

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS)

EDJALMA NEPOMOCENO PINA

**TERRITÓRIOS DO SAGRADO E FIGURAS DE ALTERIDADE EM
CARTAGO: APULEIO E A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO FILÓSOFO
(160-180 D.C.)**

VITÓRIA

2022

EDJALMA NEPOMOCENO PINA

**TERRITÓRIOS DO SAGRADO E FIGURAS DE ALTERIDADE EM
CARTAGO: APULEIO E A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO FILÓSOFO
(160-180 D.C.)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração História Social das relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto.

VITÓRIA
2022

EDJALMA NEPOMOCENO PINA

**TERRITÓRIOS DO SAGRADO E FIGURAS DE ALTERIDADE EM
CARTAGO: APULEIO E A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO FILÓSOFO
(160-180 D.C.)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração História Social das relações Políticas.

Aprovada em: 26 de julho de 2022

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto

Universidade Federal do Espírito Santo

Orientador

Prof^ª. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves

Universidade Federal de Goiás

Examinadora externa

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

Universidade Federal do Espírito Santo

Examinador interno

Prof^ª. Dra. Érica Cristhyane Moraes da Silva

Universidade Federal do Espírito Santo

Examinadora interna

Prof^ª. Dra. Hariadne da Penha Soares

SEDU

Examinadora suplente externa

Prof^ª. Dra. Adriana Pereira Campos

Universidade Federal do Espírito Santo

Examinadora suplente interna

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

N441t Pina, Edjalma Nepomoceno, 1996-
Territórios do sagrado e figuras de alteridade em Cartago :
Apuleio e a construção da imagem do filósofo (160-180 d.C.) /
Edjalma Nepomoceno Pina. - 2022.
200 f.

Orientador: Belchior Monteiro Lima Neto.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Magia. 2. Filosofia. 3. Império Romano. 4. Identidade. 5.
História Antiga. I. Monteiro Lima Neto, Belchior. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

*Seguir em frente é como tatear no escuro.
A luz que brilha ao longe é frágil e incerta.
Mas a luz interna, essa sim, se agita loucamente.
Quero sempre me sentir desse jeito...*

Takehiko Inoue.

*Em memória de Vitor Caliar Lima (1992-2019)
e sua paixão pela História Antiga.*

AGRADECIMENTOS

"A gratidão é o único tesouro dos humildes", teria dito William Shakespeare. Aproveito esta oportunidade para compartilhar tal tesouro com aqueles que contribuíram, direta ou indiretamente, para a concretização do presente trabalho:

Ao meu orientador, Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, agradeço pelo apoio desde os meus primeiros passos na pesquisa científica. Sou grato pela serenidade, disponibilidade e pelo exemplo de conduta profissional na orientação dessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, agradeço por aceitar compor a banca de avaliação. Agradeço também por ter despertado em mim, ainda nos primeiros períodos da graduação, o interesse pela História Antiga. Desde então, tenho aprendido com o senhor em toda oportunidade.

À Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva, agradeço pela disponibilidade em avaliar minha pesquisa e contribuir para a qualidade do produto final. Agradeço também pelos ensinamentos transmitidos no âmbito do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano.

À Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, agradeço por aceitar participar da banca de avaliação e por contribuir para a melhoria da qualidade do trabalho apresentado.

À Hariadne da Penha Soares Bocayuva, agradeço pelas sugestões emitidas no Seminário de Pesquisa de Mestrado, ainda em 2020. As considerações sobre meu então projeto foram de grande valia para o prosseguimento da pesquisa.

A todos os amigos que fiz nestes anos no Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir-ES): agradeço pelos inúmeros ensinamentos e experiências que compartilhamos dentro e fora dos portões da Universidade. Um agradecimento especial àqueles que carinhosamente

chamo de *jovens titãs*: Esdra Erlacher, Igor Pereira e Bruna Mozini. Obrigado por proporcionarem sempre leveza e alegria em meio ao peso dos estudos. Sem vocês, o mestrado teria sido um caminho demasiado árido.

Ao Me. João Carlos Furlani, amigo e exemplo de historiador: agradeço pelas ricas discussões sobre meu trabalho e pelos conselhos sobre a vida.

Aos amigos do Laboratório de Teoria da História e História da Historiografia (Lethis), especialmente: o Prof. Dr. Júlio Bentivoglio, Me. Wesley Ribeiro dos Santos, Lucas Fiorezi, Me. Fernando Soares, Me. Thayna Mendonça, Me. Hugo Merlo e Dr. Bruno César Nascimento. Agradeço pelas oportunidades de aprendizado, discussões, palestras, disciplinas e pelo carinho de sempre. Agradeço particularmente ao Me. Weverton Bragança do Amaral, amigo e irmão que a Ufes me presenteou. Sou grato pelas discussões sobre o ofício do historiador e por ter compartilhado comigo as alegrias e incertezas do mestrado.

Aos meus familiares, em especial minha mãe Arlete Luiz Nepomoceno, e irmã Claudia Nepomoceno Pina, agradeço por apoiarem os meus sonhos mais improváveis. Vocês representam o abrigo, cuidado e a fonte de determinação sem a qual nada na vida é possível.

À Marina Rodrigues, Beatriz Matos e Hyandra Silva, agradeço por me acompanharem ao longo desses anos. Não há palavras que possam expressar a importância de vocês, por isso não ousarei fracassar em tal tentativa. Meu mais sincero obrigado!

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pelo financiamento ao longo de dois anos de pesquisa. Não existe pesquisa sem pesquisador, de modo que o apoio da agência de fomento foi crucial para a execução do trabalho aqui apresentado.

RESUMO

Esta pesquisa gira entorno da atuação política de Apuleio de Madaura na cidade de Cartago, entre os anos 160-180 d.C. Investigou-se as estratégias de Apuleio para a afirmação de sua identidade de filósofo, uma vez que, em Cartago, coabitavam diversos grupos que disputavam uma autoridade semelhante no campo sagrado/filosófico. O foco da análise está na forma como Apuleio representa a si e ao *outro*, pois partimos do pressuposto que a *identidade* se evidencia mediante a diferença. No âmbito da representação de si, demonstramos como o autor formula uma concepção particular do que seria um filósofo *autêntico*, belo, bem articulado, erudito e dotado de poderes sobrenaturais úteis a ordem pública. Por outro lado, no que se refere a representação do *outro*, recortamos duas alteridades que fariam uma contraposição ao autor: o *falso filósofo* e o mago/feiticeira. Os ditos *falsos filósofos* seriam concorrentes de Apuleio no campo filosófico, representados como indivíduos que não teriam o direito de usar a toga pois não possuiriam nenhuma das qualidades mencionadas anteriormente. Por sua vez, os magos/feiticeiras que, atuando clandestinamente e anonimamente, fariam frente a Apuleio no campo do sagrado, pois a *magia* dos magos era utilizada como solução a conflitos cotidianos da cidade, como dilemas amorosos, financeiros e jurídicos, desafios que Apuleio propunha que fossem solucionados pelo filósofo autêntico e sua filosofia sagrada. Contra esses, Apuleio lança o estigma de *gênero*, representando-os como mulheres adúlteras, lascivas, envenenadoras e promovedoras de desordem. Apuleio discursou cotidianamente no teatro de Cartago, espaço no qual ocupou como seu *território*, onde pode disseminar suas *representações* sobre o mundo e construir sua imagem de filósofo. O teatro em si foi um instrumento político, pois sua categoria de *espaço sagrado* o tornou o palco ideal para o autor difundir sua visão de filósofo divino, da mesma forma que a necrópole, o circo e o anfiteatro eram ambientes sacralizados

que foram *territorializados* por magos. Como aporte teórico, mobilizamos os conceitos de *representação*, de Roger Chartier (1990); *identidade*, de Tomaz Tadeu da Silva (2004); *estigma*, de Norbert Elias e John Scotson (2000); *território*, de Claude Raffestin (1993); *espaço do sagrado*, de Mircea Eliade (1992); *magia*, de Marcel Mauss (1974); e *gênero*, de Joan Scott (1995); em associação com o método análise de conteúdo, discutida por Laurence Bardin.

Palavras-chave: África romana. Apuleio. Magia. Filosofia. Identidade.

ABSTRACT

This study deals with the political action of Apuleius, philosopher from Madaura, in the city of Carthage, between the years 160-180 AD. We investigated Apuleius' strategies for the construction of his identity as a philosopher, since, in Carthage, several groups disputed a similar authority in the sacred/philosophical field. The focus of the analysis is how Apuleius represents himself and the *otherness*, based on the assumption that every identity is evidenced through difference between “we” and “them”. In the scope of self-representation, we demonstrate how the author formulates his own conception of what an authentic philosopher would be: handsome, articulated, erudite and, especially, endowed with thaumaturgical powers useful to public order. On the other hand, with regard to the representation of the other, we cut out two alterities that would make a contrast to the author: the so called *false philosopher* and the magician/witches. The *false philosophers* would be Apuleius' competitors in the philosophical field, represented as individuals who would not have the right to wear the toga because they would not possess any of the aforementioned qualities. In turn, the magicians/witches who, acting clandestinely and anonymously, would face Apuleio in the sacred field, since the magic of the magicians was used as a solution to everyday conflicts in the city, such as love, financial and legal dilemmas, challenges that Apuleius proposed to be solved by the authentic philosopher and his sacred philosophy. Against these alterities, Apuleius launches the *stigma* of gender, representing them as adulterous, lascivious, poisoning and disorder-promoting women. Apuleio spoke daily in the theater of Carthage, a space in which he occupied as his territory, where he could disseminate his representations about the world and build his image as a philosopher. The theater itself was a political instrument for him, as its category of sacred space made it the ideal stage for the author to spread his vision of a thaumaturge philosopher, in the same way that the necropolis, the circus and the amphitheater

were sacred environments that were *territorialized* by magicians. As a theoretical contribution, we mobilized the concepts of *representation*, by Roger Chartier (1990); *identity*, by Tomaz Tadeu da Silva (2004); *stigma*, by Norbert Elias and John Scotson (2000); *territory*, by Claude Raffestin (1993); *space of the sacred*, by Mircea Eliade (1992); *magic*, by Marcel Mauss (1974); and *gender*, by Joan Scott (1995); in association with the analysis method, discussed by Laurence Bardin.

Keywords: Roman Africa. Apuleius. Magic. Philosophy. Identity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Anverso do medalhão de Apuleio.....	62
Figura 2 - Reverso do medalhão de Apuleio	623
Figura 3 - Cartago na África Proconsular.....	92
Figura 4 - Planta da Cartago romana.....	93
Figura 5 - Teatro de Cartago e seus elementos: <i>cavea</i> (1); <i>orchestra</i> (2); <i>proscenium</i> (3); <i>pulpitum</i> (4) e <i>scaenae</i> (5).....	96
Figura 6 - Planta do circo de Cartago.....	98
Figura 7 – Representação do circo em um mosaico encontrado em Cartago.....	100
Figura 8 - Planta do anfiteatro de Cartago	101
Figura 9 - Planta da necrópole de Bir el Djebbana.....	1144
Figura 10 - Fotografia de um túmulo encontrado no Cemitério dos Oficiais	1166
Figura 11 - Esquema básico do interior de um túmulo do Cemitério dos Oficiais	116
Figura 12 - Túmulo híbrido <i>cupula-cippus</i> encontrado no Cemitério dos Oficiais	117

LISTA DE ABREVIATURAS

Agost.

De Civ. Dei

Ep.

Conf.

Agostinho de Hipona

De Civitate Dei

Epistulae

Confessions

A cidade de Deus

Epístolas

Confissões

Apul.

Apol.

De Deo Soc.

De Plat.

De Mund.

Flor.

Met.

Apuleio

Apologia

De Deo Socratis

De Platone et eius

Dogmate

De Mundo

Florida

Metamorphoses

Apologia

O deus de Sócrates

Platão e seus dogmas

O Mundo

Florida

O asno de ouro

Cic.

Amic.

Dig.

Def. Tab.

Anth. Pal.

Cicero

De Amicitia

Digestum

Defixionum Tabellae

Anthologia Palatiana

Da amizade

Digesto

Antologia palatina

Iambl.

Myst.

Jâmblico

De mysteriis

Sobre os mistérios

Jeron.

Jerônimo

<i>Tract. Ps.</i>	<i>Tractatus Septem in Psalmos</i>	<i>Sétimo tratado sobre Salmos</i>
M. Aur. <i>Med.</i>	Marco Aurélio <i>Meditationes</i>	<i>Meditações</i>
Pl. <i>Symp.</i> <i>Ti.</i>	Platão <i>Symposium</i> <i>Timaeus</i>	<i>O banquete</i> <i>Timeu</i>
<i>PGM</i>	<i>Papyri Graecae Magicae</i>	<i>Papiros mágicos gregos</i>
Tert. <i>De Spect.</i> <i>De Anim.</i>	Tertuliano <i>De Spectaculis</i> <i>De Anima</i>	<i>Os espetáculos</i> <i>A alma</i>
Estrab. <i>Geogr.</i>	Estrabão <i>Geographia</i>	<i>Geografia</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
I - UM PLATONISTA ECLÉTICO	44
A filosofia e os filósofos no Principado	44
Apuleio e sua <i>longa peregrinatione</i>	50
Os escritos de Apuleio e sua tradição manuscrita	70
O lugar dos <i>daimones</i> no pensamento de Apuleio	79
II - TERRITÓRIOS DO SAGRADO EM CARTAGO.....	87
Cartago, <i>metropolis</i> da África Proconsular	90
<i>Defixiones</i> e conflitos citadinos.....	104
O território dos magos	113
Ver, ouvir, aprender: o teatro como território do filósofo.....	125
III - O FILÓSOFO AUTÊNTICO E SUAS FIGURAS DE ALTERIDADE.....	135
A face da virtude: fisionomia em Apuleio	139
Os poderes divinos do filósofo autêntico	144
Pacificar a cidade, instruir os cidadãos.....	150
Alteridades escondidas na noite: as feiticeiras	156
Alteridades que usam a toga: os <i>falsos filósofos</i>	162
CONCLUSÃO.....	169

REFERÊNCIAS	174
Documentação primária impressa	174
Documentação arqueológica.....	177
Bibliografia instrumental.....	177
Obras de apoio	179
APÊNDICE	192
APÊNDICE A - Complexo categorial.....	192

INTRODUÇÃO

No cotidiano da vida social é comum que os indivíduos assumam identidades socialmente construídas, manifestadas nas formas de se vestir, portar e falar. As identidades, construídas com base em símbolos dos mais diversos, cumprem para o indivíduo o importante papel de comunicar como ele quer ser visto por aqueles que os cercam. Por esse motivo, as identidades não são estáticas, mas variam de acordo com o ambiente e a situação nas quais nos encontramos. Por exemplo, é esperado que um orador se vista de maneira formal e se expresse de forma polida. Essa postura visa cumprir as expectativas da audiência. Por sua vez, a audiência reconhece tais signos e legitima o orador. O mesmo ocorre com certas autoridades governamentais ou personalidades públicas que utilizam de uma postura excelsa para se legitimar. É claro que outros símbolos podem ser utilizados para se alcançar reconhecimento e influência sobre grupos, como é o caso de cantores e artistas que adotam o estilo informal em suas identidades públicas, de modo a dialogar com suas respectivas audiências. Nota-se que, independentemente dos símbolos usados, a identidade cumpre sua função de intermediária entre o *ser* e o mundo. A identidade é a forma como nos apresentamos ao mundo, e como o mundo nos interpreta. Por esse motivo, um indivíduo pode assumir múltiplos papéis sociais à medida que é percebido em diversos contextos e neles busca se enquadrar, em especial aqueles que se relacionam com o poder e têm sua(s) identidade(s) como fator determinante para seu desempenho nas relações políticas em que estão inseridos.

A presente dissertação tem como eixo a problemática que envolve a construção de uma identidade em particular. Neste caso, a identidade analisada é a de Apuleio de Madaura na cidade de Cartago entre os anos 160-180. Ao longo dos capítulos que seguem, buscamos demonstrar como Apuleio fez da construção da sua identidade de filósofo uma prática contínua, mediante rotineiros discursos na arena pública de Cartago e sua definição de personagens tido

como infames, como magos, feiticeiras e *falsos filósofos*. Apuleio, reconhecido orador, escritor e filósofo, viveu na cidade de Cartago o ápice de sua vida pública, sendo agraciado com estátuas e honras por seus concidadãos (Apul., *Flor.*, XVI, 38-40). Porém, indícios em seus próprios textos demonstram que sua trajetória até alcançar tal *status* não se deu de maneira tranquila. Vale citar, por exemplo, os seguintes fatos: pouco tempo antes de se estabelecer em Cartago, o filósofo sofreu um processo de julgamento no qual fora acusado de mago, o que poderia ter lhe custado sua reputação e sua vida. Posteriormente, já em Cartago, menciona que *falsos filósofos* estariam atentando contra sua honra, o difamando diante de audiências. Por fim, sabemos que, mesmo após sua morte, o autor continuou a ser lembrado como um mago.¹ Assim sendo, podemos concluir que Apuleio chega a Cartago por volta do ano 160 com sua reputação abalada devido à acusação de magia, e com rivais no campo filosófico. De que forma, então, esse autor ascendeu entre seus pares para alcançar seu lugar como um ilustre filósofo de Cartago reconhecido pelo corpo citadino e pelas altas autoridades?

Apuleio o fez mediante um contínuo processo de construção identitária. Seus vários discursos, reunidos na obra *Florida*, nos revelam que um dos tópicos preferidos do autor, ao declamar aos cidadãos de Cartago, era a filosofia. Ao discorrer sobre as práticas dos filósofos do passado, pôde transmitir à sua audiência sua própria concepção do que é ser um verdadeiro filósofo. Apuleio visou estabelecer-se como filósofo divino, versado no platonismo e com conexão privilegiada com o sagrado, o que o distinguia como superior aos demais filósofos e personagens que reivindicavam poderes mágico-religiosos na cidade. Para o autor, a construção de uma identidade excelsa possuía uma finalidade política de manter sua distinção nos círculos aristocráticos. Desse modo, pensar a identidade de Apuleio em Cartago é também jogar luz sobre as relações políticas, as táticas de autopromoção, de construção de alteridade, e as formas

¹ Entre tais autores, constam Lactânio (*Divinae Institutiones*), Jerônimo (*Tract. Ps.*) e Agostinho (*De Civ. Dei*). Em nosso primeiro capítulo discutimos estas e outras fontes que rememoraram Apuleio.

dialógicas de interação dos filósofos com as comunidades citadinas na Antiguidade. Para tal, é indispensável considerar a atuação de indivíduos que disputavam com o autor, afinal, a construção do *eu* passa pela diferenciação dos outros, ou, na depreciação do *outro* mediante discursos de poder, fenômeno verificável em diferentes contextos e tempos.

Um breve olhar sobre a biografia de Apuleio é o bastante para notarmos que a identidade que se apresenta em Cartago é fruto de uma longa trajetória intelectual, de estudos e viagens, o que reforça nossa ideia de que a identidade filosófica do autor era um projeto político pessoal. Apuleio nasceu em Madaura, *colonia* romana localizada na antiga Numídia.² Boa parte de sua vida foi dedicada a uma formação erudita em filosofia e retórica, com viagens a importantes centros intelectuais, como Cartago, Roma e Atenas. De forma geral, Apuleio é recordado por ter sido um filósofo adepto do platonismo, um orador exímio e um iniciado em cultos de mistério. Falante de púnico, grego e latim, fez uso da oratória ao estilo dos sofistas gregos do Principado, ainda que todas as suas obras preservadas estejam em língua latina (HARRISON, 2000; GAISSER, 2008; KAROL, 2016). Em uma de suas viagens entre 157-159, conheceu e casou-se com Emília Pudentila, uma rica viúva da cidade de Oea. Na ocasião do casamento, Apuleio foi acusado de utilizar magia amorosa para seduzir Pudentila, uma grave denúncia que pôs em xeque sua fama, sua honra e, caso fosse condenado, poderia ter lhe custado a vida. Como conta Lima Neto (2016), o imbróglie jurídico foi acompanhado por um processo de estigmatização de sua imagem como orador e filósofo, sendo posteriormente julgado diante do

² As cidades romanas do Principado eram divididas de acordo com uma hierarquia político-jurídica, da qual *colonia* era o *status* mais elevado, pois eram fundadas à semelhança de Roma, contando com os aparatos básicos de uma cidade romana: um conselho local, dois *duumviri* e autoridades religiosas, sejam pontífices ou flâmines. Abaixo das *coloniae* estavam os *status* de *municipium civium romanorum* e o *municipium latinum*, cidades antigas que precediam à conquista de Roma e que foram anexadas com a permissão de manterem suas leis e costumes tradicionais, além da cidadania romana ser concedida aos magistrados e membros da ordem dos decuriões. Na base da hierarquia das cidades estava a *oppidum stipendiarium*, ou seja, “cidade estrangeira”. Esta mantinha intacta suas próprias leis, contudo, devia arcar com impostos diretamente ao governo de Roma, além de seus cidadãos não receberem a cidadania romana (LIMA NETO, 2014, p. 56). Nesse sentido, ser oriundo da Madaura, uma *colonia* romana, era um sinal de prestígio para Apuleio.

procônsul da África, momento no qual pôde se defender no discurso que hoje recebe o título de *Apologia*. Ainda que absolvido, seu nome passaria a ser associado à magia por séculos, parte devido às acusações que sofrera, parte devido à sua obra *Metamorphoses*, novela na qual a feitiçaria é um tema central. Após o casamento turbulento, deixou a vida itinerante e fixou moradia em Cartago, *metropolis* da África Proconsular, onde exerceu o sacerdócio e alcançou fama mediante seus discursos e expertise filosóficos, sendo honrado, como já mencionamos, com estátuas não só em Cartago, mas em outras cidades norte-africanas (Agost., *Ep.*, 138, 19; Apul., *Flor.*, XVI, 38-40; LIMA NETO, 2016, p. 57).

O recorte temporal e espacial de nossa pesquisa foi definido em torno da atuação de Apuleio em Cartago, entre os anos 160-180, partindo do pressuposto de que Apuleio foi um orador e platonista eclético preocupado com a delimitação de uma identidade virtuosa diante da comunidade cidadina.³ Como fontes de investigação, selecionamos três obras de Apuleio, além de um conjunto de *defixiones* como fontes arqueológicas. As fontes escritas são *Florida*, *De Deo Socratis* e *Metamorphoses*,⁴ todas produzidas em Cartago e dentro da cronologia

³ É mais comum que se utilize a expressão *platonismo médio* para se referir à doutrina filosófica de Apuleio e outros filósofos que viveram entre os séculos I a.C. e II d.C. É uma designação criada por Karl Praechter ao editar a segunda edição da obra *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Ueberweg. Na apresentação de sua edição, Praechter elaborou uma cronologia da história do platonismo, utilizando o termo *platonismo médio* para delimitar um período que seria de simples transição entre o platonismo do período helenístico e o neoplatonismo do século III (UEBERWEG, 1926, p. 30). Portanto, o termo *platonismo médio* não expressa de maneira clara o que seria essa categoria: uma tendência original de reinterpretação do platonismo à luz do pitagorismo, neopitagorismo, estoicismo e elementos gnósticos. Ou seja, uma das principais características desses filósofos é o ecletismo na interpretação de Platão. Por esse motivo, recentemente o termo *platonismo médio* tem sofrido revisões conforme os filósofos platônicos do Principado são estudados e têm sua originalidade destacada. Ferrater-Mora (2000, p. 33) e Jean-Marie André (1987), por exemplo, substituem a expressão *platonismo médio* por *platonismo eclético* visando aplacar a falta de exatidão da expressão “médio”. Para os fins da presente dissertação, e tendo em vista o caso particular de Apuleio, iremos nos referir aos “médio platônicos” como platonistas ecléticos. Assim se faz uma distinção sem juízos de valor entre os três grandes momentos do platonismo: o platonismo acadêmico que remonta a Platão; o platonismo eclético, iniciado por Antíoco de Ascalão, que rompe com a Academia e funda sua própria escola no Egito, no século I a.C; e o neoplatonismo de Plotino no século III, sendo esta última, diga-se de passagem, a vertente mais distante dos princípios platônicos da Academia.

⁴ Essas três documentações são privilegiadas em nosso estudo, pois são o caminho mais direto para a compreensão da relação que Apuleio manteve com a cidade, o espaço e o corpo cidadão de Cartago, como apresentava sua identidade diante desse público e, também, como estigmatizava os praticantes de magia. Outros textos do autor, como *Apologia*, *De Platone* e *De Mundo*, aparecem como fontes complementares importantes, porém sem uma análise metodologicamente orientada, uma vez que suscitam questões que não são o foco desta dissertação.

compreendida entre 160 a 180.⁵ *Florida* constitui uma compilação de 23 discursos, declamados por Apuleio na arena pública de Cartago. Tais discursos atravessam os mais variados temas, como elogios à cidade, à filosofia e aos seus agentes, aos deuses, às autoridades políticas e até mesmo à medicina. Além de fornecer os principais dados biográficos de Apuleio, é possível perceber como o autor se apresentava diante da comunidade cartaginesa, apropriando-se recorrentemente do teatro para entreter e transmitir sua representação de filósofo diante de uma audiência, de acordo com ele, numerosa (Apul., *Flor.*, IX, 4-5).

Além dos discursos contidos em *Florida*, há a conferência conhecida como *De Deo Socratis*, um discurso filosófico no qual Apuleio fornece os contornos mais específicos da identidade que quer construir. *De Deo Socratis* é classificado como discurso filosófico, e não como tratado, devido à forma como é apresentado: preocupação com os elementos discursivos, uso da primeira pessoa, referências à audiência, citação de autores clássicos e uso de elementos retóricos voltados à persuasão (HARRISON, 2000, p. 136-138). Destaca-se, entre os textos apuleianos, por se tratar de uma obra na qual são apresentadas sua interpretação mais pessoal das ideias de Platão, diferente dos demais escritos filosóficos do autor, como *De Platone* e *De Mundo*, que são sínteses, traduções e comentários de obras canônicas do filósofo grego.

Em *De Deo Socratis*, a filosofia platônica é apresentada à audiência como a forma mais correta de se viver e cultuar os deuses. É defendida a existência de seres popularmente conhecidos como *daemones*, entidades espirituais responsáveis por intermediar a relação dos mortais com as verdadeiras divindades. Para os fins desta dissertação, destacamos um argumento em especial: de que Sócrates teria conseguido, por meio da filosofia, ascender espiritualmente e

⁵ Acredita-se que Apuleio permanece em Cartago até sua morte por volta de 180, momento a partir do qual não há mais registro de suas atividades. Além das obras analisadas em nosso estudo, Apuleio também teria escrito hinos, poemas, diálogos, sátiras e tratados sobre assuntos diversos, como medicina, botânica e astronomia (Apul., *Flor.*, XX, 5-7). Infelizmente, boa parte desses textos hoje encontram-se perdidos, ou conhecidos por intermédio de fragmentos. Para análise pormenorizada acerca do conjunto obras “perdidas” de Apuleio, ver: Beaujeu (1973, p. 168-180).

estabelecido conexão com seu *daemon* pessoal (*genius*), permitindo-lhe até mesmo realizar presságios, se assim desejasse (Apul., *De Deo Soc.*, XVIII; XIX). Esse aspecto da obra é crucial para nosso argumento, pois é a base sobre a qual Apuleio se apresenta como um filósofo diferente dos demais. Ele, assim como Sócrates, em tese usufruía do verdadeiro canal de comunicação com os deuses. A relação privilegiada com o *daemon* pessoal ocorreria como consequência da iniciação à filosofia e da adoção de uma vida acética, ambas das qualidades que Apuleio afirmava possuir. De forma geral, a mensagem implícita que Apuleio busca transmitir à sua audiência numerosa é de que ele era um filósofo divino, pois segue os exemplos de Sócrates, e que poderia servir como guia religioso para a comunidade, ensinando-lhes a se abster dos vícios e reencontrarem seu *daemon* interior. Com isso, Apuleio se distingue da figura do mago, estigma que lhe fora imputado no passado, assim como se apresenta superior a outros filósofos e até mesmo sacerdotes.

Além de estabelecer sua concepção de filósofo divino, Apuleio também utilizou de suas apresentações públicas para construir figuras de alteridade a serem estigmatizadas. Entre elas, destacam-se duas: os praticantes de magia e aqueles que Apuleio denomina *falsos filósofos*. A primeira dessas alteridades diz respeito aos praticantes de *goeteia*, modalidade de magia malquista e ilegal. Esta figura se apresenta na presente pesquisa de duas formas. Primeiro de maneira empírica, mediante achados arqueológicos que atestam a atuação de magos profissionais em Cartago. Esses magos eram dotados de habilidades e saberes especializados que os permitiam um certo grau de poder social (RIVES, 2011, p. 679-680). Estes indivíduos, ainda que anônimos, rivalizavam indiretamente com Apuleio no campo do sagrado, pois eram agentes religiosos procurados na busca de resoluções de conflitos dos mais diversos. Um dos principais registros que denunciam a atuação de magos em Cartago são as *defixiones*, fontes arqueológicas selecionadas para traçar um perfil de atuação desses agentes clandestinos. Finas e pequenas, não ultrapassando 18x10cm, *defixiones* são lâminas de chumbo, nas quais eram

inscritas maldições com o objetivo de alcançar o apoio de deuses diversos, divindades ctônicas e espíritos dos mortos. As *defixiones* eram ocultadas em locais como cemitérios, moinhos, fundos de rios, santuários ou próximo ao alvo do encantamento (RIBEIRO, 2006, p. 255). O grande número de lâminas encontradas indica que eram utilizadas por pessoas de toda bacia do Mediterrâneo, tendo uma produção mais acentuada durante o Principado. Somente na África Proconsular foram catalogadas mais de 80 delas, sendo 49 somente em Cartago (CAMPOS, 2011, p. 9). Geralmente, os textos das lâminas estão limitados a alguma fórmula geral, iniciando com “lanço um feitiço”, seguido da menção a divindades diversas e, por fim, o(s) nome(s) da(s) vítima (s). Seu denominador comum é o desejo de prejudicar, de causar danos a alguém, tendência presente em lâminas encontradas em todas as províncias romanas (LOPÉZ JIMENO, 1997, p. 24).⁶ Esse documento arqueológico nos permite inferir que os habitantes de Cartago acreditavam no poder proveniente de ritos mágicos proibidos, a ponto de frequentemente utilizarem esse recurso como modo de obter vantagem em conflitos econômicos, jurídicos e até amorosos. Dentre as *defixiones* cartaginesas datadas do século II, grande parte foi produzida visando interferir nas competições lúdicas. Eram inscritas preces para que determinados cavalos e cavaleiros se acidentassem nas corridas do circo ou para que certos gladiadores que combateriam no anfiteatro morressem. Nesses casos, o interesse por trás da imprecação era econômico, tendo em vista as volumosas apostas que envolviam tais competições. Há também *defixiones* produzidas para influenciar conflitos jurídicos, nas quais os alvos seriam advogados. Conflitos amorosos também possuíam vazão no campo mágico, sendo algumas *defixiones* direcionadas a eliminar rivais no amor.

⁶ Importante frisar que as *defixiones* não constituem a totalidade dos instrumentos mágicos que existiram na Antiguidade, assim como não representam todas as formas de prática mágica. Houve uma infinidade de artefatos, amuletos e pequenas estatuetas, cada qual com suas próprias características e finalidades, muitos deles aceitos dentro da religião oficial. As *defixiones* estão restritas à *goeteia*, e mesmo dentro dessa modalidade não são unânimes (GAGER, 1992, p. 3-13).

Para nosso estudo, consultamos as *defixiones* como fontes arqueológicas com objetivo de caracterizar a atuação dessa categoria de mago em Cartago, e como eles eram agentes que conectavam o sagrado com os conflitos típicos do cotidiano citadino. Para análise, selecionamos seis lâminas (*Def. Tab.*, 219; 233; 237; 241; 242; 247), tendo como critério de seleção englobar feitiços com diferentes objetivos e alvos. Tais lâminas foram organizadas em um complexo categorial, tal como as fontes escritas, o que nos fez perceber seus padrões de fórmulas, locais de depósito e divindades evocadas. A maioria das *defixiones* de Cartago foram encontradas em cemitérios, mas também no anfiteatro e no circo. Esse dado é relevante e deve ser mantido em mente, pois demarca os espaços de atuação dos magos. Estes ambientes faziam parte do ritual de depósito da *defixione* e não eram escolhidos aleatoriamente. Propomos que a expectativa desses indivíduos era de que o feitiço seria potencializado mediante a proximidade com um espaço sagrado, palco de cerimônias religiosas e de repouso dos mortos.

A segunda maneira que a figura do praticante de *goeteia* aparece nesta dissertação é como personagem literária no discurso de Apuleio, sendo representada de forma caricatural como feiticeiras lascivas, adúlteras, assassinas e essencialmente perversas. A feiticeira de Apuleio possui todos os atributos opostos aos do filósofo divino. Para Apuleio, ambos, feiticeiras/magos e filósofos, poderiam realizar maravilhas, contudo, a magia estava atrelada aos vícios, enquanto a filosofia à virtude. Trata-se de uma dicotomia importante, pois Apuleio almeja ser tratado como um filósofo realizador de maravilhas, mas sem ser comparado a um mago. As feiticeiras são personagens recorrentes em sua novela *Metamorphoses*, nossa terceira fonte escrita a ser analisada. Na narrativa da novela, Apuleio conta a história de Lúcio, um jovem aristocrata que, tomado pelo impulso da curiosidade, viaja à Tessália com o objetivo de presenciar as artes mágicas da região famosa pelas histórias sobre feiticeiras poderosas.⁷ Contudo, ao envolver-se

⁷ Concordamos com Lima Neto (2014) quando o autor defende a hipótese de que, apesar da trama de *Metamorphoses* ser situada na Grécia, Apuleio estaria tratando, efetivamente, de uma realidade africana. Dentre

com a feiticeira, tem seu corpo metamorfoseado num asno, ainda que seu intelecto permaneça o mesmo. A partir de então, o protagonista empreende uma jornada marcada por perigos e humilhações, até que alcança a redenção ao oferecer seu espírito ao culto de Ísis, por quem lhe é devolvida a sua forma humana. A narrativa toca em diversos temas comuns ao cotidiano romano, como o banditismo, os cultos religiosos, as práticas mágicas, o sistema jurídico e o matrimônio. Como dissemos, as feiticeiras são apresentadas como descontroladas emocionalmente, lascivas, envenenadoras, violadoras de cadáveres, cruéis e vingativas. Normalmente estão inseridas em um contexto de crime e adultério, ou seja, desestabilizadoras da ordem pública e da moral romana (Apul., *Met.*, I, 7, 10, 15; II, 23; III, 23, 27; IX, 29, 30).

De que modo os reais praticantes de malefício, autores das *defixiones*, se relacionam com as feiticeiras ficcionais de Apuleio? Tendo em vista que as *defixiones* eram tidas como mecanismos ilegais para a resolução de conflitos, podemos pressupor que aqueles que procuravam esse serviço faziam uso desse recurso conjuntamente de meios lícitos para alcançar seus objetivos. Ou seja, a crença dos cidadãos nas *defixiones* fragilizava a autoridade do filósofo no campo do sagrado, mas não necessariamente excluía o uso do mecanismo jurídico. Se Apuleio queria se pôr como um filósofo divino, capaz de solucionar conflitos da mesma natureza, era importante que ele se colocasse como mais eficiente que os magos. Para tal, Apuleio discursava sobre filosofia e os grandes filósofos do passado para prover aos cidadãos as soluções adequadas para os mesmos conflitos que as *defixiones* buscam solucionar.⁸ Para

os argumentos, é mencionado o fato de o recurso ao passado helênico ser uma prática popular entre os escritores do Principado, influência da Segunda Sofística. Ademais, *Metamorphoses* é uma adaptação latina de um livro anteriormente redigido em grego, *Lúcio ou o asno*, cuja autoria remonta a Luciano de Samósota, que, por sua vez, acredita-se ser uma condensação de outra obra helênica, pertencente a Lúcio de Patras (WALSH, 1995; GUIMARÃES, 2019; HANSON, 1989). Por fim, a filiação africana das *Metamorphoses* (XI, 27) pode ser observada mais claramente quando Apuleio delimita a origem do protagonista da novela, denominando-o como madaurense, fato que evidencia um viés autobiográfico (LIMA NETO, 2021, p. 94).

⁸ À época de Apuleio, a legislação que regulamentava o crime de magia era a *Lex XII tabularum* e a *Cornelia de sicariis et veneficis*, que ainda não penalizava as artes mágicas por si mesmas, mas somente o mau uso que delas se fazia, especialmente quando representavam algum perigo à ordem pública ou ao bem-estar dos cidadãos (LIMA NETO, 2016, p. 226-227; GRAFF, 1994, p. 59).

cada modalidade de conflito, sugere-se diretamente ou indiretamente alternativas às artes mágicas. Para os conflitos econômicos, pede que sua audiência se desprenda dos bens materiais; para os conflitos jurídicos, defende que a eloquência do filósofo os resolva; para os conflitos amorosos, conclama que aprendam sobre a filosofia, pois assim seriam naturalmente amados, além de apresentarem belas feições como resultado da virtude interior (Apul., *Apol.*, 4, 8-9; *Fror.*, XIV, 1-6). Além disso, Apuleio formula a alteridade ficcional das feiticeiras, que cumpre um duplo papel. Por um lado, desmoralizar os praticantes de *goeteia*, reduzindo-os a mulheres perversas; e por outro, afastar de si o estigma da magia. Afinal, pela sua lógica, se todos os praticantes de malefício são mulheres viciosas, não seria possível que ele, um filósofo virtuoso, fosse comparado a um mago, apesar de sua concepção de filósofo divino e miraculoso.

Percebe-se, assim, que a figura de alteridade do mago possui duas faces, a empírica, revelada pelas *defixiones*, e a ficcional, presente no discurso de Apuleio. Ambas estão presentes no processo de construção da identidade do autor, sendo a primeira como uma ameaça palpável à sua imagem de filósofo divino, e a segunda como um espantalho retórico que poderia ser estigmatizado a seu bel prazer. Contudo, esses magos estavam limitados a espaços de atuação soturnos, como cemitérios, o circo e o anfiteatro, sempre de maneira anônima e discreta. Os rivais que realmente poderiam ir ao encontro de Apuleio na arena pública eram outros, os denominados *falsos filósofos*, como o autor os descreve.

Não sabemos quem eram esses indivíduos, tendo em vista que Apuleio evitou citar seus nomes, mas é possível afirmar que eram pessoas que, assim como ele, adotavam o adjetivo de filósofo e realizavam declamações públicas, nas quais, inclusive, criticavam Apuleio (*Flor.*, VII, 6-12). São esses *falsos filósofos* a segunda figura de alteridade a ser discutida nesta dissertação. Como resposta a esses indivíduos, Apuleio opta pela tática de ignorá-los, colocando-se como superior. O autor prefere dirigir-se à sua audiência com objetivo de instruir os cidadãos sobre um conceito

preciso de filósofo, que seria autêntico e no qual seus inimigos não se enquadrariam. Em outras palavras, Apuleio tenta desqualificar seus rivais ao adotar para si uma identidade verdadeira de filósofo, oposto do *falso filósofo*. Entre as características do filósofo autêntico estaria a vida aceta, a conexão com o *daemon* pessoal, a aparência bela, a erudição e a habilidade em oratória.

No plano material, é razoável supor que esses filósofos também concorriam por determinados espaços da cidade, locais onde poderiam se fazer ver e ouvir. Por meio de relatórios de escavação e obras arqueológicas que versam sobre os espaços de Cartago, é possível compreender os espaços não só ocupados por filósofos, mas também por magos.⁹ O aspecto espacial é crucial, pois se relaciona com as próprias identidades dos sujeitos. Apuleio se apropria do espaço do teatro, um local sagrado por excelência, enquanto que os magos ocupam principalmente o cemitério, além do anfiteatro e circo, espaços igualmente marcados pelo sagrado, onde ocorriam festivais religiosos em honra a divindades diversas, contando com procissões, imagens de deuses e sacrifícios (REHM, 2007, p. 185). Percebe-se padrões de ocupações que refletem os interesses e limitações desses personagens.

Todo esse jogo de construção identitária que descrevemos coloca Apuleio no meio do caminho entre duas figuras de alteridade, a do mago/feiticeira e a do *falso filósofo*. Por mais que, à primeira vista, pareça se tratar de um problema apenas de disputa narrativa ou de nuances simbólicas, é importante que retornemos ao fato de que Apuleio era um agente político em Cartago. Sua identidade era um instrumento de poder que poderia pautar suas relações com as autoridades políticas e com os cidadãos. À vista disso, era de suma importância que o autor tivesse pleno controle da forma como seria visto pela comunidade cidadina, e também que pudesse deteriorar a imagem de seus rivais. Estigmatizando os praticantes de *defixiones* e as

⁹ Dentre os relatórios de escavação se destacam os de Delattre (1889; 1899) e Gauckler (1895). Além desses, outras publicações de cunho arqueológico também foram úteis, a exemplo de Clerkin (2013), Fauquet (2008) e Ros (1996).

feiticeiras, o autor, além de se colocar fora das práticas mágicas ilegais, se distinguia também como o único filósofo divino legítimo na cidade, elemento que lhe conferia poder e prestígio; essa mesma lógica provavelmente também presidia a sua crítica em relação aos *falsos filósofos*, que eram vistos como impostores concorrendo com Apuleio pela primazia do saber filosófico e oratório na cidade de Cartago.

Investigar como se deu a construção identitária de Apuleio em Cartago exige que respondamos a três questões principais: como a identidade de Apuleio, e sua alteridade – os magos e *falsos filósofos* –, se relacionam com a espacialidade da cidade? Por que Apuleio representa sua alteridade como mulheres feiticeiras? De que forma Apuleio conseguiu se apresentar como filósofo portador de poderes sobrenaturais sem incorrer no crime de magia? A partir de que estratégias Apuleio se diferenciou de seus rivais pela primazia do saber filosófico? As respostas a essas questões foram sintetizadas em três hipóteses, respectivamente.

1ª - A divisão espacial verificada entre filósofos e magos em Cartago, explícita nos discursos proferidos por Apuleio no teatro e na descoberta de *defixiones* no cemitério, anfiteatro e circo citadinos, explica-se, em grande medida, pela vinculação de determinadas práticas e identidades a locais sacralizados, delimitando espacialmente os diferentes territórios sagrados na cidade.

2ª - A associação delimitada por Apuleio, em suas *Metamorphoses*, entre os praticantes de *maleficium*¹⁰ e mulheres adúlteras e perigosas à ordem pública citadina denota uma tentativa do autor de criar clivagens identitárias entre filósofos – vistos como homens virtuosos – e

¹⁰ A palavra *Meleficium* designava a ação praticada por um *maleficus*. O termo foi, a partir do século II, identificado com os atos protagonizados por agentes tidos como *magus* e *veneficus*, isto é, aqueles indivíduos relacionados à magia. Do século III em diante, o substantivo *maleficus* suplantou o termo *magus* e *veneficus* nos mais importantes códigos legais romanos, denominados, em grande medida, o praticante de *artes magicae* (COLLINS, 2008, p. 149).

feiticeiras – estigmatizadas como praticantes de uma magia hostil –, estabelecendo, por conseguinte, um marcador de gênero fundamental na concorrência pela autoridade do sagrado em Cartago, além de afastar do próprio Apuleio, tido como filósofo divino, qualquer suspeita de *crimen magiae*.

3ª - A clivagem entre falsos e autênticos filósofos, estabelecida por Apuleio em seus discursos proferidos no teatro de Cartago, explica-se por intermédio dos conflitos que opunham o autor e diferentes personagens que rivalizam entre si pelo saber filosófico, fato que nos permite compreender a própria defesa apuleiana de uma fisionomia virtuosa e do culto dos *daemones* como um expediente fulcral no sentido de distinguir sábios divinos dotados de um profundo conhecimento sobrenatural.

Nosso objeto dialoga com a História Urbana e a Nova História Cultural, na medida em que discutimos a relação entre as manifestações culturais e o espaço urbano, pensando a influência das práticas culturais no cotidiano e também a conexão dessas com a própria historicidade da cidade. As *defixiones*, por exemplo, são resultado direto da histórica conexão de Cartago com os fluxos culturais do Mediterrâneo. Também a historicidade de Cartago a conduziu ao *status* de *metropolis* portadora dos maiores circo e anfiteatro da África do Norte, capazes de proporcionar grandes espetáculos, nos quais ocorriam a tentativa de interferência mágica. Concordamos com a perspectiva multifatorial e integrada da cidade, que desde o século passado vem sendo debatida por diferentes estudiosos. Max Weber (2004), por exemplo, foi enfático ao demonstrar a impossibilidade de se isolar instituições citadinas em um estudo sociológico, defendendo que pensar os espaços e as instituições da cidade de maneira relacional é indispensável. Na segunda metade do século XX, autores como Mumford (2004), Le Goff (1992) e Braudel (1977) produziram estudos nos quais a cidade é lida por diversas óticas, como

o fator cultural, histórico e organizacional. Ficou patente que a cidade é mutável de acordo com o contexto, mas também apresenta uma identidade distinta de acordo com a abordagem utilizada por estudiosos que a analisam. O importante é perceber que a compreensão do espaço urbano passa por todas as suas dimensões, da econômica à sagrada, pois todas se conectam (BARROS, 2007, p. 49-51).

A Nova História Cultural, por sua vez, desde a década de 1970, tem reunido teorias e abordagens que entendem as expressões culturais, sejam literárias, imagéticas ou orais, como testemunhas de relações de poder mais amplas. Dessa forma, a ideia de que as representações sociais são meramente produtos da realidade deu lugar a abordagens que as veem como agentes também construtores do real.¹¹

Para nosso estudo, partimos das perspectivas historiográficas da História Urbana e da Nova História Cultural, buscando uma consonância com os seguintes conceitos: *representação*, de Roger Chartier (1990); *identidade*, de Tomaz Tadeu da Silva (2004); *estigma*, de Norbert Elias e John Scotson (2000); *território*, de Claude Raffestin (1993); *espaço do sagrado*, de Mircea Eliade (1992); *magia*, de Marcel Mauss (1974); e *gênero*, de Joan Scott (1995).

Roger Chartier é um dos principais expoentes da Nova História Cultural, cuja perspectiva sobre os sistemas de representação é basilar em nosso aporte teórico.¹² De acordo com o autor, *representar* é observar, recortar, narrar e atribuir sentido aos elementos dispostos na realidade, contribuindo para a construção do ambiente social. As representações teriam a potência de

¹¹ Peter Burke (2008, p. 15) pensa o desenvolvimento da História Cultural como um processo contínuo e ainda sem conclusão, mas que, em certa medida, pode ser dividido em algumas “fases”, iniciando a partir de uma História Clássica germânica, entre fins do século XVIII até 1950; História Social da Arte, entre 1930-40; História Cultural Popular da década de 1950; e a Nova História Cultural a partir dos anos 70, influenciada pela virada antropológica.

¹² O conceito de representação insere-se no antigo problema que é entender a relação entre sujeito, objeto, significado e significante. Trata-se de um termo polissêmico que remonta ao século XIII e encontrou diferentes enfoques em tradições da filosofia, teoria da história e psicologia social, de modo que a proposta de Chartier deve ser lida como mais uma abordagem, restrita a suas próprias características. Para um balanço historiográfico sobre esse conceito, ver Santos (2011).

tornar presente um objeto ausente, como as representações iconográficas de divindades e reis mortos, acionando a memória acerca de algo que já não existe. Por meio da representação também é possível atribuir um sentido especial a um dado da natureza, como se vê na comum associação entre figuras de animais e valores abstratos, como, por exemplo, os hindus que veem na vaca um animal que simboliza a terra cujo leite é considerado um presente das divindades para a humanidade, criado a partir da agitação do oceano cósmico (EASON, 2008, p. 89). Chartier afirma que as representações fornecem as figuras pelas quais o presente, os ambientes e o *outro* adquirem sentido. Ou seja, uma lente para a percepção do mundo social (CHARTIER, 1990, p. 17).

Contudo, a abordagem de Roger Chartier tem sua especificidade ao frisar a relação entre representação e poder, que é mediada pela noção de *práticas*. De acordo com o autor, a forma como as representações são apropriadas é fruto direto do percurso histórico de certo grupo ou indivíduo, refletindo os interesses desses agentes diante das relações políticas em que estão inseridos. As *práticas* culturais seriam a expressão das representações em circulação na sociedade, e teriam a função de exibir a identidade do grupo, distingui-lo dos demais e dar sentido a certas posição ou lugares que o grupo ocupa na sociedade. Chartier subverte o postulado da História Social, que até então pensava a cultura como um produto, ao propor uma História Cultural do social. Em suas palavras, essa História teria por objeto compreender justamente investigar os grupos sociais por meio das representações que traduzem seus interesses e posições (CHARTIER, 1990, p. 19-23).

À luz da formulação de Chartier, podemos notar que Apuleio se apropria de representações sobre filosofia e magia já existentes, alinhando-as à sua necessidade política: exibir uma identidade de filósofo divino e concorrer pela primazia religiosa e filosófica na cidade de Cartago. As conferências públicas e a forma como se apresenta diante da audiência foram

práticas para a construção dessa identidade pautada na apropriação de símbolos já valorizados, como a erudição e a pureza espiritual. Porém, para fixar os limites de sua identidade, Apuleio concebe um *outro*, identificado por ele na figura do praticante de magia e do *falso filósofo*. Essa dinâmica de diferenciação é bem trabalhada na obra *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, organizada por Tomáz Tadeu da Silva (2004), em parceria com Kathryn Woodward e Stuart Hall. Segundo os autores, toda identidade é relacional, de modo que distinguimos a nós mesmos em relação àquilo que não somos, num processo que envolve a disputa pelo poder de classificar a si e aos outros. A identidade de um indivíduo seria construída no cotidiano, mediante a apropriação de representações, símbolos e práticas que diferenciam indivíduos e grupos. O próprio passado pode ser “redescoberto” na busca desses elementos, como faz Apuleio ao rememorar as figuras de Platão e Sócrates. Isso é possível pois as representações são lugares comuns a partir dos quais os indivíduos podem se expressar (WOODWARD, 2004, p. 18).

Além de se autopromover, Apuleio aproveita-se de seu espaço na arena pública para eivar suas figuras de alteridade, reforçando um abismo entre a filosofia platônica e os magos/*falsos filósofo*. O processo de deterioração de uma identidade pode ser entendido por *estigmatização*, conceito que se refere à atribuição de símbolos negativos a um indivíduo ou grupo. Essa simbolização é realizada no discurso e fixada por meio da repetição de termos degradantes no cotidiano. Norbert Elias e John Scotson (2000), ao analisarem o processo de estigmatização numa pequena comunidade inglesa, perceberam a importância do estigma enquanto mantenedor de relações de poder desiguais. Em suas observações, os autores notaram que um grupo coeso, possuidor de uma identidade coletiva e de boas posições nos espaços de poder, tende a censurar seus membros que mantêm contato com indivíduos vistos como inferiores. A coesão proveniente do estigma do *outro* é útil a um grupo dominante, pois permite que este monopolize

entre seus membros as melhores oportunidades e recursos, uma vez que os *outsiders* são tratados como anormais, diferentes ou perigosos.

As representações que estigmatizam certas práticas mágicas são antigas e acompanharam a lei que as castigava, como o próprio Apuleio vivenciou na ocasião de seu julgamento em Sabrata.¹³ Em *Metamorphoses*, obra posterior ao julgamento, o autor não evita o assunto, tão sensível à sua reputação. Pelo contrário, a magia é recorrente ao longo da novela, visto que estigmatiza os seus praticantes como sendo mulheres cruéis, adúlteras e perigosas, representantes de uma modalidade religiosa perversa a ser evitada em prol da valorização de outras formas práticas, públicas e bem-vistas, como a filosofia platônica. Ao representar a figura da feiticeira, o autor manipula o estigma da magia, associando-o exclusivamente a mulheres, apropriando-se de concepções sobre o gênero feminino que classificava as mulheres como impulsivas e vingativas. Ao descrever apenas praticantes de malefício do sexo feminino Apuleio estabelece um demarcador de gênero à essa figura de alteridade. Enquanto a magia está relacionada à impulsividade feminina, a filosofia estaria conectada à sobriedade masculina. De acordo com Joan Scott (1995), *gênero* é uma categoria construída historicamente em cada conjuntura e tem como elemento central a relação de poder entre os sexos. A autora argumenta que a forma com que uma sociedade distingue os sexos, por meio de discursos e práticas, produz a normalização de papéis e identidades atribuídas a homens e mulheres. As relações de poder acabam por serem fundadas nas diferenças percebidas entre os sexos. Ademais, o gênero também é essencial na própria organização simbólica da vida social, identificando e hierarquizando grupos, indivíduos e objetos segundo representações que remetem às divisões sexuais. Para Scott (SCOTT, 1975),

¹³ Cidade costeira no noroeste da atual Líbia. Na Antiguidade, formava, juntamente com Oea e Lepcis, uma tríade de cidades de origem púnica, posteriormente romanizadas e incluídas no Império Romano. A região constituída por Sabrata, Oea e Lepcis denominava-se, no Mundo Antigo, de Tripolitânia (MATTINGLY, 1994, p. 116-135).

gênero é tanto produto das relações de poder, da política como ela denomina, quanto parte da construção dessas próprias relações.

Discutir o estigma ligado às práticas mágicas nos coloca diante da necessidade de definir o que entendemos pelo termo *magia*. No Mundo Antigo, a relação entre magia e poder era íntima. Naquele contexto, o indivíduo que afirmasse possuir uma relação particular com o sagrado poderia ser visto com admiração ou com receio, dependendo da entidade protetora e das relações de poder existentes (SILVA, 2003, p. 168-169). Dentro das perspectivas antropológicas que se propuseram a refletir sobre o fenômeno das crenças mágicas, um dos primeiros estudiosos a se dedicar ao assunto foi James Frazer (1982), responsável por argumentar, no fim do século XIX, que a religião se trata de um fenômeno posterior historicamente à magia e mais complexo, como se fosse uma evolução das antigas crenças mágicas (SILVA, 2003, p. 161-163). Marcel Mauss (1974), junto a Lévi-Strauss (1975), em meados do século XX, criticou a hipótese evolucionista de Frazer e impactou profundamente a forma como a antropologia tratava as crenças mágicas (SILVA, 2003, p. 164-170). A distinção em duas nomenclaturas, magia e religião, seria um recurso discursivo e jurídico empregado em certas conjunturas históricas com a finalidade de hierarquizar as práticas religiosas. Ambas, práticas mágicas e religiosas, seriam partes de um mesmo sistema simbólico, composto por agentes, procedimentos e representações (MAUSS, 1974, p. 47), e compartilham de elementos comuns, de modo que, em última instância, o mago é um sacerdote e o sacerdote é um mago. Ambas são processos coletivos, independentemente se praticadas de forma discreta ou isolada, pois é a crença coletiva na eficácia do feitiço que garante seu poder.

Portanto, os agentes mágico-religiosos operam dentro do mesmo sistema simbólico, utilizando de sua expertise nos assuntos sagrados para angariar influência e autoridade dentro de suas comunidades (MAUSS, 1974, p. 40-50). As *defixiones*, assim como a filosofia platônica de

Apuleio, correspondem a saberes específicos operacionalizados por esses indivíduos no disputado campo do sagrado, e por isso ambos podem ser classificados como magia. A distinção entre essas duas modalidades não está em sua lógica ritualística, pois ambos buscam apoio de agentes sobrenaturais. Sua distinção está na forma como ambas são lidas pela sociedade. As *defixiones* eram situadas no âmbito da *goeteia*, práticas mágicas rejeitadas socialmente e juridicamente. O *goês*, praticante da *goeteia*, era o indivíduo que tomava para si a capacidade de atrair os espíritos dos mortos e utilizá-los em seus encantamentos com fins maléficos (SOARES, 2020, p. 70-71.). Por outro lado, a filosofia de Apuleio pode ser enquadrada no que se chamou teurgia, práticas interpretadas pelos romanos como religiosas, assim como as religiões de mistério e as próprias cerimônias públicas que compunham a religião oficial romana. O termo teurgia tem sua primeira referência no fragmento 153 de *Os Oráculos Caudeus*, no qual diz que “os teurgos não caíam na manada que é governada pelo destino”. Posteriormente, o termo é utilizado pelo neoplatônico Jámblico (*Myst.*, 2-3; 25) para se referir a uma série de rituais que, segundo ele, levaria o iniciado a uma “união com o divino”.¹⁴

Como a fronteira entre teurgia e *goeteia* podia ser demasiada tênue, foi importante para Apuleio estabelecer demarcadores entre os dois campos de modo a se colocar sempre como um filósofo divino. Um desses demarcadores é o gênero, que já comentamos. Outro igualmente relevante era a ocupação de espaços da cidade, que podemos denominar demarcador *territorial*. Ao passo que os magos utilizam cemitérios, anfiteatros e circos de forma soturna, Apuleio tem a liberdade de usufruir da arena pública do teatro de Cartago de maneira legítima. Em ambos os casos, porém, o ambiente se torna um território de poder, assim como passa a ser um referencial espacial para suas identidades. O território atua na consolidação de identidade na medida em

¹⁴ A distinção entre práticas mágicas lícitas e ilícitas era tão tênue, que até mesmo dentro do neoplatonismo havia disputas. Porfírio, por exemplo, criticou os rituais de Jámblico, acusando-os de serem *goeteia* (STRUCK, 2010, p. 64). A postura se justifica pela sua tese de que o neoplatonismo deveria adotar uma perspectiva mais contemplativa e menos ritualista.

que os indivíduos em seu interior se identificam como grupo, por meio de dois aspectos: (1) sofrem dos mesmos mecanismos de controle; (2) percebem aqueles que estão fora como pessoas diferentes (SACK, 1986, p. 20-30).

Claude Raffestin (1993) propõe que a *territorialização* de um espaço se relaciona com o poder que um indivíduo pode exercer. Territorializar seria a apropriação de um espaço, demarcando nesse local sua área de autoridade, seja formal ou simbólica. Extrapolando a mera função física, as representações que associam um ambiente ao poder de determinada identidade também devem ser entendidas como um indício de territorialização, de modo que pequenos espaços, como escritórios, podem compreender um território (DANTAS; MORAIS, 2012, p. 156-160).¹⁵ Além de variar em tamanho, o mesmo território pode constituir um ou mais ambientes. Para Milton Santos (2014, p. 139), o território nem sempre se limita a um recorte espacial contínuo, de modo que espaços geograficamente separados podem ser percebidos sob o julgo da mesma autoridade. É o caso dos praticantes de *goeteia* de Cartago, cuja presença é identificada no cemitério da cidade, no anfiteatro e no circo. Já Apuleio, além de sua presença recorrente no teatro, há registro do uso da cúria da cidade como local de discurso (Apul., *Flor.*, XVI, 41).

Identificar o processo de demarcação de territórios nos levou a perguntar qual seria o apelo que o cemitério, o circo e o anfiteatro teriam para os magos, e o teatro para Apuleio. Como possibilidade de resposta, propomos que esses locais foram buscados, pois possuíam, entre outras características, uma forte carga simbólica que remetia ao sagrado. Para Mircea Eliade (1992), o homem religioso tende a recortar de forma imaginária o mundo em que vive, percebendo certos locais como sagrados e outros como profanos. O sagrado, ao manifestar-se

¹⁵ Deve-se frisar que os territórios ocupados por um indivíduo não necessariamente continuarão os mesmos durante toda a sua vida, pelo contrário, a territorialização é um processo ligado ao cotidiano e acompanha a trajetória dos seres vivos, que, por sua vez, estão sempre em movimento. Como argumentou Rogerio Haesbaert (2004), o indivíduo que se vê, por alguma situação, afastado de onde um dia foi seu território, jamais se tornará um “desterritorializado”, pois seguirá o processo de apropriação de novos espaços.

em certo ambiente, acaba por o sacralizar. É isso que Eliade entende por *espaço do sagrado*, conceito que operacionalizamos em nossa pesquisa. Nesses espaços, o indivíduo simbolicamente transcende do plano natural para o supranatural, aproximando-se das divindades. As necrópoles na Antiguidade possuíam um óbvio apelo sobrenatural para os praticantes de malefício, como indicam fontes arqueológicas e textuais que testemunham a prática da necromancia.¹⁶ O mesmo pode ser dito do circo e do anfiteatro, estruturas integrantes das festividades religiosas, muitas oferecidas pelo próprio *sacerdos provinciae*.¹⁷ Eram espaços imersos em um sentido religioso, com ornamentos e estátuas dedicadas às mais diversas divindades (DELATTRE, 1899, p. 16-22; HUMPHREY, 1986, p. 295-306). Porém, deve-se destacar que apesar do cemitério, anfiteatro e circo serem componentes da religiosidade oficial, o uso perpetrado pelos magos era clandestino e fugia aos propósitos originais desses ambientes. Além do apoio das divindades oficiais, é razoável supor que os autores das *defixiones* também buscavam um contato mais próximo com os mortos, tendo em vista que nas corridas do circo e nas batalhas do anfiteatro era comum que se ocorressem mortes violentas.¹⁸ No que tange ao teatro de Cartago, território de Apuleio, o sagrado também estava presente, por exemplo, por meio das diversas estátuas em honra a deuses como Apolo e Hércules, personagens de uma religiosidade pública.

Aliado aos conceitos expostos, o método utilizado para o tratamento das fontes foi o de análise categorial, tal como discutido por Laurence Bardin (2009) na obra *Análise de Conteúdo*. Tal

¹⁶ Em uma das *defixiones* encontradas em uma necrópole de Cartago, o mago inicia a impreciação com a fórmula “eu te invoco, espírito de um morto prematuramente” (AUDOLLENT, 1901, p. 314-316). Outro exemplo da relação entre práticas mágicas e as necrópoles está na obra literária de Apuleio (*Met.*, I, VIII), na qual lemos, em certa passagem, acerca do caso de uma feiticeira “operando sobre uma cova, com ritos sepulcrais”. Essas passagens são discutidas com mais detalhes em nosso segundo capítulo.

¹⁷ O *sacerdos provinciae* era uma das mais elevadas magistraturas provinciais na África romana, geralmente exercida por indivíduos ricos de longa trajetória política. Além da grande autoridade religiosa que exerciam, eram agentes da integração provincial ao Império na medida em que representavam seus concidadãos diante do poder central (LIMA NETO, 2015, p. 258; PICARD, 1954, p. 168).

¹⁸ Era comum a crença de que mortes violentas e prematuras gerassem espíritos mal encarnados, as chamadas *lavae*, que habitariam os locais da morte e poderiam ser invocadas por feitiçaria (SICHET, 1999, p. 114-115).

abordagem consiste num conjunto de técnicas que servem como instrumento de crivo, por meio dos quais o esforço interpretativo é orientado. Para a boa aplicação do método, Bardin (2009, p. 42) propõe que se apliquem as seguintes etapas: 1) a pré-análise, momento em que se dá a escolha do material, a definição dos índices e categorias a serem codificadas; 2) a exploração do material, ou seja, a aplicação das técnicas propostas. Nesse momento, deve-se codificar os dados brutos, dividi-los em categorias e reorganizá-los em um complexo categorial; 3) por fim, é realizado o tratamento dos resultados e as interpretações sobre o complexo categorial. É o momento em que buscamos dar sentido aos dados alcançados e situá-los no âmbito da pesquisa, o que resulta na comprovação ou refutação de nossas hipóteses.

Seguindo esse método, definimos as categorias que orientaram a extração e organização dos dados da documentação e formulamos um complexo categorial (apêndice A).

Em relação à obra *Flórida*, delimitamos duas categorias: a de **filósofos elogiados** e a de **filósofos criticados**. Essas duas categorias foram definidas com base no princípio da retórica epidídica, modalidade discursiva que visa convencer a audiência por meio do elogio e da censura. O gênero epidídico é uma das três modalidades definidas por Aristóteles (*Rhetorica*, 9) e tem como tática a mobilização da ideia de virtude e de vício, do belo e do feio, do elogio e da censura, como meio de persuasão da plateia. Ao longo de seus discursos, Apuleio elogia virtudes de filósofos, ao passo que critica a conduta de *falsos filósofos*, caracterizada pela inveja e pelo luxo. Aqui, a alteridade é demarcada mediante a censura da conduta pomposa de certos filósofos, a falta de eloquência destes e, algo implícito, sua aparência rude. Ao recortar os personagens que o autor critica ou enaltece, identificamos quais pensamentos filosóficos Apuleio tentava aproximar de seu platonismo, as autoridades filosóficas do passado que o autor elogia e tenta associar à sua autoimagem, além de destacar as características que classificariam alguém como *falso filósofo*.

Para *De Deo Socratis*, definimos a categoria *daemon*, para que pudéssemos classificar os *daemones* descritos pelo autor e situar esses seres sobrenaturais na divisão identitária entre filosofia e magia. Desse modo, pudemos classificar quais divindades se relacionam com a filosofia platônica e quais são evocados em atos mágicos, entendendo a fronteira que Apuleio cria no universo do sagrado. Ademais, essa categoria permite mapear o modo como essas divindades são cultuadas, seja por meio de práticas mágicas ou por intermédio de um comportamento acético sugerido pelo platonismo eclético.

Com o fim de capitarmos a representação disseminada por Apuleio sobre os praticantes de magia, foram delimitadas três categorias para a obra *Metamorphoses*. As duas primeiras podem ser pensadas juntas: **atores mágicos masculinos** e **atores mágicos femininos**. Decidimos por dividir os atores mágicos em masculinos e femininos para que se tornasse explícito o peso do gênero na visão de Apuleio sobre as artes mágicas. A magia maléfica é associada, na maioria das passagens, a mulheres, enquanto aos homens, em boa parte dos casos, é reservado a atuação como sacerdotes ou profetas. Assim, destacar a posição social, as práticas realizadas e os possíveis crimes de personagens masculinos e femininos torna evidente como Apuleio estigmatiza o que seria a magia e eleva o que seria filosofia/religião, na sua concepção. A terceira categoria para a análise da obra *Metamorphoses* é **práticas mágicas**. Por meio dessa categoria, reunimos dados sobre os instrumentos, os locais de prática, as entidades evocadas e os possíveis crimes que envolveriam a prática da magia. Diferente das duas categorias apresentadas anteriormente, esta não teve por objetivo distinguir práticas de homens e de mulheres, mas sim destacar como a magia poderia ser praticada de acordo com a narrativa elaborada por Apuleio. Essas três categorias nos permitem obter uma boa noção da representação de Apuleio sobre as práticas mágicas e seus agentes, identificando com precisão quais práticas são estigmatizadas pelo autor.

No que tange às *defixiones*, nossa fonte arqueológica, reunimos seus dados na categoria **lâmina mágica**, cuja função foi conduzir na interpretação do conteúdo do feitiço e sua relação com a espacialidade da cidade. Nosso olhar sobre essa fonte privilegiou a disposição desses objetos no espaço urbano da Cartago, o interesse do indivíduo que as confeccionou, as entidades evocadas pelos praticantes e os efeitos desejados com o malefício.

Por fim, cabe adiantar como a presente dissertação encontra-se estruturada. Além desta introdução, o conteúdo segue dividido em três capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo é dedicado a compreender, do ponto de vista intelectual e não meramente biográfico, quem foi Apuleio de Madaura, em que contexto filosófico suas ideias foram produzidas e como o autor foi lido posteriormente. Iniciamos com uma discussão sobre as grandes escolas filosóficas do século II e o *status* que a filosofia e os filósofos usufruíram dentro do Império, para que possamos discutir nosso personagem nesse contexto. Após a apresentação do autor e seu tempo, realizamos o balanço das principais percepções acerca de Apuleio, desde a Antiguidade até os discursos historiográficos mais atuais. Além disso, apresentamos nossa perspectiva sobre a personagem como filósofo e intelectual. Ao fim do capítulo, refletimos sobre a natureza da documentação e como o platonismo eclético se manifesta em seus escritos, com o intuito de sustentar nossa leitura sobre o autor.

O segundo capítulo é voltado para a caracterização de Cartago e a importância da materialidade de seus ambientes para as identidades dos agentes estudados. Neste capítulo, discorre-se sobre a trajetória histórica da cidade, desde sua refundação pelos romanos até o século II, dando ênfase ao processo de urbanização e aos espaços fulcrais de nosso estudo, isto é, teatro, circo, anfiteatro e cemitérios citadinos, entendidos aqui como *territórios do sagrado*. Mediante a análise das *defixiones*, foi traçado o padrão de atuação dos magos com o intuito de entender

como ocorreu a territorialização dos espaços da morte. Por outro lado, discutimos a ocupação de Apuleio da arena pública mediante seus discursos no teatro. Concluímos o capítulo com a defesa da hipótese de que os espaços socialmente construídos de Cartago compunham parte das identidades desses magos e de Apuleio em sua disputa pelo sagrado.

No terceiro capítulo a discussão se dá em torno das estratégias empreendidas por Apuleio no processo de exibição e construção de sua identidade de filósofo divino e da estigmatização de suas figuras de alteridade. Em seus vários discursos, o autor transmite à sua audiência três premissas: (1) existem filósofos “autênticos” e “charlatões”; (2) Os filósofos autênticos possuem, além de um bom discurso, atributos físicos, éticos e acéticos superiores, não se preocupam com bens materiais e por isso devem ser tratados como exemplo moral a ser seguido pelos demais cidadãos; (3) Os filósofos autênticos, grupo do qual ele próprio faria parte, possuem um acesso privilegiado aos deuses e possuem capacidades de operar atos mágicos. Além da oposição aos *falsos filósofos*, também é analisada a retórica de depreciação que o autor explicita em suas *Metamorphoses* contra os praticantes de artes mágicas. Apuleio tentou, aos poucos, estabelecer a supremacia de sua filosofia no campo do sagrado, induzindo sua audiência a conclusão de que se tratava de uma alternativa menos perigosa e mais construtiva para recorrer ao apoio sobrenatural. Isso se torna evidente quando observamos os objetivos pelos quais as *defixiones* eram confeccionadas: desejos amorosos, disputas jurídicas e expectativas de ganhos financeiros, exatamente os mesmos problemas que Apuleio tratou em seus vários discursos. Apuleio demonstra que sua tática era responder aos anseios dos cidadãos de Cartago, convencendo-os que sua filosofia os faria alcançar o amor sem grande esforço, obter uma retórica capaz de superar qualquer imbróglio jurídico e superar o desejo por ganhos financeiros.

Esperamos que o trabalho aqui apresentado encontre sua relevância no campo da História Antiga ao abordar o pensamento filosófico em conexão com a política. Apuleio mobiliza seu

arcabouço intelectual de filósofo platônico para fortalecer sua identidade nas relações de poder da cidade, ou seja, instrumentaliza a filosofia politicamente. Apresentamos uma perspectiva de Apuleio como a do filósofo divino. Trata-se de uma perspectiva que pouco se vê em trabalhos brasileiros ou estrangeiros (como demonstrado no capítulo 1), e que acreditamos que será útil para futuros historiadores que se debruçam sobre essa personagem e suas obras. Também esperamos contribuir para o estudo da complexa relação entre homens e espaço na Antiguidade mediante a análise dos usos do espaço por Apuleio e pelos magos. Essa dimensão de nossa pesquisa reforça a importância de pensar estruturas arquitetônicas como elementos inseridos em um cotidiano, influenciando e sendo influenciado por ele. Esperamos que tais contributos enriqueçam a historiografia sobre o cotidiano em Cartago no período do Principado.

CAPÍTULO I

UM PLATONISTA ECLÉTICO

A filosofia e os filósofos no Principado

De acordo com Cícero (*De Natura Deorum*, I, 6), o evento decisivo para o nascimento da filosofia romana foi a visita, em 155 a.C., de um grupo de embaixadores atenienses a Roma. Segundo o autor, os filósofos gregos teriam se apresentado publicamente para a elite da cidade e despertado o interesse da aristocracia pela teorização do mundo e da vida nos moldes helênicos. Ainda que Cícero não esteja de todo errado, é importante ter em mente que o contato dos romanos com a filosofia grega remonta, ao menos, a um século antes, quando da captura da *apoikia* grega de Tarento, em 272 a.C., localizada no sul da península itálica. Esse contato incipiente seria intensificado com o futuro expansionismo romano pela bacia mediterrânea que possibilitou um intercâmbio cultural entre helenos e romanos como nunca antes (MONFORD, 2002, p. 1-10).¹⁹ Os escritores romanos abraçaram avidamente o grego como a língua da cultura e a empregaram em todos os gêneros literários, desde o drama, passando pela poesia, até a história. Quando o estudo dos textos clássicos e a instrução de professores convidados da Grécia

¹⁹ Há se se pontuar que a aceitação da filosofia helenista em Roma não se deu de modo unânime. Nos séculos III e II a.C., havia setores da elite romana críticos a uma aproximação cultural com o oriente, a exemplo de Catão, o Velho, defensor das tradições romanas, e Cipião Africano (MONFORD, 2002, p. 16). A posição destes é paradigmático neste sentido. Catão, por exemplo, discursou contrário a embaixada de 155 a.C. e era receoso acerca da cultura grega como um todo. Em passagem direcionada a seu filho, escreve: “Falarei sobre esses gregos no momento apropriado, contando-lhe o que descobri em minha pesquisa em Atenas, e informá-lo do que há de bom em sua literatura, mas alertando sobre o que não absorver completamente. Os gregos são um povo muito perverso e indisciplinado, e aqui direi algo que você pode considerar como palavras de um profeta: quando essa nação nos der sua literatura, ela nos corromperá por completo - e ainda mais se enviar seus médicos aqui”. Passagem extraída de Plínio, O Velho (*Naturalis Historiae*, 29, 13-14).

já não eram suficientes, os herdeiros da aristocracia viajavam para centros intelectuais como Atenas, Rodes e Alexandria, a fim de se aprofundar na formação filosófica (OPEKU, 1993, p. 32-33). A popularização da filosofia entre os oradores romanos é testemunhada por Tácito (*Dialogus de Oratoribus*, XIX, 3-5):

[...] [No passado] se alguém demonstrasse apreço à filosofia e se inspirasse nela ao elaborar seus discursos, era levado ao céu pelos louvores. Nem há do que se admirar: as matérias filosóficas eram novidade, e, igualmente, pouquíssimas dentre os próprios oradores tinham conhecimento dos preceitos das máximas dos filósofos. Mas, por Hércules, já são amplamente divulgadas todas essas matérias, uma vez que dificilmente se encontre presente no auditório alguém que, se ainda não instruído [...] não tenha [ao menos] o conhecimento intuitivo.

Contudo, em alguns contextos, a filosofia foi vista com desconfiança, em especial nos governos de Nero, Vespasiano e Domiciano, hostis a doutrinas consideradas politicamente perigosas (MONFORD, 2002, p. 5). Esses imperadores proporcionaram uma série de exílios e execuções que recaíram, principalmente, sobre filósofos estoicos críticos à autocracia, tais como Sêneca, Bareia Sorano, Trásea Peto e Helvídio Prisco. Musônio Rufo, influente filósofo do século primeiro, foi exilado duas vezes por Nero, retornando a Roma, sob o governo de Galba, apenas para ser exilado novamente por Vespasiano, alguns anos após este imperador expulsar diversos filósofos de Roma. Domiciano, além de promover execuções, expulsou os filósofos de Roma, no ano 88. Já em 94, estendeu a expulsão a todos os filósofos que estivessem na península Itálica. Alguns exilados ilustres do governo de Domiciano incluem Epicteto, que acabou por fixar uma escola em Nicópolis (DILLON, 2004, p. 52) e Dion de Prusa, exilado no ano 82, sob a acusação de conspiração. Para Hidalgo de la Vega (1995, p. 20), o principal fator que marcava os filósofos como uma ameaça, aos olhos do poder central, era a capacidade destes agentes agirem como formadores de opinião. Segundo a autora, “a propaganda imperial foi um dos pilares da popularidade dos monarcas”, de modo que filósofos críticos a essa propaganda poderiam abalar a imagem do governante.

Ao observar a legislação que garantia aos educadores a isenção de obrigações cívicas, nota-se que os filósofos só foram incluídos a partir de Vespasiano. Com Antonino Pio, imperador entre 138-161, as regras de concessão de *immunitas* foram esclarecidas:

[...] As cidades menores podem ter cinco médicos imunes a funções públicas, três professores e o mesmo número de gramáticos. Cidades maiores, sete médicos e quatro de ambos os tipos de professores. As maiores cidades, dez médicos e cinco retóricos e um número semelhante de gramáticos (*Digestum*, XXVII, 2).²⁰

Contudo, ao tratar dos filósofos, o imperador fez uma ressalva:

[...] O número de filósofos [que podem usufruir de *immunitas*] não é fixo, pois são poucos aqueles que estudam filosofia. Supõe-se que os muito ricos darão voluntariamente os benefícios de seus estudos para suas comunidades, pois se eles se preocupam apenas com seus próprios ganhos, estarão revelando que não são filósofos (*Dig.*, XXVII, 7).²¹

Para Hahn (2011, p. 143), as palavras de Antonino Pio revelam uma tendência a excluir os filósofos de *immunitas*. Contudo, devemos considerar alguns fatos que questionam essa interpretação: a atuação filosófica era típica de alguns poucos indivíduos abastados que conseguiam arcar com as viagens necessárias para sua formação, de modo que não era esperada uma política imperial para a promoção de novos filósofos. Soma-se a isso o fato de que a lei não exclui os filósofos, mas meramente não fixa um número específico de beneficiados, tornando a questão um assunto subjetivo de cada cidade.

O governo que é lembrado por mais se aproximar dos preceitos filosóficos é o de Marco Aurélio, que governou entre os anos 160-180. Marco Aurélio foi um adepto ao estoicismo e

²⁰ As maiores cidades certamente seriam as metrópoles.

²¹ Sob o governo de Cômodo (180-194), a legislação foi estendida para especificar quais desobrigações comporiam a *immunitas*: “filósofos, retóricos, gramáticos e médicos devem ser imunes à função de ginasiarca, edil, sacerdote chefe, sentinelas, compra de milho ou compra de óleo, nem devem compor júri, nem atuar como embaixadores, nem obrigatoriamente alistados no serviço militar, nem forçados a outros deveres provinciais de qualquer tipo” (*Dig.*, XXVII, 8).

produziu reflexões sobre a relação entre essa doutrina e a política. Em suas *Meditações* (I, 14), agradece a seu tutor Claudio Severo, conhecido filósofo estoico, em uma passagem na qual também parece lamentar a perseguição realizada por Nero, Vespasiano e Cômodo:

[...] Por meio dele [Severo] tomei conhecimento de Thraseia, Catão, Helvidio, Dion [de Prusa?] e Bruto, e familiarizei-me com a ideia de uma comunidade baseada na igualdade e liberdade de expressão para todos, e de uma monarquia preocupada, sobretudo, em garantir a liberdade dos seus súditos.

A abordagem de Marco Aurelio está inserida em uma tendência de autores romanos a adaptar os conhecimentos filosóficos gregos de forma pragmática. É o que explica, em certa medida, a maior popularidade dos estudos de *ética*, mais aplicáveis ao cotidiano da política imperial, em detrimento da *lógica* e da *física*.²² A ética poderia prover respostas diretas sobre como líderes devem se portar diante de seus súditos, dos deuses, da morte e em seu círculo familiar. Em seus escritos, Marco Aurélio expõe sua visão sobre os atributos de um bom governante: aquele que governa de acordo com a moral e os deveres para com os súditos e os deuses (MONFORD, 2002, p. 4). Recomenda a si mesmo o controle das emoções, como a soberba e a raiva, evitando impulsos:

[...] Tenha cuidado, não assumas em demasia a qualidade de monarca, não te deixes tingir profundamente pela púrpura; porque isso pode acontecer. Conserva a simplicidade, a bondade, a pureza, a seriedade e a modéstia; o amor da justiça e da religiosidade; sê amável, afetuoso e resoluto na tua devoção ao dever. Esforça-te o máximo por seres sempre um homem como a Filosofia manda que sejas. Venera os deuses e ajuda os teus semelhantes mortais (M. Aur., *Med.*, 6, 30).

A perseguição aos estoicos, nos primeiros séculos do Império, ofuscou outras vertentes que floresceram no mesmo período, como é o caso do platonismo eclético. Trata-se de uma

²² Evidentemente o desinteresse de grande parte da elite letrada por reflexões abstratas não impediu a produção de obras nesse sentido. Cabe destacar alguns casos, como os tratados e diálogos de Cícero, em especial as obras *De Fato* e *De Natura Deorum*, dotadas de uma natureza bastante teórica. Além desses, há exemplos mais óbvios, como o *De Rerum Natura*, de Lucrécio (BRISSON, 2014, p. 79-85).

tendência à releitura dos textos de Platão que vigorou, principalmente, nos séculos I a.C. e II d.C. Os platônicos ecléticos se percebiam como herdeiros da doutrina platônica, tida como um signo de identidade de seu grupo, contudo eram ecléticos na medida em que mesclaram as ideias de Platão com princípios peripatéticos, estoicos e pitagóricos. Alguns filósofos expoentes dessa doutrina foram Apuleio de Madaura, Plutarco de Queroneia, Máximo de Tiro, Téon de Esmirna, Albino, Nigrino e Celso (FERRATER-MORA, 2000, p. 33). Diferente dos acadêmicos,²³ que aceitavam o dualismo platônico como uma doutrina incontornável, os platonistas ecléticos tenderam a crer na unidade do cosmos, tal como os pitagóricos, ainda que o deus superior fosse inalcançável pelos mortais. Destaca-se uma forte tendência teológica, manifestada na busca pelo autoaperfeiçoamento espiritual, que levaria a uma aproximação de deus e a uma reformulação do estudo da ética. Reale (1994, p. 346) escreve que, para os platonistas ecléticos,

[...] assim como para os filósofos da era anterior, o problema ético continuou proeminente, sendo, porém, reproposto e fundamentado de modo novo. A palavra de ordem de todas as escolas helenísticas foi "segue a natureza (*physis*)", entendida de modo materialista-imanentista. Ao contrário, a nova palavra de ordem [dos platonistas ecléticos] foi "segue a Deus", "assimila-te a Deus", "imita Deus".

Tal postura desembocou na consolidação dos *theioi andrés* ("homens divinos") do terceiro século, quando o neoplatonismo emergiu como a escola filosófica dominante. Muito influenciado pelo neopitagorismo, o conceito de *theos áner* se refere aos filósofos que levariam o autoaperfeiçoamento ao máximo, controlando as próprias paixões e se conectando com o sagrado, a ponto de adquirirem poderes divinatórios (SILVA, 2003, p. 170-171). A filosofia se reconfigurou, a partir de então, como uma espécie de revelação divina para pessoas excepcionais, que atuavam como mediadoras entre o mundo material e o sagrado. No entanto,

²³ *Acadêmicos* são os filósofos que frequentaram a Academia de Platão até sua destruição, por volta de 86 a.C., quando Antíoco de Ascalão rompeu com a tradição platônica e fundou, em Alexandria, sua própria escola platônica, de tendência estoica, iniciando o que hoje entendemos como platonismo eclético (FERRATER-MORA, 2000, p. 33).

cabe frisar que o século III apenas viu a consolidação dessa tendência que vinha dos séculos anteriores, tendo em vista que já havia surgido personagens que poderiam ser enquadrados como homens divinos, a exemplo de Apolônio de Tiana e Jesus. O controle sobre as paixões, por exemplo, já era tido como um dos temas centrais, dentre os filósofos romanos, desde muito antes, apresentando-se em diversos valores, como *auctoritas*, *gravitas*, *sobrietas*, *honor* entre outros. Não havia, contudo, um sentido religioso, mas sim o objetivo de transmitir normas de comportamento social, necessárias para manter os conflitos políticos sem o elemento da violência.²⁴

Nas escolas dos filósofos, os pupilos exerciam a *sobrietas*, na prática de discussões amistosas de ideias, algo crucial na formação de jovens que se viam prestes a iniciar suas carreiras políticas. Os testemunhos de Musônio Rufo em *Lectiones* nos revelam que esses encontros de instrução podiam assumir um formato casual e, ocasionalmente, permitiam a presença de pessoas de fora, que visitavam o círculo em busca de conselhos. Eram oportunidades em que os pupilos se viam na presença de autoridades elevadas, de modo que aprendiam a se portar nos círculos aristocráticos (HAHN, 2011, p. 126). Em uma de suas lições, Musônio (*Lectiones*, VIII) narra que foi visitado por um “rei sírio”. Ao rei, do qual não é dada nenhuma informação, teria aconselhado o estudo da filosofia, “por nenhum outro motivo além de você ser um rei”, remetendo à já citada utilidade da filosofia para o exercício do governo.

Do ponto de vista dos filósofos, as redes de *amicitia*, que se estabeleciam a partir de suas turmas de pupilos, garantiam a permanência de conexões políticas. Além dos importantes visitantes

²⁴ Importante frisar que a *sobrietas* foi tida como um aspecto especificamente masculino. Na literatura, o arquétipo das mulheres histéricas forneceu o contraponto ao ideal de homem sóbrio. É uma visão sobre o feminino que remonta a Homero, especialmente duas personagens: Hécuba, que ameaça comer Aquiles vivo; e a curandeira Eurycleia, que, na Odisseia, expressa o mesmo desejo bestial em relação a Ulisses. Figuras mitológicas, como a esposa de Menelau, Clitemnestra, e a feiticeira Medeia, tinham suas históricas de vingança povoando as mentes masculinas, desde jovens, reforçando a associação entre o feminino e o descontrole emocional (HARRIS, 2004, p. 266). Já no século II, as personagens das *Metamorphoses* de Apuleio, envolvidas em adultérios, assassinatos e feitiçaria, reproduzem esse lugar comum, contrastando com a moderação filosófica atribuída aos homens de poder.

que recebiam, não raramente ex-alunos alçavam posições de destaque na burocracia imperial. Em outras palavras, a prática do ensino e da *amicitia* foram táticas políticas. Ademais, do ponto de vista do Estado, o estudo da filosofia poderia ser encarado como pertinente, pois transmitia os princípios de convivência e controle emocional, apropriados ao exercício do poder, e promovia a interação social dos pupilos com autoridades que visitavam seus professores de filosofia. Ainda assim, mesmo que a filosofia fosse tida como parte da manutenção de identidade e das redes de sociabilidade das elites, o financiamento da formação filosófica e de outras modalidades nunca coube ao Estado, e em diferentes ocasiões filósofos foram hostilizados por seus governantes. Como é notório pela trajetória de Apuleio de Madaura, a formação de um filósofo era longa e custosa, requerendo certa fortuna pessoal para ser executada. No caso do autor madaurense, sua herança havia sido despendida nessa empreitada (Apul. *Apol.*, 23). Em retorno pelos anos de formação, esses indivíduos passavam a ser respeitados como pessoas distintas e com considerável prestígio nas comunidades citadinas que os acolhiam. Fica patente que, como veremos nas próximas páginas, a formação filosófica consistia, não raras vezes, em uma via de ascensão sociopolítica.

Apuleio e sua *longa peregrinatione*

Sabe-se que Apuleio era natural da Numídia e filho de membros da elite da cidade de Madaura,²⁵ tendo seu pai ocupado, em dado momento, o cargo de *duunvir*, o mais elevado da administração citadina (Apul., *Apol.*, 24, 9). Essa cidade foi, inicialmente, fundada como uma *colonia*, no período flaviano, localizando-se, segundo Apuleio (*Apol.*, 24, 1), “na fronteira da Numídia com a Getúlia”. Provavelmente, a família *apuleii* remonta aos primeiros colonos que

²⁵ Atual M'Daurouch, na Argélia.

lá se fixaram.²⁶ Apuleio nasceu entre os anos 120-125 e morreu por volta de 180, ou seja, viveu sob os governos de Adriano, Antonino Pio e, principalmente, Marco Aurélio, num contexto de relativa estabilidade política e econômica. Sua formação foi condizente com seu *status* familiar: iniciou os estudos em sua cidade natal, onde pôde ser introduzido nos princípios básicos da *paideia* greco-romana, até transferir-se, posteriormente, para Cartago.²⁷ A *metropolis* foi o centro intelectual da África Proconsular, cidade tida por Apuleio (*Flor.*, XX) como “a venerável professora de nossa província” e “musa de todos que usam a toga”.²⁸ A preponderância educacional dessa cidade pode ser constatada pelo fato de os pensadores posteriores a Apuleio terem realizado seus estudos mais aprofundados em Cartago, não necessitando de sair da África para alcançar um nível elevado de erudição e eloquência. Os exemplos de Cipriano, Tertuliano e Agostinho indicam a capacidade da África Proconsular em formar intelectuais (OPEKU, 1993, p. 44).

Além de aprofundar sua formação, em Cartago, o autor deu os primeiros passos naquilo que veio a chamar de sua “doutrina filosófica” (*Apul.*, *Flor.*, XVIII). Contudo, foi para Atenas que Apuleio se dirigiu, com a finalidade de alcançar outros patamares intelectuais, como ele próprio conta:

[...] As taças das Musas são diferentes das normais: quanto mais você bebe, mais elas promovem a saúde espiritual. A primeira taça nos é servida pelo mestre que nos ensina a ler e a escrever, tirando-nos da ignorância; a segunda, oferecida pelo gramático, equipa-nos com aprendizado; a terceira, arma-nos com a eloquência da retórica. Em Atenas, bebi de mais taças do que a maioria das pessoas: a criatividade da poesia; a

²⁶ Lima Neto (2016, p. 57) demonstra a presença de inscrições epigráficas em honra aos antepassados da família *Apuleii* nos cemitérios de Madaura e de cidades próximas, como mais um indicador de que seria uma família de destaque dentre a aristocracia da região.

²⁷ *Paideia* pode ser entendida como um conjunto de valores, habilidades e sentidos que eram absorvidos, principalmente, mediante o estudo do cânone literário e filosófico, e materializado na prática cotidiana dos homens letrados, como a escrita, a leitura dos clássicos, o conhecimento das leis, os discursos e a referência a certos *topoi*. Tratou-se de um *background* cultural de sentidos compartilhados, um ponto de conexão entre as múltiplas identidades que coabitavam o Império (CARVALHO, 2010, p. 153).

²⁸ “*Carthago Camena togatorum*”. “*Camena*”, geralmente traduzida como “musa”, foi o nome de uma deusa das águas, identificada como uma das musas gregas. A “toga” faz referência à cultura romana. Apuleio entende Cartago como o local de encontro das culturas grega e latina (JONES, 2017, p. 326).

clareza da geometria; a doçura da música; a austeridade da dialética e o néctar da filosofia, do qual nenhum homem jamais pôde beber o suficiente (Apul., *Flor.*, XX).²⁹

Em Atenas, talvez por volta dos anos 143-151, Apuleio estudou a filosofia platônica, que o iria acompanhar pelo restante da vida. A figura de Platão e seu pensamento constam em quase todas as obras do autor, constituindo parte inseparável de sua identidade. Em público, alardeava ser um discípulo de Platão (Apul., *Flor.*, XV) e membro da “família platônica” (Apul., *Apol.*, 64, 3-4), o que pode ter acarretado o epíteto atribuído ao autor, *philosophus platonicus madaurensis*, presente em uma estátua dedicada a ele em Madaura (LIMA NETO, 2016, p. 57).³⁰ Séculos depois, Agostino de Hipona (*De Civ. Dei*, 8, 14) retomaria esse título para referir-se a Apuleio.

Temos poucos indícios sobre os passos do autor no período que se seguiu à sua estadia na Grécia. É possível que, nessa fase de sua vida, tenha viajado pela Ásia Menor. Em *Florida*, 15, Apuleio descreve a ilha de Samos, por onde alega ter passado:

[...] Samos é uma ilha de tamanho médio no mar Icário, em frente a Mileto, do lado Oeste desta, da qual se separa apenas por um estreito de pouca largura; navegando vagarosamente, pode-se chegar ao porto no dia seguinte. O solo é de cultivo lento para a produção de grãos e imprestável para o arado, mas é mais fértil para oliveiras, e nem o vinicultor nem o hortelão se dispõem a trabalhar ali. A enxada e a muda compreendem a única forma de agricultura possível, de modo que a ilha se torna rica em frutas e não em grãos. Além do mais, é bem habitada e frequentada por estrangeiros. A cidade está muito aquém de sua reputação, mas já foi grande, como mostram as muralhas semiarruinadas. No entanto, o santuário de Juno é famoso desde os tempos antigos. Se minha memória do trajeto estiver correta, este santuário não fica a mais de vinte estádios da cidade, seguindo pela praia.

²⁹ Também foi em Atenas que Apuleio teve contato com as religiões de mistério orientais, das quais aprendeu “mistérios de vários tipos, ritos em grande número e diversas cerimônias” (Apul., *Apol.*, 55). Além de sua conhecida reverência ao deus Esculápio (Apul., *Flor.*, XVIII), há sua minuciosa descrição do culto a Isis (Apul., *Met.*, XI, 23, 24), que nos leva a crer que o filósofo foi também um seguidor entusiasmado da deusa egípcia.

³⁰ Apenas a base da estátua resistiu ao tempo, e não há o nome de Apuleio registrado no monumento. Contudo, como não há conhecimento de nenhum outro filósofo platônico madaurense que tenha alcançado fama no norte da África, além do fato de Apuleio mencionar que estátuas foram erigidas em seu nome, é razoável supor que esta tenha sido construída em memória do autor.

Já em *De Mundo* (XVII, 327-329), Apuleio afirma também ter estado em Hierápolis e visitado o *Plutonium*, caverna conhecida por ser uma entrada para o mundo dos mortos:

[...] Quer a chamemos de Portões de Plutão, como afirmam os poetas, quer preferamos a explicação de que se trata de vapores mortais, [o fato é que] todos os seres vivos que estão por perto, quando são introduzidos nela [na caverna], seja por vontade própria ou porque são empurrados para lá, são afetados pelo contato com a exalação venenosa e morrem. Seus sacerdotes são eunucos que ousam chegar muito perto, sempre erguendo o rosto para cima; pois sabem que a força do mal se intensifica no nível do solo pela concentração do ar perverso, de modo que afeta e derruba mais facilmente quando se está mais próximo do chão.

Cavernas desse tipo existiram por toda a Grécia e pela atual Turquia, e ficaram famosas como entrada para o submundo, locais privilegiados para a construção de santuários e realização de sacrifícios rituais. Estrabão (*Geo.*, XIII, 4, 14), geógrafo grego do século I, produziu um relato semelhante sobre a caverna de Hierápolis:

[...] Qualquer animal que nela adentre encontra a morte instantânea. Os touros, que são conduzidos a ela, caem e são arrastados mortos para o lado de fora; eu mesmo atirei alguns pardais para dentro e eles imediatamente deram o último suspiro e caíram. Os *Galli*,³¹ que são eunucos, conseguem entrar sem prejuízos e descer até uma certa profundidade, embora prendam a respiração tanto quanto podem.³²

Caso tenha de fato visitado a região, o filósofo pode ter tido a oportunidade de conhecer também algumas cidades focais da Segunda Sofística que se localizavam por ali, como Pérgamo, Esmirna e Éfeso (KAROL, 2016, p. 23-24).³³

³¹ Sacerdotes da deusa Cibele (JONES, 1960, p. 365).

³² Recentemente, arqueólogos concluíram a explicação científica desse fenômeno. Ver: Pfan (2019).

³³ Segunda Sofística é um termo inspirado em Filóstrato e sua obra *Vidas de Sofistas*, na qual o autor faz um apanhado das características de oradores famosos que circularam pela Grécia nos primeiros séculos do Império. Acadêmicos como Schmitz (2011, p. 306) percebem, no movimento, um fenômeno cultural coletivo, caracterizado pelo classicismo linguístico, declamações improvisadas, exaltação do passado grego e oradores profissionais provenientes dos mais altos escalões da sociedade. O movimento teve especial popularidade em Atenas e cidades da Ásia Menor. Eram conferencistas especializados na arte da palavra, a ponto de aceitarem declamar sobre qualquer assunto. Segundo Citroni *et al* (2006, p. 967), Apuleio seria um dos principais representantes latinos desse movimento que atravessou os governos de Adriano (117-138), Antonino Pio (138-161) e Marco Aurélio (161-180).

Após suas viagens pelo Oriente, conjectura-se que Apuleio tenha estado em Roma (Apul., *Flor.*, XVII), onde teria a chance de relacionar-se com a mais alta elite do Império (LIMA NETO, 2016, p. 60). Ainda que todo esse percurso tenha supostamente exaurido boa parte de sua herança e o aproximando da pobreza (Apul., *Apol.*, 23), Apuleio pôde usufruir de um *status* único, próprio daqueles que dedicavam anos ao estudo da filosofia. Essa forma de prestígio acompanhava, sobretudo, indivíduos que realizavam viagens a grandes centros intelectuais e depois retornavam à sua terra natal. Mesmo que a maioria da elite não se interessasse pelo aspecto mais abstrato da filosofia, a quantidade de recursos necessária para a realização dessas viagens era tamanha, que imprimia um *status* prestigioso a quem tinha condições de realizá-las (HAHN, 2011, p. 132-134).³⁴ Não era por acaso que Apuleio frisava, a seus interlocutores, a sua “distante peregrinação e longos estudos” (Apul., *Apol.*, 23, 2, 3).

De volta à África, por volta do ano 150, Apuleio dedicou-se a atuar como filósofo itinerante, executando performances discursivas, ao estilo sofístico, nas cidades norte-africanas, o que expandia sua rede de influência e prestígio. Essa foi uma prática comum, no século II, a filósofos e sofistas, que viajavam pelo Império Romano como parte de sua atuação profissional. Ao circular entre as cidades, esses indivíduos podiam desempenhar atividades variadas, como mediar conflitos urbanos, promover ensinamentos ao corpo cidadão e até participar de embaixadas ao imperador (GAISSER, 2008, p. 15; GUARINELLO, 2014, p. 143-145). Em todas essas situações, uma das chaves para o sucesso seria a retórica, uma arte que Apuleio considerava um desdobramento natural da filosofia (Apul., *Flor.*, XVI). A retórica não era mais um mero instrumento de uso jurídico ou político, mas se tornara também um elemento cultural, voltado para o entretenimento e a instrução de grandes audiências (HUNINK, 2001, p. 14).

³⁴ O pai de Apuleio teria legado a seus dois filhos uma herança de “pouco menos de dois milhões de sestércios” (Apul., *Apol.*, 23), fortuna considerável que custeou a formação filosófica do autor e a manutenção de seu estilo de vida aristocrático.

Em uma de suas viagens, dessa vez em direção a Alexandria, ocorre um episódio que merece atenção especial. De passagem pela cidade de Oea,³⁵ o autor rompe com uma rede de alianças entre duas famílias locais, ao se casar com a viúva Emília Pudentila. Segundo os costumes da elite oasense, à época, uma mulher que se tornasse viúva deveria casar-se com o irmão mais novo do marido morto, dando manutenção à aliança familiar, firmada com o casamento. Entretanto, Pudentila desfez tal tradição ao casar-se com o forasteiro Apuleio, o que levou os *Sicinii*, família do falecido, a estigmatizarem o filósofo, acusando-o de feiticeiro e pondo em dúvida não só sua índole, mas também sua honra. Segundo seus detratores, Apuleio teria enfeitizado Pudentila para ter acesso à fortuna da matrona. Como consequência, foi enquadrado pela legislação que condenava a prática de magia amorosa.³⁶ Porém, seu julgamento não ocorreu em Oea, mas, sim, na basílica da cidade vizinha de Sabrata, onde pôde pronunciar seu discurso de defesa e ser julgado pelo procônsul que se encontrava na região.³⁷ Em sua defesa, diante não só do procônsul, mas de seus acusadores e da plateia que se acomodava na basílica, empreendeu uma minuciosa descrição do que ele entendia por magia e por filosofia, buscando enquadrar suas práticas e crenças como meros estudos filosóficos (LIMA NETO, 2016, p. 10-20). Posteriormente ao julgamento, o discurso foi copilado pelo autor, na obra *Apologia*, sendo, hoje, um dos poucos discursos jurídicos remanescentes do período imperial.

³⁵ Onde atualmente está Trípoli, capital da Líbia.

³⁶ A legislação imperial romana discriminava atos mágicos danosos de acordo com sua natureza e do *status* jurídico do praticante, que poderia ser *humilior* ou *honestior*. Como o cerne da acusação contra Apuleio é o de utilizar uma poção amorosa e se tratava de um *honestior*, caso fosse considerado culpado, seria punido com o exílio e confisco de seus bens. No caso dos *humiliores* que cometessem a mesma infração, a punição era mais severa com o envio do indivíduo para o trabalho forçado nas minas (LIMA NETO, 2019b, p. 130-131). Uma explanação mais detalhada sobre a legislação imperial acerca de atos mágicos pode ser encontrada no segundo capítulo desta dissertação.

³⁷ Tratou-se do momento em que a comitiva do procônsul, à época Claudio Máximo, estava instalada em Sabrata. Era comum que novos procônsules realizassem o *conventus iuridici*, um itinerário anual pelas cidades mais importantes da província para atender demandas jurídicas locais, tendo em vista que o governador também era a autoridade máxima na aplicação da justiça (LIMA NETO, 2016, p. 238-239). É possível que Apuleio tenha escolhido ser julgado em Sabrata, e não em Oea, na expectativa de evitar um júri local que tenderia a se posicionar a favor de seus detratores.

Mesmo que não conste documentação escrita atestando a absolvição de Apuleio, supõe-se que tenha tido êxito em sua defesa e seguido sem grandes penalidades jurídicas (LIMA NETO, 2018a, p. 111). Uma indicação disso é a posterior publicação, por Apuleio, da obra *Apologia*, o que dificilmente teria ocorrido, caso o discurso tivesse se mostrado ineficaz. Também não há registro de que o autor tenha sofrido exílio ou confisco de bens. Contudo, se por um lado Apuleio foi absolvido pela lei, por outro, não é possível saber até que ponto sua reputação, de modo geral, saiu comprometida desse julgamento. Enquanto ainda se defendia das acusações, Apuleio sofria de fofocas, motivo pelo qual passou a viver com Pudendila em uma *villa* na área rural de Oea (LIMA NETO, 2016, p. 219), o que nos revela como o processo de estigmatização social independe da absolvição jurídica. Como discutiremos mais à frente, mesmo dois séculos após a morte do autor, sua imagem ainda era alvo de contradições, ora sendo lembrado como filósofo respeitável, ora descrito como um mago poderoso.

Findado o julgamento em Sabrata, por volta do ano 160, Apuleio transferiu-se para Cartago e se estabeleceu nas funções de magistrado, sacerdote e orador público. A ocupação do cargo de sacerdote revela que o autor alcançou certa riqueza, levando em conta que a manutenção desse tipo de honraria era muito custosa na *metropolis*. Dion de Prusa (40-120), por exemplo, comenta que seu pai, Pasicrates, despendeu boa parte de sua fortuna ao assumir deveres administrativos na cidade, inclusive deixando dívidas para o filho. Há também o caso do sofista Élio Aristides (117-181) que, ao longo da vida, esquivou-se de assumir diversos cargos, dentre eles o sumo-sacerdócio da cidade de Esmirna, alegando falta de recursos e problemas de saúde (CORTÉS COPETE, 1995, p. 156; ARANTES JUNIOR, 2014, p. 58). O fato de Apuleio assumir os encargos da função sacerdotal denota que o autor estava em posição social suficientemente

confortável.³⁸ O que nos resta desvendar é o quão relevante o personagem foi para a liturgia da cidade.

Agostinho (*Ep.*, 138, 19), dois séculos depois, afirma que Apuleio foi um *sacerdos provinciae* que teria celebrado jogos pagãos e o culto imperial em Cartago.³⁹ Se essa afirmação for verdadeira, Apuleio teria, então, alcançado o ponto mais alto que um cidadão de província poderia alcançar na vida pública, sem ingressar no Senado romano. Ainda que alguns acadêmicos já tenham tomado a suposição de Agostinho como correta (BUTLER, 1914, p. vii-ix; VALLETTE, 1924, p. 5-13), é importante indicar os pontos fracos dessa hipótese. Primeiro, pesa a distância cronológica entre esses dois autores e o fato de não haver qualquer fonte mais antiga atestando que Apuleio tenha ocupado tal posição, o que permite supor que a afirmação de Agostinho se trata apenas de uma inferência. Segundo, pesa o fato de Apuleio não ter desempenhado (até onde sabemos) o *cursus honorum* típico de quem assumia a função de sacerdote provincial. O autor menciona suas viagens pelo Império e seus estudos de filosofia como sinal de autoridade, mas não diz ter ocupado nenhuma magistratura ou sacerdócio onde quer que fosse.⁴⁰ Um terceiro ponto que contradiz a imagem de Apuleio como uma autoridade a nível provincial é a ausência, em seus discursos, de menções a outras comunidades que não a cartaginesa. Na ocasião em que agradece pela dedicação de uma estátua em sua homenagem, Apuleio menciona que “todos os cartagineses presentes na cúria” votaram a favor da construção da estátua. No mesmo discurso, afirma que seu sacerdócio era “a honra suprema de Cartago”,

³⁸ Embora não saibamos exatamente a quantia necessária para assumir um sacerdócio em Cartago, provavelmente era o mais custoso da província, se tomarmos como referência o valor a ser pago para ocupar uma magistratura na cidade: 38.000 sestércios (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 3-4).

³⁹ Ainda que escrito séculos após a morte de Apuleio, o relato de Agostinho é especialmente valioso por se tratar de um conterrâneo. Agostinho (*Conf.*, 2, 3) estudou na cidade natal de Apuleio, Madaura, onde é possível que tenha tido acesso a informações não disponíveis a nós. Em uma de suas cartas, afirma também que “como africano, Apuleio é melhor conhecido por nós, africanos” (*Agost. Ep.*, 138, 18).

⁴⁰ A única exceção é quando o autor afirma ter herdado de seu pai um assento na cúria de Madaura (*Apul., Apol.*, 24, 9).

e não da província, como seria mais adequado declarar, caso ele fosse sacerdote provincial (Apul., *Flor.*, XVI, 38-40).

Sobre a real natureza do sacerdócio de Apuleio, Rives (1994, p. 281-286) levanta duas possibilidades. A primeira, menos provável, é a de que o autor tenha desempenhado a função de sacerdote da deusa Ceres, posição de destaque na liturgia cidadina de Cartago e que, diferentemente do *sacerdos provinciae*, já foi ocupada por diversos indivíduos sem experiência em outras magistraturas relevantes (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VIII, 26267; 23810; 26255). A outra possibilidade é a de que Apuleio tenha atuado como sacerdote do deus Esculápio, importante honraria municipal. Ainda que não seja possível descartar a possibilidade de que Apuleio tenha tido uma trajetória atípica e, por ventura, ocupado o cargo de *sacerdos provinciae* sem passar pelo *cursos honorum* esperado, essa hipótese perde força diante de alguns pequenos indícios encontrados em passagens do próprio autor. A hipótese de Apuleio como sacerdote de Esculápio tende a ser mais provável, tendo em vista a relação pessoal que o autor demonstrou ter com esta divindade. O autor comenta que, quando esteve na cidade de Oea, proferiu uma palestra em honra a este deus (Apul., *Apol.*, 55, 9), enquanto que, em *Florida* XVIII, menciona ter escrito um hino em grego e latim para Esculápio, “cujos poderes incomparáveis o fazem guardião de nossa Cartago”. E completa: “não sou um de seus devotos recentes, tão pouco sou um sacerdote desconhecido, pois já o venerei antes, e agora torno a fazê-lo, em prosa e verso”. É possível que Apuleio tenha recebido o sacerdócio de Esculápio como reconhecimento a seus conhecimentos aprofundados sobre o deus. De todo modo, ambas as hipóteses levantadas por Rives (1994) são frágeis devido à falta de documentação comprobatória. O que podemos afirmar com certeza é que Apuleio alçou um sacerdócio e uma posição social destacada o suficiente para ser honrado com diversas estátuas: em Cartago

(Apul., *Flor.*, XVI, 38-40), em Madaura (LIMA NETO, 2016, p. 57) e, segundo relato de Agostinho (*Ep.*, 138, 19), em Oea.⁴¹

Outra função que Apuleio deve ter desempenhado em Cartago foi a de *grammaticus*, tendo em vista as obras *De Platone* e *De Mundo*, manuais de filosofia platônica. Apuleio dedica esses escritos a seu filho Faustinus (Apul., *De Plat.*, II, 219; *De Mund.*, 285), que, provavelmente, teria por volta de 11 anos, idade ideal para o início desse tipo de estudo. Caso Faustinus tenha nascido logo após Apuleio transferir-se para Cartago com sua esposa, o autor teria em torno de 41 anos no momento da composição dos manuais. A partir desse momento, não há mais registros da atividade do filósofo, ou sobre sua morte. Há somente um ligeiro indício: em *De Mundo* (326), Apuleio utiliza a expressão “nosso Vesúvio”,⁴² ao dizer que o vulcão ainda se encontrava ativo. Isso pode indicar que, em algum momento nos últimos anos de sua vida, o autor estava vivendo na Itália ou alguma região próxima ao vulcão (JONES, 2017, p. 11).

Apuleio teve uma vida marcada pelo hibridismo identitário. Falou três línguas: púnico, latim e grego; foi adepto de “mistérios de vários tipos, ritos em grande número e diversas cerimônias”; considerava-se “metade núbida e metade gétulo” (*Apol.*, 55, 24, 1) e apresentava-se ora como filósofo, ora como sacerdote, sempre ostentando a eloquência sofística. São identidades díspares e, ao mesmo tempo, complementares. As faces do filósofo e do sacerdote se fundem quando o autor utiliza o teatro, um espaço do sagrado, para expor seu platonismo eclético, que o coloca como dotado de uma conexão privilegiada com o sagrado e, conseqüentemente, como um líder religioso para a comunidade cartaginesa, que o considerava, provavelmente, um orador com saberes miraculosos. Ainda que não possamos denominar Apuleio como *theos áner*, uma concepção que só foi consolidada nos séculos seguintes à sua morte, é possível que tenha sido

⁴¹ Essa estátua em Oea, relatada por Agostinho, é questionável devido à falta de outras evidências.

⁴² Apuleio inseriu “Vesúvio” em substituição a “Ilhas Eólias”, que consta no original grego, provavelmente para tornar o texto mais didático aos seus alunos.

percebido como tal por seus contemporâneos, algo que é indicado, por exemplo, pelo episódio, na cidade de Oea, quando pessoas levaram uma mulher até a sua casa, demandando que ele a curasse da epilepsia (Apul., *Apol.*, 48, 1).

As identidades de Apuleio estiveram sujeitas à dinâmica do cotidiano e se formaram a partir da apropriação de representações, símbolos e práticas que o diferenciavam de outros indivíduos e grupos. Mesmo após a morte do filósofo, a metamorfose de sua identidade continuou, conforme ele foi sendo lembrado e descrito ao longo dos séculos. Como nossa discussão gira em torno da identidade de Apuleio, urge apresentar o estado da arte dessa reflexão para que o leitor possa compreender como a presente dissertação se insere nessa tradição historiográfica.

As metamorfoses de uma identidade

Pouco se sabe sobre a recepção à imagem de Apuleio no momento em que o autor se encontrava vivo. Como já mencionado, sabemos que se apresentava como filósofo, que foi estigmatizado como mago em Oea e que teria sido honrado com estátuas em Cartago e Madaura. Da estátua de Madaura, única de que temos evidência material, só restou a base de mármore, na qual consta a inscrição *philosophus platonicus madaurensis*. Fora isso, as primeiras fontes a mencioná-lo só aparecem séculos após sua morte. Faremos agora um breve apanhado de menções à imagem de Apuleio, para pensarmos não a recepção de sua obra, mas de sua identidade, para ao fim expormos nossa visão e contribuição sobre quem foi Apuleio.

No século IV, Lactâncio (*Divinae Institutiones*, III, 7),⁴³ também natural da África do Norte, refere-se a Apuleio como “mago responsável por muitas maravilhas”, comparando-o a Apolônio de Tiana.⁴⁴ Posteriormente, já no início do século V, Apuleio volta ser mencionado de forma pejorativa por outro cristão, desta vez Jerônimo (*Tract. Ps.*, LXXXI),⁴⁵ que acusa magos, entre eles Apuleio, de terem realizado “maravilhas com suas artes mágicas para ganhar dinheiro de mulheres tolas e ricas que eles haviam seduzido”.

Tanto Lactâncio quanto Jerônimo estavam preocupados em refutar as crenças pagãs e condenar personalidades como Apuleio, tidas como representantes de um passado do qual Roma devia se envergonhar. Ainda assim, isso não significa que a percepção de Apuleio como mago foi reproduzida somente por autores cristãos. Jerônimo, por exemplo, cita um fragmento de Porfírio,⁴⁶ no qual o autor diz que “não é grande coisa fazer maravilhas. Os mágicos do Egito também fizeram maravilhas contra Moisés. Apolônio realizou maravilhas, e também Apuleio. Na verdade, eles realizaram maravilhas sem limites” (Hieron., *Tract. Ps.*, LXXXI). Desse modo, o que se altera, de Porfírio a Jerônimo, é o tom pejorativo empregado pelos cristãos.

No mesmo recorte temporal em que Apuleio é citado como mago, em outros locais do Império era representado como um respeitável filósofo. É o que vemos com o poeta Christodoro (*Anth. Pal.*, 2.303), que, ao descrever as estátuas que ornamentavam as Termas de Zeuxipo, em Constantinopla, identifica um dos personagens de pedra como sendo o filósofo africano, sem

⁴³ Natural da Numídia, Lactâncio foi um importante retórico entre os primeiros cristãos, vivendo entre os anos 240 e 320. Foi figura próxima do imperador Constantino, atuando como professor de seu filho e engajando-se na refutação do paganismo, como evidenciam as obras *De mortibus persecutorum* e as *Divinarum Institutionum* (BARNES, 1973, p. 30-35).

⁴⁴ Apolônio de Tiana viveu no século primeiro, originário da província da Capadócia, tendo alçado fama como feiticeiro e homem divino no decorrer viagens pelo Império. Ao longo dos séculos, seu nome apareceu atrelado ao tema da magia, seja na literatura ou em instruções de rituais mágicos (SILVA, 2018, p. 369).

⁴⁵ Destacado sacerdote, teólogo e historiador da Igreja que viveu entre 348 e 420. Envolveu-se na refutação ao paganismo, na controvérsia ariana e outras polémicas religiosas relacionadas ao cristianismo. Ver: Lössl (2009).

⁴⁶ Filósofo neoplatônico do século III. Porfírio menciona Apuleio em *Adversus Cristianus*, obra acessível apenas mediante fragmentos de citações (GAISSER, 2008, p. 27).

fazer nenhuma menção à magia (GAISSER, 2008, p. 27). Já em Roma, no século V, Apuleio é representado em um medalhão.⁴⁷ No anverso, ele foi ilustrado com feições jovens e harmoniosas, sem barba, com cachos longos e uma espécie de tiara na cabeça, que Gaisser (2008, p. 28) identifica como uma indicação de seu sacerdócio. Essa ilustração coincide com a estética que Apuleio atribuiu aos filósofos, que, segundo ele, são geralmente belos (Apul., *Apol.*, 3).

Figura 1 - Anverso do medalhão de Apuleio



Fonte: Bibliothèque Nationale de France (2020).

No que tange ao reverso da medalha, é estampado um soldado portando um escudo diante de um templo, que Gaisser (2008, p. 28) assume como sendo de Apolo. Coincidentemente ou não, em um discurso em Flórida, Apuleio descreve Apolo como tendo cabelo comprido em cachos e rosto belo, características condizentes com sua definição de belo. Esse registro arqueológico indica que, ao menos em Roma, a memória sobre o filósofo de Madaura preservou a estética

⁴⁷ Tais medalhões, em inglês conhecidos como *contorniates*, segundo o *Oxford Dictionary of Byzantium*, foram confeccionados em Roma entre o quarto e quinto século. Estilisticamente se assemelhavam a moedas, porém não possuíam função comercial. Portava-se um medalhão dessa natureza como um objeto de valor simbólico, em ocasião de espetáculos públicos ou nas festas de ano novo. Tinham a efígie representada por vencedores de competições esportivas e também figuras ilustres da tradição greco-romana, como Nero, Trajano, Sócrates e o próprio Apuleio (GRIERSON, 1991, p. 526-527).

que Apuleio atribuiu aos filósofos e, por extensão, a si mesmo. Além de indicar que o autor da medalha teve contato com as obras *Apologia* e/ou *Florida*.

Figura 2 - Reverso do medalhão de Apuleio



Fonte: Bibliothèque Nationale de France (2020).

Percebe-se, desse modo, a fluidez da imagem do autor ao longo da Antiguidade, ora citado como feiticeiro, ora imortalizado na arte como filósofo e escritor. É apenas com Agostinho de Hipona que as duas memórias se aproximam. Agostinho (*Ep.*, 138) diz que “Apuleio, como africano, é mais conhecido entre nós, africanos”. De fato, o bispo de Hipona demonstra conhecimento das obras literárias e filosóficas de Apuleio, citando-o em cartas e dedicando dois livros de seu clássico *A Cidade de Deus* para refutar a filosofia de Apuleio. Segundo o bispo, os pagãos "arriscam-se a colocar Apuleio e Apolônio de Tiana no mesmo nível, ou até mesmo superior a Cristo" (August., *Ep.*, 138). Contudo, questiona os feitos mágicos de Apuleio e destaca que o próprio autor negou ser um mago:

[...] [Apuleio] não foi capaz, com todas as suas artes mágicas, de alcançar qualquer poder judiciário no Estado, muito menos algo parecido com um trono. [...] Ainda assim, ele se defendeu com a maior eloquência contra certas pessoas que o acusavam de praticar artes mágicas, o que me deixa surpreso que seus admiradores que afirmam que por essas artes ele realizou alguns milagres (August., *Ep.*, 138).

Apesar da reputação de mago em torno de Apuleio, Agostinho não diminuiu o autor a um simples praticante de artes mágicas, mas também o considerou um bom representante da filosofia platônica (August, *De Civ. Dei*, 8, 12). A refutação minuciosa a Apuleio é um indício de que Agostinho o reconhecia como algo digno de atenção, ainda que na forma de má influência. O fato de Agostinho alertar sobre a fama de Apuleio a seus correspondentes, em Cartago, nos permite supor que Apuleio estava sendo lido não só por pagãos, mas também por cristãos no norte da África (GAISSER, 2008, p. 31-36).

Após Agostinho de Hipona, são pouquíssimas as menções a Apuleio período medieval. No Ocidente, um pequeno fragmento atesta que a associação com ritos mágicos de cura permaneceu. Trata-se de uma instrução de encantamento de datação incerta (possivelmente séc. VI) atribuída a pseudo-Teodoro Prisciano (*Add. Ps. Th.*, 276, 21-22), no qual o autor indica para aqueles que sofrem de sangramentos nasais o seguinte procedimento: deve-se utilizar o sangue para escrever numa folha de papel a frase “Sangue! Apuleio de Madaura ordena que você cesse seu fluxo!”.

Com isso se encerra o que podemos supor sobre a recepção à imagem do autor na Antiguidade Tardia. Alguns séculos à frente, Apuleio novamente aparece como mago em uma história de Anastácio Sinaíta escrita em finais do século VII. Na ficção de Anastácio, Apuleio é citado anacronicamente ao lado de Apolônio e também do Imperador Juliano, como um trio de magos desafiados a exorcizar os demônios de uma cidade. Apuleio apresentado como o menos impressionante dos três personagens e, possivelmente, só foi inserido na narrativa para completar a tríade. Outro caso, este oriundo do Ocidente, é um tratado sobre ervas medicinais, *De herbarum medicanibus*, que é datado do século XV e se apresenta falsamente assinado por

Apuleio. O uso do termo Apuleio, nesse contexto, reforça a associação do personagem com conhecimentos místicos (GAISSER, 2008, p. 37).⁴⁸

Depois de séculos de silêncio, a memória de Apuleio é novamente trazida à luz nas primeiras décadas do século XX. Com a gradual profissionalização da operação historiográfica, autores da Antiguidade transformaram-se em objetos de pesquisas científicas, o que abriu toda uma nova pluralidade de interpretações das mesmas figuras.⁴⁹ Talvez a possibilidade mais antiga de leitura acadêmica da figura de Apuleio seja a que o define como um pseudofilósofo. Para esse caso, há a obra *Apuleius and His Influence*, de Elizabeth Haight. Trata-se de um importante levantamento biográfico e concernente à influência de Apuleio nos autores modernos. Entretanto, Haight (1927, p. 76) põe em dúvida o *status* de filósofo do autor madaurensis, comentando que “Apuleio escreveu sobre filosofia, mas não foi um platonista distinto”. Visão semelhante é compartilhada por John Dillon, em *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220* (1977). Nessa obra monumental, o autor se propôs a traçar trezentos anos de desenvolvimento do platonismo. Em certa altura de sua obra, Dillon (1977, p. 311) comenta que “Apuleio, apesar de seus protestos, não é um filósofo”.

Também foram produzidos trabalhos que aproximavam Apuleio da categoria de sofista. Dentre esses, temos a coletânea *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the roman empire*, por Graham Anderson (1993). Em seu livro, Anderson realizou uma análise minuciosa das estratégias retóricas, estilísticas e estéticas dos gregos pertencentes à assim chamada Segunda Sofística. Dentre esses personagens, que viajavam e discursavam pelas cidades do Império Romano, o autor incluiu Apuleio, que, mesmo sendo africano, teria buscado integrar-se às

⁴⁸ Neste tratado consta a assinatura *Apuleius Platonicus*. Sobre a falsa autoria do tratado e os usos do nome ‘Apuleio’ neste contexto, ver: Voigts (1978).

⁴⁹ Ao confeccionarmos o balanço historiográfico sobre a imagem de Apuleio, decidimos por organizar os autores por tipo de categoria atribuída a Apuleio (sofista, filósofo, charlatão etc), e não necessariamente por ordem cronológica. Desse modo, evidencia-se as tendências interpretativas sobre o autor, ainda que tais interpretações não tenham se sucedido. Pelo contrário, conviveram no mesmo tempo.

tendências sofisticadas, porém teria tido a língua grega como uma barreira para se destacar na Grécia. Alguns anos depois é publicado *The Greek world of Apuleius*, de Gerald Sandy (1997), obra focada no personagem. Em seu livro, Sandy interpreta o fato de boa parte das obras de Apuleio serem tradução como indício de que o autor seria, em seu tempo, um “tradutor” da cultura do Oriente helênico para o Ocidente, transportando temas literários e filosóficos. A abordagem de Sandy influenciou Stephen Harrison (2000) a escrever *Apuleius: a Latin Sophist*. Por meio da análise, principalmente, dos recursos linguísticos e literários do *corpus Apuleii*, Harrison interpreta Apuleio como um sofista latino, interessado na aplicação de princípios da Segunda Sofística para um público do norte da África falante de latim.

Cabe frisar que, para além do caso de Apuleio, distinguir filósofos de sofistas quando se trata do Principado pode ser uma tarefa infrutífera, ou, no mínimo, problemática. Muitas vezes essas duas identidades se mesclam no mesmo indivíduo de maneira indissociável, como é o caso do autor aqui estudado. De acordo com Hijmans (1987, p. 396), se tomarmos como pressuposto o sentido de “filósofo” que existia no século II, não há motivo para negar o título a Apuleio. Desse modo, se faz mais pertinente buscarmos compreender qual o tipo de filosofia que Apuleio aderiu e de que forma buscou disseminá-la.

No campo da História da recepção, Julia Gaisser (2008) foi responsável por empreender, no livro *The fortunes of Apuleius and the Golden ass*, um longo estudo sobre a forma como Apuleio e sua obra *Metamorphoses* foram lidos, do Medievo até a Modernidade. Destaca-se, em Gaisser, a discussão sobre as várias memórias acerca de Apuleio, que sobreviveram da Antiguidade até o período Moderno. Entretanto, mesmo que não seja uma hipótese apresentada por Gaisser, a autora não hesita em situar Apuleio no contexto da Segunda Sofística, indicando que as características presentes na biografia do autor e em suas obras o enquadrariam no movimento.

No Brasil, em 2011, é publicada uma dissertação de mestrado tendo Apuleio como um de seus personagens principais. De autoria de Hariadne da Penha Soares, seu título é *Os cultos de Ísis e Atargátis no Alto Império romano: conflito religioso e formação de identidades nas Metamorphoses e De Dea Syria*. Na obra, Apuleio é mencionado como “filósofo platônico e exímio retórico” (SOARES, 2011, p. 93). Contudo, ao longo da dissertação o aspecto religioso do autor é destacado, como sua filiação a cultos de mistério, como aquele dedicado à deusa Isis, revelando ser esta uma parte relevante de sua identidade, a ponto do autor satirizar os devotos de uma deusa rival, Atagartis.

Por outro lado, Óscar de la Cruz Palma (2012) reconhece o mérito de Apuleio como um filósofo divulgador de estudos sobre a natureza. Em seu artigo *Apuleyo divulgador científico*, não só atribui a Apuleio o *status* de filósofo, como busca destacar a existência de fragmentos de textos de cunho científico que,⁵⁰ infelizmente, não sobreviveram ao tempo. O autor frisa honras concedidas pela comunidade de Madaura e Cartago para defender sua hipótese de um Apuleio reconhecido em sua província e, por meio de sua fama, popularizador de conhecimentos científicos.

Richard Fletcher, em 2014, publicou a obra *Apuleius' platonism: the impersonation of Philosophy*, na qual defende que Apuleio seria injustiçado ao ser tratado como pseudofilósofo ou concebido como um mero sofista intérprete da cultura grega. Para Fletcher, interpretações como essas nasceram de uma leitura deficitária das obras de Apuleio, que não percebem o platonismo presente em todos os textos, inclusive em sua obra literária. Segundo o autor, o grande interesse da historiografia pela novela *Metamorphoses* fez com que textos filosóficos fossem negligenciados, criando uma falsa impressão de que o autor não teria produzido ideias

⁵⁰ O termo *científico*, nesse caso, não se refere aos parâmetros da Ciência moderna, mas sim, trata-se do conjunto de conhecimentos técnicos sobre a propriedade de certas plantas, o clima e outros fenômenos naturais que foram observados, descritos e transmitidos ao longo da Antiguidade.

filosóficas, sendo muito mais literato que filósofo. Essa impressão talvez seja reforçada pela ausência de menções a Apuleio em grandes compêndios de história da filosofia, sendo sua figura resguardada a obras que discutem a sofística, como a de Anderson (1973), ou a raras obras dedicadas exclusivamente a nomes do platonismo eclético, caso de Dillon (1977). Na contramão desse silêncio, Fletcher percebeu, ao analisar as obras de Apuleio, como um conjunto, que é possível perceber de forma mais clara sua prática filosófica, mais voltada para a disseminação do que para a formulação de ideias originais.

Se em 2014 houve com Fletcher uma defesa enfática da originalidade filosófica de Apuleio, em 2015 a publicação de um romance histórico produz o contrário: Apuleio é novamente caricaturado como mago. Essa obra foi originalmente publicada em formato *Ebook* por Borja Loma Barrie, residente de Barcelona, e se intitula *El nigromante Apuleyo: historia del hechicero más pérfido de Roma*. Esta publicação, ainda que não acadêmica, indica que ainda resiste um senso-comum que pensa em Apuleio como mago, da mesma forma que na Antiguidade, além de demonstrar como Apuleio pode ser representado de maneira distinta em um mesmo período.

Em língua portuguesa, Apuleio foi alvo de inúmeros artigos científicos, porém são escassas as obras de fôlego que o têm como objeto central. Dentre essas, podemos citar duas teses de doutorado que apresentam perspectivas singulares sobre a identidade do autor. A primeira é de Belchior Monteiro Lima Neto, defendida em 2015, com o título *Conflito familiar, vida urbana e estigmatização na África proconsularis: o caso de Apuleio de Madaura (século II d.C.)*. Em sua tese, Lima Neto problematiza o embate político que levou ao julgamento de Apuleio por crime de magia, demonstrando como o autor precisou elaborar um jogo discursivo para construir sua identidade de filósofo diante do tribunal e livrar-se do estigma de *goés*. Desse modo, Apuleio não só seria um filósofo, como também operou para ser reconhecido como tal

por seus contemporâneos, fazendo de sua identidade um escudo em seu tribunal. Ainda assim, vimos que seu discurso não foi suficiente para afastar de si a pecha de mago.

A segunda tese a ser mencionada pertence ao campo dos estudos linguísticos, de autoria de Luiz Karol (2016), intitulada *De Deo Socratis: a demonologia no contexto do Império Greco-Romano*. O objetivo do autor foi traduzir a obra *De Deo Socratis* e discuti-la, de forma histórica e literária, à luz do platonismo eclético alto-imperial. Ao articular as facetas filosóficas e sofísticas de Apuleio, Luiz Karol enfatiza a segunda: “Apuleio de Madaura, em suas próprias palavras, um filósofo platônico, a exemplo dos sábios da Segunda Sofística, tornara-se um orador de concerto” ou seja, um sofista em essência que acumulava prestígio por meio de suas apresentações públicas, mas se apresentava como *philosophus platonicus*.

Em síntese, podemos afirmar que, desde a Antiguidade, mas principalmente na historiografia, foram variados os adjetivos empregados para definir a identidade de Apuleio: mago, filósofo, charlatão, sofista, “tradutor cultural”, e “divulgador científico”. Nota-se, porém, que os adjetivos não se sobrepuseram ao longo do tempo, numa perspectiva evolucionista, mas, sim, coexistiram em locais e contextos diferentes.

Após esse panorama de algumas obras emblemáticas que indicam a recepção da imagem do autor, cabe demarcar nossa leitura acerca da identidade apuleiana. A perspectiva defendida na presente dissertação é profundamente influenciada pela obra de Richard Fletcher (2014), responsável por defender a identidade filosófica de Apuleio indicando que sua produção filosófica está em todas as suas obras, e não apenas em uma. Partindo dessa premissa, defendemos na presente dissertação uma abordagem distinta dos demais autores aqui citados: que a imagem de Apuleio e sua filosofia platônica (expressa em seu *corpus*) deve ser lida sob a luz das relações políticas vivenciadas pelo autor na cidade de Cartago. Tal abordagem parte do princípio de que a doutrina filosófica de Apuleio atendia a necessidade política de afirmação

de sua identidade de filósofo divino. Desse modo, entende-se que os discursos e, principalmente, a perspectiva filosófica inserida neles possuem uma função política, uma vez que são formas de exibir sua erudição em biologia, botânica, física, astronomia, religião, filosofia, além de transmitir à audiência seu conceito de filósofo perfeito, caracterizado por sua relação privilegiada com o sagrado.

Os escritos de Apuleio e sua tradição manuscrita

Apuleio legou para a posteridade um *corpus* documental cuja principal característica é a diversidade em temas, formas e gêneros, além de uma outra série de escritos que, infelizmente, se perderam no tempo.⁵¹ As produções que, certamente, são de autoria de Apuleio podem ser divididas de acordo com seus estilos de escrita e proposta. Seriam: obras discursivas (*Florida*, *Apologia* e *De Deo Socratis*), uma novela latina (*Metamorphoses*) e manuais filosóficos (*De Platone* e *De Mundo*).⁵²

Florida se trata de um apanhado de fragmentos de 23 orações públicas, pronunciadas em Cartago, provavelmente no teatro e na cúria da cidade, na década de 160.⁵³ A menção a

⁵¹ Das obras perdidas de Apuleio, conhecemos apenas seus títulos, mediante menções posteriores que as atribuem ao autor. É o caso, por exemplo, das obras *De re rustica*, *De re publica*, *De proverbiiis*, *De arboribus*, *Eroticus*, *Libri Medicalis*, *Hermagoras*, *Phaedo* e *Epitoma Historiarum* (LIMA NETO, 2016, p. 78; HARRISON, 2000, p. 14-16).

⁵² Há obras cuja autoria, inicialmente atribuída a Apuleio, hoje é questionada, não havendo, sobre elas, consenso na academia. É o caso de *Peri Hermeneias*, um tratado de introdução à lógica aristotélica, que fora atribuído a Apuleio por Cassiodoro e Isidoro de Servilla. O que pesa para duvidarmos da autoria desse texto é o fato de ter sido transmitido separadamente do *corpus* de Apuleio, além de diferenças linguísticas e teóricas em comparação com outras produções do autor. Outra obra é *Asclepius*, tradução de um texto hermético sobre cosmologia, teurgia e escatologia (HARRISON, 2000, p. 10-14).

⁵³ Apuleio menciona que “milhares de pessoas” se reuniam para ouvi-lo, e que o local de sua apresentação “condiz com tamanha multidão” (Apul., *Flor.*, XVII; XVIII). O espaço ideal para comportar uma audiência tão numerosa seria o teatro da cidade. A relação entre Apuleio e a espacialidade do teatro é melhor desenvolvida em nosso segundo capítulo. Já em *Florida* XVI é dado a entender que o discurso ocorre na cúria da cidade, ocasião em que Apuleio agradece aos magistrados pela honra de receber uma estátua.

Severiano Honório e Cipião Orfito⁵⁴ (Apul., *Flor.*, XVII) indica que um dos fragmentos foi produzido entre 162 e 164. Em outro momento, Apuleio utiliza o termo *ceasares*, no plural, referindo-se a dois imperadores no Império Romano (Apul., *Flor.*, XI). Por consequência, podemos situar a data dessa oração no recorte temporal de 161 a 169, anos em que Marco Aurélio e Lúcio Vero governaram o Império simultaneamente (LIMA NETO, 2016, p. 191-192). Os temas abordados nesses discursos são vários: há panegíricos a autoridades públicas (Apul., *Flor.*, VIII; XVII); reflexões sobre a prática dos filósofos, como Crates de Tebas, Tales de Mileto, Protágoras e Pitágoras (Apul., *Flor.* VI; XIV; XV; XXII), divagações sobre liturgias (Apul., *Flor.*, X); mitos e histórias (Apul., *Flor.*, III; XIV; XVI; XVIII; XIX); e alguns meros improvisos ou discursos sem uma mensagem específica (Apul., *Flor.*, II; XII; XV). Em todos os casos, é evidente o objetivo de entreter a audiência mediante a retórica envolvente. Não à toa, Munguía (1980, p. 35) interpretou o título *Florida* como uma referência aos “floreios” discursivos de Apuleio, embora seja provável que o título e a organização da coletânea tenham se dado posteriormente à morte do autor.

Apologia ou *De magia*, é um discurso jurídico, o mesmo pronunciado por Apuleio, em sua defesa na basílica de Sabrata, em 159, diante do procônsul Claudio Máximo. Não há consenso se o discurso foi publicizado posteriormente, em sua integridade, ou se Apuleio fez alterações devido à sua absolvição. Uma possibilidade é que o texto tenha sido estenografado por escribas, no ato da defesa, e depois modificado e transmitido pelo próprio autor (RIVES, 2008, p. 17-20; LIMA NETO, 2016, p. 68). O discurso foi organizado em cinco eixos: o autor contextualiza o julgamento do seu ponto de vista e refuta acusações menores (Apul., *Apol.*, 1-28); trata da acusação de crime de magia (Apul., *Apol.*, 29-65); explica ao procônsul como se casou com Pudentila (Apul., *Apol.*, 66-102); conclui com uma recapitulação das acusações e afirmação da

⁵⁴ Respectivamente, procônsules da África Proconsular entre 162 e 164 (LIMA NETO, 2016, p. 191-192).

inocência (Apul., *Apol.*, 103). Como Apuleio se transfere para Cartago logo após o julgamento, é razoável supor que *Apologia* tenha sido reeditada já na *metropolis*, onde o autor dispunha de uma posição social mais confortável e que lhe permitiria apresentar seu discurso de defesa como um símbolo de sua vitória jurídica.

De Deo Socratis é um discurso de natureza filosófica, dividido em 24 livros, tendo sido pronunciado, provavelmente, em Cartago, no mesmo contexto de *Florida*. É tido como a obra de maior fôlego sobre o tema dos *daemones* produzida na Antiguidade Clássica (JONES, 2017, p. 343). Em tom professoral, o autor estrutura sua fala em quatro seções, ainda que não afirme isso para seus ouvintes: na primeira parte, o autor instrui os cidadãos de Cartago sobre a natureza dos deuses e sua divisão entre visíveis, invisíveis e os *daemones* (Apul., *De Deo Soc.*, I-III). A segunda parte versa sobre o dualismo que separa deuses, habitantes do plano superior e celeste, de humanos, habitantes do plano inferior e material (Apul., *De Deo Soc.*, III-V). A terceira parte é dedicada a descrever a essência, tarefas e espécies de *daemones*, pois estes seres seriam os habitantes do plano intermediário e, portanto, a ponte entre humanos e deuses (Apul., *De Deo Soc.*, VI-XX). A quarta e última parte do discurso é um apelo para que a audiência siga o exemplo de Sócrates e cultive a amizade com os *daemones*, mediante o estudo da filosofia e a adoção de uma vida aceta. O exemplo de Sócrates e de outras figuras, como Ulisses, é usado de maneira retórica, uma forma de estimular a audiência a admirar a filosofia e a figura de Apuleio como filósofo (Apul., *De Deo Soc.*, XXI-XXIV). Apesar das breves citações a Homero (Apul., *De Deo Soc.*, XVII, 3; XX, 4), a maioria das referências literárias feitas ao longo do discurso é latina, o que indica uma intenção de atingir o maior número possível de ouvintes de uma audiência majoritariamente falante de latim, não apenas uma elite bilíngue.

Tanto *Florida*, quanto *Apologia* e *De Deo Socratis* foram apresentados em forma de discurso e compartilham de estruturas retóricas semelhantes, variando entre os gêneros epidídico,

judiciário e deliberativo. Apuleio, como estudioso de filosofia e oratória, estava ciente das formas de convencimento da audiência no tocante a suas ideias. Associado a essas estruturas, o passado grego é mobilizado como recurso narrativo, em constantes menções a mitos, filósofos e eventos da história helênica. Contudo, a língua privilegiada é o latim, mesmo quando o autor cita passagens de obras que, originalmente, seriam em grego. O uso exclusivo da língua latina tornaria o discurso acessível à audiência como um todo, atingindo, inclusive, os extratos mais baixos da sociedade, que Apuleio menciona sempre que possível (Apul., *Flor.*, IX; VI; XVI).

Metamorphoses, por sua vez, é uma novela latina. Seu título em português, *Asno de Ouro*,⁵⁵ provém de Agostinho de Hipona, que assim se referiu à obra. Trata-se de uma ficção datada já do fim da vida do autor, entre 170-80, como se assume pela inexistência de menções à obra em *Apologia*. Outro indício que corrobora a tese da datação dessa novela é uma passagem em que a personagem Psique é advertida por Juno que não poderia lhe conceder abrigo devido a uma lei que proibia a hospedagem de escravos fugitivos. Essa legislação remonta aos últimos anos do governo de Marco Aurélio, provavelmente a 177 (LIMA NETO, 2014, p. 38; WALSH, 1995).⁵⁶ É consenso que *Metamorphoses* é uma adaptação de um original grego. O único acesso que se tem a essa história original é mediante um resumo elaborado por Luciano de Samósata, intitulado *Lúcio, o asno* (WASH, 1995; GUIMARÃES, 2019; HANSON, 1989).

Assim como sua inspiração grega, *Metamorphoses* também narra a história de redenção de Lúcio, jovem aristocrata que se metamorfoseia em asno após se deixar levar pela curiosidade em relação às artes mágicas. Contudo, já na apresentação, Apuleio alerta que não será uma narrativa única, mas, sim, uma história entrecruzada por diversas histórias menores, em forma

⁵⁵ Agostinho (*De Civ. Dei*, XVIII, 18) se refere à obra como *Asinus Aureus*. Segundo ele, esse seria o título original dado por Apuleio. No entanto, os manuscritos mais antigos apresentam o título *Metamorphoses*.

⁵⁶ Essa legislação, preservada por Ulpiano, encontra-se no *Digestum* (VI, IV; VII, IV; II, VI).

de “conversa em estilo milesiano” (Apul., *Met.*, I, 1).⁵⁷ A conclusão da narrativa denota um aspecto orientalizante. A recuperação da forma humana do personagem se dá pelo contato com o culto de Isis, representada como benevolente para com aqueles que dedicam a vida a seu culto. O próprio Apuleio foi um entusiasta dos cultos de mistério, o que, somado à narração em primeira pessoa, induziu leitores, ao longo dos séculos, a associarem a personalidade do autor e do protagonista e lerem *Metamorphoses* como uma espécie de relato autobiográfico fantasioso. É possível que essa associação tenha sido uma intenção do próprio autor, tendo em vista algumas similaridades entre Apuleio e o protagonista Lúcio – inseridas, principalmente, no último livro, quando Lúcio afirma ser oriundo de Madaura e decide atuar como advogado em Roma, o que condiz com a biografia de Apuleio (Apul., *Met.*, XI).⁵⁸

O terceiro grupo de fontes de Apuleio são os manuais de filosofia. Nesse caso, *De Platone* e *De Mundo*. Tradicionalmente, os dois textos têm sua produção situada no estágio final da vida do autor, o que é auferido pela dedicatória a Faustino, suposto filho de Apuleio, e são transmitidos juntos. *De Platone et eius dogmetes* é composto por três livros extensos e trata-se de um sumário de escritos platônicos. Segundo o autor, sua pretensão era de apresentar os três ramos da filosofia: física, ética, e lógica, cada um com uma seção na obra. O livro I se inicia com uma breve biografia de Platão, a mais antiga de que temos conhecimento. Tendo como tema a física platônica, o livro apresenta uma estrutura coesa, versando basicamente sobre o universo, o mundo natural e o Deus superior. Quanto ao livro II, a pluralidade de temas abordados torna impossível destacar apenas um, porém, basicamente, versa sobre a ética

⁵⁷ Referência aos contos de Aristides de Mileto (séc. II a.C), conhecidos pela narrativa em prosa e recorrente temática erótica e maravilhosa, o que teria inspirado as histórias de magia e adultério das *Metamorphoses*. Acredita-se que foram traduzidos para o latim por Lúcio Cornélio Sisenna (120-67 a.C.) e, de acordo com Ovídio (*Tristia*, II, 443), encontraram popularidade entre os leitores de língua latina (DUARTE, 2019, p. 12).

⁵⁸ Deve-se notar que a origem madaurensis do personagem, apresentada no último livro da obra, contradiz a apresentação do personagem no início da novela. No livro I, é dito que Lúcio é grego e comerciante. Adriane Duarte (2019, p. 10) defende que essa incongruência no enredo é resultado de um deslize de adaptação por parte de Apuleio. O autor teria, equivocadamente, apresentado Lúcio como grego, pois ele assim o é na obra original que inspirou Apuleio, contudo, no último livro, revela sua real intenção de fazer do personagem um madaurensis.

platônica em diferentes aspectos. Já o terceiro livro de *De Platone*, se encontrava perdido em um manuscrito das obras apuleianas que fora negligenciado por séculos, até ser descoberto e tornado público, em 2015, por Justin Stover. Esse terceiro livro é uma síntese de 14 diálogos platônicos.⁵⁹

De Mundo é uma tradução do tratado *Peri Kosmon*, de pseudo-Aristóteles (séc. I a.C.). Trata-se de um texto heterogêneo em temas, porém é possível dividi-lo em duas partes. A primeira aborda os assuntos ligados ao *cosmos*, apresenta as regiões do universo e os aspectos geográficos do mundo, em forma de introdução ao estudo do mundo material. A segunda, de natureza teológica, é dedicada a comentar a transcendência do deus superior. Ainda que se trate de uma tradução, Apuleio busca adaptar a escrita formal, típica dos manuais de filosofia, aos seus floreios retóricos. O autor toma a liberdade de diferir do original grego, ao inserir referências a autores latinos, como Cícero, Virgílio, Lucrécio e Plauto; utiliza-se de neologismos, arcaísmos, além de incluir um testemunho pessoal a certa altura do texto (Apul., *De Mundo*, XVII, 327).

Com exceção dos manuais de filosofia, a maioria das obras de Apuleio foi produzida para ser declamada. Mesmo marcado pelo signo da oralidade, o *corpus apuleii* foi registrado de forma escrita, muito provavelmente em papiro (*volumen*), que era o comum para a época. Quanto à sua circulação, temos poucas evidências que atestem o trajeto percorrido por esses textos. As poucas menções às obras de Apuleio incluem dois comentários negativos sobre as *Metamorphoses*, um de Septímio Severo, que define os “contos milesianos” de Apuleio como “trivialidades literárias”, e outro de Macróbio, que considera a obra uma literatura de baixo nível, digna somente do leito das amas.⁶⁰ Outro caso é Jerônimo (*Tract., Ps., LXXXI*), que

⁵⁹ Sobre a descoberta do terceiro livro de *De Platone*, ver: Stover (2015).

⁶⁰ Septímio Severo (193-211) critica Clódio Albino por estar “ficando senil entre os contos púnicos milesianos de seu caro Apuleio e tais trivialidades literárias” (*Hist. Aug.*, 12, 12). Já Macróbio (séc. IV-V) comenta: nossa

demonstra ter tido contato com *Apologia*, ao fazer referência ao casamento turbulento de Apuleio. Além desses casos, o leitor mais relevante de Apuleio foi Agostinho (*De Civ. Dei*, 8), responsável por tecer comentários sobre a obra, o que gerou um interesse suficiente nos monges copistas do medievo, que trataram de transmitir o *corpus apuleii* na forma de manuscritos.

Não é possível saber como esses autores tiveram contato com as obras apuleianas, uma vez que o manuscrito mais antigo do qual temos notícia data do século IV e foi elaborado por Salústio II, entre os anos 395-97, parte em Roma, parte em Constantinopla. Salústio dedicou-se a transcrever em *codex* as obras *Apologia*, *Metamorphoses* e *Flórida*. O *códex*, material mais resistente que o papiro, teve dois efeitos positivos para a fortuna desses textos: garantiu a preservação ao longo dos séculos e permitiu a conservação das obras em volumes integrais, diferentemente do papiro, que exigia a conservação em rolos que podiam ser extraviados. De algum modo, o manuscrito de Salústio chegou ao norte da Itália, na região de Monte Cassino, no século XI. No mosteiro beneditino, copistas transcreveram o manuscrito de Salústio II, naquilo que foi nomeado *codex laurenziana 68.2*, também chamado *F*. No mesmo período, em Bruxelas, foi produzido o manuscrito mais antigo de que temos notícia das “obras filosóficas” de Apuleio, no caso, *De Deo Socratis*, *De Platone* e *De Mundo*. Esse manuscrito ficou conhecido como *codex bruxellensis 10.054* e não se sabe de que fonte teria sido transcrito.⁶¹ Os dois *códex* medievais são a origem de todas as cópias modernas dos textos apuleianos. Entre os séculos XII e XIV, surgiram 11 novos manuscritos de *F* e 17 novos do *códex bruxellensis 10.054*. Naquele momento, Apuleio já se popularizava entre os chamados pré-humanistas, como Boccaccio e Petrarca. Em 1350, manuscritos são enviados a Florença, onde foram

audição fica encantada por enredos cheios das vicissitudes fictícias [...] com os quais nos surpreendemos que mesmo Apuleio se tenha divertido. Todo esse tipo de história, uma vez que serve apenas aos prazeres dos ouvidos, o tratado da sabedoria expulsa de seu santuário e impele aos berços das amas (Macrobius, *In Somn.*, 1, 2, 8).

⁶¹ Há a hipótese de que Salústio II teria manuscrito todas as obras de Apuleio em um único volume, da qual *F* e o *codex bruxellensis* seriam derivados. Ver: Lima Neto (2019).

preservados na Biblioteca Laurenziana (LIMA NETO, 2019a, p. 200-206; JONES, 2017, p. xv-iii).

Em 1469, em Roma, Giovanni Andrea Bussi editou e publicou a primeira versão impressa das obras apuleianas. A partir daí, seguiu-se uma impressão de *Metamorphoses*, por Filippo Boraldo em Roma, no ano 1501; e duas impressões dos manuscritos de *F* que se encontravam na Biblioteca Laurenzia, respectivamente editadas por Mariano Tucci, em Florença, no ano de 1512, e Bernardo Pisano, também em Florença, no ano de 1522 (LIMA NETO, 2019a, p. 207-208; JONES, 2017, p. xiii).

Entre os séculos XVI-XIX, edições foram organizadas em diferentes pontos da Europa: quatro nos Países Baixos,⁶² duas na Suíça,⁶³ duas na Alemanha,⁶⁴ uma em Paris, uma em Londres e uma em Viena.⁶⁵ No século XX, as obras apuleianas passaram por traduções acadêmicas, que influenciariam muitas das edições produzidas atualmente. Dentre as mais relevantes do início do século, consta a tradução francesa de *Apologia*, por Paul Vallette, em 1908, que, juntamente a D. S. Robertson, também traduziu as *Metamorphoses*, entre os anos de 1940-45, e ainda, em 1960, apresentou uma tradução de *Florida*. Em inglês, H. E. Butler forneceu uma tradução de *Apologia* e *Florida*, no ano de 1909, enquanto que, em 1915, a *Loeb Classical Library* publicou sua primeira edição de *Metamorphoses*, organizada por Stephen Gaselee⁶⁶. Também em inglês, um grupo da Universidade de Indiana, liderado por W. A. Oldfather e B. E. Perry traduziu todas

⁶² Edições de Gustaf Stewechius, publicadas em Lyon no ano 1587. Na cidade de Leyden várias edições foram publicadas ao longo dos anos: a de Petrus Colvius, em 1588; de Bonaventura Vulcanius, em 1594 e a série de Franz Oudendorp, entre 1786-1823 (JONES, 2017, p. xviii-xxi).

⁶³ Edições de Johannes Woverius, em Basel, no ano 1621, e Petrus Scriverus, três anos depois, em Amsterdã (JONES, 2017, p. xviii-xxi).

⁶⁴ Edições de Gaverhart Elmenhorstius, publicadas em Frankfurt, no ano 1621, e G. F. Hildebrand, em Lípsia, ano 1824 (JONES, 2017, p. xviii-xxi).

⁶⁵ A edição parisiense foi editada por Julianus Floridus, em 1688, enquanto a londrina veio a público em 1825 e se trata de uma reimpressão póstuma, em volume único, das edições de Franz Oudendorp, que foram publicadas anos antes em Layden. A edição de Viena, por sua vez, é de Aloysius Goldbacher e foi publicada em 1876 (JONES, 2017, p. xviii-xxi).

⁶⁶ Gaselee combinou duas traduções em sua edição: as de W. Adlington, de 1566 e Rudolf Helm, de 1907. Em 1996, a *Loeb* publicou sua segunda edição das *Metamorphoses*, dessa vez com tradução de J. Arthur Hanson.

as obras de Apuleio em uma única edição, chamada *Index Apuleianus*, publicada em 1934. Em língua alemã, ocorreram as traduções de *Apologia* e *Florida*, apresentadas por Helm, em 1905 e 1910, além das traduções de *De Deo Socratis*, *De Mundo* e *De Platone*, de Paul Thomas, em 1908 (LIMA NETO, 2016, p. 41-39; JONES, 2017, p. xviii-xxi).⁶⁷

Durante séculos, a transmissão do *corpus Apuleii* se deu por duas vias: de um lado, o manuscrito contendo as obras entendidas como discursivas e literárias do autor (*Metamorfoses*, *Apologia* e *Florida*), e, do outro, as obras tidas como filosóficas (*De Deo Socratis*, *De Platone* e *De Mundo*). Essa divisão, que tendeu a se reproduzir também com as publicações impressas, pode ter corroborado a equivocada noção de que a contribuição filosófica do autor estaria contida somente nesse segundo grupo de textos. Porém, há de se ter em mente que Apuleio não dedicou a vida a produzir tratados filosóficos, pois aplicou seus conceitos ao cotidiano, disseminando suas concepções em sua literatura e discursos. Fletcher (2014) propõe que a identidade filosófica de Apuleio se conecta a um método de divulgação filosófica baseada na exposição em diversos gêneros narrativos e discursivos.

O contexto em que Apuleio produziu a maioria dos textos que hoje temos acesso é o da Cartago do século II, local onde passou a residir após ser absolvido no julgamento por crime de magia ocorrido na cidade de Sabrata. Em Cartago, Apuleio se viu na necessidade de reforçar sua identidade de modo a construir seu lugar nos círculos aristocráticos da cidade, e simultaneamente afastar de si qualquer resquício do estigma de mago. Tratou-se de uma tarefa desafiadora, caso levemos em conta que a identidade filosófica do autor passa justamente por certo esoterismo, demonologia e inovação religiosa. Desse modo, a ausência de tratados

⁶⁷ No desenvolvimento da presente dissertação, demos preferência as mais recentes traduções ou revisões comentadas, sempre que possível em edições bilingues: para *Apologia*, *Florida* e *De Deo Socratis*, consultamos a edição Loeb, de 2017, com tradução de Christopher P. Jones. Para *Metamorphoses*, a edição Loeb, de 1996, traduzida por J. Arthur Hanson, além da tradução brasileira de Ruth Guimarães, de 1963, que foi revisada e republicada em edição bilingue em 2019. Por fim, para as obras *De Platone* e *De Mundo*, foi consultada a edição em espanhol da editora Gredos, publicada em 2011, com tradução de Cristóbal Macías Villalobos.

originais não significa uma ausência de identidade filosófica, mas sim um esforço direcionado para a exposição da filosofia de forma instrumentalizada. Dito isso, devemos identificar, nas fontes disponíveis, os indícios da filosofia que o autor pretendia divulgar.

O lugar dos *daimones* no pensamento de Apuleio

A filosofia defendida por Apuleio em Cartago tem sua especificidade em dois aspectos. O primeiro deles é a organização dos conceitos a serem expostos, comumente apresentados de forma didática. O segundo aspecto é a religiosidade romana, adaptada aos elementos platônicos. O primeiro aspecto, o didatismo, é evidenciado pela tendência à formulação de esquemas tripartites. Em *De Mundo* (I, 4, 187), Apuleio reproduz a divisão clássica da filosofia em três dimensões: física (*naturalis*), lógica (*rationalis*) e ética (*moralis*).⁶⁸ Em *De Deo Socratis*, por sua vez, o mundo também é compreendido em três níveis. Segundo Apuleio, Platão teria dividido

[...] toda a natureza em **três partes** e declarou estarem os deuses acima de tudo. Devem-se entender os níveis, **superior, médio e inferior**, não somente como uma separação espacial, mas também como a magnificência natural a eles inerente, a qual não se discerne, além disso, de uma ou de duas formas, mas de muitas (Apul., *De Deo Soc.*, I, grifo nosso).

Cada um desses níveis é a morada de formas de vidas distintas. No nível superior, os deuses, inalcançáveis, também são divididos em três classes. Apuleio (*De Deo Soc.*, II) relata um deus superior, “senhor e criador de todas as coisas [...] de inefável e inaudita exuberância, [que] não pode ser compreendido pela escassez da palavra humana”. Abaixo deste, estariam os deuses

⁶⁸ Dos três, é o estudo da física que parece ter despertado um maior interesse em Apuleio, tendo em vista a escassez de textos sobre lógica e ética atribuídos ao autor.

visíveis no céu, como o sol, a lua e as constelações celestes. A terceira classe, por fim, é a que se refere aos deuses invisíveis, que “contemplamos mais agudamente pela via do intelecto, com o olhar penetrante da mente”. Seriam estes: “Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Vênus, Marte e todos os outros da mesma espécie, cujos nomes certamente são, aos nossos ouvidos, já há muito tempo conhecidos” (Apul., *De Deo Soc.*, III). Essas três classes de divindades, que habitam o sumo éter, estão desconectadas dos mortais e suas preces.⁶⁹

Diante disso, Apuleio indaga à sua audiência, “[se] nenhum deus, dizes, intervém nos negócios humanos: a quem, então, dirigirei as preces? A quem farei os votos solenes? A quem imolarei uma vítima? Que auxílio aos infelizes, que proteção aos bons, que inimigo dos maus, por toda vida invocarei?” A essas questões, o filósofo responde: os *daemones*.

A figura do *daemon* se origina na Grécia e aparece mais corriqueiramente na literatura. É possível identificar ao menos três distintos momentos da literatura grega nos quais esse personagem é evocado: nos escritos de Hesíodo (séc. VIII-VII a.C.), Empédocles (séc. V a.C.) e Platão (IV e III a.C.). Para Hesíodo (*Opera et Dies*, CXX-CXXVI), o *daemon* possuiria um *status* intermediários entre o deus e o herói e seria um protetor dos mortais. Na narrativa do poema, a entidade é adicionada como mero figurante. Séculos depois, Empédocles (*Fragment.*, CXV) entenderia *daemon* como sinônimo de “alma”, e defenderia que seriam entidades condenadas a vagar devido a maus feitos em vida. Enquanto para Empédocles o *daemon* é narrado como um protagonista, em Platão (*Banquete*, 202d-203a) a entidade aparece como coadjuvante a Sócrates, e é descrita como “entre um deus e um mortal” (CORDEIRO, 2020).⁷⁰

⁶⁹ A inspiração de Apuleio para a divisão dos deuses em visíveis e invisíveis pode ser encontrada claramente no diálogo platônico *Timeu* (28c; 41a).

⁷⁰ A continuidade de algumas dessas percepções acerca dos *daemones* levanta a questão se os autores citados tiveram acesso a fontes similares, ou se simplesmente se perpetuou uma cultura comum acerca do tema (CORDEIRO, 2020, p. 62).

Mais próximos cronologicamente de Apuleio, entre os séculos I e II, Plutarco (*Mor.*, XII) e Máximo de Tiro (*Diss.*, XXVI) haviam proposto reflexões mais aprofundadas sobre os *daemones*, mas sem a minúcia de detalhes e didática com as quais Apuleio os apresenta a seu público. Apuleio produziu na obra *De Deo Socratis* o mais alongado comentário do ponto de vista filosófico sobre estas entidades. Segundo Apuleio, os *daemones* habitariam o nível médio, região intermediária, entre o céu dos deuses superiores, e a terra ínfima, dos mortais, de modo que seriam, em sua natureza, criaturas transitórias (*diuinae mediae potestates*).⁷¹ Por seu caráter intermediário, cabe a essas entidades levar as preces dos homens e trazer as benesses divinas, como mensageiras entre os níveis do mundo. Sobre a função desses seres na ordem das coisas, o autor conta:

[...] Cada um deles tem atribuições, como encarregados, de acordo com sua classe. Assim, portanto, a cada um foi também atribuída uma província, uma área de atuação, seja por dar forma aos sonhos, seja por formar as fissuras nas entranhas das vítimas, seja por governar as aves que voam, seja por instruir os agouros, seja por inspirar os videntes, seja por desferir os raios, seja por fazer cintilar as nuvens com relâmpagos, e tudo o mais por que das coisas futuras tomamos conhecimento. Atividades que, todas juntas, deve-se reconhecer, são realizadas em virtude da vontade e força e autoridade dos deuses celestes, mas mediante a obediência e o trabalho e a intermediação dos *daemonēs* (Apul., *De Deo Soc.*, VI).

Para Apuleio, não há poder que emane de homens mortais. Tanto sacerdotes, quanto filósofos e magos teriam seus feitos miraculosos realizados com auxílio dos *daemones*, pois, diferentemente dos deuses superiores, os *daemones*:

[...] Estão sujeitos a todos os apaziguamentos ou todas as agitações da alma; assim pela ira são agitados e pela misericórdia são abrandados; pelas oferendas são aliciados; pelas preces, abrandados; pelos ultrajes, irritados; pelas homenagens, suavizados, e, por todas as coisas, de modo semelhante a nós (Apul., *De Deo Soc.*, XIII).

⁷¹ Em *De Platone* (I, 11), Apuleio associa elementos físicos a cada tipo de ser. Enquanto os deuses superiores seriam ligados ao fogo, os *daemones* seriam feitos de ar, e as criaturas terrestres de água e terra. Gersh (1986) percebe semelhanças entre o esquema de Apuleio e o tratado pseudo-platônico *Epitomis*.

Assim como sofrem de influências terrenas, esses seres se dividiriam em classes entre si. Apuleio pensa, novamente, em três tipos de *daemones*. Duas dessas classes provêm da própria alma imortal dos indivíduos. Após a morte, a alma (*genium*) poderia se conduzir pelo caminho justo,⁷² tornando-se um guardião (*lar*), cultuado por seus descendentes. Ou, poderia se tornar um espírito errante (*larva*), que, “em virtude de malfeitos em vida, com ausência de boa pousada, com vagar incerto, como que numa espécie de exílio, é punido” (Apul., *De Deo Soc.*, XV).⁷³ Há também uma terceira espécie que se trata dos *daemones* que nunca habitaram um corpo humano, mas que desempenham certas funções, desde o princípio dos tempos. É o caso, por exemplo, do *Amor* e do *Sono*, que acompanham a todos.

Como fonte para sua demonologia, Apuleio recorrentemente cita Platão.⁷⁴ Contudo, não há registro de que Platão teria pensado a realidade como dividida em três níveis, do mesmo modo que não empreendeu um estudo aprofundado sobre os *daemones*. Platão comenta apenas vagamente alguns princípios sobre o assunto. Em *O Banquete* (202d-e), diz que os *daemones* teriam uma natureza intermediária entre mortal e imortal. Já em *Timeu* (90a), há uma comparação entre a alma individual e a natureza dos *daemones*: “a alma (*agathón*) foi concedida por Deus (*théos*), como um *daemon*, a cada indivíduo” (Platão, *Ti.*, 90a). Já na *Apologia de Sócrates*, o *daemon* aparece como uma personagem sem característica, senão a de alertar Sócrates.⁷⁵ Sobre a divisão do mundo em si, Platão o faz indiretamente, ao dividir os seres vivos em quatro: “a raça dos deuses celestiais [...] os seres alados que viajam no ar [...] o tipo que habita na água [...] o tipo que anda a pé e habita a terra.” (Pl., *Ti.*, 39e-40a). O que Apuleio faz,

⁷² A tradução de *daemon* para *genium*, como faz Apuleio, é problemática, tendo em vista este último ser um termo polissêmico. Cícero, ao traduzir o diálogo *Timeu*, traduz *daemon* como *lar* (GERH, 1986, p. 235).

⁷³ Em uma passagem das *Metamorphoses* é feita uma associação entre esses espíritos e a noite: “onde vão com passo tão rápido, noturnos viajantes? Não possuem medo, nesta hora tardia, dos Manes e das Larvas?” (Apul., *Met.*, VI, 30)

⁷⁴ A despeito da preferência por Platão, é provável que o autor tenha tido contato com demonologia de Plutarco, autor que Apuleio demonstra admiração (Apul., *Met.*, I).

⁷⁵ Um detalhe sobre a *Apologia de Sócrates* é que Platão não utiliza a expressão *daimôn*, mas, sim, *daimonion*, declinação do adjetivo *daimonios* que significa, genericamente, “entidade milagrosa” (JONES, 2017, p. 342).

de fato, é combinar esses conceitos platônicos vagos e formular, em *De Deo Socratis*, um esquema que reflete sua visão sobre o mundo físico (GERSH, 1986, p. 220-236).

Apuleio defende que a forma ideal de alcançar o favor dos *daemones* é por meio da filosofia. Desse modo, Sócrates teria sido reconhecido por sua divindade amiga (*amico numine*), responsável por permitir ao filósofo realizar presságios (Apul., *De Deo Soc.*, XIV). Na demonologia esquematizada por Apuleio, a filosofia ganha contornos religiosos, como uma forma de culto ao *daemon* que, em essência, é um culto à própria alma. Esse culto se traduz em uma vida desapegada de bens materiais e dedicada à erudição, valores que Apuleio disseminou em muitos de seus discursos. Em outras palavras, o autor propõe à sua audiência que os filósofos seriam religiosos, em sua essência, os únicos que poderiam ser dotados de poderes mágicos, pois teriam uma via positiva de acesso ao sagrado. Esse argumento, ao ser lido à luz da posição ocupada por Apuleio em Cartago, se torna essencial para compreender a identidade que o autor pretendia atribuir a si, como uma espécie de indivíduo sagrado diante da comunidade cidadina.

A demonologia de Apuleio também é encontrada em *Metamorphoses*, quando o autor associa a prática do *maleficium* aos *daemones* do tipo *larva*. Em uma das histórias que compõem a obra, uma mulher comete adultério e é abandonada por seu marido. Como último recurso diante da situação adversa, a esposa abandonada recorre a uma velha feiticeira, suplicando para que ela, mediante devoções e malefícios, “apaziguasse o marido e os reconciliasse, ou, se não fosse possível, invocasse ao menos algum espectro (*larva*), ou algum nume infernal (*indignata numinibus*)” (Apul., *Met.*, IX, 29). Como a reconciliação não foi possível, a feiticeira decidiu atentar contra a vida do homem, invocando uma *larva*, espírito de uma mulher que perecera de morte violenta. No universo representado por Apuleio, a *goeteia* também se insere em sua cosmologia, de modo que magos dependem da ação dos *daemones* para realizar maravilhas.

Heller (1983, p. 323) interpreta o misticismo presente em *Metamorphoses* como uma extensão do platonismo eclético de Apuleio. As crenças esotéricas seriam uma forma de romper com o fatal dualismo entre os humanos e o “Deus supremo, transcendente, imaterial [...] pai e arquiteto do mundo divino” (Apul., *De Plat.*, I, 11). Se os deuses superiores são inalcançáveis para os mortais, caberia a cada indivíduo aproximar-se do sagrado, mediante a prática pessoal de expiação, ou se iniciando na filosofia, ou em um culto de mistério. A própria estrutura do enredo permite que interpretemos a trajetória do protagonista por meio dessa ótica. Os primeiros dez livros da *Metamorphoses* apresentam um cenário de luxúria, violência, tragédias e ilusões. Lúcio se vê enganado em todo momento, seja ao confundir bonecos inanimados com ladrões (Apul., *Met.*, II, 9), seja ao correr ao encontro de flores venenosas pensando se tratar das rosas que lhe devolveriam a forma humana (Apul., *Met.*, IV, 2). O corpo de asno ao qual foi aprisionado pode ser entendido como uma metáfora para a própria condição humana, marcada pela ignorância em relação ao verdadeiro conhecimento. Essa condição de ignorância é reconhecida por Lúcio: a certa altura, o então asno reflete que, mesmo tendo realizado muitas viagens e conhecido muitas coisas, como fez Ulisses, ainda assim não se tornara verdadeiramente sábio como o herói homérico (Apul., *Met.*, IX, 13).

No entanto, no último livro da obra, Lúcio se inicia no culto a Isis, o que marca sua saída do mundo de ilusões para se aproximar verdadeiramente do sagrado, longe da “cegueira da fortuna”. Ao reaver a forma humana, o protagonista dedica a vida à deusa egípcia, passando por um processo de conversão moral que se assemelha aos ideais acéticos do platonismo de Apuleio. Pouco antes de Lúcio ser acolhido pela deusa, o sacerdote do culto afirma a ele que: “nem teu nascimento, nem teu mérito, nem mesmo a ciência que floresce em ti serviram” (Apul., *Met.*, XI, 15). O processo de desprendimento do mundo das aparências e dos impulsos das paixões está no centro do platonismo eclético de Apuleio:

[...] Podemos avaliar tudo que é externo do mesmo modo: “é saudável”, pela doença fatigar-se-á; “é altivo”, estacionará na velhice; “é belo”, espera um pouco e não o será. “Por outro lado, em belas artes é instruído, principalmente erudito e, o quanto é permitido ao homem, sábio e prudente”, dessa forma então estará louvando o homem em si. Isso, entretanto, nem é herdado de pai, nem de uma incerteza do acaso, nem dependente de sufrágio anual, nem perecível como um corpo caduco, nem mutável pela idade (Apul., *De Deo Soc.*, XV).

Na doutrina de Apuleio, a sabedoria é o caminho possível para uma relação saudável com o sagrado, alcançada por meio do esforço da formação filosófica ou dos mistérios da verdadeira religiosidade. Em ambos os caminhos, o fim é uma vida virtuosa como a de Sócrates: desprendida de grandes posses, com moderação das paixões e uma erudição sofisticada. Os vícios, como algo a ser evitado, também têm um papel crucial nessa doutrina. O autor esquematiza os vícios em três tipos: os que prejudicam a razão (ignorância, teimosia, vaidade); os que se manifestam na irritação (impudor, indignação); e aqueles ligados à cobiça (luxúria, avareza, incontinência) (Apul., *De Plat.*, II, 225-227). Coincidentemente ou não, são os sentimentos que Lúcio acumulava antes de sua expiação no culto de Isis: a teimosia, ao ignorar as advertências e insistir em sua busca pelas artes mágicas (Apul., *Met.*, II, 6); a vaidade, ao se sentir envergonhado quando os cidadãos lhe pregaram uma peça (Apul., *Met.*, III, 12); a luxúria, ao se relacionar sexualmente com a escrava Fótiis (Apul., *Met.*, II, 8; 17). Em seu processo de conversão ao estado de *sobrietas*, Lúcio se submete a três rituais de iniciação nos cultos de Isis e Osiris, raspa sua cabeça e dedica seus recursos financeiros às necessidades do culto. A raspagem da cabeça parece assumir um protagonismo simbólico nessa transição moral. O tema já havia aparecido no livro V da obra, na passagem em que Vênus, deusa associada à luxúria, repreende seu filho Cupido. Como forma de punição, Vênus ameaça pedir a Sobriedade que raspe a cabeça do jovem deus:

[...] Como trazer razão a esta pequena víbora? Poderei pedir socorro à minha inimiga, a Sobriedade, que eu tenho ofendido frequentemente, com a própria luxúria deste rapaz? [...] não considerarei vingada minha injúria senão quando ela tiver raspado essa

cabeleira que amiúde, com minhas próprias mãos, acariciei e fiz brilhar como o ouro, e roído essas asas que sobre o meu seio inundei de néctar.

Apuleio associa a *física* à *ética*, ao propor que os princípios filosóficos não só levariam a uma boa vida, mas também ao contato mais direto com os únicos deuses que habitam o mundo material: os *daemones*.⁷⁶ Trata-se de uma expressão de como os platonistas ecléticos, naqueles séculos iniciais do Império, passaram a se distanciar dos textos originais de Platão, conforme se deixavam influenciar pelo pitagorismo, aristotelismo e estoicismo, algo que culminou no neoplatonismo do século III (GERH, 1986, p. 215-228; KAROL, 2016, p. 103). Quando apresentou sua cosmovisão aos cidadãos de Cartago, Apuleio divulgou uma organização do mundo em que ele se encontrava acima dos demais cidadãos, por ser filósofo platônico e sacerdote. Em última instância, podemos ler a filosofia de Apuleio como um discurso de poder que construiu sua identidade diante da comunidade cidadina. Cabe emprendermos, no capítulo a seguir, uma investigação sobre a materialidade da cidade em que o autor pôde expor suas ideias e sobre como os praticantes de malefício, a alteridade ao poder da filosófica esotérica, também habitaram o mesmo espaço.

⁷⁶ A fusão entre ramos da filosofia parece ter sido um objetivo para Apuleio, tendo em vista que este foi um dos motivos do autor admirar Platão (Apul., *De Plat.*, I).

CAPÍTULO II

TERRITÓRIOS DO SAGRADO EM CARTAGO

Percebe-se, nas últimas décadas, uma proliferação relevante, em língua portuguesa, de publicações referentes aos usos do espaço no mundo greco-romano.⁷⁷ A relação entre o ser humano e os ambientes físicos, que, durante décadas, foi preferencialmente tratada por geógrafos, arquitetos e urbanistas, agora passa a figurar, com mais frequência, nos escritos de historiadores e historiadoras interessados na vida cotidiana do Mundo Antigo. Esse movimento foi impulsionado por tendências teóricas advindas de outras disciplinas, como a Antropologia, a Geografia e, principalmente, a Arqueologia. A aproximação entre a História Antiga e a Arqueologia se intensificou após as renovações do conhecimento arqueológico a partir dos anos 1960, no que concerne a seus métodos e objetivos. Até então, as investigações arqueológicas, sobretudo aquelas direcionadas ao Mundo Antigo, eram orientadas pelo limitado propósito de comprovar as fontes textuais de autores clássicos, sobretudo no que diz respeito ao protagonismo das elites greco-romanas. Como campo acadêmico, a Arqueologia direcionada à Antiguidade greco-romana se justificava sob o dever de fornecer aos historiadores dados para suas pesquisas. Também eram comuns as chamadas práticas de antiquário, ou seja, a realização de escavações em busca somente de objetos “valiosos”, ou que atestassem a sofisticação das

⁷⁷ A cargo de exemplo, podemos citar as coletâneas *Estudos sobre o espaço na Antiguidade* (ALDROVANDI; KORMIKIARI; HIRATA, 2011); *Espaços e paisagens: Antiguidade Clássica e heranças contemporâneas* (OLIVEIRA; TEIXEIRA; DIAS, 2012); *Espaços do sagrado na Cidade Antiga* (SILVA; SILVA; LIMA NETO, 2017); *Usos do espaço no Mundo Antigo* (SILVA; SILVA; LIMA NETO, 2018), além de uma quantidade considerável de artigos em periódicos.

elites. Contudo, a partir da segunda metade do século XX, a Arqueologia teve suas bases teóricas abaladas pela influência da Antropologia, assim como da própria renovação dos paradigmas historiográficos, encabeçada pela Escola dos *Annales*. Em meio a esse contexto, foi possível o desenvolvimento da Arqueologia Processual, dedicada a entender, por meios científicos, os processos históricos revelados pela cultura material (MARTINS, 2018, p. 11-18).

Os arqueólogos passariam a se interessar por uma abordagem social e econômica do espaço urbano. Cerâmicas, ânforas e moedas, até então itens tratados como de menor importância para a ciência, passaram a ser considerados como basilares para a compreensão da economia entre *civitates*. Por outro lado, resquícios como espinhas, ossos e sementes, revelam hábitos alimentares dos habitantes da cidade antiga (WALLACE-HADRILL, 1991). Do mesmo modo surgiu o interesse pelas tumbas, artefatos mortuários e instrumentos de práticas mágicas, capazes de nos contar não só sobre a sensibilidade dos vivos para com seus mortos, mas também denunciar disputas econômicas e políticas que ocorriam nas cidades. Compreende-se, desta forma, a singularidade da Arqueologia, capaz de fornecer possibilidades de interpretações gerais, ou específicas, a respeito da cultura e do cotidiano no passado.

Embora o registro arqueológico seja rico para a História, lê-lo de forma isolada não é suficiente para compreender a dinâmica da interação entre os indivíduos com o ambiente urbano, seja na Antiguidade, ou em qualquer outro período. Foi fundamental o desenvolvimento de teorias sobre a espacialidade, pois o planejamento formal do espaço não era o único meio possível pelo qual a cidade tinha seus locais divididos e significados. Como afirma Cibele Aldrovandi (2009, p. 22), “o arqueólogo deve considerar que a ausência de uma fronteira pode não significar a ausência de uma divisão conceitual [simbólica] entre domínios, pois existe aí uma relação reflexiva e não determinista entre físico e conceitual”. Ao longo das décadas, muitos

intelectuais, para além dos arqueólogos, dedicaram-se a refletir sobre o impacto dos ambientes nas interações sociais. Essa discussão ganhou novos contornos nos anos 1970, quando ocorre o *spatial turn*,⁷⁸ uma série de investigações e reflexões que valorizava, em maior ou menor grau, o tema do espaço, e que culminou em um olhar sociológico sobre o ambiente urbano, suas paisagens e arquiteturas. O que os autores desse movimento perceberam foi que quando nos propomos a refletir sobre a materialidade de um certo lugar, estamos abordando uma extensão da existência humana, tendo em vista que é justamente no espaço físico que a maioria das interações humanas se desenrolam.

Deve-se considerar que, para os indivíduos, a relação com o espaço vai além de sua utilidade material, de modo que a percepção sobre o ambiente se torna igualmente importante. Em outros termos, a espacialidade não deve ser tida como mero palco de acontecimentos, mas como uma *estrutura estruturante*, concebido pelos desígnios dos indivíduos, porém, que exerce influência sobre o social em si (ALDROVANDI, 2009, p. 10-15). No pensamento de Amos Rapoport, um ambiente é construído duas vezes: primeiramente quando é planejado, e uma segunda vez quando está integrado no cotidiano. Em suas palavras, “o significado de muitos ambientes é gerado por meio da personalização – por tomar posse, completá-lo e alterá-lo. Desse ponto de vista, o significado projetado para um ambiente [...] pode se mostrar inadequado, principalmente se for somente uma única finalidade” (RAPOPORT, 1990, p. 22). Por sua vez, o significado socialmente construído dos ambientes possui o potencial de disparar sugestões aos seres humanos, suscitando memórias e sentimentos, de modo a estimular o comportamento

⁷⁸ Em português, *giro espacial*, é um termo que designa a uma das várias renovações epistemológicas que ocorreram na segunda metade do século XX, tal como foi o *giro linguístico* e o *giro cultural*. O *spatial turn* teve como motor a percepção de que os processos sociais não podem ser explicados de forma satisfatória sem uma ressignificação das categorias relativas à dimensão espacial da vida social. Assim como os demais giros, este não se limitou a apenas uma disciplina, mas espalhou-se pelas Ciências Humanas, por meio da contribuição de pensadores notórios, dentre eles, Henri Lefebvre (1991), David Harvey (1989) e Anthony Giddens (1988). Os estudos clássicos não seriam excluídos desse movimento, de modo que podemos destacar a obra *Spatial Analysis in Archaeology*, de Ian Hodder e Clive Orton (1976), como influência direta do *spatial turn* (LÖW, 2013, p. 17-34; FURLANI, 2018, p. 89).

em determinadas situações, desde que o indivíduo reconheça os símbolos culturais que estão postos no local. É algo que se torna especialmente evidente quando tratamos de espaços do sagrado, locais caracterizados por símbolos religiosos e sobrenaturais, dialogando diretamente com a forma como os indivíduos percebem tais espaços como aparte do mundo profano. Quando tratamos das cidades do Mundo Antigo, notamos que os espaços dos sagrados não se restringem aos templos e santuários, mas também diferentes monumentos conectados com as crenças da comunidade. É o que veremos no caso de Cartago.

Cartago, *metropolis* da África Proconsular

Tento essas concepções teóricas em mente, é possível nos debruçarmos melhor sobre os aspectos materiais da cidade de Cartago, concebendo-a não como uma unidade homogênea e abstrata, mas sim como um conjunto de *ambientes construídos* nos quais ocorrem relações sociais múltiplas. A origem da primeira Cartago remonta entre fins do século IX a.C. e início do VIII a.C., período em que os fenícios se expandiram pelo Mediterrâneo, fundando vários centros urbanos ao longo da costa norte-africana. Dentre os entrepostos que viriam a se destacar como grandes cidades, a exemplo de Lepcis Magna⁷⁹ e Hadrumetum,⁸⁰ a mais próspera seria a cartaginesa. Os dados que temos acerca desse período são escassos e, em sua maioria, de fontes gregas ou romanas, porém, ainda assim é possível aferir que a capital do império cartaginês foi um poderoso entreposto comercial, onde se encontravam rotas mercantis, sejam as do Mediterrâneo, ao Norte, ou aquelas que ligavam a cidade ao deserto do Saara e aos reinos ditos

⁷⁹ Onde hoje é localizada a cidade de Homs, na Líbia.

⁸⁰ Onde hoje é localizada a cidade de Susa, na Tunísia.

berberes,⁸¹ ao Sul, o que tornou a cidade um ponto propício ao encontro de diferentes culturas (BUSTAMANTE, 2009a, p. 15-20). Pode-se afirmar que, antes mesmo de sua destruição pelos romanos em decorrência da Terceira Guerra Púnica (149-146 a.C.), Cartago já fora uma das grandes metrópoles do Mediterrâneo.

Não foi diferente no caso da Cartago romana. Desde a sua refundação como *colonia*, no ano 29,⁸² esperava-se que a cidade se tornasse a principal da África Proconsular, haja vista a decisão de que seria ali a sede administrativa da província. Isso significa que o poder político de Roma sobre a região estaria concentrado em Cartago, na figura do procônsul, investido de poderes administrativos e financeiros, além da autoridade militar, uma vez que a III Legião Augusta obedecia a um legado subordinado ao procônsul (MAHJOUBI, 1985, p. 506-510). A própria malha de estradas construída pelos romanos favorecia essa centralização, pois conectava a província e possibilitava o caminho até a *metropolis*. Até o século II já haviam sido construídos 19 mil quilômetros de estradas no Norte da África como um todo, o que indica um esforço de urbanização intenso na região que se seguiu à conquista romana. Destaca-se, por exemplo, a principal via que ligava Cartago a Theveste (Figura 3), estrada que cortava o vale do Medjerda com um verdadeiro cinturão de cidades ao longo do caminho (KORMIKIARI, 2020, p. 148-158). A localização estratégica, de fácil acesso pelo Mediterrâneo, privilegiava a prática do

⁸¹ O termo “berbere” deve ser utilizado com atenção, tendo em vista que sua origem remonta apenas a meados do século VII, e traduz a visão dos árabes que chegaram na região do Maghreb nesse momento, e consagrou-se no senso comum a partir da dominação europeia da região, já na Modernidade. A despeito disso, é comum o uso do termo em meio acadêmico ao se referir a populações autoctones da Antiguidade que viviam nas regiões que hoje correspondem ao Marrocos, Argélia e Tunísia (KORMIKIARI, 2007, p. 252).

⁸² Já havia ocorrido outras tentativas de ocupação da região. Em 122 a.C. o tribuno Caio Graco propôs a colonização do perímetro, até então amaldiçoado pelos romanos. Conseguiu que fossem enviados 600 homens para criar um dos primeiros assentamentos fora da Itália, sob o nome de *Colonia Junonia Carthago*, porém, a morte de Graco acabaria por interromper essa experiência. Apenas em 44 a.C. o plano seria retomado, desta vez por Júlio César, que deu início à colonização de fato da província *África Vetus*, projeto descontinuado devido a seu assassinato. Seria Otávio Augusto, herdeiro das aspirações de César, aquele a realizar o ato de refundação da antiga capital cartaginesa, em 29, nomeando-a *Colonia Iulia Concordia Karthago* (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 1-3).

comércio, assim como a presença de um forte círculo aristocrático fomentava a atividade intelectual na cidade.

Figura 3 - Cartago na África Proconsular

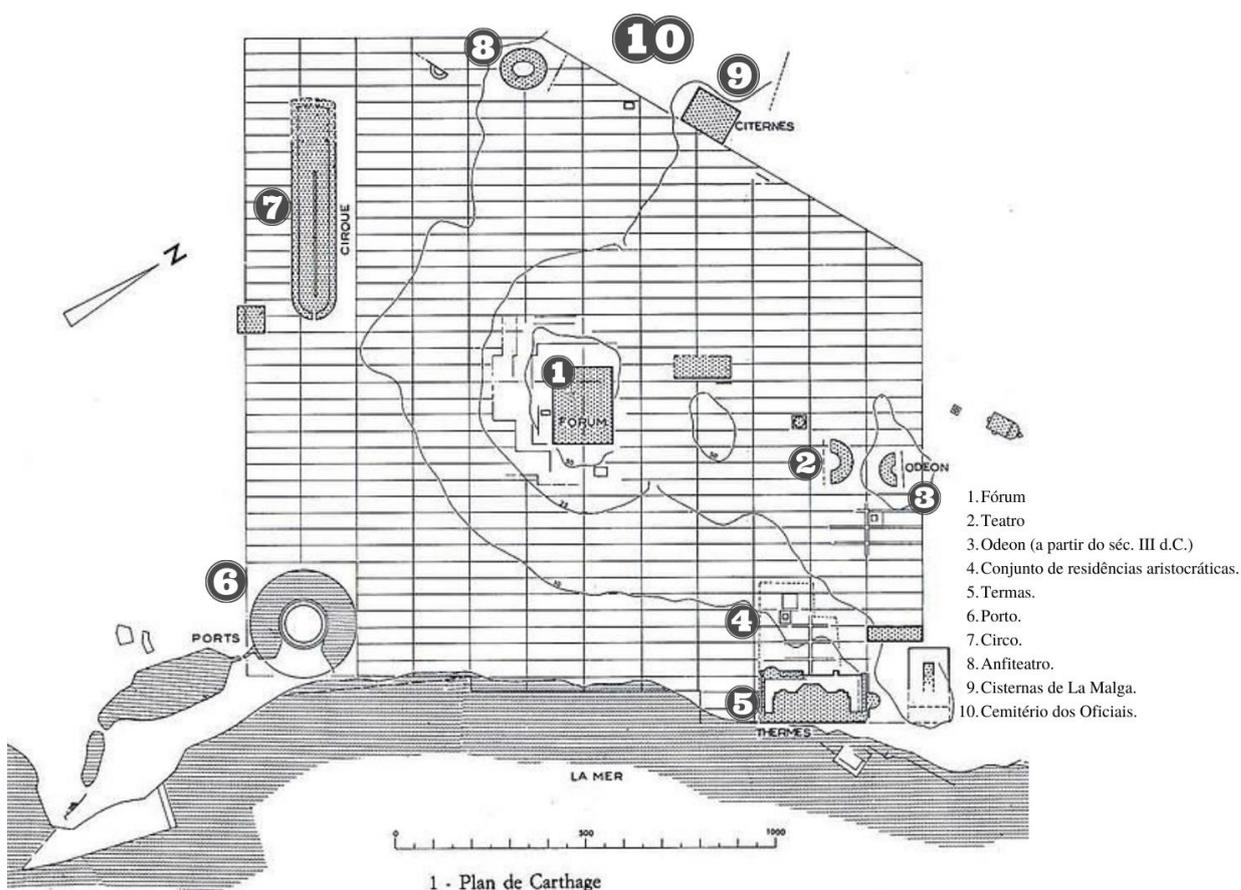


Fonte: Rives (1995).

A nova *colonia* passou por um rápido desenvolvimento, como atestam os relatos de geógrafos poucos anos após sua fundação. Estrabão (*Geogr.*, XVII, 3, 15) apontou a cidade como “próspera como muitas da Líbia”, enquanto Pompônio Mela (*De Chronographia*, I, 34) escreveu que a cidade já se encontrava “rica novamente”, como era no período púnico. Na perspectiva macro, Cartago assumiu relevância no Império devido ao enorme potencial das planícies de cultivo de cereais, de modo que seus portos foram o principal ponto para o transporte desse produto até Roma, onde poderia suprir até dois terços da necessidade anual com uma capacidade produtiva superior a do Egito (BOMGARDNER, 2001, p. 132). Um bom indicador da riqueza da Cartago é a taxa que os magistrados tinham que pagar para que pudessem participar da vida municipal: eram 38.000 sestércios em Cartago, ao passo que, na

cidade de Cirta, deveria ser pago 20.000, em Hipona, 10.000 e, em Bula Régia, 5.000 (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 3-4).

Figura 4 - Planta da Cartago romana.



Fonte: Norman (1988, p. 10). Legendas de nossa autoria.

Ainda que tenha sido de fato refundada, o passado púnico pode ser levemente percebido na urbanização da Cartago romana. Escavações empreendidas nos anos 1970 permitiram comparar a planta da cidade com o pouco que se sabe sobre sua antecessora, e constatou-se que os eixos dos edifícios romanos coincidem com os anteriores da antiga Cartago. Com isso, podemos inferir que o processo de urbanização da cidade seguiu, ao menos em certa medida, uma lógica ortogonal já existente, fato que rompe com uma noção de que o modelo de cidade púnica seguia sempre uma lógica anárquica na disposição dos edifícios. De todo modo, o ideal romano de

uma *arquitetura de passagem* se sobressai na planta de Cartago (Figura 4), em suas ruas conectando portões, praças e edifícios públicos (KORMIKIARI, 2020, p. 151-152). Seguindo um padrão comum a fundações de *coloniae*, a *metropolis* da África Proconsular teve seu plano traçado em parcelas retangulares de terra, as *insulae*, de cerca de 35 metros por 141, espalhadas por um perímetro total de 321 hectares (LIMA NETO, 2018a, p. 114).

Pouco conservada, a paisagem urbana da Cartago do século II é de difícil reconstituição. O fórum e o capitólio foram erguidos imponentes sobre a colina de Byrsa (Figura 4, nº 1), centralizados no plano da cidade para que pudessem ser acessíveis a todos. No século II Cartago passou por uma reforma urbanística como resposta à destruição causada por um grande incêndio na cidade. Importantes edifícios, como o fórum e o anfiteatro foram reformados, e no caso desse último, ampliado consideravelmente. Na mesma ocasião foram erguidos o teatro e as termas. O teatro (Figura 4, nº 2) foi construído a meio quilometro a noroeste de Byrsa, onde posteriormente por volta do século III viria a ser acompanhado pelo Odeon (Figura 4, nº 3).⁸³ O teatro de Cartago possuía capacidade para uma audiência, estima-se, de até 11 mil pessoas acomodadas na *cavea* em ordem hierárquica, com os cidadãos ilustres mais próximos à base, na *orchestra* (Figura 5), o formato em semicírculo direcionava os olhares de todos ao centro, tal como potencializava a acústica de modo que a audiência cativa focasse sua visão e audição em quem se apresentava no *pulpitum* (LIMA NETO, 2018a, p. 119). Nesse espaço, a comunidade cidadina apreciava apresentações teatrais e conferências filosóficas, como aquelas promovidas por Apuleio de Madaura.

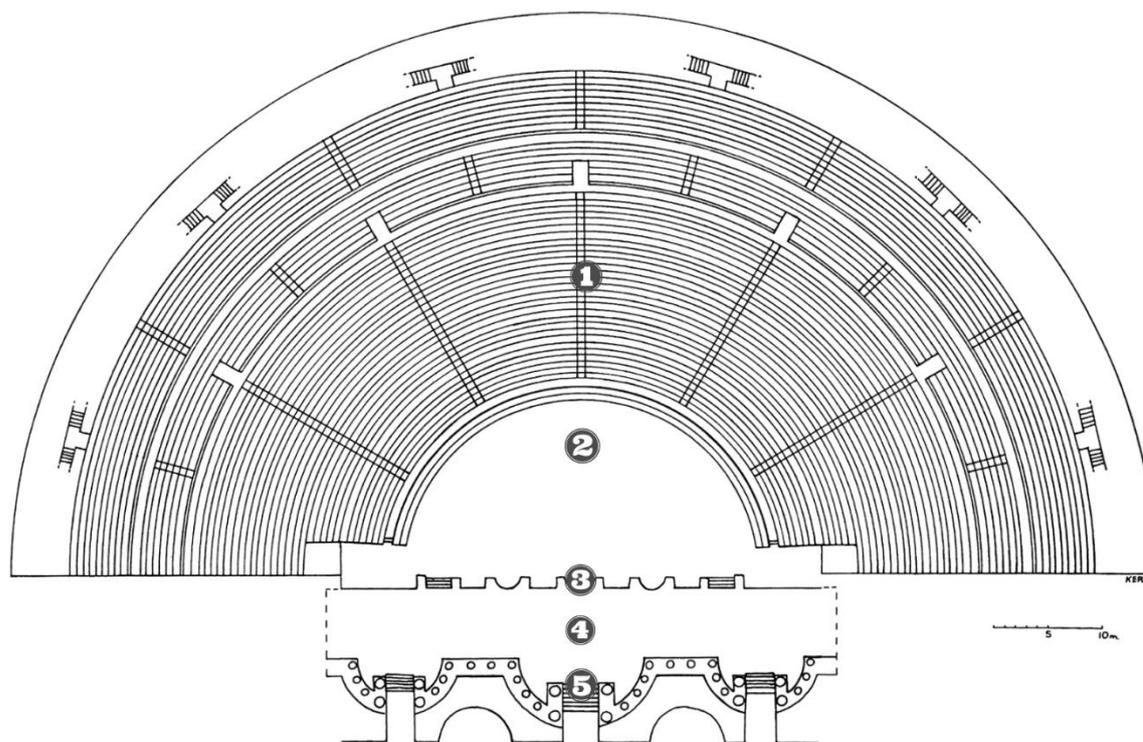
A decoração do teatro de Cartago contava com diversas estátuas, das quais cerca de 23 fragmentos foram identificados. Dentre esses fragmentos, um se trata da cabeça de uma estátua

⁸³ O Odeon foi um teatro coberto, preferencialmente dedicado a recitais, orações públicas e concursos musicais (KORMIKIARI, 2020, p. 151).

do Imperador Lúcio Vero; 4 outros correspondem a estátuas de personalidades locais e os demais 16 dizem respeito a divindades ou figuras míticas. A grande quantidade de estatuas desse último tipo talvez se justifique pela frequência com que o espaço do teatro era ocupado por festivais religiosos. Os locais onde eram dispostas variavam entre nichos nas paredes ou espaços entre as colunas, inicialmente não previstos para a alocação de uma estátua, o que condiz com o fato de que a coleção estatuária dos teatros não compunha um programa de decoração uniforme, mas sim se expandia conforme novas estátuas eram inseridas ao sabor do contexto. O local reservado para as estátuas mais importantes era acima das três entradas do *pulpitum*, sobre as quais três nichos eram voltados para a audiência. Foi possível identificar ao menos duas das estátuas que ocuparam esses espaços privilegiados: uma estátua de Apolo, que ocupava o nicho central e media colossais 2,40 metros de altura. A outra estátua era a de Hércules, que ocupava o nicho à esquerda de Apolo (do ponto de vista da audiência) e media 1,75m. Estima-se que ambas as peças datam do início do século III e foram instaladas no teatro como parte do esforço de preparação de Cartago para receber os Jogos Píticos, honraria concedida à cidade pelo então imperador Septímio Severo. Por esse motivo é possível conjecturar que a estátua que teria ocupado o nicho da terceira entrada do *pulpitum* era de Dionísio, pois assim estariam representados no local os patronos das três principais competições dos Jogos Píticos: competições atléticas (Hércules), musicais (Apolo) e cênicas (Dionísio) (ROS, 1996, p. 484-489).⁸⁴ Nota-se que a instalação dessas três grandes peças estatuárias é oriunda de um período posterior ao recorte cronológico desta dissertação e provavelmente Apuleio nunca as viu. Contudo, trata-se de uma implementação que não teria ocorrida da noite para o dia, mas sim seria o ápice de uma sacralização do teatro que já vinha desde o tempo de Apuleio.

⁸⁴ As estátuas de Hércules e Apolo foram catalogadas após uma longa escavação liderada por Gauckler (1910, p. 46-47). Foram encontradas caídas de seus nichos em meio as ruínas.

Figura 5 - Teatro de Cartago e seus elementos: *cavea* (1); *orchestra* (2); *proscenium* (3); *pulpitum* (4) e *scaenae* (5).



Fonte: ilustração extraída de Ros (1996, p. 451). Legendas de nossa autoria.

As demais estátuas religiosas escavadas no local são diversas. Uma estátua cuja cabeça se perdeu é de uma mulher portando romãs, o que nos induz a crer que seja uma sacerdotisa de Ceres que viveu na cidade; duas estátuas representavam mercúrio, deus do comércio e viagens; uma estátua de um rapaz acompanhado de *Amor*; uma cópia de uma estátua atribuída a Praxiteles que ilustra um sátiro em repouso e,⁸⁵ por fim, um conjunto de pequenas estátuas ilustrando Vênus acompanhada de *Amor* e um golfinho (ROS, 1996, p. 485). Toda essa coleção de monumentos marcava o teatro como um espaço do sagrado independentemente do evento que ocorreria ali, sejam apresentações lúdicas ou conferências filosóficas. Tertuliano (*De Spect.*, X) se referiu ao teatro de Cartago como “santuário de Vênus” e compara o aspecto

⁸⁵ Além desta cópia, também foram encontradas réplicas das obras *Doríforo* e *Diadúmeno*, de Policleto (ROS, 1996, p. 485).

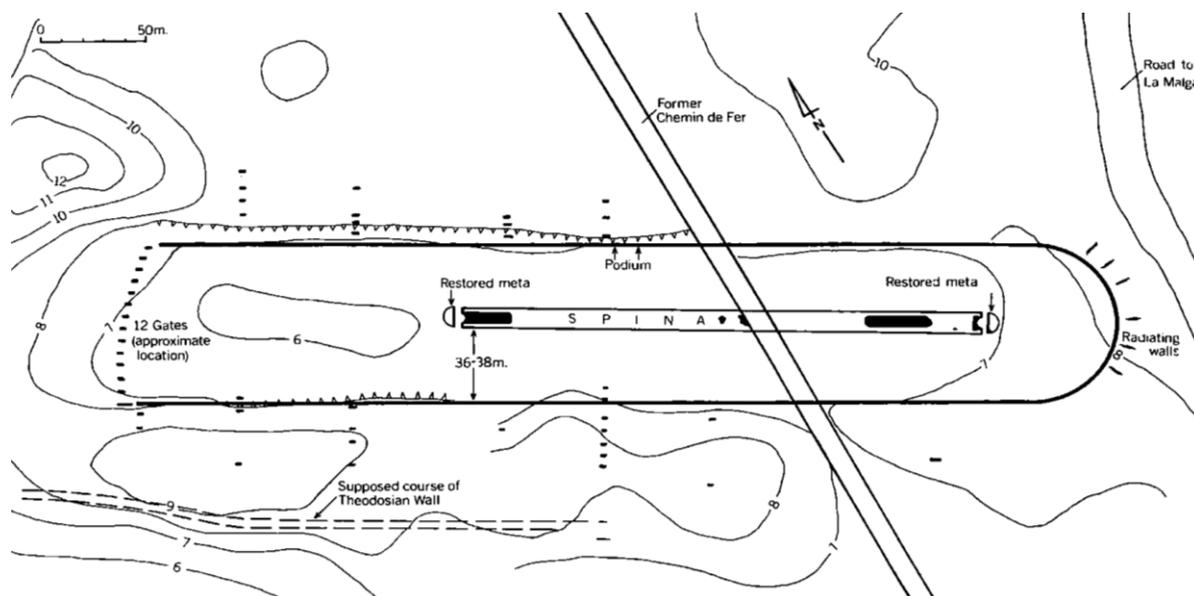
religioso do teatro e do circo, no que tange aos ornamentos e profissionais encontrados no local, como, por exemplo, as “coroas profanas, sacerdotes a presidir, assistentes de vários colégios sagrados e sangue de touro a escorrer”.

Uma série de *domus* aristocráticas (Figura 4, nº 4) se estendia ao leste do teatro, passando pelo templo de Bord Djebid, em direção às Termas de Antonino no litoral, formando um complexo de circulação das elites que viam no teatro, Odeon, termas e no próprio bairro das *domus* como um perímetro de sociabilidade e exibição de sua identidade aristocrática (LIMA NETO, 2018a, p. 114). Kormikiari (2020, p. 166) sugere que as termas, em especial, foram populares no norte da África tendo em vista o grande número dessas estruturas espalhados pela região, principalmente no noroeste africano. As termas eram estruturas complexas capazes de oferecer opções diversas, tais quais banhos quentes, mornos e frios, além de vestiários, áreas para exercícios, saunas e câmaras frias. As Termas de Antonino (Figura 4, nº 5) foram um dos maiores complexos de banhos construídos no Império Romano, alcançando certa de 200 metros de comprimento. Outra estrutura fulcral para a sociabilidade das elites pode ter sido a biblioteca que Apuleio menciona em um de seus discursos, contudo, não restou nenhum sinal de onde ela poderia ter existido (Apul., *Flor.*, XVIII). A partir das termas, caso um indivíduo seguisse pelo litoral até o extremo sul da cidade, encontraria as bacias portuárias que garantiam a conexão de Cartago com as rotas de comércio do mediterrâneo (Figura 4, nº 6).

A Oeste foram erguidos o circo e o anfiteatro (Figura 4, nº 7 e 8). O circo (Figura 6) era onde ocorriam as populares corridas de cavalos, e Cartago possuía o terceiro maior do Império, medindo 570 x 80 x 129 m. Sua construção data da última década do século I, por determinação de Domiciano. Foi ampliado durante o governo de Septímio Severo (193-211) e, mais tardiamente, restaurado à época de Teodósio. As corridas de cavalos ou de carruagens foram talvez os espetáculos mais populares da Antiguidade, tendo em vista a capacidade de audiência

dessas estruturas. O circo de Cartago, por exemplo, possuiu capacidade para até 70 mil indivíduos (HUMPHREY, 1986, p. 295-306).

Figura 6 - Planta do circo de Cartago



Fonte: Humphrey (1986, p. 302).

Pela dimensão do edifício, sua construção foi originalmente na periferia da cidade, contudo, com o avançar da malha citadina, o monumento passou a integrar a paisagem urbana de Cartago. Como materiais de construção, utilizou-se, principalmente, cascalho e pedras. A estrutura do circo seguiu um modelo frequente, o qual se destaca três elementos: a *cavea*, local onde eram dispostos os assentos a serem ocupados seguindo uma ordem hierárquica, a exemplo do que ocorria no teatro, com as posições mais próximas da arena destinadas a indivíduos de *status* superiores. As arquibancadas se espalhavam não só pelos lados do circo, mas também na extremidade semicircular. Outros dois elementos distintivos desse espaço são a arena (*spatium*), onde ocorriam as competições e, ao centro desta, a *spina*. A *spina* era uma longa plataforma que dividia a arena em duas pistas, uma para a ida e outra para a volta, de modo a evitar colisões frontais entre competidores. As duas extremidades da *spina* possuíam marcos chamados *metae*, sendo a extremidade mais distante da largada a *metae primae* e a extremidade próxima chamada

metae secundae. As *metae* se destacavam por três grandes colunas em forma cônica. Na *spina* também se posicionavam os responsáveis por sinalizar as voltas dadas pelos aurigas, além de estruturas decorativas e religiosas, tais quais obeliscos, estátuas, santuários ou câmaras mortuárias (BUSTAMANTE, 2005; HUMPHREY, 1986, p. 295-306). O aspecto religioso desses monumentos perpetuou-se para além do século II, como é possível aferir a partir do incômodo de Tertuliano (*De Spect.*, VIII), que, preocupado com a presença de cristãos nos jogos, se pôs a alertar seus companheiros de fé:

[...] Os ornamentos do circo são templos. Os ovos são uma oferenda aos Dióscoros,⁸⁶ os quais afirmam, sem vergonha, terem nascido de um ovo de cisne em que se transmutara Júpiter. Os golfinhos são homenagem a Netuno. Colunas levantam imagens de Seia, deusa das sementes, das Messia, deusas das ceifas, das Tutulina, deusas que olham pelos frutos. Diante dessas colunas, veem-se três altares para três pares de deuses: os Grandes, os Poderosos, os Fortes, que se julgam serem oriundos da Samotrácia. Um obelisco desmedido, segundo afirma Hermáteles, representa uma prostituta dedicada ao Sol. A inscrição deixa que a arrolemos sem perigo de errar: a superstição veio do Egito. A chusma demoníaca seria congelada sem a sua grande mãe, por isso é ela que preside a reunião. O Conso, como dissemos, está logo à entrada acaçapada atrás dumas estátuas chamadas Múrcias, que por sua vez são ídolos também, pois Murcia é uma deusa do amor, dizem, e para ela foi erguido um templo ali.

Repare tu, cristão, quantas imundas divindades se assenhoraram do circo. Quão longe você deve estar dessa pocilga onde tripudiam tantos espíritos diabólicos.

Sem dúvida, a descrição de Tertuliano é carregada de sua visão de mundo cristã, contudo, ainda assim seu relato é valioso para resgarmos parte do que teria sido a estrutura do circo, e como este ambiente era percebido como sagrado inclusive por aqueles que não compartilhavam das crenças pagãs. Um mosaico proveniente de Cartago datado do século II (Figura 7) nos traz uma representação imagética de como teria sido a estrutura de acordo com seus contemporâneos. Neste mosaico, um elemento decorativo chama atenção: no centro da *spina*, na parte

⁸⁶ Dióscoros é uma forma de se referir aos deuses Castor e Pollux, protetores dos cavaleiros. Os Dióscoros teriam nascido de, ovos postos por sua mãe, Leda, que havia sido seduzida por Júpiter em forma de cisne. Por esse motivo ovos coloridos eram erguidos na *spina* para indicar quantas voltas cada auriga havia completado na arena (HOWATSON; CHILVERS, 1996).

parcialmente deteriorada do mosaico, observa-se uma estátua do que seriam leões puxando uma carruagem. Pode-se interpretar esse fragmento como sendo uma representação da deusa Cibele e seu tradicional carro puxado por leões. Apesar de importada da Frígia, o culto a Cibele se fez popular na Grécia, chegando até a capital romana. Contudo, a presença da referida estátua no circo é uma marca indiscutível da identidade provincial no edifício, tendo em vista que Cibele era associada à deusa local *Caelestis*, que, por sua vez, remonta à própria divindade fenícia Tanit (BUSTAMANTE, 2005, p. 236).

Figura 7 – Representação do circo em um mosaico encontrado em Cartago

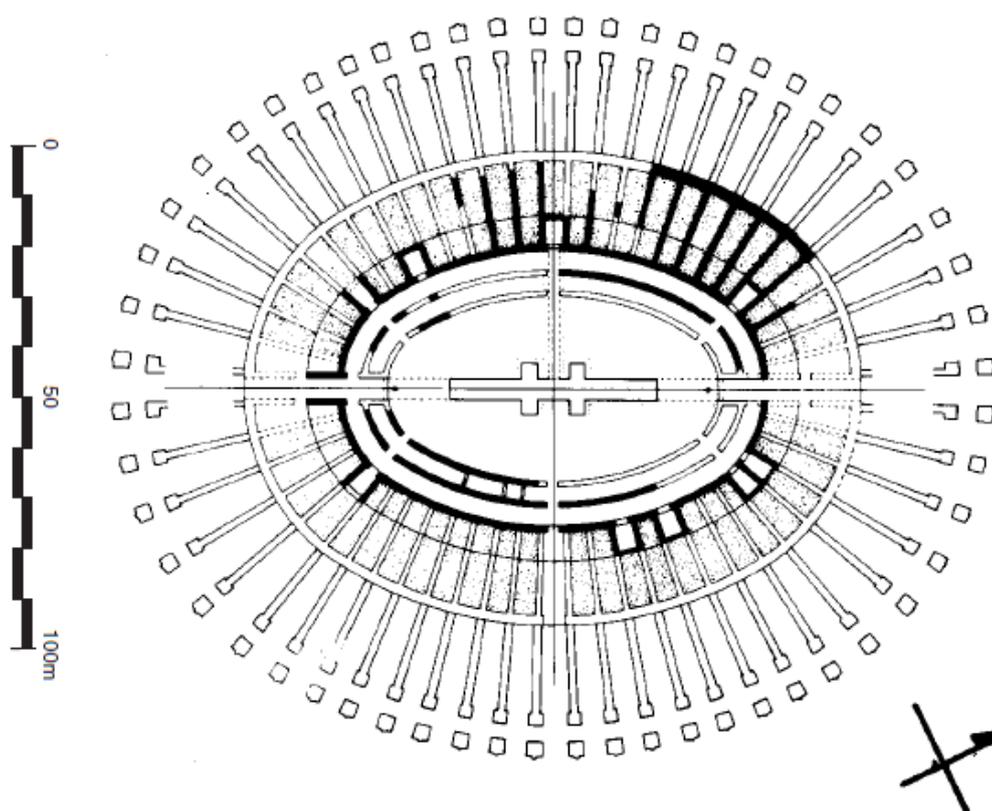


Fonte: University of Chicago (2015).

Os anfiteatros, por sua vez, são mais lembrados pelas batalhas de gladiadores que ali ocorriam e as ocasionais execuções de condenado jogados às feras. Dentre os mais de 50 anfiteatros espalhados pela África do Norte, dos quais muitos de madeira que se perderam ao longo do

tempo, aquele erguido em Cartago foi um dos mais destacados (KORMIKIARI, 2020, p. 164). Paradoxalmente, como aponta Bomgardner (2001, p. 128), o anfiteatro de Cartago é, ao mesmo tempo, o principal anfiteatro da África romana, mas também um dos menos conhecidos, como consequência da gradual pilhagem que a estrutura sofreu ao longo do período medieval. Como era comum no medievo, construções da Antiguidade tinham seus materiais reaproveitados em novas obras, desde a pedra até o bronze. Aos poucos, as estruturas monumentais se converteram em ruínas, ou simplesmente desapareceram, como foi o caso do anfiteatro cartaginês.

Figura 8 - Planta do anfiteatro de Cartago



Fonte: Bomgardner (2001, p. 128),

O monumento original pode ser datado da dinastia júlio-claudiana (14-68). Sua estrutura foi erguida com cimento romano revestido com pequenas pedras cortadas em formato piramidal, colocadas com regularidade precisa na diagonal, formando um padrão semelhante a uma rede.

Foi erguido, assim como o circo, na periferia da cidade (Figura 4, nº 8), ou seja, uma região afastada das grandes residências aristocráticas, território de Apuleio. A arena media 64,66 × 36,7m, e era delimitada por três paredes, como se vê pela planta da estrutura (Figura 8). As duas primeiras paredes construídas com blocos maciços de arenito circunscriviam a arena e eram interligadas por uma série de paredes transversais para formar celas, provavelmente cárceres ou currais, além de um pequeno santuário (*sacellum*) em uma das extremidades do eixo menor. Um *podium* de 2,5 metros de altura, e quase 3 metros de largura, erguia-se entre a segunda e a terceira parede e era destinado aos assentos de honra. Ao longo dessas paredes um corredor abobadado seguia contínuo, dando acesso aos assentos da *ima cavea*, seção com melhor visão da arena e por isso destinada às elites. Pelo mesmo corredor abobadado era possível acessar a *media cavea*, destinada ao público em geral. Em toda a *cavea*, a largura não ultrapassava 28 metros. A princípio o anfiteatro de Cartago já era monumental, com capacidade para cerca de 22 mil pessoas. No século II a ampliação da *cavea*, a construção de galerias sob o piso da arena e a instalação de uma fachada suntuosa de vários andares, em pedra, dão a essa estrutura sua forma imperial. No plano original, o perímetro externo do anfiteatro era de 120 metros por 93, porém, quando foi ampliado, passou a se estender por 156 x 128m e permitir uma audiência de até 30 mil pessoas. De todo modo, chama atenção a data da primeira construção, ainda nos primeiros anos do Principado e localizado numa província, algo pouco usual para a época (BOMGARDNER, 2001, p. 134-135).

Fragmentos encontrados no sítio do anfiteatro nos revelam um pouco de como a religiosidade oficial se materializa neste ambiente. Foram escavados um dorso de uma estatueta de Diana, a Caçadora, um cabeça de Hércules, um dorso de Baco, um baixo-relevo possivelmente representando Netuno e uma lâmpada a óleo decorada com um desenho de Cibele sentada em um leão. Uma inscrição votiva dedicada à divindade *bonus eventus* também foi encontrada (DELATTRE, 1899, p. 16-22). Além disso, há o relato de Tertuliano (*De Spect.*, XII), segundo

o qual o espaço do anfiteatro contava com uma série de ornamentos, instrumentos e cerimônias de cunho religioso, como “as púrpuras, os fachos e guirlandas, as coroas, os discursos e jantares rituais que ocorriam nas vésperas”.

Relativamente próxima ao anfiteatro, encontravam-se as cisternas de La Malga (Figura 4, nº 9), alimentada pelo aqueduto de Zalghouan. Essas cisternas formavam um imenso complexo de tanques que ao todo mediam 127 por 102 metros, cobrindo uma área de quase 13.000 metros quadrados coberta por tetos abobadados. A partir dali a água corria por tubos, de acordo com a inclinação do terreno, para diferentes pontos da cidade, como as vilas aristocráticas ao Leste e, principalmente, as Termas de Antonino. Nas imediações das cisternas estava os *cemitérios dos oficiais* (Figura 4, nº 10), o complexo mortuário mais bem documentado de Cartago. O complexo pode ser dividido em ao menos duas necrópoles, uma no perímetro chamado Bir el Jebbana, que se estendia por cerca de 1000m², e outra chamada Bir es Zeitoun. A denominação *cemitérios dos oficiais* é uma alusão às inscrições epigráficas encontradas no local, as quais nos revelam que o espaço era reservado para altos funcionários da administração proconsular, tais como soldados da guarda, escravos e libertos ligados a essas autoridades. Seu processo de escavação se deu entre os anos 1880-1898, conduzido pelos franceses Alfred Louis Delattre e Paul Gauckler, resultando, após 18 anos de trabalho, na catalogação de mais de mil inscrições epigráficas, dois mausoléus, iconografias e instrumentos mortuários. As evidências epigráficas indicam que esses cemitérios estiveram em atividade entre finais do primeiro século até meados do terceiro (CLERKIN, 2013, p. 6).

A cidade possuía um grande apelo arquitetônico, tendo alguns dos maiores monumentos entre as *urbes* norte-africanas. Cabe frisar a projeção de ocupação de alguns destes: no circo da cidade, a capacidade seria para 70 mil pessoas assistirem aos espetáculos; no teatro, cerca de 11 mil; e, no anfiteatro, seria possível uma audiência em torno de 30 mil indivíduos. A partir

da quantidade de pessoas que poderiam ocupar tais edifícios, assim como um olhar sobre o plano da cidade, também é possível estimar que a população de Cartago, no período do Principado, era a maior dentre as cidades da África Proconsular (LIMA NETO, 2016).⁸⁷ As estruturas arquitetônicas se integravam ao cotidiano dessa multidão na ocasião das corridas de carruagem, batalhas de gladiadores, apresentações cênicas, ritos da religião oficial, disputas de oratória e julgamentos, algo que se intensificava em algumas festividades tradicionais do calendário romano.⁸⁸ Os espaços públicos eram multifuncionais e exibiam diferentes camadas de significado, sendo uma dessas camadas referente ao aspecto sagrado. No cotidiano antigo, os espaços públicos se relacionavam com conflitos dos mais variados, como as disputas entre os adeptos das *factiones* do circo, entre advogados no teatro e até entre amantes. Muitas vezes, tais conflitos encontravam vazão nas várias instâncias da vida cidadina, seja na lei, na violência física ou em recursos mágicos lícitos e ilícitos.

Defixiones e conflitos citadinos

Em uma cidade tão agitada, não é estranho que também existisse uma vida religiosa plural e efervescente, possivelmente como resultado do intenso afluxo de pessoas que, vindo de regiões diversas do Império, por ali passavam. A religiosidade era um aspecto basilar para os romanos compreenderem o mundo em que viviam, sendo a religião oficial um dos elementos que dava liga à identidade de um Império tão diverso.⁸⁹ Em Cartago, assim como nas demais cidades,

⁸⁷ Tratar da demografia do mundo antigo é sempre problemático, tendo em vista a escassez de fontes, a mobilidade dos indivíduos e o vasto período de tempo analisado, ainda assim, alguns autores arriscam-se a estimar uma população para Cartago em torno de 50 e 70 mil no século I (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 30), enquanto outros expandem esse número para em torno de 100 e 200 mil no século II (PRÉVOT *et al.*, 2006, p. 292). Em qualquer um desses cenários, seria uma das maiores populações citadinas do Império Romano.

⁸⁸ As *feriae* eram momentos em que ocorriam diferentes atividades religiosas e de sociabilidade com objetivo de agradar à comunidade e aos deuses, a exemplo de sacrifícios de animais, espetáculos de gladiadores, corridas no circo, desfiles e banquetes públicos (GONÇALVES, 2008, p. 31).

⁸⁹ A identidade romana do período imperial estava ligada a um *common ground* de elementos compartilhados pelas elites citadinas em torno do Mediterrâneo e disseminada aos estratos mais baixos da sociedade pela circularidade cultural. Dentre esses elementos estava o domínio da língua e da *paideia* greco-romana, a participação na religião

eram os membros da aristocracia que ocupavam os prestigiados cargos religiosos, como o de *sacerdos provinciae africae*, o ápice do *cursus honorum* a ser alcançado em âmbito provincial (LIMA NETO, 2018a, p. 122-123). As práticas religiosas estavam presentes em circunstâncias políticas, militares e econômicas, no entanto, o que comumente denominamos *religiosidade romana* está longe de representar uma unidade em si, tendo em vista que o politeísmo romano agregava novas divindades a todo momento, algumas delas até opostas umas às outras. Na África do Norte, por exemplo, é evidente a presença de cultos em honra a deuses romanos, mas também a divindades autóctones e cultos orientais. Também era comum a prática do *interpretatio*, isto é, a justaposição de divindades que possuíssem atributos semelhantes. Por meio dessa prática, deidades de cultos estrangeiros eram apropriadas localmente, como foi o caso do deus romano Saturno, cujo culto foi associado à divindade africana Baal-Hamon por séculos (BUSTAMANTE, 2006, p. 116-121). A vida religiosa era fundamental para a integração das comunidades cidadinas, uma vez que os ritos públicos reforçaram os laços entre os cidadãos, e destes para com os deuses, garantindo uma boa relação entre o corpo cívico e o plano sagrado, ou, nas palavras dos romanos, a *pax deorum* (SANZI, 2006, p. 17).

A diversidade religiosa em Cartago, assim como no restante do Império, não se limitava à religião oficial, como podemos perceber pela ocorrência das práticas mágicas clandestinas. No cotidiano romano, a ideia de magia manifestava-se de forma contraditória, de modo que, por um lado, certas práticas eram enquadradas juridicamente como *goeteia*, isto é, atos de malefício, enquanto que, por outro lado, práticas essencialmente mágicas poderiam ser consideradas como *teurgia*, ou seja, mero objeto de estudo filosófico, ou parte da religião oficial (SILVA, 2019, p.

oficial, a cidadania romana, a experiência do espaço urbano aos com teatros, anfiteatros, termas, bibliotecas, etc. Tal bagagem cultural se consolidou mediante um processo genericamente nomeado como *romanização*, ou seja, a relação dialógica entre os modelos culturais greco-romanos e a diversidade cultural das provinciais, em um processo que possibilitou identidades multifacetadas (BUSTAMANTE; DAVIDSON; MENDES, 2005, p. 25; HUSKINSON, 2000, p. 25-28; LIMA NETO, 2018b, p. 83-84).

94-95). O que definiria se uma prática religiosa seria reconhecida como *goeteia* era, principalmente, seu objetivo. A *goeteia* era tida como um *supertitio*, uma tentativa individual de se alcançar o favor dos deuses, como por meio de feitiços amorosos, ritos para enriquecimento pessoal ou visando um assassinato (SANZI, 2006, p. 17). Ocorria no âmbito privado, movida por interesses pessoais, o que rompia com o sentido comunitário da religião oficial romana. Era assim que o senso comum concebia o mundo mágico.

A crença dos romanos na eficácia da *goeteia* é atestada também pela forte repressão do Estado sobre quem a praticasse, como constam em dois códigos legais da cidade de Roma, a *Lex XII tabularum* e a *Cornelia de sicariis et veneficis*, nas quais duas possibilidades de crime por meio de magia estão registradas: roubar a colheita de um vizinho, ou assassinar alguém, por meio de encantamentos ou veneno. Em ambos os casos a punição seria a morte (SILVA, 2019, p. 96). Percebe-se que o que era criminalizado era o resultado do ato mágico: a violação da propriedade ou da vida de outrem, de modo que o rito mágico que não ferisse esses princípios era permitido, ainda que mal visto. A magia como um crime em si só veio a ser penalizada tardiamente, após o século III (SILVA, 2003, p. 229). Por meio de códigos legislativos e compilações de comentários de juristas romanos,⁹⁰ é possível restituir como o Estado imperial tratava a magia à época do Principado. Era considerado como crime prever o futuro de indivíduos, em especial do imperador, sob pena de execução. Também seriam executados *honestiores*⁹¹ que produzissem, vendessem, ou apenas portassem *venenum*,⁹² ainda que nesse caso a morte

⁹⁰ O texto original da *Lex Cornelia* não foi legado na íntegra. A sua reconstituição parcial somendo pôde ser efetuada por meio dos comentários de fontes jurídicas tardias, provenientes dos séculos III, IV e VI, tais como as *Pauli Sententiae* (5, 23, 1; 5, 23, 14-19), a *Mosaicarum et romanarum legum collatio* (I, 1-3) e o *Digestum* (XLVII, VIII, 1-17), (LIMA NETO, 2016, p. 226).

⁹¹ A partir de finais do século II, os cidadãos romanos passaram a ser divididos em dois *status* jurídicos: os *honestiores*, que incluíam senadores, equestres, funcionários do Estado e soldados locais; e, tidos como inferiores na hierarquia social, os demais cidadãos, chamados *humiliores*. As punições para os *honestiores* tendiam a ser mais brandas (ADKINS, 2004, p. 49). Contudo, ainda que pertinentes para se entender a ordenação jurídica no mundo romano, tais categorias não se equiparam a classes sociais.

⁹² De acordo com Collins (2008, p. 144-145), o termo *veneficus* era utilizado também como sinônimo genérico de mago, independentemente da utilização de líquidos venenosos. Por esse motivo, é possível que, em outras passagens, personagens mágicas sejam referidas por esse termo mesmo que não manipulem venenos. Não à toa, o

ocorresse pelo gládio, o que era tido como uma maneira honrosa e relativamente indolor de execução. Porém, se o cidadão fosse um *humilior*, a pena era ainda mais severa, pois, antes de morrer, o infrator seria crucificado ou jogado às feras. Outros atos, como poções amorosas e abortivas, eram punidos com o exílio e confisco dos bens, se o indivíduo se tratasse de um *honestior*, ou com o envio às minas, no caso dos *humiliores*. No entanto, para quem produzisse uma *defixio*, ou realizasse sacrifícios humanos, o destino seria a crucificação ou a morte pelas feras, independente da classe a que pertencesse (LIMA NETO, 2019b, p. 130-131).

Apesar dos perigos, a atividade de magos em Cartago era notada pela população em geral, como atesta Tertuliano (*De Anim.*, LVII), no início do século III, ao alertar aos cristãos da cidade sobre os perigos de feiticeiros que supostamente manipulavam os mortos. Como documentação histórica, as *defixiones* cumprem um papel fundamental ao nos permitir acessar as fórmulas mágicas de *maleficium* em sua íntegra, tal como os locais onde esses objetos mágicos eram depositados. Porém, se por um lado temos disponível uma variada gama desses registros arqueológicos por todo o mediterrâneo, por outro lado é um desafio descobrir quem eram os indivíduos que as produziam. Primeiro, devemos ter em mente que não necessariamente o interessado no feitiço (aquele que solicita) seria o seu autor (aquele que confecciona o objeto mágico). Sem dúvida, não podemos excluir a possibilidade de que existissem praticantes leigos de malefícios, uma vez que o processo de inscrição em chumbo não seria especialmente complexo, porém, deve-se lembrar que o ato envolvia, além da confecção do material, um longo rito de escolha da peça de chumbo, purificação da mesma com ervas aromáticas, depositá-lo num local específico e, após o depósito, seguir uma série de procedimentos de autopurificação para garantir a eficácia da magia. Não é preciso dizermos que isso não seria desejável por um cidadão qualquer, especialmente um membro da elite, considerando-se os riscos envolvidos

termo *veneficus/veneficium*, nos códigos legais à época de Apuleio, como a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, identificava os praticantes de *crimen magiae*.

(GAGER, 1992, p. 4-21; RIBEIRO, 2006, p. 240). Instruções para a confecção do que seria uma *defixio* são encontradas nos *Papíros Mágicos Gregos* (VII, 429-58), e ilustram bem o nível do conhecimento que o rito exigia, sendo produzidos, com grande probabilidade, por agentes mágicos iniciados em saberes esotéricos adquiridos depois de anos de estudos:

Um [rito] restritivo para qualquer coisa, funciona mesmo em carruagens. Também causa inimizade e doença, corta, destrói e derruba, para [o que] você deseja. O feitiço [a seguir], quando dito, conjura *daimones* [fora] e os faz entrar [em objetos ou pessoas]. Inscreva em uma lâmina [feita] de chumbo de um cano de água fria o que você quer que aconteça, e quando você o tiver consagrado com aromas amargos como mirra, bdélio, styrax, aloés e tomilho, com lama de rio, no entardecer ou no meio da noite, onde houver um riacho ou local de banho, tendo amarrado uma corda [na placa], jogue-a no córrego - ou no mar - [e deixe-o] ser carregado. Use a corda para que, quando quiser, você possa desfazer [o feitiço]. Então, se você quiser quebrar [o feitiço], desamarre a placa. Diga a fórmula sete vezes e você verá uma maravilha ocorrer. Então vá embora sem voltar atrás ou dar uma resposta a ninguém, e quando você tiver se lavado, vá para o seu próprio [quarto] e descanse, e use [apenas] alimentos vegetais. Escreva [o feitiço] com uma agulha de bronze sem cabeça.

O texto a ser escrito é: "Eu te conjuro, senhor Osíris, por seus santos nomes OUCHIOCH OUSENARATH, Osiris, OUSERRANNOUPHTHI OSORNOUNPHE Osiris-Mnevis, OUSERSEMENTH AMARA MACHI CHOMASO EMMAI SERBONI EMER Isis, ARATOPHI ERACHAX ESEO IOTH ARBIOTHI AMEN CH[N]JOURM (?) MONMONT OUZATHI PER OUNNEPHER EN OOO, entrego a você, senhor Osíris, e deposito com você este assunto:" [Aqui se escreveria que efeito o feitiço deveria ter e em quem].

Mas se você fizer [a placa] ser enterrada ou [afundada em] rio ou terra ou mar ou córrego ou caixão ou em um poço, escreva a fórmula órfica, dizendo: "ASKEI KAI TASKEI" e, pegando um fio preto, faça 365 nós e amarre [o fio] ao redor do lado de fora do prato, dizendo a mesma fórmula novamente e, "mantenha aquele que está preso" (ou "amarrado"), ou o que você fizer. E assim a placa é depositada. Para Selene, quando ela passa pelo submundo, quebra qualquer [feitiço] que encontra. Mas quando este [rito] for realizado, [o feitiço] permanece [ininterrupto] desde que você diga sobre [a fórmula] diariamente neste local [onde a lâmina é depositada].⁹³

Ainda que o anonimato impeça traçar um perfil exato desses agentes, vários autores consideram a hipótese da existência de magos profissionais no Império Romano (SOARES, 2020; JORDAN, 1985, p. 198-252; LOPÉZ JIMENO, 1997, p. 26; SICHET, 1999, p. 115; SILVA,

⁹³ O texto dos *PGM* pode nos soar confuso, porém, isso se explica pelo documento se tratar de um conjunto de anotações de uso pessoal sobre conhecimentos obscuros, e não uma obra a ser tornada pública (SOARES, 2020, p. 34). O papiro citado (*PGM*, VII, 429-58) retoma algumas questões que abriram esta dissertação: a referência a Osíris e Isis, divindades egípcias que também eram cultuadas por religiões socialmente aceitas, inclusive pelo próprio Apuleio, são mobilizadas com finalidade *goética*, o que rompe novamente com a dicotomia religião-magia.

2003, p. 178). A repetição de fórmulas textuais, a semelhança entre objetos encontrados em diferentes cidades e a presença de muitas *defixiones* depositadas nos mesmos locais nos induzem a crer nessa *classe* de especialistas dotados de um saber específico acerca da manipulação de fórmulas mágicas e materiais ritualísticos focados em causar danos a outrem.

Muitas das *defixiones* de Cartago tinham como alvo interferir nas corridas de carruagens que ocorriam no circo.⁹⁴ Os aurigas, competidores e protagonistas das *factiones*,⁹⁵ acumulavam não só a fama por sua habilidade equestre, mas também rumores que atribuíam as vitórias à ação de forças sobrenaturais. Os espectadores mais emocionados não raramente se envolviam em conflitos violentos em nome de seus ídolos, o que algumas vezes poderia desembocar numa revolta local (CAMERON, 1976, p. 123). Seja sob encomenda dos atletas, dos espectadores, ou de ambos, as *defixiones* transportavam as disputas do circo para o plano mágico, na medida em que eram confeccionadas com o objetivo de alterar o resultado das corridas, por meio da incapacitação – ou morte – de cavalos e atletas. Na seguinte lâmina, o mago convoca uma pluralidade de deidades para que intercedam na corrida do oitavo dia de novembro, pedindo-lhes que:

[...] Prendam todos os membros, todos os tendões, ombros, pulsos e tornozelos dos aurigas da Equipe Vermelha: Olimpo, Olimpiano, Scorteo e Iuvenco. Torture seus pensamentos, mentes e sentidos para que não saibam o que estão fazendo. Arranque os olhos para que não possam ver, nem eles nem os cavalos que estão prestes a cavalgar: o cavalo egípcio Kalidromos e qualquer outro cavalo se uniu a eles; Valentino e Lampadio... Mauro, que pertence a Lampadio; Chrysaspo, Juba e Indos, Palmatus e Superbus... Boubalus que pertencem a Censorapus; e Ereina. Se ele montar em qualquer outro cavalo em vez deles, ou se algum outro cavalo estiver associado a

⁹⁴ Para exemplos de *defixiones* produzidas em outras províncias do Império Romano, consultar as análises de Gager (1992), López Jimeno (1997) e Ribeiro (2006).

⁹⁵ Foram associações, similares às guildas, nas quais os atletas e demais agentes envolvidos se organizavam. Tradicionalmente existiram quatro *factiones*, representada pelas cores associadas aos elementos e às estações do ano: a azul (*factio venēta*), branca (*factio albata*), vermelha (*factio russata*) e a verde (*factio prasina*) (CAMERON, 1976, p. 5).

eles, não permita que se afastem [de seus inimigos] para que não cavalgem para a vitória (*Def. Tab.*, 242, grifo nosso).⁹⁶

Escritas em grego, latim, ou uma mistura de ambos os idiomas combinados com fórmulas neopúnicas, as lâminas encontradas em Cartago compartilham não só dizeres comuns, mas a forma de apresentação dos alvos do feitiço, assim como a menção a deuses evocados.⁹⁷ São divindades egípcias, judaicas e romanas, mobilizadas, supõe-se, em prol de interesses financeiros, tendo em vista que os espetáculos envolviam apostas de valores consideráveis (GONGALVES, 2008, p. 51). Para além das competições no circo, o interesse nas batalhas ocorridas no anfiteatro também era alvo de imprecações, como nos revela a seguinte *defixio*, direcionada a um gladiador:

[...] Mate, massacre, fira Gallicus, que Prima enviará, dentro de uma hora, para o recinto do anfiteatro... **acorrente seus pés, seus membros, seus sentidos**, sua medula, acorrente Gallico, que Prima financiou, de modo que ele não mate o urso, ou o touro, nem com um, dois ou três golpes. Em nome do todo-poderoso deus vivo, cumpra minha oração, agora, agora, rapidamente, rapidamente, para que o urso o mate e machuque (*Def. Tab.*, 247, grifo nosso).

Nota-se que a violência presente nas maldições era recorrente e assemelha-se na forma como é expressada, sempre direcionando o mal a partes específicas do corpo, como olhos, pés, membros, espinha; além de conceitos abstratos, como “seus sentidos” (*Def. Tab.*, 247) ou “seus pensamentos” (*Def. Tab.*, 242). Esta forma de ataque ao corpo não se limita apenas às competições esportivas, pois as vemos até mesmo em *defixiones* que não visam a morte da vítima. É o caso do seguinte feitiço, interpretado por Sichert (1999, p. 119-120) como uma tentativa do mago de interferir na atuação de um orador em um julgamento:

⁹⁶ Para a tradução dos trechos mencionados, inspiramo-nos nas traduções em língua inglesa de John Gager (1992) e em língua francesa de Sandra Sichert (1999).

⁹⁷ Entre as figuras míticas evocadas consta a divindade egípcia Kneph; as judaicas Sabaôth, Jesus e Jacó; as gregas Hermes e Hecate, entre outras cuja identificação ainda é alvo de controvérsia. Para uma digressão alongada sobre os panteões presentes nas *defixiones*, ver: Gager (1992).

[...] Eu ordeno a você que silencie ele, e aqueles que o seguem, contra Atlosa. **Eu amarro suas línguas**, na ponta e na parte de trás, para que não possam refutar; que você os torne burros, burros como estes **galos mutilados**, Crispo, filho de Marine, e Marine, filho de Parine, eu amarro suas línguas (*Def. Tab.*, 219, grifo nosso).

Uma última modalidade de *defixio* é referente às com finalidade amorosa, ou seja, com fim de seduzir um indivíduo ou prejudicar um amante. No caso de Cartago apenas dois exemplos chegaram até nós (*Def. Tab.*, 230; 231), ambos danificados e com o texto comprometido. O exemplo mais preservado não apresenta de maneira legível nem o nome do beneficiário do feitiço nem de sua vítima, contudo, o feitiço se manteve intacto:

[...] Você que é um grande espírito no Egito, **tire o sono dela para que ela venha até mim** e dê satisfação à minha alma. Espírito [...] todo-poderoso, traga ela para mim apaixonadamente ardendo de amor e desejo por mim. [...] Espírito irresistível, force-a a ter sexo comigo. Bibipixi, que são os espíritos mais fortes, a pressionam e **a forcem a vir até mim** apaixonadamente ardendo de amor e desejo. Rikhourith, o espírito mais rápido do Egito, afaste-a de seus pais e da sua cama, **e obrigue-a a me amar** e a se entregar ao meu desejo (*Def. Tab.*, 230, grifo nosso).

Independentemente do conflito que a magia visa interferir, seja ele entre aurigas, gladiadores, advogados ou amantes, as imprecções apresentam profundas similaridades em seus objetos, efeitos desejados, tom imperativo e panteões evocados. Similaridades entre as fórmulas mágicas encontradas em Cartago e em outras regiões da África do Norte, como Hadrumantum, e do Mediterrâneo no geral corroboram a tese da existência de fabricantes profissionais na confecção dos objetos, ou, ao menos, sugere que os interessados nesses feitiços possuíam algum grau de troca de conhecimentos entre si, o que, em última instância, indicaria uma formação ou iniciação afim entre os seus praticantes.⁹⁸

⁹⁸ Pode-se, inclusive, devido à grande afinidade das práticas mágicas executadas, postular uma similaridade entre os feitiçeiros especializados na produção das *defixiones* e os *mistagogos* revelados nos *Papiros Mágicos Gregos*, isto é, sacerdotes profissionais especialmente vinculados a cultos de mistério encontrados no vale do Nilo até o século V. Para uma análise mais pormenorizada, ver: Soares (2020).

Nesse sentido, a cultura material das *defixiones* é impar ao revelar os interesses de cidadãos de Cartago que recorreram a *goeteia*. Tais práticas mágicas correspondem a um recurso a mais, complementando os meios legais de resolução de tensões sociais. Pelas passagens citadas anteriormente, entende-se que o principal motivo para se buscar tais magos seria a expectativas de ganhos financeiros devido as apostas no circo e no anfiteatro, ainda que, sem dúvidas, motivações sentimentais como a simples inveja não podem ser descartadas. Outra motivação, menos frequente nas *defixios* escavadas, diz respeito a conflitos jurídicos que desembocava na disputa oral entre advogados. Por fim, uma terceira modalidade de conflito é amoroso, que poderia corresponder tanto a um individuo que busca a morte de um rival, quanto àquele que espera seduzir alguém mediante a ação de forças mágicas. De todo modo, seja financeiro, jurídico ou amoroso, as *defixiones* foram produzidas como resposta a demanda dos conflitos sociais típicos de uma grande *metropolis*.

Entendido a forma e a função das *defixiones*, há um outro elemento comum entre esses objetos que nem sempre é discutido, mas que propomos a problematização: a forma de depósito das lâminas e os locais escolhidos para tal. Ao analisar esses objetos mágicos é comum que os classicistas se debrucem sobre uma análise do conteúdo textual, interessados ora nos aspectos linguísticos, ora no intercâmbio religioso entre diferentes panteões, ignorando, em certa medida, a importância do espaço onde esses objetos eram depositados. A grandiosidade de Cartago proporcionou a seus cidadãos um estilo de vida marcado por grandes festividades e espetáculos, momentos em que os indivíduos tinham a possibilidade de moverem-se em espaços normalmente não frequentados, realizando uma fuga à rotina. O circo e o anfiteatro seguiam tipos arquitetônicos conectados ao modelo romano de cidade e seu *modus vivendi*, contudo, ao serem *territorializados* tais espaços receberam uma outra camada simbólica em sua construção social, passando a serem tratados também como fontes de poder na prática de feitiços. O mesmo pode ser dito da presença de grande quantidade de lâminas mágicas no Cemitério dos Oficiais

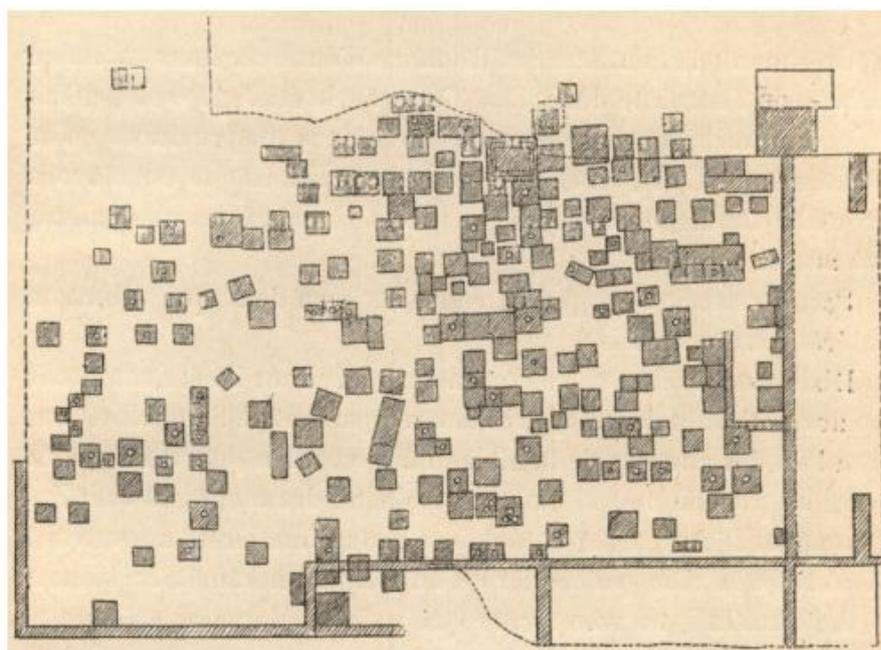
(*Def. Tab.*, 215; 217; 218; 219; 221; 223; 225; 227; 232; 234; 241; 242; 243; 255; 256; 259; 261), o que nos leva a crer que este espaço foi tido, em seu tempo, como um território privilegiado para a prática mágica e delimitador de sua identidade. Por intermédio das *defixiones* podemos pensar a integração da estrutura espacial da cidade à prática da *goeteia*, o que faremos a seguir.

O território dos magos

A relação entre o malefício e a morte não estava somente no efeito que o mago espera alcançar, mas também na fonte do feitiço em si, como nos indicam os locais em que as *defixiones* eram ocultadas em Cartago. O espaço em que mais *defixiones* foram escavadas foi o chamado Cemitério dos Oficiais, como convencionou-se referir ao complexo de necrópoles de Bir el Djebbana e Bir es Zeitoun, localizado próximo ao anfiteatro e à cisterna de La Malga.⁹⁹ Compreender um pouco melhor a organização desses espaços mortuários nos permite ter uma noção mais apurada sobre a relação dos praticantes de *maleficium* com a espacialidade e materialidade.

⁹⁹ A proximidade com as cisternas é sugestiva pois o principal material para a confecção de *defixiones* foi o chumbo, e, como indicado no *PGM VII* (429-58), recomendava-se o chumbo de tubulações de água pois remeteria a umidade e frieza de um cadáver. Por esse mesmo motivo também recomendava-se depositar a *defixio* em rios e poços.

Figura 9 - Planta da necrópole de Bir el Djebbana



Fonte: Delattre (1889, p. 152).

Nas necrópoles de Bir el Djebbana e Bir es Zeitoun, o paradigma mortuário comumente utilizado em meados do século II era a cremação. Sabemos que os restos cremados eram colocados em urnas de cerâmica ou vidro, dentro de tumbas retangulares de tamanho variável, mas geralmente de 1,5m de altura.¹⁰⁰ Esse tipo de tumba se popularizou no norte da África entre os séculos II e III, e passou a ser denominada como *cupulae* devido ao formato curvo do topo, ainda que algumas variações não apresentem esse formato, mas sim uma cobertura em “degraus”, como as encontradas no Cemitério dos Oficiais (Figura 10). Eram construídas com monolíticos ou em alvenaria, a depender dos recursos disponíveis em cada região. Não eram

¹⁰⁰ Nessas necrópoles pouquíssimos foram os casos de tumbas guardando corpos inumados, prevalecendo a cremação. Os casos de inumação datam, em sua maioria, do século III, já no fim do período de atividade do cemitério, indicando talvez um período de transição de tendência mortuária. Nas *Metamorphoses* (X, 12), Apuleio menciona o caso de um menino que é sepultado sem qualquer forma de cremação, como se fosse um procedimento comum.

estruturas imponentes como os mausoléus da elite, mas ainda assim eram construídas para indivíduos que em vida usufruíram de algum *status*.¹⁰¹

A tumba podia ter seu exterior decorado com padrões variados, ao passo que a inscrição epigráfica era feita numa chapa de mármore fixada ao lado do monumento.¹⁰² A estrutura das tumbas ainda poderia contar com um orifício para a inserção de um tubo, por meio do qual eram derramadas libações sobre a urna que guardava as cinzas,¹⁰³ como ilustrado na figura 11. Neste caso, era comum a oferta de vinho, leite, óleo ou perfumes (POTTHOFF, 2017, p. 90-94). Em alguns casos, esse tipo de tumba poderia contar com pratos de oferendas ao lado, nas quais variadas formas de ofertas ocorriam. Na cidade de Puppūt,¹⁰⁴ próxima a Cartago, temos evidência de uma dessas plataformas com marcas de fogo e cinzas, revelando que oferendas cremadas eram possíveis. Por sua vez, em Tipasa, cidade da Mauritânia Cesariense,¹⁰⁵ restos de comida incluindo caroços de oliveira, pinhões e ossos de cavalo e porco foram encontrados em frente às tumbas, sendo possível tenham caído dos pratos de oferendas (STONE; STIRLING, 2007, p. 116-117).

¹⁰¹ As *cupulae* saíram drasticamente de uso após o século III, concomitantemente ao avanço do cristianismo. Ainda assim, há alguns poucos casos desse tipo de tumba decoradas com símbolos cristãos, como uma encontrada na necrópole de Bir el Jebbana, decorada com um mosaico que ilustra um pavão, um cálice e uma cruz ladeada por pombas. Uma inscrição acompanhada de uma cruz indica que a falecida era uma criança chamada Teodora (STONE; STIRLING, 2007, p. 121).

¹⁰² Delattre (1889, p. 10) descreve uma tumba de Bir el Jebbana na qual estaria ilustrado um “gênio” com asas azuis segurando um galo decapitado. Gauckler (1895, p. 88) fez um achado semelhante em Bir es Zeitoun: uma tumba decorada com “gênios alados” segurando guirlandas e buquês (STONE; STIRLING, 2007, p. 117).

¹⁰³ Libação é o uso religioso de líquidos em determinados ritos.

¹⁰⁴ Antiga *colônia* romana. Suas ruínas se encontram próximas à moderna Hammamet, na Tunísia (STONE; STIRLING, 2007, p. 117).

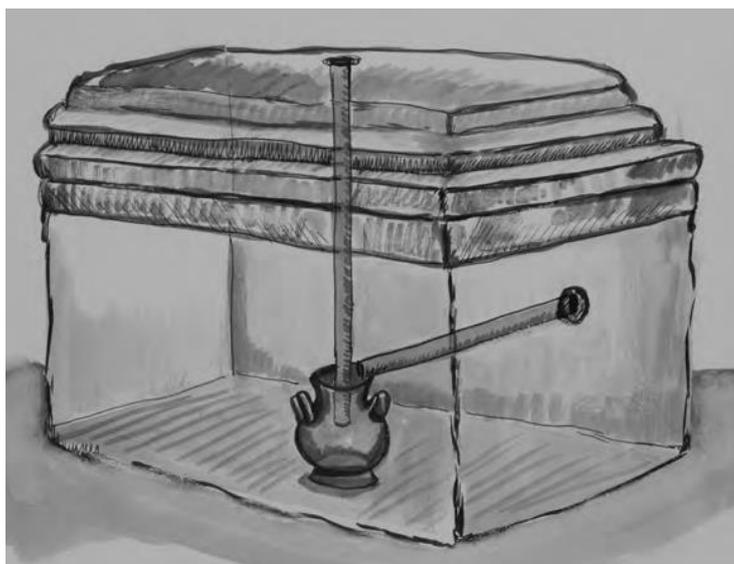
¹⁰⁵ *Colônia* romana, onde hoje está a cidade de Tipaza, no litoral da Argélia (STONE; STIRLING, 2007, p. 117).

Figura 10 - Fotografia de um túmulo encontrado no Cemitério dos Oficiais



Fonte: Potthoff (2017, p. 92).

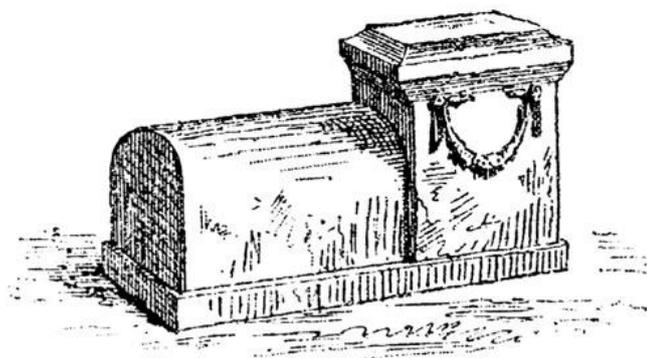
Figura 11 - Esquema básico do interior de um túmulo do Cemitério dos Oficiais



Fonte: Potthoff (2017, p. 93).

Também foram encontrados alguns monumentos híbridos, que consistem em um *cippus*¹⁰⁶ com uma extensão em forma de *cupula* ao lado (Figura 12). Em alguns casos, essa extensão em formato de *cupula* cobria um corpo inumado. Essas estruturas parecem ter sido um experimento para um novo estilo de construção mortuária (STONE; STIRLING, 2007, p. 129).

Figura 12 - Túmulo híbrido *cupula-cippus* encontrado no Cemitério dos Oficiais



Fonte: Gauckler (1895, p. 88).

Objetos variados poderiam ser oferecidos aos mortos, como peças de jogos, espelhos, alfinetes, garrafas de unguento, moedas ou lâmpadas a óleo; o que denuncia a forte crença dos romanos de que esses espíritos poderiam, literalmente, habitar as tumbas. No caso do Cemitério dos Oficiais, os objetos mais recorrentes eram moedas de bronze datadas do período republicano, assim como muitas de origem púnica, já há muito tempo fora de circulação. Stephen Pothoff (2017, p. 96) interpreta a oferenda de moedas como parte de culto aos ancestrais, tendo em vista que elas deveriam provir da herança familiar. A relação entre vivos e mortos se intensificava em determinadas ocasiões, como no caso da *parentalia*. Neste festival religioso, que ocorria entre 13 e 21 de fevereiro, os familiares honraram seus ancestrais comparecendo a seus túmulos,

¹⁰⁶ *Cippus* era uma modalidade de pequeno pedestal que poderia ter diferentes formatos e funções, desde marcadores em estradas, templos, até estelas funerárias, como é o caso que discutimos nesta dissertação. Seu topo poderia variar entre arqueado, triangular ou plano. Poderiam ser de madeira ou pedra e comumente recebiam inscrições que poderiam informar sua função, quem o contruiu, a distância que o viajante havia percorrido até então, ou, no contexto funerário, informações sobre o falecido que ali fora sepultado (FERREIRA; ALMEIDA, 1958, p. 132-140).

onde vivos e mortos compartilhavam alimentos. Durante os dias em que ocorria o festival, templos eram fechados, casamentos proibidos e magistrados não poderiam portar suas insígnias. Os procedimentos eram de responsabilidade de cada família, de modo que apenas o último dia era voltado para uma cerimônia pública, a *feralia*, destinada a aplacar o aspecto malévolos dos mortos (ADKINS, 2004, p. 315). Não por acaso, o Cemitério dos Oficiais parece ter sido organizado por grupos familiares, facilitando a visita e culto, ou quando isso não era possível, as tumbas eram agrupadas de acordo com a profissão dos indivíduos (STONE; STIRLING, 2007, p. 131).

Os túmulos não eram apenas locais de repouso dos falecidos, mas também verdadeiros altares para a devoção, de modo que o cemitério foi um espaço onde o plano dos vivos e dos mortos se aproximava, produzindo o que Mircea Eliade (1992) sintetizou no conceito de *hierofania*, ou seja, uma manifestação do sagrado no mundo físico. Neste espaço do sagrado, os indivíduos simbolicamente transcendiam do plano natural para o supranatural, aproximando-se das divindades. Em uma tumba de Cartago, a seguinte mensagem epigráfica advertia a quem passava: “que tudo que desejas lhe aconteça, contanto que não violes este local sagrado” (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VIII, 1070).

As necrópoles possuíam um óbvio apelo sobrenatural, fato que atraía não apenas familiares em busca de contato com seus ancestrais, mas também praticantes de magia, que viam estes espaços como uma fonte de poder, como comprovam as *defixiones* depositadas no cemitério, uma prática genuinamente necromântica.¹⁰⁷ Na *defixio* 237, por exemplo, o mago inicia a imprecação da seguinte forma: “invoco-te, espírito de um morto prematuramente”. Fórmulas

¹⁰⁷ A necromancia é o ato mágico de invocar os espíritos dos mortos por diversos motivos. Na Antiguidade, também era praticada, frequentemente, no túmulo da pessoa morta. Os primeiros registros do termo remontam ao século III a.C.; porém trata-se de uma prática ainda anterior a esse período, tendo como menção mais antiga Homero (*Odyseea*, XI), em sua descrição da viagem de Odisseu e da invocação do espírito do finado profeta Tirésias (OGDEN, 2001, p. 16-19).

como essa se repetem em outras *defixiones* encontradas no Cemitério dos Oficiais (233, 234, 235, 239, 240, 242). Nesta necrópole, as pequenas lâminas eram, quase sempre, dobradas e seladas com um prego para serem inseridas nas tumbas por meio dos mesmos tubos usados para o derramamento de libações, como se fossem cartas entregues diretamente aos mortos, as quais os vivos jamais deveriam ler (GAGER, 1992, p. 18; POTTHOFF, 2017, p. 101). Isso implicava que todas as lâminas grossas demais, que não podiam passar pelo tubo, fossem colocadas no momento da deposição do corpo, ou, em casos extremos, por meio da violação da tumba. Tais profanações justificariam o fato de certas famílias decidirem por obstruir os tubos, de modo a impedir o uso mágico de seus mortos (SICHET, 1999, p. 114-115).

A relação entre práticas mágicas e o mundo da morte também era um tema comum na literatura latina, como pode se observar no exemplo da obra de Apuleio (*Met.*, I, 8), na qual lemos, em certa passagem, sobre a feiticeira Méroe que realizou feitiços “operando **sobre uma cova**, com ritos sepulcrais”. A violação de cadáveres também é mencionada: “Pois as próprias sepulturas dos mortos não estão seguras, dizem, pois ali vão roubar, nos montículos de terra, e nos restos das fogueiras dos condenados, relíquias tomadas dos cadáveres, para a perdição dos vivos” (Apul., *Met.*, II, 20). Apuleio também comenta que, em alguns casos, a profanação poderia ocorrer mesmo antes do sepultamento, pois “as feiticeiras têm o hábito de roubar com os dentes, do rosto dos mortos, material com que prover suas artes mágicas” (Apul., *Met.*, II, 21).

Em outro trecho, o autor narra sobre a esposa de um moleiro que, expulsa de casa, recorre a uma velha feiticeira, contratando-a para que usasse das artes mágicas contra o marido. A feiticeira, aceitando o pedido, “passou a atacar a vida do pobre homem, incitando o **espírito de uma mulher, vítima de morte violenta**, para que o destruísse” (Apul., *Met.*, IX, 29, grifo nosso). O termo latino utilizado por Apuleio para se referir ao espírito da mulher é *larva*, ou seja, um espírito atormentado, vítima de uma morte adversa ou prematura, que não conseguiria

se desprender do plano terreno e passaria a eternidade atormentando os humanos (Apul., *De Deo Soc.*, XV; XVI). A abundância de passagens de necromancia relatadas por Apuleio provavelmente representava em sua obra uma realidade cotidiana vivida em Cartago, cidade em que o autor residia à época da escrita das *Metamorphoses*. As afirmações de Apuleio corroboram nossa hipótese de que os cemitérios da cidade eram um espaço por excelência para a prática de malefício.

O vínculo das *larvae* com a magia fazia parte do contexto das crenças populares, segundo as quais cada alma tem um tempo a permanecer neste mundo, de modo que, se um acidente, um assassinato ou um suicídio adiantar sua morte, deve completar os anos que haviam sido predestinados para ela, ou no próprio túmulo, perto do cadáver ou das cinzas, ou nas proximidades de onde foi enterrado (SICHET, 1999, p. 114). Tendo em vista esse aspecto, vale a pena destacar os locais em que as *defixiones* eram em geral depositadas: espaços ligados a morte, em especial aquelas violentas e prematuras, comuns no anfiteatro. Mortes prematuras ocorriam cotidianamente nesse espaço, fossem nas batalhas entre gladiadores (*ludi gladiatorii*), na simulação de caçadas a animais selvagens (*uenationes*) ou na *damnatio ad bestias*, uma das mais severas penas que poderia recair sobre um cidadão, que constituía, basicamente, na condenação às feras. Esta penalidade, que inicialmente era reservado a desertores do exército e prisioneiros de guerra, logo passou a ser aplicada a criminosos de diferentes categorias, dentre eles, praticantes de sortilégios.¹⁰⁸ Entre *defixiones* descobertas na arena do anfiteatro (*Def. Tab.*, 246-254), as legíveis apresentam nomes de dois gladiadores (*Def. Tab.*, 252; 254) e dez caçadores de bestas (*Def. Tab.*, 247-51), geralmente com menção aos animais que seriam enfrentados: ursos, touros e leões. Além do espírito dos mortos, um atrativo a mais espaço para os magos pode ter sido o signo religioso do local, evidenciado não somente pelas várias estátuas

¹⁰⁸ Para uma discussão sobre a *damnatio ad bestias* no norte da África romano, ver: Lima Neto (2018c) e Bustamante (2009b).

e ornamentos divinos espalhados pela estrutura, mas também pelo próprio sentido devocional dos jogos. As mortes ocorridas no espetáculo eram marcadas pelo signo do sagrado, uma vez que os animais eram frequentemente decorados com hera e o próprio derramamento de sangue assumia o sentido de um sacrifício aos deuses (BUSTAMANTE, 2009b, p. 112-113; LIMA NETO, 2019, p. 130-131). Outro elemento que reforça o aspecto religioso é a ação do próprio *sacerdos provinciae africae*, maior autoridade religiosa da província, que promovia, no encontro anual do *concilium provinciae*, espetáculos como parte do culto imperial. A morte de homens e bestas na arena teria o papel de sacrifício, para o reforço do *genium* do imperador, ao passo que a promoção de um espetáculo em grande escala também servia para impressionar os membros do conselho provincial, responsáveis por eleger anualmente o *sacerdos provinciae* (BOMGARDNER, 2001, p. 140-141). Entretanto, antes mesmo da apropriação da festividade pelo Estado, os combates já possuíam, em sua origem, um contexto religioso mortuário, tendo em vista que, em seu início, eram oferecidos como ritos funerários por grandes famílias que financiavam o espetáculo em honra de um parente falecido (GONGALVES, 2008, p. 51). Esse fato não era desconhecido para os cidadãos de Cartago, tendo em vista que Tertuliano (*De Spect.*, XII) menciona a origem fúnebre dos jogos em um dos seus discursos, além de informar que as divindades patronas do anfiteatro eram Diana e Marte.

O uso sacrílego de um espaço ligado à religião oficial ocorria também no circo, monumento por excelência dedicado ao deus sol Urano (SACHET, 1999, p. 115). Segundo Margareth Lawrie (2005, p. 36), podemos pensar a corrida no circo como metade esporte, metade arte militar, mas, em ambos os casos, embebido por um sentido religioso. Plutarco (*Vita Romulus*, 14, 3) registra que as primeiras corridas foram em honra ao deus Conso, promovidas por Rômulo nos primórdios da história de Roma. Já no período Republicano os jogos foram associados a *Jupiter Optimus Maximus*, aspecto que teria se iniciado quando este espetáculo se

tornou atração frequente do *triumphus*.¹⁰⁹ Apesar das corridas terem, de certa forma, se secularizado ao longo do tempo, no Império seu propósito religioso nunca se extinguiu, como pode ser observado nas festividades ocorridas em setembro, os *Ludi Romani*, em que eram promovidos espetáculos no circo em honra a Júpiter. Na cidade de Roma, sabemos que a temporada de *Ludi Romani* era inaugurada por uma longa cerimônia litúrgica, a qual se iniciava com banquetes aos magistrados e sacerdotes, seguido de uma procissão solene pela cidade, da qual participavam inclusive os cavalos, num desfile pelas ruas até a entrada do circo. A cerimônia se assemelhava com o *triumphus*, de modo que o primeiro a adentrar o recinto do espetáculo era a maior autoridade política, como o imperador, caso estivesse presente, enquanto que os últimos seriam os sacerdotes, portando imagens religiosas (FAUQUET, 2008, p. 264). No norte da África, durante os séculos III e IV, os *ludi circenses* se tornaram especialmente populares, como nos revelam diversos mosaicos que, dispostos nas casas de aristocratas, retratavam as disputas de carros ou imortalizavam cavalos famosos (KORMIKIARI, 2020, p. 126; BUSTAMANTE, 2005, p. 123-124). Esse sentido religioso não passou despercebido para os cristãos, como nos revela o já mencionado testemunho de Tertuliano, que buscou deixar claro o aspecto pagão desses jogos:¹¹⁰

[...] Habilidade equestre era uma coisa simples no passado, meros passeios a cavalo; de qualquer forma, não havia culpa no uso comum do cavalo. Mas quando o cavalo foi trazido para os espetáculos, deixou de ser um presente de Deus, tornando-se um serviço dos demônios. Dedicaram esse tipo de evento para Castor e Pollux. [...] e Netuno também é associado aos cavalos, ele é chamado *Hippios* entre os gregos (Tert., *De Spect.*, IX, 1-3).

¹⁰⁹ Os triunfos romanos eram, *grosso modo*, procissões de caráter público e religioso com objetivo de aclamar comandantes militares que tiveram mérito reconhecido após campanhas bem-sucedidas. Nessa ocasião, onde todos os templos deviam estar abertos, espetáculos, banquetes e outras festividades compunham o evento (BEARD, 2007, p. 258–259).

¹¹⁰ Mesmo com a ascensão do cristianismo no período tardio, os jogos no circo continuaram populares a ponto dos imperadores cristãos preservarem sua existência (BUSTAMANTE, 2005, p. 124).

As palavras de Tertuliano não eram desconectadas da realidade, tendo em vista que, como já demonstramos no início do presente capítulo, era comum que altares, santuários e obeliscos compusessem a estrutura do circo, destacando a todo momento o apelo sagrado do local (HUMPHREY, 1986, p. 175-180). Para Futrell (2006, p. 76), o próprio ato de dedicar corridas ao imperador reforçar o aspecto sagrado desses eventos: “o imperador é o agente dos deuses, e tudo o que ele promove é abençoado e santificado”.

Assim como no anfiteatro, mortes violentas e prematuras ocorriam no circo, resultado de acidentes durante as corridas, o chamado *naufragium*. Sabemos que muitas profissões institucionalizadas no Mundo Antigo envolviam nível considerável de risco, o que se associava sempre a certo grau de superstição. Atribuía-se a ação de artes mágicas ao bom desempenho do atleta, do orador ou do profissional do sexo, assim como ocorria também o contrário: desastres no circo ou uma má atuação no júri também eram atribuídos a forças ocultas (GORDON, 2009, p. 55). Esse temor não era desprovido de justificativas, uma vez que o grande número de *defixiones* escavadas ao longo do Mediterrâneo indica que essa forma de malefício possuía adeptos não só em Cartago, mas também em uma infinidade de cidades do Império. As pequenas lâminas poderiam ser enterradas ou pregadas na pista de corrida, recomendação presente nos *PGM* (VII, 451-52), especialmente em pontos propícios a acidentes, como nos portões de largada ou nas perigosas curvas das *metae*. No caso do circo de Cartago, um único exemplar foi preservado. A lâmina de chumbo foi fixada na pista próxima ao portão de largada por meio de um prego de bronze (GAGER, 1992, p. 19; FARAONE; OBBINK, 1991, p. 23).

Infelizmente muitas das estruturas da Cartago romana se foram, ora pela ação do tempo, ora pela ação das gerações seguintes, que, ávidas por materiais para novas construções, apagaram parte do passado dessa *metropolis*. Ainda assim, os fragmentos que chegaram até à contemporaneidade, tal qual sua disposição no plano da cidade, nos permitem algumas

inferências. Seja pelo apelo sagrado da religião oficial, ou pelas mortes trágicas, ou simplesmente pela proximidade com os alvos do feitiço, o fato é que tanto os espaços de espetáculos quanto os cemitérios de Cartago foram ambientes que os praticantes de magia identificavam como locais privilegiados para o depósito de *defixiones*, apropriando-se dos significados que, no cotidiano, foram atribuídos a tais espaços. Pensar os ambientes de Cartago sob essa ótica, é tê-los como registros históricos em si, que nos contam sobre interações sociais amplas. As *defixiones* encontradas nesses espaços fazem menção a disputas jurídicas, no caso das imprecizações direcionadas a advogados e oradores; disputas econômicas, quando o objetivo é garantir a vitória em uma aposta no circo ou anfiteatro; e até disputas amorosas, no caso das *defixiones* confeccionadas por um amante rejeitado. Nota-se que essas disputas pessoais acabam por se relacionar intimamente com a religião, o mundo dos mortos e a estrutura espacial da cidade. O elo que intermedia essas diferentes dimensões da vida cotidiana é o praticante de magia, que territorializa certos espaços da cidade, aproveitando-se da carga simbólica ali posta.

A apropriação dos espaços, ou melhor, a *territorialização* posta em prática por esses praticantes de magia ocorreu de maneira processual, no cotidiano, e tem como resultado final o reforço do poder e da identidade desses indivíduos na comunidade cidadina, ainda que discretos. Nesse processo, as *defixiones* ocupam papel central, pois são justamente o produto da territorialização do circo, anfiteatro e cemitério, que expressa e demarca a presença de quem detém um certo poder atrelado a esses espaços. Concordamos com Raffestin quando este frisa a importância de “produtos/coisas” na relação entre os atores que dominam um território e os demais. Em suas palavras, “a territorialidade se inscreve no quadro da produção, da troca e do consumo das coisas. Conceber a territorialidade como uma simples ligação com o espaço seria fazer renascer um determinismo sem interesse. É sempre uma relação, mesmo que diferenciada, com os outros atores” (RAFFESTIN, 1993, p. 161). Daí que espaço e território não são correlatos. O território não se produz a partir do local, mas sim mediante as relações entre os atores que produzem

representações discursivas sobre o espaço. Quando Apuleio (*Met.*, IX, 29) faz menção a práticas mágicas em cemitérios, ele não está somente reproduzindo um lugar comum literário, mas sim demonstrando que, em Cartago, essa era uma realidade conhecida por sua audiência. Além dos cemitérios, a presença dos praticantes de malefício no circo e no anfiteatro da cidade e sua ação mágica nesses locais era notada e seu poder sobre os mortos reconhecido devido aos produtos dessa presença: a *goetia*, materializada nas *defixiones*, prova cabal da territorialização de um espaço de poder dos *magi* em Cartago.

Ver, ouvir, aprender: o teatro como território do filósofo

Os teatros romanos estão mais próximos dos seus descendentes modernos do que dos teatros gregos antigos. Essa afirmação, à primeira vista exagerada, adquire um certo grau de veracidade quando nos atentamos a traços arquitetônicos próprios de tais estruturas. O teatro tradicional grego era encravado em encostas rochosas de montes, moldando a natureza à finalidade humana. Por outro lado, o seu equivalente romano do século II tinha sua construção em áreas planas, à base de alvenaria. Em ambos os casos, há alguns elementos comuns, como os assentos (*cavea*) dispostos em semicírculo ao redor da *orchestra*. Contudo, no caso romano, a fachada localizada atrás do *pulpitum*, geralmente referida como *scaenae*, foi unida à *Orchestra*, transformando esta em um semicírculo. No caso romano o *pulpitum* e a *saenae* fecham os semicírculos da *cavea* e da *Orchestra*, proporcionando uma sensação de recinto isolado da cidade, tal como o teatro moderno. A sensação de isolamento se intensificava em teatros menores devido a toldos instalados sobre a *cavea*, sombreando a audiência e tornando o ambiente ainda mais fechado (SEAR, 2006, p. 1). A parede atrás do *pulpitum* costumava ser composta por nichos nos quais estátuas eram posicionadas, proporcionando uma grandiosa

decoreção de fundo para as apresentações que ali ocorriam. O mesmo ocorria com o pequeno muro formado pela elevação do *pulpitum*, o que chamamos de *proscenium*. Era comum que as peças estatuárias representassem divindades, apenas um dos exemplos de como o teatro estava profundamente conectado à esfera religiosa. Tal traço é especialmente evidente em alguns teatros ocidentais, como no teatro de Pompeu, em Roma, que possuía um templo de Vênus no topo das arquibancadas. Em outros casos, como o teatro de Óstia, poderia haver um templo na parte de trás da estrutura. Em Lepcis Magna, no norte da África, as duas possibilidades de templo foram acopladas ao teatro: um na arquibancada, e outro nos fundos (SEAR, 2006, p. 2). Na planta da figura 5 é possível visualizar melhor a disposição desses elementos no caso de Cartago.

Amplios corredores horizontais percorriam o semicírculo dividindo as arquibancadas em *ima*, *media* e *summa cavea*. Como já mencionado, cada uma dessas zonas era reservada para uma parcela específica da população. As passagens de acesso eram cuidadosamente dispostas para que as diferentes audiências tivessem contato mínimo umas com as outras. Próximo ao *pulpitum* estava a *ima cavea*, onde se sentavam as personalidades mais influentes da cidade, talvez o público mais cortejado por Apuleio. Segundo Frank Sear (2006, p. 2), alguns dos indivíduos a quem era reservado esses privilegiados assentos, eram:

[...] Os *decuriae*, os *viatores tribunicii* (mensageiros), os *lictiores* (guardas), os *praecones* (arautos), os escribas e outros *apparitores* (funcionários do Estado). A *familia Caesaris* (família imperial) e os membros dos *collegia* (guildas) que representavam os vários ofícios parecem, em muitos casos, receberem seus próprios assentos.

Dentre os que ocupavam *ima cavea*, destacavam-se as figuras de alto prestígio, como senadores e, no caso das Províncias, os procônsules. Em Cartago, a autoridade máxima era o procônsul, que além de sentar logo à frente do orador, em assento de honra na *orchestra*, por vezes era tema de discursos laudatórios por parte de Apuleio. Além da estrutura do teatro permitir que

Apuleio alcançasse uma diversidade de audiências, a disposição dos assentos possibilitou uma ocasião onde membros do círculo aristocráticos eram reunidos em um único local, próximos fisicamente de Apuleio, para o assistir. Não teria sido por acaso que o autor se apropriou desse ambiente cotidianamente como seu território de poder, um local que deveria ser entendido como o espaço do filósofo. Podemos entender essas situações como ocasiões políticas em si, nas quais a presença ou ausência de um convidado teria muito a dizer. Neste espaço, Apuleio poderia exibir sua identidade e sua proximidade com figuras de peso da política cidadina. Em resumo, o autor teria um forte interesse em associar o *ser filósofo* com o teatro. Em suas palavras:

[...] Vocês se reuniram no teatro com grande expectativa, sabendo que um discurso em nada perde por ser pronunciado aqui. Afinal, a questão principal deve ser: “que tipo de entretenimento espero encontrar no teatro?”, pois se for um mimo, você rirá; se for um equilibrista, você tremerá esperando que ele não caia; se for uma comédia, você aplaudirá; **se for um filósofo, você aprenderá com ele** (Apul., *Flor.*, V).

Pondo a filosofia ao lado de outras formas de artes teatrais, é evidente que o autor tem por intenção naturalizar a presença de filósofos nesse espaço, apontado por ele como um local de instrução. O que o autor entende por “instrução”, nós podemos traduzir como transmissão de conhecimentos filosóficos e até técnicos, mas, principalmente, de *representações* e visões de mundo. Em *Florida X*, mesma ocasião em que agradece pela estátua em sua honra, Apuleio se desculpa por ausentar-se de eventos públicos nos últimos dias, em decorrência de dores na perna, e dá a entender que o ato de discursar os cidadãos aos frequente, não estando restrito a datas especiais e nem somente a discursos filosóficos. O autor se compara a Philemon, autor grego da chamada Nova Comédia, e conta um pouco sobre a atuação desse autor no teatro de sua cidade:

[...] No entanto, você encontrará muito humor em seu trabalho, enredos habilmente construídos, intrigas engenhosamente elaboradas, personagens adequados à situação, sentimentos aplicáveis à vida, piadas não muito vulgares, solenidade não alta o suficiente para a tragédia. Os estupros em suas obras são poucos, os erros leves, os casos amorosos respeitáveis. Mesmo assim, você também encontra o cafetão pérfido,

o amante ardente, o escravo astuto, a moça tímida, a esposa possessiva, a mãe indulgente, o tio rabugento, o amigo prestativo, o guerreiro com cicatrizes de batalha, bem como os parasitas gulosos (Apul., *Flor.*, XVI).

Essa passagem situa o teatro também como um espaço para a declamação de histórias fictícias mais longas, fracionadas em sessões, bem-humoradas e com temas ligados ao cotidiano de pessoas comuns. Seria essa uma alusão de Apuleio à sua futura novela *Metamorphoses*? Ao fim desse discurso, o autor afirma que, em breve, assim que sua estátua fosse concluída, iria honrar a cidade com uma obra escrita. Em suas palavras, tal obra seria um presente a todo corpo cidadão: “irei declamá-la a vocês, nobres senadores, a vocês, renomados cidadãos, a vocês, meus caros amigos”. De todo modo, sendo *Metamorphoses* ou não a obra mencionada, é bastante provável que o teatro seria o local propício para se contar essa história, vide o fato de que Apuleio se compara a Philemon. Caso isso tenha ocorrido, foi necessário uma série de sessões no teatro, ou seja, diversas oportunidades para o autor *instruir* sua audiência, lançar estigmas sobre os praticantes de magia, tal como em fez contra os ditos *falsos filósofos*.

Fosse em forma de ficção em prosa, ou em seus discursos multitemáticos, algo essencial para a eficácia dos objetivos de Apuleio era a boa retórica. Com esta competência, o autor pôde extrair o máximo que o espaço do teatro poderia oferecer, colocando seu corpo, sua voz e suas palavras no foco das atenções de sua audiência.

Na Grécia Clássica, a distinção entre técnica retórica e conhecimento filosófico era uma fronteira sensível e fruto de disputas e acusações, como é exemplificada pela querela envolvendo os sofistas e os filósofos, a exemplo de Aristóteles e o próprio Platão. Enquanto a doutrina platônica direcionava seus esforços na busca pela *verdade*, os sofistas eram acusados de negligenciar esse compromisso em prol do mero discurso convincente. Entretanto, no século II, a disputa entre retórica e filosofia havia há muito sido superada, estabelecendo-se a coexistência entre ambos os saberes (KAROL, 2016, p. 2-10). Neste momento, a retórica

ocupava um papel no cotidiano das cidades romanas como veículo de entretenimento e transmissão de valores, como é possível perceber pelo exemplo de Apuleio (HUNINK, 2001, p. 14). Dentre os recursos retóricos empregados pelo autor, é perceptível os elementos da modalidade epidídica de discurso, aos moldes do que é definido por Aristóteles em sua *Retórica*. Essa modalidade normalmente tem por traço principal a mobilização de vícios e virtudes, atribuídos a exemplos concretos de indivíduos que, ao desempenharem certas ações em uma narrativa, induzem a audiência a uma conclusão acerca dos personagens. É o que ocorre com os filósofos nos discursos de Apuleio. Figuras como Platão, Sócrates, Pitágoras, Crates e Zenão são imbuídos de virtudes em contextos nos quais produzem apenas o bem para suas comunidades. Por outro lado, os *falsos filósofos* e praticantes de *goeteia* são descritos como portadores de vícios, tais quais a inveja e a lascívia, além de contextualizados como perturbadores da ordem. Obviamente, Apuleio não propaga essa perspectiva diretamente, pelo contrário, utiliza-se da narrativa na forma de fábulas, mitos ou relatos supostamente verídicos, mas majoritariamente na forma de histórias. As declamações de Apuleio parecem ter sido produzidas com base no repertório do tradicional sistema retórico: *invenção, disposição, elocução, memória e ação*.

A *invenção* seria o trabalho de prospecção de argumentos a partir dos quais a audiência ou o debatedor rival poderia ser convencido. Está conectada a outra noção, a de *topoi*, ou os *lugares comuns*, que são esquemas argumentativos, temas, e exemplos já bastante reproduzidos na tradição retórica ou literária, mas que no ato do discurso são mobilizados para buscar convencer o interlocutor.¹¹¹ A potência dos *lugares comuns* está no fato de que normalmente o interlocutor já o conhece, o que permite que os argumentos do discurso o penetre de maneira mais eficiente.

¹¹¹ Dentre os vários *topoi* mobilizados por Apuleio, a figura da feiticeira é o que mais se destaca nas *Metamorphoses*. Além disso, percebe-se a recorrente menção a um passado grego idealizado na figura de heróis como Hércules e Ulisses, além dos filósofos Platão, Sócrates, Zenão, etc. Trata-se da ficcionalização de um passado grego, transformando-o em recurso retórico para o convencimento da audiência.

À vista disso, Pedro Telles (2020, p. 57) nos lembra que a origem latina a palavra invenção, *inventio*, está mais ligada à ideia de inventário do que de criação. Ou seja, a *invenção* pode ser entendida como a seleção de argumentos e *lugares comuns* para uma narrativa (STEEL, 2009, p. 77-78).

A segunda parte do sistema retórico é a *disposição*, ou seja, o ato de ordenar o conteúdo do discurso de acordo com o tempo de fala. Normalmente a ordenação segue cinco seções: *exórdio*, *narração*, *comprovação*, *digressão* e *peroração*. O *exórdio*, por ser a primeira seção, seria justamente voltada para a introdução do tema e cooptação do interesse da audiência, medindo sua inclinação diante do assunto abordado. A *narração*, por sua vez, é a forma do discurso que une os demais elementos. Trata-se da descrição do assunto/problema, seguida da *comprovação*, momento em que os principais argumentos são concentrados, sendo o *clímax* da oração. Telles (2020, p. 57) destaca que a *narração* em si também é uma forma de *comprovação*, já que ao selecionar os elementos a serem descritos, o orador o faz de maneira a direcionar a interpretação dos ouvintes. A *digressão* é o momento seguido ao *clímax*, podemos ser utilizados para induzir os sentimentos provocados pelos argumentos anteriores, aumentando a tensão; ou pode ser o momento em que se muda o foco para uma reflexão mais leve, que a princípio não trata do tema proposto, mas que cumpre também o papel de induzir os sentimentos provocados pelos argumentos anteriormente expostos. Essa segunda modalidade parece ser a preferida de Apuleio, que opta por induzir sua audiência com histórias avulsas, deixando para conectá-las ao tema principal somente no momento da *peroração*, conclusão do discurso quando o orador remete ao assunto tratado e seu ponto de vista (STEEL, 2009, p. 77-78).

A *elocução* seria talvez o trabalho mais delicado do orador antigo, pois se trata do ato de tecer o discurso em palavras, escrevê-lo de fato. É um momento que requer especial cuidado, pois a forma como o discurso era escrito, e depois declamado, impactará a própria recepção dos

argumentos selecionados e a eficácia da ordem na qual as informações foram dispostas. O século II, com a Segunda Sofística, foi um momento de grande valorização da *elocução*, pois é justamente pela *forma* do discurso que grandes audiências poderiam ser cativadas. A *elocução* também teve um papel crucial na potencialização de históricas ficcionais, sendo peça chave na “transição da retórica de uma técnica própria do debate oral, realizado face a face, a um conjunto de regras para a produção de peças escritas” (TELLES, 2020, p. 59). Apuleio, profundamente influenciado pelas tendências do século II e da sofística, caminhou entre os dois mundos, dedicando-se à declamação de discursos, mas também aplicando o sistema retórico em sua peça de ficção, *Metamorphoses* (HARRISON, 2000). Uma boa *elocução* exige o domínio pleno do idioma falado, talvez por esse motivo Apuleio tenha optado por escrever todos os seus textos (ao menos os que temos acesso) em latim, ainda que afirme falar grego e faça referências constantes à cultura grega. Karol (2016, p. 24-25) sugere que Apuleio possuía alguma limitação ao discursar em grego, ao menos para competir com os sofistas gregos, e talvez por esse motivo tenha se estabelecido como orador no norte da África, e não nos centros da Segunda Sofística gregos.

A *memória* tende a ter sua relevância eclipsada pelas partes mencionadas anteriormente, com alguns autores divergindo sobre ela ser de fato parte do sistema retórico (TELLES, 2020, p. 59). Podemos entender a *memória* como a competência de se formular estratégias para se lembrar do discurso em si, suas palavras, argumentos, momentos de pausa e de ênfase. Esta seria uma tarefa especialmente desafiadora no caso de declamações mais longas. No tocante a Apuleio, observa-se o uso de jogos de palavras e rimas, que quando traduzidas acabam por se perder, mas que em latim ainda são perceptíveis. Um breve exemplo está em *Florida* XVI, 22-23, quando Apuleio conta à sua audiência que foi acometido de um mal de saúde que o afastou temporariamente dos palcos: “*compelleret ante letum abire quam lectum, potius implere fata*

quam fanda, consummare potius animam quam historiam".¹¹² Como bem observado por Jones (2019, p. 295), Apuleio brinca com a sonoridade das palavras *letum* e *lectum*; *fata* e *fanda*; *animam* e *historiam*. No âmbito ficcional, a mesma estratégia era empregada. Em *Metamorphoses*, o autor descreve a personagem esposa do Moleiro da seguinte forma: "*caeua saeua uirosa ebriosa peruicax pertinax*",¹¹³ mescando rima poética e humor. O autor brinca com a similaridades entre as palavras, para se lembrar de quais termos havia escolhido para cada situação, de modo que não fosse preciso interromper sua apresentação para conferir as anotações.

A *ação* é a quinta e última parte do sistema retórico, e designa o ato de discursar. É o que podemos entender como performance, pois é uma noção que engloba os diferentes aspectos da apresentação em público, como a aparência, a entonação da voz, as expressões faciais e os gestos corporais. Apesar de ser citada por último, é de suma importância, já que uma execução vocal e corporal ruim poderia minar toda a eficácia dos aspectos mencionados anteriormente.

Nas palavras de Cícero:

[...] Até os incapazes de falar obtêm, muitas vezes, o fruto da eloquência pela dignidade da *ação* e muitos oradores hábeis foram considerados ruins devido a pobreza de sua *ação*, de modo que Demóstenes atribuiu, não sem razão, o primeiro, o segundo e o terceiro lugar a ela. Se nenhuma eloquência existe sem *ação*, enquanto que sem eloquência a *ação* continua tão importante, podemos dizer que ela possui grande eficácia no discurso. Portanto, aquele orador perfeito, que procura o primeiro lugar na eloquência, falará de forma intensa com um tom veemente; de forma gentil, com um tom baixo; de forma digna, com uma voz profunda; e de forma triste, com uma voz comovida (Cícero, *Orator*, 56, grifo nosso).

¹¹² Tradução nossa: "[a doença] me induzia a caminhar ao caixão mais rápido do que à minha cama; a estender meu corpo ao invés de meu discurso; a terminar minha vida ao invés de minha estória". Jones (2019) traduziu da seguinte forma: "*it began to set me on my way to the bier quicker than my bed, to complete my span before my speech, to finish my life before my story*".

¹¹³ Esta frase foi traduzida por Ruth Guimarães da seguinte forma: "soberba, cruel, luxuriosa, bêbada". Infelizmente, nesta tradução o jogo de palavras perde-se e sua memorização se dificulta. Uma tradução que busca manter a poética e praticidade original se encontra em língua inglesa, por Sarah Ruden: "a fiend in fight but not very bright, hot for croth wine-botched, rather die than let a whim pass by". Nota-se que Ruden optou por manter o estilo original em detrimento de uma tradução literal. Para uma discussão sobre este trecho e outros que relevam a mesma dinâmica, ver: Harrison (2013) e Furlani (2019).

É pertinente que repitamos: o teatro era um espaço para se fazer ouvir, mas também se fazer ver, principalmente pelas elites citadinas que ocupavam os primeiros assentos e mantinham-se próximos ao orador. Quintiliano é o autor latino que fornece uma longa digressão sobre a importância da performance corporal para o orador:

[...] Para assegurar a graça, é essencial que a cabeça seja portada naturalmente e ereta. Pois uma queda sugere humildade, enquanto que, se for jogada para trás, parece expressar arrogância, se inclinada para um lado, dá uma impressão de langor, enquanto se for mantida com muita rigidez, parece indicar um temperamento rude e selvagem. Além disso, o movimento das mãos deve acompanhar o assunto da declamação [...] os olhos devem sempre estar voltados para a mesma direção do gesto, exceto quando somos precisamos condenar, conceder algo ou expressar aversão, a exemplo de quando demonstramos nossa aversão virando o rosto e estendendo as mãos como se estivéssemos a repelir o pensamento.

Os métodos pelos quais a cabeça pode expressar nossos sentimentos são múltiplos. Pois além daqueles movimentos que indicam consentimento, recusa e afirmação, há aqueles que expressam modéstia, hesitação, admiração ou indignação, que são bem conhecidos e comuns a todos. Mas limitar o gesto apenas ao movimento da cabeça é considerado uma falta por aqueles que ensinam atuação, bem como por professores de retórica (Quintiliano, *Institutio Oratoria*, XI, 3, 69-70).

O autor avança em seu tratado descrevendo gestos positivos e negativos, da cabeça aos pés. É um exemplo que denota o aspecto da linguagem visual que compunha os discursos de oradores e filósofos nos primeiros séculos do Principado. Apuleio, como um filósofo performático, inspirado pelos oradores gregos da Segunda Sofística, teve a oportunidade de aplicar seu conhecimento de retórica no teatro de Cartago, ocupando-o cotidianamente com narrativas que promoviam a sua identidade de filósofo preocupado com a instrução filosófica/religiosa de seus concidadãos. Manipulando seus dotes retóricos, Apuleio demarcaria sua posição de destaque em Cartago, ocupando como palco o teatro, tornando o território, por excelência, do filósofo. Tornando o teatro seu território, Apuleio acumulou vantagens: a série de estátuas e imagens religiosas constituíam o palco perfeito para suas reflexões sobre os deuses; a arquitetura amplificava sua voz e focalizava os olhares do público em sua pessoa; permitia-lhe atingir

simultaneamente diferentes estratos sociais; mantinha-o próximo fisicamente de altas autoridades que o assistiam, a exemplo do procônsul.

CAPÍTULO III

O FILÓSOFO AUTÊNTICO E SUAS FIGURAS DE ALTERIDADE

A ideia de autenticidade tende a ser pouco discutida, sendo muitas vezes naturalizada e simplesmente reduzida à noção de que o “autêntico é o oposto ao falso”. Contudo, distinguir entre o autêntico e o falso nem sempre é algo simples, principalmente a partir de inovações tecnológicas como a prensa, a fotografia, o cinema e outras formas de reprodução em larga escala que desafiam a noção de autenticidade. Afinal, uma imagem pode ser reproduzida *ad infinitum* sem sofrer nenhuma alteração de uma cópia para outra. Por outro lado, é precisamente por haver algum nível de reprodução que o autêntico adquire sentido. Como nos conta Walter Benjamin (1969, p. 243), “a autenticidade não é reprodutível, portanto, o desenvolvimento intensivo de determinados processos técnicos de reprodução forneceu o meio para a diferenciação e valorização da autenticidade”. Posta ao lado de suas cópias e tendo sua singularidade e historicidade evidenciadas, a obra de arte autêntica passa a ser imbuída de uma aura, um valor de culto que não existiria caso fosse a única versão existente. Caso transportemos tais premissas do campo da arte para o ambiente das relações políticas entre indivíduos e grupos, seria possível pensar a autenticidade como peça de um discurso de poder?

Apuleio empreendeu um longo processo de construção de sua identidade, pautada na diferenciação de si em relação a seus concorrentes. A formulação de seu ideal de filósofo miraculoso passa pelo ataque àqueles que seriam meras reproduções, ou *falsos filósofos*. Ou seja, a noção de autenticidade é a fundação na qual o autor constrói sua identidade carismática. Lê-se “identidade carismática” de acordo com a perspectiva de *carisma* de Elias e Scotson (2002, p. 13):

[...] Os grupos mais poderosos, na totalidade desses casos, veem-se como pessoas ‘melhores’, dotadas de uma espécie de *carisma* grupal, de uma virtude específica que é compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros. Mais ainda, em todos esses casos, os indivíduos ‘superiores’ podem fazer com que os próprios indivíduos inferiores se sintam, eles mesmos, carentes de virtudes.

Nesse sentido, integrar um grupo carismático não é apenas questão de vaidade, mas sim de ocupação de um lugar social privilegiado. Ainda segundo os autores:

O orgulho por encarnar o carisma do grupo e a satisfação de pertencer a ele e de representar um grupo poderoso [...] estão funcionalmente ligados à disposição dos membros de se submeterem às obrigações que lhes são impostas pelo fato de pertencerem a esse grupo. Tal como em outros casos, a lógica dos afetos é rígida: a superioridade de forças é equiparada ao mérito humano e este a uma graça especial da natureza ou dos deuses. A satisfação que cada um extrai da participação no *carisma* do grupo compensa o sacrifício da satisfação pessoal decorrente da submissão às normas grupais (ELIAS; SCOTSON, 2002, p. 18-19).

Não é por acaso que, em *Florida XVII*, Apuleio pede ao procônsul Cipião Orfito que aprove seu trabalho como escritor e filósofo, afirmando que a ratificação do procônsul seria a única aquiescência que lhe restava para coroar a reputação já estabelecida. É uma forma de Apuleio dizer a quem assistia que ele e o procônsul pertenciam ao mesmo grupo, seletivo e *carismático*.

O filósofo autêntico de Apuleio, identificado, assim, como um carismático, é aquele que possui um corpo belo, manifestação da virtude interior; cultua os *daemones* e deles obtém poderes sobrenaturais; é promovedor da concórdia e instrutor do corpo cidadão, orientando os concidadãos em conflitos íntimos e típicos do cotidiano, tais como imbróglis jurídicos, problemas financeiros e frustrações amorosas.

O autor toma para si um papel de guia ético e espiritual profundamente conectado com a realidade cotidiana dos habitantes de Cartago. Mas qual o interesse de Apuleio ao preencher espaços tão íntimos da vida de seus concidadãos? Como já sugerimos, a motivação é política. Ao angariar a simpatia do corpo cidadão, Apuleio expandiria a popularidade e a influência de sua figura pública, de modo a combater de maneira mais eficaz aqueles com quem concorria no

campo filosófico. Em seus primeiros anos em Cartago, a partir de sua chegada, por volta de 160, buscou se conectar a um elevado círculo social, estabelecendo relações de *amicitia* com proeminentes autoridades.¹¹⁴ Seu discurso em honra ao procônsul Cipião Orfito é ilustrativo. Na ocasião, aquilo que deveria ser uma ode à virtude do procônsul, se inicia com uma espécie de pedido de amizade e crítica a outros filósofos que disputavam pelo mesmo objetivo:

Que isso seja a preocupação **daqueles que possuem o hábito de importunar governantes atarefados; daqueles que rompem o silêncio na esperança de elogios por seu talento, ansiosos por exibir uma falsa aparência de amizade**. Ambas as práticas não são do meu feitio, Cipião Orfito, pois meu talento, por menor que seja, há muito já é conhecido mundo afora. Minhas habilidades dispensam elogios, pois **prefiro possuir a ostentar seu favorecimento e de seus pares**; prefiro aspirar a uma bela amizade a me gabar dela [...]

Além disso, desde a mais tenra juventude, sempre me dediquei incansavelmente aos estudos; e **tanto em nossa província quanto entre seus amigos em Roma, ganhei certa reputação** em virtude de meu caráter e sabedoria, algo que você pode atestar melhor do que ninguém. Minha amizade é desejável para vocês, assim como a sua é para mim (Apul., *Flor.*, XVII, 1-6, grifo nosso).

Essa rica introdução deixa claros alguns fenômenos que percebemos e apontamos ao longo de nossa dissertação. É evidente que há alguma animosidade entre Apuleio e outras figuras que estariam, assim como ele, cortejando autoridades públicas e sua influência. O ato de discursar ao procônsul é uma ação política, que, por sinal, Apuleio lamenta que tenha ocorrido “talvez demasiado atrasado” (Apul., *Flor.*, XVII, 19). Por algum motivo, Apuleio não pôde honrar o procônsul anteriormente e, talvez por isso, utilize o argumento de que prefere “possuir a ostentar o favorecimento [do procônsul] e de seus pares”. É possível ler esse trecho como uma forma de simular, para a audiência no geral, que ele era benquistado pelas autoridades poderosas, ainda que

¹¹⁴ Apesar da importância dada à noção de *amicitia*, não havia um consenso entre os romanos acerca de sua definição (CAMPOS, 2012, p. 29). Para Cícero (*De Amicitia*, IV, 15), seria “um entendimento perfeito em todas as coisas, divinas e humanas, acompanhado de generosidade e afeição mútuas”, pautado em elementos como confiança, constância, benevolência, consenso e *amor*. Por trás do aspecto poético e desinteressado desse conceito de amizade, o autor deixa transparecer os benefícios políticos advindos do cultivo desse sentimento com seus pares, ao ponto de afirmar que “se, por causa da Fortuna, alguém tiver de dar seu apoio aos planos de amigos que não estão em conformidade com aos preceitos da justiça, e, assim, colocam sua liberdade e sua reputação em risco, é compreensível que ele se afaste um pouco do caminho correto” (Cic., *Amic.*, XVII, 61).

isso não fosse um fato público.¹¹⁵ Essa interpretação ganha força com a menção que Apuleio faz aos amigos do procônsul em Roma: “tanto em nossa província quanto entre seus amigos em Roma, ganhei certa reputação”. Apuleio tenta, a todo momento, demonstrar que está inserido em uma ampla rede de relações, diferentemente de seus concorrentes, presumidamente os *falsos filósofos*, que apenas conseguiam “exibir uma falsa aparência de amizade”.

Em *Florida* (IX; XVII) há, ao menos, dois discursos direcionados e presenciados por procônsules da África Proconsular, sendo eles: Severiano Honório, que governou entre 161-162 e, já citado, Cipião Orfito, que governou entre 163-164. Anos mais tarde, Apuleio agradece por uma estátua em sua honra e menciona que o antigo cônsul Emiliano Estrabão foi quem propôs a moção na cúria de Cartago. Apuleio também sugere que Emiliano “em breve será procônsul”, dirigindo-se ao amigo em tom laudatório como retribuição pelo favor.¹¹⁶ Fica explícito que a relação de *amicitia* entre Apuleio e autoridades da cidade poderia lhe render bons frutos, o que reforça a necessidade de manter uma imagem pública agradável para que tais autoridades se aproximassem.

A imagem pública de Apuleio é pautada em seu conceito próprio do que é um filósofo autêntico. É o que iremos explorar nas páginas que se seguem, começando justamente pelo que seria a primeira camada de sua identidade: a aparência física.

¹¹⁵ Podemos inferir que a aproximação de Apuleio com as elites cartaginesas não era uma novidade deste recorte temporal. Anos antes, enquanto ainda vivia em Oea, o autor redigiu uma carta endereçada ao então procônsul Loliano Avito. A carta se tratava de uma *commendatio*, ou seja, uma recomendação ao procônsul para que recebesse como *amicus* o portador do documento. O beneficiado em questão era o afilhado de Apuleio, Pudencio. O autor relata: “logo me suplicou que o reconciliasse novamente com o ilustríssimo Loliano Avito, a quem o havia recomendado recentemente, no começo de sua carreira de orador. Assim, [...] provido de uma carta minha, [Ponciano] se dirigiu a Cartago, onde, a ponto de finalizar seu proconsulado, Loliano Avito aguardava a sua chegada, Máximo. Quando leu a minha carta, Loliano [...] felicitou Ponciano” (Apul., *Apol.*, 94, 3-6; LIMA NETO, 2016, p. 154-155). Constata-se que o autor já possuía contatos e cortejava a elite de Cartago, tendo como projeto pessoal reforçar e manter tais relações de *amicitia*.

¹¹⁶ Como Emiliano foi cônsul em 156, ele só estaria elegível para o proconsulado entre 171-172, o que situa, então, a moção da estátua por volta dessa década (JONES, p. 274; p. 304).

A face da virtude: fisiognomia em Apuleio

A face, a postura e o modo de discursar integravam a performance filosófica de Apuleio como símbolos daquilo que seria o filósofo autêntico, em contraposição aos *falsos filósofos* que o criticavam. A aparência física é um demarcador identitário que merece atenção especial. Na obra anônima *Rhetorica ad Herennium* (III, 26), o tratado latino sobre retórica mais antigo de que se tem notícia, é sugerido que um orador “não deve ser demasiado belo, tão pouco muito feio, evitando-se ser tomado por um ator ou por um trabalhador braçal”. Apuleio, por sua vez, apresentava um padrão estético que destoava do senso comum sobre como deveria ser a aparência de um filósofo. No episódio de seu julgamento por crime de magia, fica evidente que essa contradição poderia muito bem ser explorada por detratores como forma de o desqualificar como filósofo. Apuleio é chamado “filósofo belo” dotado de “grande eloquência” (Apul., *Apol.*, 4, 7-8). O que poderia ser um elogio, no contexto do julgamento, era, em realidade, um ataque, pois ainda se fazia comum a noção de que filósofos deveriam ser sábios de barba longa e despreocupados com relação à eloquência de seus discursos (GAISSER, 2008). Diante de tal provocação, Apuleio desconversa, nega que seja tanto belo quanto eloquente,¹¹⁷ porém, enfim, refuta a acusação com a seguinte afirmação:

[...] Filósofos podem ser atraentes. O próprio Pitágoras, o primeiro a se apresentar como filósofo, foi o homem mais belo de sua época. De acordo com Platão, o grande Zenão [...] também exibia belas feições. Vários são os filósofos a serem recordados como bem apresentáveis, e por terem **a graça física como um adorno para o caráter** (Apul., *Apol.*, 4, 8-9, grifo nosso).

¹¹⁷ Ao se defender da acusação de belo, Apuleio alega que sua aparência é descuidada e pouco atraente por consequência de dedicação aos estudos. Essa argumentação deve ser compreendida como consequência do contexto de julgamento em Sabrata, sob o risco de condenação à morte. Desse modo, devemos ler a argumentação do autor como uma estratégia para minar a acusação de ser belo. Contudo, como seria impossível esconder as próprias feições supostamente belas, na sequência dessa passagem, o autor já parte para a defesa de que filósofos são belos por consequência de sua pureza ética e espiritual (Apul., *Apol.*, 4, 7-9).

Nota-se, na passagem citada, uma clara associação entre aparência física e capacidade filosófica. São mencionados filósofos famosos, uma forma de apelo ao argumento de que a alma e a aparência estão conectados, possuem qualidades próximas. Outra passagem sugestiva está na obra *De Platone* (I, 1), na qual Apuleio conta sobre a ocasião em que Platão foi aceito como estudante por Sócrates. Segundo o autor, Sócrates havia tido um sonho profético, no qual viu um filhote de cisne voar do altar de cupido e pousar em seu colo. No dia seguinte, Sócrates contava a seus amigos sobre o sonho, quando o pai de Platão surgiu diante do grupo para introduzir seu filho, ainda criança. Sócrates, ao ver o jovem Platão, “adivinhou **por sua aparência exterior** as profundezas de sua alma, e disse: ‘amigos, este era o cisne de Cupido’”. Mediante essa história, Apuleio reforça que a estética de um indivíduo é capaz de revelar sua tendência ao estudo da filosofia. Com isso, o autor dá a entender para seus leitores e ouvintes que a beleza não é um mero acaso entre os filósofos, mas, sim, a principal característica que os identifica, um requisito para sua aceitação em um círculo bastante restrito (KEULEN, 2006, p. 170). Não é por acaso que Apuleio inicia a biografia de Platão recordando que “Platão recebeu este sobrenome devido à sua constituição física” (Apul., *De Platone*, I, 1).

Percebe-se que Apuleio foi influenciado pelas premissas da fisiognomia, campo de estudos no qual se buscava estabelecer uma relação de causalidade entre a aparência física e o caráter dos indivíduos. De acordo com essa premissa, um corpo belo só poderia comportar uma bela alma, assim como uma aparência imperfeita denunciaria uma alma igualmente portadora de imperfeições. A difusão desse pensamento ocorreu, principalmente, por integrantes da chamada Segunda Sofística, como Polemon de Leodicéia (*De Physiognomia Liber*), Dion de Prusa (*Oratio*, IV, 87-88), Máximo de Tiro (*Oratio*, 25), entre outros. Destaca-se Polemon, por exemplo, que escreveu um pequeno tratado de fisiognomia, uma de suas poucas obras que sobreviveram ao tempo. Polemon observou pessoas de diferentes cidades do Mediterrâneo oriental e registrou suas feições e comportamentos, com o objetivo de

identificar padrões que comprovassem as teses que defendia. Autores que não integraram a segunda sofística também se interessaram pelo tema e contribuíram para sua disseminação, entre eles, Sexto Empirico, Júlio Pólux, Plutarco, Galeno e até o imperador Marco Aurélio. Entre os atributos físicos valorizados, estava a proporção muscular, que indicaria bom caráter. Porém, o maior interesse dessas análises recaía sobre o rosto. Um rosto corado seria um indicador de saúde, enquanto cabelos loiros e olhos brilhantes seriam sinal de inteligência. A cor dos olhos teria relevância também: olhos acinzentados, por exemplo, indicariam um espírito ousado (EVANS, 1941, p. 103).

Durante anos foi atribuída a Apuleio de Madaura a autoria de uma paráfrase latina do tratado sobre fisiognomia de Polemon. Porém, já se descobriu que o texto em questão é datado do século III ou IV, e seria de autoria desconhecida (MASON, 1984, p. 307-309). De todo modo, os princípios da fisiognomia se fazem presentes no pensamento do autor e em seus discursos públicos, nos quais o belo e o feio, a virtude e o vício são categorias discursivas a serem mobilizadas na afirmação de uma identidade própria e do grupo ao qual pertencia.

Mas o que é um homem belo para Apuleio? Essa resposta pode ser encontrada em outras passagens de suas obras. Em um de seus discursos de *Florida* (III, 2-14), Apuleio narra o mito sobre uma competição musical entre o frígio Marsias, um sátiro, e o deus Apolo. Marsias é descrito como um músico perfeito, filho do mítico flautista Hiagnis, a quem é atribuída a invenção do instrumento aulo. A habilidade de Marsias com a flauta é descrita como digna do desafio de um deus como Apolo; contudo, o flautista possuía a imperfeição de ser um “frígio, bárbaro, de rosto bruto e peludo”. A estética dos personagens é detalhada e ocupa um papel central para justificar aos ouvintes o resultado da disputa musical. De modo a deixar ainda mais claro o ponto para sua audiência, Apuleio diz que o maior equívoco de Marsias foi acreditar que seu rosto era mais belo que o de Apolo: “[Marsias]exaltou os próprios traços,

seu cabelo espetado, sua barba suja, seu peito peludo. Por outro lado, criticou Apolo, que possuía qualidades opostas: cabelos longos, belas bochechas, corpo suave”. Ao final da história, Apolo e as musas riram da presunção do Frigio, que perde a competição e é esfolado até a morte. Com esse mito, Apuleio busca ser didático ao reforçar sua concepção de belo, que exclui os ditos bárbaros, habitantes de regiões para além do *limes* e desprovidos de *paideia*.

Outra passagem em que o belo é descrito por Apuleio está em *Metamorphoses*, quando o protagonista Lúcio encontra sua tia Birrena pela primeira vez. A matrona é deslumbrada pela aparência do jovem e reconhece a estética de Lúcio como prova de sua linhagem aristocrática:

[...] Um corpo bem entalhado, sem desproporção, esbelto, bons músculos, tez de rubor moderado, cabelos loiros sem complicados arranjos, olhos esverdeados, mas vigilantes, como de uma águia, a flor da saúde visível no rosto, o andar cheio de graça, sem afetação (Apul., *Met.*, II, 2).

É a primeira vez que Birrena vê Lúcio, porém o reconhece dentre a multidão devido à sua aparência excepcional fazer jus à sua linhagem, que remonta a grandes nomes como o filósofo Plutarco. A exaltação dos padrões estéticos ditos belos, nessa cena, indica o reconhecimento de Lúcio como membro das elites cidadinas, estamento social que tem os atributos físicos como parte de sua identidade. Quando Apuleio menciona a beleza de filósofos como Platão, Pitágoras e Zenão, ele está aplicando a mesma lógica: utiliza o belo como elemento de distinção de um grupo social restrito, que exclui estrangeiros e pessoas menos abastadas.

A perspectiva de belo de Apuleio também aparece em sua descrição de uma estátua erroneamente atribuída a Pitágoras. Apuleio informa à sua audiência que a estátua em questão não seria do fundador da escola pitagórica, porém entende que o engano é justificável, pois Pitágoras de fato teria os traços representados ali. Sua descrição da estátua é a seguinte:

[...] Mais perfeito do que qualquer coisa que eu me lembre: um jovem de beleza impactante. Seu cabelo está escovado para trás, uniforme abaixo de suas bochechas até sombrear seu pescoço e atingir seus ombros. Possui pescoço corado, ombros arredondados e maxilar suave. Seu queixo possui uma fenda no centro, e sua postura está perfeitamente alinhada como a de um tocador de cítara (Apul., *Flor.*, XV, 7-8).

Nota-se a recorrência de cabelos longos, a proporção muscular e o tom da pele, atributos condizentes com o que o autor espera encontrar tanto em um filósofo quanto em um indivíduo de linhagem aristocrática instruído na *paideia*. Quanto ao aspecto do próprio Apuleio, é impossível termos certeza sobre como era sua aparência. Ele não se autodescreve em momento algum, pelo motivo simples de que sua audiência já o visualizava durante os discursos. Porém, é razoável supor que o conceito de belo que o autor indica em suas obras flertaria com sua própria aparência, pois ele atribui o belo a grupos aos quais ele próprio pertencia. Sabemos que, na época do seu discurso *Apologia* (4, 10; 16, 6-7), possuía cabelos longos, o que seus detratores acusavam de ser um artifício para seduzir as mulheres. A menção a alguns objetos pessoais sugere um cuidado cotidiano com a aparência. Seus detratores, em *Apologia*, frisam que autor carregava um espelho, objeto que, segundo Apuleio, seria necessário a todo filósofo. O argumento do autor é que os filósofos devem examinar as próprias imperfeições, que estariam ligadas à falta de virtude. Já em *Florida* (IX, 25-27), Apuleio menciona seus instrumentos de banho, como óleos aromáticos e o estrígil, um pequeno objeto de metal utilizado nas termas públicas. Com esses objetos, um escravo poderia raspar a pele do cidadão, removendo impurezas. Essa menção denota atenção do autor com o cuidado do corpo.

As identidades sociais são evidenciadas conforme sua relação diferencial com alteridades é destacada. Muitas vezes, a afirmação de uma identidade passa pela disputa pela autoridade de definir a si e aos demais, processo este que ocorre cotidianamente. No ato de afirmação da própria identidade, um indivíduo ou grupo pode, conscientemente ou não, reapropriar

exemplos do passado, mobilizando a história a favor de sua própria narrativa identitária, como faz Apuleio ao rememorar as figuras Platão, Sócrates e Pitágoras como exemplos de seu tipo de filósofo ideal (WOODWARD, 2004, p. 18).

Os princípios da fisiognomia cumpriram um papel para Apuleio, pois lhe permitiram utilizar da linguagem visual em seus discursos, no teatro da cidade, um espaço privilegiado à audição do apresentador, mas também à sua visualização. Ao romper com o senso comum que representava os filósofos como velhos despreocupados com a própria aparência, o autor madaurense instruiu sua audiência sobre uma perspectiva que se popularizava a partir da sofística do século II: o filósofo como razoavelmente jovem, belo e bem articulado, a exemplo do próprio Apuleio.¹¹⁸ O objetivo deste último parece ter sido alcançado, tendo em vista um medalhão cunhado em Roma no século IV, que representa o autor com feições condizentes com sua definição de belo (figura 1). Esse registro arqueológico indica que, ao menos em Roma, foi preservada a imagem que Apuleio buscou transmitir sobre si mesmo.

Os poderes divinos do filósofo autêntico

Além da aparência externa, a ideia de virtude da alma também foi mobilizada pelo autor ao pensar a religiosidade do filósofo autêntico. Quando discursa sobre aqueles que seriam os grandes filósofos do passado, o autor faz questão de frisar a aproximação dessas figuras com conhecimentos esotéricos. É dito que Pitágoras, por exemplo, “estudou com o *magi* dos persas,

¹¹⁸ Esta tendência foi disseminada principalmente pelos sofistas gregos dos séculos I e II, com quem Apuleio parece ter se inspirado profundamente. Os oradores da Segunda Sofística, com frequência, se vestiam de forma elegante, com cabelos e barbas (quando a tinham) perfeitamente tratados e alinhados. Filóstrato (*Vita Apollonii*, II, 5, 570–571; *Vitae Sophistarum*, XXV, 533) diz que Alexandre de Selêucia possuía beleza que mais parecia “uma epifania”, enquanto Polemon de Leodicéia era sempre visto com sua vestimenta repleta de ornamentos de prata. Não é possível saber até que ponto as descrições de Filóstrato são verídicas, mas ao menos podemos tomá-las como exemplo da representação que se criou sobre esses oradores. Sobre essa discussão, ver: Zanker (1996).

Zoroastro, mestre de todos os mistérios divinos”, e com os egípcios aprendeu “um extraordinário poder de seus rituais” (Apul., *Flor.*, XV, 12). Sobre Crates de Tebas, o autor menciona que teria sido “adorado por seus contemporâneos como um *lar familiar*”, ou seja, um filósofo divino. Sobre Platão, o autor afirma que teria “superado as virtudes dos heróis e igualado seus poderes aos dos deuses” (Apul., *De Plat.*, 2). Cabe mencionar que o próprio Apuleio (*Apol.*, 72, 1), na ocasião em que se hospedou em Oea, afirmou que estava se dirigindo à Alexandria, cidade historicamente associada ao berço de conhecimentos esotéricos.

Esses exemplos não são isolados nos discursos de Apuleio, tão pouco são citados de maneira despretensiosa. Como um orador exímio e estudioso da retórica, Apuleio estava ciente do poder do exemplo ao tentar transmitir uma mensagem. Por esse motivo, preferiu se ancorar em grandes nomes, como Sócrates, Pitágoras e Platão, facilmente reconhecíveis pela audiência.

Em *De Deo Socratis*, Apuleio recorre a Sócrates para fazer sua defesa máxima de que o filósofo autêntico é um operador de maravilhas por excelência. A evocação da figura de Sócrates pode ter um sentido ainda mais profundo, pois o filósofo foi condenado por *asebeias grafe* (ἀσεβείας γραφή), ou seja, inovação religiosa, algo que o próprio Apuleio faz, em certa medida, ao atribuir demasiada importância aos *daemones*. Sócrates afirmava ouvir uma voz interna, que seria seu *daemon* (KAHN, 1996, p. 67).¹¹⁹ Apuleio se propõe a explicar à sua audiência sobre essa entidade com a qual um homem tão valoroso quanto Sócrates mantinha contato. Apuleio os define como:

[...] Mensageiros entre os habitantes da terra e dos céus; mensageiros das preces daqui e dos benefícios de lá, seres que portam, aquém e além, as petições daqui e os auxílios de lá, assim como alguns são intérpretes e encarregados de levar as saudações de um lado e de outro (Apul., *De Deo Soc.*, VI, 3-4).

¹¹⁹ Sobre a morte de Sócrates por inovação religiosa, recomenda-se: Van Riel (2005).

Depreende-se que *daemones* seriam o único e verdadeiro canal de comunicação com os deuses, tendo em vista que as divindades superiores são inalcançáveis. Segundo o autor, os *daemones* produzem “os vários prodígios dos magos e todas as espécies de presságios”, destacando que até mesmo as religiosidades subversivas necessitam de cultuar essas entidades. Mediante eles, tanto magos quanto sacerdotes teriam a capacidade de instigar o sagrado a interferir no mundo físico. Essa premissa aparece nas *Metamorphoses* (IX, 29), quando uma feiticeira invoca uma *larva* para que atente contra a vida de uma pessoa. As *larvas* seriam *daemones* malignos, errantes e punidos “em virtude de malfeitos em vida, inútil espantalho para os homens bons, ao contrário, nocivo para os maus” (Apul., *De Deo Soc.*, XV).

Na cosmologia apuleiana, existiriam classes diferentes de *daemones*, alguns responsáveis por “formar os sonhos”, outros por “formar as fissuras nas entranhas das vítimas”, “governar as aves que voam”, “instruir os agouros”, ou “inspirar os videntes”. Todos esses efeitos dizem respeito a poderes manifestados por magos ou sacerdotes, em especial a habilidade de prever o futuro. Sonhos premonitórios aparecem nas *Metamorphoses* (XI, 2) mais de uma vez, sendo a passagem mais relevante aquela na qual o protagonista Lúcio é visitado pela deusa Ísis. Na cena em particular, Lúcio, ainda em sua forma de asno, se derrama em preces e lamentações como tentativa de receber alguma assistência divina para a recuperação de sua forma humana, se referindo a Ísis como “aquela que reprime os assaltos das *larvae*”. Ao fim, dorme na praia, para então vislumbrar a deusa em sonho. Vale lembrar que, para Apuleio, o próprio Sono é a personificação de um *daemon* (Apul., *De Deo Soc.*, XVI, 2-).¹²⁰ Quando o sonho se encerra, é dito que “terminado o oráculo, o *nume* invicto se retirou”, o que pode ser uma referência tanto à figura divina de Ísis, quanto do *daemon* responsável por proporcionar a visão.

¹²⁰ Ao apresentar-se a Lúcio, a deusa se diz “rainha dos *manes*” (Apul., *Met.*, XI, 2). Para Apuleio (*De Deo Soc.*, XV, 8-9), *manes* é um termo genérico para *daemones*.

Para além de sonhos premonitórios espontâneos, Apuleio também é claro ao defender a influência dos *daemones* em ritos tradicionais romanos. Quando o autor diz à sua audiência que os *daemones* produzem “as fissuras nas entranhas das vítimas”, claramente está se referindo à haruspicina, antigo ritual de origem etrusca no qual um animal sacrificado tem suas entranhas analisadas na busca de sinais premonitórios (HERRERO, 1988, p. 70). O importante é notarmos que, na cosmovisão apuleiana, a figura do *daemon* é uma peça integrante do cotidiano, guiando os sonhos dos seres humanos, levando suas preces aos deuses e até mesmo julgando a conduta particular de cada um. Apuleio produz uma proximidade entre os homens e o sagrado que não se via na tradição romana (KAROL, 2019, p. 127). Para Apuleio (*De Deo Soc.*, XVI), a alma que ainda reside em um corpo também pode ser chamada de *daemon*, e não por acaso são “as testemunhas e guardiões postos junto aos homens, individualmente, durante toda a vida, para que, nunca expostos à vista de ninguém, sejam os árbitros, não só de todos os atos, como também de todos os pensamentos”. É justamente essa associação entre a conduta pessoal e os *daemones* que identificamos como principal argumento de Apuleio para atribuir o caráter sagrado à sua filosofia. Ao discursar sobre a figura de Sócrates, Apuleio (*De Deo Soc.*, XXIII; XX) atribui ao filósofo grego qualidades superiores, como erudição, sabedoria, prudência, perfeição e bondade de alma, além de enaltecer práticas do filósofo, como o ato de não acumular bens. São qualidades que o autor entende como integrantes da verdadeira filosofia e, por extensão, do filósofo autêntico. Mediante a prática filosófica que, em si, seria um culto ao *daemon* interior, o indivíduo atingiria a comunhão com o sagrado.¹²¹ É nesse sentido que Apuleio questiona sua audiência: “por que não nos elevamos, de preferência, ao exemplo e à lembrança de Sócrates, e não nos permitimos o benfazejo estudo da filosofia, colocando-os em igualdade às divindades?” (Apul., *De Deo Soc.*, XXI).

¹²¹ “Quero dizer o culto do *daimon*, culto que não é outra coisa senão o sacramento da filosofia” (Apul. *De Deo Soc.*, XXII).

Entendida a forma como os *daemones* poderiam se manifestar na realidade, e como o filósofo poderia cooptar tais entidades, resta-nos desvendar de que maneira essa cosmologia impactava a forma como Apuleio era visto pela comunidade. Acreditamos que o impacto mais direto na audiência seria a suposição de que o autor possuía poderes sobrenaturais advindos de sua filosofia. Não seria um fato inédito na vida de Apuleio, tendo em vista um episódio ocorrido na cidade de Oea, anos antes, no qual cidadãos foram em busca dele, solicitando que curasse uma mulher que sofria de epilepsia (Apul., *Apol.*, 48). De fato, todo julgamento ao qual Apuleio foi submetido revela como suas crenças estavam na fronteira do que era religiosamente aceitável ou não. Sobre o episódio da mulher epiléptica, Apuleio afirma tê-la examinado, mas que “ela precisava de um médico, não de um mago”. A associação entre cura e magia era comum na Antiguidade, como nos contam Lloyd (1975), Veiga (2009) e Csepregi (2012). O próprio Apuleio faz menção às artes curativas em seus discursos, como quando declara que Pitágoras teria estudado “astrologia e medicina com os caldeus” (Apul., *Flor.*, XV, 12), e que Crates de Tebas teria eliminado “as doenças que atingiam as mentes de seus contemporâneos” (Apul., *Flor.*, XXII, 4-5).¹²² Em *Apologia* (32; 33; 40), Apuleio menciona seus conhecimentos sobre poções e curas medicinais. Além disso, não podemos perder de vista que o deus Esculápio era associado duplamente à medicina e às artes mágicas (KOCH, 2011), e que Apuleio supostamente foi seu sacerdote e à divindade proferiu audiências na basílica de Oea, frente ao procônsul da África e aos cidadãos da cidade (Apul., *Apol.*, 73, 2; 24, 1).¹²³

Além da cura, o filósofo autêntico de Apuleio teria também capacidades premonitórias, tendo em vista as já mencionadas capacidades dos *daemones* de fornecer sonhos proféticos e influenciar na haruspicina. Segundo o autor, era esperado que o *daemon* pessoal de Sócrates

¹²² Nesse caso, Apuleio se refere a “doenças” em um sentido figurado. Seriam as doenças morais, tais como a ira, a avareza e a luxúria (Apul., *De Deo Soc.*, XXII, 4-5). Ainda assim, é relevante a associação entre filosofia e cura.

¹²³ Sobre o sacerdócio de Apuleio em Cartago, ver o capítulo 1 da presente dissertação. Ver também: Rives (1994; 1995).

“afastasse tudo que devia ser afastado, tomasse todas as precauções que deviam ser tomadas, advertisse antecipadamente sobre tudo que devia ser avisado” (Apul. *De Deo Soc.*, XVII). Contudo, Apuleio faz questão de frisar que o poder premonitório não é uma dádiva para o bem pessoal, mas para o bem da comunidade. Para isso, recorre a exemplos do passado:

[...] Calcas, o mais distinto dos adivinhos, ao mesmo tempo, os pássaros e os altares e a árvore observou, prontamente, com sua arte divinatória, **afastou as tempestades** e fez a armada levantar ferros e predisse um decênio [de guerra]; não de outra forma também no exército troiano, no momento em que as circunstâncias exigem a adivinhação: **cala-se o sábio senado e ninguém ousa opinar** [...] todos, entretanto, em silêncio escutam atentamente os desagradáveis augúrios (Apul., *De Deo Soc.*, XVIII, grifo nosso).

O filósofo de Apuleio possui o poder profético e, com ele, serve de forma útil à comunidade. Contudo, nota-se pela citação anterior que o “adivinho”, no sentido apuleiano, não é um mero interlocutor dos deuses, mas também um ser humano divino em sua essência, capaz de realizar maravilhas ainda maiores, como “afastar uma tempestade”. Em tese, as capacidades mágicas advindas dos *daemones* seriam multiplicadas, tendo em vista que a influência dessas divindades recaía sobre diferentes aspectos do mundo natural, como, por exemplo, “inspirar os ventos” e “desferir os raios”. Basta mencionar que, nas *Metamorphoses*, o personagem Zatchlas é um egípcio apresentado como “profeta”, porém seu ato mágico é reviver um cadáver. Ou seja, no vocabulário do autor, podemos ler o termo “adivinho”/“profeta” como um eufemismo para um indivíduo de capacidades mágicas superiores. Pela extensão dessas habilidades, o filósofo ideal alcançaria uma autoridade, além de intelectual, também religiosa, em meio à sua comunidade. Nas palavras de Apuleio (*De Deo Soc.*, XX): Sócrates, mediante sua sabedoria, “igualava em muitíssimo a qualquer divindade”; Pitágoras, como já mencionamos, aprende com os egípcios “um extraordinário poder de seus rituais” (Apul., *De Deo Soc.*, XV, 12); e Crates de Tebas “foi cultuado como um *lar familiar*” (Apul., *De Deo Soc.*, XIV, 1-6; XX, 2-6).

Tendo sua identidade demarcada pelo signo do sagrado, Apuleio poderia se apresentar diante da comunidade cidadina como um guia, um exemplo. Isso nos leva a questionar qual seria sua influência na vida cotidiana de Cartago. Pela falta de documentação que ateste essa esfera da vida urbana, resta-nos recorrer à visão de Apuleio novamente, dessa vez acerca das atribuições de um filósofo diante da cidade. Veremos como o autor também se utiliza de exemplos do passado para reforçar, à audiência, a importância do filósofo para comunidade.

Pacificar a cidade, instruir os cidadãos

O filósofo é um agente político, pois está inserido na rede de relações de poder que se espalha pelo perímetro urbano das cidades antigas. À vista disso, integrar-se à lógica da cidade – e às suas demandas – torna-se necessário para o filósofo demarcar o seu lugar social. Afinal, não basta que o autor afirme o aspecto sagrado de sua filosofia. Também é necessário destacar o papel que o filósofo autêntico tem na cidade. Em outras palavras, por que os habitantes de Cartago deveriam sentir a necessidade de um filósofo nestes termos? Como discutimos no segundo capítulo desta dissertação, o mago produtor de *defixiones* é um agente que atende a demandas de cidadãos de Cartago, ainda que de forma discreta e clandestina. Apuleio, por outro lado, apresenta-se como uma alternativa legítima para sanar os mesmos conflitos. Em *Florida* XIV, por exemplo, o autor comenta que Crates de Tebas “mediou querelas jurídicas ou familiares” em sua cidade. Em outro discurso, dessa vez sobre os ginosophistas da Índia, é dito que:

Eles honram a sabedoria de todos, dos velhos que ensinam e dos jovens que aprendem. [...] E assim, quando a mesa é posta, antes que a refeição seja servida, todos os jovens deixam suas casas e profissões para se reunirem ao banquete. Os mestres perguntam a cada um deles que boa ação eles fizeram entre o nascer do sol e o presente momento. Então, alguém conta que **atuou como árbitro entre dois de seus companheiros,**

apaziguou suas brigas, reconciliou suas contendas, dissipou suas suspeitas e os tornou amigos em vez de inimigos (Apul., *De Deo Soc.*, VI, grifo nosso).

Observa-se que o filósofo, para Apuleio, possui a função apaziguadora. Essa seria a extensão para o mundo externo do autocontrole que o filósofo já exerceria sobre si próprio, suas paixões e vontades. Segundo o autor, Crates foi um “Hércules na conquista da raiva, da inveja, da avareza, da luxúria” (Apul. *De Deo soc.*, XX). Comentários dessa natureza se repetem em relação a Sócrates, Platão e Pitágoras (Apul., *De Deo Soc.* XXIII; *Flor.*, XV; *De Plat.* 2-3), e trata-se de reafirmações do comportamento ascético defendido por Apuleio como culto da alma (*daemon*). É a tentativa do autor de se apresentar como exemplo moral e religioso, o que também justificaria sua interferência para mediar conflitos jurídicos e familiares, evitando que os envolvidos recorressem às artes mágicas proibidas.

A grande maioria das *defixiones* escavadas em Cartago visava a interferir no resultado das corridas de carruagens no circo ou das batalhas de gladiadores. Acreditamos que o recurso das artes mágicas, nesses contextos, era resultado da disputa entre as *factiones* e apostadores mais acalorados, que viam nas competições a possibilidade de lucrar altas somas (GONÇALVES, 2008, p. 51; BALANDIER, 1997). Em outras palavras, o mago atuava também como mediador de conflitos econômicos, uma vez que aqueles que encomendavam o feitiço visavam a influenciar a fortuna para lhes garantir lucro e sucesso sobre seus concorrentes, depositando suas esperanças no poder do mago e evitando recorrer à violência física. Apuleio, por sua vez, tenta apaziguar essa modalidade de conflito de outra forma: busca convencer os cidadãos da cidade de que bens materiais e lucros elevados não possuem tanto valor. O autor propõe a quem assiste a ele que se dedique ao estudo da filosofia e siga os exemplos de grandes filósofos. Nesse caso, novamente é utilizada a autoridade por trás de figuras como Crates de Tebas, Pitágoras, Sócrates, entre outros. É dito que Crates de Tebas, por exemplo, “abriu mão de toda sua propriedade como se fosse um monte de estrume” (Apul., *De Deo Soc.*, XIV, 1-6); enquanto

Sócrates era “despojado de bens”. De fato, Apuleio é enfático ao apontar a riqueza como inútil ao homem virtuoso. O seguinte fragmento de seu discurso deixa isso claro:

Que olhes, pois, aquelas coisas que compõem o patrimônio: encontras as mais aprazíveis, as mais edificadas e as mais ornamentadas. Casas de campos construídas rivais de cidades, mansões quase tão ornadas quanto templos, numerosíssimos empregados domésticos de cabelos frisados a ferro, mobiliário esplêndido. Toda abundância, toda opulência, todas as coisas adornadas, com exceção do próprio dono, que sozinho, quase um Tântalo miserável dentro de suas riquezas, indigente, pobre [...] **ele vive na fome e na sede da verdadeira felicidade**, isto é, de uma vida venturosa e da mais afortunada sabedoria. Sem dúvida, não entende que se devem **observar os ricos da mesma forma que compramos cavalos** (Apul., *De Deo Soc.*, XXII, 2-5, grifo nosso).

No argumento em questão, Apuleio tenta apaziguar os conflitos advindos da busca por lucros, ao mesmo tempo em que eleva a si próprio moralmente, colocando-se como superior por não se deixar levar pelo desejo de lucros. Sobre esse recorte citado acima, vale a pena direcionar a atenção a duas frases grifadas. A primeira trata-se de uma questão de tradução. Nela, o termo “felicidade” vem do original *beatitudinis*, que também pode significar “bênção”. Ou seja, a riqueza não supriria a verdadeira bênção/favor dos deuses. Nas traduções consultadas, a de Luiz Karol (2016, p. 139) optou por “felicidade”, enquanto a tradução inglesa de Jones (2019) preferiu “*blessed*”. Segundo Luiz Karol, esta é a clara oposição platônica “entre os bens materiais e o verdadeiro propósito do homem de libertar-se das cadeias da ilusão e adquirir a verdadeira riqueza: o saber puro”.

No caso da segunda frase grifada, que encerra a citação, a comparação com cavalos é o início de uma longa digressão sobre cavalos e como seu valor não depende de ornamentos, mas, sim, de suas qualidades.¹²⁴ A escolha dos cavalos como exemplo é bastante sugestiva, tendo em vista

¹²⁴ “Comprando cavalos, não só não consideramos, na verdade, os adereços, como também não examinamos os colares dourados da cilha, nem mesmo contemplamos as riquezas do pescoço muito enfeitado, se joias variegadas de ouro e prata e pedras preciosas estão penduradas, se abundantes ornamentos artísticos estão à volta da cabeça e do pescoço, se os freios são cinzelados, se as selas são pintadas, se as correias são douradas. Entretanto, afastados todos esses ornamentos, o próprio cavalo desnudo e somente seu corpo e temperamento observamos, que seja bonito de aspecto, vigoroso para corrida e robusto para tração: primeiramente, então, se no corpo há uma cabeça afilada, ventre pequeno, garupa roliça, e sobressai pelos músculos o peito fogoso de nobre animal... além disso,

que eram justamente as apostas em corridas equestres que impulsionavam a busca por *defixiones* em Cartago.

Outra modalidade de conflito que é encontrada nas *defixiones*, de maneira geral, ainda que rara no caso de Cartago, é a amorosa. É o caso das *defixiones* confeccionadas visando a destruir um concorrente no âmbito amoroso, ou um amante infiel. Trata-se de um conflito bastante frequente nas *Metamorphoses*, o que indica que, ao menos, era um tema que possuía certo apelo para o público de Apuleio. Para esse foco de discórdia, Apuleio também apresentava uma solução mediante a filosofia. Para o autor, o conhecimento filosófico e a vida ascética garantiriam a virtude da alma, algo que atrairia não apenas a boa vontade dos *daemones*, mas também a admiração daqueles que se sentiriam atraídos por sua virtude. Ao se elevar moralmente, atributos externos à pessoa deixariam de ter relevância. Riqueza, beleza e linhagem teriam sua relevância, pois o amor viria atraído pela virtude interior. É uma premissa que Apuleio exemplifica na biografia de Crates de Tebas. O autor conta que, após Crates abrir mão de seus bens e passar a viver em culto da virtude, lhe ocorreu o seguinte fato:

Tal era a paixão que ele inspirava, que uma virgem de nascimento nobre, desprezando pretendentes mais jovens e mais ricos do que ele, chegou a implorar-lhe que se casasse com ela. Em resposta, Crates [...] colocou a mala, o cajado e o manto no chão e disse à garota: ‘Aí está todo o meu equipamento! e seus olhos podem julgar minha beleza. Tome bons conselhos, para que mais tarde eu não encontre você reclamando de sua sorte.’ Mas Hiparche [a moça] aceitou suas condições, respondendo que ela já havia considerado a questão e tomado conselhos suficientes, pois **em nenhum lugar do mundo ela poderia encontrar um marido mais rico ou mais belo** (Apul., *De Deo Soc.*, XIV, grifo nosso).

Com esse enredo, Apuleio propõe que a elevação por meio da virtude é mais eficaz do que utilizar da magia amorosa das *defixiones* que lidariam com *daemones* infernais, espíritos dos mortos entre outras entidades sobrenaturais.

se a espinha dorsal se estende pelas costas em dupla linha, desejo, pois, um animal que não só rápida mas também confortavelmente sirva de transporte” (Apul., *De Deo Soc.*, XXII, 2-5, grifo nosso).

Por fim, havia conflitos no teatro e espaços similares, que eram as competições de oratória. Tal modalidade de disputa poderia ocorrer no contexto de um julgamento, ou como mera competição visando a um prêmio. De todo modo, eram momentos que poderiam elevar ou desmoralizar um orador/filósofo diante de seus pares. Por esse motivo, *defixiones* eram confeccionadas com o objetivo de prender a língua e emburrecer aquele que iria discursar (*Def. Tab.*, 219).¹²⁵ Para tal situação, Apuleio não apresenta a filosofia como mediação ou concórdia, mas como um instrumento de vitória. A expertise retórica seria algo atrelado ao filósofo autêntico, essencial para distingui-lo dos *falsos filósofos*. Nas palavras de Apuleio (*Flor.*, 16), “a filosofia deve trazer tanto uma admirável vida quanto uma admirável oratória.”

Em *Florida* 13, há um breve fragmento de um discurso de Apuleio sobre a eloquência do filósofo. O autor exalta as qualidades discursivas advindas da filosofia e as compara ao som dos pássaros: enquanto galos e corujas cantam em horários específicos do dia, “a sabedoria e a eloquência do filósofo estão sempre prontas, despertam admiração naqueles que ouvem, são proveitosas para o aprendizado, e sua música é de todos os tons”. A versatilidade do filósofo é uma qualidade que Apuleio tenta comprovar em outro discurso, cujo tema é precisamente o próprio ato de discursar. O autor defende o princípio de que a eloquência é consequência do estudo da filosofia, e tem por resultado certa autoridade na fala:

Em dada ocasião, um certo tirano lhe perguntou que benefício ele havia alcançado após tão longo e dedicado estudo da filosofia.

- Alcancei o poder – respondeu Aristipo – de conversar com qualquer homem sem medo ou receio (*Apul, Flor.*, 24, 2).

¹²⁵ Um relato, mesmo que tardio, que sugere a popularidade desse tipo de feitiço na África Proconsular é o de Agostinho. Segundo o bispo de Hipona, ele já teria sido abordado por um mago que ofereceu exatamente este serviço: “Lembro-me de uma vez que, quando tive a intenção de concorrer ao prêmio de poesia teatral, fui abordado por um feiticeiro desconhecido (*haruspicem*), que questionou o que eu lhe daria para ter a certeza de que ganharia a guirlanda. Mas eu, detestando e abominando tais ritos imundos, devolvi-lhe a resposta: embora a guirlanda fosse eterna e de ouro, eu não permitiria que uma mosca perdesse a vida para me beneficiar. Pois sem dúvida que ele [o feiticeiro] matava certas criaturas naqueles seus sacrifícios, de modo a exortar os demônios (*daemonia*) a me favorecer” (*Agost., Conf.*, IV, 2-3).

Compreende-se, a partir dessas reflexões públicas, que o filósofo autêntico de Apuleio possui uma eloquência proveniente da filosofia, que, por sua vez, está conectada ao sagrado. Ou seja, mais uma vez, Apuleio provê aos habitantes de Cartago uma alternativa às *defixiones*. Nesse caso, uma alternativa para se sobressair nos conflitos entre advogados e oradores.

Apuleio realizou um trabalho cotidiano por meio de seus discursos no teatro, nos quais buscou consolidar, diante dos cidadãos da cidade, um conceito de filósofo que seria mais eficiente do que qualquer mago. Enquanto as *defixiones* seria uma forma de solucionar querelas mediante a morte e a destruição de oponentes, o filósofo seria uma alternativa pacífica. Como vimos, o filósofo ideal de Apuleio é um promovedor da concórdia, pois possui a habilidade de mediar disputas e oferecer soluções legítimas. Para o conflito envolvendo apostas, o filósofo ensina sobre a não importância de bens materiais; para o conflito amoroso, a filosofia é o caminho para atrair o amor verdadeiro; para o conflito no júri ou nas competições de oratória, a filosofia provê a eloquência absoluta. Ao fim e ao cabo, a narrativa de Apuleio acabaria por desidratar a influência de magos e outros agentes mágicos no cotidiano da cidade, além de justificar sua relevância para a comunidade em detrimento dos *falsos filósofos*.

É possível compreender que a exposição de seu ideal de filósofo foi um ato de elaboração da sua própria imagem pública, algo útil para a manutenção de suas relações políticas com a cidade e, mais especificamente, com as elites mais elevadas. Desse modo, cabe, a partir de agora, explorarmos como Apuleio quis que sua audiência percebesse as suas figuras de alteridade, sabidamente os praticantes de magia, concorrentes anônimos e clandestinos, e os *falsos filósofos*, rivais na arena pública.

Alteridades escondidas na noite: as feiticeiras

Ao fixar moradia em Cartago, Apuleio se deparou com uma cidade na qual as práticas mágicas subversivas, mesmo discretas, faziam parte do cotidiano dos cidadãos, fato de que o autor parece ter tido pleno conhecimento. Foi em Cartago que Apuleio escreveu suas *Metamorphoses*, novela latina possivelmente declamada no teatro da cidade e que tem a magia como um dos temas centrais. Nas entrelinhas dessa obra, Apuleio revela sua familiaridade com instrumentos mágicos, denotando possuir conhecimentos que podemos encontrar nos próprios *Papiros Mágicos Gregos* e nas *Defixiones*. Contudo, o autor descreve feitos mágicos e seus agentes visando a induzir a sua audiência a uma distinção entre atos mágicos positivos, identificados com as religiões orientais, e atos mágicos perigosos, ligados a *superstitio*. Seu caminho para essa indução é o arquétipo da feiticeira, cuja própria existência poria em risco a paz na cidade. Entre episódios cômicos e trágicos, as feiticeiras são apresentadas como representantes da magia e inimigas da ordem pública. Em uma passagem, a personagem Méroe realiza um feitiço para prender todos os cidadãos de uma cidade em suas casas:

Ninguém pôde forçar as fechaduras, nem arrancar as portas, nem mesmo furar as paredes, durante dois dias inteiros. Por fim, pela instigação de uns e outros, a uma só voz gritaram e juraram, com o juramento mais sagrado, que nenhum deles levantaria a mão contra ela, e que, se alguém resolvesse o contrário, ela encontraria neles auxílio e proteção. Sob estas condições, ela abrandou e libertou a cidade inteira (Apul., *Met.*, I, 8).

Também é narrado que Méroe utilizou de magia amorosa para escravizar o personagem Sócrates, a quem matou para extrair seu sangue e coração em parceria com outra feiticeira, Pância, cumprindo “todas as exigências de um sacrifício” (Apul., *Met.*, I, 10-14). São mencionadas, mais à frente na narrativa, velhas feiticeiras capazes de fazer adormecer o vigia que velava um cadáver, para que pudessem extrair partes do corpo do morto (Apul., *Met.*, II, 30). Outra habilidade mágica citada é a metamorfose de si próprias e de outrem, um poder

recorrente em várias personagens. O caso mais emblemático na obra é o da feiticeira Pânfila, capaz de se metamorfosear em um mocho.¹²⁶ É após observar Pânfila que Lúcio recorre à escrava Fótis, ajudante da feiticeira, para que lhe ensinasse o segredo dessa magia, contudo, como sabemos, Fótis confunde os unguentos e acaba por transformar Lúcio em um asno (Apul., *Met.*, III, 21-26). Nos episódios de assassinato narrados por Apuleio, um instrumento recorrente é o *venenum*, também enquadrado pelos romanos como ato mágico. O uso desse artifício aparece no conto de uma mulher que tenta envenenar o próprio enteado após este rejeitar se deitar com ela (Apul., *Met.*, X, 3-12). Por fim, de modo a completar o apanhado de poderes mágicos dessas personagens, Apuleio também narra a já mencionada conjuração de espíritos infernais, como as *larvae*, visando a causar a morte de algum indivíduo (Apul., *Met.*, IX, 29). A pluralidade de habilidades que o autor atribui a essas personagens as eleva como seres especialmente poderosos, mas também perigosos, tendo em vista que a finalidade de seus atos sempre é negativa.

Em diversas passagens, Apuleio (*Met.*, II, 20; III, 18; IX, 29) se refere à magia como uma disciplina (*magicae disciplinae*). Como toda disciplina, é natural que seja composta de um conjunto de instrumentos (*apparatus solitus*).¹²⁷ Ao descrever a “oficina” da personagem Pânfila, o autor nos fornece um detalhamento preciso da parafernália que realmente era utilizada na prática de *goeteia*:

[...] Ela dispôs então, para começar, o aparelhamento ordinário de sua oficina infernal, cheia de **ervas aromáticas** de todo gênero, de **lâminas cobertas de inscrições desconhecidas**, de **restos de pássaros agourentos**. Estavam ali expostos inúmeros **fragmentos de cadáveres**, já velados ou mesmo já colocados no túmulo:¹²⁸ aqui narizes e dedos, ali as **carnes pendentes daqueles que foram enforcados**, além do

¹²⁶ O mocho-galeno, espécie de coruja, era associado à Minerva e poderia significar prenúncio de morte (EASON, 2008, p. 71).

¹²⁷ Outros termos empregados por Apuleio são *facinerosa disciplina* e *divina disciplina* (Apul., *Met.*, II, 5; III, 19).

¹²⁸ Alusão à violação de tumbas, além do fato de reforçar a prática da inumação em detrimento da cremação.

sangue colhido de gargantas cortadas, e **crânios mutilados arrancados dos dentes das feras** (Apul., *Met.*, III, 17, grifo nosso).¹²⁹

O uso de ervas aromáticas era recorrente nas práticas goéticas, como nos revelam os *Papiros Mágicos Gregos* (*PGM*, I, 10; II, 13; IV, 907; IV, 1309; IV, 1830; V, 201; VII, 637; VII, 927; XXXVI, 927; VIII, 58), nos quais a utilização dessas substâncias aparece em feitiços diversos, como a invocação de *daemones* assistentes, confecção de *defixiones* e anéis mágicos, adivinhações e até mesmo condução de fugitivos à justiça (CONSTANTINI, 2019, p. 83). No caso das “lâminas cobertas de inscrições desconhecidas”, é bastante coerente supor que Apuleio esteja se referindo a *defixiones* confeccionadas por Pânfila. A popularidade dessa modalidade de magia, em Cartago, é notória, de modo que não seria estranho que Apuleio possuísse conhecimento dessas peças, ainda que se tratasse de um tabu. Afinal, veremos que o autor detinha algum grau de informação sobre os ritos sintetizados nos *PGM*, documentação onde há, inclusive, orientações para se produzir uma *defixio* (*PGM*, VII, 429-58).

Quanto aos pássaros, item presente no inventário de Pânfila, esses também aparecem nos *PGM* (XX; 213-215; LXIII, 7-12), ao menos, em dois ritos. Em um feitiço para sacralizar um anel mágico, é indicado “sacrificar um ganso branco, sem manchas [de cor], 3 galos e 3 pombos”. Em outro caso, a instrução é que, para obrigar uma mulher adormecida a dizer o nome de seu amante, deve-se colocar “uma língua de pássaro sob o lábio ou sobre o coração” e ela dirá o nome três vezes. O uso desses pássaros também aparece nas *defixiones* (285-294), sendo comum o desenho da cabeça de galinha em várias peças encontradas no norte da África (GAGER, 1992, p. 66). Na *defixio* 241, proveniente de Cartago, dá-se a entender que um galo foi utilizado no ritual de confecção da peça: “assim como este galo foi amarrado pelos seus pés,

¹²⁹ Essa passagem ganha maior relevância ao constatar-mos que se trata de uma inserção inteiramente original de Apuleio. Tais instrumentos mágicos não aparecem na obra *Lúcio, o asno*, de Luciano de Samosata, que é uma versão mais fiel ao original grego do que a adaptação elaborada por Apuleio sob o nome de *Metamorphoses*. Na versão de Luciano, os instrumentos são basicamente unguentos e óleos.

mãos e cabeça, amarrem as pernas, as mãos, a cabeça e o coração de Victorio”. O sacrifício, em especial de galinhas, era algo de que Apuleio estava plenamente ciente, mesmo porque uma das acusações de magia que precisou refutar, em seu julgamento em Sabrata, foi justamente essa (Apul., *Apol.*, 47, 7).

No que diz respeito aos “fragmentos de cadáveres” e “carnes pendentes daqueles que foram enforcados”, que Pânfila possui em sua oficina, os *PGM* também fornecem um paralelo com a realidade. Em uma instrução de feitiço amoroso, um dos ingredientes necessários é “um osso do crânio de um homem que morreu de morte violenta”. Nas palavras a serem recitadas, é feita uma menção especial aos espíritos daqueles que se enforcaram (*PGM*, IV, 1872-1827). Em outro feitiço (*PGM*, IV, 1928-2139), o mago deve utilizar o crânio de um homem que morreu de forma violenta como receptáculo para atrair um *daemon* assistente (CONSTANTINI, 2019, p. 85). Apuleio encerra o inventário de Pânfila fazendo menção a “crânios mutilados arrancados dos dentes das feras”, o que propomos que seja uma alusão a cadáveres de indivíduos mortos no anfiteatro. A morte de gladiadores e infratores, no anfiteatro, como já foi comentado, tratava-se não só de uma morte violenta, mas também estava conectada à religião oficial do Império, tanto pela sacralidade do espaço do anfiteatro, quanto pelas festividades religiosas das quais os jogos faziam parte.¹³⁰

Sobre o perfil socioeconômico das feiticeiras de Apuleio, fica evidente que a maioria é *humiliores*, o que induz também a uma associação entre a *goeteia* e os extratos mais baixos da sociedade romana. Apenas Pânfila, esposa de Milão, é uma aristocrata e, talvez por isso, seja referida com uma nomenclatura diferente das demais: *maga*. As outras são indicadas com

¹³⁰ Outro ingrediente utilizado por Pânfila é a combinação leite e mel, algo também bastante presente nos *PGM* (IV, 910; IV, 2190; IV, 2970; IV, 3150; XII, 215; XIII, 130-135; XIII, 1015).

termos variados: *versipelles*, *cantatrices*, *lamia*, *venefica*, *harpys*, *saga*, e muitos outros.¹³¹

Outro dado sobre essas personagens diz respeito à idade. Frequentemente são apresentadas como velhas, porém Méroe chega a ter a aparência descrita como “agradável, apesar da idade” (Apul., *Met.*, I, 7).

O arquétipo de feiticeira elaborado por Apuleio se torna mais evidente quando comparado aos personagens masculinos que realizam práticas mágicas. Podemos citar um caso bastante ilustrativo: o profeta egípcio Zatchlas, responsável por reanimar um cadáver diante de toda população. Zatchlas, chamado “profeta de primeira ordem”, é descrito como “um homem moço, vestido com uma túnica de linho, calçado com sandálias de fibra de palmeira e a cabeça inteiramente raspada”, características compartilhadas pelos seguidores de Isis (Apul., *Met.*, II, 28). É dito que, mediante “um preço muito elevado”, Zatchlas foi contratado para trazer o morto à vida e desvendar a real causa de sua morte:

[...] Instado dessa maneira, o profeta colocou um raminho de planta na boca do morto, e outro sobre o peito. Depois, voltando-se para o oriente e invocando em silêncio a augusta majestade do Sol que subia no horizonte, pela solenidade dessa atitude fez crescer cada vez mais, entre seus assistentes, a expectativa do milagre (Apul., *Met.*, II, 28).

O rito empregado pelo profeta se assemelha às instruções dadas no *PGM* (IV, 2240). Em um rito para interrogar cadáveres, é dito: “numa folha de linho, escreva isto: AZEL BALEMACHO [...] e ponha na boca [do cadáver]”. O ato de direcionar-se para o leste a fim de encarar o sol, no momento de pronunciar o feitiço, também é sugerido nos *PGM*, com bastante recorrência

¹³¹ *Versipelles* remete à habilidade de metamorfosear; *Cantatrices anus* remete a habilidade de “cantar” os feitiços, ou seja, “encantadoras”; *Lamiae* eram criaturas folclóricas que sugavam sangue de crianças; *venefica* faz referência ao uso de *venenum* como instrumento mágico, querendo dizer, portanto, “envenenadora”. A respeito da expressão *saga*, Cícero (*De Divinatione*, I, 31, 65) diz que o termo deriva do adjetivo *sagire* (sagacidade), pois as *sagae* conheceriam muitas coisas. Esse termo era mais associado a mulheres que realizavam previsões, já Apuleio se diferencia ao associar o termo a feiticeiras lascivas e perigosas (BURRIS, 1936, p. 139). O termo *harpys* (harpías) é usado como alusão às feiticeiras devido a essas criaturas, parte mulheres, parte aves, serem associadas ao mau agouro (DUARTE, 2019, p. 95).

(*PGM*, XXXVI, 265; IV, 3175-3195; VII, 995; XII, 190; XII, 205-215; XIII, 255). Nota-se que, tanto a *goeteia* das feiticeiras, quanto a *teurgia* do sacerdote compartilham uma fonte comum, os *PGM*, além de alguns instrumentos, como plantas especiais, e são capazes de comandar os mortos. Desse modo, a dicotomia que Apuleio propõe no campo do sagrado é meramente ilusória. Nesse sentido, a conclusão da passagem do profeta Zatchlas é ilustrativa: após o cadáver ser reanimado, este declara que sua morte foi causada pela nova esposa que, além de assassina, era adúltera.

Por meio dos dados reunidos em nosso complexo categorial (apêndice A), percebemos que, nas *Metamorphoses*, os atores mágicos masculinos podem ser divididos, grosso modo, em charlatões e sacerdotes de cultos orientais. Enquanto os primeiros não possuem poder algum e são *humiliores*, os segundos se relacionam com o culto isíaco e são representados positivamente dentro da narrativa, pois realizam feitos miraculosos publicamente, como é o caso do egípcio Zatchlas.¹³² Chama a nossa atenção que, mesmo aos charlatões, não é atribuída a prática da *goeteia*. Isso reforça a mensagem de que tais práticas seriam exclusivas do sexo feminino.

Diante do modo como Apuleio distingue atores mágicos femininos e masculinos, fica patente que, para ele, os praticantes de *goeteia* são basicamente: mulheres pobres e velhas que fogem ao julgo masculino. A estigmatização dessas personagens é expressão de um momento histórico em que os papéis de cada sexo estavam claramente delimitados, sendo o acesso de mulheres a essa modalidade de poder um perigo à ordem patriarcal (OMENA, 2001, p. 62-69). Na representação construída acerca das feiticeiras, Apuleio se apropria dos *topoi* da literatura latina e helenística, tais quais a *goeteia* como problema social e a mulher como causadora da desordem. Contudo, o fato desses princípios não serem totalmente uma criação de Apuleio não

¹³² Outro caso relevante seria o do personagem Mitra, sacerdote do culto de Ísis que restitui a forma humana ao protagonista Lúcio, também diante de um grande número de pessoas (*Apul., Met., XI, 13*).

invalida seu discurso, uma vez que, como aponta Ciro Cardoso (2012), uma representação que espera se disseminar no imaginário coletivo precisa apelar, em certa medida, a medos ou desejos já presentes no senso comum. Ou seja, as personagens descritas nas *Metamorphoses* seriam críveis para a audiência justamente por irem ao encontro do folclore corrente. Mas isso não quer dizer que devemos tratar a literatura como sem aderência a práticas mágicas reais, pois Apuleio enriquece os *topoi* literários com elementos novos, provenientes de práticas de magia das quais foi contemporâneo em Cartago, o que é verificável pela análise dos instrumentos mágicos descritos por ele à luz dos *PGM* e das *defixiones*. Trata-se de práticas recorrentes no cotidiano da cidade. Nas palavras de Constantini (2019, p. 76), “Apuleio não só consegue emular seus precursores, mas também desperta o interesse mórbido de sua audiência mediante uma descrição de realismo sem precedentes”.

O poder da magia em si não é questionado, algo evidente quando Apuleio demonstra para sua audiência que existem praticantes de magia úteis à comunidade, caso do personagem Zatchlas. O impacto da disseminação do estigma da *goeteia* associado exclusivamente a mulheres foi apenas uma das estratégias discursivas empreendidas por Apuleio no âmbito da consolidação de sua identidade diante da comunidade cartaginesa. Um modo de se distanciar do estigma da *goeteia* ao mesmo tempo em que se consolidava como um filósofo divino com seus próprios poderes sobrenaturais. Um momento semelhante é perpetrado em relação à sua segunda figura de alteridade, os *falsos filósofos*.

Alteridades que usam a toga: os *falsos filósofos*

Como mencionado anteriormente, Apuleio discursa, em *Florida* 13, sobre a eloquência do filósofo, comparando-a à beleza do canto dos pássaros, mas pontuando que, diferentemente dos

pássaros, o filósofo verdadeiro não possui horário para entonar seu canto, tão pouco se limita a um tema. Nessa metáfora, o exemplo de uma ave em particular chama atenção. Trata-se do papagaio, a única ave sobre a qual Apuleio discorre de maneira detalhada em sua oração. Após descrever sua origem indiana, aparência e características, Apuleio inicia uma digressão sobre o aspecto mais peculiar da ave: sua capacidade de pronunciar palavras. Vejamos o fragmento:

[...] Para forçá-lo a aprender nossa língua, basta bater na cabeça dele com uma chave de ferro, para fazê-lo entender o comando de seu mestre. **Funciona para ele da mesma forma que uma vara funciona para o pupilo.**

[...] após ser ensinado, ele canta, ou melhor: fala. De modo que, caso ouça sua voz, você pensará que se trata de um humano, diferente do corvo que, quando se ouve, sabe-se que é um grasnido e não uma fala. **Ainda assim, ambos, papagaios e corvos, apenas articulam aquilo que lhes é ensinado.** Ensinem um papagaio a amaldiçoar, e ele assim o fará dia e noite; é isso que ele entende por música, essa é sua ideia de melodia. Quando exaurido todo seu repertório de xingamentos, repetirá novamente toda velha ladainha. No fim, caso queiram se livrar das maldições desse animal, devem cortar sua língua e mandá-lo de volta para sua mata de origem.

Não é esse o tipo de discurso que a filosofia concedeu a mim (Apul., *Flor.*, XII-XIII, grifo nosso).

Como sabemos, Apuleio utiliza-se de um recurso retórico que é a alusão a animais, na forma de metáforas, ao falar sobre a filosofia. Ao refletir sobre a oratória do filósofo, diz que, tanto filósofos, quanto aves “cantam”, possuem “melodia” e fazem “música”, com a diferença de que a filosofia permite ao homem “cantar” em qualquer momento e que “sua melodia é em todos os tons”. Tendo em mente essa alusão proposta pelo autor, podemos interpretar sua digressão sobre o papagaio como uma crítica satírica contra aqueles que aparentam aprender o discurso, mas de fato só conseguem repetir aquilo que decoraram. Não por acaso, Apuleio compara o ensino do papagaio com o ensino de um pupilo; e, ao fim da digressão, afirma que não é esse o “tipo de discurso” que a filosofia concede.

Isso nos leva a questionar: se Apuleio faz do canto uma metáfora para a oratória, seria a figura dos pássaros, mais precisamente do papagaio, uma metáfora também? É uma possibilidade de

leitura viável caso conectemos o discurso em questão com o restante do *corpus* do autor. Se, por um lado, o filósofo possui uma oratória concedida pela filosofia, por outro, o papagaio falseia o discurso, apenas repetindo aquilo que decorou. A questão da falsificação é recorrente em Apuleio. Critica-se aqueles que passam uma “falsa aparência de amizade” com as grandes autoridades (Apul., *Flor.*, XVII, 1-6), aqueles que falseiam poderes divinos (Apul., *Met.* I, 12-13), ou falseiam o próprio sacerdócio (Apul., *Met.*, VIII, 28-29).¹³³ A mesma lógica poderia ser aplicada à visão de Apuleio sobre aqueles que falseiam a filosofia, ou seja, os *falsos filósofos*. Essa figura de alteridade é crucial para se pensar a posição de Apuleio em Cartago, pois, ao contrário dos praticantes de magia, tais charlatões estariam concorrendo com ele na própria arena pública e desafiariam diretamente sua identidade de filósofo. Apesar de esses personagens obscuros serem aludidos em diferentes passagens, é no fragmento VII de *Florida* que Apuleio se refere a seus concorrentes de maneira clara. No discurso em questão, reflete sobre um suposto edito, estabelecido por Alexandre, o Grande, proibindo que sua imagem fosse retratada por qualquer artista. Segundo Apuleio, apenas os melhores artistas, cada qual em sua área, teriam autorização para representar Alexandre:

[...] Apenas Policlete deveria moldá-lo em bronze, Apeles pintá-lo em cores e Pirgotelos cravá-lo em alto-relevo. Caso alguém além desses três [...] fosse pego pondo suas mãos na sagrada imagem de Alexandre, sofreria a punição digna de um sacrilégio. Essa medida garantiu que Alexandre fosse reproduzido de maneira idêntica em todas as suas representações (Apul., *Flor.*, VII).¹³⁴

Munido desse argumento, Apuleio propõe à sua audiência que algo semelhante deveria ser feito referente à filosofia e aos *falsos filósofos*:

[...] Se apenas um edito similar estivesse em vigor, mas direcionado à filosofia, forçando que ninguém se aventurasse a reproduzi-la à vontade, e que apenas alguns poucos artesãos, ilustres em cada modalidade do conhecimento, explorassem o campo

¹³³ Em *Florida* 11, Apuleio também critica o ato de plagiar a partir de uma metáfora sobre um homem que rouba as flores do vizinho.

¹³⁴ A menção a Policlete é anacrônica, tendo em vista que seu período de atuação se deu a partir da segunda metade do século V a.C., muito depois da morte de Alexandre (JONES, 2019, p. 260).

da sabedoria; e que **pessoas rudes, sujas e mal educadas não pudessem imitar um filósofo, tão pouco vestir a toga**, rebaixando assim a rainha das disciplinas [a filosofia], que foi inventada como a arte do bem falar e bem viver. Eles a rebaixam com **seu discurso maldoso e uma vida tão ruim quanto**. De fato, ambas são coisas muito simples, afinal, o que é mais fácil do que ter uma língua raivosa e um caráter vil? A primeira obtemos quando somos desprezados pelos outros e o segundo quando desprezamos a nós mesmos. Afinal, viver uma vida decadente é um ato de desprezo para consigo mesmo, enquanto **atacar grosseiramente os outros é um insulto à sua própria audiência**.

Vocês não concordam que **estão sendo gravemente insultados quando alguém supõe que lhes agrada ouvir calúnias dirigidas às melhores pessoas**? Quando ele pensa que vocês não percebem um linguajar vil e viciado? Ou caso vocês percebam, que vocês não se importam? **Até mesmo um bruto, bagageiro ou estalajadeiro com discurso truncado, ao vestir a toga, passaria a ofender de forma mais eloquente** (Apul. *Flor.*, VII, 9-13, grifo nosso).

Esse discurso confirma aquilo que já afirmamos na presente dissertação: Apuleio possuía concorrentes na arena pública da cidade, indivíduos que também se apresentavam como filósofos e usufruíam de audiências. Ao sugerir o uso da lei para inibir esses indivíduos, o autor deixa transparecer que a existência deles é uma ameaça à sua autoridade. Tais pessoas, das quais não temos evidências que as identifiquem, são estigmatizadas como “rudes, sujas e mal educadas”, ou seja, talvez indivíduos desprovidos de *paideia*, advindos de estamentos menos abastados da sociedade. Acreditamos que seriam homens, possivelmente, sem a longa formação intelectual de Apuleio, mas não seriam pessoas necessariamente pobres, pois, ao fim dessa passagem, Apuleio diz que até mesmo um “bagageiro” ou um “estalajadeiro” poderia vestir a toga e alcançar melhor eloquência que os *falsos filósofos*. Ou seja, seus detratores não pertencem a um estamento tão baixo quanto o de trabalhadores braçais.

O que chama mais atenção na passagem acima é a referência a ataques grosseiros que os *falsos filósofos* fariam em público, direcionados “às melhores pessoas”. Tal menção alude a críticas que o próprio Apuleio receberia de outros oradores, algo presente em mais de um discurso de *Florida*. Podemos interpretar que o embate entre Apuleio e essa figura de alteridade ocorria de maneira direta, na arena pública. Além de estigmatizá-los como incultos e de baixo nascimento,

o autor ataca sua habilidade com a oratória na mesma medida em que ataca o modo de viver de tais indivíduos. Ao dizer que esses *falsos filósofos* possuem “um discurso maldoso e uma vida tão ruim quanto”, Apuleio está remetendo ao seu conceito de filósofo autêntico, que é o indivíduo que domina tanto a oratória quanto sua mente, vivendo de maneira ascética e “boa”. Caso partamos do princípio de que a audiência tinha conhecimento de quem eram esses indivíduos, podemos afirmar que o interesse de Apuleio era excluir seus competidores daquilo que seria sua noção própria de filósofo autêntico virtuoso. Porém, é curioso que, ao tentar diminuir seus competidores, Apuleio foque em atacar a má oratória deles, ao invés do aspecto da virtude e vida ascética. Isso indica que a boa retórica seria um sinal mais evidente para a audiência diferenciar um autêntico filósofo de um falso. É possível que, por esse motivo, em *Florida* 27, Apuleio se mostre contrário a discursos improvisados. Afinal, isso o poria numa posição vulnerável a cometer erros de performance.

No fragmento IX de *Florida*, Apuleio volta a mencionar tais indivíduos:

[...] estamos em uma grande cidade, onde há gente de todo tipo, inclusive quem prefira criticar os melhores ao invés de os ter como exemplo; e **fingem odiá-los em uma desesperada tentativa de parecer com eles**. Eles fazem isso, é claro, para iluminar a obscuridade que envolve seus próprios nomes pelo esplendor que emana do meu [...] não se deixem confundir por uma **falsa semelhança**, pois, **como eu já alertei diversas vezes, existem certos ladrões togados caminhando entre nós** (Apul., *Flor.*, IX, 2,8, grifo nosso).

Na passagem em questão, é possível perceber que a ideia de falsear a filosofia, fazer parecer um filósofo, ou produzir uma “falsa semelhança” é recorrente no processo de estigmatização perpetrado por Apuleio a seus desafetos. O autor utiliza-se de seu espaço de fala privilegiado para definir a si e aos outros, representando a realidade a seu bel-prazer. Não por acaso, os discursos em que Apuleio menciona mais diretamente os *falsos filósofos* são aqueles em honra a procônsules, que contavam com a presença dessas e de outras autoridades, o que, conseqüentemente, levaria a uma audiência acima da média e, por extensão, a um maior alcance

de sua mensagem. Mas é claro que esse era um processo cotidiano o qual, provavelmente, ocorria em audiências menores, quiçá em conversas informais, fora do espaço público, pois Apuleio afirma já ter alertado “diversas vezes” sobre os “ladrões togados”.

Como Apuleio opta por não jogar luz sobre os nomes de seus detratores, tão pouco dedica espaço para descrever suas atividades, não nos resta muitas opções ao tentar traçar um perfil mais específico de quem seriam tais indivíduos. Um caminho produtivo é partir do princípio de que o *falso filósofo* é um *alter* do filósofo autêntico de Apuleio, pois, como vimos, o *falso filósofo* possui uma pobreza de discurso – assim como a metáfora do papagaio –, além de uma pobreza de virtude.

Se seguirmos essa chave de leitura, podemos pensar que, para Apuleio, o *falso filósofo* também seria aquele com aparência física degenerada, oposto do filósofo verdadeiro. No pensamento fisiognômico do autor, as falhas físicas são atreladas a falhas morais, logo, se o *falso filósofo* é pobre em virtude, também é pobre em traços físicos. Sabemos que Apuleio cultivava o hábito aristocrático de frequentar as termas, inclusive com menção a raspagem da pele por um escravo, procedimento que poderia lhe garantir um aspecto visual superior a outros indivíduos (Apul., *Flor.*, IX, 25-27).

Outro aspecto no qual o *falso filósofo* destoaria do autêntico é seu papel para com a comunidade. Como discutimos anteriormente, o filósofo autêntico é um promotor da concórdia, mediador de conflitos jurídicos e familiares, um curador do corpo cidadão. Por outro lado, os *falsos filósofos* usariam o momento do discurso para atacar outras pessoas, exercendo a inveja. Não por acaso, Apuleio propõe o uso da lei, instrumento atrelado ao bem-estar coletivo, para censurar falsos praticantes de filosofia. Algo semelhante é aludido na metáfora do papagaio, na qual Apuleio (*Fror.*, XII-XIII) diz que “caso queiram se livrar das maldições desse animal, devem cortar sua língua e mandá-lo de volta para sua mata de origem.”

Se Apuleio conseguiu estabelecer como norma seu parâmetro acerca do que é um filósofo autêntico, as fontes não nos permitem responder. Contudo, é certo que o empreendimento do autor gerou frutos politicamente, tendo em vista sua proximidade com importantes autoridades locais. Após alguns anos na cidade, quando enfim é agraciado com uma estátua em sua honra, Apuleio (*Flor.*, XVI, 46-46) tece um discurso em agradecimento a Cartago, no qual se sente confiante o suficiente para reconhecer os próprios esforços: “e assim, por mais árduo que tenha sido agradar a população, satisfazer os legisladores, ganhar a aprovação dos magistrados e dignatários; nisto, posso afirmar agora sem vaidade, eu obtive sucesso”.

CONCLUSÃO

Discussões que giram em torno de questões abstratas e simbólicas, como é o caso das representações e das identidades, muitas vezes são tratadas com desconfiança, pois são erroneamente entendidas como não correspondentes ao mundo real. Todavia, como podemos observar em nosso próprio momento histórico, o problema da identidade, seja ela nacional, cultural, étnica ou de gênero, está profundamente conectado com a prática política dos indivíduos. É cada vez mais comum que grupos exijam o direito ao reconhecimento de suas identidades, o que, em essência, é o reconhecimento do próprio ser. É comum que tais grupos se voltem ao passado na busca por símbolos ancestrais, costumes, origens, entre outras formas de atestar sua identificação coletiva mediante a diferenciação dos demais grupos sociais. Dessa forma, vivemos em um mundo em que identidades pulsam e se sobressaem, rompendo com qualquer pretensão de homogeneidade.

É justo que historiadores se voltem para o problema identitário na busca não apenas de compreender como certos indivíduos e grupos se entendiam, mas também como se relacionavam com o mundo e atuavam para moldá-lo. Isso é possível pois identidades se constroem em diálogo com o contexto no qual estão inseridas, e após construídas passam a exercer influência sobre o tecido social. Alinhada a tal perspectiva, a presente dissertação foi produzida em torno da figura de Apuleio de Madaura, autor que desde a Antiguidade já esboçava uma identidade controversa. Em decorrência desse fenômeno, optamos por discutir, já no primeiro capítulo, as diferentes interpretações acerca de quem foi Apuleio, na Antiguidade, no Medievo e na historiografia. Pudemos situar, nessa longa tradição, a nossa própria percepção histórica sobre o autor. Na oportunidade, defendemos que Apuleio deve ter sua atuação analisada pelo viés da política e da religião. Em outras palavras, é possível que

deixemos um pouco de lado o Apuleio enquanto escritor de ficção, para entendê-lo como um legítimo filósofo que esteve profundamente condicionado pelas suas necessidades políticas.

Ainda no capítulo inicial, traçamos um perfil do autor, tendo por horizonte a condição social dos filósofos no Principado, pois neste período a filosofia era a origem de alguns dos principais preceitos morais que compunham a identidade das elites romanas. Também sintetizamos a trajetória intelectual de Apuleio, em especial suas viagens, que foram um fator determinante para sua formação educacional. Podemos afirmar que o próprio percurso de formação intelectual foi uma ação política, afinal essas viagens arruinaram boa parte da fortuna do autor, ao mesmo tempo que o auxiliaram em sua integração em um círculo restrito de filósofos aristocratas. Ao final do capítulo, realizamos uma topografia de seus escritos e de sua demonologia.

O esforço aqui perpetrado para se compreender a identidade de Apuleio não se encerra na figura do autor, mas a extrapola, pois tem por resultado a expansão da compreensão histórica acerca do próprio cotidiano da cidade de Cartago no século II, Nada mais justo do que termos dedicado parte do segundo capítulo a essa cidade. Nesse capítulo, buscamos comprovar nossa primeira hipótese, por meio do qual propomos que a espacialidade da cidade era integrada às identidades dos agentes que territorializavam os ambientes citadinos. Nesse sentido, o circo, o anfiteatro e, principalmente, o cemitério, como espaços do sagrado em sua essência, foram simbolicamente ressignificados devido à atuação dos magos, ao ponto de passarem a ser compreendidos, em grande medida, como propícios à realização de *goeteia*. A fonte crucial que nos permitiu o entendimento desse fenômeno foram as *defixiones*, que nos revelaram os locais privilegiados para a realização de feitiços, os objetivos dos magos e as divindades evocadas. De forma semelhante ao território dos magos, o teatro da cidade foi apropriado por Apuleio, que o utilizava como território de poder para sua identidade, um espaço sagrado onde o filósofo

poderia dar resposta aos dilemas de sua audiência, pacificando a cidade e instruindo os cidadãos.

Assim, cria-se a dicotomia espacial: o mago mantém seu território de maneira anônima e obscura, preferindo espaços não só sacralizados pela religião, mas também pelo signo da morte; e o filósofo ocupa o espaço público, à luz do dia, no qual pôde associar-se à religião oficial e dirigir estigmas a seus rivais. Tanto o filósofo quanto o mago interferiram, em diversas ocasiões, nos locais em que atuaram, tendo em vista que, sem o suporte de tais espaços, sua identidade talvez não fosse consolidada diante dos habitantes da cidade. Em outras palavras, discutir tais identidades também é problematizar a história da principal *metropolis* da África Proconsular, sua urbanização, como era ocupada e percebida.

Tendo territorializado o teatro, ambiente propício para atingir grandes audiências, Apuleio construiu sua identidade pública de forma ativa, usufruindo de seu poder ~~da~~ e fala para erguer fronteiras no campo religioso e filosófico. Na seara religiosa, o autor se apropria de concepções que até então foram discutidas vagamente na filosofia, como a de *daemones*. Em sua demonologia, expressa em *De Deo Socratis*, Apuleio se coloca como um intermediário para com os deuses, apto a realizar maravilhas de maneira eficaz e sem extrapolar os limites jurídicos. Ou seja, torna-se um “mago socialmente aceito”, capaz de ocupar o espaço no campo do sagrado, que pertencia aos praticantes de *goeteia*, estigmatizados por Apuleio como feiticeiras na obra *Metamorphoses*. Tais praticantes de magia eram procurados para solucionar, às margens da lei, os mais diversos conflitos amorosos, jurídicos e financeiros.

Aqui cabe retomarmos a nossa segunda hipótese, na qual defendemos que a estigmatização perpetrada por Apuleio trata-se de uma tentativa de estabelecer um demarcador de gênero para a identidade do filósofo. Isso ~~isto~~ pois o autor construiu uma narrativa lúdica em suas *Metamorphoses*, na qual atribui a prática da *goeteia* somente às mulheres. As feiticeiras são

representadas como lascivas, orgulhosas, intempestivas, invejosas, perigosas, assassinas e violadoras de cadáveres. Por outro lado, o filósofo é representado com virtudes opostas, como temperança, humildade e *sobrietas*. Evidencia-se, deste modo, uma tentativa de atrelar a *goeteia* ao *topus* da mulher descontrolada, enquanto a filosofia seria condizente com a virilidade e o autocontrole. É uma hipótese que ganha força quando retomamos o fato de que o próprio Apuleio foi acusado criminalmente por usar magia antes dos eventos aqui analisados, fato que possivelmente manchou sua reputação em algum nível.

Outra dimensão da pesquisa diz respeito à disputa no campo filosófico, no qual Apuleio buscou afirmar-se como filósofo excelso. Para tal, produziu uma série de discursos que sugeriria a noção de filósofo autêntico. Como sintetizado em nossa terceira hipótese, entendemos que Apuleio optou por diferenciar-se dos demais filósofos mediante a formulação de um tipo ideal de sábio, dotado de características particulares, com domínio de poderes mágico-religiosos e uma fisionomia bela. Em contraposição a essa perspectiva, estariam os chamados *falsos filósofos*, estigmatizados como feios, pobres, desprovidos de virtudes e de retórica. O autor estabelece uma fronteira no campo filosófico, de modo que certos indivíduos, com quem Apuleio concorria, seriam interditados sob o argumento de serem imitadores ou inautênticos.

Entre as estratégias discursivas de Apuleio, estava a manipulação retórica da imagem dos grandes filósofos do passado. Para tanto, o autor mobilizou os exemplos de Sócrates, Platão, Pitágoras, Crates e Zenão, transformando-os em personagens paradigmáticas do que ele concebeu como filósofo autêntico, isso é, aquele que adquire poder por intermédio de saberes esotéricos, exibindo, concomitantemente, uma bela fisionomia e atuando ativamente em prol da concórdia comunitária, ao ponto de se tornar um guia moral e espiritual.

Como resultado, o filósofo autêntico substituiria os magos ao responder aos anseios básicos da comunidade cidadina. Como atestam as *defixiones*, os cidadãos de Cartago viam na *goeteia* a

possibilidade de superar desafios financeiros – ao influenciar nas corridas de carruagem –, amorosos – ao enfeitiçar um interesse romântico – e jurídicos – ao incapacitar advogados e oradores. Contudo, como discutido no terceiro capítulo, Apuleio propõe que todos esses focos de tensão, oriundos dos desejos básicos da natureza humana, fossem sanados mediante a atuação de uma autoridade filosófica, que no caso seria ele próprio. Ao fim, além de substituir os magos, o autor ainda acabaria por sobrepujar outros filósofos que não se enquadravam em seus parâmetros por não possuírem seu conhecimento demonológico, nem sua oratória ou sequer seus traços físicos.

As táticas de Apuleio evidenciam algo simples, porém que pode passar despercebido: o intelectual não está desconectado de sua realidade. A erudição e a intelectualidade eram, dentre outras coisas, instrumentos úteis às relações políticas dos homens em questão. É notável que, no caso de Apuleio, a prática político-filosófica do autor girou em torno de privilégios. Em grande medida, o esforço de Apuleio teve por efeito manter suas prerrogativas enquanto figura ilustre de Cartago. O objetivo por trás dessa disputa passava pela busca do favorecimento das elites cidadinas, como procônsules e decuriões locais, o que estava atrelado à manutenção de sua boa imagem pública. Portanto, tratou-se de uma agenda política garantir que a comunidade cidadina o enxergasse da mesma maneira que ele próprio se via. Apuleio controlou sua aparência, os temas de seus discursos, seu espaço de apresentação, definiu adversários e aproximou-se de amigos influentes visando ocupar um lugar nas mentes e nos corações de seus contemporâneos.

REFERÊNCIAS

Documentação primária impressa

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

APULEIO. *Apologia. Florida. De Deo Socratis*. Edited and translated by Christopher P. Jones. London: Loeb Classical Library, 2017.

APULEIO. *O Asno de Ouro*. Tradução, prefácio e notas de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.

APULEIUS. *Metamorphoses: books I-VI*. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.

APULEIUS. *Metamorphoses: books VII-XI*. Translated by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.

APULEIUS. *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. Translated by H. E. Butler. Oxford: Clarendon Press, 1909.

APULEYO. *Obra filosófica*. Introducción, traducciones y notas de Cristóbal Macías Villalobos. Madrid: Gredos, 2011.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e Notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel Do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek Magical Papyri in translation*. Including the Demotic spells. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

CICERO. *Da natureza dos deuses*. Tradução, introdução e notas de Willy Paredes Soares. João Pessoa: Ideia, 2017.

CICERO. *On Divination, De Divinatione*: book 1. Translated with introduction and historical commentary by David Wardle. Oxford: Oxford University, 2006.

CÍCERO. *Orator*. Tradução de Soraia Nascimento Gonçalves. Lisboa: Faculdade de Letras de Universidade de Lisboa, 2017.

CÍCERO. *Sobre a amizade*. Tradução de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

EMPÉDOCLES. *Fragments*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

FILÓSTRATO. *Vidas de los Sofistas*. Introdução, tradução y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1982.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: SEGESTA, 2012.

HISTORIAE Augustae. Translated by David Magie. London: Loeb Classical Library, 1954.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

IAMBLICUS. *De Mysteriis*. Translated with an introduction and notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

JUSTINIAN. *The Digest of Justinian*. Translated and edited by Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998. v. 2.

LACTANTIUS. *Divine Institutes*. Translated with an introduction and notes by Anthony Bowen and Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.

MACROBIUS. *Commentary on the Dream of Scipio*. Translated by W. H. Stahl. New York: Columbia University, 1990.

MARCO Aurélio. *Meditações*. Tradução de Thainara Castro Lima. Brasília: Kairon, 2011.

MAXIMUS. *The Dissertations*. Translated from greek by Thomas Taylor. London: Pall-Mall, 1804.

MUSONIUS Rufus. *Lectures & Sayings*. Translated with a Introduction by Cynthia King. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011.

OVÍDIO. *Tristium*. Tradução de Augusto Velloso. Belo Horizonte: Tipografia Castro, 1940.

PLATÃO. *Diálogos*: Protágoras. Górgias. O Banquete. Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1980. v. 3.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas por Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PLUTARCH. *Lives*: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola. Translated by Bernadotte Perrin. London: Loeb Classical Library, 1914. v. 1.

PLUTARCH. *Moralia*: volume XII. Translated by Phillip H. de Lacy and Banedict Einarson. London: Loeb Classical Library, 1959.

POMPONIUS Mela. *Description of the world*. Translated by F. E. Romer. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

QUINTILIAN. *Institutio Oratoria*. Translated by H. E. Butler. London: Loeb Classical Library, 1920.

SAINT Augustine. *Letters* (131-164). Translated by Wilfrid Parsons. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1953. v. 3.

STRABO. *The Geography of Strabo*: books XIII-XIV. Translated by Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

TÁCITO. *Diálogo dos oradores*. Tradução e notas de Antônio Martinez de Rezende e Júlia Batista Castilho de Avellar. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

TERTULIAN. *On the soul*. Translated by Peter Holmes. Buffalo: Christian Literature Publishing, 1885.

TERTULLIAN; MINUCIUS FELIX. *Apology. De Spectaculis. Octavius*. Introduction and translated by Terrot Reaveley Glover. Cambridge: Harvard University, 1977.

THE Chaldean Oracles. Text, translation, and commentary by Ruth Majercik. Leiden: Brill, 1989.

THE Greek Anthology. Translation by W. R. Paton. London: William Heinemann, 1916.

Documentação arqueológica

AUDOLLENT, A. M. H. *Defixonum Tabellae: Quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidenti partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Paris: A. Fontemoing, 1904.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, Paris. *Contorniate: Médaillon, Apulée, Rome ou ses alentours [17163]*. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11343883p>. Acesso em: 20 dez. 2020.

CORPUS Inscriptionum Latinarum. Berlin: Academy of Sciences and Humanities, 1881. v. VIII.

DELATTRE, A. Fouilles d'un cimetière romain a carthage en 1888. *Revue Archéologique*, v. 12, p. 151-174, 1889.

DELATTRE, A. *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*. Paris: Ernest Leroux, 1899.

GAUCKLER, P. Découvertes archéologiques en Tunisie. *BAntFr*, v. 56, p. 83–160, 1895.

GAUCKLER, P. *et al. Catalogue du Musée Alaoui, Supplément*. Paris: Musée Alaoui, 1910.

UNIVERSITY OF CHICAGO. *The architecture of the Carthage Circus*. Disponível em: http://penelope.uchicago.edu/~grout/encyclopaedia_romana/circusmaximus/carthage.jpg. Acesso em: 15 jul. 2015.

Bibliografia instrumental

BARDIN, L. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2002.

BARROS, J. D. *Cidade e história*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BRAUDEL, F. As cidades. In: BRAUDEL, F. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos XI-XVIII*. São Paulo, Martins Fontes, 1977, p. 439-514. v. 1.

CARDOSO, C. F. O uso, em história, da noção de representações sociais desenvolvida na psicologia social: um recurso metodológico possível. *Psicologia e Saber Social*, n. 1, p. 40-52, 2012.

CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1990.

DANTAS, E.; MORAIS, I. *Organização do Espaço*. Natal: EDUFRN, 2012.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

HODDER, I.; ORTON, C. (Ed.). *Spatial analysis in Archaeology*. New York: Cambridge University Press, 1976.

LE GOFF, J. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEFEBVRE, H. *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

MUMFORD, L. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RAPOPORT, A. *The Meaning of the Built Environment*. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

SACK, R. *Human territoriality: it's theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, M. O retorno do território. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1998.

SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: EDUECE, 2006.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Porto Alegre: *Educação & Realidade*, v. 2, n. 20, p. 17-99, 1995.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 73-102.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Editora da UNB, 2004. v. 2.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 7-72.

Obras de apoio

ADKINS, L.; ADKINS, R. A. *Handbook to life in Ancient Rome*. New York: Facts on File, 2004.

ALDROVANDI, C. E. V. Arqueologia do ambiente construído: uma incursão pelos fundamentos teórico-metodológicos. In: FLORENZANO, M. B.; HIRATA, E. F. (Org.). *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 13-33.

ALDROVANDI, C. E. V.; M. C. KORMIKIARI, N.; HIRATA, E. F. V. (Org.). *Estudos sobre o espaço na Antiguidade*. São Paulo: Edusp, 2011.

ANDERSON, G. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2005.

ANDRÉ, J. M. Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire. In: HAASE, W. V.; TEMPORINI, H. (Org.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Band II. 36.1*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987, p. 5-77.

ARANTES JUNIOR, E. *Usos políticos da narrativa mítica em Luciano de Samósata: aspectos do regime de memória romano (séc. II d.C.)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

ARNAUD-PORTELLI, A. Carthage, le fonctionnement d'une métropole régionale à l'époque romaine. *Cahiers de la Méditerranée*, n. 64, p. 23-37, 2002.

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio ao movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997.

BARNES, T. D. Lactantius and Constantine. *Journal of Roman Studies*, v. 63, p. 29-46, 1973.

BARRIE, B. L. *El Nigromante Apuleyo: historia del hechicero más perverso de Roma*. Madrid: BARRIE, 2015.

BARROS, J. D. *Cidade e história*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BEARD, M. *The Roman Triumph*. London: Harvard University Press, 2007.

BEAUJEU, J. Introduction générale. In: APULÉE. *Opusculs philosophiques et fragments*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1973, p. VII-LIV.

BENJAMIN, W. *Iluminations*. New York: Schocken Books, 1969.

BLOCKMAN, R. *et al.* The Roman circus and southwestern city quarter of Carthage: First results of a new international research project. *Libyan Studies*, n. 49, p. 177-186, 2018.

BOMGARDNER, D. *The story of the Roman amphitheatres*. New York: Routledge, 2001.

BRISSON, L. *Introdução à filosofia do mito*. São Paulo: Paulus, 2014.

BRISSON, L.; PRADEAU, J. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

BURKE, P. *O que é História Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BURRISS, E. E. The terminology of witchcraft. *Classical Philology*, v. 31, n. 2, p. 137-145, 1936.

BUSTAMANTE, E. M. C. Ludi circenses: comparando textos escritos e imagéticos. *Phoînix*, v. 11, p. 221-245, 2005.

BUSTAMANTE, R. M. da C.; DAVIDSON, J.; MENDES, N. M. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. *Tempo*, v. 9, n. 18, p. 17-41, 2005.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, 2006, p. 109-136.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Império Cartaginês, a luta pela hegemonia no Mediterrâneo Ocidental. In: SILVA, F. C. T. da; CABRAL, R. P.; MUNHOZ, S. J. (Org.). *Os impérios na história*. Rio de Janeiro: Campus, 2009a, p. 15-26.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Exclusão na arena: damnatio ad bestias. *Dimensões*, n. 22, p. 104-122, 2009b.

BUTLER, H. E.; OWEN, A. S. Introduction and commentary. In: APULEIUS. *Apologia*. Oxford: Clarendon Press, 1914, p. vii-xliv.

CAMERON, A. *Circus factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Clarendon, 1976.

CAMPOS, C. E. da C. Práticas da magia no mundo romano (séc. a.C. - II d.C.). X Jornada de estudos antigos e medievais. *Anais...* Maringá: PPEUM, 2011. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2011/pdf/comun/03013.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2020.

CAMPOS, N. F. D. *Amizades romanas: considerações acerca dos discursos sobre a amicitia*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 2012.

CARVALHO, M. M. *Paideia e retórica no séc. IV d.C.: a construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. São Paulo: Annablub, 2010.

CITRONI, M. et al. (Org.). *Literatura de Roma Antiga*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

- CLERKIN, C. C. *The Mini-Columbarium in Carthage's Yasmina Cemetery*. Thesis (Master of Arts degree in Archaeology) - University of Georgia, Athens, 2013.
- COLLINS, D. *Magic in the ancient greek world*. London: Blackwell Publishing, 2008.
- CONSTANTINI, L. The Real Tools of Magic: Pamphile's Macabre Paraphernalia (Apuleius, Met. 3,17,4-5). *Ancient Narrative*, v. 15, p. 75-88, 2019.
- CORTÉS COPETE, J. M. *Elio Aristides: un sofista griego en el Imperio Romano*. Madrid: Clásicas, 1995.
- CORDEIRO, R. F. O *daímon* grego. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 9, n. 2, p. 59-68, 2020.
- CSEPREGI, I.; BURNETT, C. (Ed.). *Ritual Healing: magic, ritual and medical therapy from Antiquity until the Early Modern Period*. Firenze: SISMELE edizioni del Galluzzo, 2012.
- DE LA CRUZ PALMA, Ó. Apuleyo divulgador científico. *Myrtia*, v. 27, p. 159-175, 2012.
- DILLON, J. T. *Musonius Rufus and education in the Good Life: a model of teaching and living virtue*. Maryland: University Press of America, 2004.
- DILLON, J. *The middle platonists*. London: Duckworth, 1977.
- DUARTE, A. da S. Apresentação. In: APULEIO. *O asno de ouro*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- EASON, C. *Fabulous Creatures, Mythical Monsters, and Animal Power Symbols: A Handbook*. Westport: Greenwood Publishing Group, 2008.
- EVANS, E. C. The study of physiognomy in the second century A.D. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 72, p. 96-108, 1941.
- FANTAR, M. H. *La Mosaique en Tunisie*. Tunis: Les Editions de la Mediterranée, 1994, p. 176-180.
- FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

FAUQUET, F. C. L. Le fonctionnement du cirque romain. Déroulement d'une course de chars. In: NELIS-CLEMENT, J.; RODDAZ, J. (Éd.). *Le cirque romain et son image: Actes du colloque tenu à l'institut Ausonius*. Bordeaux: Ausonius, 2008, p. 261-290.

FERRATER-MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. t. 1.

FERREIRA, F. B.; ALMEIDA. Varia Epigraphica. *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, v. 3, n. 2, p. 132-140, 1958.

FLETCHER, R. *Apuleius' Platonism: the Impersonation of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

FURLANI, J. C. O uso dos conceitos de cidade e espaço em História Antiga: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla como estudo de caso. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 12, p. 86-107, 2018.

FUTRELL, A. *The roman games: a sourcebook*. Padstow: Blackwell, 2006.

GAGER, J. G. *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1992.

GAISSER, J. H. *The fortunes of Apuleius and the Golden Ass*. New York: Princeton University Press, 2008.

GERSH, S. Apuleius. In: GERSH, S. *Middle Platonism and Neoplatonism: the latin tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

GIDDENS, A. *Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt: Campus, 1988.

GLARE, P. G. W. Sobrietas. In: GLARE, P. G. W. *Oxford latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 1777.

GONÇALVES, A. T. M. As festas romanas. *Revista de Estudos do Norte Goiano*, v. 1, n. 1, p. 26-68, 2008.

GORDON, R. L. Fixing the race: managing risks in the North African circus. In: PIRANOMONTE, M.; SIMÓN, F. M. (Org.). *Contesti magici, contextos mágicos: atti del convegno Internazionale*. Roma: De Luca Ed. d'Arte, 2009, p. 47-74.

GRAFF, F. *La magie dans L'antiquité Greco-romaine*. Paris: Les Belles Letter, 1994.

GRIERSON, P. Contorniate. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). *Oxford Dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 526-527. v. I.

GUARINELLO, N. L. *Ensaio sobre História Antiga*. Tese (Livre-docência em História Antiga) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

GUIMARÃES, R. O homem de Madaura. In: APULEIO. *O asno de ouro*. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 23-33.

HAHN, J. Philosophy as socio-political upbringing. In: PEACHIN, M. (Ed.). *The Oxford handbook of social relations in the roman world*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 119-143.

HAIGHT, E. M. *Apuleius and his influence*. New York: Longmans, 1927.

HANSON, J. A. Introduction. In: APULEIUS. *Metamorphoses: books I-VI*. London: Loeb Classical Library, 1989, p. ix-xiv.

HARRIS, W. V. *Restraining rage: the ideology of anger control in classical antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

HARRISON, S. J. *Apuleius: a latin sophist*. New York: Oxford University Press, 2000.

HARRISON, J. *Farming the Ass: literary texture in Apuleius' Metamorphoses*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HARVEY, D. *The condition of postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1989.

HELLER, S. Apuleius, platonic dualism and eleven. *The American Journal of Philology*, v. 104, n. 4, p. 321-339, 1983.

HERRERO, S. M. Neoplatonismo y haruspicina: historia de un enfrentamiento. *Gerior*, n. 6, p. 69-84, 1988.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político em el Império Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

HIJMANS, B. L. Apuleius Philosophus Platonicus. *ANRW*, v. 2, n. 36.1, p. 395–475, 1987.

HOWATSON, M. C.; CHILVERS, I. Dioscuri. In: HOWATSON, M. C.; CHILVERS, I. *The concise oxford companion to classical literature*. Oxford: Oxford University Press, 1996. E-book kindle.

HUMPHREY, J. H. *Roman circuses: arenas for chariot racing*. Los Angeles: California University, 1986.

HUNINK, V. *Apuleius of Madauros Florida*. Amsterdam: Gieben, 2001.

HUSKINSON, J. Looking for culture, identity and power. In: HUSKINSON, J. *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2000, p. 3-28.

JONES, C. P. General introduction and notes. In: APULEIUS. *Apologia. Florida. De Deo Socratis*. London: Loeb Classical Library, 2017, p. vii-xvii.

JONES, H. L. *The Geography of Strabo: books XIII-XIV*. Cambridge: Havard University Press, 1960.

JORDAN, D. R. Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora. *Hesperia*, v. 54, p. 198-252, 1985.

KAHN, H. Charles. *Plato and the Socratic dialogue: The phylosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KAROL, L. *De Deo Socratis: a demonologia no contexto do Império Greco-Romano*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

KEULEN, W. *Ad amussin congruentia: measuring the intellectual in Apuleius*. *Anciente Narrativa*, v. 1006, p. 168-202, 2006.

KOCH, S. R. Asclépio, o deus-herói da cura: seu culto e seus templos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 12, p. 51-55, 2011.

KORMIKIARI, M. C. N. Norte da África na antiguidade: os reis berberes nômades e suas iconografias monetárias. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 17, p. 251-292, 2007.

KORMIKIARI, M. C. B. Urbanismo romano no Norte da África: considerações a partir da documentação arqueológica. In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, E. C. M. da.; SILVA, G. V. da (Org.). *Formas e imagens da Cidade Antiga*. Vitória: Milfontes, 2020.

LAWRIE, M. R. *The horse in Roman society*. Dissertation (Master of Arts in Ancient Languages and Culture) – University of South Africa, Pretoria, 2005.

LE GOFF, J. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites cidadinas: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura*. Vitória: EDUFES, 2014.

LIMA NETO, B. M. *Conflito familiar, vida urbana e estigmatização na África proconsularis: o caso de Apuleio de Madaura (século II d.C.)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

LIMA NETO, B. M. *Entre a filosofia e a magia: o caso da estigmatização de Apuleio na África romana (séc. II d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016.

LIMA NETO, B. M. A arena pública de Cartago como espaço de recuperação da honra de Apuleio de Madaura (séc. II). In: SILVA, G. V. da; SILVA, E. C. M. da; LIMA NETO, B. M. *Usos do espaço no Mundo Antigo*. Vitória: GM, 2018a, p. 106-129.

LIMA NETO, B. M. Paideia e ascensão social na África romana: a biografia de Apuleio de Madaura (séc. II d.c.). *Heródoto*, v. 3, n. 2, p. 72-87, 2018b.

LIMA NETO, B. M. Damnatio ad bestias nos anfiteatros norte-africanos: o mosaico da Villa de Zliten como representação da dicotomia cidade-hinterland na Tripolitânia romana. In:

BAPTISTA, N. H. T.; LEITE, L.; SILVA, C. F. P. (Org.). *LUDUS: Poesia, esporte, educação*. Vitória: PPGL, 2018c.

LIMA NETO, B. M. Crimen magiae: a legislação romana contra magia no contexto do julgamento de Apuleio de Madaura (séc. II d. C.). In: SILVA, E. C. M. da; SILVA, G. V. da; SILVA, R. A. da (Org.). *O Império Romano e sua diversidade religiosa*. Vitória: Edufes, 2019b, p. 117-137.

LIMA NETO, B. M. Transmissão, recepção e constituição documental no Norte da África: o corpus apuleii. In: FURLANI, J. C. *A África no Mundo Antigo: possibilidades de ensino e pesquisa*. Serra: Milfontes, 2019a, p. 185-216.

LIMA NETO, B. M. Itinerário extramuros de Lúcio-Asno nas Metamorphoses, de Apuleio: topofobias na África romana (séc. II d.C.). *Romanitas*, n. 18, p. 84-102, 2021.

LOPÉZ JIMENO, A. La finalidad de las tablillas mágicas de maldición (*defixiones*). *Estudios Clásicos*, n. 112, p. 25-34, 1997.

LÖSSL, J. *Jerome of Stridon: his life, writings and legacy*. Burlington: Ashgate, 2009.

LÖW, M. O spatial turn: para uma sociologia do espaço. *Tempo social: revista de Sociologia da USP*, v. 25, n. 2, p. 17-34, 2013.

LOYD, G. E. R. Aspects of the interrelations of medicine, magic and philosophy in ancient Greece. *Apeiron*, v. 9, n. 1, p. 1-16, 1975.

MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do norte. In: MOKHTAR, G. (Org.). *História geral da África*. São Paulo: Ática, 1985, p. 473-509. v. 2.

MARTINS, M. Espaços, usos e sociabilidades na cidade antiga: contributos e limites da Arqueologia. In: SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M.; LIMA NETO, B. M. (Org.). *Usos do espaço no Mundo Antigo*. Vitória: GM, 2018, p. 11-36.

MASON, H. Physiognomy in Apuleius' *Metamorphoses* 2.2. *Classical Philology*, n. 79, p. 307-309, 1984.

MATTINGLY, D. *Tripolitania*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.

MONFORD, M. *The roman philosophers: from the time of Cato the Censor do the death of Marcus Aurelius*. London: Routledge, 2002.

MUMFORD, L. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MUNGUÍA, S. S. Introducción general. In: APULEYO. *Apologia y Florida*. Madrid: Gredos, 1980, p. 7-49.

NORMAN, N. J. The architecture of the circus in the light of 1982 Season. In: HUMPHREY, J. H. (Ed.). *The circus and a Byzantine cemetery at Carthage*. Ann Arbor: University of Michigan, 1988, p. 7-31.

OGDEN, D. *Greek and roman necromancy*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

OMENA, L. M. de. As estratégias de afirmação social das mulheres no romance O Asno de Ouro de Lúcio Apuleio. *História: questões e debates*, n. 34, p. 65-88, 2001.

OPEKU, F. Popular and higher education in Africa proconsularis in the second century A. D. *Scholia*, v. 2, p. 31-44, 1993.

PFANZ, H. *et al.* Deadly CO 2 gases in the Plutonium of Hierapolis (Denizli, Turkey). *Archaeological and Anthropological Sciences*, v. 11, n. 4, p. 1359-1371, 2019.

PICARD, G. C. *Les religions de l'Afrique antique*. Paris: Librairie Plon, 1954.

POTTHOFF, S. E. *The afterlife in early christian Carthage: near-death experience, ancestor cult, and the archaeology of paradise*. New York: Routledge, 2017.

PRÉVOT, F. *et al.* (Éd.). *L'Afrique romaine: 64-439*. Neuilly-sur-Seine: Atlande, 2006.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.

REHM, R. Festivals and audiences in Athens and Rome. In: MCDONALD, M.; WALTON, J. M. (Ed.). *The Cambridge companion to greek and roman theatre*. New York: Cambridge University Press, 2007.

RIBEIRO, A. As tabellae defixionum: características e propósitos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 9, n. 2, p. 239-258, 2006.

RICH, J; WALLACE-HADRILL, A. (Ed.). *City and country in the Ancient World*. London: Routledge, 1991.

RIVES, J. B. The priesthood of Apuleius. *American Journal of Philology*, v. 115, n. 2, p. 273-290, 1994.

RIVES, J. B. *Religion and authority in roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

RIVES, J. B. Legal strategy and learned display in Apuleius' Apology. In: RIESS, W. (Ed.). *Paideia at play: learning and wit in Apuleius*. Groningen: Groningen University Library, 2008, p. 17-50.

RIVES, J. B. Magicians and astrologers. In: PEACHIN, M. (Ed.). *The Oxford handbook of social relations in the roman world*. Oxford: Oxford University, 2011, p. 679-692.

ROS, K. E. The Roman theater at Carthage. *American Journal of Archaeology*, v. 100, n. 3, p. 449-489, 1996.

SANDY, G. *The greek world of Apuleius*. New York: Brill, 1997.

SANTOS, D. V. C. Acerca do conceito de representação. *Revista de Teoria da História*, v. 3, n. 6, p. 27-53, 2011.

SCHMITZ, T. A. The Second Sophist. In: PEACHIN, M. (Ed.). *The Oxford handbook of social relations in the roman world*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 305-318.

SEAR, Frank. *Roman theatres: an architectural study*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SICHET, S. Les tablettes d'exécration de l'Afrique du Nord à l'époque romaine. *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité*, v. 725, n. 1, p. 111-126, 1999.

SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basiléia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.

SILVA, G. V. da; SILVA, E. C. M. da; LIMA NETO, B. M. (Org.). *Espaços do sagrado na cidade antiga*. Vitória: GM, 2017.

SILVA, G. V. da; SILVA, E. C. M. da; LIMA NETO, B. M. *Usos do espaço no Mundo Antigo*. Vitória: GM, 2018.

SILVA, S. C. Memórias em torno de Apolônio de Tiana: feiticeiro, homem divino e rival de Jesus Cristo. *Antíteses*, v. 11, n. 21, p. 368-389, 2018.

SILVA, S. C. O crime de magia no Principado romano: considerações sobre crenças, leis e acusações de práticas mágicas. In: SILVA, E. C. M. da; SILVA, G. V. da; SILVA, R. A. da (Org.). *O Império Romano e sua diversidade religiosa*. Vitória: Edufes, 2019, p. 93-116.

SILVEIRA, P. T. da. *Um lance de retórica: retórica e linguagem na construção do discurso histórico*. Vitória: Milfontes, 2020.

SOARES, H. da P. *Os cultos de Ísis e Atargátis no Alto Império romano: conflito religioso e formação de identidades nas Metamorphoses e De Dea Syria*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

SOARES, H. da P. *Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes magos como 'theioi andrés'*. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2020.

STEEL, C. Divisions of speech. In: GUNDERSON, E. (Ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Rethoric*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 77-91.

STONE, D. L.; STIRLING, L. M. (Ed.). *Mortuary Landscapes of North Africa*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

STOVER, J. *A new work by Apuleius: the lost third book of the De Platone*. Cambridge: Oxford University Press, 2015.

STRUCK, P. T. Allegory and Ascent in Neoplatonism. In: COPELAND, R.; STRUCK, P. T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 57-70.

UEBERWEG, F. *Grundriß der geschichte der Philosophie. erster teil: die Philosophie des Altertums*. Berlin: E. S. Mittler und Sohn, 1926.

VALLETTE, P. Introduction et commentaire. In: APULÉE. *Apologie. Florides*. Paris: Belles Lettres, 1924.

VAN RIEL, G. Socrates' Daemon: Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self. *Apeiron*, v. 38, 3-42, 2005.

VEIGA, P. *Health and Medicine in ancient Egypt: magic and science*. Tese (Doutoramento em História) - Universidade de Lisboa, Lisboa, 2009.

VOIGTS, L. E. The significance of the name Apuleius to the "Herbarium Apulei". *Bulletin of the History of Medicine*, v. 52, n. 2, p. 214-227, 1978.

WALSH, P. G. *The Roman novel*. London: Bristol Classical, 1995.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: UNB, 2004. v. 2.

ZANKER, P. *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkely: University of California Press, 1996.

APÊNDICE

APÊNDICE A - Complexo categorial

Fonte: <i>Florida</i>				
FILÓSOFOS ELOGIADOS				
PERSONAGEM	VERTENTE FILOSÓFICA	ATRIBUTOS ELOGIADOS	PRÁTICAS	ESPAÇO EM QUE ATUA
Ginosofistas (VI)		“Eles estudam filosofia, os mais velhos como professores e os jovens como pupilos”	Arbitrar conflitos; tornar inimigos amigos; obedecer aos pais; meditar sobre lições de terceiros	
Crates de Tebas (XIV, 1-6; XX, 2-6)	Cinismo	Desprendimento dos bens materiais; “adorado por seus contemporâneos como um <i>lar familiar</i> ”; “foi um verdadeiro Hércules na conquista da raiva, da inveja,	“Abriu mão de toda sua propriedade como se fosse um monte de estrume”; “passou a viver nu e feliz pelo resto da vida”; “deflorou uma virgem em público”	Fórum; praça pública

		da avareza, da luxúria”	<p>“mediou querelas jurídicas ou familiares”</p> <p>“eliminou as doenças que atingiam as mentes e os lares de seus contemporâneos”</p>	
Pitágoras (XV, 12)	Pitagorismo	<p>“Beleza impressionante, habilidoso com a lira e todo tipo de instrumento musical”;</p> <p>“Gênio mais venerável do que a mente humana pode conceber”</p>	<p>“Estudou com o <i>magi</i> dos persas, Zoroastro, mestre de todos os mistérios divinos”;</p> <p>Com os sacerdotes egípcios, aprendeu “um extraordinário poder de seus rituais, a maravilhosa natureza dos números, os teoremas geométricos”;</p>	

			<p>Estudou astrologia e medicina com os caldeus;</p> <p>Estudou filosofia com os ginosofistas;</p> <p>Seguiu Anaximandro de Mileto, Epimênides de Creta;</p> <p>Ensinou pupilos</p>	
--	--	--	---	--

Fonte: *Florida*

FILÓSOFOS CRITICADOS

PERSONAGEM	VERTENTE FILOSÓFICA	ATRIBUTOS CENSURADOS	PRÁTICAS	ESPAÇO EM QUE ATUA
<i>Falsos filósofos</i> (VII, 6-12)		Rudes; sujos; deseducados; discurso maldoso; vida desequilibrada; fala raivosa, atuação vil;	Utilizam de sua audiência cativa para disparar ataques aos bons filósofos	

Hípias de Élis (VII, 15-20)	Sofística	Exibe muitos ornamentos;	Utiliza do seu conhecimento para produzir uma vestimenta pomposa: sandálias, túnicas e até óleo do banho;
-----------------------------	-----------	--------------------------	---

Fonte: <i>De Deo Socratis</i>			
DAEMON			
NOMECLATURA	ONDE RESIDE	PRÁTICAS	MODO DE CULTO
<i>Genius</i> (XV, 3-4; XXII)	É a própria alma de cada um		Estudo da filosofia, ascetismo, “virtude”
<i>Lar familiar</i> (XV, 6-8; XVII; XXII)	“habita sereno na residência da família”	Zelar pelos seus descendentes; Presságios	Estudo da filosofia, ascetismo, “virtude”
<i>Larva</i> (XV, 8-9)	Exílio, vagante	“Inútil espantinho para os homens bons, nocivo para os maus”	

<i>Sono</i> (XVI, 2-4)	Ao lado de todos	Faz adormecer	
<i>Amor</i> (XVI, 2-4)	Ao lado de todos	Faz ficar alerta	

Fonte: <i>Metamorphoses</i>				
ATORES MÁGICOS FEMININOS				
PERSONAGEM	POSIÇÃO SOCIAL	PRÁTICAS MÁGICAS	TERMINOLOGIA	CRIMES
Pância (I, 14)	<i>Humiliore</i>	Sacrifício	<i>Lamia</i>	Assassinato
Méroe (I, 8-14)	<i>Humiliore</i>	Sacrifício; magia amorosa	<i>lamia; saga; divina; mulier divinam; rameira, rainha de bordel</i>	Assassinato
Violadoras de cadáver (II, 23)		Metamorfose em rato; magia do sono	<i>Sagae; cantatrices anus; velhas mágicas; criaturas medonhas</i>	Violação de cadáver
Pânfila (I, 10-14)	<i>Honestiore</i>	Metamorfose em ave; magia amorosa; adivinhação	<i>Maga; adúltera; maligna; feiticeira</i>	Adultério
Fótis (III, 17)	<i>Humiliore</i>	Transforma Lúcio em asno	Lasciva	

Assassina do próprio enteado (X, 3-12)		Compra e manipula suposto veneno	Infame	Envenenamento
Assassina do moleiro (IX, 29)		Invocação de larva	<i>Saga</i> ; feiticeira	Assassinato

Fonte: *Metamorphoses*

ATORES MÁGICOS MASCULINOS

PERSONAGEM	POSIÇÃO SOCIAL	PRÁTICAS MÁGICAS	TERMINOLOGIA	CRIMES
Diofames (I, 12-13)	<i>Humiliore</i>	Adivinhação	<i>Praeditus</i> ; charlatão	Charlatanismo, roubo
Zatchlas (II, 28-30)		Traz um morto de volta a vida	“Profeta de primeira ordem”	
Sacerdotes de Atagartis (VIII, 28-29)	<i>Humiliore</i>	Adivinhação	Afeminados; semi-homens; desavergonhados	Charlatanismo
Mitra e os sacerdotes de Isis (XI, 13)		Profetiza em sonho	Sacerdote	

Fonte: *Metamorphoses*

PRÁTICAS MÁGICAS

PRÁTICA MÁGICA	INSTRUMENTO	LOCAL DA PRÁTICA	ENTIDADE MÁGICA	EFEITOS DESEJADOS
Metamorfose (I, 7, 13; II, 23; III, 17, 23)	Apenas a palavra ou unguento			Transformar a si ou outros em animais

Prender os cidadãos em suas casas (I, 8)		Necrópole		Ameaçar a comunidade cidadina
Sacrifício humano (I, 10-14)	Espada; esponja	Estalagem à noite		Extrair o coração da vítima
Trazer um morto à vida (II, 28-30)	“o profeta colocou um raminho de planta na boca do morto, e outro sobre o peito”	Praça pública		Interrogar o morto para solucionar a causa de sua morte
Invocar uma <i>larva</i> (IX, 29)			Espírito de uma mulher morte de maneira violenta	Morte
Envenenamento (X, 3-12)		Veneno comprado de um médico e depositado na casa da vítima		Morte

Fonte: *Defixiones*

LÂMINAS MÁGICAS

Nº DE INVENTÁRIO DA LÂMINA	DISPOSIÇÃO NO ESPAÇO URBANO	INTERESS E DO MAGO	ENTIDADE EVOCADA	EFEITOS DO FEITIÇO
----------------------------	-----------------------------	--------------------	------------------	--------------------

(Def. Tab., 219)	Cemitério dos Oficiais	Interesse jurídico		Silenciar um orador no teatro
(Def. Tab., 233)	Cemitério dos Oficiais, tumba da “família imperial”	Possível interesse econômico em apostas	“Eu o invoco, <i>daemon</i> que aqui habita” (<i>larva?</i>); <i>voces magicae</i>	Incapacitar os cavalos e cavaleiros no Circo
(Def. Tab., 237)	Cemitério dos Oficiais, tumba da “família imperial”	Possível interesse econômico em apostas	Espirito de uma pessoa que morreu de forma prematura	Incapacitar os membros e sentidos de cavalos e cavaleiros no Circo
(Def. Tab., 241)	Necrópole não identificada	Possível interesse econômico em apostas	Adônai; Sabaô; Seth; <i>voces magicae</i>	Incapacitar os membros e sentidos de cavalos e cavaleiros no Circo
(Def. Tab., 242)	Cemitério dos Oficiais, tumba da “família imperial”	Possível interesse econômico em apostas	Iaon; <i>voces magicae</i> ¹³⁵ ; Kneph; Sabaôth; Hermes, Isos (Jesus?)	Incapacitar os membros e sentidos de cavalos e cavaleiros no Circo

¹³⁵ As *voces magicae* utilizadas, a exemplo da fórmula SEMESILAM, podem ser encontradas nos *PGM* (VII, 645-50; IV, 1805; V, 351), o que reforça a tese de um intercâmbio de fórmulas entre os autores das lâminas mágicas e dos *PGM*.

<i>(Def. Tab., 247)</i>	Anfiteatro	Possível interesse econômico em apostas	Tifão-Seth; “Deuses vivos e onipotentes”	Incapacitar “pés, seus, sentidos, medula” de um gradador
-------------------------	------------	--	---	--