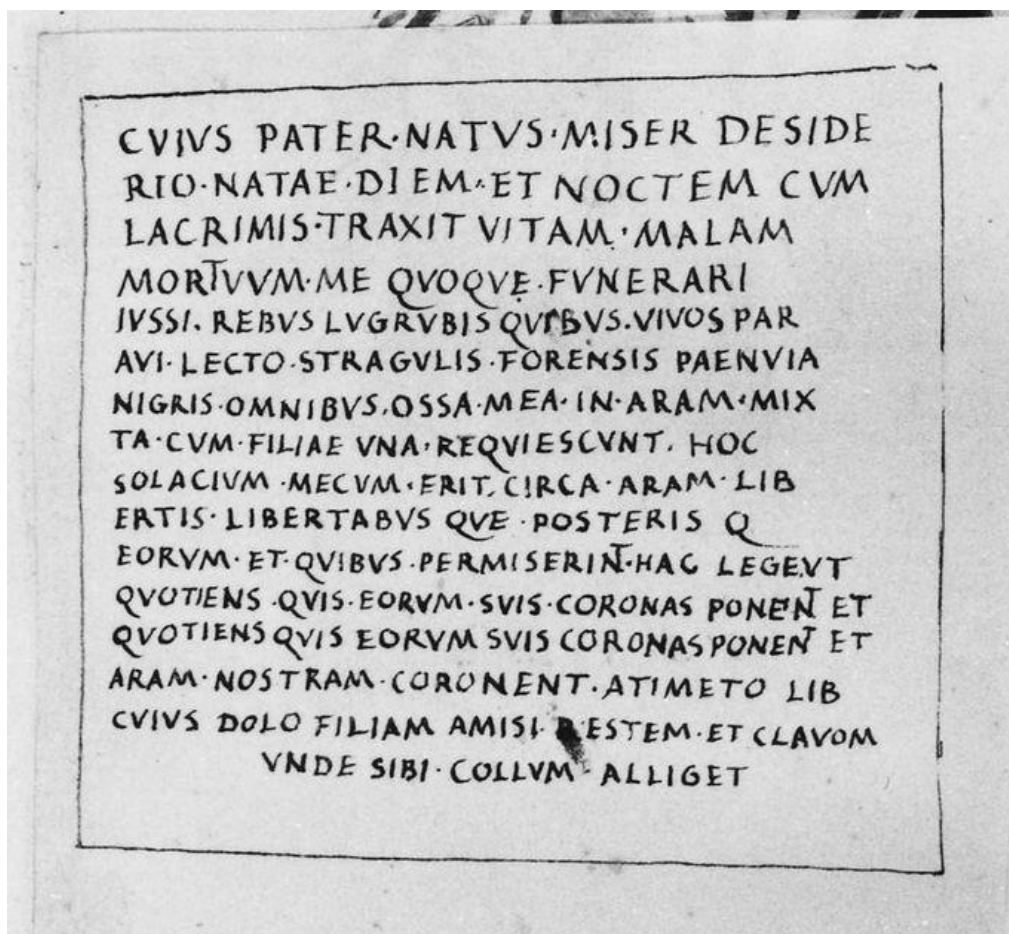
Anexo 04

Imagem: Detalhe do monumento funerário de Iunia Prócula mostrando um roedor.
Epigraphik-Datenbank Clauss /Slaby EDCS



Anexo 05

Imagem: Detalhe do monumento funerário de Iunia Prócula mostrando representação da menina.
Epigraphik-Datenbank Clauss /Slaby EDCS



Anexo 06

Figura: Esboço da lápide que menciona Atimeto. Epigraphik-Datenbank Clauss /Slaby
EDCS



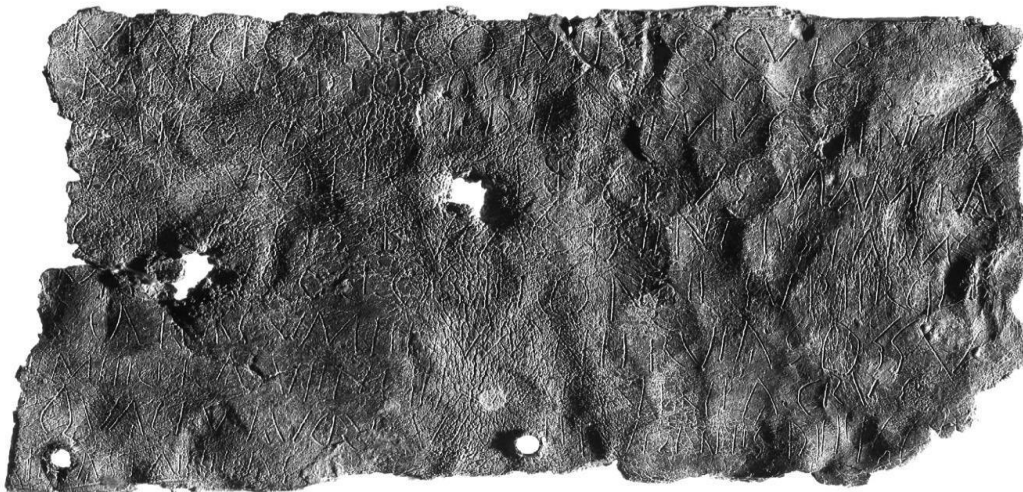
Anexo 07

Imagem: boneca de argila com pregos, instrumento para feitiço erótico. Museu do Louvre.



Anexo 08

Imagem: Lado direito de fragmento de inscrição anônima. Epigraphik-Datenbank
Claus /Slaby EDCS



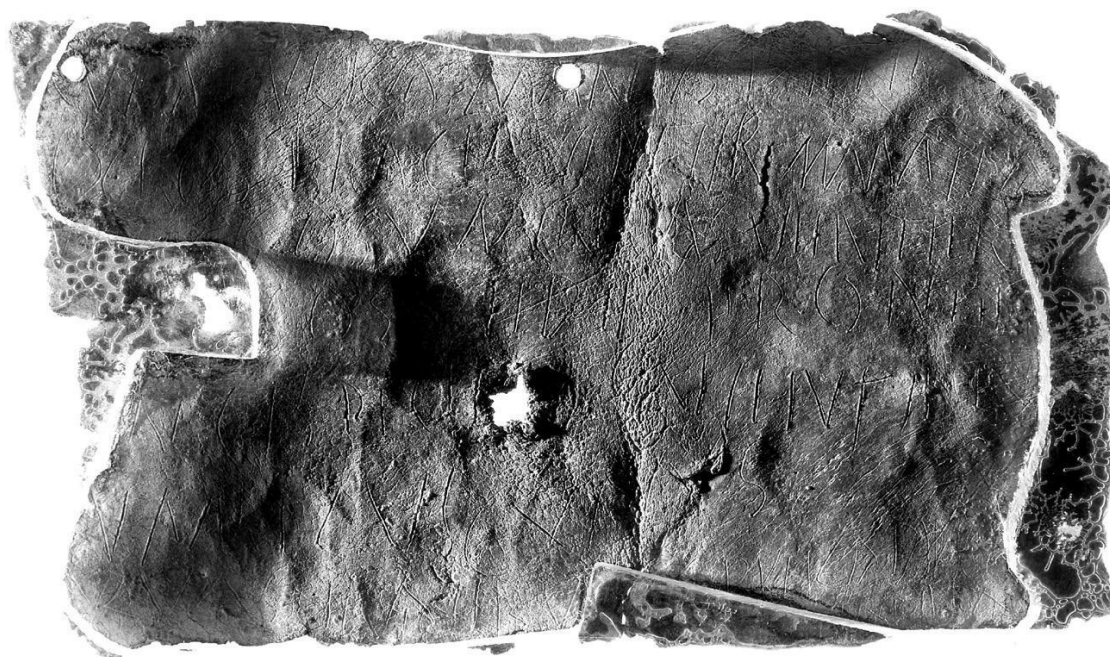
Anexo 09

Imagem: Tablete de maldição de Nomentum (AEp 1901, 183), lado A. Museu Romano
Nacional.

MALCIO NICO NIS OCVLOS
 MANVS DICITAS BRACIAS VINCIS
 (APILO) (APVT PII) IS IIMVS VIINTIR
 NATIS VMLICV PII(TVS) MAMILLAS
 (ALVS) OS BV(CAS) I) IINTIS LABIAS
 PII(VS) OCVLOS I)RONTI) SVPIIRCILI
 S CARIS VMIR VMNI)RVIAS OSSV
 MIKILASVIINTIR MIINTVLA. CRV S
 QVALTV AKRV VALOITVRINI)S DI)IKO
 IIOASTABILIAS

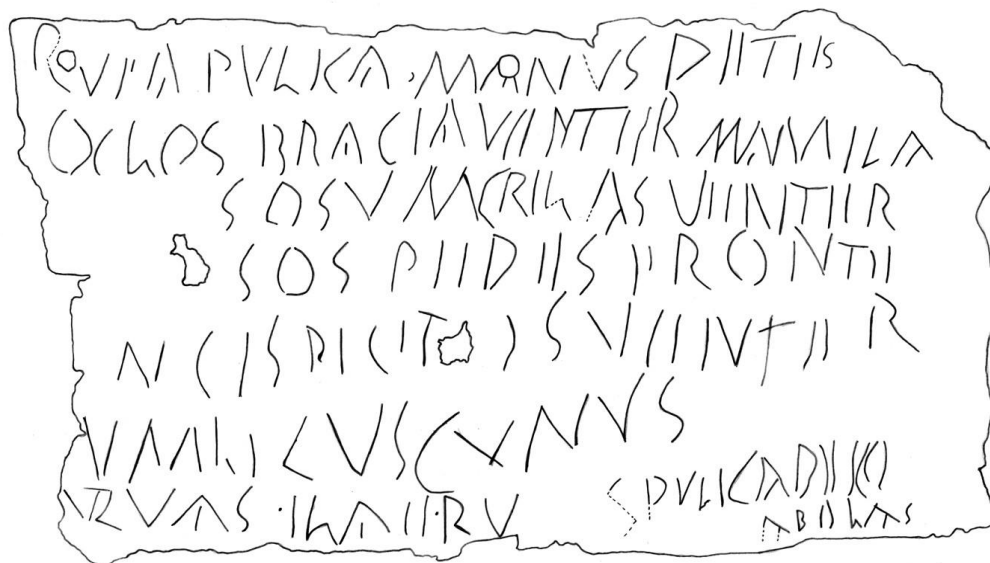
Anexo 10

Figura: fac-símile do lado A do tablete de maldição AEp 1901, 183. Autor: Franco Luciani.



Anexo 11

Imagem: Tablete de maldição de Nomentum (AEp 1901, 183), lado B. Museu Romano Nacional.



Anexo 12

Figura: fac-símile do lado B do tablete de maldição AEp 1901, 183. Autor: Franco Luciani.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

APULEIUS. *Apologia*. Disponível em:
 <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Apul.%20Apol.>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

_____. *Metamorphoses*. Disponível em:
 <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Apul.%20Met.>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

_____. *O asno de ouro*. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora Cultrix, s.d.

CÍCERO, M Tullius. *Tusculanae Disputationes*. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=cic.+tusc.+4.37&fromdoc=perseus%3atext%3a2007.01.0044>>. Acesso em: Fevereiro de 2020.

CÍCERO, M Tullius. *De Fato*. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=cic.+fat+10&fromdoc=perseus%3atext%3a2007.01.0044>>. Acesso em: Fevereiro de 2020.

CICERO, Tullius M., *Pro Marcus Caelius*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.%20Cael.>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

COLUMELLA, Lucius Junius Moderatus, *Res Rustica, Books I-IV*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Col.>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

EUMELO. In: *Greek Epic Fragments*. Tradução de M. L. West. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

EURIPIDIS, *Medea*. Disponível em <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Eur.%20Med.>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

_____, *Medeia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010.

GÉLIO, Aulo. Noites Áticas. Disponível em < <http://perseus.uchicago.edu/perseus/cgi/citequery3.pl?dbname=LatinAugust2012&getid=0&query=Gell.%201.9.4>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

SICULUS, Diodorus. Diodori Bibliotheca Historica, Vol 1-2.. Immanuel Bekker. Ludwig Dindorf. Friedrich Vogel. in aedibus B. G. Teubneri. Leipzig. 1888-1890.

HOMERO, Odisseia. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

HORÁCIO. *Obras Completas*. Tradução de Elpino Duriense, José Agostinho de Macedo Antonio Luís de Seabra e Francisco Antonio Picot. São Paulo: Edições Cultura, 1941.

_____. *Sátiras*. Tradução de Antônio Luís Seabra. São Paulo: Jackson Editores – Clássicos Jackson, vol. IV. 1952.

LIVIUS, Titus. *The History of Rome, Book 8* Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0156%3Abook%3D8%3Achapter%3D1>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

LUCANUS, Annaeus M. *Pharsalia*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Luc.>> Acesso em Fevereiro de 2020..

_____, Farsália. Tradução de Débora Cristina de Moraes in: Ericto, a feiticeira: a magia nas tramas da tradução castilhana (*Pharsalia*, VI, 438-569). Araraguara, 2014.

MARTIAL, *Epigrammata*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Mart.>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

SENECA, *Medea*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Sen.%20Med.>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

_____, *Medeia*. Tradução de Ana Alexandra Alves de Souza. Universidade de Lisboa, 2013.

SOPHOCLES, *Trachiniae*. Disponível em:
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Soph.%20Trach>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

SUETONIUS, Tranquillus. *Divus Augustus*. Disponível em:
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0061%3A1ife%3Daug.%3Achapter%3D1>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

PLINY the Elder, *The Natural History*. John Bostock., Ed. Riley, Esq., B.A. London. Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street. 1855.

PLUTARCO, *Moralia*. Read Books, 2007

TACITUS. *Annals/suetonios tiberius*. Disponível em:
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Acesso em: Fevereiro de 2020.

Virgilius, *Aeneid*. Disponível em
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0055%3Abook%3D1%3Acard%3D1>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

_____, *Eclogues*. Disponível em:
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0056%3Apoem%3D1>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

FONTES SECUNDÁRIAS

BORGES, Airan dos Santos, GOMES, Raquel de Moraes Soutelo [org.] - *Escrito para a Eternidade: A Epigrafia e os Estudos da Antiguidade*. Curitiba: Appris Editora, 2018.

BUDGE, Wallis. *Egyptian Magic*. Routledge & Kegan: Londres, 1979.

DICKIE, Matthew. Heliiodorus and Plutarch on the evil eye. *Classical Philology* v. 86, 1991, pp.17-29.

_____, Matthew. *Magic and magicians in the Greco-Roman world*. Psychology Press, 2003.

ECO, Umberto. *História da feiúra*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

EDMONDS III, Radcliffe G. *Blaming the Witch: Some Reflections upon unexpected Death*, 2010.

FARAONE, Christopher A. The agonistic context of early Greek binding spells. In: *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, p. 3-32, 1991.

_____, Christopher. *Ancient Greek love magic*. Harvard University Press, 2001.

FRANKFURTER, David. Fetus magic and sorcery fears in Roman Egypt. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 46, n. 1, p. 37-62, 2006.

FOLEY, Helene P. *Female acts in Greek tragedy*. Princeton University Press, 2001.

GARRAFFONI, Renata; COZER, Alexandre. Espaços da Escrita: Um diálogo entre a poesia romana e as inscrições urbanas no início do principado. In: BORGES, Airan dos Santos, GOMES, Raquel de Moraes Soutelo [org.] - *Escrito para a Eternidade: A Epigrafia e os Estudos da Antiguidade*. Curitiba: Appris Editora, 2018.

GLEASON, M. *Making men: sophists and self-presentation in ancient Rome*. Princeton, 1995.

GOUVÊA JR, Márcio Meirelles. *Medeias latinas*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

GRAF, Fritz. *Magic in the ancient world*. Harvard University Press, 1999.

_____, Fritz. Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A Reasoned Epigraphical Catalog. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 2007, p. 139-150.

GRAFF, Sarah B. *Demons, Monsters and Magic in Assyria to Iberia at the Dawn of the Classical Age*. Metropolitan Museum of Art, 2014.

GRUBBS, J. Evans. Stigmata Aeterna: a husband's Curse. *Vertis in usum. Studies in honor of Edward Courtney*. Berlin: de Gruyter, p. 230-242, 2002.

HALLETT, Judith P. Women in Augustan Rome. *A companion to women in the ancient world*, p. 372-384, 2012.

HASEGAWA, Alexandre Pinheiro. *Dispositio e distinção de gêneros nos Epodos de Horácio: estudo acompanhado de tradução em verso*. 2010. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

JÚNIOR, Márcio M. *Variae Medeae: A recepção da fabula de Medeia pela literatura latina*. 2013

KEEGAN, Peter. Acte the Sorceress? Black Magic, Poison, and Other Aspects of Family Life in Ancient Rome. Disponível em: <https://www.academia.edu/1686290/Acte_the_Sorceress_Black_Magic_Poison_and_Other_Aspects_of_Family_Life_in_Ancient_Rome> Acesso em fevereiro de 2020.

LEVACK, Brian. *A caça às bruxas na idade moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988

LOURAUX, Nicole. *Maneiras trágicas de matar uma mulher: imaginário da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Erudição & Prazer, 1988.

LUCIANI, F.; URBANOVÁ, D. Cursing not Just the Body. Some Remarks on a *defixio* from Nomentum in the Light of the Role of Female Public Slaves in the Roman World. *Epigraphica*, 2019.

LUCK, Georg. *Arcana mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds: a collection of ancient texts*. JHU Press, 2006.

MANGIONE, M. J. *The Effect of Misogyny on the Persecution of Women as Practitioners of Magic In Ancient Greece, Rome, Medieval and Early Modern Europe*. Xavier University, 2011.

MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Esboço de uma teoria geral da magia*. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEGGITT, Justin J. Did magic matter? The saliency of magic in the early Roman Empire. *Journal of Ancient History*, Vol.1 n.2 ,2013, p. 170-229.

MILLER, Paul Allen, ed. *Latin Verse Satire: An Anthology and Reader*. Routledge, 2012.

MILNOR, Kristina et al. *Gender, domesticity, and the age of Augustus: Inventing private life*. Oxford University Press, 2006.

- MCGUIRE, L. Questioning the 'witch' label: women as evil in ancient Rome. *Uneasy Humanity: Perpetual Wrestling with Evils*, v. 53. 2009.
- OGDEN, Daniel. *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds: a sourcebook*. Oxford University Press, USA, 2002.
- OLIENSIS, Ellen. "Canidia, Canicula, and the Decorum of Horace's" Epodes". *Arethusa* vol 24 n1. 1991, p. 107-138.
- OMENA, Luciane Munhoz; FUNARI, P. P. O fio da memória: o condutor dos mortos nos Parentalia in. BORGES, Airan dos Santos, GOMES, Raquel de Moraes Soutelo [org.] - *Escrito para a Eternidade: A Epigrafia e os Estudos da Antiguidade*. Curitiba: Appris Editora, 2018.
- PACHOUMI, Eleni. *The Erotic and Separation Spells of the Magical Papyri and the Defixiones*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 2013, 53.2: 294-325.
- PAULE, Maxwell Teitel. Qvae saga, qvis magvs: On the vocabulary of the Roman witch. *The Classical Quarterly (New Series)*, vol. 64, n 02, 2014. p. 745-757.
- _____, Maxwell Teitel. *Canidia, Rome's First Witch*. Bloomsbury Publishing, 2017.
- PERRY, Matthew J. *Gender, manumission, and the Roman freedwoman*. Cambridge University Press, 2013.
- POLLARD, Elizabeth Ann. Magic Accusations Against Women in Tacitus's Annals. In: *Daughters of Hekate: Women and Magic in the Ancient World*, 2014 p. 183-218.
- PHILLIPS, Oliver. The witches' thessaly. In: *Magic and ritual in the ancient world*. Brill, 2002. p. 378-386.
- RAMSBY, Teresa R.; SEVERY-HOVEN, Beth. Gender, Sex, and the Domestication of the Empire in Art of the Augustan Age. *Arethusa*, v. 40, n. 1, p. 43-71, 2007.
- RIBEIRO, Artur. As *tabellae defixionum*: características e propósitos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 9, n. 2, p. 239-258, 2006.
- RICHLIN, Amy. *The garden of Priapus: sexuality and aggression in Roman humor*. Oxford University Press on Demand, 1992.
- _____, Amy. *Arguments with silence: Writing the history of Roman women*. University of Michigan Press, 2014.

RIVES, James. Magic in Roman law: the reconstruction of a crime. *Classical Antiquity*, vol. 22, n 2, 2003. p. 313-339.

RUSSEL, Jeffrey B.; ALEXANDER, BROOKS. *História da bruxaria*. São Paulo: Aleph, 2008.

SANTOS, Gustavo Rocha. Práticas mágicas no Brasil Colonial, um estudo etimológico. *NÚMERO 30*. Vol. 23, 2011 p. 9-28.

SILVA, Semíramis Corsi. A imagem da mulher feiticeira como expressão da diferença de gênero em Roma: os poemas de Horácio e Ovídio. *Klepsidra: Revista virtual de historia* vol 27, n 1, 2007.

SKINNER, Marilyn B. *Sexuality in Greek and Roman culture*. John Wiley & Sons, 2013.

_____, Marilyn B. & HALLETT, Judith P., eds. *Roman Sexualities*. Princeton University Press, 1997.

SPAETH, Barbette. From goddess to hag: The Greek and the Roman witch in classical literature. In: *The Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. Oxford and New York, 2014, p. 41-70.

STRATTON, Kimberly B. *Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*. Columbia University Press, 2007.

_____, Kimberly B., & KALLERES, Dayna S., eds. *Daughters of Hecate: women and magic in the ancient world*. Oxford University Press, USA, 2014.

_____, Kimberly B. Magic, Abjection, and Gender in Roman Literature. In: *The Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. Oxford and New York, 2014. P. 152-180.

TOLFO, Sarah. “Estranho, minha mensagem é curta”: mulheres romanas vistas através de seus epitáfios, Trabalho de Conclusão de Curso- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2016. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/149533>> Acesso em: Fevereiro de 2020.

TOLFO, Sarah. A REPRESENTAÇÃO DE MULHERES ROMANAS EM SEUS EPITÁFIOS. *Alétheia-Estudos sobre Antiguidade e Medievo*. ISSN: 1983-2087, v. 1, n. 1, 2018.

VERSNEL, Hendrik S. Beyond cursing: the appeal to justice in judicial prayers. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, v. 86, 1991.

VILLA, Silvia Alfayé. Chapter Twelve. Nails For The Dead: A Polysemic Account Of An Ancient Funerary Practice. In: *Magical Practice in the Latin West*. Brill, 2009. p. 427-456.

WALLIS, Robert J. Witchcraft and Magic in the Age of Anthropology. *The Oxford illustrated history of Witchcraft and Magic*, 2017.

WINKLER, John J. The Constraints of Desire: Erotic Magical Spells. *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, p. 71-98, 1990.

WATSON, Lindsay et al. *A commentary on Horace's Epodes*. Oxford University Press on Demand, 2003.

_____, Lindsay C. *Magic in Ancient Greece and Rome*. Bloomsbury Publishing, 2019.

SITES

EPIGRAPHIK-DATENBANK CLAUSS / SLABY EDCS. Search. Disponível em:

<http://db.edcs.eu/epigr/epikl_en.php>. Acesso em: Fevereiro de 2020.

SEBESTA, Judith L. In.: **ONLINE COMPANION TO THE WORLDS OF ROMANWOMEN.** Disponível em:

<<http://www2.cnr.edu/home/sas/araia/companion.html>>. Acesso em:

TURKILSEN, Debbie. **An Examination of Ancient Greek and Roman Witches throughout Literature.** Disponível em:

<https://www.academia.edu/3672405/An_Examination_of_Ancient_Greek_and_Roman_Witches_throughout_Literature>. Acesso em: Fevereiro de 2020.