

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

NATAN HENRIQUE TAVEIRA BAPTISTA

**A GLÓRIA ATLÉTICA ENTRE O DESEJO E A CENSURA:
SPECTÁCULUM, CONFLITO URBANO E REPRESENTAÇÃO CORPORAL DO
AURIGA NA ÁFRICA ROMANA (SÉC. III-IV)**

VITÓRIA
2015

NATAN HENRIQUE TAVEIRA BAPTISTA

**A GLÓRIA ATLÉTICA ENTRE O DESEJO E A CENSURA:
SPECTĀCULUM, CONFLITO URBANO E REPRESENTAÇÃO CORPORAL DO
AURIGA NA ÁFRICA ROMANA (SÉC. III-IV)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Linha de Pesquisa: Representações e Ideias Políticas

Orientador: Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva

VITÓRIA
2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

B222g Baptista, Natan Henrique Taveira, 1991-
 A glória atlética entre o desejo e a censura : *spectāculum*,
 conflito urbano e representação corporal do auriga na África
 Romana (Séc. III-IV) / Natan Henrique Taveira Baptista. – 2015.
 385 f. : il.

Orientador: Gilvan Ventura da Silva.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Tertuliano - ca 160 - ca 230. 2. Jogos - Roma. 3. Corpo humano. 4. Epígrafes. 5. Incrições. 6. Cartago (Cidade extinta). 7. Hadrumeto (Cidade extinta). I. Silva, Gilvan Ventura da, 1967-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

NATAN HENRIQUE TAVEIRA BAPTISTA

A GLÓRIA ATLÉTICA ENTRE O DESEJO E A CENSURA:

***SPECTÁCULUM, CONFLITO URBANO E REPRESENTAÇÃO CORPORAL DO
AURIGA NA ÁFRICA ROMANA (SÉC. III-IV)***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 14 de abril de 2015.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (Orientador)

Universidade Federal do Espírito Santo

Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni (Examinadora Externa)

Universidade Federal do Paraná

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite (Examinadora Interna)

Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman (Examinador Interno)

Universidade Federal do Espírito Santo

Para Rochelle Taveira Baptista e Jade Caroline Donati Pereira,
que, mesmo quando puderam partir, permaneceram.

AGRADECIMENTOS

Procurar as palavras de modo a iniciar estes agradecimentos se mostrou uma tarefa bastante difícil, uma vez que são as últimas linhas a serem escritas nesta dissertação, iniciada há alguns anos; trabalho que, longe de uma mera obrigação acadêmica, se tornou incrivelmente importante para mim. Assim, escrever esta parte da dissertação por último tem uma enorme e dupla conotação simbólica. Em primeiro lugar, porque ela é o fechamento de parte de um processo de constante aprendizado. Esse encerramento, que pode ser percebido ao devolver meus livros para as estantes que já acumulavam pó, ao reorganizar e guardar a enorme quantidade de textos e de folhas que foram acumuladas por todas as superfícies do meu quarto ao longo dos últimos anos – fato que quase levou à loucura a responsável pela limpeza, ou seja, minha mãe, incontáveis vezes. Efetuando tais tarefas, um processo paralelo foi verificado: uma maior disponibilidade para minha família e amigos, me afastando cada vez mais da reclusão acadêmica imposta quase sempre pelo conforto do meu quarto, de sua escrivaninha e computador. Tentar explicar as sensações despertadas – e, em grande medida, libertadoras – em todo esse processo de finalização e encerramento, certamente, é inútil.

Em segundo lugar, pois esta seção é o local adequado e destinado para agradecer àqueles que, mais que meros apoiadores, foram quase que coautores do produto final aqui apresentado. Por tal motivo, é essencial encontrar as palavras certas para agradecer as muitas pessoas que me ajudaram na realização desta pesquisa. Eu queria mesmo, então, ter o poder de sintetizar em um pequeno texto ou em um pensamento a importância da existência de cada um – seja amigo, familiar ou do um só Deus. Eu queria poder agradecer pelo amor e por me sentir tão amado. O mestrado para mim não foi somente uma fase de amadurecimento acadêmico e intelectual, foi também marcado pelo meu crescimento pessoal, especialmente nas minhas relações interpessoais, marcando uma nova e importante etapa da minha vida, na qual o carinho, o tato e o amor de várias pessoas estiveram presentes. Espero, portanto, fazer aqui justiça a todas elas.

Inicialmente, nenhuma palavra desta dissertação poderia ter sido escrita sem a dedicação, paciência e generosidade daquele que me indicou os caminhos a serem seguidos, as leituras a serem efetuadas e as decisões que não mais poderiam ser adiadas. Ao meu estimado orientador, professor Dr. Gilvan Ventura da Silva, que desde a Iniciação Científica me

estimulou a querer e ser sempre mais, o meu primeiro e mais sincero muito obrigado. Agradeço pela afeição, cuidado, empenho e consideração nas leituras atentas dos meus textos, trabalhando sempre pelo melhor, assim como pelas longuíssimas horas de reunião, as quais, mais que meramente acadêmicas, tentando desvelar minha escrita confusa, eram também de preocupação e aconselhamento com aspectos mais amplos da minha vida pessoal e profissional. Obrigado por ser compreensivo com todos os meus atropelos e inseguranças, por ser sempre tão sensível com as minhas falhas e imperfeições, seja na tessitura textual, no meu mau comportamento público e no pouco filtro social. Pelas críticas, pelos elogios, pelos ensinamentos, pelas discussões, meu muitíssimo obrigado. Eu nunca poderia ter chegado aqui sem o senhor e, a despeito da imaturidade própria da juventude, ao escolher um guia no segundo período de graduação, o senhor foi o melhor orientador com o qual eu poderia ter sonhado, sendo extremamente presente, compreensivo e prestativo com o que eu precisasse nesses mais de quatro anos juntos. O senhor estava certo, orientação certamente é um casamento e o nosso foi muito produtivo, mesmo com todos os percalços da relação.

Ainda, em primeira instância, gostaria de agradecer àquela que é o meu grande exemplo de dedicação, paixão e comprometimento pela vida acadêmica; o exemplo que quero seguir. É impossível expressar o quanto sou grato à minha *magistra maxima* e orientadora honorária, professora Dra. Leni Ribeiro Leite. Ter sido seu aluno e poder te chamar de amiga é um grande motivo de orgulho para mim. Assim, agradeço-lhe por ter sido a perfeita interlocutora crítica e perspicaz em todo o meu percurso acadêmico, propondo questionamentos e me levando sempre ao aperfeiçoamento como classicista, rompendo minhas barreiras e preconceitos entre áreas de conhecimento. Muito do pesquisador e professor que sou provém de suas críticas e proposições iniciadas enquanto você regia as aulas de língua latina, sempre paciente com a minha aparente inabilidade e inaptidão com o estudo das línguas clássicas, até as preciosas considerações na ocasião do meu Exame de Qualificação. Nunca me esquecerei de tudo o que você fez por mim, especialmente da enorme força e pressão para que eu pudesse fazer meu estágio técnico-científico em Brisbane, me ajudando com resignação no preenchimento de inúmeros formulários e de toda a papelada, nas correções do meu inglês, na paciência para minhas crises infinitas com prazos e bloqueios por *e-mail*, *whatsapp*, *facebook* e todas as outras mídias acessíveis nas madrugadas de uma ponte aérea Estados Unidos, Brasil e Austrália. Finalmente, agradeço ainda pelo envio de todo o material obtido nas bibliotecas durante sua residência temporária nos Estados Unidos para desenvolvimento do pós-doutorado na *University of Kentucky*. Devido às várias cópias gentilmente enviadas a mim,

peço ainda desculpas pelas dores no seu braço e mão quando ao escanear uma quantidade colossal de material. É certo afirmar que contraí com você uma dívida impagável.

Ainda gostaria de agradecer a todos os docentes que participaram diretamente na minha formação como historiador, professor e cidadão crítico; cidadão este que somente emergiu de dentro de mim a partir do momento em que sentei em uma das cadeiras do saudoso IC-III como discente do curso de História da Universidade Federal do Espírito Santo. Meus agradecimentos se dirigem especialmente ao professor Dr. Sergio Alberto Feldman, que me ensinou tanto em tão pouco tempo. Foi um prazer ter sido convidado a integrar seu grupo de discussões sobre questões relativas à lógica *outsider* e excludente entre grupos identitários dentro do medievo central e tardio. Nessa curta, porém proveitosa, experiência de diálogo e crítica logrei o primeiro contato com a pesquisa e extensão acadêmicas, pois, além dos encontros semanais para discussão de textos, também participei diretamente, e pela primeira vez, da organização de um evento internacional: por tudo isso serei sempre agradecido ao senhor. Agradeço também as críticas e a leitura sempre atenta, as observações importantes na minha Qualificação e também os diversos apontamentos no decorrer da minha formação. Ter o senhor nas minhas bancas de qualificação e defesa é uma honra.

Agradeço também à professora Dra. Patrícia Maria da Silva Merlo. Mesmo entrando na minha vida acadêmica no último semestre de formação, a senhora roubou meu coração com suas observações sempre cheias de carisma, personalidade e significado. Mesmo que com pesquisas tão afastadas temporalmente, saiba que a senhora foi fundamental para a finalização deste trabalho, pois se empenhou sempre, com bastante lucidez, para manter a minha saúde mental e autocontrole. Não tenho palavras suficientes para lhe agradecer apropriadamente. Agradeço também ao professor Dr. Fábio Muruci dos Santos, de maneira especial, pela amizade sincera e pelas fantásticas e inquietantes aulas na graduação que eu de maneira tão estúpida evitei por muito tempo. Ter acesso a você, a sua visão de vida, mundo e a todo o seu conhecimento de maneira tão crua não poderia ser agradecido de maneira apropriada. Assim, por todos os estímulos diários de incansáveis discussões, reflexões, estudos, aprendizados e constante autocrítica te agradeço imensamente. Sua amizade é essencial para mim. Meus agradecimentos vão também aos demais professores da casa, nominalmente, Dr. Julio César Bentivoglio, Dr. Michael Alain Soubbotnik, Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho, Dra. Adriana Pereira Campos e Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva, por terem contribuído tanto com leituras e críticas sejam em aulas na graduação ou pós-graduação, em eventos

acadêmicos, nos corredores do prédio, nos caminhos tortuosos da universidade ou até mesmo em uma conversa descontraída na cantina.

Sou também tributário de vários outros professores, espalhados dentro deste país e fora dele. Agradeço ao professor Dr. Marcus Silva da Cruz, da Universidade Federal de Mato Grosso, pelo auxílio, críticas e elogios ao meu trabalho principalmente na arguição do meu projeto de pesquisa, ocasião na qual me ajudou com suas fundamentais observações. À professora Dra. Renata Senna Garraffoni, da Universidade Federal do Paraná, que aceitou tão gentilmente ser examinadora externa deste trabalho. Ao professor Me. Carlos Eduardo Campos, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, meu eterno interlocutor, agradeço por todas as oportunidades oferecidas, materiais disponibilizados, amizade e sábios conselhos no trato com as tábuas execratórias, em uma subárea ainda tão pequena no Brasil. Agradeço também a todos os pesquisadores que compõem o *Laboratório de Estudos sobre o Império Romano*, que me apoiaram por meio de troca de material, questionamentos e sugestões nos diversos encontros regionais, nacionais ou internacionais. Pela disposição constante em sempre contribuir com a minha pesquisa, presencialmente ou de maneira eletrônica, agradeço em especial aos professores Dr. Norberto Luiz Guarinello, Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, Dr. Fabio Faversoni, Dr. Fábio Duarte Joly, Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves e a Dra. Margarida Maria de Carvalho. Não posso deixar de agradecer também aos professores Dra. Elaine Cristine Sartorelli, Dra. Isabella Tardin Cardoso, Dra. Charlene Martins Miotti, Dr. Fábio da Silva Fortes, Dr. Julio Cesar Magalhães de Oliveira, Me. Vivian Carneiro Leão Simões e Me. Beethoven Barreto Alvarez. Os senhores e senhoras são a excelência na pesquisa em Antiguidade Clássica neste país, é um prazer e uma honra pesquisar, poder contar e estar incluso em uma área de conhecimento tão prolífica, ativa e criativa.

Recentemente, entre maio e agosto de 2014, fui recebido para a execução de um Estágio Técnico-Científico de nove semanas no *Centre for Early Christian Studies* (CECS) da *Australian Catholic University* (ACU) em Brisbane, Queensland, na Austrália, sob orientação do *Senior Research Fellow* Rev. Dr. Geoffrey David Dunn e cotutela da Profa. Dra. Pauline Allen, diretora do CECS. Aos dois, a minha mais profunda gratidão por me receberem tão gentilmente nas atividades e discussões do centro e da universidade, possibilitando-me conhecer e estabelecer contatos com diversos pesquisadores. Especialmente, ao Dr. Geoff, muito obrigado pela apresentação de bibliotecas e institutos valiosos nos quais pude melhorar e aprimorar esta dissertação, além de dividir comigo sua sensacional biblioteca pessoal. Agradeço também à Dra. Bronwen Neil, que me presenteou com sua biblioteca e escritório

privados enquanto estava de licença, me deixando à vontade e de posse de todos os instrumentos acadêmicos necessários. Agradeço também à Dra. Wendy Mayer e à Me. Dinah Joesoef, secretária do *Centre for Early Christian Studies*, por toda a ajuda, apoio e palavras de suporte nos momentos de desespero e na saudade de casa. Sem dúvida, o estágio no exterior foi uma das experiências mais importantes da minha vida acadêmica, pois, além de me situar sobre pesquisa em nível internacional, possibilitou minha ida como representante do laboratório sediado na Ufes, estreitando a cooperação com os centros de excelência no exterior e estabelecendo diálogo com a comunidade acadêmica internacional. Esta pesquisa não poderia ter sido realizado sem esses profissionais. Ainda na Austrália, agradeço à Helen Aparecida de Barros Maior e à Tais Dall’Agnol, por terem me mostrado amor de família mesmo do outro lado do mundo, sou um eterno tributário de suas gentilezas e amizade. A todos vocês, o meu muito obrigado por terem tornado Brisbane, mesmo que temporariamente, meu lar.

Agradeço também às queridas professoras Dra. Maria Manuela Reis Martins, Dra. Virgínia Conceição Soares Pereira e Dra. Helena Paula Abreu de Carvalho, do projeto de Cooperação Internacional *Cotidiano e Sociabilidades no Império Romano*, parceria entre o nosso laboratório, os programas de pós-graduação em História e Letras e as Unidades de Arqueologia, História e Estudos Clássicos da Universidade do Minho, em Braga, Portugal. Os cursos e a disponibilidade mostrada pelas senhoras mostram o quanto a pesquisa na nossa área pode ser mais frutífera quando existe um esforço conjunto em propiciar o diálogo e a circulação da produção científica em Estudos Clássicos, em nível internacional.

Agradeço à minha família de sangue ou de vida, àquela que me escolheu, que foi escolhida por mim ou que me foi dada como presente, deixando a minha história mais leve e completa. Aos meus progenitores, Maria Julia Miranda Taveira Baptista e Sérgio Henrique Soares Baptista, e à minha irmãzinha, Rochelle Taveira Baptista, agradeço pelo amor e paciência no trato, especialmente nas minhas fases mais desassossegadas, frustradas ou impacientes. Obrigado por serem loucos o suficiente para acreditarem nas minhas loucuras. Nada será suficiente para dizer o quanto vocês importam para mim, nem o quão incondicionalmente. Muito obrigado por sempre me apoiarem a buscar meus sonhos e também nas minhas escolhas, mesmo que isso significasse ficar longe de vocês. Agradeço pela segurança material, espiritual e emocional extraordinária com que me mantiveram durante toda essa empreitada. Agradeço a Deus, causa primeira e realidade última, por ter me colocado na vida de vocês. Obrigado por aceitarem minhas manifestações estranhas de amor, nem sempre atendendo ou

sendo demonstrada frente à necessidade. Obrigado por me entenderem mesmo quando eu não me entendia e por terem sido tão compreensíveis com meus ataques de estresse, com minhas noites insones, com meus horários sempre ao contrário e contra o ritmo do mundo. Sempre me vi assim contra o fluxo de água que me puxava para baixo e tentava me afogar, enquanto vocês tentavam de todo modo me manter concentrado e respirando; se não fossem vocês mantendo o controle e estando presentes, eu certamente teria me afogado. O amor de vocês me move todos os dias, não duvidem disso. Minha gratidão a vocês está expressa em cada sorriso que eu dou, em cada palavra que leio e em cada vida que inspiro. Minha gratidão a vocês está enunciada em cada linha deste trabalho, mesmo sabendo que é muito provável que vocês não leiam nenhuma frase deste estudo. Obrigado, pai, meu grande herói e mestre, aquele que me ensinou e inspirou, talvez mesmo sem saber, o amor à literatura. Obrigado, mãe, eterna entusiasta do meu sucesso, espelho no qual eu me vejo todos os dias. Obrigado, irmãzinha, que me faz ver todo o redor de maneira tão colorida e diferente, você é o último resquício de lealdade, amor e pureza deste mundo, às vezes, tão imundo e vicioso. Como eu te amo, Rochelle!

Quanto à minha família sem laços sanguíneos, ou seja, a miríade de amigos feitos nesses anos, eu não saberia agradecer. Richard Bach, com perfeição, definiu que “o laço que une a sua família verdadeira não é de sangue, mas de respeito e alegria na vida um do outro. Raramente membros de uma família crescem sob o mesmo teto”. À Jade Caroline Donati Pereira, por ser a constante na minha existência e trajetória: a mulher da minha vida. Sua amizade me define enquanto ser humano. Este trabalho te foi dedicado, mas nunca é suficiente dizer o tanto que você importa e significa para mim, certamente sem você eu jamais teria chegado a lugar algum. Obrigado pela sua presença, seu auxílio, suas censuras e seu carinho. Amo-te hoje, sempre e para sempre. À Karla Constancio de Souza, pela nossa história antes da História, por sempre me lembrar de quem eu sou e aonde pertenço. Por me mostrar o caminho, não deixando que eu me perdesse, o meu muito obrigado. À Nathalia Lessa Constancio, pelo incentivo antes mesmo de eu saber o que o futuro me traria, pela amizade na distância, pela presença mesmo que na ausência. Mesmo distantes, o respeito, o companheirismo e a torcida que temos um pelo outro, são, sem dúvida, eternos. À Kadija Luzia Pimenta Roncete, pela constante lembrança de que ainda existia um mundo inteiro fora do meu quarto e da reclusão desta dissertação. Muito obrigado por me retirar, muitas vezes contra a minha vontade, da introspecção que a produção de qualquer trabalho acadêmico impõe. À Janaina do Socorro Sarmanho Müller, agradeço por sempre colocar um sorriso no

meu rosto. Ainda agradeço a Josiani Fernandes Rocha, Rafaela Almeida Feitosa, Nadja Camila Silva Salazar de Jesus, Karyna Santos Venturini, Renata Santos Venturini, Rafael Nunes Malta, Rovênia Souza Rocha, Giliane de Rezende Nunes da Silva, Vanessa Alves de Oliveira e Douglas Netto Proba. Agradeço pelo apoio, incentivo e estímulo em todas as horas: obrigado por nunca desistirem de mim, mesmo com todo o tempo que lhes foi roubado. Mesmo distantes, nunca deixaram de se fazer presentes, torcer por mim e me amparar nos momentos de incertezas e muita saudade. Certamente vocês conhecem a mim mais que eu mesmo e, por esse motivo, me ensinam diariamente sobre tentar ser cada vez um ser humano melhor.

Devo começar esta parte agradecendo à Ufes pelas grandes amizades que fiz na História, pela família que construí e que me moldou com tanto cuidado e desvelo. Ao Júlio Morguetti Neto, meu irmão e grande presente que Vitória reservou para mim, o meu muito obrigado pela extrema paciência e motivação, mesmo em meio a discussões intermináveis sobre a função social e a profissionalização do esporte na contemporaneidade ou sobre os enredos dos filmes que você nunca aprendeu a sintetizar. Obrigado também por dividir comigo sua vida, sua família – a Maria Júlia Morguetti e a Vanessa Nunes Pirola, especialmente – e sua casa. A todos eu sou agradecido, mais a você que é e sempre será um exemplo para mim no trato, na lealdade e na amizade. À Karolina Fernandes Rocha, minha grande amiga, minha companheira de seriado, de trabalho, de desespero, de catarse, de choro, de vida e para toda a vida. Karol, eu não teria palavras para expressar o quanto você é fundamental para mim, sendo a verdadeira responsável por controlar meus surtos, minhas apreensões e expectativas. Nunca duvide do quanto você é especial, capaz e excelente no que faz. Você é um dos meus maiores exemplos de vivacidade e brilho acadêmico que eu tenho, me mostrando a capacidade de se reinventar constantemente e fazer o melhor com as ferramentas que a vida lhe deu. Por ser tão batalhadora e maravilhosa, alguém com que eu posso sempre contar, eu te amo, *Dick!* Ao André Luiz Gatti Bezerra, meu irmão, meu companheiro, meu professor preferido e grande exemplo de carisma, afago e apoio. Pela sua solidariedade nos meus momentos mais difíceis, obrigado. À Dayana Tonon, amiga presente desde o primeiríssimo dia, mesmo que não exatamente com o pé direito, agradeço a permanência, me aturando em estudos dirigidos, seminários, trabalhos. Obrigado por me aguentar e nunca desistir de mim, mesmo naqueles dias cinzas de insônia, dor e pouca automedicação, por isso, e muito mais, eu te amo. Ao Hugo Ricardo Merlo, primeiro corretor das primeiras linhas, parceiro na academia e leitor crítico sagaz: todo o meu amor e agradecimento daqui até a eternidade. Ao João

Henrique Laranja Capucho, por toda a paciência com meus gráficos, diagramas e minha total inaptidão para os números, o meu mais sincero obrigado, sua amizade é incrivelmente importante para mim. Ao Julio Cesar da Costa Silva, por ter sempre um comentário sarcástico ou uma piada na ponta da língua, meu agradecimento pela presença e ajuda por toda trajetória. À Ana Beatriz Lima da Silva, por estar sempre alerta, por me mostrar a importância de palavras ditas, da sinceridade que machuca e da amizade verdadeira, o meu mais honesto muito obrigado. Saiba que só enquanto eu respirar vou me lembrar de você, só enquanto eu respirar. À Mariana Dadalto Schettino, por ser minha irmã caçula e entusiasta constante, mesmo agora enquanto alça novos voos. Agradeço também aos meus outros amigos da 2009/1: Helloar Gonçalves dos Santos, Maria Emília Helmer Pimentel, Júlia Ott Dutra e Roni Tomazelli. Vocês me ensinaram o valor de uma verdadeira amizade. Aprendi a amar vocês de uma forma inexplicável e, em grande medida, incompreensível para mim.

Aos meus amigos e companheiros de pesquisa do Leir local, pelo altruísmo, incentivo e dedicação constante, o meu mais profundo muito obrigado. À doutoranda Camilla Ferreira Paulino da Silva, por ser um verdadeiro exemplo de brilhantismo acadêmico perfeitamente equilibrado com uma bondade e abnegação no trato, na amizade e no constante interesse em debater um pouco do seu grande conhecimento na área de Estudos Clássicos. À professora Dra. Ana Penha Gabrecht, por apontar novos caminhos da forma mais sábia e encorajadora possível e por ter sido um ombro amigo constante durante toda a minha formação. Ao doutorando Thiago Brandão Zardini, por estar sempre presente e disposto a ouvir meus dilemas, apontando meus deslizes, me chamando a atenção e criticando sempre que necessário em intermináveis discussões sobre o mundo do Mediterrâneo Antigo. Obrigado especialmente a vocês três por terem sido meu refúgio e minha segurança, essenciais durante todo esse angustiante processo. Vocês foram, são e serão os meus verdadeiros mestres. Ainda agradeço aos doutorandos Belchior Monteiro Lima Neto e Carolline da Silva Soares por toda a paciência com meus questionamentos e imaturidade juvenil, suas sugestões e críticas foram incorporadas ao máximo nesta dissertação. Vocês também foram essenciais para esta pesquisa, obrigado pela amizade sincera. Impossível não fazer referência também às minhas queridas Alessandra André, Zilda Andrade Lourenço dos Santos, Ludimila Caliman Campos, Marihá Barbosa e Castro, Simone Rezende da Penha Mendes, Luiza Helena Rodrigues de Abreu Carvalho, Lohayne Gomes Mello, Priscilla Ylre Pereira da Silva, Rayanne Amorim Rody, Jenny Barros Andrade e Larissa Rodrigues Sathler Dias, que mostram o poder feminino na produção de conhecimento sobre Antiguidade no Espírito Santo. Companheiras nos

primeiros exercícios de escrita, correções na madrugada, apresentações em congressos, conversas, conselhos e motivação para terminar este trabalho e para enfrentar os novos projetos que a vida propuser. Aos meus recentes companheiros de pesquisa, antigos alunos que sempre serão lembrados com carinho, Alessandro Carvalho da Silva Oliveira, Gabriel do Nascimento Barbosa, Helena Borin Peixoto de Rezende e Lucas Cabral da Silva, o meu muito obrigado por me deixarem participar de suas formações e por terem me ensinado tanto quanto neste processo.

Aos meus companheiros de mestrado, Fernando Santa Clara Viana Júnior, Ruth Cavalcante Neiva e Miqueline Ferreira de Freitas, que estiveram ao meu lado nas horas alegres e difíceis, dando-me todo suporte necessário para a concretização do meu sonho, pela compreensão em todos os momentos em que não pude dar-lhes a devida atenção, por conta da realização deste trabalho, o meu muito obrigado. Tenho muito orgulho de estar entre profissionais tão sensacionais como vocês. Ainda agradeço aos outros colegas de disciplinas da pós-graduação Guilherme Horst Duque, Luciana Silveira, Madson Gonçalves da Silva e Karulliny Silverol Siqueira Vianna. Aos meus companheiros do *Centro Acadêmico Livre de História Prof. Miguel Depes Tallon*, Yasmin Nolasco Ferreira Santos e Rusley Breder Biasutti, o meu mais profundo agradecimento por terem me transformado em um ser humano melhor, ainda que pela ideia louca de participar do movimento estudantil da universidade por um ano inteiro. A ajuda e a companhia de vocês na minha vida acadêmica desde o início não pode ser mensurada em palavras. Amo-os muito e hoje eu os respeito imensamente, pois vocês se tornaram exemplos e autoridades durante a minha trajetória. Jamais poderei fazer jus a todo o apoio moral prestado a mim em momentos críticos e decisivos da minha vida. À Caroline Faria Gomes, à Marcela Araújo Vitali e ao Nito, que me permitiram sempre ter boas gargalhadas, um colchão quentinho, uma comida caseira apimentada e muito amor familiar de esquerda quando este desabrigado não tinha onde ficar. Carolzona e Marcelinha, muito obrigado pela amizade sincera e tão altruísta que vocês me permitiram construir, jamais poderei pagar tudo o que vocês fazem e fizeram por mim. Sei que tenho para sempre um verdadeiro e especial lar em Jardim da Penha, sempre que eu precisar. Ainda agradeço aos amigos Graziela Menezes de Jesus, Layli Oliveira Rosado, Leonardo Grão Velloso Damato Oliveira e Mellina de Fátima Neres de Sousa Curty por todos os ensinamentos e pelas palavras de ânimo, durante todos esses anos. Vocês também fazem parte desta conquista!

Finalmente, e de maneira muito especial, agradeço a três pessoas que foram primordiais para a apresentação deste trabalho em sua forma final. À Kátia Regina Giesen, pelo auxílio em

dirimir muitas dúvidas, contribuindo imenso para meu amadurecimento intelectual, e pela revisão do meu Relatório de Qualificação, sempre me sugerindo brilhantes caminhos. Katinha, suas críticas e elogios foram fundamentais para a composição deste texto, me dando força e equilíbrio, mesmo quando eu já não achava possível continuar. Obrigado pelo apoio incessante, pela preocupação constante e pelas conversas catárticas; você é um grande exemplo para mim. Agradeço-lhe, especialmente, como amigo. Ao Nelson Martinelli Filho, que me presenteou com palavras de encorajamento e tranquilidade, mesmo em meio ao caos que foi revisar esta dissertação. Não posso ser suficientemente grato por todo o esforço que você fez para que esse trabalho ficasse de excelência. Seu profissionalismo, serenidade e bom humor são marcas da estabilidade que eu sonho possuir um dia. Você é o melhor consultor acadêmico e revisor do mundo, mas agradeço-lhe também, e especialmente, como amigo. Ao André Hoffmann Pereira Pinto, que mesmo tendo chegado tão recentemente já figura como parte fundamental deste trabalho e da minha vida. Obrigado pelo carinho, extrema paciência e motivação ao revisar meus textos bilíngues com tanto cuidado, esmero e solicitude mesmo na madrugada e dominando tão pouco da temática por mim pesquisada. Obrigado por me deixar compartilhar problemas e imperfeições contigo, sempre com palavras de afago e incentivo. Obrigado por me mostrar que eu não sou indestrutível. Certamente estamos fomentando uma conexão que nunca se perderá. Tenho uma grande admiração por quem você é enquanto ser humano e pesquisador e, mesmo você não tendo sido meu professor, não posso deixar de considerá-lo um mestre por tudo aquilo que me ensinou. Sem a sua parceria e companheirismo diários o fim deste mestrado seria muito, muito menos agradável e encorajador. Aos três, a minha eterna gratidão. Vocês foram fantásticos na fase de finalização e revisão desta dissertação. Amo vocês.

Agradeço também aos funcionários do Programa de Pós-Graduação de História da Ufes, especialmente ao coordenador, Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco, à secretária administrativa, D. Ivana Ferreira Lorenzoni e à técnica em assuntos educacionais, D. Cíntia Moreira da Costa, que sempre se mostraram atenciosas em sanar minhas dúvidas e me auxiliar com a burocracia monumental da universidade pública brasileira. Agradeço, enfim, à *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes)*, ao *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)* e à *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Espírito Santo (Fapes)*, por me propiciarem aporte financeiro durante meus quatro anos de pesquisa, desde a Iniciação Científica até o mestrado, sem o qual a realização deste trabalho, em nível de dedicação exclusiva, não seria possível.

“Do sim ao não quantos haverá? Tudo é escrita, ou seja, fábula.
Mas para que nos serve a verdade possível que tranquiliza o honesto proprietário?
A nossa verdade possível tem que ser invenção, ou seja, literatura, pintura, escultura,
agricultura, piscicultura, todas as turas deste mundo. Os valores, turas;
a santidade, uma tura; a sociedade, uma tura; o amor, pura tura; a beleza, tura das turas”

– *Julio Cortázar, em ‘O jogo de amarelinha’.*

“A história é tão leve como cada vida humana, insuportavelmente leve, leve como uma
pluma, como a poeira girando no ar, como tudo o que deixará de existir amanhã”

– *Milan Kundera, em ‘A insustentável leveza do ser’.*

RESUMO

Com o presente estudo objetivamos comparar os discursos e as funções socialmente construídas relativas ao corpo nas *ciuitates* romanas de Cartago e Hadrumeto, do Norte da África, durante os terceiro e quarto séculos. Isso se deu pois entendemos que o corpo é moldado por meio de discursos e práticas no contexto histórico, social e cultural em que o indivíduo está inserido. O corpo é, portanto, mediador e instrumento de ação e prática social – objeto no qual se organizam os significados culturais de uma sociedade. Assim, não seria diferente que, no complexo cotidiano urbano das sociedades do mundo do Mediterrâneo Antigo, vários desses discursos concorressem por legitimidade e, por consequência, por estabelecimento da sua linguagem de poder, inclusive no que concernia a construção, uso e forma da dimensão corporal. Tendo isso em vista, correlacionamos dois discursos concomitantes, relativos ao corpo – o de uma identidade tradicional romana pagã e uma contestatória e, em construção, chamada paleocristã. Durante nosso exame, estudamos o aspecto sociocultural das corridas entre aurigas e seus cavalos nos *circi* e hipódromos, que levou à cobiça das características humanas vitoriosas entre as equipes esportivas (*factiones*) e ao consequente conflito e à desordem social. Relacionamos a esse primeiro aspecto a manifestação da identidade pagã pelo estudo da intervenção mágica inscrita nas *tábuas execratórias*, como um dos mecanismos utilizados para reinstituição da ordem dentro da cidade. Interpretamos também a constituição da identidade paleocristã através da obra disciplinar *De spectaculis*, escrita por volta de 202-206, pelo apologista Tertuliano (c. 160-225). Essa obra, em nossa opinião, expressou um contraponto no que se referia ao corpo atlético masculino, rejeitando-o, entre outros motivos, pela sua associação aos espetáculos públicos. De modo a responder de maneira mais satisfatória possível os questionamentos que emergiram do objeto e da hipótese por nós escolhidos, utilizamos o instrumental teórico referente principalmente ao conceito de *representação*, de Roger Chartier, juntamente com a perspectiva de *identidade, espaço e cotidiano*. Esses, por sua vez, relacionados ao *corpo*, ao *lazer* e à *cidade*. Trabalhamos correlacionando tais conceitos com os de *conflito social, discurso* e *magia* para melhor apreensão da problemática proposta. De modo a harmonizar com nossa opção teórica e com nossos corpos documentais, empregamos a adoção do exame textual crítico da *Análise de Conteúdo* por meio do método proposto por Laurence Bardin.

Palavras-chave: Corpo atlético. *Ludi Circenses*. Cartago. Hadrumeto. *Defixio*. Tertuliano.

ABSTRACT

In the present study, we aim to compare socially constructed discourses and functions related to the body in the Roman *ciuitates* of Carthage and Hadrumetum, both from the North of Africa, during the third and fourth centuries. That is because we understand that the body is shaped by speeches and practices under historical, social and cultural contexts, in which the individual is inserted. Thus, the body serves as a mediator as well as an instrument of action and social practices – an object around which the cultural meanings of a society are organized. In the complex daily life of urban communities from the Ancient Mediterranean world, we believe that several of these speeches competed for legitimacy and, consequently, for establishing their language and power. This struggle is also related to construction, use and form of corporal dimension. Therefore, the present study intends to analyze two concomitant speeches – the traditional Roman urban identity, so-called pagan speech, and the opposing, contestatory and incipient, paleo-Christian speech. During our investigation, we looked into the sociocultural aspects of racing between aurigas and their horses in circuses and hippodromes, which will lead to the covetousness of victorious human characteristics and attributes among sports teams (*factiones*) and the resulting conflicts and social disorders. Concerning this first aspect of manifestation of the pagan identity, we studied the magical intervention inscribed in *curse tablets*, as one of the mechanisms used to reinstate the order in the city. However, in order to elucidate the constitution of the early Christian identity, we investigated the disciplinary work *De spectaculis (On the Shows)*, written circa 202-206, by the apologist Tertullian (approx. 160-225). This work, in our view, expressed a counterpoint in relation to male athletic body by rejecting it. One of the reasons for this is based on its relation with public spectacles. In order to answer putative questions raised by the study object and hypothesis chosen here in the most satisfying way possible, the theoretical tools we used are mainly related to the concept of *representation*, from Roger Chartier, along with the perspective of *identity, space* and *everyday life*. These, in turn, are related to the *body, leisure* and *city*. We made sure to correlate these concepts with *social conflict, speech* and *magic* in order to facilitate the comprehension of the issues proposed. Seeking harmony between our theoretical option and our historical e archaeological *corpora*, we've adopted a critical textual examination of the *Content Analysis* following the method proposed by Laurence Bardin.

Keywords: Athletic Body. *Ludi Circenses*. Carthage. Hadrumetum. *Defixio*. Tertullian.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Imagem 1** – Diagrama de divisão qualitativa das quatorze *defixiones ludicrae* de Cartago . 39
- Imagem 2** – Diagrama de divisão qualitativa das vinte e nove *defixiones ludicrae* de Hadrumeto 40
- Imagem 3** – Conjunto de grades de leitura referente às tábuas execratórias 42
- Imagem 4** – Conjunto de grades de leitura referente ao *De Spectaculis*, de Tertuliano 43
- Imagem 5** – Mapa das províncias ao norte do Saara pertencentes à *Diocese da África* ao final do séc. III. Destaque para as cidades de Cartago e Hadrumeto, capitais das províncias da *Zeugitana* (e de toda a Diocese) e *Byzacena*, respectivamente. Adaptado de Alexander Graham (1902, p. 321) 54
- Imagem 6** – Reconstituição do *Circus Maximus*, por volta dos anos 80 a.C., com destaque para as subseções componentes do edifício (LAWRENCE, 2007, p. i-ii) 75
- Imagem 7** – Representação digital do veículo preferencial dos jogos de circo, as quadrigas. No plano superior, cinco destas estão paralelas, dando uma dimensão do tamanho necessário da pista circense, que deveria acomodar de oito a doze veículos pareados (FAUQUET, 2008, p. 266, 269) 77
- Imagem 8** – Comparação no padrão de largada dos corredores (HUMPHREY, 1986, p. 20-22) 78
- Imagem 9** – Representação artística da assimetria do circo romano, com ênfase na variedade de acessos (FAUQUET, 2008, p. 265) 80
- Imagem 10** – Restituição artística do aspecto e das dimensões do monumento portador dos golfinhos e ovos na *spina* no circo de *Leptis Magna*, norte da África; e da posição dele na *spina* do circo de Maxêncio, em Roma, a partir do ângulo de visão da tribuna dos jogos (D). As *metae primae* e *secundae* também aparecem marcadas pelas letras C e B, respectivamente (FAUQUET, 2008, p. 276-278) 82

Imagem 11 – Reconstituição arqueológica do complexo lúdico do circo e anfiteatro <i>em Leptis Magna</i> , atual <i>Al-Khums</i> , Líbia, Norte da África, a 130 quilômetros ao leste de Trípoli. Destaque para os acessos ao circo: os corredores de acesso unilaterais, escavados entre os edifícios (<i>uomitoria</i>); nos dois encontros da <i>cauea</i> com o <i>oppidum</i> ; e a <i>porta triumphalis</i> (MAURIN, 2008, p. 95) .	87
Imagem 12 – Mapa da centurição romana da <i>Colonia Iulia Concordia Carthago</i> , séc. II. Destaque à esquerda para a localização do circo dentro do cenário urbano (NORMAN, 1988, p. 10) .	88
Imagem 13 – Mapa aéreo da cidade de Tunis, capital da Tunísia, antiga Cartago, com indicação para a localização do circo e do anfiteatro romanos, em destaque a antiga linha férrea de Tunis a Marsa (<i>Chemin de Fer</i>) (MAURIN, 2008, p. 94) .	91
Imagem 14 – Plano reconstituído do circo romano em Cartago após as <i>American excavations at Carthage</i> (1982-1983), em destaque a antiga linha férrea de Tunis a Marsa (<i>Chemin de Fer</i>) (HUMPHREY, 1986, p. 302) .	92
Imagem 15 – Sítios arqueológicos de Hadrumeto. Destaque em verde para a região da atual Medina e, à esquerda, o circo romano (DJELLOUL, 2006, p. 14) .	94
Imagem 16 – Representação digital das sete voltas ao redor do <i>euripus</i> , ao lado destaque para os ovos (<i>ouarium</i>) ou golfinhos (<i>delphinium</i>) coloridos que serviam para marcar quantas voltas o corredor havia feito, eram levantados e colocados na horizontal, respectivamente (FAUQUET, 2008, p. 268) .	107
Imagem 17 – Representação de um auriga com capacete e <i>fasciae superiores</i> , em bronze, datado aprox. do segundo século. Colônia, Alemanha, <i>Römisch-Germanisches Museum der Stadt Köln</i> , inv. nr. 95 (JUNKELMANN, 2000, p. 93) .	113
Imagem 18 – Auriga atado à quadriga, detalhe de friso em baixo relevo de uma urna funerária do final do segundo século. Cidade do Vaticano, Vaticano, <i>Musei Vaticani</i> , inv. n. 9556 (BELL, 2008b, p. 397) .	113
Imagem 19 – Mosaico pavimentar policromado com auriga da facção branca (<i>albata</i>), da primeira metade do século terceiro advindo da <i>Villa dei Severi at Baccano</i> , em Roma. Roma,	

Itália, <i>Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo alle Terme</i> , segundo piso. Imagem concedida pela fotógrafa Marie-Lan Nguyen, 2015	114
Imagem 20 – Plano da área de <i>Monuments à Colonne</i> (construções com colunatas ou peristilo) em Cartago, após René Rebuffat, 1969 (LEONE, 2007a, p. 68)	132
Imagem 21 – Esquema hipotético de variação linguística do latim no Império (MOLINELLI, 2006, p. 472)	162
Imagem 22 – Exemplos de <i>charaktérois</i> em tábua execratória opistógrafa de datação desconhecida, 9,5 x 5,5 cm. <i>Bibliothèque nationale de France em Paris</i> , França (DT 278; CAGNAT, 1903, p. 256-264)	167
Imagem 23 – Tábua opistógrafa hadrumentina DT 286; séc. III, 11 x 8-9 cm (HÉRON DE VILLEFOSSE, 1892, p. 226-227)	175
Imagem 24 – <i>Recto e verso</i> do <i>Fragmento Keppel</i> ou <i>Gueldriana Fragmentum</i> (336 x c. 255 cm), datado do século nono, encontrado pelo arquivista holandês Anthonie Paul van Schilfgaarde. Foi emprestado temporariamente a <i>Universiteitsbibliotheek Leiden</i> , durante os anos de 1950 a 1969, quando foi digitalizada acima, então voltou para o <i>Gelders Archief</i> , em Arnhem, nos Países Baixos. O seu número de inventário é <i>Huisarchief Keppel (bloknr 0409)</i> , inv. nr. 1784a (LIEFTINCK, 1951, p. 201)	202
Imagem 25 – Diagrama das fases de desenvolvimento da pureza do neófito com ênfase na <i>contaminatio</i> , segundo o <i>De Spectaculis</i>	233

LISTA DE ABREVIATURAS DOS COMPÊNDIOS EPIGRÁFICOS

- Alaoui** CAGNAT, René Louis Victor; et alli (Ed.). *Catalogue des musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie*: Musée Alaoui;
- CIG** *Corpus Inscriptionum Graecarum*;
- CIL** *Corpus Inscriptionum Latinarum*;
- CTBS** GAGER, John Goodrich. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*;
- DT** AUDOLLENT, Auguste Marie Henri. *Defixionum tabellae: Quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidenti partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*;
- Dtx** KROPP, Amina. *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*;
- ILS** *Inscriptiones Latinae Selectae*;
- PGM** *Papyri Graecae Magicae*, cf. BETZ, Hans Dieter (Ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*;
- SAud** NÉMETH, György. *Supplementum Audollentianum*.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS TEXTOS DE TERTULIANO

<i>Mart.</i>	<i>Ad martyres</i>	Aos mártires
<i>Nat.</i>	<i>Ad nationes</i>	Aos gentios
<i>Scap.</i>	<i>Ad scapulam</i>	À Escápula
<i>Vx.</i>	<i>Ad uxorem</i>	À esposa
<i>Herm.</i>	<i>Aduersus Hermogenem</i>	Contra Hermógenes
<i>Iud.</i>	<i>Aduersus Iudaeos</i>	Contra os judeus
<i>Marc.</i>	<i>Aduersus Marcionem</i>	Contra Marcião de Sínope
<i>Prax.</i>	<i>Aduersus Praxean</i>	Contra Práxeas
<i>Valent.</i>	<i>Aduersus Valentinianos</i>	Contra os valentinianos
<i>Apol.</i>	<i>Apologeticum</i>	Apologia
<i>An.</i>	<i>De anima</i>	Sobre a alma
<i>Bapt.</i>	<i>De baptismo</i>	Sobre o batismo
<i>Carn. Chr.</i>	<i>De carne Christi</i>	Sobre a carne de Cristo
<i>Cor. mil.</i>	<i>De corona militis</i>	Sobre a coroa dos militares
<i>Cult. fem.</i>	<i>De cultu feminarum</i>	Sobre a moda feminina
<i>Exh. cast.</i>	<i>De exhortatione castitatis</i>	Sobre a exortação da castidade
<i>Fuga</i>	<i>De fuga in persecutione</i>	Sobre a fuga nas perseguições
<i>Idol.</i>	<i>De idololatria</i>	Sobre a idolatria
<i>Ieiun.</i>	<i>De ieiunio aduersus Psychicos</i>	Sobre o jejum contra os carnavais
<i>Mon.</i>	<i>De monogamia</i>	Sobre a monogamia
<i>Orat.</i>	<i>De oratione</i>	Sobre a oração
<i>Paen.</i>	<i>De paenitentia</i>	Sobre a penitência
<i>Pall.</i>	<i>De pallio</i>	Sobre o pálio
<i>Pat.</i>	<i>De patientia</i>	Sobre a paciência
<i>Praes. her.</i>	<i>De praescriptione haereticorum</i>	Sobre a prescrição dos hereges
<i>Pud.</i>	<i>De pudicitia</i>	Sobre a modéstia
<i>Res. carn.</i>	<i>De resurrectione carnis</i>	Sobre a ressurreição da carne
<i>Spect.</i>	<i>De spectaculis</i>	Sobre os espetáculos
<i>Test. an.</i>	<i>De testimonio animae</i>	Sobre o testemunho da alma
<i>Virg. uel.</i>	<i>De uirginibus uelandis</i>	Sobre o véu das virgens
<i>Scorp.</i>	<i>Scorpiace</i>	Antídoto para picada de escorpião

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	25
CAPÍTULO PRIMEIRO: A CIDADE NORTE-AFRICANA ROMANA	46
CARTAGO E HADRUMETO: A HISTÓRIA DE DUAS CIDADES	47
A CIDADE ROMANA E A TEORIA URBANA	58
ROMAS ABAIXO DO MEDITERRÂNEO	67
CAPÍTULO SEGUNDO: ESPETÁCULO E LAZER NA ÁFRICA ROMANA	74
<i>IN QUO POMPA CIRCI ET CIRCENSES LVDI DISSERVNTVR</i>	74
OS CIRCOS DE HADRUMETO E CARTAGO	87
<i>LVDI CIRCENSES: LAZER, ESPORTE OU SPECTACVLVM?</i>	96
<i>MENS SANA IN CORPORE SANO</i> (JUV., 10.356)	109
O CORPO DO CAVALO	120
CAPÍTULO TERCEIRO: MANEIO MÁGICO DO CORPO ATLÉTICO	126
A PROFISISONALIZAÇÃO E O PODER DAS <i>FACTIONES</i>	127
O <i>SISTEMA SIMBÓLICO</i> DA MAGIA NO MUNDO ANTIGO	144
CONTROLANDO O SUBMUNDO E O FUTURO: AS <i>DEFIXIONVM TABELLAE</i>	152
O QUE DIZER E COMO DIZER: <i>MANEIRAS DE FAZER</i> E LÍNGUA NAS TÁBUAS	156
PROTAGONISTAS E EXECUTORES: AGENTES ESPIRITUAIS CONSCIENTES	168
“CAIA, REVIRE E MORRA”: O CORPO ATLÉTICO COMO ALVO	173
<i>VOX POPVLI</i> E CONFLITO SOCIAL ENDÓGENO NOS JOGOS.....	178
CAPÍTULO QUARTO: TERTULIANO E A RETÓRICA CRISTÃ A SERVIÇO DA CRÍTICA AOS ATLETAS E AOS ESPETÁCULOS PÚBLICOS	186

AS CRÍTICAS AOS ESPETÁCULOS NA LITERATURA LATINA E JUDAICA	187
<i>DE SPECTACVLIS</i> : SUA RECEPÇÃO E SUA DIMENSÃO RETÓRICA	199
UM BALANÇO DOS PALEOCRISTIANISMOS NORTE-AFRICANOS	214
A IDENTIDADE CRISTÃ EM FORMAÇÃO E O <i>SIGNACVLVM</i>	222
<i>CORPVS ADVLTERATVM</i> E <i>TRIVMPHANS</i>	237
CONSIDERAÇÕES FINAIS	248
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	261
DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA EPIGRÁFICA	261
DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA LEGISLATIVA E CONCILIAR	261
DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA LITERÁRIA.....	262
DICIONÁRIOS E OBRAS DE REFERÊNCIA	273
BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL.....	276
OBRAS DE APOIO	283
APÊNDICES	321
APÊNDICE A – SISTEMA EPIGRÁFICO UTILIZADO.....	322
APÊNDICE B – IDENTIFICAÇÃO EPIGRÁFICA	325
APÊNDICE C – COMPLEXOS CATEGORIAIS	361
Parte A: Grades de leituras referentes às tábuas execratórias	363
Parte B: Grades de leituras referentes ao <i>De Spectaculis</i>, de Tertuliano	374

INTRODUÇÃO

I

O corpo é uma superfície passível de ser escrita. Vem dessa afirmação a inquietude inicial que deu origem às linhas que se seguem e marcam a gênese dessa dissertação. Uma inquietação que permanece tendo natureza dupla: teórica, por um lado, ao se debruçar sobre estudos em que os usos do corpo podem ajudar a explicar representações de um mundo em constante transformação e em que as fronteiras são esparsas e os intercâmbios constantes; e temática, por outro lado, ao considerar que o corpo age como a motivação para compreender melhor aspectos do Império Romano instalado na África do Norte até antes, a nós, fugidios. Fazemos referência ao corpo que, enquanto objeto de investigação e visto como fenômeno social e cultural, recebeu na academia, durante muito tempo, tratamento tal como o destinado aos assuntos periféricos. Na perspectiva historiográfica, foi apenas ao final do século XX, durante as décadas de 1960 e 1970, que o corpo, ao lado de outras temáticas, se tornou um objeto de estudo para os membros da *École des Annales*, no contexto de construção de uma *Nouvelle histoire* – ainda bastante tributário dos enfoques *avant-garde* da Antropologia desde Marcel Mauss (1934). Assim, a temática do corpo entre os analistas emergiu interagindo com as percepções individuais e subjetivas, longe de um lugar protagônico no começo, mas como um marcador sociocultural e veículo de suas identidades, pondo assim à disposição e ao alcance de historiadores diferentes linguagens que tornam oportunas discussões sobre símbolos e significados. Inscrevemo-nos nessa tradição, uma vez que nosso estudo é herança desse novo momento acadêmico, interessando a nós, portanto, permitir a aproximação e o intercâmbio entre a História e as outras Ciências Humanas que têm também o corpo como um objeto, a citar, principalmente, a Antropologia, a Sociologia e a Filosofia.

O objeto desta dissertação é o corpo, entendido por nós para além de sua dimensão meramente material e orgânica, uma vez que acreditamos que ele é também espaço exprimível de discursos e de escrita. É como na metáfora literária composta pelo tcheco Franz Kafka em sua obra *Na Colônia Penal* (orig. 1914; 2004). Nela, um instrumento de tortura

com agulhas de ferro presas a uma estrutura de vidro e metal escreve lentamente sobre a pele do condenado a sentença do crime que, muitas vezes, o réprobo mesmo não sabe que cometeu. Tal como a metáfora kafkiana, cremos que, por mais que algumas inscrições estejam aparentes na superfície corporal, nem todas estão dadas de modo visível, cabendo ao cientista social e ao historiador procurar quais textos, ditos e interditos são postos na corporeidade, e quais são os sujeitos que os escrevem e inscrevem; os interesses para os quais se prestam e as representações de mundo a que atendem. Por esse motivo, o corpo é objeto de alteração e controvérsia dentro dos ambientes que o circunscrevem e entre os grupos que concorrem pelo estabelecimento de suas relações de poder e influência. Por tudo isso, o corpo é elegível como um lugar precípuo de representação da identidade e, igualmente, da diferença.¹

Sendo assim, o vetor escolhido por nós para analisar discursos simultâneos é o corpo. Entendemos que o corpo é moldado por meio de discursos e práticas no contexto histórico, social e cultural em que o indivíduo está inserido. Portanto, é mediador e instrumento de ação e prática social – local no qual se organizam os significados culturais de uma sociedade – e, em função disso, cremos que o corpo explicita a cosmovisão de um grupo social (LE BRETON, 2007; MAUSS, 2003). No cotidiano urbano do Império Romano, acreditamos que as cosmovisões cristãs e pagãs coexistiam, concorrendo por legitimidade e, conseqüentemente

¹ Não poderíamos deixar de mencionar a premência do trabalho de Michel Foucault, no final da década de 1970 e início da década de 1980, propondo sua teoria no eixo da subjetivação e sua relação entre sujeito e discurso, bem como margeando todas essas discursões entre corpo e normatividade. Entre os estudos foucaultianos destacamos, em ordem de publicação, *Vigiar e punir* (1975), a trilogia *História da sexualidade – A vontade de saber* (1976), *O uso dos prazeres* (1984) e *O Cuidado de Si* (1984) –, *A sociedade punitiva* (1973), *Nascimento da biopolítica* (1979) e *A hermenêutica do sujeito* (1982). “Entre os estudiosos do ‘corpo moderno’, Michel Foucault dedicou parte de sua obra a identificar os mecanismos dessa objetificação do corpo. Ele descreve a constituição da subjetividade moderna como um processo gradativo de disciplinamento dos corpos, através de uma ‘tecnologia política do corpo’ e de uma microfísica do poder que envolve um conjunto de técnicas, processos e disposições que submetem o corpo, tornando-o, ao mesmo tempo, objeto de um saber. Para ele, essa tecnologia política, que inclui formas de vigilância e de olhar sobre o corpo; saberes e discursos sobre a sexualidade (como a medicina e a psiquiatria); mecanismos disciplinadores, de sanção, punição e de classificação, tem como objetivo reduzir a força política do corpo e aumentar a sua utilidade, [ou seja,] constituir o indivíduo disciplinar. Nesse sentido, não são os sujeitos que produzem saber, controle, normas e olhares, mas são esses saberes, controles, normas e olhares que produzem sujeitos disciplinados; é a disciplina que fabrica os indivíduos. Uma crítica possível à abordagem de Foucault — mas de que de forma alguma tira a importância de sua obra — é que ele, em alguns momentos, superdimensiona a sujeição do corpo, colocando-o como passivo em relação ao poder e seus mecanismos de disciplinamento; em outros, coloca o corpo como fonte de uma resistência natural e espontânea em relação ao poder (e, poderíamos completar, à cultura). Nessa perspectiva, a única agência possível do corpo se reduziria, no limite, a uma dimensão essencializada em uma ‘espontaneidade’ natural ou dada previamente à ação da cultura” (MALUF, 2001, p. 94). Foi analisando também as interseções entre poder, política institucionalizada, corpo, dimensão biológica que Foucault propôs o *Biopoder* ou *Biopolítica*, ou seja, um conceito que manifesta as numerosas e diversas técnicas institucionais do Estado Moderno para obter a subjugação dos corpos e o controle de populações, quer dizer, o eixo do poder e o da subjetivação levado à frente por Giorgio Agamben (2002).

por hegemonia na cidade.² Assim, foi através do corpo que membros desses importantes grupos urbanos propuseram interditos, usos e regras que procuravam afirmar a sua identidade particular.

Em consonância com nosso objeto, as perspectivas de análise escolhidas foram as redes de sociabilidade e vivência dos habitantes de duas das maiores cidades norte-africanas: Cartago e Hadrumeto, durante o terceiro e quarto séculos.³ Ambas escolhas se justificam pela escolha das fontes epigráficas e literárias. Temporalmente nossa pesquisa cobre do governo dos Severos, nos tempos de Tertuliano, até o quarto século, porque existem problemas de datação com a fonte epigráfica, fato que dificulta a delimitação de uma data exata. Já o recorte local aconteceu pois acreditamos que as duas maiores cidades do Norte da África, duas capitais importantes naquele contexto com circos permanentes e profícua produção de jogos de circo, ilustram bem as relações sociais entre grupos que queremos explicitar, ou seja, optamos por analisar a construção das identidades romanas urbanas, que aqui são chamadas simplesmente de crenças pagãs, diante de uma nova identidade que emerge, que seria a paleocristã – isto pois “[...] a identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (WOODWARD, 2012, p. 20).⁴ Assim, o questionamento e a contestação dos portadores de

² A utilização do termo *paganismo* neste trabalho se dá para a referência da coletividade grandemente difusa de ações, práticas e crenças heterogêneas religiosas antigas, formado, entre outras manifestações, pelo culto cívico romano – privado e público –, pelos cultos advindos do Oriente e pelo culto ao imperador associados, em nossa percepção, a uma identidade urbana tradicional (CAMERON, 2011, p. 3-13). Entretanto, temos consciência das dificuldades teóricas que essa terminologia traz consigo. Dessa forma, é importante destacar que não podemos tratar o paganismo – nem o paleocristianismo – como sistemas homogêneos e, muito menos, como religiões cristalizadas. De tal maneira, seria mais correto tratarmos por *religiões* ou *sistemas religiosos*. Assim, o uso do termo *paganismo* neste trabalho não possui cunho pejorativo ou de decréscimo simbólico, nem deve ser visto de maneira equivocada como se houvesse uma unidade religiosa na Antiguidade romana, pois “Falar em ‘religião romana’ é falar de uma vasta categoria, que compreende diferentes elementos e um enorme número de práticas, instituições e crenças. Nas casas privadas, encontramos pequenos altares dedicados a deuses domésticos; nos campos, encontramos santuários remotos dedicados a divindades locais; nas cidades, templos modestos e templos imponentes que não eram, como os templos e igrejas modernas, locais de culto, mas residências terrenas dos deuses, ali presentes em forma de estátuas. Encontramos também [...] camponeses sacrificando animais aos deuses, magistrados observando os *auspicia*, pessoas comuns pedindo aos deuses a punição de seus inimigos. Encontramos grandes festivais públicos e rituais familiares privados. Tudo isso, e muito mais, era parte da religião romana” (ROSA, 2008, p. 15-6). Por isso, deixamos claro o interesse de trabalhar com a noção de *cristianismos* e *paganismos*, uma vez que essas realidades religiosas se encontravam disseminadas pela bacia do Mediterrâneo, sendo praticadas de modo diversificado no interior das diferentes comunidades agregadas pelo Império tardo-antigo.

³ Todas as datas apresentadas neste trabalho são posteriores ao *Anno Domini*, ano do nascimento de Jesus fixado pela tradição, exceto nos casos especificados pela abreviatura a.C. Nossa opção por essa forma se dá somente pois essa convenção é a mais comum utilizada no Ocidente, designada como *Era Cristã* ou, ainda, *Era Comum*.

⁴ Neste trabalho não utilizaremos o termo cristianismo, pois consideramos que, nos três primeiros séculos do período paleocristão, o apego às tradições de origem judaica poderia diferir entre as comunidades dos primeiros cristãos em matéria de tempo e lugar, pois o paleocristianismo ainda caminhava em direção a uma coesão institucional (SILVA, 2011, p. 275; O’GRADY, 1994, p. 71-75). Até meados do século IV não havia ainda uma definição estrita de *ortodoxia*, ou seja, um cristianismo romano católico em oposição a *heterodoxia*.

ambas as identidades serão dirigidos aos usos, às funções e ao *status* do corpo dentro do ambiente urbano, e a partir da correlação desses dois discursos concomitantes foi que pudemos expressar parte da visão dos grupos sociais que compunham a *ciuitas* antiga sobre a dimensão corporal e sobre os espetáculos.

Em primeira instância, analisaremos a chamada identidade romana urbana, que, longe de ser monolítica ou única, era extremamente plural, pois abarcava membros que eram adeptos dos vários cultos tradicionais ou clássicos, identificados como pagãos, e que exaltavam o corpo atlético como objeto do desejo e glória dentro da cidade. Durante o exame dessa cosmovisão, estudaremos o aspecto sociocultural das corridas entre os aurigas ou *agitatores* – ou seja, os atletas condutores dos cavalos – nos circos ou hipódromos,⁵ que levavam à cobiça das características humanas vitoriosas entre as equipes esportivas e ao consequente conflito e desordem social; afinal, como as outras competições lúdicas na Roma Imperial, os *ludi circenses* também eram condicionados por relações de poder. No que se refere a esse primeiro aspecto, consideraremos a manifestação da identidade pagã pelo estudo da intervenção mágica inscrita nas tábuas execratórias como um dos mecanismos utilizados para reinstituição da ordem dentro da cidade. Em segunda instância, interpretaremos a constituição da identidade paleocristã, cujos membros entendiam o corpo entre o divino e o carnal – aquele feito à imagem e semelhança da deidade judaico-cristã, mas, ao mesmo tempo, indigno e infame atributo do pecador; aquele que ante o Criador era perfeito, agora, era deformado em função do ambiente no qual se inseria e do uso que dele se fazia. Para elucidação desses aspectos, investigaremos a constituição da identidade paleocristã através da obra disciplinar *De spectaculis* (*Sobre os espetáculos*), escrita por volta de 198-206 pelo apologista *Quintus Septimius Florens Tertullianus* (c. 160-225), ou Tertuliano, natural de Cartago.

É sintomático notar que, apoiados em discursos elaborados, diferentes grupos utilizaram o mesmo objeto – o corpo do auriga – para fins diametralmente opostos, ou seja, criaram *representações* distintas para essa mesma realidade corporal. É justamente isso que queremos estudar por meio da análise dos dois textos: a oposição retórica, as inter-relações culturais e os distintos enfoques sobre o corpo atlético dessa personagem social. Enquanto no texto epigráfico das tábuas execratórias o corpo atlético é o alvo, pois é objeto do desejo que leva à cobiça das características humanas vitoriosas entre as equipes esportivas, no texto de

⁵ As principais diferenças entre esses dois espaços lúdicos serão comentados em momento apropriado, que tem lugar na primeira parte do Capítulo Segundo, subtítulo “*In quo pompa circi et circenses ludi disseruntur*”, durante a argumentação deste trabalho.

Tertuliano, o corpo é relegado a um *status* inferior, secundário. Assim, enquanto nas tábuas execratórias o corpo é desejado, no texto literário ele é abominável, pecador e abjeto. É diante desse cenário que nos propomos, mediante a análise comparativa entre o texto epigráfico e o literário de Tertuliano, a compreender a formação identitária cristã em aproximação, e consequente conflito, à identidade pagã – estudando e visualizando a diferença entre os discursos em nível doutrinal e em nível de *práxis* cotidiana – e, assim, aprofundar a concepção do corpo em Cartago e Hadrumeto e iluminar um pouco o que se pensava sobre a dimensão corporal no contexto norte-africano na época tardia do Império.

Ao propormos o presente estudo, acreditamos que podemos contribuir para a compreensão da dinâmica sociopolítica do Norte da África, na Antiguidade Tardia, e de suas problemáticas. O estudo desses aspectos é insuficiente na historiografia, ainda que existente. Iniciamos nosso texto discutindo de que modo o corpo, como objeto de investigação, apesar de receber atenção por parte da bibliografia geral e especializada, ainda é carente de análises mais profundas, para além da meramente política, o que pretendemos sanar com este estudo sociocultural, ou seja, suprir algumas lacunas ainda existentes. Além disso, objetivamos superar as dificuldades da análise do cotidiano e do sentido à vivência no ambiente citadino,⁶ na medida em que estudaremos os *ludi* romanos: competições, jogos e comemorações que conferiam identidade ao corpo cívico da cidade antiga. Isso porque nossa pesquisa objetiva uma reinterpretação da função sociocultural do lazer e do corpo na cidade africana tardo-imperial, ampliando e recuperando as formulações teóricas a respeito.

Acreditamos também que a justificativa de nosso trabalho está, entre outros fatores, na análise dos usos da magia no contexto das competições entre os aurigas dentro do Império. Isso torna nossa pesquisa relevante, pois enriquecerá o que se tem produzido sobre o assunto em âmbito nacional e internacional.⁷ Felizmente, outras iniciativas acadêmicas de prestígio dentro e fora do Brasil têm sido de fundamental importância como suporte para a viabilização de novos projetos que utilizam as contribuições da Epigrafia para os estudos do cotidiano da cidade antiga, como este trabalho, por exemplo. Sem essas iniciativas, este trabalho não poderia ser realizado a contento. Mesmo assim, em nível internacional, apesar da massiva produção de

⁶ Sentido para nós é “uma construção social, [...] coletiva, mais precisamente interativa, por meio do qual as pessoas – na *dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas* – constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta” (SPINK, 2004, p. 41, *grifo nosso*).

⁷ Acreditamos que as *defixiones* ainda são pouco exploradas no Brasil, pois apenas os orientandos da Profa. Dra. Maria Regina Cândido, do *Núcleo de Estudos da Antiguidade* (Nea) da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), utilizam sistematicamente as tábuas execratórias em suas pesquisas, e mesmo assim seus estudos contemplam outras problemáticas em recortes temporais e espaciais diferentes dos propostos neste trabalho.

materiais relacionados à Antiguidade Tardia, as obras focadas no norte da África são restritas, principalmente quando a temática se refere à inter-relação entre o paleocristianismo e as atividades lúdicas romanas, um dos principais aspectos de nosso estudo. Ainda quanto à escolha das fontes, nossa pesquisa também interessa ao conhecimento histórico, na medida em que pretendemos preencher uma lacuna deixada por essa historiografia: a do confronto de fontes literárias e epigráficas no trabalho historiográfico de modo a examinar os processos de construção de identidades em períodos e contextos mais recuados temporalmente. Acreditamos, assim, que é importante realizar também conexões de nossa temática com outras áreas de conhecimento, a exemplo da Arqueologia.

II

O objeto por nós escolhido requer, para sua verificação, a utilização de um aparato teórico referente principalmente ao conceito de *representação* juntamente com a perspectiva de *identidade e cotidiano*, e estes, por sua vez, relacionados ao *corpo*, ao *lazer* e à *cidade*. Trabalharemos correlacionando tais conceitos com os de *conflito social* e *magia* para melhor apreensão da problemática proposta. Por meio de tal aporte teórico, objetivamos captar a importância e os usos do corpo atlético masculino em Hadrumeto e Cartago durante os séculos III e IV.

Adotamos aqui o referencial das *representações* sociais, desenvolvido por Roger Chartier (1990), autor ligado à Nova História Cultural. Destacamos, na obra de Chartier, os conceitos de *práticas* e *representações*. De acordo com esse arcabouço teórico, as diversas formações culturais podem ser examinadas mediante relação complementar entre esses dois conceitos. Assim, “tanto os objetos culturais seriam produzidos *entre práticas e representações*, como os sujeitos produtores e receptores de cultura circulariam entre estes dois pólos, que de certo modo corresponderiam respectivamente aos *modos de fazer* e aos *modos de ver* [a realidade]” (CHARTIER, 1990, p. 126). É válido notar que “as representações do mundo social [...] são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (CHARTIER, 1990, p. 16-17), ficando claro que as representações e práticas sociais se assentam nos interesses dos grupos que as concebem. Essa reflexão é fundamental para nossa análise, pois o pertencimento a estamentos sociais superiores atribui superioridade de poder aos seus membros, poder

manifesto em posse e acesso a fontes materiais ou econômicas, bem como simbólicas e socioculturais (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 33).

Juntamente com a contribuição de Chartier (1990) e nos baseando na premissa de Spink (2004, p. 27-28) de que “[...] as descrições e explicações sobre o mundo são formas de ação social, estando entremeadas com todas as atividades humanas”, nossa busca se comprometerá com a investigação de processos pelos quais as pessoas descrevem, explicam e dão conta do mundo, criando representações, principalmente aquelas associadas ao corpo. Pensando que essas representações sociais podem ser consideradas uma modalidade particular de conhecimento integrante da vida cotidiana das pessoas, através do senso comum – que é elaborado socialmente e que funciona no sentido de interpretar, pensar e agir sobre a realidade –, propomos, seguindo Michel de Certeau (2011), uma discussão teórica sobre o conceito de *cotidiano*. O autor sugere estudar a cultura cotidiana como parte da vida das pessoas – para além das táticas de sobrevivência diária – e entender a operação epistemológica que nomeia, codifica e enquadra essas experiências sociais. Ainda discorrendo sobre o assunto, Certeau (2011, p. 110-2) propõe que o cotidiano é pensado e feito, repensado e refeito permanentemente num movimento de continuidade e descontinuidades, o que significa desnaturalizar lugares-comuns, prontos e/ou determinados. Dessa forma, cremos que o mundo da vida cotidiana, sem dúvida, é um produto social em si mesmo (GEERTZ, 2008, p. 81). Tendo como referência tal compreensão do cotidiano e sua influência nas práticas sociais, Agnes Heller (1989) propõe que é por meio das atitudes cotidianas que as identidades de grupo são construídas.⁸

As identidades permitem as interações entre os seres humanos e, em certa medida, a realização da história. Como argumenta Heller (1989, p. 20, *grifo nosso*): “[...] a vida cotidiana não está *fora* da história, mas no *centro* do acontecer histórico: é a verdadeira

⁸ Fundamental é perceber que os estudos sobre o cotidiano, como vários campos do conhecimento histórico, ainda estão em constante construção. Podemos citar, por exemplo, a obra de Henri Levevre que encarou “[...] o cotidiano como um espaço de alienação, de repetição, de imposição brutal das estruturas da vida sobre indivíduos inconscientes e incapazes de reagir e alterar seu mundo. Para Levevre (1958), como para seus seguidores, a ‘cotidianeidade’, mais do que o cotidiano, representa a derrota da ação humana eficaz sobre a história. [Enquanto] Michel de Certeau (1980) ou Michel Maffesoli (1987) (mesmo que a partir de premissas absolutamente diversas) a ação cotidiana é, pelo contrário, reação contra a unidimensionalidade do mundo, reivindicação do espaço e do valor da particularidade e da individualidade numa sociedade cada vez mais massificada. Mais produtiva é a visão de Agnes Heller (1977) que, por sua vez, chama a atenção para o que considera “o mundo das objetivações”, dentro do qual se dão as ações cotidianas: a linguagem, o sistema de hábitos e o uso dos objetos e que representam o espaço de socialização dos homens, sobre o qual se acumula a cultura humana. Se é verdade que, para ela, essas objetivações possuem um caráter conservador e que o senso comum se reproduz de modo consuetudinário, através da repetição, do economismo, do pragmatismo, da imitação e da hipergeneralização, do cotidiano também podem surgir ações não cotidianas, criativas, inovadoras, sobretudo no campo das artes e das ações que quebram a rotina da vida” (GUARINELLO, 2014, p. 34).

essência da substância social”. Devemos atentar, porém, para o fato de que as identidades adquirem sentido por meio de discursos e dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas no mundo social, e é em função desses significados construídos pelas *representações* que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos, ou melhor, àquilo que não desejamos ser, demarcando assim nossa identidade (WOODWARD, 2012, p. 8-18 e ss.). Emergiu assim a necessidade de adotarmos um conceito para *discurso*, pois, nesse sentido, interpretar uma identidade e seu discurso não pode ser visto como uma interpretação semântica do conteúdo, mas uma tentativa de esclarecer ou detectar os motivos pelos quais o texto diz determinada coisa ou omite, elucidando, dessa forma, os modos de dizer, de mostrar, de interpretar ou de seduzir (ORLANDI, 2005, p. 56), já que o “princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem [advém] de suas significações, como foco de sua coerência” (FOUCAULT, 1996, p. 26). Segundo Michel Foucault (2006, p. 274-5), “o discurso [...] não era originalmente um produto, uma coisa, um bem; era essencialmente um ato [...]. O discurso foi historicamente um gesto carregado de riscos antes de ser um bem extraído de um circuito de propriedades”. Assim, quando pensamos a relação entre o discurso, o poder e a história concebemos o discurso como uma prática social, observando também que ele representa um dos âmbitos onde se realizam as disputas sociais, e para isso foi necessário que o discurso fosse capaz de incitar uma ação ou justificá-la (FOUCAULT, 2006, p. 276). Não podemos perder de vista que, principalmente em confronto, os discursos não são neutros, mas carregados de sentidos, pois o discurso está sempre embasado em uma identidade que tem forma, ordem e lugar social bem delimitado (FOUCAULT, 1996, p. 29). Para compreender ainda os sentidos de um discurso, será preciso observar o sujeito que o anuncia. Ele está certamente alocado em uma categoria social, pois sua voz representa um segmento de uma sociedade histórica, isto é, um sujeito fala a partir de um determinado lugar histórico e social. Finalmente, o estudo dos discursos e contextos possibilitou a nós, tal como para Certeau (2011, p. 110-2), repensar o conceito de cotidiano.

Nessa perspectiva, o discurso articula saber e poder, pois quem fala fala de algum lugar e tem o direito reconhecido institucionalmente: seu discurso está ligado a uma verdade, a uma instituição, o que nos leva a perceber os protagonistas do discurso não pela sua individualidade, mas como pertencentes a determinados lugares sociais (BRANDÃO, 1994, p. 49-50). Dessa forma, a linguagem enquanto discurso não constitui um universo de símbolos que serve apenas como instrumento de comunicação ou suporte de pensamento; a linguagem enquanto discurso foi, além disso, uma interação e um modo de produção social, portadora de

uma identidade por seu uso cotidiano. Assim, em nossa pesquisa, discurso, cotidiano e identidade, tal como para Certeau (2011), não são conceitos finalizados, muito pelo contrário. Em função de a “vida cotidiana [ser] a vida de todo homem, todos a vivem, sem nenhuma exceção” (HELLER, 1989, p. 17), o que denota a complexidade das interações sociais que são estabelecidas por meio das redes de sociabilidades. Enfim, a complexidade desse conceito traduz-se naquilo que Heller (1989, p. 17-8) chamou de *heterogêneo do cotidiano*, ou seja, de esse fazer referência aos diversos aspectos da existência, como as relações familiares e de trabalho, a vida privada, as sensibilidades, o lazer, as relações de gênero e etnia; e designar a eles, por fim, a construção das identidades. Logo, tais aspectos podem ser descritos como *uma construção simbólica de sentidos*, integrando o imaginário social e construindo práticas sociais e valores extrínsecos.⁹

Outro importante conceito que adotamos em nossa pesquisa é o de *lazer*, que está profundamente associado à construção simbólica de sentido das práticas sociais. O lazer e as práticas esportivas são elementos que integram a vida dos indivíduos desde a Antiguidade. Mesmo nesse período tão recuado, o sentimento agonístico, manifesto na forma de competição lúdica ou esportiva, já despertava nos homens as mais diferentes sensações, fosse por meio da participação organizada, visando manter ou melhorar a aptidão física numa modalidade particular, fosse ao proporcionar entretenimento aos espectadores ou participantes. Para compreendê-los, seguimos alguns estudiosos, tais como Elias e Dunning (1992) e Fagan (2006), que discutem o lazer e o esporte como um sistema de símbolos que atuam para estabelecer uma sensação de liberdade e prazer pela elaboração de um senso de escolha e desejo (FAGAN, 2006, p. 369).¹⁰ Porém, mais importante é o lazer compreendido, também, a partir da função social que desempenha (HUIZINGA, 2010, p. 5). Neste trabalho, evidenciar-se-á que a essência do jogo reside em sua intensidade, fascínio e habilidade de excitar, expressando-se através do ritmo e harmonia (HUIZINGA, 2010, p. 12), que há um papel do esporte na construção, reprodução e representação da identidade corporal masculina

⁹ Sentido para nós é “uma construção social, [...] coletiva, mais precisamente interativa, por meio do qual as pessoas – na *dinâmica das relações sociais historicamente datadas e culturalmente localizadas* – constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta” (SPINK, 2004, p. 41).

¹⁰ Entendemos esporte tal como “[...] uma actividade de grupo organizada, centrada num confronto entre, pelo menos, duas partes. Exige certo tipo de esforço físico. Realiza-se de acordo com regras conhecidas, que definem os limites da violência que são autorizados, incluindo aquelas que definem se a força física pode ser totalmente aplicada. As regras determinam a configuração inicial dos jogadores e dos seus padrões dinâmicos de acordo com o desenrolar da prova. Mas todos os tipos de desportos têm funções específicas para os participantes, [ou] para os espectadores [...]. O desporto é, de facto, uma das maiores invenções sociais que os seres humanos realizaram sem o planear. Oferece às pessoas a excitação libertadora de uma disputa que envolve esforço físico e destreza [...]” (ELIAS; DUNNING, 1992, p. 230-243).

(ELIAS; DUNNING, 1992, p. 391). É nessa perspectiva que procuraremos discutir sua importância, afinal, muito do que se tem escrito acerca das arenas de diversão pública no Império descrevem como estas realçaram não só o domínio, mas a identificação dos grupos locais, de modo a reforçar a ordem social romana, afirmando-a na dinâmica das relações sociais dentro da cidade antiga. Sendo assim, quando nos referimos à Roma imperial e seus *ludi*, trabalhamos com um aspecto em especial: a contemplação da beleza do corpo atlético e, dessa forma, os efeitos por ela suscitados que, acreditamos, compõem uma fonte riquíssima para entender as relações intergrupais nas suas atividades cotidianas, de modo a perceber como aquela sociedade representava o corpo (GREINER, 2005, p. 101; HUIZINGA, 2010, p. 9; GUMBRECHT, 2007a, p. 24).

A importância do corpo, em nossa pesquisa, é acentuada quando o percebemos como o “[...] primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem” (MAUSS, 2003, p. 407). Temos em vista que o corpo humano “[...] é socialmente concebido e a análise da representação social do corpo oferece umas das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular” (RODRIGUES, 1979, p. 74), sendo assim, é elevado a importante vetor de sistemas culturais particulares. É também o *vetor semântico* pelo qual a relação com o mundo é construída, afinal, as ações que formam a vida cotidiana envolvem a mediação da corporeidade (LE BRETON, 2007, p. 7). É importante mencionar que o corpo vem sendo construído ao longo do processo histórico, cabendo a nós localizar bem seu significado ou sua percepção para cada época. Focaremos nossa análise com ênfase no corpo masculino, entendido em sua forma atlética – um corpo que desponta como objeto de aspiração e ao mesmo tempo de censura no cotidiano da cidade. Afinal, o corpo masculino e a beleza do atleta – em nosso caso, do auriga – eram objetos de admiração e também de inveja e desejo, mas essa é apenas uma das representações que desejamos explorar, pois o corpo é também lugar de outras identidades, de ligações contestáveis cujas lógicas sociais precisamos compreender.

Creemos que tal suporte teórico será adequado para compreender as relações de conflito entre identidades relacionadas às modalidades de lazer urbano, nos permitindo captar os processos de produção de sentido para o corpo dentro da cidade romana. Já foi dito por nós que, concordando com Sennett (2003, p. 114), “no mundo pagão, o corpo pertencia à cidade [...]”. De tal forma, a cidade desponta como um lugar privilegiado para nossa análise. Se representações, identidade e poderes constroem os corpos, estes também estão presentes nas

idades africanas. Tal ideia do espaço urbano abre diversas possibilidades para nossa exploração, principalmente no que concerne à análise de monumentos e obras públicas que marcavam a *urbs* e expressavam a linguagem de poder dos estamentos superiores (SENNETT, 2003, p. 81-83). Concordamos com as declarações de Balandier (1982, p. 23), para quem “a ordem das sociedades diferencia, classifica, hierarquiza e traça os limites proibidos por interditos. Contém e condiciona os papéis e os modelos de conduta”. Porém, nem sempre esses limites de espaço, regras e categorias, que disciplinam a ordem social e política, são respeitados, dando lugar à *desordem*, que traz consigo o desequilíbrio, o acidente e o inesperado; aquilo que Balandier (1982; 1997) chama de *movimento*. É relacionado a isso e ao binômio lazer-cidade que outro aspecto brota em nossa pesquisa: a relação entre o *conflito social* e a *magia*, importante para entendermos a vivência urbana daquele período. Os próprios antigos já enfatizavam a dificuldade em limitar o entusiasmo da população e os perigos do caos representados pela ameaça de mobilização política na área externa ao *circus* (FUTRELL, 2006, p. 214). Essa desordem física e simbólica deve ser entendida como a *stasis*, ou seja, a manifestação da desarmonia do corpo social que permitiu ao morador da cidade antiga exprimir as incertezas e descontentamentos da vida cotidiana. Provavelmente um modo de lidar com essas inseguranças foi o uso da *magia*, que foi uma forma particular de reafirmar espaços e ordem dentro da cidade na Antiguidade como um todo.

Desde os estudos antropológicos propostos pelos chamados precursores – tais como Frazer (1890); Mauss e Hubert (1904); Malinowski (1948); e Lévi-Strauss (1958) –, muito foi escrito sobre as mais variadas temáticas relacionadas à experiência mágico-religiosa humana ao longo do processo histórico. Para nosso estudo, se faz necessário ressaltar que entendemos o conceito de magia tal como Mauss e Hubert (orig. 1904; 2003) propuseram em sua explanação. Nas palavras dos etnógrafos: “A magia é, portanto, um fenômeno social. Restanos mostrar qual é seu lugar entre os outros fenômenos sociais [...]” (MAUSS; HUBERT, 2003, p. 174), como, por exemplo, sua dimensão psicológica nos padrões culturais (GEERTZ, 2008, p. 68). Em nossa pesquisa, nos debruçaremos sobre um aspecto particular da magia. Realizaremos uma análise do uso mágico como instrumento de resolução de conflitos e controle do caos na sociedade norte-africana, ou seja, um dos aspectos que esta ocupava no conjunto dos hábitos sociais romanos.

Com base nesse arcabouço teórico, elaboramos duas hipóteses. A primeira diz respeito ao discurso mágico, presente nas tábuas execratórias, que, além de elucidar aspectos do conflito urbano e endógeno entre aurigas e seus apoiadores no espaço lúdico do circo, expressa

também a visão dominante do uso, forma e função do corpo dentro da cidade antiga norte-africana. O foco da magia sobre o corpo implica afirmar que a materialidade corporal era uma das manifestações do *ethos* da vida cívica, um valor de identidade social, e um suporte que, associado aos espetáculos, congregava atributos positivos em meados do terceiro e quarto séculos. Assim, podemos verificar que, durante o recorte proposto, o corpo, os jogos e as práticas de sociabilidade urbana foram eixos de uma identidade urbana tradicional e pagã que convivia correlata a outra de origem sociorreligiosa paleocristã.

Como segunda hipótese, propomos que a emergência do paleocristianismo trouxe consigo a construção de uma identidade diferente da pagã. Um novo modo de apreender a cidade e o corpo e a negação à ida aos espetáculos ficaram manifestos nos tratados dos padres das comunidades cristãs norte-africanas. Esses discursos propuseram aos fiéis uma lógica de rejeição corporal, porque através da retórica inventiva criou-se uma oposição irreconciliável entre o corpo atlético e o espírito cristão. Sendo assim, é possível explorar essa tentativa de mudança dos padrões culturais na dimensão social a partir da análise da representação do corpo presente no *Sobre os Espetáculos*, de Tertuliano, que, entre outros expedientes, teve por tentativa atribuir sentidos lógicos à materialidade corporal por meio de regras sociais de caráter religioso. Nesse movimento, acabou por negar e condenar a beleza e a glória atléticas, inscritas culturalmente no corpo do auriga. Esse discurso de rejeição tendeu à construção e normalização sociocultural do corpo na tentativa dos padres da igreja de controlar seus usos, formas e funções dentro da rede de sociabilidades circunscritas no cotidiano da cidade.¹¹

¹¹ O conceito de sociabilidade é fundamental em nossa pesquisa. Sociabilidade que, enquanto conceito no âmbito da *Escola de Chicago*, adquiriu contornos empíricos mais específicos e, sobretudo, uma projeção espacial muito marcada – que teria ajudado a produzir um sentido do lugar (*sense of place*). As relações de sociabilidade podem ser definidas como formas lúdicas arquetípicas e recíprocas de práticas continuadas de associação e interação, sem qualquer caráter instrumental que se costumam no cotidiano de uma sociedade humana (SIMMEL, 1987; 1983; FRÚGOLI JÚNIOR, 2007, p. 9). A noção de sociabilidade associada à experiência do convívio citadino do homem comum cria noções alargadas de usos e formas de determinados espaços e territórios urbanos constitutivos das cidades: relações comunitárias e societárias. Por relações comunitárias (*gemeinschaft*), Tönnies (1942, p. 45) entendia toda vida social de conjunto, íntima, interior e exclusiva, ou seja, “[...] homens que se sentem e sabem-se pertencedores uns aos outros, fundados na proximidade natural de seus espíritos”; um respectivo ordenamento interativo, como comunidade de *sangue* (parentesco), *lugar* (vizinhança) e *espírito* (interesses comuns). As relações societárias (*gesellschaft*), ao contrário, se constituiriam justamente como a sociabilidade do domínio público, do mundo exterior (TÖNNIES, 1947, p. 20). Simmel (1983, p. 178) trouxe vários exemplos históricos de sua concepção de sociabilidade. Em nosso estudo, visualizamos que a formação de um grupo portador de cultura específica, bem como aliados a outros fatores, promoveu o advento do uso de determinados espaços, como o circo, dentro de um fenômeno organizacional com significado social bastante próprio. Assim, para além de meros espaços semipúblicos de sociabilidade, significado este atribuído pela população que o frequenta e consome, este fenômeno organizacional manifestava um tipo de adesão e surgiu em decorrência do estabelecimento de camadas urbanas elitizadas e da formação de uma cultura urbana lúdica. Estas mesmas camadas urbanas que frequentam tais espaços organizacionais, em especial o circo, os significavam a todo o momento como espaços semipúblicos de sociabilidade. As sociabilidades descritas no referencial teórico

III

Na execução desta pesquisa, conjugamos duas fontes distintas – o texto epigráfico e o literário – que, por meio de uma análise comparativa, são capazes de nos oferecer um panorama mais amplo acerca da maneira pela qual o corpo era concebido no âmbito da cidade romana. De fato, o *corpus* documental que elegemos é composto por dez inscrições e uma obra literária.

A natureza da fonte epigráfica selecionada é conhecida, na literatura luso-brasileira, como *tábua execratória* ou *tábua de esconjuro*.¹² Ela se inscreve nas denominadas inscrições epigráficas, pois são registros denominados *epígrafes* (do grego, *ἐπιγραφή*, *epigraphḗ*: inscrição), gravados em matérias sólidas – tais como pedras, madeira, metais, couro, estanho, terracota ou ossos. As tábuas execratórias também são conhecidas, em língua latina, como *tabellae defixionum* ou somente *defixio* (*defixio* do verbo *defigere*: prender ou atar); em grego, como *κατάδεσμος*, *katádesmos* (do verbo *κατάδεσ*, *katádes*: amarrar ou imobilizar); e ainda, na literatura anglo-saxã, como *curse tablets* (tábuas de maldição, em tradução literal do inglês). Já no idioma germânico o vocábulo empregado é *fluchtafel* (tela de malefício, em tradução literal). As *defixiones* podem ser conceituadas como maldições com o objetivo de interferir nas ações ou condições de pessoas e/ou animais a fim de obter vantagens, improváveis ou ilícitas, por meios sobrenaturais, através de agentes espirituais conscientes, sejam eles divinos ou demoníacos (JEANNERET, 1918, p. 4; SILVA NETO, 1948, p. 70; RIBEIRO, 2006, p. 239). Sobre o idioma de escrita desses textos, verificamos o uso ou do grego vulgar ou do chamado latim vulgar, o que fez com que as *defixiones* se tornassem a fonte preferencial para o estudo da língua falada na Antiguidade. Suas fórmulas nos informam sobre as crenças religiosas, as práticas mágicas, a língua, a educação, a vida pública e demais assuntos privados, e, o mais expressivo, sobre a condição social dos litigantes e o que os levava a

deste trabalho envolvem, não apenas determinadas categorias sociológicas, mas também uma problemática que se relaciona às dimensões espaço-temporais. O lazer ocorre num tempo disponível, mas também em determinados espaços sociais, que migraram de diferentes regiões das cidades para espaços semipúblicos de lazer desde tempos remotos da Monarquia Romana, e pela sua antiguidade não podem ser ignorados. A importância desses espaços deve ser enfatizada principalmente no “[...] aspecto relacional e situacional que os arranjos interacionais possuem na própria criação e dissolução dos vínculos sociais”, afinal o indivíduo deve ser olhado como um “[...] ponto privilegiado de cruzamento de vários círculos sociais, um polo de relações e tensões” (FRÚGOLI JÚNIOR, 2007, p. 52-4).

¹² Não podemos deixar de citar que a grande quantidade de pesquisas utilizando as fontes epigráficas deve-se principalmente à publicação dos extensos dezessete volumes que, reunidos, compõem o *Corpus Inscriptionum Latinarum* (1847 [vol. 1] – 2003 [vol. 17]). Os tomos do CIL ainda hoje continuam sendo editados, com novas informações em função das descobertas arqueológicas, pela *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*.

recorrer às práticas mágicas. Acrescentamos que os autores das *defixiones* por nós analisadas são desconhecidos, provavelmente libertos, escravos, pequenos comerciantes e também membros de estratos superiores; e é através da redação das tábuas e das imagens nelas inscritas que intentamos recuperar a representação que estas personagens sociais possuíam do corpo atlético masculino dos aurigas nas cidades africanas do Império Romano.

As tábuas execratórias foram utilizadas para múltiplas finalidades. Maurice Jeanneret (1918, p. 5), em *La langue des tablettes d'exécration latines*, divide-as em função de suas motivações principais, em quatro grupos: i. *amatoriae*: fórmulas mágicas envolvendo situações passionais ou amorosas entre amantes de mesmo sexo ou não; ii. *iudiciariae*: imprecação de defesa ou ataque em processos jurídicos; iii. *in fures*: desejo de vingança em várias situações cotidianas; e as trabalhadas no presente estudo, iv. *ludicrae*: envolvendo ações lúdicas nos jogos do *circus* e anfiteatros, os chamados *ludi*, que levavam os litigantes a amaldiçoarem as facções rivais ou ainda os próprios gladiadores ou aurigas. Todas elas eram enterradas e, dessa forma, puderam chegar até nós. As maldições contra os aurigas normalmente eram enterradas no circo, no hipódromo ou em um cemitério próximo. Por vezes foram descobertas junto com pequenos bonecos perfurados por pregos. As figuras se assemelhavam ao destinatário do feitiço e muitas vezes tinham seus pés e mãos atadas. Nem todas as maldições incluíam um nome pessoal, pois, em especial no período romano, as *defixiones* eram por vezes preparadas com antecedência pelos *magoi* ou *mathematici*, com espaço em branco para se inserir os nomes posteriormente pelo próprio cliente.

Para compor o nosso *corpus* selecionamos dez tábuas execratórias do compêndio elaborado por Auguste Marie Henri Audollent, em 1904, intitulado *Defixonum tabellae: Quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidenti partibus praeter Atticas in 'Corpore Inscriptionum Atticarum' editas* (em tradução literal, *Tábuas execratórias: todas as que foram encontradas tanto no Oriente grego como em todas as partes do Ocidente, exceto as provenientes da Ática publicadas no 'Corpus Inscriptionum Atticarum'*). Essa obra ainda é a maior coleção de tábuas de esconjuro da atualidade. Nela existem quarenta e três tábuas referentes aos *ludi circenses* em Hadrumeto e Cartago, sendo vinte e nove originárias da primeira e quatorze da segunda. Selecionamos, assim, uma amostragem de mais ou menos vinte por cento, ou seja, dez tábuas, e discutiremos agora os critérios para essas triagens.

Quanto às tábuas cartaginesas, algumas linhas gerais podem ser traçadas de modo a criar, mesmo que de certa maneira artificial, dois grupos menores de *defixiones*, ainda que existam

tábuas que por razões muito particulares não se incluem em grupo algum (**Imagem 1**). O primeiro grupo, chamado por nós de *lilás*, é composto em sua maioria por *defixiones* datadas aproximadamente entre o final do segundo século e a primeira metade do terceiro, com uma mesma característica, a disposição textual de modo que o registro da inscrição comece em caracteres mínimos em um canto da placa seguindo as arestas, sendo continuado diminuindo de comprimento a cada frase, para que o texto formasse um longo triângulo, nivelado com o topo e com a margem esquerda (DELATTE, 1888, p. 297; GAGER, 1992, p. 60). Desse grupo, foram selecionadas por nós duas *defixiones*, as DT 237 e 241, de modo a representar o conjunto pela sua extensão e pelo seu conteúdo ligado à lógica corporal. Já o segundo grupo, o *amarelo*, apresentou uma dificuldade metodológica, pois se compõe de fragmentos em grego de tábuas, datadas aproximadamente entre o final do segundo século e a primeira metade do terceiro. Pelo seu conteúdo fragmentário, especialmente no que diz respeito à presença de imagens, nenhum representante desse grupo será analisado. Existem ainda quatro tábuas que não foram acomodadas em nenhum grupo, dessas retiramos duas pelo critério do recorte temporal, a citar, uma bilíngue greco-latina, a DT 233, e uma em língua grega, DT 241. Assim, analisaremos quatro tábuas execratórias encontradas nas necrópoles de Cartago.



Imagem 1 – Diagrama de divisão qualitativa das quatorze *defixiones ludicrae* de Cartago.

Tal como as tábuas cartaginesas, no que concerne às tábuas hadrumentinas, algumas linhas gerais podem ser traçadas de modo a criar, mesmo que de certa maneira artificial, três grupos menores de *defixiones*, ainda que existam tábuas que muito particulares não se incluem em grupo algum (**Imagem 2**). O *grupo verde* indicado acima é o primeiro conjunto de tábuas com características semelhantes, datadas aproximadamente do final do segundo século, e único grupo hadrumetino que não possui nenhuma amostra em nossa pesquisa, em função de sua temporalidade fora do recorte proposto para esta dissertação. Sua datação foi demonstrada, pois as três *defixiones* desse grupo foram encontradas em 1902, pelo oficial Gauckler, em um mesmo túmulo romano que fazia parte de uma pequena necrópole datada do primeiro ou segundo século, situada a noroeste da cidade antiga de Hadrumeto (AUDOLLENT, 1904, p. 418). O segundo conjunto, chamado por nós de *azul*, tem a sua maioria datada

aproximadamente entre o final do segundo século e a primeira metade do terceiro, com características semelhantes. São elas, a enumeração de nomes de aurigas e seus cavalos, onipresença da terceira pessoa do singular e plural do verbo *cadō*, uma disposição textual bastante específica e a presença de caracteres astrológicos. Desse grupo analisaremos duas tábuas em latim, a citar, DT 275 e 278, que, em nossa opinião, dão conta das idiossincrasias do grupo que representam. Finalmente, no terceiro conjunto de tábuas, marcado no diagrama pela cor laranja, são datadas aproximadamente do terceiro século, com características semelhantes, a citar, a presença de imagens humanoides, as mesmas *voces mysticae* e a onipresença da fórmula mágica “*Adiuro te d(a)emon quicumque es et demando tibi ex hanc die ex hanc (h)ora ex (h)oc momento [...]*”, ou seja, “Eu te conjuro, *daemon*, quem quer que você seja e ordeno a ti que a partir desta hora, a partir deste dia [...]”. Desse grupo também analisaremos duas tábuas em latim, a citar, DT 286 e 289, que, em nossa opinião, representam bem o grupo maior a que pertencem. Existem ainda três tábuas que são muito particulares e por isso não puderam ser encaixadas em nenhuma das categorias, dessas três somente duas serão trabalhadas, pois a terceira foi encontrada bastante fragmentária. Sendo assim, finalizamos a formação da documentação epigráfica hadrumentina com mais duas *defixiones*, a DT 284, em latim, e uma bilíngue em latim-grego, a DT 295; compondo assim nosso conjunto de seis tábuas execratórias advindas das necrópoles de Hadrumeto.

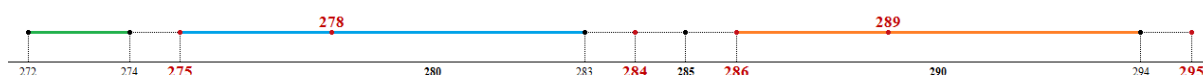


Imagem 2 – Diagrama de divisão qualitativa das vinte e nove *defixiones ludicrae* de Hadrumeto.

De maneira geral, o critério basilar para que as tábuas fossem escolhidas foi que respeitassem o *Hábito Epigráfico* das duas cidades norte-africanas,¹³ fator esse que explica também a

¹³ A expressão *Hábito Epigráfico* foi cunhada por Ramsay MacMullen (1982) com base na proposição de Stanisław Mrozek (1973, p. 113) acerca do “costume de entalhar as inscrições” em momentos-chave que por razões várias levavam a disseminação de um tipo específico de inscrição em um determinado contexto sócio-histórico. A adoção dessa prática pode ser medida e avaliada levando em conta o número de entradas de determinado tipo, determinado uso de materiais utilizados, como esses materiais eram trabalhados, as características e estilo da escrita e dos grafemas nas inscrições e, finalmente, determinado contexto geográfico e social (MACMULLEN, 1982, p. 234-235). Estudos sobre a fragmentação e expansão dos hábitos epigráficos de todos os tipos vêm sendo colocados a favor de uma variada gama de estudos, *e.g.* a redução dos números de inscrições em uma área particular, colocadas em diálogo com declínio político ou econômico em determinada região, ou os níveis de alfabetização e a sua associação com a incorporação romana e a própria romanização (MEYER, 1990, p. 74; WOOLF, 1996, p. 22-39). Recentes trabalhos na área vêm sendo capitaneados pela *Epigraphische Datenbank Heidelberg*, alocada na *Universität Heidelberg*, que organizou o *Seminar für Alte*

seleção do recorte temporal proposto para esta dissertação. Assim, pela análise do *hábito epigráfico* das *defixiones ludicrae* nessas cidades, podemos perceber que todo o terceiro século foi marcante no que concerne à prática mágica usada para fins agonísticos esportivos, especialmente na passagem para o quarto século. Em segundo lugar, pelo fato de, em nossa opinião, representarem melhor o uso do corpo na magia, bem como nos darem melhores condições de analisar os aspectos linguísticos e as opções simbólicas escolhidas e colocadas em práticas pelos litigantes. Além disso, são mais completas e mais extensas, contendo inclusive *uoces mysticae*, *charaktêres* e imagens como propulsores e potencializadores da ação mágica: elementos que serão apresentados e discutidos em espaço apropriado.

Sobre a literatura da época a respeito do corpo e das práticas esportivas selecionamos para análise a obra disciplinar *De spectaculis* (*Sobre os espetáculos*), escrita por volta de 198-206 (DI BERARDINO, 2002, p. 1348-1349; DUNN, 2004, p. 3-13; BARNES, 1985, p. 3-29; WILHITE, 2007, p. 17-27) pelo apologista paleocristão Tertuliano (c. 160-225), natural de Cartago, metrópole da África Proconsular. Em nossa opinião, nas obras desse autor, o cotidiano, inclusive associado às práticas lúdicas e esportivas, é um tema recorrente, possibilitando a exploração de nossa problemática de estudo. No que diz respeito aos textos, utilizaremos três traduções comparadas, além da versão latina: a versão portuguesa intitulada *Os espetáculos* (Lisboa, 1974), traduzida pelo jesuíta João Maia (*Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa*); a versão bilíngue latim-inglês *De spectaculis / On the games* (1977), componente da *Loeb Classical Library*, a cargo do Dr. Terrot Reaveley Glover (*St. John's College, Cambridge University*); e a versão crítica francesa *Les spectacles* (1986), da Dr. Marie Turcan (*École pratique des hautes études, Sorbonne*).

De modo a harmonizar com nossa opção teórica e com nosso corpo documental, consideramos adequada para a nossa pesquisa a adoção do exame textual crítico por meio do método da *Análise de Conteúdo*. Quanto à metodologia a ser empregada, ela se define como

Geschichte und Epigraphik, Internationales Wissenschaftsforum Heidelberg, em 2009. Sobre estudo acerca da prática da epigrafia norte-africana e, especificamente, do hábito epigráfico no norte da África romana destaca-se o trabalho de Ignazio Tantillo (2006). Esse pesquisador se debruça sobre aspectos da epigrafia tardia, sobressaindo análises de continuidades na manutenção da infraestrutura urbana, pela análise de dedicatórias de estátuas da cidade de Leptis Magna, na Tripolitania, uma cidade bem escavada, que permite uma pesquisa em um contexto mais próximo ao original. Assim, segundo esse pesquisador, a partir do registro epigráfico em favor de governadores e imperadores, foi possível perceber a prática generalizada de reutilização de inscrições mais antigas e bases de estátuas, igualmente antigas, paralelamente ao desaparecimento de membros da elite local (TANTILLO, 2006, p. 29-59). Para discussões mais detalhadas sobre o conceito de *Hábito Epigráfico*, ainda indicamos os estudos clássicos de Ramsay MacMullen (1982, p. 233-46), Stanislaw Mrozek (1973, p. 113-118), Elizabeth A. Meyer (1990, p. 74-96) e Greg Woolf (1996, p. 22-39); e, mais recentemente, Walter Scheidel (2012, p. 101-129), Ignazio Tantillo (2006, p. 1-15) e o livro editado por William Bowden, Adam Gutteridge e Carlos Augusto Ribeiro Machado (2006).

uma hermenêutica controlada baseada na inferência de conhecimentos relativos às condições de produção ou, eventualmente, de recepção, que recorre a indicadores, quantitativos ou não (BARDIN, 2011, p. 9 e ss.). Sendo assim, essa ferramenta analítica se apresenta como um método empírico (FRANCO, 2008, p. 34). O método que utilizaremos na perspectiva da análise de conteúdo é organizado em quatro etapas: i. a *análise prévia*, que se caracteriza pela eleição dos documentos e fontes. Feito isso, ocorreremos à formulação das hipóteses e dos objetivos e a definição dos dados a serem retidos pelo exame crítico; ii. a *exploração do material*, que em nosso caso é textual e epigráfico. Suas subetapas são a codificação, o recorte dos dados e a escolha dos parâmetros de interpretação segundo a orientação teórica estabelecida. Na realização dessa etapa foram elaboradas duas grades de leitura, nomeadas *complexos categoriais*, que serão apresentadas nos capítulos a seguir em espaço oportuno para tal; iii. o *tratamento dos resultados obtidos* através de inferência e interpretação e que consistem na análise da mensagem de forma a torná-la significativa (conteúdo e expressão desse conteúdo) (BARDIN, 2011, p. 101); e, por fim, iv. a *elaboração de uma síntese final*, que corresponde neste estudo à conclusão e apresentação dos resultados na tessitura desta dissertação.

A opção, dentro desse tipo de análise, foi pelo método de decodificação das fontes, intitulada *análise categorial*. Assim, foram elaboradas dois conjuntos de grades de leituras, um para a documentação epigráfica e outro para o texto literário de Tertuliano.

Referência:		Procedência:		() Hadrumeto	() Cartago			
<u>ESPAÇO E AUDIÊNCIA</u>			<u>CORPO DO AURIGA</u>					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da imprecisão	Efeitos almejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
<u>CORPO DO CAVALO</u>			<u>ESCANTAMENTOS</u>					
Parte(s) do corpo alvo(s) da imprecisão	Efeitos	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de imprecisão	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktêres</i>

Imagem 3 – Conjunto de grades de leitura referente às tábuas execratórias.

GRADE I – ESPETÁCULOS E SEUS ESPAÇOS DE LAZER		
Características dos espaços públicos de lazer	Parte(s) mencionada(s)	Origem mitológica e interpretação cristã

GRADE II – A LEITURA PALEOCRISTÃ DOS <i>LUDI</i> E AS PRINCIPAIS CRÍTICAS	
Argumentos enumerados por Tertuliano	Respostas pela incompatibilidade com a vida cristã

GRADE III – CONDIÇÃO DOS ATORES SOCIAIS PARTICIPANTES			
Efeitos gerais sobre atletas e audiência	Atributos físicos e morais do(s) espectador(es)	Atributos físicos e morais do(s) cristão(s) participante(s)	Atributos físicos e morais do(s) atleta(s)

GRADE IV – CONTRADIÇÃO ENTRE AS CARACTERÍSTICAS DA VIDA CRISTÃ E SECULAR	
Predicado(s) associado(s) aos <i>ludi</i>	Atributos idealizados do cristão

Imagem 4 – Conjunto de grades de leitura referente ao *De Spectaculis*, de Tertuliano.

Para a elaboração das categorias, elencamos alguns modelos que nos auxiliaram na classificação de dados característicos de um conjunto. O ponto de partida desse tipo de análise é a mensagem, sendo indispensável investigar o contexto dos produtores (FRANCO, 2008, p. 57-8). Há que se mencionar que essa metodologia visa a identificar, na linguagem, uma ferramenta de assimilação dos processos sociais e suas constituições (NOGUEIRA, 2001, p. 47). Por meio dessa categorização pudemos organizar e captar melhor as informações extraídas das fontes, permitindo-nos operacionalizar e interpretar os dados à luz de nossos referenciais teóricos e fazer a verificação de nossas hipóteses iniciais.

IV

Dividimos a presente dissertação em seis partes: a introdução, quatro capítulos e uma seção destinada às considerações finais.

Nos *primeiro e segundo capítulos* temos por objetivo caracterizar a importância dos jogos e espetáculos romanos – com ênfase nos *ludi circenses* –, bem como da materialidade do *circus* no processo de construção das representações urbanas de beleza atlética, de *spectāculum* e de identidade entre os séculos III e IV, nas cidades litorâneas da África do Norte. De modo a responder mais satisfatoriamente aos questionamentos advindos da proposição desse objetivo, a primeira parte destina-se a tipificar a cidade norte-africana do ponto de vista sociocultural e político-administrativo dentro do Império na Antiguidade Tardia – durante a passagem dos Severos para o *Dominato*, sem esquecer o período conturbado da Anarquia Militar – entre os séculos III e IV, e a segunda se focará na materialidade dos *circi* de Hadrumeto e Cartago, como condição de melhor caracterizar as corridas entre aurigas, que eram integrantes dos jogos e espetáculos romanos imperiais. Será também nesses capítulos que exporemos um debate sobre alguns conceitos fundantes para nosso estudo como os de *corpo, cidade e lazer*.

No *terceiro capítulo*, objetivamos compreender a manipulação mágica do corpo atlético do auriga no contexto das relações de poder que se estabeleceram no cotidiano das cidades norte-africanas por intermédio da análise dos conflitos entre esses atletas. Para isso, utilizaremos dez tábuas execratórias que aludem ao conflito endógeno entre aurigas no espaço do *circus*. Estaremos teoricamente calcados em conceitos como os de *conflito social, sociabilidades e magia*, associados ao corpo atlético que é objeto de desejo, disputa e inveja no cotidiano urbano dos espetáculos. Intentamos recuperar uma representação urbana de corpo e beleza atlética masculina ligada basicamente ao discurso associado às práticas e religiões tradicionais pagãs dentro do Império e amplamente difundida no cotidiano urbano que exaltava o corpo atlético. A partir do texto epigráfico, acreditamos ser possível alcançar uma visão do corpo do atleta associado à glória, à estética e à prática esportiva no discurso pagão tradicional e compreender a manipulação mágica desse corpo, que, em nossa opinião, figura como alvo do ataque simbólico no contexto das relações de poder.

No *quarto capítulo*, analisaremos o discurso de Tertuliano referente às manifestações esportivas e lúdicas romanas, bem como a representação do corpo atlético, de modo a identificar a sua posição como porta-voz de uma identidade paleocristã – em constituição na época – que luta para se afirmar na dinâmica das identidades num contexto de expansão do cristianismo. Assim, a partir da retórica de Tertuliano quanto aos espaços destinados às práticas de entretenimento e convivência, examinaremos a reafirmação do sentimento de pertença e propósito que torna possível o acesso à comunidade paleocristã. Nossa intenção é entender principalmente aspectos ligados à lógica do uso, forma e aparência do corpo

masculino no discurso literário cristão. Por isso, faremos uma análise das expressões do corpo censurado no discurso de Tertuliano e a sua proposição de mudança na compreensão das categorias de lazer e *spectāculum* e na utilização dos espaços da cidade antiga, situando-se entre a apropriação e correção desses espaços ou a sua completa e irremediável rejeição.

Finalmente, propomo-nos, em nossas *considerações finais*, a discutir os resultados obtidos, de modo a identificar e comparar a construção e a representação do corpo no discurso epigráfico das tábuas execratórias (*defixiones*) e no discurso literário paleocristão norte-africano, utilizando a obra disciplinar *Sobre os espetáculos*, de Tertuliano. Ao estabelecer esse paralelo entre as duas identidades presentes nos dois tipos de fontes apontaremos as consonâncias e as dissonâncias. Acreditamos comprovar que ambos os discursos estão associados à luta de *representações* e cosmovisões (*Weltanschauungen*) pagãs e cristãs no que concerne ao lazer, ao esporte e à cidade, e desta última com o corpo atlético masculino.

CAPÍTULO PRIMEIRO

A CIDADE NORTE-AFRICANA ROMANA

O topônimo *africa terra* era utilizado pelos antigos romanos para designar a parte setentrional do deserto do Saara, ou seja, toda a extensão que abarcava a faixa de terra junto ao Mediterrâneo – excluindo, por sua vez, o Egito e a Etiópia, componentes da *Pars Orientis* do Império.¹⁴ Em termos contemporâneos, esse território compreenderia, em equivalência, aos atuais Estados nacionais da Argélia e da Tunísia, bem como a parte ocidental da Líbia e do Marrocos (até que esta última parte, em 314, foi anexada à *Diocese da Hispânia* por ordem do imperador Diocleciano), todos componentes do que hoje entendemos como continente africano. Entretanto, cremos que estudar a antiga África romana, ou especificamente o Magrebe romano, é iniciar a análise sob a ótica da expansão da República marítima de Cartago e, feito isso, entender como se deu o regime de ampliação, ocupação e dominação dos demais territórios autóctones que juntos irão formar a África Proconsular. Esse estudo é fundamental, pois foram esses diferentes povos que contribuíram para a formação cultural desses territórios mesmo antes da tomada de controle pela Roma imperial.¹⁵ Centraremos

¹⁴ Como grande parte dos termos arcaicos, a origem da palavra *Africa* é desconhecida e, por esse motivo, amplamente debatida. Sua provável procedência é relacionada ao termo *afar* (*afri* no plural), que significa pó ou poeira no idioma fenício e também no hebraico, onde seu uso foi atestado na literatura mais tradicional, como pode ser visto no Pentateuco, *e.g. afar ve'efer* (אַפֶּר וְאַפֶּרֶת), pó da terra e cinza (Gn., 18.27). Pode também ter variado da designação da tribo dos *afridi*, povo que habitou o norte africano em torno da região de Cartago, na moderna Tunísia; ou derivado do grego *aphrike*, que significa desprovido de frio; ou ainda, do latim *aprica*, radiante ou ensolarado. Nosso interesse nessas questões se dá pois é importante neste trabalho o uso da “geografia histórica [que] é principalmente uma ‘ciência de lugares’ e, ainda, mais de perto, das ‘localidades’. [Sendo assim,] o conhecimento de topônimos antigos, a sua localização em um local específico, permite-nos situar sobre um terreno tal determinados dados escritos à mão, estabelecer relações com vestígios arqueológicos, para compreender uma frase, até então obscura, de um autor antigo, uma palavra; de colocar um evento ou uma ideia em um quadro essencial no espaço” (PEYRAS, 1986, p. 213).

¹⁵ Em função dos objetivos e limites impostos por qualquer trabalho acadêmico, nestas linhas nos deteremos à análise pormenorizada dos habitantes autóctones do continente africano anteriores ao domínio romano. “A história e a organização social dos habitantes autóctones do Norte da África pré período fenício-cartaginês é praticamente desconhecida. Os dados que possuímos sobre eles são, na sua imensa maioria, de ordem material e, mais especificamente, relacionados com a esfera excepcional da morte. Ou seja, possuímos um quadro razoavelmente completo dos tipos de túmulos e áreas de enterramento desses povos desde a sua proto-história. No entanto, as formas de ocupação espacial e a cultura material a elas relacionadas ainda não foram estudadas de maneira a formar um *corpus* documental consistente. Eles possuíam uma língua própria, como vimos acima, que se convencionou chamar de líbica na falta de uma denominação original, mas essa língua só ganhou um formato escrito em torno do século IV a.C. após contatos mais extensos com os fenício-cartagineses e com a língua destes, o fenício, que no Ocidente ganhou traços específicos, e passou a ser denominada, atualmente pelos

nossa análise sobre a fundação e desenvolvimento tardo-imperial das cidades de Cartago e Hadrumeto, durante todo o terceiro século e sua transição para o quarto.

CARTAGO E HADRUMETO: A HISTÓRIA DE DUAS CIDADES

De acordo com uma longuíssima tradição apoiada em Plínio, o Velho (*Historia Naturalis*, 5, 23-25), Salústio (*Bellum Iugurthinum*, 19.1) e Solino (*De mirabilibus mundi*, 27.9), foi por volta de 1100 a.C. que negociadores de bens de luxo líbico-fenícios ou protobérberes – principalmente marfim, pedras preciosas e penas de avestruz –, provenientes da cidade-Estado de Tiro (na costa do atual Líbano), estabeleceram pela primeira vez pequenos assentamentos (*ἀποικίαι*, *apoikíai*) na faixa litorânea norte-africana (DESANGES, 2010, p. 451 e ss.). Sendo assim, “a entrada do Magrebe na história escrita começa com o desembarque em suas costas de marinheiros e colonos vindos da Fenícia. É difícil reconstruir a história desse período, pois quase todas as informações nos vêm de gregos e romanos [...]” (WARMINGTON, 2010, p. 473). A Arqueologia, em consonância com as fontes escritas, também atesta o comércio entre fenícios, egípcios, gregos e esses habitantes costeiros pré-púnicos durante todo o Neolítico (SMITH, 1913, p. 4-9; BLENCH, 2006, p. 13; TILLEY, 2006, p. 382).

Foi durante a expansão das comunidades fenícias, em meados do séc. IX a.C., que habitantes edificaram uma grande colônia portuária no Golfo de Hammamet, onde atualmente fica a cidade de Sousse, na Tunísia, nomeando-a provavelmente como Hadrumeto, que pode ser considerada como a capital do *Sahel*. Seu papel era claro: drenar os recursos do vasto *hinterland* que se estendia para sudoeste e os dirigir para o norte, por terra ou por exportação para os outros territórios mediterrâneos por seu porto (FOUCHER, 1964, p. 11; 27).¹⁶ Porém,

estudiosos, de púnico, do nome dado pelos romanos aos herdeiros desse povo semítico no ocidente mediterrânico. Possuímos, por outro lado, poucos textos líbicos da Berberia. A grande maioria deles são inscrições de caráter religioso, bilíngues com o púnico ou neopúnico (forma cursiva do púnico desenvolvida após a destruição de Cartago no século II a.C.)” (KORMIKIARI, 2001, p. 9 e ss.). Recomendamos fortemente as análises sobre a época proto-histórica e pré-romana de Maria Cristina Nicolau Kormikiari (2001), David W. Phillipson (2005), Roger Marsh Blench (2006) e Lawrence Barham; Peter Mitchell (2008), que mesmo não citadas diretamente em nosso trabalho muito contribuíram com o estudo crítico aqui desenvolvido.

¹⁶ A forma desse topônimo variou muito na Antiguidade, sendo utilizadas várias versões gregas e também as formas latinas *Hadrumetos*, *Hadrumetum*, *Hadrymetum*, *Hadrimetum*, *Adrimetum*, *Adrumetum*, *Adrymetum* ou *Adrametus* (PÉTRIDÈS, 1910, p. 228; cf. nota 3; FOUCHER, 1964, p. 12; TROUSSET, 2000, p. 3307). Não existem unanimidades para o significado do nome, contudo, é provável que fizesse referência a *Hadramout*, ou seja, portal de *Mout*, divindade infernal fenícia; ou significasse *a cidade de uma centena de medidas*. Para uma discussão aprofundada sobre a raiz e o significado do nome, cf. Foucher, 1964, p. 12-15. Para uma discussão pormenorizada sobre o topônimo Hadrumeto, cf. M’hamed-Hassine Fantar, 1986, p. 267-275. Já o *Sahel* é a

os registros a que temos acesso são abundantes, principalmente sob a ótica da tradição literária greco-latina, quando tratam da datação e fundação de Cartago ao final do século IX a.C., aproximadamente no ano de 814 (SMITH, 1913, p. 4-9; BUSTAMANTE, 2000, p. 313): com o crescimento de uma possessão fenícia a leste do lago de Tunes, na região central do que atualmente é o Golfo de Tunes, na Tunísia, veio a ser fundada uma nova colônia nomeada de *Qart-ḥadašt* (*Cidade Nova*, em língua fenícia), pela cidade fenícia de Tiro, conhecida entre os habitantes do Lácio como Cartago (MACKENDRICK, 1980, p. 17; SILVA; SILVA, 2011, p. 41).

Cartago, em função de sua posição estratégica, tornou-se rapidamente um efervescente centro cultural e comercial. Graças a esse crescimento, veio a ser a capital da talassocracia republicana fenícia, substituindo Tiro, na Síria-Palestina, quando esta foi conquistada pelos assírios, e sobrepujando Hadrumeto em prestígio. Do ponto de vista político sabemos muito pouco. Aristóteles, na sua *Política* (2.11; 1272b29-33), por exemplo, considerava Cartago uma *pólis* de tipo grego e um bom exemplo de organização cívica superior inclusive a Esparta e Creta (GUARINELLO, 2014, p. 243-244). Do ponto de vista arqueológico, podemos supor que as cidades-Estado cartaginesas eram consideradas oligarquias meritocráticas e comerciais, apresentando uma divisão interna entre agricultores e comerciantes, pertencendo o controle a um estamento superior e aos anciãos por meio de um *shofet* (em púnico, *suffet* ou *suffete*),¹⁷ uma magistratura não monárquica e não hereditária que administrava a cidade, tendo atribuições semelhantes às do consulado romano e possuindo, além de uma religião própria, prédios de uso público e privado, tais como santuários e templos, alguns voltados para o sacrifício ritual, homônimos a magistratura (D'ANDREA; GIARDINO, 2011, p. 133-157;

região africana considerada de transição entre o deserto do Saara, localizado ao norte, e as terras mais férteis ao sul (QUINN, 2003, p. 21-2). Assim, se apresenta como uma zona geograficamente imaginada na forma de um corredor quase ininterrupto do Atlântico ao Mar Vermelho, numa largura que varia entre 500 e 700 km. Ao longo da história do continente africano, o *Sahel* assistiu à sucessão de vários reinos africanos e intercontinentais que se favoreceram do comércio transdesértico. Destacamos entre eles uma série de monarquias centralizadas, conhecidas como *Reinos Sahelianos*, que controlaram, não sem certa dificuldade, a região desde o nono século até a invasão colonial europeia no século XIX. Hoje, o Sahel é considerado uma das regiões mais empobrecidas do mundo (DUMPER; STANLEY, 2006; NAYLOR, 2009).

¹⁷ O termo aqui utilizado ainda apresenta variações na escrita como *suffete*, *tophet* ou *shophet*, tem origem semita e aparece em várias línguas e culturas semitas além do fenício, como é o caso do hebraico (*shōphēt*). O significado está sempre associado ao exercício do poder, quer executivo, quer judicial; sendo juiz uma tradução comum utilizada em várias passagens talmúdicas e bíblicas (*Sl.*, 82.3; *Jz.*, 2.16-19; 3.10; 4.4; 10.2-3; 11.27; 12.7-9; 12.11-14; 15.20; 16.31) (NIEHR, 2006, p. 413-431). Para aprofundamento da função, localização e o *status quaestionis* dos estudos sobre o *shofet* púnico enquanto elemento da cultura e da identidade púnica, recomendamos o trabalho de Bruno D'Andrea e Sara Giardino (2011), que representa bem os avanços da historiografia europeia quanto a questões importantes da autoctonia africana; especificamente sobre o *shofet* hadrumetino, cf. Djelloul (2006, p. 10-1) e Foucher (1964, p. 33-56).

Tito Lívio, *Ab urbe condita*, 28, 37; 30, 7; 34, 61).¹⁸ Cartago assumiu boa parte das fundações fenícias no Ocidente, formando uma zona de controle própria no Mediterrâneo, que ia do oeste da Sicília, passando pela Sardenha e pela Córsega, até a região da Hispânia, nos domínios da Península Ibérica (GUARINELLO, 2014, p. 244-245). A criação de novos assentamentos e a posse das colônias antigas possibilitou o desenvolvimento econômico e político dessa república em franca expansão, bem como “as colônias originais, [que] eram localidades pequenas, com algumas centenas de habitantes, em que as populações locais das regiões vizinhas vinham vender seus produtos, como indica o nome que lhes deram os gregos: *emporía* (mercados)” (WARMINGTON, 2010, p. 479).

Destacam-se sobre a economia líbio-púnica – chamados de líbios pelos autores gregos e púnicos pelos seus pares latinos – o comércio de alguns artigos principais, como artesanato em metal e vidro, e o fornecimento de marfim, mármore e animais selvagens, como elefantes, girafas, leopardos para usos vários, seja comércio ou posse de luxo (HANNEZO, 1903, p. 79-99; AMADASI GUZZO, 2011, p. 119).¹⁹ Ressaltamos também a implantação de várias culturas de grãos e cereais, principalmente da chamada *tríade mediterrânea*, ou seja, trigo, azeitona e uvas (FOUCHER, 1964, p. 89-93; BUSTAMANTE, 2000, p. 313).²⁰ O resultado da ampliação e do privilégio comercial, muitas vezes, exclusivo com as cidades-Estado

¹⁸ Sobre as questões religiosas e sobre os prédios dedicados a essas práticas, discutiremos mais à frente em nosso texto, no terceiro capítulo, porém, desde já apontamos as dificuldades dos estudos sobre a religião autóctone. O que podemos afirmar com alguma certeza é que provavelmente tanto “[...] em Hadrumeto, assim como em Cartago, já se estabelecera uma aristocracia comercial que, à imitação da grande cidade púnica, devia prestar a devida homenagem aos deuses. O santuário já estava lá? Os primeiros fenícios que se estabeleceram ali antes deles já tinham começado a depositar em urnas as ossadas das crianças sacrificadas? Nós não podemos afirmá-lo enquanto o resto do santuário não for revelado. Também devemos saber em que momento os comerciantes de Tiro primeiro se instalaram em habitações precárias, quando começaram a trazer consigo suas mulheres ou escolheram suas esposas ao longo do caminho que os conduziu à costa do Sahel” (FOUCHER, 1964, p. 35).

¹⁹ As fontes escritas literárias mais prolixas sobre a realidade autóctone e romana norte-africana continuam sendo os textos de autores gregos como Heródoto (*Historiai*, 2, 32; 5, 42; 4, 172-194), Estrabão (*Geographia*, 2, 5.33; 17, 3.20-23), Diodoro Sículo ou Diodoro da Sicília (*Bibliotheca historica*, 3, 40.1; 49, 1; 3, 80.3; 20, 38-39; 55-57; 13, 80.3; 24, 23), Pseudo-Cílix (*Periplous*, 109), Ptolomeu (*Geographia*, 4, 3.6; 4, 6.6) e Políbio (*Historiai*, 1, 19.3; 1, 31.2; 1, 65.3; 3, 33.15; 36, 16.1), e romanos como César (*De Bello Africo*, 3, 1; 6, 3; 7, 5; 83, 3), Salústio (*Bellum Iugurthinum*, 5, 1-4; 6, 3; 19, 4-5, 7; 80, 1-6; 91, 4-6), Justino Frontino (*Historiarum Philippicarum*, 19, 2.4; 28, 6.1; 33, 1), Tito-Lívio (*Ab urbe condita*, 21, 22.3; 23, 29.1; 24, 48.2), Plínio, o Velho (*Naturalis Historia*, 5, 17-34), Tácito (*Annales*, 3, 74.3; 4, 50) e Apiano (*Historia romana*, 33), entre outros.

²⁰ “A Roma imperial, com as suas frotas marítimas e sistemas de aquisição de grãos avançados, foi uma das primeiras cidades a superar as limitações de seu contexto ambiental local pela importação de alimentos do norte da África. O efeito em longo prazo é que, embora a maioria das cidades antigas tivesse *ecological footprints* muito menores do que Roma, muitas ou talvez a maioria delas foram responsáveis por uma grave degradação ambiental. Arqueólogos têm documentado uma super-intensificação agrícola e os seus consequentes efeitos negativos sobre os solos nas proximidades de muitas cidades antigas. Quase todas as sociedades urbanas antigas se envolveram em desmatamento, muitas vezes com consequências desastrosas para os solos e para o lençol freático. Em latitudes temperadas, florestas foram cortadas para lenha e materiais de construção. A maioria do desmatamento foi efetuado por indústrias piro-tecnológicas e de base, estas que eram metalúrgicas, e para produção de cimento e gesso, a partir de calcário. Em ambientes das florestas tropicais, elas foram derrubadas para a produção agrícola” (SMITH, 2009, p. 27).

gregas, além da posse de uma eficaz marinha de guerra, fez com que os cartagineses controlassem a parte ocidental do Mediterrâneo (BOISSIER, 1912, p. 35-41; QUINN, 2009, p. 295). Segundo Guarinello (2014, p. 267), esse “[...] processo de centralização, ou seja, de criação de nódulos nas redes [...] parece evidente a partir do século V a.C. [Onde] cidades como Cartago [...] ou Siracusa na Sicília e Tarento no sul da Itália, tornaram-se pólos de conexões comerciais, políticas e culturais e disputaram a dominação sobre o mar e terra”. Provavelmente, no que concerne a Cartago, o objetivo era ampliar também o controle sobre o comércio do estanho em várias regiões do litoral atlântico (WARMINGTON, 2010, p. 483).

Como consequência dessa política expansionista, do norte do Atlântico até a zona saariana, os cartagineses acabaram entrando em conflito com a outra potência mediterrânea emergente: a República romana (ENNABLI, 1997a, p. 46).²¹ Os episódios que marcaram as batalhas entre essas duas potências entraram para a historiografia como *Guerras Púnicas* (sendo o primeiro conflito entre c. 264 e 241 a.C.; o segundo entre 218 e 201 a.C.; e o terceiro conflito entre 149 e 146 a.C.), e, ao seu final, a capital de Cartago, cidade homônima, estava totalmente à mercê da vontade romana, sendo destruída em 146 a.C., num assalto final empreendido pelo general Cipião Emiliano, o Jovem (BOISSIER, 1912, p. 72; SMITH, 1913, p. 68; GSELL, 1928, p. 159). Após esse fato, Alexander Graham (1902, p. 19) afirma, que

o longo intervalo entre a destruição da capital dos cartagineses e da construção da Cartago romana é frequentemente perdido de vista após a queda da Cartago púnica: um século decorrido antes de Júlio César desembarcar na costa da África, e outro século e meio passado antes que a cidade reconstruída torne-se de importância suficiente para ser reconhecida como a metrópole da nova colônia.

Sendo assim, somos levados a crer que empreendimentos de reconstrução foram efetuados sem sucesso até a refundação oficial da cidade em aprox. 44-42 a.C., provavelmente por determinação do triúviro Júlio César, como atesta o autor supracitado, ou de seu filho adotivo, Otaviano Augusto. Sabemos, entretanto, que

a nova Colônia Júlia Cartago novamente adquiriu grande prosperidade e mediante seu crescimento populacional, tornou-se uma das maiores cidades à época imperial. Isso se deu, mais tarde em 29 a.C., com o [...] início da colonização e da organização municipal [...] quando um novo afluxo de colonos para Cartago deu à Colônia Júlia seus contornos definitivos (MAHJOUBI, 1983, p. 485).

²¹ Foi no final do chamado período republicano (509 – 27 a.C.) que os romanos partiram para as conquistas dos territórios circunvizinhos da Península Itálica, que a essa altura já estava toda anexada. Desse momento até a formação e consolidação do Império Romano (27 a.C. – 476), Roma vivenciava a sua maior transformação: de simples cidade no interior oeste do Lácio se tornaria um grande Império de proporções multicontinentais; isto só foi possível após a vitória nas Guerras Púnicas. Podemos afirmar, assim, que o surgimento do Império é uma consequência direta do processo de expansão territorial iniciado no período da República.

Esses contornos ocorreram em função da nova orientação política e do vasto programa administrativo, militar e religioso proposto pelo imperador Otaviano. A destruição da cidade mais importante da República cartaginesa foi contundente, porém, nem todas as cidades fenícias foram afetadas com o conflito. A cidade de Hadrumeto, por exemplo, saiu ilesa da guerra. No começo da Primeira Guerra Púnica, ela se aliou a Roma, escapando assim de ser invadida, e vivenciou períodos de relativa paz durante os conflitos posteriores, embora Aníbal tenha convertido a cidade em base militar, em 203 a.C., durante sua campanha contra Cipião Africano, o Velho, no final da Segunda Guerra Púnica (Apiano, *Historia romana*, 33; HANNEZO, 1903, p. 87-106; FOUCHER, 1964, p. 74). Devido a essa união, Hadrumeto gozava do *status* de *civitas libera* (TROUSSET, 2000, p. 3310).

Mais que aumentar seu exército bem organizado e aparelhado, as vitórias contra os púnicos fizeram com que Roma legitimasse sua supremacia e influência no Mediterrâneo, outrora sob domínio cartaginês, o que permitiu aos romanos expandir seu controle até o Oriente e por toda a África. Em termos territoriais, após as Guerras Púnicas, a *prouincia Africa*, também conhecida pelo epíteto de *Proconsularis*, correspondia às duas extensas faixas territoriais norte-saarianas conquistadas por Roma: a *Vetus* e a *Noua* (Plin., *Nat.*, 5, 25) (MAHJOUBI, 1983, p. 506). A região púnica conquistada após a destruição de Cartago ficou conhecida como África Velha (*Africa Vetus*). Já os territórios anexados havia alguns anos pela vitória da campanha militar do general Júlio César, em 46 a.C., eram conhecidos como África Nova (*Africa Noua*) (FISHWICK, 1993, p. 53-62).²² César tomara a região, antes parte do reino nômada de Juba I (c. 85-46 a.C.), após ocupar a sede e capital do governo, Cirta, assassinar o rei e capturar o príncipe Juba II, integrando todas as possessões nômadas ao protetorado romano (Dião Cássio, *Historia Romana*, 41, 41.3; 42.4; GRAHAM, 1902, p. 19; GSELL, 1928, p. 223 e ss.).²³ Acreditamos que, inicialmente, a preocupação com uma guerra civil interna e com o fornecimento de grãos teriam sido os motivos que levaram Roma a promover a consolidação dos dois territórios e formar uma província única. Desde então, a África do Norte tornou-se completamente romana, assim permanecendo até a invasão dos Vândalos, em 429 (PERKINS, 1997, p. 5; COLLINS, 2000b, p. 124; TILLEY, 2006, p. 381).

²² Expressamos aqui a teoria mais defendida por uma ampla tradição historiográfica, apesar de “as circunstâncias em que a *Africa Vetus* e a *Africa Noua* foram unificadas na província de *Africa Proconsularis* continuarem a ser objeto de contínua controvérsia. Até cerca de quinze anos atrás, a opinião unânime entre os historiadores era de que as províncias republicanas foram fundidas em 27 a.C., no momento da ‘divisão’ do Império Romano nas chamadas províncias ‘imperiais’ e ‘senatoriais’” (FISHWICK, 1993, p. 53). Sendo assim, Duncan Fishwick defende, baseado em fontes como a *Res Gestae* e os relatos de Estrabão, que era improvável uma unificação da África tendo em vista os acontecimentos confusos entre 44 e 40 a.C. até o governo de Lépido (44-36 a.C.).

²³ Cf. Tácito (*Agricola*, 14) e Salústio (*Jug.*, 19).

A administração dos territórios norte-africanos tinha como objetivo firmar o domínio romano nessa região. Depois de pacificar a região, Roma, sob o Principado (27 a.C. – 235), ligou esses assentamentos urbanos à ordem senatorial, dando aos senadores tanto controle político-militar quanto econômico (CAGNAT, 1913, p. v-viii; GARNSEY, 1978, p. 223-254).²⁴ Somente ao imperador era dado o direito de interferir nos negócios das províncias senatoriais inteiramente, por meio direto ou indireto, através de um procurador equestre, *i.e.* um funcionário imperial encarregado da gestão econômica dos domínios imperiais e da coleta dos impostos (MAHJoubi, 1983, p. 478; SMITH, 1913, p. 348).²⁵ Porém, é com as reformas de Diocleciano e Constantino que a África vivenciou sua maior mudança administrativa, mais especificamente, nos referimos às reformas levadas a cabo por Diocleciano, entre 284 e 305. Além de criar um vínculo de centralidade política e controle burocrático (SILVA, 1999, p. 203), a intervenção resultou em uma maior modificação nas fronteiras provinciais (LEONE, 2007a, p. 23). Foi nesse contexto que, em 293, a *dioecesis Africae* foi criada (e reformada ao fim da Tetrarquia, aproximadamente em 314), objetivando maior estabilidade nas fronteiras mal definidas e maior eficácia na coleta de impostos e administração política.²⁶

²⁴ Já bastava ao braço estatal o controle militar da zona fronteiriça, ou seja, o *limes* que, em território africano, designado pela historiografia especializada de *fossatum africae*, se apresentava como um problema político para o governo como, por exemplo, controlar os transumantes numídios das terras altas, denominados berberes (WHITTAKER, 2008, p. 521; LIMA NETO, 2011, p. 83). De acordo com Ammar Mahjoubi (1983, p. 477), “[...] Roma não tinha poderes para eliminar radicalmente a resistência dos berberes e nunca conseguiu manter sob controle permanente os nômades do sul e do oeste”. Para Guarinello (2014, p. 309) isso se deu, pois “no norte da África, o deserto funcionava como limite e era mais fácil conviver com populações seminômades, com as quais se comerciava, do que conquistá-las”. Assim, no período imperial, o *limes* africano era uma rede de rotas entrancheiradas de 50 a 100 quilômetros de largura, defendidas por uma cadeia de postos militares e pequenos fortes que separava as províncias e colônias romanas das zonas desérticas localizadas ao sul, para onde foram confinadas as tribos nômades (WHITTAKER, 2008, p. 526-531; NAYLOR, 2009, p. 46 e ss.). Para conferir uma discussão mais completa sobre o exército romano, sua ocupação no Magrebe africano e sua posição dentro do *limes* durante o período imperial, confrontar a obra de René Louis Victor Cagnat (1913).

²⁵ “A partir do início do século II a base política do Império começou a se ampliar. O Senado foi, cada vez mais, ocupado pelos membros mais importantes das elites provinciais, principalmente gregos e norte-africanos. O estamento equestre passou a assumir, com frequência cada vez maior, postos na burocracia imperial, substituindo os libertos imperiais que haviam dominado no século anterior” (GUARINELLO, 2014, p. 309). Esse movimento aumenta ainda mais com a ascensão dos próprios africanos da Dinastia Severa, entre 193 e 235, onde houve o rearranjo do *status* político-militar da província da Numídia, retirando-a do domínio proconsular e a incentivando com vários benefícios financeiros e políticos, dos quais se destaca inclusive a colocada de toda a província diretamente sob administração imperial, pois era um território estratégico (GUARINELLO, 2014, p. 309-16).

²⁶ O termo *diocese romana* ou *diocese civil* (do latim: *dioecēsis*, do grego: *διοίκησις*, *diōkēsis*; literalmente, *administração*) foi uma das divisões administrativas do Império Romano tardio, após as reformas administrativas levadas a cabo pela Tetrarquia, especialmente Diocleciano e Maximiniano, a partir do final do terceiro século. Originalmente o termo diocese era empregado no direito romano para designar o território e a jurisdição de uma cidade (*ciuitas*), assim, o que era conhecido em latim como *ager* ou *territorium*, ou seja, uma zona sujeita a uma cidade, era habitualmente conhecido no Oriente romano como uma *dioecesis*. Esse nome também foi dado à subdivisão administrativa de algumas províncias governadas por legados (*legati*), sob a autoridade do governador da província. Porém aqui fazemos referência à realidade de reforma administrativa, entre os séculos terceiro e quarto, quando foram divididas as províncias existentes em unidades menores, mais

A formação da *dioecesis Africae* se deu, *grosso modo*, de acordo com a divisão representada na **Imagem 5**: i) a África Proconsular e a Cirenaica em três províncias: ao norte, a Zeugitânia (ou província proconsular propriamente dita), a sudoeste, a Bizacena e a sudeste, a Tripolitânia; ii) a Numídia também em três: a parte norte chamada Cirtensis, a parte central nomeada de Sitifensis (antiga Mauritânia Cesariense) e a parte sul de Militiana; iii) exclusão da Mauritânia Tingitana, que foi integrada à diocese da Hispânia (*dioecesis Hispaniae*) (PIERCE BEAVER, 1936, p. 168-181). A diocese da África tinha sede na cidade de Cartago – região da *Zeugitana* – e era subordinada diretamente a uma das prefeituras do pretório, a *Praefectura praetorio Africae* (MAHJOUBI, 1983, p. 513-4; MCKENNA, 2011, p. 21). Importante salientar também que Hadrumeto, renomeada como *Colonia Concordia Vlpia Traiana Augusta Frugifera Hadrumetina* (de acordo com os registros epigráficos, e.g. CIL VI, 1687 = ILS, 6111), ainda nos tempos de Trajano, se tornou a capital da recém-constituída província de *Byzacena*.²⁷ O governador dessa província usava o título de *praeses*, dado seu nível equestre, possivelmente no reinado de Constantino, e com certeza, depois de 340, ascendeu ao *status* consular, recebendo o título de procônsul (MAHJOUBI, 1983, p. 512;

compactas e mais facilmente controláveis, com um grande aumento da burocracia. Diocleciano agrupou essas cento e uma províncias em doze grandes divisões no Império, cada uma das quais foi colocado debaixo do governo de um *uicarius* ou *dioeceseos*. As doze dioceses foram ligadas a quatro grandes prefeituras geográficas, sendo seus prefeitos pretorianos ligados diretamente aos tetrarcas. Após o estabelecimento de prefeituras pretorianas definitivas em meados do século quarto, as dioceses funcionaram como um nível intermediário de governo entre a província e a prefeitura pretoriana, embora as categorias não fossem rígidas, uma vez que governadores provinciais poderiam apelar diretamente para o prefeito pretoriano ou o imperador, e vice-versa. Os quatro prefeitos pretorianos civis eram encarregados da justiça, assuntos nacionais e estrangeiros e da cobrança de impostos das quatro prefeituras. Sob o imperador, os funcionários civis também contavam com os *officiorum magister* e o *questor*. Além dos vigários (*uicarii*), havia ainda três ordens de contadores (*comites*). No Ocidente, as dioceses foram dissolvidas quando o poder romano desfragmentou, mas, no Oriente, elas sobreviveram. O imperador Justiniano I aboliu a maioria das dioceses em sua grande reforma no século sexto, preferindo reforçar a autoridade dos governadores provinciais. Essa prática foi estendida aos territórios recuperados da Península Itálica e no Norte da África, onde Justiniano preferiu instalar prefeitos pretorianos supervisionando diretamente as respectivas províncias (BARNES, 1981, p. 9; BURNS, 1994, p. 58; SILVA, 1999, p. 199; BURY, 1923, p. 339; CARRIE; ROUSSELLE, 1999, p. 655-666; CASCIO, 2005, p. 173; JONES, 1964, p. 594; REES, 2004, p. 25-26; WILLIAMS, 1997, p. 107-110).

²⁷ Existe alguma divergência quanto ao significado do nome da colônia. “No entanto, seu estado anterior é desconhecido: a hipótese de uma colônia do período juliano a partir das iniciais C.I.H. (*Colonia Iulia Hadrumetina*) em azulejos estampados de Sousse ou a partir da alcunha *Concordia* (como em Cartago), não é admissível (SEARS, 2011, p. 53). Não há evidência de qualquer existência de um município, como sugerem as moedas de Augusto encontradas em Hadrumeto e que fazem menção a duúnviros. [...] é melhor assumir que Hadrumeto ainda era uma cidade peregrina quando Trajano a transformou em colônia. Quanto à alcunha de *Frugifera*, não é tanto pela fertilidade, aliás, evidenciada no seu território que explicaria, mas, como foi recentemente mostrado [...] a partir de uma inscrição inédita, [é relacionada] ao patronato do deus Netuno frutificador, que foi colocado sob a comunidade hadrumentina” (TROUSSET, 2000, p. 3312). Néji Djelloul (2006, p. 15) completa que “o nome *Frugifera* é associado à divindade de Sousse: *Frugifer*, o antigo *Baal Hammon* assimilado ora a Netuno, ora a Plutão. O epíteto *concordia* é associado às numerosas comunidades que povoavam a cidade, mas também reflete a vaidade municipal de seus habitantes que desejavam imitar os títulos suportados por Cartago, sua eterna rival”.



Imagem 5 – Mapa das províncias ao norte do Saara pertencentes à *Diocese da África* ao final do séc. III. Destaque para as cidades de Cartago e Hadrumeto, capitais das províncias da *Zeugitana* (e de toda a Diocese) e *Byzacena*, respectivamente. Adaptado de Alexander Graham (1902, p. 321)

FOUCHER, 1964, p. 107 e ss.; TROUSSET, 2000, p. 3312; SEARS, 2011, p. 53-54).²⁸

Segundo Anna Leone (2007a, p. 23), essa nova organização provincial deve ser considerada o primeiro estágio do processo que conduziu à transformação o Mediterrâneo antigo na transição da Antiguidade para o Medievo. Concordamos com tal perspectiva, uma vez que, como a divisão do ponto de vista institucional e administrativo deixa claro, o Império estava passando por um período de severas transformações caracterizadas por aceleradas convulsões sociopolíticas, um momento em que os governadores objetivavam superar a *stasis* do começo do terceiro século, ainda que achemos que seja errôneo caracterizar esse processo como *crise do século III*.²⁹ Esse período marca efetivamente o início da Antiguidade Tardia,³⁰ sendo a transição para o *Dominato*, e a reforma administrativa levada a cabo por Diocleciano foi um importante motor de transformações em várias esferas do cotidiano (MARROU, 1977, p. 21; LEPELLEY, 1979, p. 217; SILVA, 1999, p. 199 e ss.; LEONE, 2007a, p. 23-4; SILVA; MENDES, 2006, p. 193-200; GHADDHAB, 2008, p. 110).

²⁸ As províncias eram normalmente administradas por um ex-cônsul (*proconsul*), por um senador de nível inferior (*corrector*), ou por alguém pertencente à ordem equestre (*praeses*). É válido ressaltar que essa nova organização acabou por desaparecer com a antiga divisão entre províncias imperiais e senatoriais: todas agora estavam sobre o controle direto do Imperador. Sendo assim, seus governantes estavam diretamente ligados à casa imperial, bem como os *uicarius*, ou seja, os responsáveis pela direção das dioceses eram apontados também pela vontade do *princeps*. Mesmo assim, estava claro que as mudanças que objetivavam manter um controle mais enfático sobre as províncias problemáticas da África não resultaram em um sucesso efetivo, pois, quando analisamos a constância de conflitos e invasões, foi possível perceber que existiam várias revoltas das comunidades do *hinterland* da Tripolitânia com claras intenções separatistas pró-independência e que a unidade e coerência do território da *Byzacena* só foram alcançadas quando este foi definitivamente pacificado pós-invasão vândala no século quinto (LEONE, 2007a, p. 23; WARD-PERKINS, 2008, p. 381 e ss.).

²⁹ “A desestabilização política do século III, que abalou todas as fronteiras do Império, tanto externas como internas, não significou necessariamente uma crise econômica. Algumas regiões, pelo contrário, como o norte da África e a Síria conheceram um verdadeiro florescimento, que duraria pelos séculos a seguir. A cerâmica de mesa norte-africana, chamada de sigillata C, tornou-se uma verdadeira *commodity*, assim como a exportação de azeite africano. Apesar de ser um período crucial na história imperial, o século III nos é mal conhecido. As obras literárias que nos chegaram por meio da tradição são poucas e o hábito epigráfico, que nos dava tantas informações nos séculos anteriores, entrou em declínio. As fontes cristãs de que dispomos, no entanto, mostram uma crescente interação com outras correntes filosóficas e religiosas do Império” (GUARINELLO, 2014, p.316).

³⁰ Por Antiguidade Tardia, entendemos “[...] um novo conceito com a finalidade de exprimir toda a originalidade e vigor das transformações sociais que atingiram o Império Romano do III ao V século, principalmente após a *Anarquia Militar* [...], oriundo do alemão *Spätantike* (MARTIN, 1976, p. 261) [popularizada por Alois Riegl no final do séc. XX], e que teve em Peter Brown (1972) e Henri-Irène Marrou (1980) dois notáveis defensores. [...] De acordo com essa perspectiva, o fim do Mundo Antigo não pode e nem deve ser visto como um período de decadência, queda ou declínio, mas sim de surgimento de novas concepções religiosas e estéticas, de novas invenções e técnicas artísticas que exerceram uma inegável influência sobre as civilizações posteriores. Todas essas transformações se encontram encerradas no conceito de *Antiguidade Tardia*, o qual possui a atribuição precípua de valorizar a especificidade de um mundo marcado pela fusão da cultura pagã clássica com os valores cristãos e bárbaros que há de aprender-se a reconhecer em sua originalidade e a julgar-se por si mesmo e não através dos cânones de outras idades [...]” (SILVA, 2001, p. 68). Para aprofundamento sobre os problemas de periodização desse período e do sistema político-ideológico do *Dominato*, indicamos a Introdução de Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 19-38) para seu livro *Reis, santos e feiticeiros: Constância II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)* e a também introdução intitulada *El trasfondo del siglo III*, de Averil Cameron (2001, p. 4-11), para a obra *El Bajo Imperio romano (284-430)*. Para uma discussão tradicional sobre a chamada *crise do século terceiro*, cf. José Fernández Ubiña (1982). Já sobre a configuração política do Estado Romano na Antiguidade Tardia, cf. Gilvan Ventura da Silva (1999, p. 199-223).

Paralelamente às reformas político-administrativas, empreendidas por Diocleciano e seus sucessores entre os séculos III e IV, visualizamos uma mudança bastante drástica no espaço físico e na paisagem urbana do Norte da África (SEARS, 2011, p. 65 e ss.; SILVA, 1999, p. 204). “O Império em fins do século III recobrava assim a sua unidade política e a estabilidade necessária para que as atividades urbanas tivessem condições de se desenvolver, como comprovam as inúmeras construções patrocinadas pelos imperadores no IV século [...]” (SILVA, 1999, p. 200), assim, concebemos um aspecto importante no que concerne ao desenvolvimento das cidades, tanto na África como por todo o Império. Fazemos referência a um movimento de ampliação da cidade antiga que atenderá a alguns aspectos específicos, pois mesmo separadas, tanto social como fisicamente diferentes, as terras orientais e ocidentais tinham muito em comum, e esse elemento deve ser associado diretamente à urbanização dos espaços, uma vez que, “ao longo de uma perspectiva de séculos, será visto que as cidades no leste e oeste seguem um padrão semelhante até o século IX, fato que justifica o contínuo procedimento de tratá-los como um único fenômeno” (LIEBESCHUETZ, 1992, p. 4). No período severiano, por exemplo, houve um intensivo aumento das atividades construtoras por todo o Império, inclusive no Norte africano, seguido de uma queda drástica na metade do séc. III até o seu fim; tendência essa que vem sendo chamada pela historiografia contemporânea de *Severian Boom* (CHRISTIE; KIPLING, 2000, p. 22; LEONE, 2007a, p. 36; HOBSON, 2012, p. 1-40). Segundo Liebeschuetz (1992, p. 3),

não há dúvida de que, no primeiro e segundo séculos d.C., o padrão de vida representado pela cidade clássica teve um grandíssimo, na verdade quase irresistível, apelo. O clímax do desenvolvimento físico da cidade clássica foi atingido em algumas áreas no final do segundo século, de modo mais geral nas duas primeiras décadas do terceiro século.

Nesse período de propagação de colônias e grande prosperidade, tanto Cartago como Hadrumeto experimentam essa transformação, sendo assim representantes desses fenômenos (MCKENNA, 2011, p. 21). Por serem grandes cidades costeiras, bem como por possuírem as áreas com guarnições militares, Cartago e Hadrumeto apresentam um padrão romanizado de arquitetura desde o primeiro século, o que é explicado em função da maciça quantidade de romanos vivendo naqueles territórios desde o começo da colonização, uma vez que essas regiões tinham posições e funções estratégicas (NAYLOR, 2009, p. 46).

Dessa forma, foi comum a fundação de colônias romanas próximas a cidades púnicas, que, crescendo lado a lado, em certo momento, fundiam-se. Essa foi uma característica marcante das grandes áreas urbanas africanas em sua gênese, pois nem todas as cidades, principalmente

as mais próximas ao Saara, adotavam costumes romanos ou suas formas de governo. Muitas colônias e tribos, principalmente na Tripolitânia e no *hinterland* saariano, mantiveram formas púnicas de organização.³¹ No plano religioso, manifestavam ainda devotos a divindades tradicionais ou aos seus antigos cultos dos gênios e outros cultos berberes, que em muitos casos foram sincretizados pelas cerimônias às divindades greco-romanas (FOUCHER, 1964, p. 115). No plano político, contavam com assembleias ou *suffete* assistidos pelos *seniores* (TILLEY, 2006, p. 383).³² Parece claro que a persistência de formas púnicas de governo dependia da conveniência das autoridades romanas e do nível de resistência política por parte da elite autóctone, algo que não ocorreu em nenhuma das nossas duas cidades estudadas, uma vez que as elites de Hadrumeto e Cartago estavam “[...] mais abertas à *romanização* do que seções menos abastadas da população” (DONDIN-PAYRE, 1981, p. 93).³³ Porém, fazer generalizações nesse contexto é algo complicado, uma vez que a realidade sempre tende à heterogeneidade, não se apresentando como exceção, mas regra, e desde as anexações territoriais, a vida e a estrutura cotidianas do Império Romano passaram por expressivas alterações. A capital do Império Romano enriquecera e já não era mais a mesma, tal como a vida dos romanos, que se modificou paulatinamente.

³¹ Sobre essa questão do Saara na Antiguidade Clássica, cf. Pierre Salama (2010, p. 561-584) e Merrick Posnansky (2010, p. 585-606), tendo em vista que “A noção tradicional de *Antiguidade clássica* pode parecer, *a priori*, incompatível com o estudo dos problemas saarianos, que possuem uma classificação muito específica. Para citar apenas um exemplo: a Antiguidade clássica, que na arqueologia mediterrânica cobre um período de aproximadamente mil anos (do século V antes da Era Cristã ao século V da Era Cristã), abrangeria, na Proto-história do Saara, o fim da época ‘equidiana’ e parte da época ‘líbico-berbere’, as quais, aliás, não são rigorosamente datáveis; fica, pois, excluída qualquer possibilidade de se estabelecer uma cronologia absoluta. Todavia, durante esse mesmo milênio, o universo saariano foi palco de eventos muito importantes, em grande parte ligados à história do mundo greco-romano” (SALAMA, 2010, p. 561).

³² Sobre a função tardia do *suffete* desde a época pré-romana (VIII a.C. – II séc.), cf. D’Andrea (2014).

³³ O conceito de romanização deve ser visto aqui tal como para Josephine Crawley Quinn (2003, p. 7-9), ou seja, como “[...] uma fusão gradual de influências romanas, cartaginesas e indígenas que foi encorajada por um número considerável de colonos romanos no período republicano”, nunca esquecendo que os intercâmbios culturais entre ambas as sociedades mediterrânicas “[...] possuía inter-relações econômicas e culturais complexas e de longa data, o que significa que eles são difíceis de encaixar em modelos de mudança cultural sob um dito imperialismo que ainda confia, em algum sentido, no conceito de aculturação entre entidades originalmente separadas” (QUINN, 2003, p. 29). Na África, qualquer senso de romanidade é igualmente africano, fato que pode ser comprovado pela mútua influência na arte, na arquitetura e nas recentes descobertas epigráficas (PFLAUM, 1970, p. 75-118; FANTAR, 1991, p. 46; SHAW, 1995, p. 30 e ss.). Enfatizamos, entretanto, que rejeitamos abordagens polarizadas que não destacam as complexidades e idiosincrasias da experiência africana frente ao avanço do que se entendeu ser uma manifestação imperialista romana (cf. BADIAN, 1968), análises que em nossa opinião trabalham como se as “[...] situações coloniais fossem um confronto entre duas entidades essencialmente distintas, cada uma das quais é internamente homogênea e externamente limitada” (QUINN, 2003, p. 28). É fato que o assunto ainda apresenta algumas lacunas historiográficas, pois a maioria dos trabalhos sobre a romanização, como um fenômeno que ocorreu na África, concentra-se no período de Augusto. Como teoria é complexa e controversa, uma vez que pensar “*romanização* também nos encoraja a colocar a criação do Império Romano no centro de investigação histórica, e para explicar a mudança e escolha nas províncias em termos desse processo, vendo a vida no Império Romano somente através da dialética do colonizado e colonizador” (FANTAR, 1991, p. 44; WHITTAKER, 2008, p. 543-6). “[...] [Por isso,] Apesar dos melhores esforços de estudiosos para identificar e resolver problemas com a tradicional abordagem, o conceito de romanização permanece fundamentalmente incoerente” (QUINN, 2003, p. 29).

O Império era extenso e heterogêneo, abrangendo em seu interior diferentes culturas, povos e línguas – da maioria das regiões conhecidas do planeta a época, ou seja, a *oikumene* –, todas contidas por um elemento protagonista dessa história e de nosso trabalho: a *cidade*. Devemos ter em mente que o Império Romano “[...] era um Império de cidades e, ao mesmo tempo, o Império de uma cidade” (GUARINELLO, 2006, p. 15). Precisamos percebê-lo como uma confederação de cidades relativamente autônomas, com Roma exercendo o papel de centro político hegemônico e sede da administração política (MENDES, 2004, p. 258). Entendemos então que as diversas *ciuitates*, espalhadas e constituidoras do *orbis Romanorum*, serviram como células-base de sustentação dessa centralidade política (LIMA NETO, 2011, p. 72). Além da centralidade administrativa, coube a Roma a difícil porém necessária tarefa de criação de símbolos: elos de pertencimento que conseguissem cooptar todas as identidades socioculturais sob uma égide comum (LIEBESCHUETZ, 1992, p. 3 e ss.; MILES, 1999, p. 1-13).³⁴ Assim, a política imperial se apropriou e criou mecanismos que, implementados, permitiram ações socioculturais de integração e sociabilidade, relacionando os diferentes indivíduos pertencentes aos diversos grupos sociais dentro do território romano. Criou-se, portanto, um elemento legitimador pelo sentimento de pertencimento (DONDIN-PAYRE, 1981, p. 93-4; OMENA, 2008, p. 1). Talvez o mais importante desses mecanismos fosse a *cidade*. De fato, observamos, na experiência romana, que a prática de fundação de cidades era importante para manutenção do domínio nas regiões conquistadas, sendo identificada, também, como fator civilizador. Deu-se nelas a formação de “[...] novas concepções que propunham novas formas de organização política e social para as áreas conquistadas” (BORGES, 2009, p. 2). Muito mais que meros assentamentos, a cidade era “[...], sobretudo, símbolo onipresente de um sistema religioso, social, político e cultural que formava a estrutura da *humanitas*” (GRIMAL, 2003, p. 10).

A CIDADE ROMANA E A TEORIA URBANA

Immanuel Kant (2012, p. 63-70), em *Crítica da Razão Pura*, considera o *espaço* e o *tempo* duas formas necessárias de sensibilidade humana. Todavia, a percepção de espaço não é a

³⁴ Concordando com Norma Musco Mendes (2000, p. 442), consideramos que esse elemento de manutenção esteve ligado à criação de um sistema de valores compartilhados entre seus membros – embora apresentem motivações e interesses distintos –, formado com base nos padrões culturais do centro imperial, que sobrepujou a diversidade local. Isto se refletiu em todas as variáveis que marcam a presença imperial (formas de organização do espaço, arte, cosmologia, estilo arquitetônico, práticas sociais, rituais), as quais, atuando de forma não coercitiva, favoreceram a cooptação, a cooperação e a identificação dos grupos locais com o centro dominante.

mesma para todos os indivíduos que formam o tecido social, o que na prática cria usos, leituras e representações diferentes por parte dos grupos que socializam nesses lugares, os quais, mais do que topografias, são espaços complexos e repletos de sentido (PEYRAS, 1986, p. 213). Por isso, tendo apresentado as linhas gerais da organização municipal e provincial no norte da África, nosso olhar agora se voltará para uma microanálise dos espaços citadinos dentro do perímetro urbano.³⁵ Porém, ainda necessitamos esclarecer o conceito de cidade com o qual operamos, uma vez que trabalhar com esta terminologia amplamente discutida não é uma operação inocente ou inócua.

Gordon Childe (1950, p. 3) escreveu, “o conceito de *cidade* é notoriamente difícil de definir”, porém necessário, principalmente no que concerne à cidade antiga, uma vez que “é cada vez mais possível comparar cidades antigas, históricas e modernas, a fim de descobrir a ampla padronização das semelhanças e diferenças nos assentamentos urbanos ao longo do espaço e do tempo” (SMITH, 2009, p. 28). Norberto Luiz Guarinello (2014, p. 79-92) coaduna com essa percepção, pois em sua opinião parte das dificuldades para pensar a cidade antiga residem nos

modelos teóricos desenvolvidos [...] e sobre as dificuldades inerentes à tarefa de estabelecer um diálogo entre o presente e suas demandas, e um passado remoto, distante de nós e muito diferente em termos do processo de constituição e funcionamento de sua vida social. Uma parte ponderável dessas dificuldades advém da falta de conceitos apropriados e da necessidade de balancear, numa mesma concepção, o modo como os antigos se viam e o modo como desejamos vê-los a partir de nossos próprios pressupostos sobre o que fosse a realidade social. [...] O termo cidade é, sem dúvida, o mais amplo de todos e, por centrar-se nos processos de urbanização, talvez o mais útil do ponto de vista da arqueologia, apesar da conhecida dificuldade, que remonta às próprias fontes antigas, de definir os critérios mínimos e necessários para denominar um assentamento como cidade, ou para associar uma forma de assentamento a uma forma de sociedade ou Estado. Mas o principal problema metodológico do emprego do termo cidade é a exclusão, ao menos parcial, do território agrícola como componente essencial da cidade antiga.

³⁵ Para definirmos espaço aceitamos as noções conceituais de Henri Lefebvre (2000, p. 45 e ss.) em seu *The production of space*. Segundo o autor, o espaço deve ser entendido como produto social de cada sociedade que produz seu entendimento no fazer/estar cotidiano. Desse modo, ao fim da análise, esses espaços sociais e interacionais revelariam as representações do espaço construídas e disseminadas no *ethos* da sociedade. Igualmente, revelariam a criação de lugares representacionais que perpetuariam a visão de mundo compartilhada pelos atores sociais que o vivenciam diariamente; essas visões revelariam muito sobre as relações sociais e de poder idiossincráticas de cada povo. Assim, o espaço urbano é entendido principalmente como *lugar de memória*, seja pela convivência nele permitida, seja pela sua própria materialidade. Temos em mente que *The production of space* “discute templos gregos, arquitetura pública romana, catedrais e mosteiros medievais, e espaços públicos da cidade renascentista, mesmo que essas discussões sejam vagas e sua precisão histórica, não raramente, seja questionável, portanto, sua relevância é, primeiramente, teórica: Lefebvre considerava os monumentos como objetos paradigmáticos para a arquitetura do espaço [...]” (STANEK, 2011, p. 194-5). Nas palavras de Luciane Munhoz de Omena (2008, p. 2), o espaço romano não seria “[...] um amontoado de pedras, construções e vielas, mas um local em que se caracteriza pela materialidade como forma de retenção e transmissão de memórias como lápides, estátuas, medalhas, monumentos particulares e públicos como é o caso do fórum, do teatro, do anfiteatro e dos balneários romanos”.

Assim, a primeira noção que emerge com clareza é que o conceito de cidade não é universal, sendo que suas variadas formas possuem origens e nuances de significado que têm implicações importantes sobre o modo como entendemos a estrutura e a dinâmica das sociedades. Assim para Guarinello (2014, p. 95-96), a solução para o estudo das cidades seria redefinir as bases teóricas mais precisas daquilo que se entende por cidade antiga, rompendo com as velhas barreiras disciplinares, especificamente que veem as realidades helênica e romana como estritamente separadas, ao mesmo tempo em que reconhecendo a diversidade cidadina e, por outro lado, ampliando o campo de visibilidade dentro do qual as cidades encontram seus contextos maiores. Dessa maneira, algumas acepções de caráter teórico interdisciplinar nos auxiliam na investigação do nosso objeto e em nossa exposição de modo a clarificar ainda mais esse objeto tão importante. Começaremos discutindo duas definições gerais entre os arqueólogos,

a *definição demográfica*, com base nos conceitos de Louis Wirth, identifica as cidades como grandes assentamentos, densamente povoados e com heterogeneidade social. Muitas cidades antigas tinham apenas populações modestas (muitas vezes menos de 5.000 pessoas), [...] assim, são pequenas demais para se qualificar como *urbana* a partir dessa perspectiva. A *abordagem funcional alternativa* define uma cidade como um assentamento que contém atividades e instituições que afetam um *hinterland* mais amplo. A mais comum dessas “funções urbanas” existia no campo da política ou da administração, economia e religião (SMITH, 2009, p. 26).

Essa definição que se foca na cidade do ponto de vista do ser humano e de suas necessidades deixa bastante clara a função primeira desse tipo de agrupamento social. As “cidades são construídas por e para pessoas. Seus assentamentos regionais e locais são o resultado de decisões tomadas por pessoas e não por algum tipo de controle físico inevitável. [...] As cidades não são organismos que se reproduzem ou se reparam em si mesmos, mas sim entidades construídas pelas pessoas” (MARCUS; SABLOFF, 2008, p. 10). Sendo assim, sobre o surgimento e formação das cidades, seguimos o *modelo multinuclear*,³⁶ desenvolvido

³⁶ Modelo aqui deve ser visto como “uma generalização de certos atributos julgados essenciais de uma dada realidade, que permitem entendê-la e compará-la com outras realidades que apresentem os mesmos atributos. Os modelos, tanto podem ser tomados como realidades concretas, que descrevem o essencial das sociedades estudadas, ou como abstrações gerais a partir de certos aspectos, que funcionam como ferramentas para compreendermos e compararmos realidades, mas são, na verdade, apenas tipos ideais, como Weber os definiu, são instrumentos do pensamento e não realidades concretas. De qualquer modo, todo modelo possui dois elementos fundamentais: seu conteúdo e sua área de abrangência, que podem ser mais ou menos definidos, mais amplos ou mais restritos. É possível, por exemplo, criar um modelo que ressalte a especificidade de um dado agrupamento social, como os modelos de polis que se centram na Atenas democrática do século V a.C., pois consideram que esta última representa o *telos*, a culminação da cidade antiga e que serve de parâmetro para avaliar outras *pólis*, por exemplo, para julgar o atraso de Esparta, ou seu caráter mais primitivo. [...] Mas os modelos podem ser também mais abrangentes, aplicando-se, por exemplo, a todas as *pólis* gregas independentes do período chamado ‘clássico’, como fez Jean-Pierre Vernant em seu *As Origens do Pensamento Grego* [...]. Mais amplos ainda, mas até recentemente pouco desenvolvidos, são os modelos que procuram atravessar as supostas linhas de fratura étnica, sobre os quais voltarei a falar e cujos ancestrais remontam *A cidade antiga* de

pelos geógrafos Chauncy Dennison Harris e Edward Louis Ullman (1945), demonstrando, como o próprio nome indica: i. a cidade pode desenvolver vários núcleos e absorver núcleos pré-existent, aldeias, por exemplo; e ii. quando a cidade cresce, ela pode se tornar descentralizada e desenvolver áreas de produção distintas, com ocupações especializadas e diversos funcionários.³⁷ Ao invés de ter um único núcleo dominante, essas cidades podem ter uma série de núcleos praticamente iguais que, uma vez estabelecidos, tendem a ser mantidos como sede de poderes alternativos. Esse modelo é passível de críticas, principalmente no que concerne à pouca atenção dispensada aos papéis desempenhados por agentes humanos e suas decisões, bem como o desempenhado pela cultura, pelos simbolismos, pelos rituais e pelas religiões (MARCUS; SABLOFF, 2008, p. 8-10), uma vez que “cada tradição urbana exibiu suas próprias formas e estilos distintivos de arquitetura e disposição, e cidades em cada tradição traziam as marcas dos padrões regionais de economia, política, religião e organização social. Altos níveis de variação muitas vezes existiam dentro das tradições urbanas” (SMITH, 2009, p. 28).³⁸

Porém, diferentes campos e disciplinas acadêmicas definem cidade de maneira variada. A *Escola de Chicago*, por exemplo, tende a entender a cidade como um movimento de criação de um novo ambiente pela intervenção de vários conjuntos de populações humanas. Sendo assim, se utilizam de conceitos da biologia vegetal e da ecologia animal, como o de

Fustel de Coulanges” (GUARINELLO, 2014, p. 79-80). Para uma crítica detalhada sobre o panorama sobre os modelos teóricos sobre a cidade do Mediterrâneo Antigo, cf. Norberto Luiz Guarinello (2014, p. 79-96).

³⁷ A diferenciação entre aldeias e cidades é bastante complexa, uma vez que, na maioria dos casos, o aldeamento precede o agrupamento urbano e por isso apresenta inúmeras características herdadas da sua antecessora, a aldeia. “A questão é que para os arqueólogos e historiadores a diferença mais significativa entre uma aldeia e uma cidade não tem nada a ver [somente] com o tamanho; é, sim, uma medida de diferenciação social e econômica dentro das comunidades. Neste esquema das coisas, um lugar ocupado exclusivamente por pessoas que haviam deixado a terra para se tornar artesãos em tempo integral, comerciantes, padres e funcionários públicos era uma cidade, ao mesmo tempo, em qualquer lugar ocupado principalmente por agricultores era uma vila” (READER, 2005, p. 16). Segundo Gordon Childe (1950, p. 3 e ss.), baseado no seu conceito de *revolução urbana*, e em Joyce Marcus e Jeremy Arac Sabloff (2008, p. 13 e ss.), as principais características que dissociam esses assentamentos são: o tamanho da comunidade, ou seja, uma cidade apresenta um contingente maior e heterogêneo de pessoas, seguido por maior densidade populacional (formando bairros com características organizacionais específicas); a formação de excedente agrícola; edifícios públicos monumentais em um mesmo núcleo acompanhado de estruturas residenciais e não residenciais; um centro sagrado central, cujo acesso era restrito e onde a presença de templos foi predominante, e às vezes um centro administrativo onde edifícios governamentais foram concentrados; ofício e especialização em tempo integral; uma administração estatal formada por um estamento socialmente diferenciado; sistemas de contagem e de registros de natureza diversa; um sistema de comunicação escrita; um comércio regular com o exterior e subsidiado por comerciantes, funcionários administrativos e sacerdotes religiosos; e, finalmente, a existência de um *skyline*, ou seja, de um perfil citadino que se imponha altamente visível, afinal, uma cidade precisa ser vista se impondo mediante o *hinterland* ao derredor, uma vez que “[...] o papel simbólico e religioso da cidade [...] simboliza a imposição da ordem na paisagem natural” (MARCUS; SABLOFF, 2008, p. 15).

³⁸ Ironicamente, esses temas foram os pontos fortes dos estudos fundantes acerca da cidade antiga, como o efetuado por Numa Denis Fustel de Coulanges (orig. 1864; 2003), no qual ele discutiu os indivíduos, os símbolos sagrados e os rituais realizados nas *póleis* gregas (*πόλεις*) e nas *ciuitates* romanas.

concorrência e sucessão (MARCUS; SABLOFF, 2008, p. 7). A vertente sociológica considera as cidades como “[...] locais específicos no espaço que fornecem uma âncora e um sentido para o que somos. É esta qualidade das cidades – esta sensação de ser material (*placeness*) e nossa própria conexão com esses lugares – que é um dos mais fundamentais, mas também um dos não reconhecidos, conceitos da ciência social urbana” (ORUM; CHEN, 2003, p. 1). Esse sentido de pertencer a algum lugar se torna significativo devido ao senso de criação de identidades urbanas – individuais ou coletivas – por meio do senso de comunidade, ou seja, de pertencimento a um grupo maior familiar, religioso ou simplesmente a um bairro; algo que Anthony M. Orum e Xiangming Chen (2003, p. 11) definem como uma sensação de inclusão em um passado e em um futuro por possuir um lugar atrás, na frente e fagocitando o senso de nós, sentido que mais complexamente esteve ligado ao sentido de estar confortável de estar em casa e de assim dizer pertencer a ou ser de algum lugar. Afinal, “cidades não são simplesmente espaços para se viver ou espaços materiais – elas são também espaços de imaginação e espaços de representação” (BRIDGE; WATSON, 2003, p. 7).

Acreditamos que o ambiente citadino e a urbanização apresentam-se como forma de expressão do poder, que se manifesta na criação das identidades e na consequente mobilização dos indivíduos por ela reunidos (MILES, 1999, p. 2). Os aspectos simbólicos da cidade podem ser captados mediante o conceito de representação, que emergiu em uma “[...] área onde a ideologia e conhecimento são praticamente indistinguíveis, [...] assim suplantou o conceito de ideologia e tornou-se uma ferramenta útil (e operacional) para a análise de espaços, como daquelas sociedades que deram origem a eles e se reconhecem neles” (LEFEBVRE, 2000, p. 45). Uma sociedade para se reconhecer espacialmente requer a produção de uma identidade urbana, que significa “[...] dar alguma unidade a essa multiplicidade, ou seja, produzir sentido dentro da variedade de ações e práticas sociais que ocorrem dentro desse vasto quadro de possibilidades oferecido pelo espaço urbano” (GOMES; BERDOULAY, 2008, p. 10). Tais manifestações só podem ser percebidas porque o espaço da cidade foi, e ainda é, produto da realidade social, exprimindo conflitos, tensões, censuras e estruturas de poder.

Ao optarmos por esse tipo de análise, nos filiamos a uma das duas maiores ramificações dentro do estudo de urbanização e da cidade antiga norte-africana, ou seja, um foco na transformação social de quem vive urbanamente, nos seus processos e estruturas sociais (LEONE, 2007a, p. 32-3). A outra grande corrente que emerge nesse cenário é aquela que, embasada principalmente na arqueologia, centra sua análise crítica sobre os monumentos, a

topografia e a materialidade física das estruturas citadinas. Porém, a filiação a uma linha mais sócio-política não resulta no esquecimento de que a cidade, além de ser um centro populacional por excelência, contém monumentos, e estes são lugares onde objetos são trocados, apresentando comodidades que podem também ser elucidadas a partir de uma visão mais arqueológica e econômica (BRIDGE; WATSON, 2003, p. 1-2); muito pelo contrário, uma vez que um dos modos pelos quais recuperamos aspectos que exprimem lógicas socioculturais e manifestações políticas foi a partir do estudo da arquitetura monumental dos edifícios públicos, que se apresenta como um fator que contribuiu para criar um padrão dominante de romanidade expresso na arquitetura pela posse da *romanitas* e da *urbanitas*,³⁹ uma vez que

[...] a arquitetura [romana] também passou por uma transformação significativa na Antiguidade Tardia como redefinição aristocrática de sua noção de *paideia*, que era o *background* cultural aprendido e compartilhado entre a elite romana. Por causa de sua formação educacional e cultural comum, os aristocratas eram capazes de entender um complexo sistema de códigos visuais que criou uma identidade unificada entre o diversificado mundo dos estratos superiores por todo o império. Conseqüentemente, a incorporação imperial tardia dos circos na arquitetura [...] evoluiu para uma nova expressão da *romanitas*, [...] onde a elite exibia sua identidade romana e a autoridade regional (BARNES, 2011, p. 72).

A posse e a exibição dessa identidade romana regional não é diferente no caso, uma vez que a *Zeugitana* e a *Byzacena* “[...] experimentaram intensa urbanização no período romano, com o desenvolvimento de numerosos *municipia* e *coloniae*, especialmente no centro do vale Medjerda, uma das áreas mais férteis do norte da África” (LEONE, 2007a, p. 19-20). Comparada à *Zeugitana*, a província de *Byzacena* foi menos urbanizada, mesmo possuindo

³⁹ *Vrbanitas* era um conceito muito caro aos romanos desde a *Res Publica*, ficando particularmente associado aos escritos de Cícero (c. 106-43 a.C.) – *De oratore*, 2, 216-291 (*De ridiculis*); de Horácio (c. 65-8 a.C.), em várias passagens nos *Sermones* – 1, 10; 2, 4-6, por exemplo; de Catulo (c. 85-54 a.C.) – *Carmina*, 22, 39, 57; e Quintiliano (c. 35-96) – *Institutio Oratoria*, 6, 3 (*De risu*) (RAMAGE, 1963, p. 390-414; MARQUES JÚNIOR, 2008, p. 15 e ss.; MIOTTI, 2010, p. 17 e ss.). Cícero já a expressava como transliteração de um sentimento de completude ao associar vivência citadina altamente urbanizada e polidez. Sendo assim, a exaltação da vida na cidade era propícia ao bom gosto, ao requinte, à cultura e à elegância. Porém, baseando-nos trabalhos de Edwin S. Ramage (1960; 1963), percebemos que o conceito poderia variar em diferentes acepções dentro da retórica clássica. Suas principais vertentes são: i. oposição física entre campo e cidade, ligada ao refinamento inerente que a vivência urbana poderia proporcionar à educação do homem romano; ii. o riso e o humor refinado ligados à elegância e ao engenho em oposição à falta de educação, petulância e obscenidade própria dos velhos (*dicaicitas*) e do morador do campo (o domínio da *rusticitas*); e iii. os modos de ação, fala – quanto ao tom de voz, postura e pronúncia – do *homo urbanus* em oposição os modos do *homo rusticus*. Assim, a *urbanitas* seria um valor perseguido pelas elites, especialmente as das capitais provinciais, um valor simbólico de civilidade e romanidade (GOODMAN, 2007, p. 12). Fato coerente, uma vez que “[...] as concessões dos diferentes *status* às cidades se relacionavam estreitamente à disseminação do modo de vida romano nas províncias. O título de colônia ou município era dado às *civitates* que já apresentavam um razoável nível de romanização, sendo um tipo de reconhecimento de uma *romanitas* suficiente para justificar a agregação de uma cidade à comunidade dos cidadãos romanos. Muitas vezes, uma romanização mais intensa era incentivada por essa política de concessões, que favorecia um movimento espontâneo de adesão em favor dos costumes e leis romanos” (LIMA NETO, 2001, p. 74-5).

um número considerável de cidades. Leone (2007a, p. 20) sustenta que essas diferenças se davam provavelmente aos diferentes *layouts* geográficos existentes na África romana e, para tal, analisou, em contraste, a Tripolitânia, que apresentava profunda dificuldade de aglomerações citadinas no *hinterland*, em função da bandidagem e da violência ali associada dada a dificuldade de controle do *limes* (LIMA NETO, 2001, p. 15 e ss.), o que acabou por restringir a colonização a três grandes cidades concentradas na costa. Seja como for o importante, para nós, é considerar a cidade romano-africana como uma realidade complexa, na qual diferentes culturas se misturam para trabalhar em prol de uma grande riqueza e originalidade, pois a colonização romana no norte da África foi, antes de tudo, “[...] um sucesso porque tinha sido capaz de integrar a história adquirida desde o passado púnico e líbico-púnico: urbanismo, arquitetura, religião, expressão cultural em toda a sua complexidade” (FANTAR, 1991, p. 44).

Isso justifica nossa escolha teórica de trabalhar a cidade e sua arquitetura voltadas para a produção identitária. Porém, para captar a dinâmica e o desenvolvimento urbanos de uma cidade se faz necessário ponderar ambos os aspectos: os físicos e os sociais, afinal,

[...] a sociedade não cria seu próprio ambiente simplesmente para satisfazer suas necessidades físicas e sociais, mas também para projetar sobre o mundo real algumas de suas ambições e expectativas. Assim, a cidade é principalmente a imagem da sociedade vivendo dentro dela, e é um reflexo dos ideais de seus habitantes (LEONE, 2007a, p. 20).

O que queremos demonstrar é que a forma espacial da cidade deve ser entendida como produto social e, mais especificamente, de uma coletividade heterogênea, uma pluralidade que produz conhecimento sobre o meio circundante no fazer cotidiano mediante as mais distintas formas de relações de poder.⁴⁰ São grupos de estamentos sociais que variam desde a aristocracia local até aqueles que Certeau (2011, p. 159) designa como “praticantes ordinários da cidade” – “[...] são os caminhantes, pedestres, *wandersmänner*, cujo corpo obedece aos cheios e vazios de um ‘texto’ urbano que escrevem [...]” – e, é claro, a pessoa do imperador, uma vez que “estaremos, inevitavelmente, enfocando o poder do soberano na sociedade romana, entretanto, a relevância dele assim como dos outros agentes sociais ocorrem por serem pessoas através das quais o poder transita, quer dizer, como figuras importantes no campo das relações de poder” (OMENA, 2008, p. 15). Sendo assim, cremos que as práticas

⁴⁰ “Essas práticas do espaço remetem a uma forma específica de ‘operações’ (maneiras de fazer), a ‘uma outra espacialidade’ (uma experiência *antropológica*, poética e mítica do espaço) e a mobilidade opaca e cega da cidade habitada. Uma cidade transumante, ou metafórica, insinua-se assim no texto claro da cidade planejada e visível” (CERTEAU, 2011, p. 159).

espaciais, as representações de espaço e os espaços representacionais, para citar as três constantes de Lefebvre (2000, p. 46),⁴¹ contribuem de maneiras diversas para a produção identitária de uma sociedade em determinado período (STANEK, 2011, p. 194). No caso africano, a paisagem durante o período romano apresenta “[...] um movimento generalizado de assentamento, especialização, intensificação e práticas comerciais dispersas. Cidades africanas tornaram-se vitrines para a arte distinta e arquitetura do Império Romano. Mas, [...] essas mudanças não aconteceram de imediato” (QUINN, 2003, p. 29-30).

Nessa discussão, fazemos menção a práticas espaciais entre grupos dentro da cidade clássica, que deve ser tomada como um espaço representacional. “A *cidade clássica* é resumida como um tipo particular de espaço citadino, com uma forma muito específica da vida urbana,

⁴¹ Em sua proposta de teoria sobre o espaço, Lefebvre (2000) sugere a unidade entre três campos que, tradicionalmente, têm sido tratados de forma separada: o físico (da natureza), o mental (das abstrações lógicas e locais) e o social. Trata-se, segundo esse autor, de uma conceituação que se assenta sobre três eixos: (i) as práticas espaciais, (ii) as representações do espaço e (iii) o espaço representacional. Ou seja, a tríade paradigmática construída por Lefebvre (2000) diz respeito ao: percebido, concebido e vivido, respectivamente. “A tríade percebido-concebido-vivido [em termos espaciais: práticas espaciais, representações de espaço, espaço representacional] perde toda a sua força quando é tratada como um modelo ‘abstrato’. [...] ela [a tríade] tem sua fonte na história – na história de um povo, assim como na história de cada indivíduo que pertence àquele povo. [...] Compreende os *loci* das paixões, das ações e das situações vividas e, portanto, implica em tempo. Consequentemente pode ser [...] direcional, situacional ou relacional, porque é essencialmente qualitativa, fluida e dinâmica” (LEFEBVRE, 2000, p. 40-42). As *práticas espaciais* dizem respeito às percepções sobre a dinâmica da produção e reprodução social, ou seja, “[...] aos fluxos, transferências e interações, físicos e materiais, que ocorrem no e ao longo do espaço” (LEFEBVRE, 2000, p. 46), de maneira a garantir essa produção e reprodução. São também responsáveis pela estruturação da realidade social e urbana cotidiana, incluindo rotas, redes e padrões de interação que ligam lugares reservados para lazer, diversão e trabalho. O elemento físico é o corpo praticante que contribui para o espaço com sua aparência física e suas práticas também físicas. A prática espacial representa tanto a produção quanto a reprodução, o concebido, percebido e o vivido, garantindo a coesão e a continuidade social e aquilo que Lefebvre denomina competência espacial. Todos nós contribuimos com sua produção por meio da prática da percepção que se dá no tempo e espaço. As práticas espaciais trazem à tona o espaço como um lugar, percebido em sua forma concreta, elas se revelam, portanto, como suportes concretos das *representações do espaço*, mantendo com ela uma relação próxima. As representações espaciais compreendem os conhecimentos, signos, códigos e significações que permitem compreender as práticas espaciais e traduzi-las em uma linguagem. Refere-se ao espaço conceitualizado e construído por planejadores, urbanistas, engenheiros, arquitetos e demais *experts*, utilizando-se de um conjunto de sinais, jargões, codificações e representações objetivadas e produzidas por eles. Segundo Lefebvre (2000), esse é um espaço concebido e representado pela ideologia, poder e conhecimento desses agentes e cobre o aspecto mental na produção de espaço. Nesse caso, o espaço é concebido de forma teórica e abstrata por pessoas indicadas que possuem mandatos para modificar espaços moldando-os fisicamente. As representações de espaço podem ser explicadas enquanto o discurso no espaço, pois se refere à execução por líderes de ideais de planejamento históricos e atuais. Por fim, o *espaço representacional* envolve a significação das experiências na vida social, corresponde às invenções mentais que imaginam novos sentidos ou possibilidades para as práticas espaciais. Esse foi o elemento social do espaço, aquele espaço vivido da experiência cotidiana, onde história, cultura, simbolismo e tradição são socialmente construídos. As experiências se dão por símbolos complexos que são alteradas e apropriadas pelos usuários do espaço ou as pessoas que habitam, falam e pensam sobre o mesmo. Os pensamentos, símbolos e aquilo que é falado são produzidos socialmente e podem ser descritos como os discursos do espaço. Nos termos de Lefebvre (2000), esses conceitos corresponderiam, respectivamente, a espaços percebidos, concebidos e vividos; as *práticas espaciais* acentuam a vida e hábitos cotidianos, as *representações do espaço* acentuam o aspecto conceitual do espaço e o *espaço representacional* dá ênfase ao simbólico e emocional. O conceito de espaço social é central às reflexões de Lefebvre, na medida em que ele representa tanto um campo de ação quanto base da ação em sociedade: as relações sociais se projetam no espaço, tornam-se inscritas nele e, nesse processo, produzem o próprio espaço. O espaço é, portanto, ao mesmo tempo, produto e meio de produção.

regulamentada pelo estreito envolvimento aristocrático na política e na cultura cívica” (LEONE, 2007a, p. 33). Em nossa opinião, a cidade antiga atuou como um elemento gerador de pertencimento, uma vez que nela o poder imprimiu a sua marca de modo monumental. Sendo assim, os edifícios e monumentos urbanos emergem com um intuito bem definido dentro da *imago mundi*.⁴² As mudanças arquitetônicas da Antiguidade Tardia, entre o terceiro e o quarto séculos, foram manifestações concretas de uma *paideia* em constante mudança que contribuiu para a manutenção da autoridade imperial através da ratificação de ideais de harmonia e autocontrole (LEFEBVRE, 2000, p. 243; STANEK, 2011, p. 194; BARNES, 2011, p. 73-4). Sendo assim, concordamos com Regina Bustamante (2006, p. 116) quando afirma que

[...] em termos materiais, o poder de Roma precisava ser evidenciado na organização e na construção de monumentos e obras públicas que tinham a cidade como seu espaço privilegiado. Os antigos romanos pretendiam ordenar e integrar os lugares que governavam como edificadores de cidades, ou seja, transformando-os em espaços urbanos, que se constituíram em um sistema de signos, em um relato do seu poder. A cidade tornava-se, então, a construção material e simbólica do lugar pelo Império Romano.

Tal como citado pela autora, a criação de espaços públicos afetou sobremaneira a constituição de um ambiente simbólico dentro da *urbs*, pois se entendia que também que o território de uma cidade era percebido como sendo parte integrante de qualquer comunidade cívica. Assim, de posse desse arcabouço teórico, focaremos agora nossa análise sobre a representação e a transcrição do padrão arquitetônico da capital Roma para as demais cidades imperiais e

⁴² O conceito de *imago mundi* foi utilizado por Mircea Eliade (1992, p. 47) de maneira simbólica para a representação de um edifício que foi construído como centro do mundo, dessa forma, “estabelecendo um território equivalente a fundar um mundo”. Assim, “[...] o ‘verdadeiro mundo’ se encontra sempre no ‘meio’, no ‘Centro’ [...]. Trata-se sempre de um Cosmos perfeito, seja qual for sua extensão. Toda uma região (por exemplo, a Palestina), uma cidade (Jerusalém), um santuário (o templo de Jerusalém) representam indiferentemente uma *imago mundi*. Flávio Josefo escreveu, a propósito do simbolismo do templo, que o pátio figurava o mar (quer dizer, as regiões inferiores), o santuário representava a terra, e o santo dos santos, o Céu (*Ant. Jud.*, III, VII, 7). [...] Verifica-se pois que a *imago mundi*, assim como o ‘centro’, se repete no interior do mundo habitado. Seja qual for a estrutura de uma sociedade tradicional – seja uma sociedade de caçadores, pastores, agricultores, ou uma sociedade que já se encontre no estágio da civilização urbana –, uma edificação é sempre santificada, pois constitui uma *imago mundi*, e o mundo é uma criação divina. Mas existem várias maneiras de equiparar a morada ao Cosmos, justamente porque existem vários tipos de cosmogonia. Para nosso propósito, basta nos distinguir dois meios de transformar ritualmente a morada (tanto o território como a casa) em Cosmos, quer dizer, de lhe conferir o valor de *imago mundi*: (a) assimilando-a ao Cosmos [...], ou pela instalação simbólica do *Axis mundi* quando se trate da habitação familiar; (b) repetindo, mediante um ritual de construção, o ato exemplar dos deuses [...]. Basta dizer que o primeiro meio – ou seja, a ‘cosmização’ de um espaço pela projeção dos horizontes ou pela instalação do *Axis mundi* – é atestado já nos estágios mais arcaicos de cultura [...] O que interessa à nossa investigação é o fato de que, em todas as culturas tradicionais, a habitação comporta um aspecto sagrado pelo próprio fato de refletir o Mundo. [...] Em outras palavras, na própria estrutura do edifício revela-se o simbolismo cósmico. [...] A multiplicidade, até mesmo a infinidade dos Centros do Mundo não traz quaisquer dificuldades para o pensamento religioso. Porque não se trata do espaço geométrico, mas de um espaço existencial e sagrado, que apresenta uma estrutura totalmente diferente e que é suscetível de uma infinidade de roturas e, portanto, de comunicações com o transcendente. [...] Não é somente uma *imago mundi*, mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente” (ELIADE, 1992, p. 47-58).

sobre a natureza da aristocracia local, elementos basilares para melhor delimitação de nossa temática e do estudo de nosso objeto.

ROMAS ABAIXO DO MEDITERRÂNEO

Para considerarmos a dinâmica da cidade imperial romana, existem dois níveis fundamentais que impulsionam o desenvolvimento das áreas urbanas desde o período republicano: primeiro, a representação e a transcrição do padrão arquitetônico da cidade de Roma e, segundo, a natureza da aristocracia local, que, por meio da prática da munificência, foram “[...] os verdadeiros protagonistas no processo de monumentalização” (LEONE, 2007a, p. 34).⁴³ Passaremos para a análise desses dois níveis.

O primeiro diz respeito ao papel da aristocracia local dentro da lógica de monumentalização da cidade imperial. Durante o período republicano romano, segundo Zanker (1988, p. 21),

⁴³ O processo de monumentalização deve ser visto como o início de um amplo e longo processo de construção de edifícios de uso público e semipúblico por parte do poder local, que representa um avanço no esforço das autoridades de criar e remodelar o espaço em uma lógica de pertencimento e identificação do corpo cívico com o poder simbólico expresso na materialidade da cidade. O processo de monumentalização ocorre no campo da memória simbólica, através da construção de um discurso que dê legitimidade ao que se pretende transformar em monumento. Afinal, “[...] toda construção é uma espécie de monumento, todavia, os seus sentimentos e suas sensações para serem vivenciadas pelos indivíduos, estes deverão possuir um conhecimento pré-existente do seu conteúdo ou significado. Essa percepção se fundamenta pelo fato de que monumento foi uma derivação da palavra memorial, que por sua vez remonta ao nome da deusa grega da memória, chamada Mnemosine (grego) ou Moneta (latim)” (OMENA, 2008, p.15). Esta monumentalização pode ser produzida tanto pelo discurso oficial quanto pelas relações que se estabelecem no cotidiano. A memória relacionada ao monumento, produzida pelo discurso oficial, consagra determinados grupos em detrimento de outros, com base no convencimento. É uma memória recriada e recontada em um processo de ritos e celebrações, com forte apelo popular, com vistas ao sentimento de pertencimento e que insira uma sensação de naturalidade e originalidade. A construção de um imaginário que dê significado de um senso de propósito faz parte de um imbricado processo discursivo, que objetiva o estabelecimento de um sentimento único de identidade. Assim, como afirma Jacques Le Goff (1990, p. 535), “[...] o monumento é um dos meios materiais que a memória coletiva em sua forma científica, a história, utiliza para evocar o passado e perpetuar a recordação”. Para Le Goff (1990, p. 538), o monumento designa atos comemorativos, ou seja, uma obra comemorativa, tanto arquitetônica como de escultura. Não obstante, como conclui o autor, “O monumento tem como característica o ligar-se ao poder de perpetuação [...]” (LE GOFF, 1990, p. 536). Contudo, associar o monumento apenas a uma elite no poder, a sua produção e comemoração como forma de manutenção desse poder é negar a possibilidade de novas perspectivas sobre as relações sociais que ocorrem no cotidiano e que vêm se demonstrando passível de novas conceptualizações. Assim, o trabalho da memória se utiliza de objetos concretos para seu sustentáculo. É a partir desses objetos que toda uma experiência retorna, é construída e reconstruída, indicando ao agente o sentido que ele mesmo havia atribuído em algum momento àquele objeto, pois é importante para o coletivo, em sua relação para com o monumento, garantir a permanência no tempo da materialidade, de modo a efetivar um trabalho de registro que, guardando experiências, oriente ações, podendo indicar até mesmo uma mudança com relação ao registro e à percepção da individualidade dentro da lógica identitária; ou seja, pois um processo de monumentalização também é discursivamente construído na prática cotidiana, tornando-se elemento autêntico de um grupo social mesmo que símbolo de determinada narrativa política do poder. Em algum momento o coletivo atribui ao espaço ocupado o seu sentido; sentido este que o constitui e o ocupa de forma que se identifique com ele ou que se veja nele.

existia forte resistência da aristocracia senatorial em manter prédios permanentes dedicados aos jogos e espetáculos, principalmente no que concernia ao teatro e ao circo, mesmo que o entretenimento tenha se tornado uma ferramenta eficiente de propaganda, pelo menos, desde o final do século II a.C. (VAN ALTEN, 2012, p. 28-9). É provável que o Senado entendesse que um indivíduo portaria um poder desproporcional quando pudesse dedicar um local de entretenimento permanente ao seu próprio nome ou ao de sua *gens*. Mesmo assim, na fase final da República, importantes nomes como Pompeu e César obtiveram, individualmente, poder e prestígio através do uso de locais permanentes voltados para o espetáculo, além de outras estratégias propagandísticas (HOLLERAN, 2003, p. 51; VAN ALTEN, 2012, p. 28-9). O auge, entretanto, aconteceu durante o período imperial, quando o Estado, na pessoa do imperador e da elite imperial, desempenhou

[...] um papel significativo na formação do gosto de seus súditos, sendo uma das características mais marcantes da paisagem urbana do Império Romano a onipresença de edifícios associados a todos os tipos de entretenimento. [...] o Estado romano, apoiando o governo local baseado em um modelo de beneficiamento cívico, favoreceu a difusão de toda a gama de entretenimento. O resultado foi que entre os séculos I e IV d.C a cultura do espetáculo surgiu no território do Império Romano, e ajudou a forjar uma cultura comum urbana ímpar antes da Era Moderna (POTTER, 2006, p. 408).

Frente à possibilidade da criação de locais de entretenimento permanentes, e com o avançar do período imperial, o patrocínio dos jogos, festivais e espetáculos, bem como o concerto e edificação de estradas ou edifícios públicos, apenas para citar alguns exemplos, se tornou obrigatório para os magistrados e demais autoridades públicas (KALINOWSKI, 1996, p. 5-35).⁴⁴ Tal prática de *fauor populi* ficou conhecida como *evergetismo*, ou seja, a doação de um particular à comunidade, um ato de munificência cívica daqueles que queriam se immortalizar na cidade mediante a beneficência para com os *οἱ πολλοί*, *hoi polloi*, ou seja, a maioria de plebeus (CURRAN, 2000, p. 4; LOMAS; CORNELL, 2003, p. 1-11; HARRIES, 2003, p. 195); em outras palavras, “[...] uma forma de troca de presentes entre um cidadão rico [evergeta, *benefactor*] e sua (ocasionalmente) cidade / comunidade de cidadãos; ou de grupos possuidores de cidadania” (ZUIDERHOEK, 2009, p. 6).⁴⁵ Para os cidadãos das cidades do Império isso significou, de maneira mais geral, a sua transformação em uma

⁴⁴ Para uma discussão mais aprofundada sobre a munificência pública em Roma, cf. Melchor Gil (1999).

⁴⁵ Esse conceito foi cunhado pelo historiador francês André Boulanger, em 1923, derivando do grego *Εὐεργετῆ τήν πόλιν*, *eúergetein tén pólin*, em tradução literal, *fazendo boas obras para a cidade*. “Em grego antigo, *eúergesia* era o termo comumente usado para uma beneficência. O termo latino *liberalitas* e o grego *philotimía*, *φιλοτιμία* dão conta do mesmo sentido que o termo moderno evergetismo, mas ambos têm conotações mais amplas que as tornam menos precisas e, portanto, menos adequados para fins de análise” (ZUIDERHOEK, 2009, p. 6). O termo ganhou, contudo, projeção com a obra *Le Pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme*

massa clientelística, submetida ao poder das elites municipais, mas mantida sob controle através do investimento que essas elites faziam nas próprias cidades: garantindo o abastecimento de grãos, construindo obras de caráter público, como termas, templos e anfiteatros e organizando espetáculos e jogos para as massas. Legitimavam, assim, não apenas seu poder local, mas a existência do próprio império (GUARINELLO, 2014, p. 130).

O *evergetismo* foi uma política recorrente durante os primeiros séculos do Império, uma vez que se apresentava como “[...] um fenômeno que era indispensável para a manutenção da harmonia social e estabilidade política em cidades do interior do Império, no momento em que essas comunidades experimentavam uma crescente acumulação de riqueza e poder político no topo da hierarquia social” (ZUIDERHOEK, 2009, p. 5). Assim, funcionava como um mecanismo de estabilidade sociopolítica dentro da cidade que contribuiu para a prosperidade do sistema imperial romano como um todo, bem como para a vitalidade das cidades, o braço burocrático-administrativo e tributário do Império (HOLLERAN, 2003, p. 46). Segundo Van Alten (2012, p. 40), “a visibilidade era crucial para um aristocrata romano para competir com seus rivais políticos. O aumento da concorrência entre a elite romana levou à ampliação da organização de espetáculos [...], o entretenimento tornou-se a forma definitiva de autopropaganda”. Além disso, o *evergetismo* constituía uma arma política eficiente para os estratos superiores, uma vez que, devido à sua generalidade e liberalidade, praticamente todos os benfeitores recebiam uma estátua na cidade, em meio às obras públicas que patrocinavam, na qual era amiúde colocada uma inscrição honorífica, presa à base da estrutura. Como o patrocínio de espetáculos traduzia uma forte conotação social de *poder, riqueza e romanitas*, a dedicação da estátua era uma homenagem pública prestada ao benfeitor, sendo por vezes acompanhada de panegíricos, aclamações ou louvores à bondade da *gens* do patrono promotor (KALINOWSKI, 1996, p. 5-35; CURRAN, 2000, p. 4; ZUIDERHOEK, 2009, p. 3-10; BARNES, 2011, p. 76).

De acordo com Barnes (2011, p. 75), “certamente, os aristocratas tardo-antigos, que eram tributários dos símbolos de poder imperiais, começam a reivindicar a sua própria *auctoritas*, mas tal movimento deve ser visto em termos de reformulação da *paideia* que surgiu com a ascensão da tetrarquia”. Essa foi uma importante transformação da elite aristocrática urbana em todo o Império, mas principalmente na África, uma vez que essas personagens sociais,

politique (1976, p. 7 e ss.), do historiador francês Paul Veyne, que o utilizou para designar o que, em sua interpretação, foi uma estratégia de controle dos integrantes da elite romana para dominar os estamentos inferiores da sociedade. Assim, para ele, as camadas superiores se utilizavam de seus bens para patrocinar espetáculos que serviam como alienadores políticos. Para um trabalho específico sobre a temática da munificência cívico-pública, cf. Kathryn Lomas e Tim Cornell (2003).

diante dos imperativos lúdicos da comunidade cidadina, operavam uma mudança na lógica das relações locais e do poder centralizado localizado agora na província, já que

[...] os aspectos monumentais e arquitetônicos das cidades foram transformados e adaptados às novas necessidades da comunidade urbana, principalmente porque o poder que construiu as cidades romanas já não estava mais presente, embora a persistência de fragmentos desse poder perpetuassem, de forma limitada, [...] que eram provavelmente menos perceptíveis na realidade do que historiadores sugerem (LEONE, 2007a, p. 34).

No século terceiro, a África esteve envolvida em uma complexa teia de redes culturais e econômicas, internas e externas, e nesse momento é indiretamente orientada pelas políticas não somente advindas da Capital, mas também pelas grandes cidades orientais de poder crescente (QUINN, 2003, p. 32). Segundo Ward-Perkins (2008, p. 378-382), após o terceiro século, seguiu-se um declínio nos gastos cívicos aristocráticos, que estavam ligados a um tipo de desilusão aristocrática com a vida cívica. Esse movimento é verificado ao longo de todo o território, mesmo que em escala e ritmo diferentes. Por exemplo, na fase final do Império, no quarto século, ocorreu na Itália e, provavelmente, também na maior parte das províncias do norte, um decréscimo na munificência aristocrática, com exceção dos membros da aristocracia senatorial, os únicos ainda com condições de subvencionar os espetáculos, a construção e a reparação dos monumentos cívicos. Diante desse quadro, o norte da África emerge como uma exceção.⁴⁶ Em contraste com as cidades da Península Itálica, o evergetismo persistiu até a invasão Vândala (429), mesmo nas cidades menos importantes. Em função da escassez de recursos advindos da Capital, observamos um aumento da munificência privada norte-africana no começo do quarto século, que persiste até o primeiro quartel do quinto século. Essa munificência se destinava principalmente à restauração e preservação dos edifícios públicos do segundo e terceiro séculos, que já estavam bastante debilitados, e à construção de novas termas, somada às anteriores, compondo complexos de uso semiprivado para pequenas comunidades específicas. Contudo, o investimento maciço foi na arquitetura privada

⁴⁶ “A sobrevivência de orgulho e generosidade cívicos parecem ter sido intimamente ligados com uma sensação de bem-estar e de confiança nas instituições antigas, o que era mais fácil sentir pelos aristocratas em algumas regiões do final do império do que em outras. [...] A tradição duradoura de generosidade na África, no século quarto, deve ser ligada em primeiro lugar, com o feliz isolamento da região a partir dos problemas e horrores do século terceiro, e em segundo lugar, com a sua prosperidade excepcional nos séculos III e IV [...]. Com a conquista dos vândalos em 429-439, todos os vestígios de munificência cívica na África desaparecem, assim como todos os vestígios de patrocínio senatorial nas *ciuitates* do centro-sul da Península Itálica que terminam abruptamente com o saque de Roma em 410 e subsequente ataque de Alarico no Sul [...]. Em ambas as regiões, as invasões não irão acabar abruptamente com a rica aristocracia fundiária, mas certamente destruíram a vontade de gastar com a munificência cívica tradicional. No final do século quinto, as únicas províncias que produziram evidências de continuidade da munificência privada são aquelas do leste mediterrâneo, depois de desfrutar de um período de tranquilidade e prosperidade excepcionais. O fim gradual dos gastos aristocráticos em entretenimento e monumentos locais certamente teve um efeito notável sobre as cidades do império, embora não possamos documentar o processo de declínio em nenhum detalhe” (WARD-PERKINS, 2008, p. 379-380).

(LEONE, 2007a, p. 37; 281-2). Segundo Ward-Perkins (2008, p. 379), “apesar da prosperidade considerável da África tardo-antiga, no século IV, são predominantemente registrados reparos nos monumentos seculares, muitas vezes em edifícios importantes que, se quisermos acreditar na retórica das inscrições, já estavam se despedaçando em séria decadência”.

O segundo nível de desenvolvimento das áreas urbanas refere-se à *magnificentia* das cidades associada à vida cotidiana, em um movimento de replicação do padrão urbanístico próprio da Capital. Leone (2007a, p. 34) afirma que “[...] a vida na maioria das cidades durante a expansão e consolidação do Império Romano tinha certas características em comum, fazendo com que a análise e comparação das diferentes cidades imperiais sejam exercícios que valem a pena”. O que queremos demonstrar é que a urbanização das cidades imperiais, em especial das grandes capitais provinciais – seja em Cartago, Hadrumeto ou *Leptis Magna*, na África; ou *Augusta Treuerorum* e *Burdigala*, nas Gálias; ou Antioquia, Nicomedia e Tessalônica, na parte oriental do Império –, bem como seus padrões arquitetônicos, tendia a aproximar-se cada vez mais do modelo proposto pelos *municipia* italianos e, principalmente, por Roma. Assim, segundo Liebeschuetz (1992, p. 3), “a consolidação do Império Romano viu uma enorme expansão da cidade clássica”, que é tal como a Cidade Eterna. Mais que uma mera transcrição espacial, como uma imitação pura e simples do padrão arquitetônico, as transformações da paisagem citadina são também expressão das transformações políticas, econômicas e sociais do Império Romano nas suas distintas fases. Na Antiguidade Tardia, por exemplo,

[...] foi coletado um riquíssimo e imponente patrimônio urbano que se enriqueceu consideravelmente durante os Antoninos e Severos, acompanhando a política de municipalização de numerosas pequenas aglomerações, que começou com Marco Aurélio e continuou até os Severos, que criaram uma série de cidades. Cada cidade, digna desse nome, foi equipada com pelo menos um edifício voltado ao espetáculo, o que explica seus números impressionantes: hoje, uma contagem apresenta cento e vinte edifícios conhecidos por fontes escritas ou por evidências arqueológicas (GHADDHAB, 2008, p. 110).

Uma cidade, para ser equiparada às grandes cidades imperiais, deveria apresentar todas as características que definiam uma *urbs*, contando com prédios privados e públicos, sede dos cargos e das magistraturas políticas, bem como com complexos arquitetônicos e monumentos destinados à ação cotidiana, religiosa ou lúdica, como, por exemplo, mercados, templos, termas, banhos e academias (GROS, 1996, p. 17-23). Afinal, “[...] nas grandes cidades do mundo do Mediterrâneo Antigo, ampla parte da vida desdobrou-se em lugares públicos – teatros, anfiteatros, hipódromos, odeões, estádios e circos” (GAGER, 1992, p. 42). Dessa

forma, as cidades, em geral, apresentavam uma vida urbana bastante intensa, como exemplos da política imperial de estímulo ao desenvolvimento urbano, pois “[...] constituíam não apenas uma das bases principais do sistema fiscal do Império, mas, sobretudo, uma sólida proteção contra o perigo bárbaro” (MAHJOUBI, 1983, p. 503).

Foram as ruas e demais lugares públicos das cidades que se tornaram cenários onde visualizamos demonstrações sociais que não estavam submetidas às regras e convenções das instituições políticas, o que não fazia essas demonstrações menos políticas (BALANDIER, 1982, p. 73). Pois, um “espaço político não é estabelecido apenas por ações (com violência material gerando um lugar, uma ordem jurídica, uma legislação): a gênese de um espaço deste tipo pressupõe também uma prática, imagens, símbolos e a construção de edifícios, das cidades, e de relações sociais localizadas” (LEFEBVRE, 2000, p. 245). Afinal, cada ambiente nos apresenta uma dimensão física e uma dimensão comportamental, que é aquela que os atores sociais irão desempenhar ao participar e conviver neles, “[...] reconectando a dimensão física às ações, ou ainda, associando os arranjos espaciais aos comportamentos e, a partir daí, poderemos interpretar suas possíveis significações” (GOMES; BERDOULAY, 2008, p. 10-11). Segundo Certeau (2011, p. 159, *grifo nosso*), “as redes dessas escrituras avançando e entrecruzando-se compõem uma história múltipla, sem autor nem espectador, formada em fragmentos de trajetória e em alterações de espaços: *com relação às representações, ela permanece cotidianamente, indefinidamente, outra*”.

Operando as conexões entre espaço e comportamento, é perceptível ao pesquisador que a vivência no ambiente urbano favorecia ora a sociabilidade pacífica, ora o conflito apaixonado. Nesse sentido, é pertinente tratarmos aqui dos espaços urbanos de convivência e, consoante a eles, os lugares reservados aos espetáculos esportivos e lúdicos, que entendemos possuírem significações e variada gama de sentidos sociais (GOMES; BERDOULAY, 2008, p. 11; SCHAMA, 1996, p. 8). Afinal,

por milênios, a monumentalidade assumiu todos os aspectos da espacialidade [...]: o percebido, o concebido e o vivido; representações do espaço e os espaços de representação; os espaços adequados para cada conhecimento, a partir do sentido do olfato até a fala; o gestual e o simbólico. [...] Envolve níveis, camadas e sedimentações de percepção, representação e prática espacial que pressupõem um ao outro, que se ofertam para o outro, e que são sobrepostos uns sobre os outros (LEFEBVRE, 2000, p. 220; 226).

Nossa investigação se deterá num tipo especial de ambiente público voltado ao lazer: os circos de Cartago e Hadrumeto. Como veremos, “[...] os circos monumentais eram em geral

uma adição relativamente tardia para o repertório de edifícios públicos em uma determinada cidade, e servindo assim como uma indicação útil do seu tamanho e da prosperidade” (HUMPHREY, 1986, p. 321). Segundo Dodge (2014, p. 564), comparados com anfiteatros e teatros, os circos eram relativamente raros no mundo antigo, pois eles foram, em geral, a marca que destacou a grande cidade ou capitais dos outros agrupamentos menores e, por esse motivo, fazem parte de um movimento posterior ao segundo século. Foi também a partir da segunda metade do segundo século que as elites utilizaram o *Circus Maximus*, de Roma, como inspiração para os seus próprios projetos de construção por todo o Império; porém, mesmo sendo um movimento tardio, o “entretenimento já estava, desde a República romana, sendo usado como uma ferramenta política para tanto exprimir e alcançar influência, *status* e prestígio” (VAN ALTEN, 2012, p. 40).

Humphrey (1986, p. 579) identifica o início do século IV como a época mais importante para a construção de circos, sendo cinco datados com certeza desse período e outros dois por conta de razões estilísticas.⁴⁷ Nesse período foi quando começou “[...] o declínio dos jogos de gladiadores [...] o que fez com que os jogos de circo ganhassem maior popularidade, em particular na parte ocidental do Império Romano” (BELL, 2014, p. 494). Esse movimento também é marcante devido à associação entre os novos circos e as residências imperiais, uma vez que “Diocleciano estabeleceu o modelo em Nicomédia e os outros líderes tetrárquicos seguiram ligando os circos aos palácios imperiais. [...] deste grupo, o Circo de Maxêncio, em Roma, representa o final do desenvolvimento do projeto dos circos romanos” (HUMPHREY, 1986, p. 579).⁴⁸

⁴⁷ Segundo Humphrey (1986, p. 579), são eles: o de Nicomédia, dedicado por Diocleciano em 304; o circo de Maxêncio em Roma, entre 306 e 312; Trier (*Augusta Treuerorum*), provavelmente em 310 por ordem de Constantino; Sirmio, na Panônia, por registros monetários de 312-3; e o de Constantinopla, começado e aumentado durante o governo de Septímio Severo, mas somente finalizado e decorado com Constantino entre 324 e 330. Além disso, os de Milão e Tessalônica são acomodados nessa temporalidade por razões estilísticas. Ainda existem evidências para acreditar em uma grande reconstrução do circo de Antioquia, durante o governo de Constantino, bem como os de Aquileia e Ravena, na Península Itálica que ainda necessitam maior discussão.

⁴⁸ A partir de Augusto, os imperadores mantinham sua residência pessoal no monte Palatino, criando um complexo lúdico-palaciano pela associação da sede da casa imperial com o circo adjacente (CURRAN, p. 2000, p. 19 e ss.). A proximidade entre os edifícios permitiu uma associação *sui generis* entre o imperador e a população geral, o que discutiremos no terceiro tópico do capítulo segundo (HUMPHREY, 1986, p. 579). Fato foi que quando “Diocleciano assumiu o trono (em 284), o complexo palaciano do Palatino tinha se tornado um símbolo tão poderoso da supremacia romana que ele e sucessivos imperadores construíram complexos imitando-o por todo o império, em um esforço de sublinhar a sua autoridade. Durante o século quarto, a inclusão de arenas de circo na arquitetura doméstica imperial tornou-se uma tendência tão proeminente que os imperadores construíam ou renovavam seus palácios conectando fisicamente seus domicílios aos circos [e. g. Nicomedia em 304, uma série de imperadores construíram cinco arenas de circo ao lado de palácios imperiais em uma variedade de locais urbanos, em menos de trinta anos]. Os resultados foram complexos domésticos que enfatizavam a autoridade imperial através de uma intrincada rede de públicos e privados espaços domésticos” (BARNES, 2011 p. 72).

CAPÍTULO SEGUNDO

ESPETÁCULO E LAZER NA ÁFRICA ROMANA

Diversos especialistas, tais como Harold Arthur Harris (1972) e Alan Cameron (1976), dedicaram-se ao estudo do *modus operandi* dos jogos circenses, porém, o tratamento das informações por esses autores é deficitário no que concerne a uma investigação mais detalhada do espaço em que esses esportes ocorriam. Essa lacuna na historiografia da arqueologia e arquitetura romanas foi suprida com o lançamento da obra *Roman Circuses: Arenas for Chariot Racing*, de John H. Humphrey, em 1986. Humphrey catalogou e estudou todos os circos romanos da época imperial, criando uma obra decisiva para os estudos do esporte antigo e da sociedade romana. O autor dedica atenção especial aos circos de *Leptis Magna* e de *Cirene*, ambos na atual Líbia, e em melhor estado de conservação. Sobre os demais, divide-os de acordo com as regiões. Os pertencentes ao nosso recorte geográfico, os circos de Hadrumeto e Cartago, são comentados no capítulo seis, dedicado ao norte da África. Nele, *grosso modo*, Humphrey defende que os imensos circos africanos surgiram no segundo século e que tinham como modelo o Circo Máximo, de Roma, que estabeleceu a forma canônica para todos os outros circos imperiais. Tendo como base esses diversos trabalhos, procuraremos discutir neste capítulo a materialidade e os espaços próprios do circo, pois acreditamos que discutir a monumentalização dos espetáculos e festas é fundamental para enriquecer a crítica sobre a exposição corporal atlética que encontra sua narrativa nesses espaços, além de entender mais sobre um aspecto capital na formação das identidades urbanas no Mediterrâneo Antigo durante a fase final do Império Romano.

IN QUO POMPA CIRCI ET CIRCENSES LVDI DISSERVNTVR

O circo (**Imagem 6**), como um tipo de edifício urbano, atingiu seu ápice com as inovações introduzidas por ocasião das reconstruções do *Circus Maximus*, que passou então a ser um modelo para estruturas similares fora da Capital, estruturas estas que eram espaços destinados

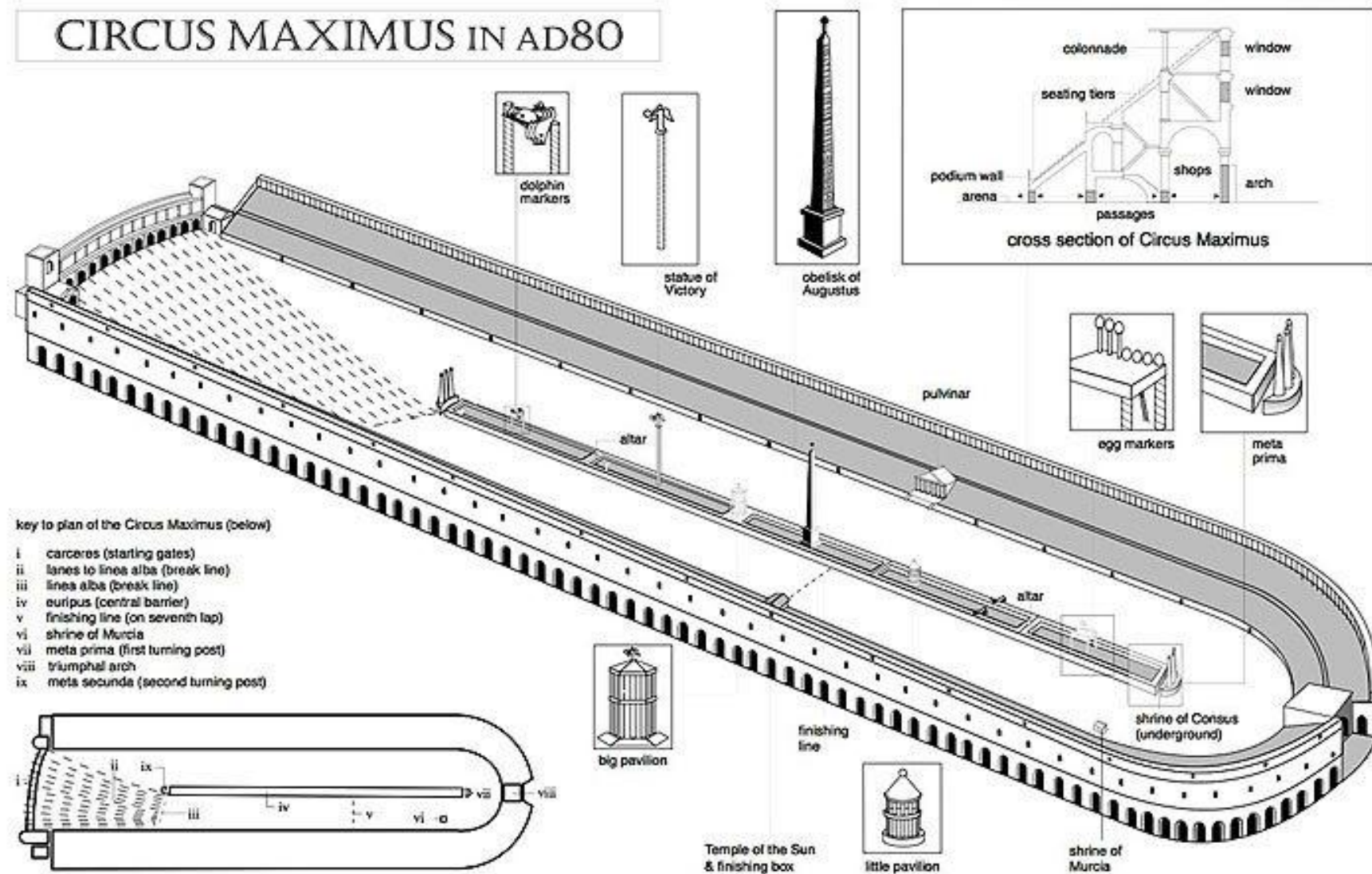


Imagem 6 – Reconstituição do *Circus Maximus*, por volta dos anos 80 a.C., com destaque para as subseções componentes do edifício (LAWRENCE, 2007, p. i-ii).

a corridas, espetáculos e comemorações cívicas (FUTRELL, 2006, p. 68).⁴⁹ O circo foi também o maior dentre todos os edifícios de esporte, lazer e espetáculo no mundo romano. Sua dimensão é explicada por um fator: o circo deveria ser grande o suficiente para acomodar uma ampla quantidade de pessoas e, mais que isso, pelo menos oito veículos correndo paralelamente, numa atividade lúdica e esportiva conhecida como *ludi circenses* (FAUQUET, 2008, p. 266). Sendo assim, uma arena média deveria ter pelo menos 400 metros de largura (HUMPHREY, 1986, p. 4 e ss.; DODGE, 2014, p. 562). Humphrey (1986, p. 296) divide os treze circos romanos do norte da África em três grupos: i) sete circos monumentais construídos em pedra, que principalmente serão encontrados nas grandes e mais importantes cidades costeiras – como os de Hadrumeto e Cartago; ii) três circos, provavelmente de madeira, encontrados em pequenas cidades interioranas, dos quais existem apenas evidências epigráficas; e iii) três circos de um grupo intermediário, para os quais mesmo as evidências sendo inconclusivas, parece que a construção conjugava a pedra e a madeira.⁵⁰

Quando mencionamos o edifício nomeado *circus*, fazemos referência a uma forma arquitetônica adaptada pelos romanos de um tipo semelhante de construção monumental grega, o *hipódromo* (ἵππόδρομος, literalmente composto de ἵππος, *híppos*, cavalo, e δρόμος, *drómos*; via para correr) (GROS, 1996, p. 346; GINOUVÈS, 1998, p. 149-150). Mesmo comportando diversas diferenças, o termo grego *hippodrómōs* e seu análogo latino, circo, “[...] são normalmente usados como sinônimos pelos escritores antigos e nas inscrições estruturais dos circos orientais, na parte do mundo romano de fala grega. Essa prática é

⁴⁹ A **Imagem 6** apresenta uma reconstituição do *Circus Maximus*, por volta dos anos 80 a.C. temos consciência de que essa representação é muito anterior ao recorte por nós proposto e fora de nosso recorte geográfico, contudo, dada a impossibilidade de encontrar outras reconstituições críveis e academicamente orientadas com foco nas subseções componentes desse edifício no período tardo-antigo, optamos por apresentar essa representação ainda que com ressalvas. Além disso, quando feitas às comparações entre os edifícios de lazer africanos e o *Circus Maximus* de Roma, o ideal seria apresentar exemplos de imagens nas quais o modelo arquitetônico romano aparecesse duplicado ou assemelhado com os circos de Cartago e Hadrumeto, porém infelizmente inexitem boas reconstituições desses prédios, que foram muito danificados durante as fases imediatamente posteriores à desfragmentação do Império Romano Ocidental e que ainda hoje estão pobremente escavados (LEONE, 2013, p. 101).

⁵⁰ Nomeadamente, são eles os treze circos em território africano moderno: a) quatro na Argélia: *Colonia Claudia Caesarea* (atual Cherchell), *Sitifis Colonia* (Sétif), *Auzia* (Sour El-Ghozlane ou Aumale) e *Saldae* (Béjaïa); b) sete na Tunísia: *Abthugni* (Henchir-Esch-Schorr ou Henchir-es-Souar), *Karthago* (Cartago), *Municipium Aurelium Commodum* (Henchir-Bou-Cha ou Henchir-Fraxine), *Colonia Concordia Ulpia Trajana Augusta Frugifera Hadrumetina* ou *Hadrumetum* (Sousse), *Municipium Septimium Aurelium Liberum Thugga* ou *Thugga* (Dougga), *Thysdrus* (El Djem) e *Vtica* (próximo de Zana); e, c) duas na Líbia: *Cyrene* (Shahhat) e *Leptis Magna* (próximo a Khoms). No recorte proposto para esse trabalho, o único circo da Mauritânia Tingitana (atual Marrocos), o *Circus Volubilis* (cerca de três quilômetros da moderna Meknès), já pertencia à diocese da Hispânia (HUMPHREY, 1986, p. 296 e ss.).

invariavelmente seguida pela literatura moderna” (DODGE, 2014, p. 562).⁵¹

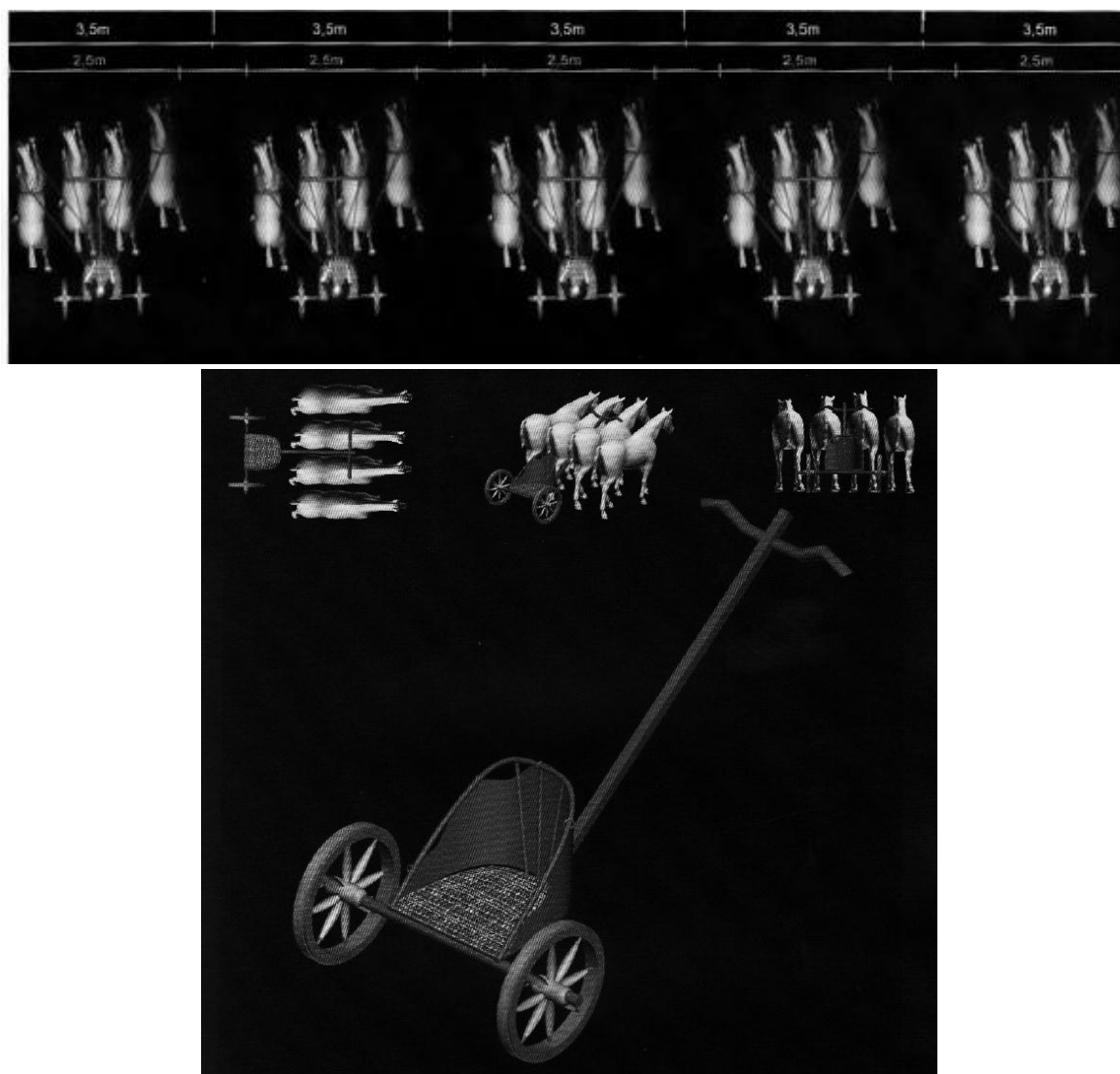


Imagem 7 – Representação digital do veículo preferencial dos jogos de circo, as quadrigas. No plano superior, cinco destas estão paralelas, dando uma dimensão do tamanho necessário da pista circense, que deveria acomodar de oito a doze veículos pareados (FAUQUET, 2008, p. 266; 269).

Os hipódromos da Grécia Clássica eram basicamente áreas planas o suficiente para conter veículos puxados por cavalos (HUMPHREY, 1986, p. 5-11; DODGE, 2014, p. 562-3). Esses veículos eram estruturas simples, feitas de madeira adornada e colorida. Poderiam ser bigas (carros com estrutura de madeira leve puxada por dois cavalos), trigas (puxadas por três cavalos) ou quadrigas (puxadas por quatro cavalos) (**Imagem 7**). Outros veículos também eram admitidos, embora com menor frequência, tais como carros puxados por seis a dez

⁵¹ Para uma discussão mais aprofundada sobre os paralelos divergentes e convergentes entre as corridas de carros grega e romana, cf. John Humphrey (1986, p. 5-12) e Pierre Gros (1996, p. 346).

cavalos, os chamados *decemiuges*, mais empregados em representações artísticas, a exemplo dos mosaicos, do que em corridas propriamente ditas (FRIEDLÄNDER, 1947, p. 50). Passaremos agora para uma descrição analítica da estrutura arquitetônica dos circos.

O local preferencial para a construção de um circo, segundo Vitruvius (*De architectura*, 1, 7.1), assim como os das outras edificações públicas, deveria ser escolhido pelas autoridades imperiais de acordo com a conveniência geográfica e a melhor localização para o acesso e circulação popular; por exemplo, sobre as localizações dos templos, quando a cidade não tivesse nem ginásio, nem anfiteatro, o templo dedicado a Hércules deveria ficar próximo ao circo, e o próprio circo deveria ficar próximo aos outros edifícios de lazer como o teatro ou as termas. A investigação arqueológica também nos revela outro critério para a instalação de uma arena de espetáculos: a proximidade de cadeias de relevo, como morros ou depressões, onde o uso da inclinação natural da terra favoreceria a construção das arquibancadas e demais assentos dos espectadores (GINOUVÈS, 1998, p. 148).

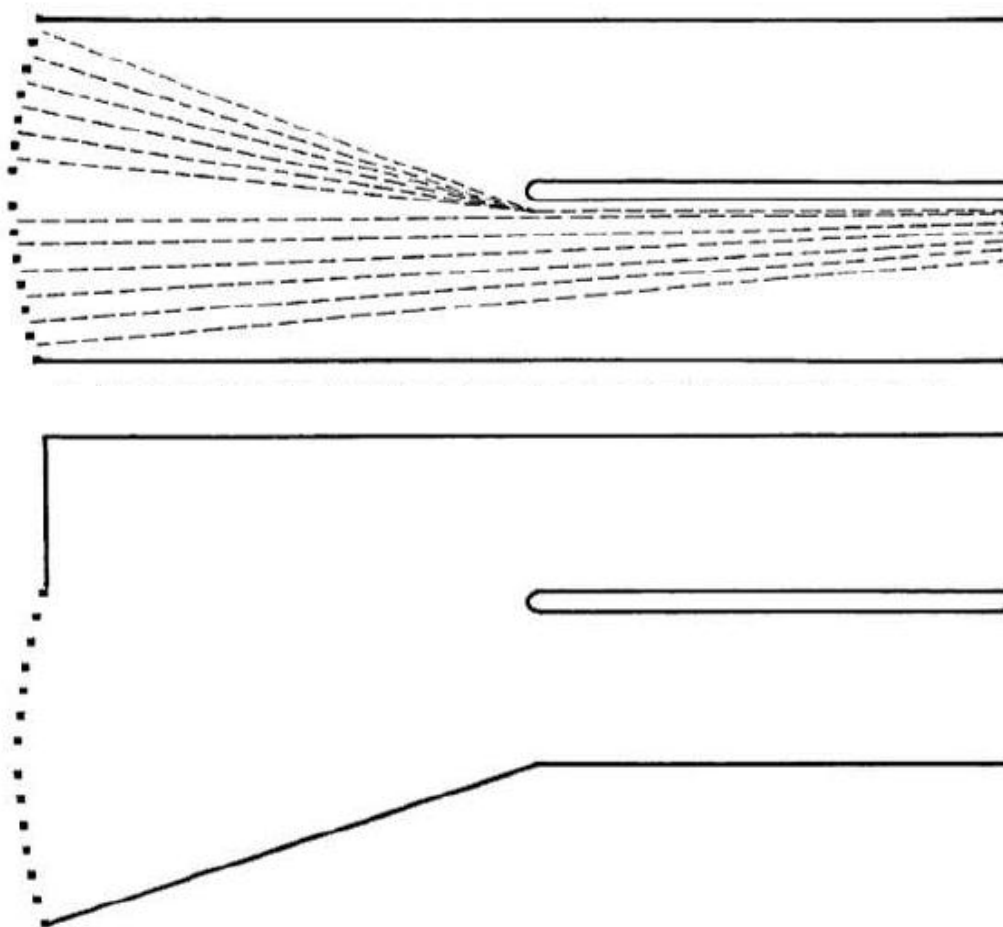


Imagem 8 – Comparação no padrão de largada dos corredores (HUMPHREY, 1986, p. 20-22).

O circo, na condição de edifício de uso público para os jogos romanos (*ludi*), é composto por uma estrutura retangular encabeçada por uma semicircunferência (*σφενδόνη*, *sphendōne*, em grego), ou seja, uma pista de areia ou terra batida (*arena*) ladeada por um alto muro (*podium*) que separa os corredores dos espectadores (GINOUVÈS, 1998, p. 149-150). Porém, diferentemente do que se poderia supor, estudos recentes defendem que a estrutura retangular não era perfeitamente paralela, como fica claro na comparação proposta pela **Imagem 8**, uma vez que

[...] os circos eram frequentemente projetados de modo que os dois lados longos se curvassem ligeiramente para fora a partir de cerca da metade do comprimento. Isso fazia com que os eventos na pista fossem mais facilmente visíveis para os espectadores. Isso também dava espaço extra onde os aurigas mais precisavam: conforme eles se aprumavam, logo depois de terem contornado as *metae* (DODGE, 2014, p. 562).

O *esboço superior* apresenta a versão tradicional, segundo a qual hipoteticamente a saída do semicírculo produziria uma injustiça, já que todos os carros não poderiam ter, tanto quanto possível, uma distância igual para passar entre os cárceres, ou seja, os portões, e a entrada para a primeira curva (RICH, 1890, p. 286). O *esboço inferior* é proposto em razão dos recentes estudos em sítios arqueológicos. Na projeção, todos os portões (pavilhões) estavam confinados na metade leste da bacia hípica. Sendo assim, os portões de saída dos cavalos provavelmente eram concentrados na parte direita, de modo a facilitar e tornar equânime a saída de todos os corredores da bacia hípica.

Além disso, os dois lados do circo não são paralelos uns aos outros, nem o *euripus*, ou seja, a linha que corta longitudinalmente a arena, perfeitamente central (**Imagem 9**) (HUMPHREY, 1986, p. 20-22; DODGE, 2014, p. 562). Contudo, nenhuma das duas soluções pode ser defendida por nós como definitiva, uma vez que, além dos circos variarem de acordo com o orçamento destinado à empreitada e do terreno onde seriam construídos, muitas descobertas arqueológicas e epigráficas estão sendo feitas continuamente, de maneira que qualquer conclusão é apenas provisória.

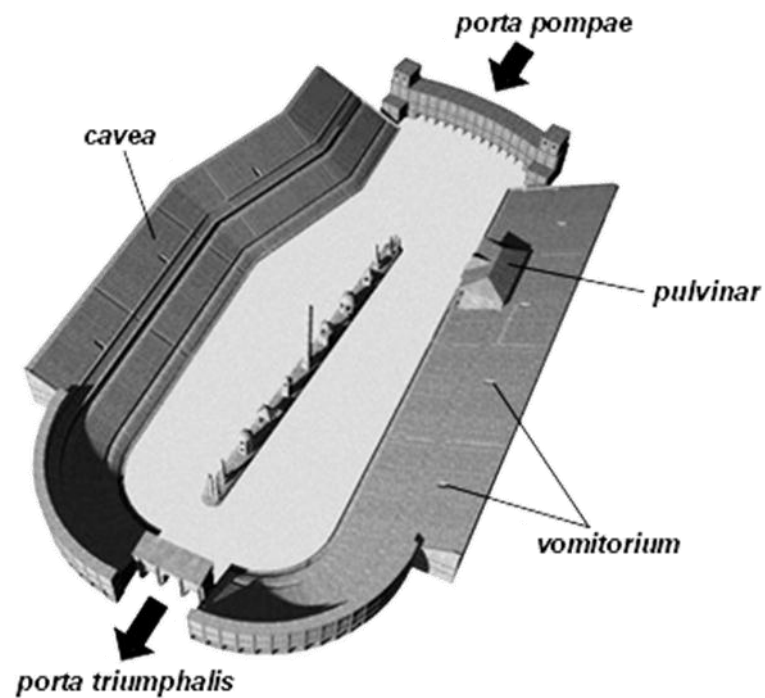
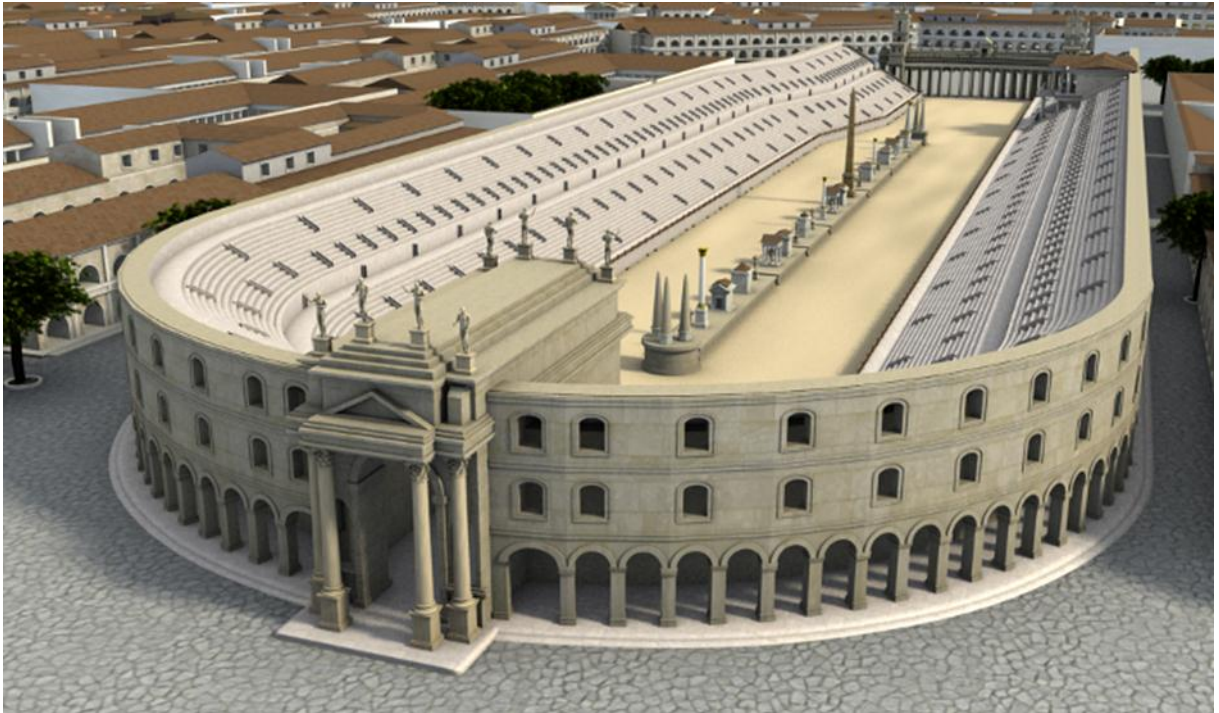


Imagem 9 – Representação artística da assimetria do circo romano, com ênfase na variedade de acessos (FAUQUET, 2008, p. 265).⁵²

⁵² As reconstruções tridimensionais utilizadas neste trabalho foram elaboradas pelo *Progetto Traiano*. Este é um projeto integrado de colaboração entre engenheiros e arqueólogos que pretendem usar a tecnologia moderna de design tridimensional para materializar conclusões e observações no que diz respeito à engenharia e ao estudo arqueológico dos monumentos da Roma antiga. Assim apresentam reconstruções confiáveis em termos de volumes de construção, tamanho das elevações, do ponto de vista da engenharia e viabilidade; não há, no momento, confiabilidade em termos de estética, cores e decorações, uma vez que não é o objetivo desses profissionais. As reconstruções são baseadas na análise crítica de vários *corpora* documentais: fotografias, publicações, planos, medidas e, sobretudo, a pesquisa de campo arqueológico. Relativo aos aspectos

A arena – denominada mais apropriadamente de *spatium* (Juvenal, *Saturae*, 6.582), *campus* ou, poeticamente, *aequor* (Sílio Itálico, *Punica*, 16, 391; 414) – era normalmente dividida no seu comprimento por uma parede, plataforma ou por uma pequena construção alongada, o *euripus* ou *spina*. O termo *spina* é empregado pelos arqueólogos como uma analogia ao papel da espinha dorsal no esqueleto humano (GINOUVÈS, 1998, p. 150).⁵³ Segundo Dunkle (2014, p. 383), “a função mais importante do *euripus* [*spina*] era evitar toda sorte de colisões que sabemos que ocorriam nos hipódromos gregos, devido a ausência de uma barreira divisora”. Era em volta da *spina* que as bigas deveriam correr, em sentido anti-horário, certa quantidade de vezes. Uma *spina* repartia-se em seções: as *metae*, ou seja, cada uma das extremidades, que eram marcadas por três cones sobre uma base alta semicircular, formando um marco notável para os aurigas e os espectadores (HUMPHREY, 1986, p. 255-9). Segundo Tertuliano (*Spect.*, 5), as *metae primae* eram a extremidade mais longe da saída dos cavalos, a sudoeste, no final da arena, uma vez que era o primeiro marco a ser contornado no início da corrida. A extremidade mais próxima dos portões (noroeste) seriam as *metae secundae*. Como ficava na parte central da pista, a *spina* recebia diversos enfeites móveis ou permanentes como estátuas, colunas, altares, pequenos santuários, obeliscos, e os contadores oficiais de voltas: os ovos (*oua*) e os pequenos golfinhos (*delphinae* ou *delphinarum columnae*) (**Imagem 10**) (RICH, 1890, p. 284-5; HUMPHREY, 1986, p. 175 e ss.; GOLVIN, 2008, p. 79-87). Os ovos e golfinhos coloridos, quando levantados e abaixados, respectivamente, sinalizavam as voltas efetuadas pelo auriga (FUTRELL, 2006, p. 75).

volumétricos, em muitos casos, os modelos do *Museo della Civiltà Romana*, em Roma, têm sido considerados como o ponto de partida mais confiável, analisando-o e atualizado à luz de estudos recentes. Todas as obras foram realizadas usando apenas softwares abertos, como o sistema operacional *Linux* e programas como o *Blender*, para gráficos tridimensionais, e *Gimp*, para gráficos bidimensionais. Mesmo que a maior parte de seu trabalho esteja publicada em revistas da área, alguns exemplares estão disponíveis para consulta no endereço virtual: <http://www.progettotraiano.com/>.

⁵³ O termo *spina* relacionado aos espetáculos foi utilizado pela primeira vez somente no séc. VI por Cassiodoro (*Variae epistolae*, 3, 51.8), porém a opção dos especialistas se dá para evitar a polissemia lexical de *euripus*, que, entre outras coisas, pode designar o canal de água que divide a ilha de Eubeia, na Grécia, do continente, e, portanto, qualquer estreito. Outra razão para uma confusão terminológica, segundo suposição de Hazel Dodge (2014, p. 562), é que inicialmente *euripus* era o termo designado para se referir ao perímetro de canais na arena do *Circus Maximus*, em 46 a.C., que ajudava a proteger os espectadores dos animais selvagens durante as *uentiones*. Contudo, quando aqueles canais foram aterrados e um paredão maior foi erigido para proteção dos assentos, o termo foi transferido para a área central e o nome popularizou-se. Tertuliano (*De spectaculis*, 8), por exemplo, utiliza *euripus* para o circo cartaginês. É interessante notar que o próprio *Oxford Latin Dictionary* sequer lista o sentido que utilizamos para *spina*. Para uma discussão detalhada sobre os problemas que ambas as terminologias apresentam, cf. John Humphrey (1986, p. 175-176) e Jean-Claude Golvin (2008, p. 82-6).

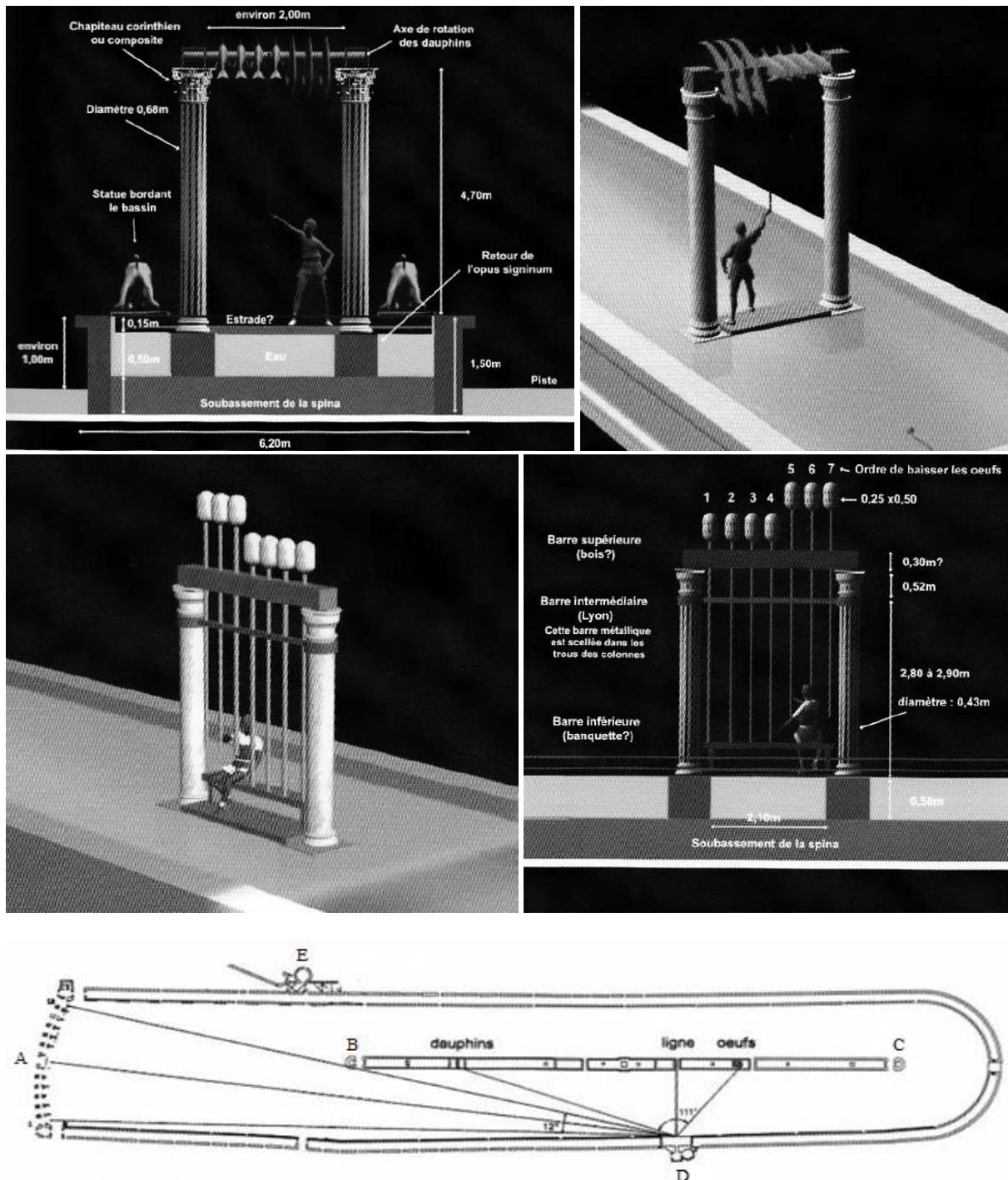


Imagem 10 – Restituição artística do aspecto e das dimensões do monumento portador dos golfinhos e ovos na *spina* no circo de Leptis Magna, norte da África; e da posição dele na *spina* do circo de Maxêncio, em Roma, a partir do ângulo de visão da tribuna dos jogos (D). As *metae primae* e *secundae* também aparecem marcadas pelas letras C e B, respectivamente (FAUQUET, 2008, p. 276-278).

Como espaço monumental ocupado por distintos grupos, a arquibancada, chamada de *cauea*, como no teatro, era dividida, na longitudinal, por *praecinctiones*, e na diagonal, por *cunei*, todas com saída para os corredores e portas de acesso (*uomitória*), compreendendo as várias linhas contidas em cada camada (*maenianum*) entre um par de escadas (*scalae*) (RICH, 1890,

p. 283; GINOUVÈS, 1998, p. 150). Os assentos eram dispostos em função do *status* social dos espectadores. Assim, o *cuneus* era dividido em assentos, chamados de *gradus*, *sedile* ou *subsellium* (Vit. 5, 6.2; Suet., *Aug.*, 44), sendo as cadeiras melhores, mais baixas, provavelmente acolchoadas e separadas do solo pelo *podium*.⁵⁴ Já os setores inferiores, mais acima, contavam com assentos em formato triangular feitos com pedra calcária ou rocha polida simples (LEFEBVRE, 2000, p. 229; HUMPHREY, 1986, p. 318). Ovídio (*Art. Amat.*, 1, 160-162) atesta que as mulheres, para evitarem os assentos duros, usavam um tipo de travesseiro (*puluinus*) para se sentarem e um escabelo (*scamnum*, *scabellum*), um banco pequeno, que servia de apoio aos pés (RICH, 1890, p. 286).

As relações de poder no circo romano eram manifestas espacialmente. Não se restringiam apenas ao *puluinar* imperial, perpassavam as *tribunae*, os assentos comuns e até os *carceres*. Frequentemente, eram oferecidos aos magistrados e aos membros da *ordo decurionum* os assentos das primeiras filas. Com isso, exprimia-se o prestígio desses estamentos nas cerimônias cívicas, que não se encerravam no circo, mas se prolongavam em banquetes financiados pelo tesouro público.⁵⁵ Cumpre mencionar que apenas no período imperial os privilégios e as distinções da elite romana se tornaram mais visíveis no recinto do circo, primeiramente com Augusto, depois Cláudio, seguido de Nero e, por fim, com Domiciano, quando ocorre a separação definitiva entre senadores, equestres e as pessoas comuns (Suet., *Augustus*, 44.1; *Claudius*, 21.3; *Nero* 11.1; *Domitianus*, 8.3). Quanto às datas que assinalam a divisão dos assentos entre as ordens imperiais, existe certa imprecisão. Sabemos que o circo,

⁵⁴ “Nos *Amores*, o *amator* devota metade do poema para estabelecer a cena, explicando sua presença, seus esforços e anseios, além de catalogar minuciosamente as formas pelas quais pode entrar em contato com a jovem. Os vv. 19-20, fornecem um exemplo interessante: ‘*quid frustra refugis? cogit nos linea iungi; haec in lege loci commoda circus habet*’ [Por que te retiras, em vão? A fileira nos obriga a estarmos juntos; / o circo oferece essas vantagens com suas regras sobre lugares]. Para um leitor antigo ou exímio conhecedor da cultura clássica, a passagem é autoexplicativa. Contudo, um leitor comum necessitaria de uma nota explicativa para poder apreender o sentido do dístico no contexto: os assentos (*gradus*, *sedilia* e *subsellia*) eram divididos longitudinalmente por fileiras, de acordo com cada conjunto de arquibancada. Portanto, não havia separações transversais entre os assentos, o que favorecia a proximidade entre as pessoas (RICH, 2007, p. 156-9). Na *Ars Amatoria*, vv. 139-42, o mestre ensina: ‘próximo de tua dona, se ninguém o impedir, assenta-te, cola o quanto puderes o teu flanco ao flanco dela. Independentemente de tua vontade e pela disposição do espaço, por sorte é forçoso que não haja real limite entre os assentos, obrigando-te a tocar numa moça’ (*proximus a domina, nullo prohibente, sedeto, / iunge tuum lateri qua potes usque latus; / et bene, quod cogit, si nolis, linea iungi, / quod tibi tangenda est lege puella loci*)” (BEM, 2009, p. 630). Muitas traduções presentes neste trabalho, assim como a referenciada nesta nota, foram realizadas do original em latim ou grego para a língua inglesa ou espanhola. Coube a nós, portanto, a tradução pra o português, para facilitar a fluência da leitura.

⁵⁵ Porém, eram na contribuição de fundos para a realização de jogos e instalação de complexos de entretenimento, vistos como melhoramento da vida cívica, que a elite local angariava o apoio dos membros menos abastados de sua comunidade e deixavam sua marca na paisagem cidadina (EDMONDSON, 2005, p. 275). Afinal, os decuriões deveriam contribuir com fundos para a organização dos espetáculos no ato de seu ingresso na cúria da cidade como um ato de evergetismo, tal como discutimos anteriormente, no terceiro subtítulo do capítulo primeiro.

como outros edifícios reservados aos espetáculos, também foi afetado diretamente pela resolução senatorial de 26 a.C., como atesta Suetônio (*Aug.*, 44.1). Segundo essa resolução, eram reservados os primeiros assentos das filas iniciais para a ordem senatorial. Porém, baseado em Dion Cássio (*Historia Romana*, 60, 7.4), Edmondson (2005, p. 18) afirma que foi somente em 41 que Cláudio

[...] teria atribuído uma seção específica de assentos para os senadores, o que sugere que até então nenhuma área específica de assento havia sido permanentemente reservado para o uso [dessa ordem]. Ao mesmo tempo, ele permitiu que os senadores, se não quisessem usar a toga senatorial completa, sentassem entre os espectadores de escalão menor.

A formulação jurídica recorrente sobre esses espaços nos leva a imaginar sobre como teria sido difícil fazer valer a legislação em face da lógica tradicional de apropriação do espaço circense, o que fica claro no relato de Suetônio (*Domit.*, 8.3), uma vez que, ainda sob o governo de Domiciano, o povo comum não respeitava a distribuição social dos assentos, principalmente os dos equestres, cabendo ao imperador resolver o impasse. Sobre a *ordo equestre*, ainda de acordo com Dion Cássio (55, 22.4), em 5, o Senado aprovou uma nova resolução, formulada por Augusto, no sentido de os equestres também serem diferenciados do restante da população nas arquibancadas do circo, apartando-se assim do conjunto dos espectadores comuns. O que gera certa confusão aqui é que, segundo o que Tácito (*Annales*, 15, 32) e Suetônio (*Nero*, 11.1) descrevem, foi somente no período neroniano, em 63, que os equestres teriam recebido assentos separados da plebe em definitivo, pois até então não havia diferenciação (*indiscreti*), como expresso na *lex Roscia theatralis* (67 a.C.), que se aplicava somente às quatorze filas do teatro (Cícero, *Pro Murena*; RAWSON, 1987, p. 102; POCIÑA PÉREZ, 1976, p. 435-442).⁵⁶ No que concerne à repartição por gênero, de acordo com as fontes, parece não ter havido nenhuma tentativa de separar homens das mulheres no interior do circo, fato esse que parece ter sido combustível para a ironia e a crítica nos textos de Ovídio (*Amores*, 3.2; *Ars Amatoria*, 1, 135-162) e de Juvenal (*Sat.*, 11.202).

Se as ordens superiores da sociedade romana desfrutavam de espaço próprio no circo, isso valia também para os integrantes da casa imperial. Afinal, é na extremidade superior da arquibancada que encontramos uma inovação introduzida por Augusto: a construção de um

⁵⁶ Tal reconfiguração social foi paralela ao movimento de reestruturação física do *Circus Maximus*, uma vez que ocorreu durante o aterro do canal de água designado *euripus* que ficava tangenciando os muros na borda da arena (ver nota 37). Com o aterro dessa faixa, novas fileiras senatoriais foram construídas sobre aquela área, mais próximas à arena, deixando as antigas e mais afastadas para os equestres (Plín., *Nat.*, 8, 21; HUMPHREY, 1986, p. 647, nota 240; EDMONDSON, 2005, p. 18).

reduito fechado com pórtico, chamado *puluinar* (GOLVIN, 2008, p. 79-80).⁵⁷ Localizado na melhor e mais proeminente parte da *cauea*, seu uso era restrito àqueles que presidiam ou patrocinavam os jogos (*editor spectaculorum*) e convidados especiais do imperador ou de sua família (Suet., *Claudius*, 4; RICH, 1890, p. 283-4; HUMPHREY, 1986, p. 78-83). Essa plataforma dava suporte ao camarote imperial, no *Circus Maximus* de Roma, e logo se tornou o principal sítio para a comunicação entre o imperador e os súditos, razão pela qual o circo romano era uma extensão quase obrigatória da paisagem urbana associada ao palácio imperial, onde quer que fosse construído (BELL, 2014, p. 493-4). A necessidade de um recinto elevado no qual se posicionava o *imperator* resultava da associação entre o espetáculo circense e a política, pois havia “[...] uma justaposição entre o circo e o palácio, justaposição esta que apareceu pela primeira vez em Roma, com o palácio no Palatino e o *Circus Maximus* e foi emulada em todas as capitais tetrrquicas: em Milão, Tessalônica e Sirmio [...]” (DODGE, 2014, p. 566).

Na extremidade reta do circo, área diametralmente oposta a *sphendne*, na qual as *caueae* se encontravam, eram construídos os *carceres*, conhecidos como coxias, portões de espera e preparação do preo.⁵⁸ Antes do século I a.C., toda essa estrutura era denominada *oppidum*, uma vez que seus portões e altas torres, nos seus extremos, lembravam a muralha de uma cidade (Varrão, *De Lingua Latina*, 5, 153; POTTER, 2012, p. 183). Não sabemos exatamente a quantidade de *carceres*, pois “edifícios para *spectacula* no norte da África, infelizmente, têm sido pobremente escavados” (LEONE, 2013, p. 101). Contudo, se concordamos com Cassiodoro (*Var.* 3, 51.1-8), somos levados a crer que geralmente eram doze os cárceres. Porém, segundo vestígios materiais, os cárceres poderiam ser oito, o que facilitava o acesso para duplas ou trios de atletas das quatro agremiações tradicionais: *verdes*, *azuis*, *vermelhos* e *brancos*. Esses portões, onde os corredores esperavam pelo início da prova, possuíam um tipo de válvula automática (*cancelli*) que se abria quando o sinal era dado e uma corda era

⁵⁷ “O circo [Máximo] foi restaurado por Augusto entre 30 e 7 a.C. Temos uma descrição bastante precisa em Dionísio de Halicarnasso [*Antiquitates Romanae*, 3, 68.1-4)], mas não sabemos exatamente quando o *puluinar* foi construído. Augusto nas suas *Res Gestae [Divi Augusti* (19.1)], menciona o *puluinar* (usando a palavra *naos*) entre as realizações importantes de seu reino” (GOLVIN, 2008, p. 80). Para Humphrey (1986, p. 180-186), o *puluinar*  muito antigo e remonta  época etrusca, onde poderia ser constituído de uma plataforma de madeira instalada na *cauea*, porém, não chegou até nós nenhuma menção de existência na época republicana ou antes de César (GOLVIN, 2008, p. 79).

⁵⁸ Os *carceres* foram conhecidos por inúmeros nomes na Antiguidade, entre eles: *claustra* (Estácio, *Thebaida*, 6, 399; Horácio, *Epistulae*, 1, 14.9), *crypta* (Sidnio Apolinário, *Carmina*, 23.319), *fauces* (Cassiodor., *Var.*, 3.51), *ostia* (Ausnio, *Epistolarum liber*, 28, 11), *fores carceris* (Ovídio, *Tristia*, 5, 9.29), *repagula* (Ovídio, *Metamorphoses*, 2, 155; Sil., 16, 318) e *limina equorum* (Sil., 16, 317) (RICH, 1890, p. 285).

removida (Sil., 16, 316). Isso fazia com que todos os portões se abrissem ao mesmo tempo.⁵⁹ Por precaução, havia um grupo de homens (*armenarii*) a postos caso o dispositivo viesse a falhar. No centro dos *carceres*, divididos em dois grupos de seis cada (*bissena ostios*), ficava a chamada *porta pompae* (cf. **Imagem 9**), sempre aberta. Era através dela que a procissão circense entrava quando da abertura dos jogos (Aus., *Epist.*, 28, 12).

A fachada exterior do circo muito se assemelhava ao esquema decorativo dos teatros e anfiteatros, sendo composta por uma série de arcos e colunas que permitia o acesso do espectador e sua movimentação. Assim,

[...] o circo encontra-se magnificamente decorado, a partir de todos os pontos de vista. Em uma descrição do século IV são elogiados, por exemplo, os muito ricos ornamentos de bronze dos estandes. O circo está rodeado por fora, na base e em sua totalidade, com portas em arco e escadas pelas quais poderiam entrar e sair de maneira tranquila milhares de pessoas simultaneamente. Sob os arcos desses átrios também existiam lojas e locais comerciais dos mais variados tipos para a maior comodidade dos espectadores, acima dos quais se encontravam as casas de seus proprietários; aparentemente, os dois átrios de saída se revezavam, um dedicado às lojas e o outro à entrada propriamente dita do circo (FRIEDLÄNDER, 1947, p. 48).

Ainda sobre as entradas que facilitavam a movimentação, existiam, além da *porta pompae*, outros acessos e passagens que permitiam ao público adentrar o monumento: os *uomitoria*, ou seja, duas entradas nas extremidades de encontro da *cauea* com o *oppidum*, assim como acessos unilaterais, que geralmente propiciavam o ingresso vindo-se de outro edifício próximo como, por exemplo, a passagem escavada entre o circo e o anfiteatro em *Leptis Magna* (**Imagem 11**).⁶⁰ No extremo oposto da *porta pompae*, no centro do semicírculo, ficava a *porta triumphalis*, portão pelo qual o general romano que celebrava um triunfo passava no início de sua marcha. Essa porta foi mencionada inúmeras vezes pelos autores latinos, mesmo que, pelas indicações topográficas, possa referir-se também a qualquer outro portão que servisse para a finalidade do Triunfo, fosse ele dentro do circo ou não (PLATNER, 1929, p. 418-9). É provável que a uma das portas fosse associada a *porta libitinensis*, cujo nome deriva de Libitina, a deusa dos funerais. Somente por ela os corpos dos que morreram nos jogos

⁵⁹ Um fato curioso é que os portões eram desenhados para abrir para dentro, evitando assim qualquer tipo de perigo à vida dos *armenarii*, ou seja, os responsáveis por abrir manualmente as portas caso a válvula travasse ou não funcionasse. Além de Dionísio de Halicarnasso (*Ant.*, 3, 68, 3-4) e Sílio Itálico (16, 316), sobre esse dado existem inúmeros afrescos no Museu Britânico e no Museu Borgiano que representam e legitimam essa interpretação. Para maiores detalhes, cf. Anthony Rich (1890, p. 285).

⁶⁰ *Leptis Magna* apresenta as melhores condições de estudo dos circos africanos, pois além de excelentes condições de conservação, já que foi uma cidade abandonada ainda na Antiguidade, está completamente escavada e foi longamente discutida por Procópio de Cesareia, em 561, em seu panegírico *De aedificiis* (6, 4.1-11) ao reinado e à pessoa imperial de Justiniano I. Por todas essas características é o circo escolhido, preterindo o Circo Máximo de Roma, por John Humphrey (1986, p. 25-55) para iniciar as discussões de seu livro, no primeiro capítulo, esmiuçando assim inúmeros aspectos arquitetônicos e arqueológicos.

poderiam ser carregados para fora do edifício (*Hist. Aug., Commodus*, 16.1-9; *Dion Cass.*, 72, 21.3; KYLE, 2001, p. 164).

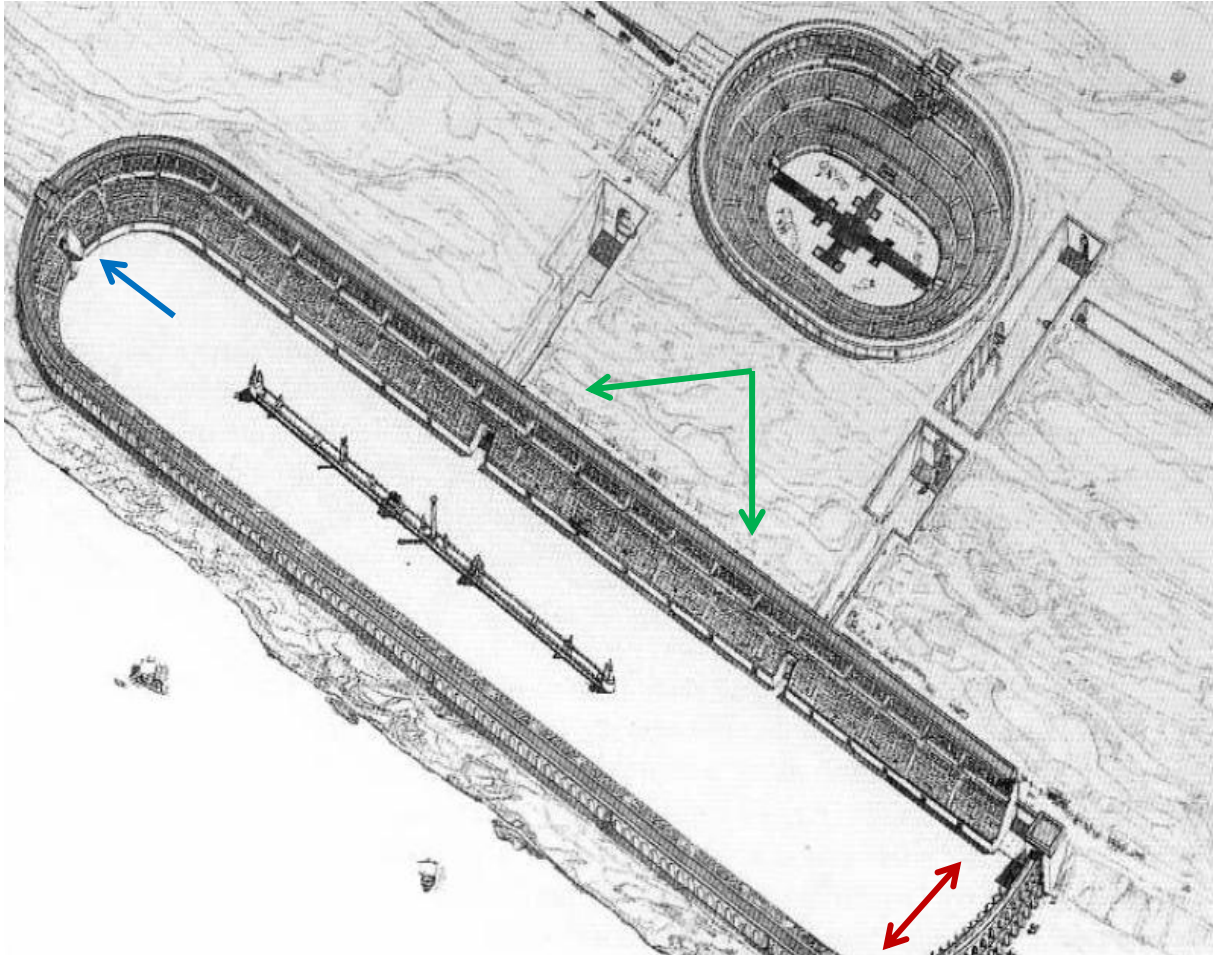


Imagem 11 – Reconstituição arqueológica do complexo lúdico do circo e anfiteatro em *Leptis Magna*, atual *Al-Khums*, Líbia, Norte da África, a 130 quilômetros ao leste de Trípoli. Destaque para os acessos ao circo: os corredores de acesso unilaterais, escavados entre os edifícios (*uomitoria*) [em verde]; nos dois encontros da *cauea* com o *oppidum* [em vermelho]; e a *porta triumphalis* [em azul] (MAURIN, 2008, p. 95).

OS CIRCOS DE HADRUMETO E CARTAGO

Passaremos agora para uma discussão pormenorizada da estrutura dos edifícios de Cartago e Hadrumeto relativos às corridas de carros estudadas nesta dissertação. O circo cartaginês foi construído na periferia urbana oeste-noroeste (**Imagem 12**) e, como a maior parte dos circos africanos, sua construção é relativamente tardia, comparada aos anfiteatros e banhos,

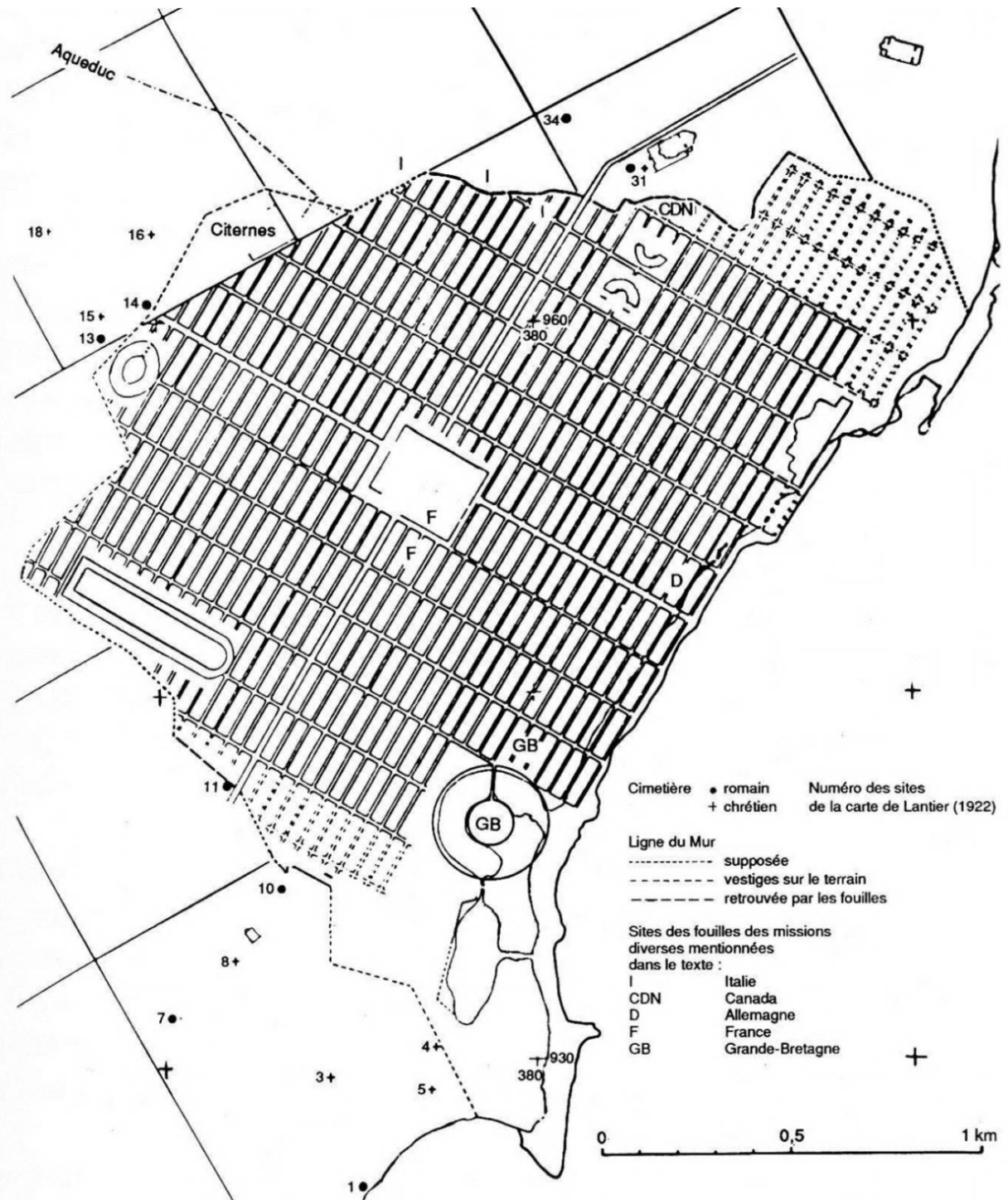


Imagem 12 – Mapa da centurição romana da *Colonia Iulia Concordia Carthago*, séc. II. Destaque à esquerda para a localização do circo dentro do cenário urbano (NORMAN, 1988, p. 10).

presentes no continente desde a metade do primeiro século. Segundo Humphrey (1986, p. 295), esse fato denotou

[...] bem a ordem de prioridades na cabeça dos líderes da próspera capital provincial: não era que os cidadãos [...] atribuíssem pouca importância às corridas de cavalos, somente que outras necessidades tinham reivindicações prioritárias sobre os recursos

disponíveis. Uma vez que essas necessidades fossem satisfeitas, o circo se tornava o próximo *desideratum*.

A construção do circo de Cartago data do final do primeiro século, por volta de 90-100, sob a dinastia dos Flavianos, tendo sido talvez determinada por Domiciano após a elevação de Cartago a capital da província da Zeugitânia. A Arqueologia não nos informa se essa é a primeira construção do gênero em Cartago ou se foi precedida por uma menos complexa, talvez de madeira, o que não deve ser descartado. O circo de Cartago foi o segundo construído na África, sendo apenas mais novo do que o circo de *Vtica*, na atual cidade de Bizerte, Tunísia, datado do período republicano. Na construção do edifício utilizaram-se basicamente cascalho e pedras. O circo foi ampliado mais tarde, durante o governo de Septímio Severo e, sob Teodósio, no final do século IV, foi restaurado (MAURIN, 2008, p. 92-4).⁶¹ Sua decoração arquitetônica e capacidade fazem jus à posição de capital da diocese da África: seus 570 x 80 x 129 m faziam com que comportasse, estima-se, entre 47.000 e 70.000 pessoas, fazendo dele o maior da África e o terceiro maior do Império, depois do Circo Máximo, em Roma, e do circo de Antioquia (HUMPHREY, 1986, p. 295-306).⁶² Seu posicionamento, na periferia da cidade, era fundamental em função de sua enormidade, porém, com o crescimento horizontal e devido à conurbação dos núcleos urbanos em processo, logo seria fagocitado pela cidade (NORMAN, 1988, p. 17; FAUQUET, 2000, p. 283-303).

⁶¹ “Um circo monumental feito de pedra não pode ser considerado a condição *sine qua non* para a maioria das cidades provinciais participarem das corridas de carros. As mais importantes cidades e algumas outras que tinham um objetivo particularmente maior ou benfeitores de alto nível poderiam receber um circo monumental durante o primeiro ou segundo século, mas elas seriam a exceção e não a regra. A maioria das cidades simplesmente não tinha a necessidade de ter um circo monumental feito de pedra, de modo a participar da popularidade geral dos esportes hípicas. Isso deve ter sido considerado por muitos como um gasto desnecessário drenando os recursos das cidades, quando existiam sempre outras coisas para serem feitas com o dinheiro. Por que ter transtorno com a construção de um edifício enorme em pedra como tal quando as corridas de carros aconteciam em muitas das cidades e regiões próximas em um evento ocasional, possivelmente ocupando não mais que uma dúzia de dias durante um ano?” (HUMPHREY, 1986, p. 295).

⁶² Os historiógrafos antigos não nos deram nenhuma informação específica sobre a população das cidades africanas durante o período romano, porém historiadores modernos vêm fazendo estimativas baseadas em estudos comparativos entre as densidades populacionais e os tamanhos das cidades durante o Medievo central e final. Assim, estudos tradicionais estimam que “[...] no momento do seu maior esplendor (c. 150-258), Cartago não contaria com menos de 300 mil habitantes, divididos em igual medida pelos limites entre o território da antiga colônia de Augusto e nos subúrbios adjacentes. A área da cidade augustana é conhecida por possuir aproximadamente duzentos e sessenta e dois hectares, e possuindo 150 mil residentes nesta área corresponderia a uma densidade de quinhentos e setenta habitantes por hectare. [...] A suposição de que a *Vrbs* [Roma] teria três vezes mais habitantes do que Cartago repousa sobre nenhum fundamento. A diferença entre as duas cidades [...] era provavelmente muito maior do que pode presumir a partir das áreas relativas das duas cidades e também comparando os seus tipos de *habitats*” (LEZINE, 1969, p. 70; 82). Porém, essa visão vem sendo contestada por trabalhos mais atuais, para um número mais modesto entre 90 mil e 70 mil pessoas durante a virada do segundo para o terceiro século, na época de Tertuliano. Mesmo com esses números menores, “[...] ela ainda pode ser considerada uma metrópole” (REBILLARD, 2012, p. 100).

O circo, além de parcialmente escavado, encontra-se bastante deteriorado em função das constantes pilhagens voltadas para a alvenaria e para o ímpeto construtor a partir do quinto século, quando este fora abandonado, bem como durante toda a Antiguidade Tardia e o Medievo Central. Além disso, a construção de prédios e demais instalações contemporâneas nas suas imediações dificultou uma escavação mais completa do que a mera prospecção restrita a certas seções, como a central atravessada pela antiga linha férrea de Tunis a Marsa (MAURIN, 2008, p. 94) (**Imagem 13**). As escavações que trouxeram resultados científicos mais seguros foram efetuadas por uma equipe polonesa, integrada por Andrzej Iciek, Aleksander Jagodziński, Jerzy Kolendo, Jacek Przeniosło, Szukaj Tałuc e Stanisław Porzeżyński, em 1972 e 1977, quando se descobriram algumas tábuas execratórias e constatou-se que a forma original do circo havia sido drasticamente modificada (HUMPHREY, 1989, p. 1). Uma equipe estadunidense também empreendeu trabalhos de escavação entre 1982 e 1989. Dela fazia parte John H. Humphrey, fundador do *Smithsonian Institution*, investigador-chefe da *American excavations at Carthage* (1975-1989) e autor de vários trabalhos sobre o circo cartaginês – que deram continuidade ao trabalho dos arqueólogos poloneses, formulando uma proposta definitiva que clarifica o plano circense e contesta os dados obtidos nos trabalhos anteriores (**Imagens 14**). Foi durante essa prospecção arqueológica que Naomi J. Norman, líder da escavação de 1982 até 1990, encontrou também uma das necrópoles citadinas, ou seja, um amplo cemitério, em local próximo ao circo, onde havia diversas sepulturas intactas, soterradas por séculos de terra e sujeira. Depois do achado, começou-se uma nova escavação na necrópole (NORMAN, 1988, p. 10-19; PURDY, 1999, p. 1-2). A proximidade entre circo e necrópole é um elemento fundamental para nossos propósitos nesta dissertação, razão pela qual voltaremos ao assunto no próximo capítulo.

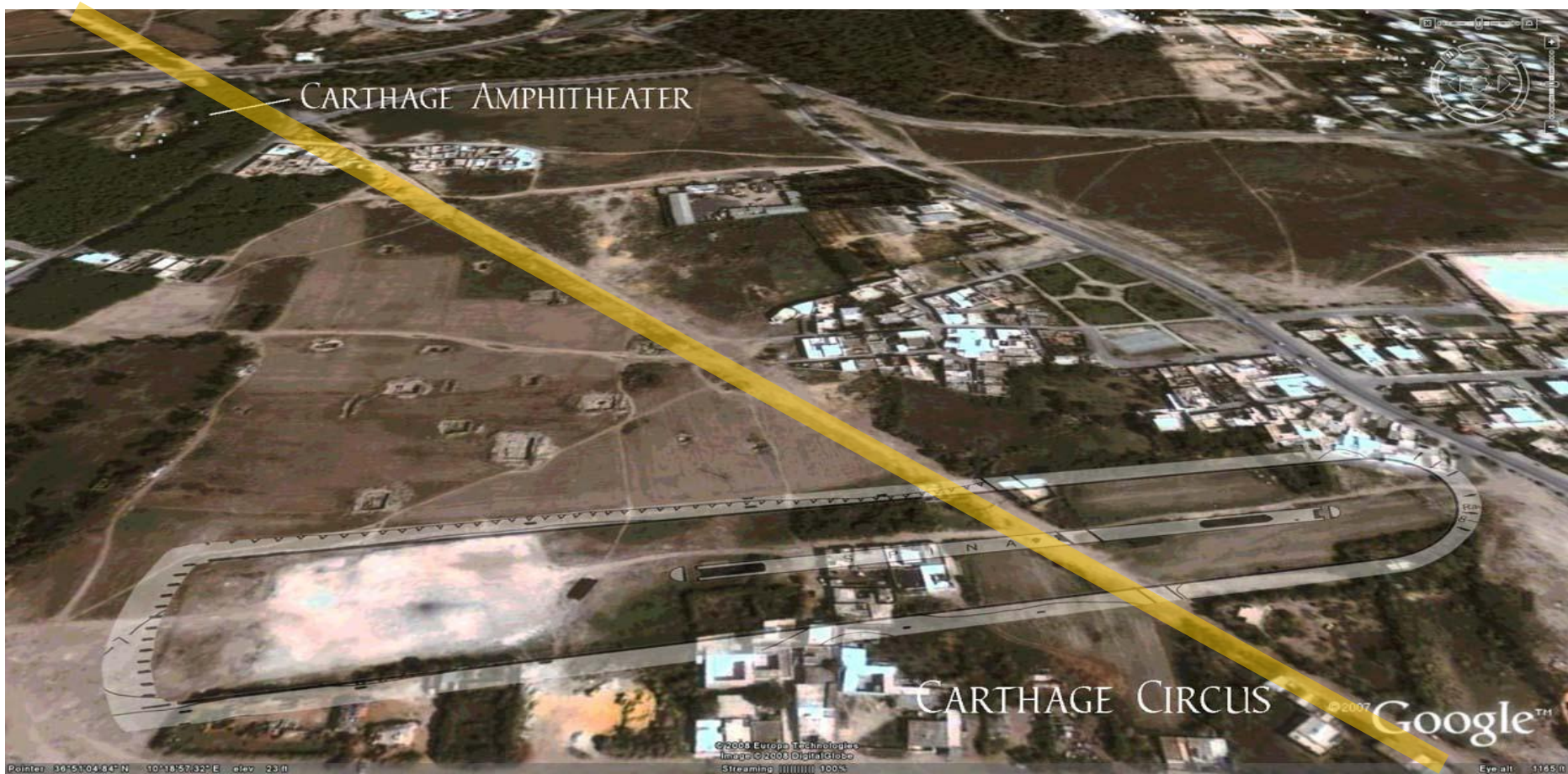


Imagem 13 – Mapa aéreo da cidade de Tunis, capital da Tunísia, antiga Cartago, com indicação para a localização do circo e do anfiteatro romanos, em destaque, a antiga linha férrea de Tunis a Marsa (*Chemin de Fer*) (MAURIN, 2008, p. 94).

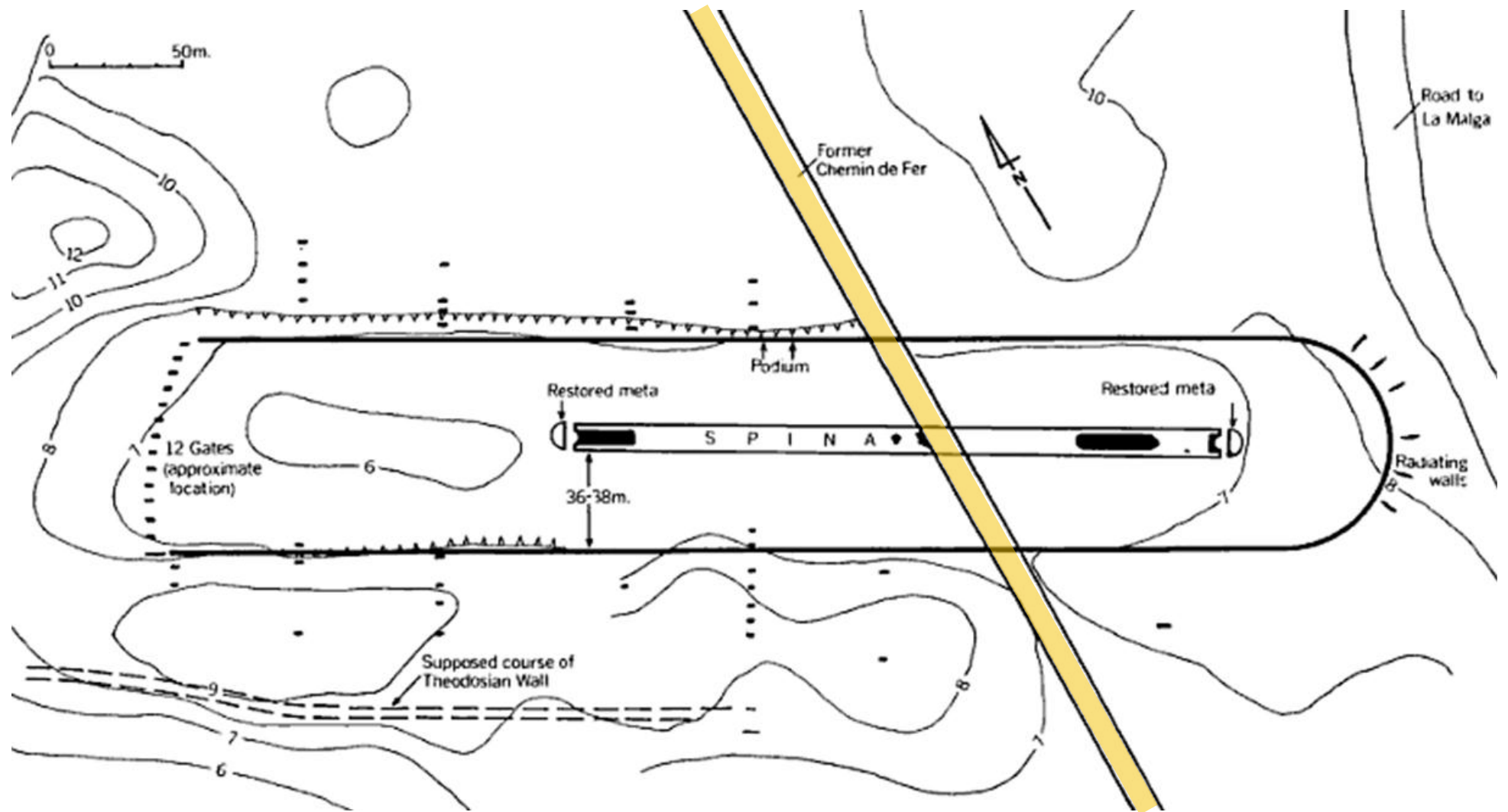


Imagem 14 – Plano reconstituído do circo romano em Cartago após as *American excavations at Carthage* (1982-1983), em destaque, a antiga linha férrea de Tunis a Marsa (*Chemin de Fer*) (HUMPHREY, 1986, p. 302).

Já o circo de Hadrumeto foi edificado em meados do segundo século, sob a dinastia dos Antoninos (FOUCHER, 1964, p. 161-2),⁶³ uma vez que, “[...] a partir do reinado de Adriano, a cidade se torna susceptível a proporcionar edifícios públicos característicos das cidades africanas envolvidas na emulação monumental habitual” (TROUSSET, 2000, p. 3319). Durante sua construção, os engenheiros utilizaram a inclinação natural do terreno para instalar as arquibancadas (tal como em *Leptis Magna*). Por isso, o circo localiza-se na periferia ocidental da cidade, fora dos limites das muralhas, em sentido norte-nordeste a sul-sudoeste, a cerca de 500 m a oeste da cidade (**Imagem 15**).⁶⁴

Mais modesto que o de Cartago, o circo de Hadrumeto era um pouco menor em comprimento (400 x 120 m), com capacidade para cerca de 42.500 espectadores – sendo o terceiro maior em território africano, depois de *Thysdrus* (atual El Djem, Tunísia) e do de Cartago (HUMPHREY, 1986, p. 317-321; FAUQUET, 2000, p. 283-303; MAURIN, 2008, p. 92). Entre as similaridades de ambas as construções conta-se o emprego dos mesmos materiais – cascalho e pedras, principalmente. Além disso, o circo hadrumetino apresenta resíduos de mármore branco, que poderia ser o material original de sua decoração (CARTON, 1908, p. 17-20, 39-40; MAURIN, 2008, p. 94). Como apontando por Humphrey (1986, p. 319-320),

[...] o circo em Hadrumeto emergiu assumindo um lugar muito mais importante entre os circos norte-africanos do que têm tradicionalmente apontado. [...] Os restos sobreviventes mostram que ele era uma construção tal como a tradição monumental principal: possuía as paredes do pódio maciças, segurança para apoiar os assentos e uma colunata na parte de trás, mas também, provavelmente, em ambos os lados. A profundidade das arquibancadas era extraordinariamente grande, mais do que dos outros circos norte-africanos, com exceção da própria Cartago. No lado oeste, o arquiteto não se contentou com a colocação de assentos na encosta de calcário pré-existente: em vez disso, ampliou os assentos muito além do banco natural, através da construção de muros traseiros adicionais, a fim de proporcionar a capacidade de espectadores que a cidade considerava necessária.

⁶³ Humphrey não concorda com a hipótese de Foucher (1964; 1984) sobre a datação do circo, uma vez que, em sua opinião, falta qualquer tipo de evidência para sustentar tal afirmação. Sendo assim, a única coisa que, segundo ele, pode ser afirmada é que “embora nenhuma evidência independente, da data do circo, exista, uma data posterior a de Cartago, mas não necessariamente mais tarde do que em *Leptis Magna*, deverá estar em conformidade com o que sabemos, geralmente, sobre a história e o desenvolvimento da cidade. Hadrumeto se tornou a capital da província de *Byzacena* no final do terceiro ou no início do século quarto, momento em que pode-se imaginar que o circo tenha ganhado um novo sopro de vida. Assim, em Hadrumeto como em outros lugares, é possível que o século quarto tenha sido um período de grande interesse no circo” (HUMPHREY, 1986, p. 320).

⁶⁴ Mesmo utilizando a depressão do vale tunisiano, os engenheiros antigos colocaram as arquibancadas inferiores diretamente na encosta e, em seguida, adicionaram subestruturas atrás para apoiar as camadas superiores. “Isso proporciona uma rara combinação dos dois métodos de assentos no mesmo arranjo de lugar: em outros circos do norte-africano, tende a ser um ou o outro, em vez de combinação dos dois” (HUMPHREY, 1986, p. 318).

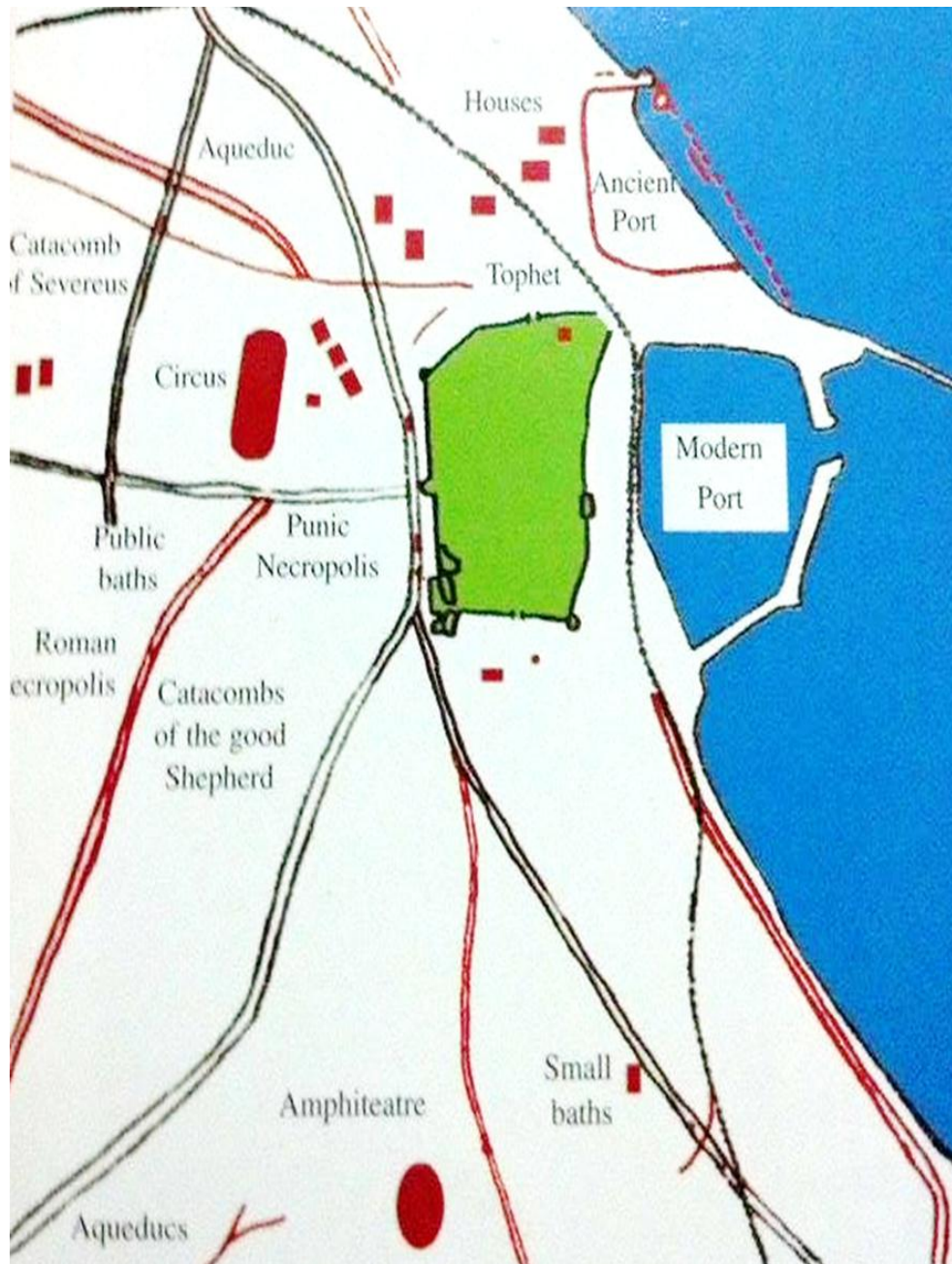


Imagem 15 – Sítios arqueológicos de Hadrumeto. Destaque em verde para a região da atual Medina e, à esquerda, o circo romano (DJELLOUL, 2006, p. 14).

Como dito acima, Hadrumeto alcançou sua fase áurea no terceiro século, mesmo que, após a revolta de Gordiano I (238), em Thysdrus (atual El Djem), a cidade tenha perdido um pouco de relevância no contexto imperial (DJELLOUL, 2006, p. 16).⁶⁵ Mesmo assim, a existência

⁶⁵ “Durante um período de aproximadamente três séculos, duas invasões estrangeiras alternadas assumiram a tutela de Roma, sem jamais poder reconstituir integralmente suas fronteiras” (SALAMA, 2010, p. 548 e ss.): a primeira delas foi a tomada vândala e, após, a retomada bizantina. Depois da invasão vândala em 429, Hadrumeto é renomeada para *Hunerikópolis*. A cidade destaca-se no contexto das *Guerras Vândalas*, entre 533 e 534, quando se torna uma das inúmeras Justinianópolis (*Ἰουστινιανούπολις*) do Império oriental. O conflito foi

de um grande número de vestígios arqueológicos provenientes do século quarto parece indicar que, nessa época, os edifícios públicos ali foram restaurados tal como em outras partes do Império, ainda que a prioridade tenha recaído sobre os arcos monumentais e os banhos públicos (LEONE, 2007a, p. 36; 92). O circo encontrava-se rodeado de necrópoles como pode ser visualizado no mapa anterior. Escavações arqueológicas, levadas a cabo desde o fim do século XIX, revelaram que próximo a ele, a oeste, ficava outro edifício de lazer desconhecido, provavelmente termas ou um anfiteatro (FOUCHER, 1964, p. 166-9, TROUSSET, 2000, p. 3319-3320).

As primeiras escavações do circo de Hadrumeto ocorreram entre 1862 e 1863, tendo sido coordenadas pelo arqueólogo e numismata francês Ernest Charles François Babelon (1854-1924), que publicou os resultados em um atlas arqueológico do território tunisino, em 1893, em colaboração com René Louis Victor Cagnat e Salomon Reinach. No atlas, descreveu em minúcias os vestígios arqueológicos, incluindo também os monumentos das áreas urbanas e rurais, a exemplo do porto antigo, de alguns edifícios residenciais, das muralhas púnicas e romanas, do teatro, do aqueduto, das necrópoles fenícias e das cisternas. Destacamos, dessa fase, a descoberta de edifícios residenciais com imensos e bem conservados mosaicos e de duas igrejas, uma delas apresentando uma planta em formato de basílica. Além do trabalho incessante desses investigadores, devemos grande parte das informações sobre o sítio ao comandante Gustave Hannezo (1905) e ao comandante médico militar Louis-Charles Carton (1908), que, mesmo não procedendo a escavações extensivas no local, fizeram várias anotações publicadas em boletim específico pela *Société archéologique de Sousse* (1903-1934). Esta, fundada por Carton em 1903, reuniu militares, sacerdotes, médicos e entusiastas da Arqueologia interessados na história da Tunísia pré-moderna, suas ruínas e o desenvolvimento do protetorado francês na região do Sahel, conseguindo assim legar à posteridade uma imensa, preciosa e cuidadosa produção científica sobre Hadrumeto e regiões circundantes. Foi também Carton quem descobriu as necrópoles hadrumetinas e, em parceria com o monsenhor Augustin-Fernand Leynaud, organizou escavações sistemáticas. A importância do trabalho desses indivíduos é imensa, pois uma década antes da independência da Tunísia (20 de março de 1956) as ruínas romanas já sofriam com a conurbação geográfica, fruto do crescimento desenfreado da cidade contemporânea. Hoje, nenhum dos monumentos

travado entre as forças do Império Romano do Oriente e o Reino Vândalo, com sede em Cartago. O trono bizantino foi implacável, obtendo assim um rápido e vitorioso desfecho, sendo a primeira das guerras de reconquista de Justiniano I, que, com os vândalos destruídos, restabeleceu a autoridade romana pela costa norte da África (LEONE, 2007a, p. 127-280; 2013, p. 19-20).

acima descritos é visível mais (DJELLOUL, 2006, p. 14). Mesmo que tenhamos consciência do serviço prestado por esses estudiosos, não devemos nos furtar à crítica, uma vez que muitas das escavações ocorridas entre o final do XIX e a primeira metade do século XX.

[...] interagiu com o Colonialismo antigo e moderno e com um desejo de revelar as 'glórias dos primeiros empreendimentos imperiais'. [...] [Já] durante a era pós-colonial tem havido constantes interesses através da Antiguidade Tardia, em especial, nas fases vândala e bizantina. Ao mesmo tempo, uma abordagem mais pormenorizada e consciente, para o legado material, tem surgido (LEONE, 2007a, p. 20).

Como podemos perceber, a experiência colonial foi tão prejudicial para os tunisinos, como para as demais nações africanas naquele contexto histórico, em vários aspectos, inclusive naqueles relacionados ao passado clássico e à formação de uma herança gloriosa do período romano. Assim, mesmo que tenham sido implementadas as primeiras escavações extensivas, coordenadas pelas equipes francesas, essas foram muito danosas, resultando em destruição em níveis muito profundos, o que dificultou ainda mais a reconstrução dos planos urbanos pelas equipes posteriores (WARD-PERKINS, 1996, p. 6; LEONE, 2007a, p. 20).

LUDI CIRCENSES: LAZER, ESPORTE OU SPECTACVLVM?

Ao longo dos últimos quarenta anos, os espetáculos e os esportes romanos, como elementos socioculturais, se tornaram objetos de estudo bastante visitados pela historiografia internacional, com claro vanguardismo das escolas francesa e inglesa, através de uma série de trabalhos defendidos sobre as mais variadas formas de entretenimento (NEWBY, 2005, p. 21). Foi dentro desse movimento de ampliação dos estudos sobre o esporte e os atletas na Antiguidade Clássica que um problema terminológico emergiu (KYLE, 2007, p. 9-11; HOLOWCHAK, 2002, p. 7-98; CHRISTESEN; KYLE, 2014, p. 1-2). De fato, Gumbrecht (2007a, p. 48) já nos alertou que delimitar conceitos que dessem conta do fenômeno esportivo, tanto antigo como contemporâneo, é uma tarefa excepcionalmente difícil, mesmo que à primeira vista possa parecer pouco complicada. Sendo assim, temos por intenção neste tópico discutir aspectos relativos aos termos *esporte*, *lazer* e *espetáculo*, para que, em seguida, possamos tratar da lógica das atividades esportivas envolvidas no ambiente do circo romano.

O conceito de lazer não é facilmente definível. Vejamos a proposição de Toner (1995, p. 17), onde o lazer deve ser visto como

um conceito definível em termos de experiência emocional, um conjunto de símbolos culturalmente específicos que produzem um conjunto de sentimentos humanos universais. Como tal, a definição trata do fenômeno sob controle de uma instituição que recebe a sua articulação com um conjunto de sinais que são significativos para as pessoas dentro de seu contexto cultural.

De maneira geral, o lazer se manifesta em diferentes contextos de acordo com os sentidos e os significados culturalmente produzidos pelos sujeitos em suas relações com o mundo oposto ao trabalho. Essa talvez seja a principal característica do lazer ou *otium*, em latim: sua oposição ao *negotium*, o domínio dos afazeres e do trabalho. Sendo assim, lazer participa dos significados, dos símbolos e das significações em cada sociedade em que está inserido, não podendo ser reduzido a um entendimento de divertimento banal ou inócuo, ainda que também dê conta dessas categorias. A diferenciação entre o exercício correto e o incorreto do *otium*, na sociedade romana, se baseava na organização hierárquica do conjunto de cidadãos. Na Antiguidade Clássica, como sabemos, vigoravam um desprezo explícito pelo trabalho manual e uma exaltação veemente do lazer digno do homem. As cartas de Plínio, o Jovem (*Ep.*, 9, 6), nos fornecem informações valiosas sobre as atitudes da elite durante o Principado. Ao se lamentar sobre seus *labores*, Plínio causa estranheza ao tratar o leitor moderno daquilo que seria caracterizado como trabalho: comparecer a uma cerimônia, depor em um processo judicial e/ou representar legalmente alguém. Quanto a isso, observamos que “as atitudes de Plínio demonstram que o lazer é, em grande medida, definido pelo que se considera trabalho” (FAGAN, 2006, p. 369). Essa breve exposição nos mostra as limitações dessa terminologia.

Também utilizamos, neste trabalho, com alguma frequência, o termo *esporte*, derivado da palavra *disporter* (do francês antigo, “para levar”), que, em sua abrangência, dá conta da generalidade de atividades que vão desde um passatempo até o treinamento físico intenso dos atletas profissionais.⁶⁶ No âmbito da Sociologia do Esporte,⁶⁷ não concordamos com a definição de John McClelland (2007, p. 4, *grifo nosso*) segundo a qual “o esporte e as

⁶⁶ “Em vez de pensar nos esportes como um conjunto de fenômenos com raízes em um denominador comum, será mais sábio imaginá-los como uma rede de práticas relacionadas pelo que Ludwig Wittgenstein denominou celeberrimamente de semelhança de família. [...] Dessa forma, o que buscamos não é uma definição superabrangente de esporte, mas uma que simplesmente nos permita ver como todos eles estão inter-relacionados. Para complicar ainda mais as coisas, insisto que precisamos de uma definição viável para esporte, que faça jus a seu apelo estético, da perspectiva do espectador” (GUMBRECHT, 2007a, p. 49). Entretanto, é necessário ter em vista as diferenças eminentes ao generalizar o esporte antigo e contemporâneo sobre o mesmo rótulo. “A partir de um exame mais profundo, não é difícil verificar que os concursos de jogos da Antiguidade Clássica, que são representados com frequência como paradigma do desporto, possuíam numerosas características importantes e progrediram sob condições que eram muito diferentes das que distinguem os nossos próprios concursos de jogos. O *ethos* dos concorrentes, as regras das provas e os próprios desempenhos diferem nitidamente, em muitos aspectos, dos que são característicos do desporto moderno” (ELIAS, 1992, p. 204).

⁶⁷ Para aprofundamento de questões ligadas à sociologia do esporte e suas problemáticas, recomendamos fortemente as análises de Norbert Elias e Eric Dunning (1992, p. 39; 187-222).

atividades corporais em geral podem ser experimentados por ambos os participantes e espectadores como eventos *puramente* físicos, um conjunto de gestos executados rapidamente que se encontram em algum lugar *fora do domínio da linguagem e da razão*". Sem dúvidas, o esporte é um evento físico, mas não pode ser visto como algo puramente físico, mesmo que atue também como uma atividade funcional cujo desempenho não produza necessariamente nenhum benefício material mensurável, exceto no caso dos atletas profissionais. O conteúdo do esporte também é culturalmente determinado e transmite significado, significado este que acaba por ser diferente dos de um jogo comum, pela sua esfera rígida e pragmática (ELIAS, 1992, p. 42; GUMBRECHT, 2007a, p. 49). Assim, nossa definição de esporte é ampliada e não inclui somente uma forma de exercício físico competitivo, consistindo também numa série de gestos ritmicamente executados que exigem, para sua execução, disciplina e coordenação motora (MCCLELLAND, 2007, p. 12; PAPAKONSTANTINOY, 2011, p. 1). Tais gestos são orientados para um objetivo final que pode ser descrito por dois conceitos gregos: *agôn* (ἀγών) e *areté* (ἀρετή) (CAILLOIS, 2006, p. 130-5; GUMBRECHT, 2007a, p. 67). De acordo com Gumbrecht (2007a, p. 56),

as formas de performance esportiva são específicas porque são permeadas [por esses] valores [...]. *Agon* talvez seja mais bem traduzido simplesmente como competição. Entre outras coisas, associamos competição com a domesticação de confrontos e tensões potencialmente violentos dentro dos parâmetros institucionais de regras estáveis. *Árete*, por outro lado, significa buscar a excelência [ou virtude] com a consequência (mais que com o objetivo) de levar algum tipo de performance a seus limites individuais ou coletivos.

Sendo assim, a performance esportiva está entremeada de aspectos que levam à busca da excelência e da virtude através da competição coletiva entre atletas. No entanto, uma distinção importante deve ser feita entre o praticante do esporte e do atletismo (do grego, ἄθλος, *áthlos*, uma competição por um prêmio, ou seja, ἄθλον, *áthlon*; e ἀθλητής, *athlētēs*, atleta). Por vezes, ambos os termos parecem ser sinônimos, mas atletismo, no mundo antigo e contemporâneo, também é uma modalidade específica (NEWBY, 2005, p. 38 e ss.). Assim, quando mencionamos atleta ou algo atlético, designamos, em geral, qualquer ser humano participante de alguma categoria esportiva, seja ela o atletismo propriamente dito ou não.

Mesmo que utilizemos com alguma frequência os termos tratados acima, a melhor terminologia para uma performance pública com audiência, na Antiguidade, ainda é a de espetáculo, do latim *spectāculum*, por duas razões principais (CHRISTESEN; KYLE, 2014, p. 2; DUNKLE, 2014, p. 381). A primeira porque foi o termo preferido pelos autores latinos para se referir ao fenômeno esportivo e político em sua complexidade. Além disso, qualquer

outro termo contemporâneo não daria conta de expressar com totalidade e precisão o que os antigos entendiam como *spectāculum*, uma interface entre esporte, ludicidade, espetáculo público político e jogo. Porém, mesmo sendo a mais adequada, quando utilizamos tal definição uma questão emerge. Por muito tempo, a historiografia tradicional – a exemplo de Harris (1964; 1972), Balsdon (1969) e Auguet (1970; 1996) – defendeu o argumento de que os jogos romanos se distinguiam pelo uso da violência, sendo então brutais e pretensamente beligerantes.⁶⁸ Com isso, o termo espetáculo assumia uma conotação pejorativa, em clara oposição aos jogos gregos entendidos como atléticos, engrandecedores da alma e espírito, intelectuais e democráticos, esses, sim, representantes do autêntico esporte (KYLE, 1998, p. 8; FUTRELL, 2006, p. 103). Dentro dessa perspectiva, a degradação moral era mais uma das causas da queda e decadência do Império Romano do Ocidente, nos termos da análise irremediavelmente catastrófica proposta por Edward Gibbon em *A História do Declínio e*

⁶⁸ Os primeiros estudos sobre a questão atlética e esportiva no Mundo Antigo foram produzidos pelo britânico Harold Arthur Harris, que, em 1968, finalizou a primeira versão do seu *Sport in Greece and Rome: aspects of Greek and Roman life*, que foi ampliada e republicada em 1972. Juntamente com seu trabalho anterior, *Greek athletes and athletics* (1964), Harris abriu novas possibilidades de interpretação sobre os jogos gregos e romanos. A crítica desse britânico explorava os aspectos sociais e históricos das atividades esportivas e lúdicas na Antiguidade, bem como descrevia as técnicas e equipamentos utilizados por seus atletas. Ainda hoje sua obra é referência para os estudiosos do esporte no Mundo Antigo, porém apresenta algumas limitações. A análise de Harris se detém nos jogos com bola, natação, levantamento de peso e corridas de carro; nesta última, diferencia as corridas dos gregos e romanos pela oposição entre o hipódromo e o circo (HARRIS, 1972, p. 184). Assim, não trata dos jogos de gladiadores, que serão enfocados nos trabalhos subsequentes sobre os *ludi* romanos. A provável causa dessa supressão é a falta de apreço pelos gladiadores como atletas e dos seus jogos como esporte em função da violência que a eles era associada. Fica clara aqui uma oposição moral que fazia distinguir os desportos pacíficos da brutalidade que vigorava nos anfiteatros. Entretanto, é importante salientar que Harris lança luz sobre a relação dos cristãos com os jogos de carros e a função social a eles atribuída no cotidiano das cidades romanas imperiais, analisando inclusive o ponto de vista de Tertuliano em *De Spectaculis* e o uso da magia como uma prática comum no ambiente do circo romano (HARRIS, 1972, p. 213-237). Porém, foi o também historiador inglês John Percy Vyvian Dacre Balsdon quem primeiro realizou uma pesquisa inteiramente dedicada a aliar cotidiano e lazer na sociedade romana. Sua obra *Life and leisure in Ancient Rome* (1969) reúne ampla quantidade de fontes literárias, inscrições epigráficas, papiros, mosaicos e grafites para reconstruir a vida cotidiana em Roma. A obra, no entanto, privilegia a vida da elite romana. Quando se detém sobre os jogos, Balsdon realiza uma extensiva descrição, principalmente dos jogos de gladiadores e das corridas de carros. Seu estudo integra uma tradição monográfica, tal como o livro de Roland Auguet, que, em 1970, publicou uma obra intitulada *Cruauté et Civilisation: Les Jeux Romains* (traduzido para o inglês como *Cruelty and Civilization: The Roman Games*, em 1996). A tentativa do autor de examinar o gosto romano pelos jogos a partir de uma visão essencialmente materialista histórica, tal como a de Balsdon, fez com que ele se detesse sobre vários aspectos lúdicos da Antiguidade: os gladiadores, as corridas de carros, as *uenationes* e os demais jogos. Como o título de sua obra já denunciava, na opinião do autor, os romanos eram cruéis, sádicos, luxuriosos e apaixonados pela violência e pela competição; por sangue e suor. Sua análise foi competente ao descrever como os grandes espetáculos tornaram-se uma parte da vida urbana vital para o funcionamento do Império e como a participação maciça da população revelava um importante aspecto da visão de mundo romana. Contudo, sua leitura é restrita no que concerne ao social, porque ele se baseia no ócio público dos cidadãos romanos, que participavam dos jogos de modo a “[...] esquecer a mediocridade de sua própria condição, bem como sua escravização política [...]” (AUGUET, 1996, p. 01), em posição, aos “calculistas fornecedores da carnificina”, ou seja, a elite (AUGUET, 1996, p. 107). O autor destina apenas cerca de vinte páginas, ou seja, um capítulo, à discussão das corridas de carros, aos seus estábulos e às suas facções. Nelas, a abordagem é meramente descritiva, preocupando-se em demonstrar, como os jogos ocorriam e onde (AUGUET, 1996, p. 120).

Queda do Império Romano (orig. 1776-88; 1989).⁶⁹ Sobre a questão, John McClelland (2007, p. 5) observou que “a helenofilia do século dezanove foi acompanhada por certo preconceito anti-romano que enfatizava a decadência do Império Romano e que, no campo da História do Esporte, foi mais fortemente enunciada por Edward Norman Gardiner [(1910; 1930)]”. Afinal, para o autor, os romanos haviam “[...] montado, caçado, nadado e lutado algumas vezes, mas sem nenhuma ciência [...], [pois] para competições não tinham paladar” (GARDINER, 1930, p. 117).⁷⁰ Esse estigma perdurou até a metade do século vinte, quando a morte ou mutilação de humanos e animais, propositalmente ou de maneira acidental, ainda era ponderada com claro juízo de valor, expressando revolta diante dos excessos romanos em nome do espetáculo e do entretenimento. Esse movimento que julgava a cultura romana do ponto de vista do século vinte fez com que os estudos acadêmicos sobre os esportes romanos fossem vistos como um desperdício, além de maliciosos e infrutíferos, o que resultou em um atraso considerável dessa área de estudo (MCCLELLAND, 2007, p. 5-10; CHRISTESEN; KYLE, 2014, p. 2).

Entendemos, igualmente, que, no espetáculo romano, o *lúdico* se apresentava de maneira muito ordenada ainda que contivesse também certo aspecto de inversão, o que nos pareceu uma característica fundante dessa prática social.⁷¹ Tal como Johan Huizinga (2007, p. 11)

⁶⁹ Inspirado grandemente também na sátira 10, 77-81, de Juvenal. “[...] *iam pridem, ex quo suffragia nulli / uendimus, effudit curas; nam qui dabat olim / imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se / continet atque duas tantum res anxius optat, / panem et circenses.* [...]”. “Já há muito tempo, desde que vendemos por nada nossos votos, ela [a população] abandonou as suas responsabilidades. Pois aquela que outrora dava o poder, os cargos, as legiões, tudo, agora se diminui e, ansiosa, busca apenas duas coisas: pão e jogos do circo” (Tradução nossa comparada a Jerry P. Toner, 1995, p. 69; Alison Futrell, 2006, p. 33; Susanna Morton Braund, 2004, p. 75). Importante ressaltar que, utilizando da assertiva do satírico, Paul Veyne lança o seu *Le Pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique* (1976). Este será traduzido, em 1990, para o inglês como *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*. Esta obra, apesar de importante no que concerne à tradição marxista e importante formadora de conceitos históricos, pouco contribuiu historiograficamente aos estudos acerca dos jogos do circo (VEYNE, 1990, p. 105; 208), afinal, sua ampla discussão é focada nos gladiadores e nas *uenationes* do *Ludi Gladiatorii*.

⁷⁰ “A influência de Roma foi degradante e brutalizou o gosto do público da Grécia [...]. [Os romanos] não gostavam de competições [...] e suas festas [...] logo se tornaram *meros espetáculos*, em que os artistas [...] eram profissionais pertencentes às classes mais baixas e submetiam-se às corridas. [...] Os romanos se tornaram brutalizados pelas guerras incessantes e tinham mais prazer em jogos de gladiadores do que em competições musicais ou ginásticas [...]” (GARDINER, 1910, p. 163-4). É, portanto, necessário ter cautela quando se distingue rigidamente os esportes gregos e os espetáculos romanos, reconhecendo, sobretudo suas especificidades. “Alguns espetáculos romanos, tais como as execuções públicas, não podem ser razoavelmente interpretado como uma forma de esporte. No mundo grego, esperava-se que indivíduos de alto *status* social participassem de esportes, enquanto a participação de romanos de alto *status* como os artistas ou esportistas em espetáculos lidou com forte oposição” (CHRISTESEN; KYLE, 2014, p. 2). Sobre a relação entre o esporte e o lugar social das elites na Grécia Antiga, cf. Marc Golden (2008).

⁷¹ Assim também as divisões estamentais presentes na organização do espetáculo eram susceptíveis de ser contestadas. Virtualmente, todos os aspectos da hierarquia romana poderiam ser, em alguma circunstância, ameaçados pelos jogos e festas. De acordo com Potter e Mattingly (2001, p. 385), “[...] execuções em público poderiam dar errado se a multidão exigisse a liberação dos condenados, gladiadores poderiam se tornar heróis, aurigas podiam se tornar milionários, e os atores poderiam desafiar a ordem da sociedade pelo caminho que eles

descreveu: “[...] o jogo não é vida ‘corrente’ nem vida ‘real’. Pelo contrário, trata-se de uma evasão da vida ‘real’ para uma esfera temporária de atividade com orientação própria”. Huizinga (2007), assim como Gonçalves (2005, p. 16), elucidam que “a linguagem festiva é sobretudo imagética, o que explica seu alto poder de persuasão, de busca de consentimento e de apoio ao poder, garantindo uma impressão de unidade, fundamental para a manutenção do comando”. Parece-nos claro não ser possível dissociar a prática lúdica dentro do circus romano do conceito de espetáculo, ou até mesmo de festa. Espetáculo deve ser entendido como momento festivo, uma cerimônia tipicamente pública. Sobre isso, Gonçalves (2005, p. 16) acrescenta que “é uma forma sofisticada muito antiga de comunicação com objetivo político, pois as festas ajudam a manipular a opinião pública, a persuadir através de imagens e a legitimar o mando, sendo, deste modo, um dos vários instrumentos de poder”. Percebemos então que é por meio das mensagens, da imagética e dos símbolos que os imperadores e o governo central fortificam ou implementam a manutenção do mando, ajudando assim no controle social (GONÇALVES, 2005, p. 16). Fundamental é esse entendimento, pois os jogos de circo e as outras modalidades clássicas de entretenimento urbano, em Roma, se ampliaram entre o primeiro e o quarto século, o que exprimiu a habilidade considerável das autoridades imperiais tanto para absorver como para influenciar as escolhas das populações que se estabeleciam pelos amplos domínios do Império. As manifestações de poder dentro dos ambientes de lazer não se caracterizam pela simplicidade; muito pelo contrário, sua principal característica é a grandeza e a ostentação, estas demonstradas pelos organizadores dos jogos, a citar, os magistrados ou o próprio imperador, até porque, como Alan Cameron (1976, p. 231) definiu, “o circo era, de fato, um microcosmo do Estado romano”, ou seja, uma miniatura, uma representação que deveria comportar toda a expressão da magnificência e ordem romana.⁷²

Sendo assim, a dinâmica urbana, principalmente no que concernia aos espetáculos e às atividades esportivas, funcionou como motor das identidades, que, reiteramos, são densas de sentido e, igualmente, complexas. Isso se deu na medida em que os espetáculos romanos, além da importância sociocultural, interferiam nas relações de poder dentro do Império Romano. A realização de cerimônias públicas ou de momentos festivos não era novidade sob

escolhessem para proferir suas linhas. Para ser bem sucedido, um espetáculo tinha que oferecer uma oportunidade para a radical mudança da fortuna, se quisesse incitar as paixões dos seus espectadores”.

⁷² “A aura religiosa do circo ainda foi experimentada em outras formas; poetas e polemistas exploraram a ideia da pista do circo como templo e representação cósmica (Tert., *Spect.*, 8, 1; Cassiodoro, *Variae epistolae*, 3, 51.8), enquanto astrólogos e adivinhos vendiam sonhos e esperanças para os transeuntes que desejam alterar o seu destino – ou mesmo apenas o resultado de uma corrida (Cícero, *De Divinatione*, 1.132; Horácio, *Saturae*, 1, 6.111)” (BELL, 2014, p. 493).

o Império. Porém, foi sob o comando dos imperadores que os jogos (*ludi*; ἀγώνες [*agónes*]) foram incluídos, definitivamente, no calendário de festividades romanas (*feriae*), quando então seu caráter meramente religioso adquiriu contornos de entretenimento com objetivo político, afinal, “[...] o poder político e a legitimidade não se apoiavam somente em impostos e em exércitos, mas também em concepções e crenças humanas” (GONÇALVES, 2008, p. 49). Os jogos, entendidos como *spectacula*, eram, segundo Isidoro de Sevilha (*Etymologiae*, 18, 16.1-3), classificados de acordo com os locais onde aconteciam: no chão dos circos ou hipódromos, onde o espetáculo mais comum era a corrida entre carros e cavalos (*ludi circenses*); nos ginásios, palco do atletismo e do arremesso de peso (*ludi gymnici*); na arena dos anfiteatros, com combates de gladiadores e animais (*ludi gladiatorii* e *uenationes*, respectivamente); ou no palco dos teatros, com representações cênicas, musicais, mímicas e pantomímicas (*ludi scaenici*).

Além de representantes por excelência da cultura romana, acreditamos que esses *spectacula* também eram empreendimentos organizados por razões religiosas e políticas, ajudando a reforçar a ordem e a hierarquia social. Tal como Jean-Marie Apostolidès (1993, p. 10) elucida, o *spectāculum*

[...] é uma necessidade intrinsecamente associada ao exercício do poder: o monarca deve deslumbrar o povo. O cerimonial associado ao monarca tem por função tornar visível o imaginário do corpo simbólico. [...] longe de serem autônomas, as diferentes artes só encontram sua vitalidade no discurso político que as organiza.

Percebemos que a partir da atuação do Estado e de sua relação com a população urbana foi que os *ludi* se afirmam como umas das principais modalidades de lazer, com várias implicações sociais. No circo ou nos anfiteatros, os imperadores demonstravam sua opulência e mediam sua popularidade, preocupados em oferecer um espetáculo digno aos concidadãos e elevar o seu prestígio. Afinal, “[...] todos sabiam que a carreira política de um homem público dependia, entre outras coisas, da quantidade e da qualidade dos espetáculos por ele oferecidos à cidade” (ALMEIDA, 2009, p. 4). Os espetáculos simbolizavam igualmente adesão a um determinado processo de identificação, gerando fidelidades e lealdades por parte de determinados setores da população romana, mas também o afastamento de outros grupos, pois, tal como Florence Dupont (2001, p. 115) afirma, “[...] a ida aos espetáculos [era] um sinal de submissão direta ao imperador, por isso, os senadores consideravam os prazeres lúdicos populares como sendo desprezíveis, principalmente por recusarem no jogo o seu significado político”. Segundo Alison Futrell (2006, p. 76),

[...] os motivos por trás desta afirmação estão incorporados na ligação entre a religião e a arquitetura, que vão além dos significados específicos atribuídos pelos autores antigos para as características de corridas de bigas e do próprio circo. Os rituais de fundação da cidade, por exemplo, eram um meio de elaboração do paraíso para dentro da paisagem terrena, incutindo no ambiente urbano o poder e a proteção do divino. As ligações específicas entre o espetáculo e o poder imperial, feitas pelos imperadores proeminentes, também estão incluídas entre a ordem divina e da realidade experiencial dos jogos romanos: o Imperador foi o agente dos deuses, e tudo que ele criou foi abençoado e santificado pelos próprios.

Diante disso, observamos um importante fator contido nos espetáculos: eles eram muito mais do que um mecanismo reprodutor de uma hegemonia de grupos dominantes. Expressavam uma complexa relação de mútuo auxílio entre a massa e o *princeps*, na qual este distribuía privilégios e benefícios e a massa, por sua vez, reconhecia-o e o legitimava no poder. Dessa maneira, cremos que os espaços das “cidades eram mais do que espaços monumentais, mas também ajudaram a difundir os ideais políticos e culturais de Roma, em áreas sob controle romano” (EDMONDSON, 2006, p. 251). Afinal, a cidade conseguiu conectar perfeitamente elementos de monumentalidade, memória e o *mos maiorum* (BELL, 2008a, p. 6 e ss.).

Nas festividades, a vertente lúdica mais apreciada pelos romanos foram as competições de carros e cavalos nos arredores da cidade, em circos ou hipódromos, que existiam em várias partes do território, principalmente nas grandes cidades, sob o comando de condutores ou cocheiros, os denominados aurigas. Esse espetáculo é considerado antiquíssimo, sendo sua origem associada às tradições pré-helênicas da Idade do Bronze na Península Itálica (RAWSON, 1981, p. 1; GOLDEN, 2004, p. 34; POTTER, 2012, p. 181; BEVAGNA, 2014, p. 395).⁷³ É nesse ponto que a tradição difere (LOVATT, 2005, p. 10). Algumas lendas romanas atribuem ao rei latino Rômulo (c. 753 – 717 a.C.) a criação dessas provas, provavelmente em honra ao deus Conso (Plutarco, *Vit. Rom.*, 14, 3).⁷⁴ Essa crença se baseia no fato de que teria

⁷³ “A corrida de carros não poderia ter surgido antes da domesticação de cavalos e da invenção da estrutura sobre duas rodas, condições cumpridas no início do segundo milênio a.C., mas não se sabe ao certo onde as primeiras corridas aconteceram. Evidências arqueológicas sugerem que a Anatólia oriental desempenhou um papel de liderança na primeira fase da domesticação de cavalos e na feitura de bigas; outros locais possíveis incluem a Mesopotâmia, entre os hititas, ou no antigo Egito. Em meados do segundo milênio a.C., este esporte era conhecido não só no Egito e no antigo Oriente Médio, mas também na Índia e entre os gregos micênicos (um pouco mais tarde, carros apareceram na China também). As bigas eram culturalmente importante como símbolos de *status*, o que deu à corrida um certo charme aristocrático. As representações mais antigas de corridas de bigas data do micênico grego antigo, no século XIII a.C.” (DECKER, 1999, p. 75).

⁷⁴ *Conso* ou *Consus* era, na mitologia romana, o deus protetor dos grãos e dos silos subterrâneos, fato que explica sua associação aos deuses ctônicos. A etimologia do nome não é totalmente clara, entretanto, fora relacionada ao verbo latino *conserere*, que significa semear. Sua representação era uma semente de trigo e seu altar subterrâneo (*ara*) era localizado ao entorno do Circo Máximo, em Roma, pois as corridas de cavalos eram os eventos principais dos festivais dedicados a ele: as duas *Consualia*, comemoradas em vinte e um de agosto e quinze de dezembro, ambas em épocas de colheita ou plantio (Varrão, *De lingua latina*, 6, 20). O próprio cavalo era um animal sagrado a essa divindade. Conso é também relacionado à deusa romana *Ops*, ou Fertilidade, deidade das colheitas e prosperidade (LAWRIE, 2005, p. 36); e identificado como *Neptunus Equestris* ou mesmo com o deus grego Poseidon (ALDINGTON; AMES, 1968, p. 209; LIPKA, 2009, p. 42-57; Tert., *Spect.*, 5.7).

sido utilizando como subterfúgio as *Consualia*, o festival que homenageava essa deidade, que Rômulo e seus companheiros teriam tramado o rapto das sabinas (Cícero, *De re publica*, 2, 12; FUTRELL, 2006, p. 189; BELL, 2014, p. 493). Outras tradições, baseadas em evidências iconográficas e em Tito Lívio (*Ab urbe condita*, 1, 35.7-9), associam as competições de carro ao reinado etrusco de Tarquínio Prisco (c. 616 – 579 a.C.). Esse rei teria mandado erigir o Circo Máximo, feito de madeira e ainda de proporções modestas (Tito Lívio, 1, 35.8; HUMPHREY, 1986, p. 69-72; BEVAGNA, 2014, p. 397). Sendo assim, “as primeiras corridas de bigas em Roma parecem ter ocorrido em *Vallis Murcia* (a depressão entre o Palatino e o Aventino) durante a fundação de Roma, no contexto de um ritual religioso” (BELL, 2014, p. 493). Em suma, no período da monarquia romana, a corrida teria caráter eminentemente religioso, pois ao seu término o cavalo vencedor era sacrificado e seu sangue usado para cerimônias e libações, a fim de garantir a fecundidade da terra e do povo – principalmente nos dois eventos arcaicos, a citar, o *Equus October* e a *Equirria* (RAWSON, 1981, p. 1; HUMPHREY, 1986, p. 560).⁷⁵ Dessa forma, a corrida era o instrumento para medir o vigor dos animais e selecionar o melhor dentre eles, cujo sacrifício seria mais eficaz para a comunidade e para a agricultura (LAWRIE, 2005, p. 37; ALMEIDA, 2009, p. 106).

Ainda sob a República, as corridas eram consideradas festas privadas ligadas às cerimônias religiosas primeiramente de nível privado e, paulatinamente, de caráter público: eram oferendas das famílias aos seus *manes* em datas festivas – por exemplo, quando um jovem se tornava cidadão, ou por ocasião de noivado, casamento, funeral (*parentalia*) – ou apenas visando a obter apoio em alguma causa especial ou manter a paz entre deuses e homens, a *Pax Deorum* (HARRIS, 1972, p. 155; BUSTAMANTE, 2005, p. 124; DUNKLE, 2014, p. 381).

⁷⁵ A cerimônia conhecida no mundo romano como *Equus October* era um ritual antigo que ocorria a cada dia 15 de outubro e consistia basicamente no sacrifício de um cavalo ao deus da guerra, Marte. O ritual acontecia de maneira proposital ao final da temporada militar e da colheita, tendo assim um duplo significado: militar e religioso, destinados a apoiar o exército e manter a *pax deorum*. Esse rito era parte integrante de uma comemoração maior que continha três festas dedicadas às corridas de carros e cavalos no espaço circense: eram elas, além do *Equus October*, as duas *Equirria*, sendo a primeira comemorada no dia 27 de fevereiro e a segunda, no dia 14 de março (esta que seria substituída pela *Mamuralia*, em que um sacrifício era oferecido ao deus *Mamurius Veturius*, o antigo Marte, representando a regeneração do velho ano e o nascimento do novo Marte) (SCHEID, 2003, p. 51-52; WAGENVOORT, 1956, p. 224; HUMPHREY, 1986, p. 560). Ao final das corridas de cavalos, ainda comemoradas no Campo de Marte, fora do *pomerium*, o cavalo que estava à direita da *factio* vencedora era sacrificado com uma lança ritual, *flamen Martialis*, pelo sacerdote do templo de Marte em honra a este deus. A cabeça (*caput*) e a *cauda* eram cortadas e utilizadas em partes da cerimônia. A cabeça era disputada pelos bairros de *Via Sacra* e *Subura*. Se a vitória fosse da *Via Sacra*, a cabeça seria pregada na parede externa da *Regia* e caso a *Subura* fosse a vencedora, a cabeça seria exposta na torre Mamila (PALMER, 1990, p. 16 e ss.). Já a cauda, ainda sangrando, era levada para o templo do sagrado fogo de Vesta, no Fórum, e o sangue era aspergido ali: pela topografia sagrada do rito e do papel de Marte em outros festivais equestres, o ritual parece sugerir o início do renascimento. Esse rito foi o único exemplo de sacrifício de cavalos na religião romana; foi altamente incomum, pois os romanos geralmente somente sacrificavam animais que faziam parte de sua dieta (PASCAL, 1981, p. 263).

Segundo Lawrie (2005, p. 36), “uma das partes mais importantes da celebração dos jogos arcaicos era que eles faziam parte do *triumphus*, honrando Júpiter ao fim de uma campanha militar vitoriosa, uma tradição que continuará até o período imperial. [...] descreveríamos o *ludi circenses* [nesta época] então como metade-esporte, metade arte militar sob auspícios religiosos”. Porém, devido à crescente popularização, as corridas começaram a integrar as festas romanas, que eram eventos muito mais elaborados, realizados anualmente, como celebrações dos grandes festivais do paganismo (*ludi publici* ou *ludi statii*), entre elas os *Ludi Romani*, os *Apollinares*, os *Ceriales*, os *Megalenses* e os *Florales*.⁷⁶ Outros jogos (*Ludi Votivi*) foram realizados em associação com eventos oficiais, como os triunfos militares, dedicações dos templos, aniversários e funerais dos imperadores, bem como jubileus e outras comemorações governamentais ou em ocasiões extraordinárias (*Ludi Extraordinarii*) (ADAM, 1837, p. 224; BELL, 2014, p. 493).

Dentre todas essas corridas, destacam-se as dos *Ludi Romani* ou *Magni*, um dos primeiros festivais a ser patrocinado pelo Estado. Neles, homenageava-se *Iuppiter Optimus Maximus* e comemorava-se, também, o aniversário do templo dedicado a esta divindade. O festival ocorria entre quatro e dezenove de setembro, tornando-se anual em 366 a.C. (BALSDON, 1969, p. 245). As cerimônias dos *Romani* eram iniciadas com banquetes para os magistrados e sacerdotes (*epulum Iouis*), em homenagem à divindade. Posteriormente, havia a *pompa*, ou seja, uma procissão solene realizada à semelhança do triunfo romano, que ia do Monte Capitolino ao Fórum Boário, próximo ao Tibre, acompanhada por um desfile de cavalaria (*equorum probatio*) (HUGONIOT, 2008, p. 319; DUNKLE, 2014, p. 382). Em seguida, os participantes da procissão se dirigiam ao circo por entradas ao lado do Fórum (*porta pompae*). O magistrado, *triumphator* ou imperador que encabeçava a *pompa* entrava primeiro vestido como um general vitorioso. Era seguido pelo *editor*, que presidia os jogos e pelos integrantes

⁷⁶ Em ordem cronológica, de acordo com o calendário romano, eram essas as datas dos *Ludi* anuais: *Megalenses*, entre 4 e 10 de abril, criados em 204 a.C. em honra da *Magna Mater* juntamente ao festival da *Megalensia*; *Ceriales*, entre 12 e 19 de abril, criados em 202 a.C. para o festival da *Cerealia*, em 12 de abril; *Florales*, entre 28 de abril e 3 de maio, criados em 173 a.C. em homenagem à deusa Flora, em conjunto com a *Floralia* (1 de maio); *Apollinares*, entre 6 e 13 de julho, criado em 211 a.C. em homenagem a Apolo pela proteção contra Aníbal e feito anual em 208 por decreto senatorial; *Victoriae Caesaris*, entre 20 e 30 de julho, criados em 46 a.C. por Júlio César para a dedicação do seu templo para a deusa Vênus, em cumprimento de uma promessa feita em 48 na Batalha de Farsália. Foi feito anual por ordem de Otávio; *Romani*, entre 4 e 19 de setembro (12 e 15 de setembro no século IV d.C.), criados de acordo com algumas lendas no século VI a.C. em honra de Júpiter; *Augustales*, entre 3 e 12 de outubro, criados em 14 d.C., após a morte de Augusto, e baseados no festival da *Augustalia*; *Plebeii*, criados em 216 a.C., originalmente no dia 13 de novembro e mais tarde alargados para o intervalo entre 4 e 17 de novembro. Ocorriam outros não anuais, em datas extraordinárias, como os *Ludi Capitolini*, *Pontificales* ou *Actiaci*, *Decennales*, *Saeculares*, *Taurii* e *Volcanalici*. Todos esses espetáculos foram financiados pelo Estado em conjunto com os magistrados e foram fornecidos aos espectadores de forma gratuita, como já discutido anteriormente (AUGUET, 1994, p. 212-213; BUNSON, 1995, p. 246-247; GONÇALVES, 2002, p. 16-34; GONÇALVES, 2008, p. 26-68; DUNKLE, 2014, p. 382).

das elites locais. Logo após, vinham os aurigas e seus carros, músicos cantando e, finalmente, os sacerdotes com imagens de deuses (os doze olímpianos e muitos outros) e de imperadores falecidos divinizados (FRIEDLÄNDER, 1947, p. 79-81; FAUQUET, 2008, p. 264; BELL, 2014, p. 494).⁷⁷ Isso era fundamental, pois “[...] num momento festivo ou ritualístico se definem várias formas de interação e de relacionamento social, criando-se hierarquias e estruturando-se formas de poder” (GONÇALVES, 2008, p. 26), mesmo que para os espectadores, àquela altura, como elucida Sêneca, o Velho (*Controuersiae*, 1, 1; 24), funcionasse como “[...] um prólogo imenso e entediante e de bom grado o pulariam, se pudessem, para se lançar sobre a leitura desejada da obra” (FRIEDLÄNDER, 1947, p. 81).

Os jogos propriamente ditos iniciavam-se com o sacrifício de bois. Uma vez concluído o ritual, cada equipe partia para seus portões. O sinal de largada era dado pelo magistrado que presidia os Jogos (*editor spectaculorum*), que se encontrava em uma tribuna, na parte central, acima dos estábulos (*carceres*), ao agitar e lançar um pano branco, o *mappa* (Tert., *Spect.*, 16.2-3), provavelmente acompanhado de um sinal sonoro e visual específico para a personagem que controlava a abertura dos portões (MARCHET, 2008, p. 291-313; FAUQUET, 2008, p. 264; BELL, 2014, 494). Enfim, esse sinal disparava um mecanismo que abria os portões dos estábulos. Nesse momento, as bigas partiam para uma corrida (*missus*) de sete voltas ao redor da pista do circo, contabilizando cerca de cinco quilômetros em oito ou nove minutos a uma velocidade média de 35 quilômetros por hora (embora velocidades tão elevadas quanto 75 km por hora possam ter sido alcançadas nas retas) (**Imagem 16**); por dia, corriam, no início, doze páreos. Porém, com o sensível aumento dos jogos durante o período imperial, chegou-se a até trinta e quatro páreos durante cento e setenta e sete dias de festas (Dion Cássio, *Historia Romana*, 60, 23.5; *Suet.*, *Nero*, 22; *Dom.*, 4; CARCOPINO, 1990, p. 254; FUTRELL, 2006, p. 189-192; BELL, 2014, p. 495). A corrida terminava com o som de uma trombeta, quando o condutor do carro vitorioso cruzava a linha de chegada, conhecida como *linea alba* ou *calx*, que ficava a três quartos finais da *spina*, no lado direito e paralela ao *puluinar* (à esquerda) e ao tribunal dos juízes (à direita) (Sêneca, *Epistolae*, 17-18, 108.32; HUMPHREY, 1986, p. 85-91).⁷⁸ O vencedor ia aos juízes para receber seus prêmios –

⁷⁷ A descrição da liturgia que regrava as etapas para execução desse espetáculo foi descrita em vários trabalhos literários na Antiguidade, entre eles: Tito Lívio, *Ab urbe condita* (27, 23.5-7; 29, 10.6; 40, 59.6-8); Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae* (7, 72.13); Ovídio, *Amores* (3, 2.43-64), *Fasti* (5, 183-378); e, Símaco, *Epistulae* (4, 58-63; 5, 82).

⁷⁸ “Na entrada do curso, exatamente na direção da metade da linha [da *meta secunda*], existiam dois pequenos pedestais (*hermuli*) em cada lado do pódio, ao qual era amarrada uma corda riscada com giz (*linea alba*), com o intuito de certificar que foi feito um começo justo [...]. Assim, quando abertas as portas dos *carceres*, se alguns cavalos saíssem correndo antes dos outros, eles seriam detidos por esta corda [...], era comum que o mesmo

geralmente, uma palma, um diadema e dinheiro – e ainda realizava a volta da vitória sob ovação da torcida.

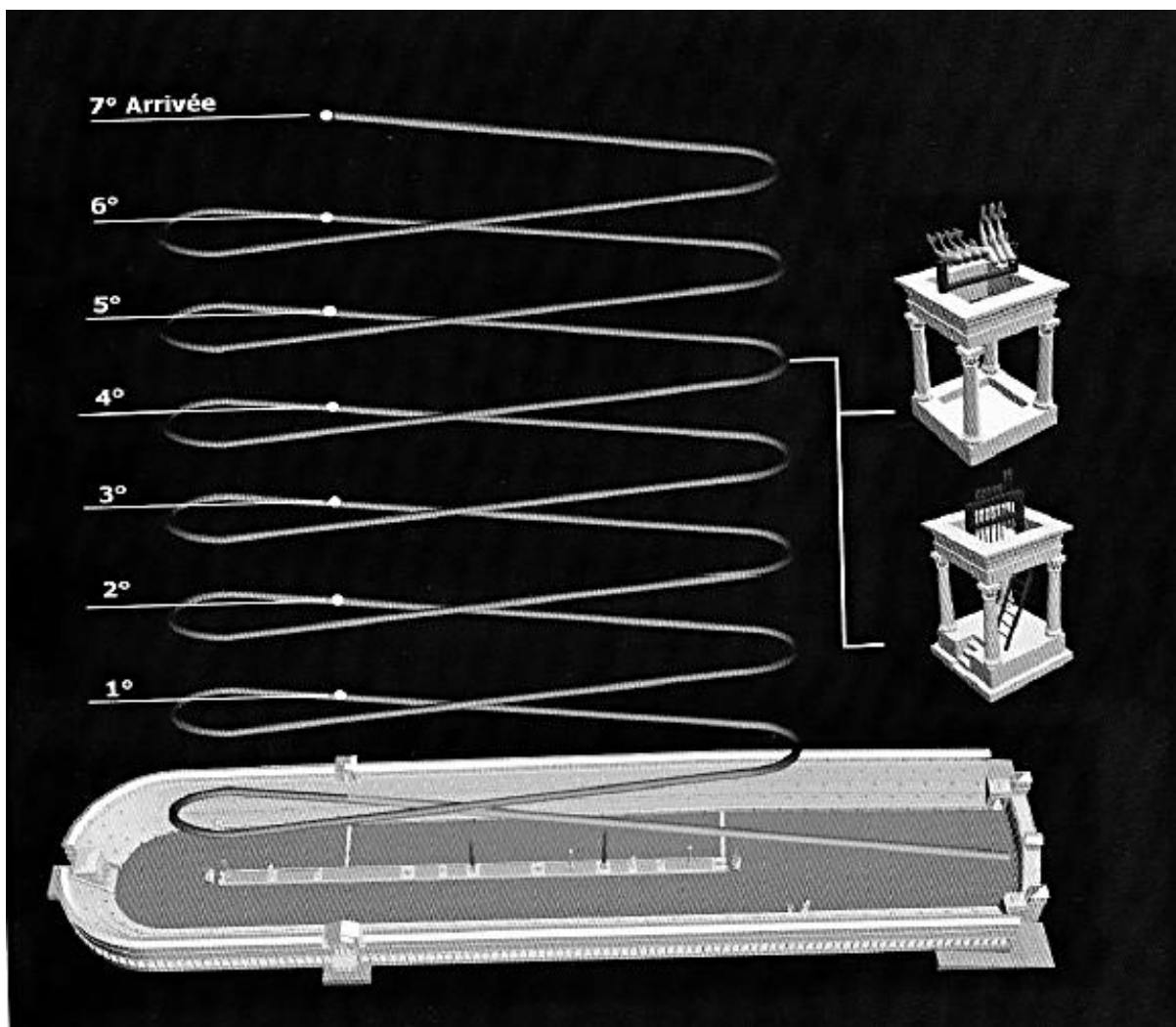


Imagem 16 – Representação digital das sete voltas ao redor do *euripus*, ao lado destaque para os ovos (*ouarium*) ou golfinhos (*delphinium*) coloridos que serviam para marcar quantas voltas o corredor havia feito, eram levantados e colocados na horizontal, respectivamente (FAUQUET, 2008, p. 268).

Não apenas as corridas de carros compunham os *ludi circenses*, pois havia outros tipos de atividades esportivas e lúdicas dentro do circo. Existiam exposições hípicas, com acrobacias de homens montados em dois cavalos emparelhados, nas quais se julgavam a rapidez dos animais e a perícia do cavaleiro (*desultores*) em passar de um cavalo para outro em movimento, imitando-se os númidas (Tito Lívio, 23, 29.5), pois “[...] estes cavaleiros

acidente acontecesse sempre [...] quando um cavalo ansioso corria contra a corda e era derrubado. Esta linha [...] também foi chamada de *calx* e *creta* [...] de onde vem a alusão de Pérsio (*Saturae*, 5, 177), *ambitio cretata* [...] [e também] a metáfora de Cícero (*De Senectute*, 23), *quasi decurso spatio ad carceres a calce revocari*; e de Horácio (*Epist.*, 1.16, 79), *mors ultima linea rerum*” (RICH, 1890, p. 286).

cavalgavam e se sustentavam de pé de um cavalo por sobre o outro, voltando de um para outro e executando acrobacias sobre e enquanto os cavalos se lançavam em galope, esgrimindo suas armas em cima dos cavalos ou se lançando no chão, sem parar, para obter o troféu da vitória” (FRIEDLÄNDER, 1947, p. 49). Manílio (*Astronomica*, 5, 85-108) descreveu esse evento de maneira bastante realista:

Ele concederá sua inclinação particular e, conservadas também no céu, dará as habilidades que antes amara, na terra, como cocheiro: ficar firme, de pé, sobre o leve carro, controlando o ímpeto de quatro bocas retidas por espumosos freios, dirigindo as vigorosas forças dos cavalos, e roçar a baliza num sinuoso giro; quando, por outro lado, solta a porteira, os cavalos escapam barreira afora, dará a habilidade de impelir os fogosos cavalos e, inclinando-se para frente, tomar-lhes a dianteira no voo deles, mal tocando com as leves rodas a superfície do campo, vencendo com as patas os ventos; ou, ocupando a primeira posição, impelir seu curso para o lado, prejudicando os demais, e, assim obstando aos demais com sua demora, impedir-lhes toda a extensão do circo; ou, ocupando o meio da turba, ora virar à direita, confiando no terreno, ora correr junto à aguda meta, e manter indecisa a expectativa pelo resultado, e depender, este, das últimas circunstâncias. E ainda, como cavaleiro saltador, poderá saltar de um dorso a outro dos quadrúpedes, plantando-lhes firmemente os pés em cima, e, voando entre os cavalos, fará brincadeiras sobre o dorso deles, que estarão também voando; ou trazido num só cavalo, ora se exercitará nas armas, ora recolherá prêmios em seu percurso ao longo da extensão do circo.⁷⁹

A esses atletas e suas atividades acrobáticas cabia o entretenimento da multidão nos intervalos das grandes corridas. Faziam-se também apresentações de armas e jogos de guerra, para simular combates e vitórias épicas, como, por exemplo, os *Jogos de Tróia*.⁸⁰ Outras atividades também foram documentadas pelos escritores da época republicana e imperial,⁸¹ entre elas, a luta livre entre pugilistas (*pugillatus*), o atletismo com corridas de longa distância, o

⁷⁹ “*ille dabit proprium studium, caeloque retentas; quas prius in terris agitator amaverat artes: stare levi curru, moderantem quattuor ora; spumigeris frenata lupis et flectere equorum; praevalidas vires ac torto stringere gyro; at, cum laxato fugerunt cardine claustra, exagitare feros, pronumque antire volantis; vixque rotis levibus summum contingere campum; vincentem pedibus ventos, vel prima tenentem; agmina in obliquum cursus agitare malignos; obstantemque mora totum praecludere circum; vel medium turbae nunc dextros ire per orbis; fidentem campo, nunc meta currere acuta; spemque sub extremo dubiam suspendere casu; nec non alterno desultor sidere dorso; quadrupedum et stabiles poterit defigere plantas; pervolitans et equos ludet per terga volantum; aut solo vectatus equo, nunc arma movebit; nunc leget in longo per cursum praemia circo*” (Manilius, *Astronomica*, 5, 71-89, Trad. de Marcelo Vieira Fernandes, 2006, p. 222).

⁸⁰ “Durante a República, os jovens cidadãos executavam no circo, vestidos de armadura completa [(*armatura pedestris* e *equestris*)], simulações de batalhas e outros espetáculos militares; na época do império, para organizar estas simulações, tomavam parte as unidades das tropas, tanto de infantaria e cavalaria. Espetáculos parecidos com estes, e que tinham como cenário o circo, eram celebrados também pela ordem equestre, que se apresentava nessas ocasiões em seus seis destacamentos, cada um deles com seu capitão a frente, geralmente o ‘primeiro entre os jovens’, que era geralmente o príncipe herdeiro, portando indubitavelmente suas roupas mais solenes e mais luxuosas. Os meninos das linhagens nobres também eram utilizados para mostrar para as pessoas no circo, durante a Festa de Tróia, que Augusto restabeleceu igual aos costumes que haviam caído em desuso e que se celebrou repetidas vezes durante os imperadores da dinastia juliana, que, como é sabido, se gabavam de ter descendência a partir de Enéias. Os meninos, principalmente os de famílias senatoriais (incluindo os príncipes da casa imperial), eram classificados em duas categorias: jovens (talvez até os onze anos) e os mais velhos (de onze a dezessete anos, provavelmente), e também executavam exercícios de cavalaria, com seus adornos brilhantes, no circo” (FRIEDLÄNDER, 1947, p. 49-50).

⁸¹ Cf. Cícero (*De legibus*, 2, 38), Tito Lívio (1, 35.9) e Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.*, 7, 73.3).

arremesso de dardo e lançamento de disco. Normalmente, esses torneios atléticos ocorriam em espaço próprio, o estádio ou o ginásio, porém, na falta de edifício específico, o circo atuou como lugar apropriado para substituí-lo (Luciano, *Anacharsis*, 7-9; FRIEDLÄNDER, 1947, p. 49; HUMPHREY, 1986, p. 01; NARDO, 2002, p. 110).

Era dentro do circo, durante as apresentações lúdicas, que os romanos também tinham a oportunidade de se dedicar a outra atividade amplamente difundida na época, a *sponsio*, ou seja, as apostas (GONÇALVES, 2008, p. 51). Essa prática elucida outro aspecto fundamental da proposta de nosso trabalho de pesquisa: com a crescente notoriedade das corridas pelo Império, a radicalização dos participantes envolvidos com elas desenvolveu-se igualmente, principalmente em algumas regiões específicas. De acordo com evidências colhidas dos mosaicos, terracotas, cerâmicas, tábuas execratórias e outras fontes de natureza epigráfica e literária, durante os séculos III e IV, foi no norte da África, dentre todas as regiões sob domínio imperial, que a popularidade dos jogos de carros alcançou maior desenvolvimento (BUSTAMANTE, 2005, p. 123-124); em coerência, com o aumento da popularidade esportiva, concordamos com Gumbrecht (2007, p. 32) quando este afirma que “[...] a possibilidade [...] de assistir a esportes nos permita ser, subitamente, de alguma maneira, um daqueles lindos e lindamente transfigurados corpos”. Essa será a discussão que encabeçaremos no próximo tópico.

MENS SANA IN CORPORE SANO (JUV., 10.356)

O lazer e as práticas esportivas são elementos que integram a vida dos indivíduos desde a Antiguidade e “[...] estaríamos completamente enganados se reduzíssemos o esporte romano a um espetáculo meramente esportivo e, dentre os outros, aos *ludi circenses*, mesmo se estes jogos circenses, se estas corridas de carruagens tivessem tido um impacto social considerável [...]” (THUILLIER, 2013, p. 98). Mesmo em períodos recuados, o esporte já despertava, nos homens, as mais diferentes sensações, fosse por meio da participação organizada, visando a manter ou melhorar a aptidão física numa modalidade particular, fosse ao proporcionar entretenimento aos espectadores ou participantes. Huizinga, nos estudos sobre a ludicidade que, em 1938, deram origem ao seu *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura*, propôs uma análise do jogo a partir da função social que este exerce. Em seu trabalho evidencia-se que a essência do jogo reside em sua intensidade, fascínio e habilidade de excitar,

expressando-se através do ritmo e harmonia (HUIZINGA, 2010, p. 5). Assim, é interessante analisar o lúdico associado à estética, em especial, a conexão que pode ser feita entre uma infinidade de outros fatores, como, por exemplo, a tradição ou a humanização do indivíduo. Dessa forma, para o autor, o sentido da relação entre o jogo e a estética da *performance* é verificado, uma vez que “a vivacidade e a graça estão originalmente ligadas às formas mais primitivas do jogo. É neste que a beleza do corpo humano em movimento atinge seu apogeu” (HUIZINGA, 2010, p. 9). Nossa proposta, com base nas reflexões de Huizinga, é discutir sobre a construção social do corpo atlético para discutir, em seguida, os usos e discursos acerca da materialidade corporal presentes na cidade norte-africana antiga, já que “[...] o corpo humano é socialmente concebido e a análise da representação social do corpo oferece umas das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular” (RODRIGUES, 1979, p. 74). É importante mencionar aqui que o corpo é construído ao longo de um processo histórico, cabendo a nós, como historiadores, localizar bem seu significado ou sua percepção em cada época.

Os atletas envolvidos nos espetáculos de circo eram conhecidos como aurigas ou *agitadores* e “[...] ocuparam um lugar incomum na sociedade romana, ao mesmo tempo, famosos e infames” (BELL, 2014, p. 495). A principal fonte de informações sobre o *status* dessas personagens são as inscrições dos monumentos honoríficos e funerários, que parecem mostrar que, em geral, os aurigas deixavam sua condição humilde, mesmo que somente uma pouca quantidade deles chegasse de fato a acumular grandes fortunas com os prêmios recebidos. Assim, como nos demonstra a epigrafia, a imensa maioria era composta por escravos – que obtinham liberdade após comprá-la com o valor de suas muitas vitórias –, mesmo que houvesse também um grande número de libertos contratados ou estrangeiros de origem grega (Dion Cássio, *Hist. Rom.*, 79, 15.1; FRIEDLÄNDER, 1947, p. 53). Devemos ter em mente que a legislação da época republicana e imperial, bem como a moralidade vigente, impedia os cidadãos romanos de participar desses espetáculos, pois os aurigas, assim como os atores e os gladiadores, eram *infames*, ou seja, pessoas que não possuíam honra e que jamais poderiam se candidatar a qualquer cargo público (BRAUND, 2002, p. 96; THUILLIER, 2013, p. 97).

Quando os cidadãos nascidos livres da elite aparecem como *aurigas* nas fontes literárias, os autores as utilizam como contos de advertência. O principal exemplo é fornecido por Nero, que foi acusado de ter idolatrado os cavaleiros, bem como de ter seguido uma carreira de auriga ele mesmo – uma ambição que Tácito rotulou como *studium foedum* (‘desejo vergonhoso’) e leu como sintomático de seu caráter defeituoso (*Annales*, 14, 14.1). A desgraça de Nero foi um pouco diminuída por sua escolha pelas corridas de carro, o que foi considerado menos vergonhoso do que performances teatrais ou lutas entre gladiadores, porque hipismo de todas essas

formas, devido ao custo envolvido, ainda tinha conotações aristocráticas. Além disso, o imperador escolheu executar seus desejos em privado, limitando assim o grau de exposição pública na busca de seu *hobby* (BELL, 2014, p. 496).⁸²

Popularmente, os aurigas eram considerados verdadeiros heróis para os seus torcedores, chegando uma pequena elite desses atletas a ganhar grandes somas de dinheiro e honras de várias naturezas, monetárias e honoríficas dentro do espaço citadino (Juv., *Sat.*, 7.105-114). Além de dinheiro e outros presentes valiosos – como roupas luxuosas –, o vencedor da corrida ganhava uma palma e uma espécie de diadema de prata (*‘victores palmis et coronis argenteis honoravit’* [CIL 6, 2065]) (FRIEDLÄNDER, 1947, p. 53-4; DUNKLE, 2014, p. 384).⁸³ Devido à fama que obtinham e às suas origens humildes, eram profundamente desprezados pelos autores da elite romana por corromperem com o mau exemplo a juventude e os imperadores, como vemos em Tácito, e os seus torcedores fanáticos, como lemos em Plínio (*Naturalis Historia*, 29, 10; TONER, 1995, p. 78; BRAUND, 2002, p. 96-7). Segundo Sinclair Bell (2014, p. 496), “a crítica a esses cavaleiros, que muitas vezes são coligados com outros artistas públicos, não é um fenômeno isolado; ao contrário, ela reflete a ampliação de ansiedade por *status* das culturas elitizadas romanas ‘interligadas’ a esses novos heróis populares”. Esse choque cultural foi muito utilizado por Marcial em seus epigramas (10.74; 10.53) e atestado também por Amiano Marcelino (*Res gest.*, 14, 6.25; 28, 4.30) que expos em sua obra como os aurigas eram constante temática nas conversas de seus contemporâneos, independentemente de sua origem e posição social e da crítica filosófica, sabiam além dos nomes dos mais famosos, outros detalhes mais específicos – como preferências sexuais e as constantes trocas entre equipes atléticas (ILS 5287), além dos valores do passe que comumente era interprovincial (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 113 e ss.).⁸⁴

⁸² “[...] Para os gregos, ser coroado numa competição pan-helênica, e principalmente em Olímpia, ou ser ‘olímpico’, tratava-se de um título de grandeza extraordinária, sequer concedido por conquistas militares, ao passo que, para os romanos, dar-se em espetáculo numa grande competição oficial, perante um grande público, necessariamente remetia a uma indigna e infame reputação” (THUILLIER, 2013, p. 97).

⁸³ Os aurigas mais famosos começaram a ser chamados *miliarii* caso tivessem ganhado mais de mil vezes (EDMONDSON, 2005, p. 25; BELL, 2014, p. 498). Sobre a entrega de roupas luxuosas (*holosericea uestis*) aos vencedores, atestada principalmente por Símaco (*Epistulae*, 4, 8.1; 5, 20.2), foram proibidas por ordem imperial no ano de 384, presentes no *Código Teodosiano* (15, 9.1) (FRIEDLÄNDER, 1947, p. 92).

⁸⁴ “Alguns heróis da arena, depois de triunfar no Oriente, vieram para a Itália para repetir e aumentar suas fortunas. Eles certamente teriam sido precedidos por sua aura de sucesso. Isso pode muito bem ser o caso de Tomás, que, de acordo com Cassiodoro [*Var.*, 3, 51.2], veio para a Itália no tempo de Teodorico I, e suas vitórias eram tais que foi acusado de alterar os resultados por feitiçaria. Quando o auriga não era conhecido, era projetada uma autêntica campanha promocional para torná-lo conhecido do público. Isso aconteceu com os contratados por Símaco [*Ep.*, 6, 42] para os jogos de aniversário do seu filho Mêmio (aprox. 401). Como eles não eram famosos em Roma, Símaco procurou previamente a favor do povo. Podemos imaginar como tais campanhas seriam desenvolvidas: algum tempo antes dos jogos, uma infinidade de cartazes com os nomes e imagem dos aurigas, invadiam a cidade, colocadas, como permitia a lei de 394 [*C. Th.*, 15, 7.12], em pórticos e

Toda a crítica a essa categoria pelos demais estamentos sociais se assenta em como os romanos viam o *status* de seus moradores, especialmente, relativos a gênero e origem social, pois “dentro da cidade [...], os espaços de representação desenvolveram-se: mulheres, servos, escravos, crianças – todos tiveram sua própria época, os seus próprios espaços. O cidadão livre [...] imaginou a ordem do mundo como espacialmente encarnada e retratada em sua cidade” (LEFEBVRE, 2000, p. 244). O espaço do circo foi imaginado como sendo um espaço próprio do corpo atlético e dos admiradores destes e do esporte ali manifesto, que se reuniam com um objetivo bastante claro. Nas palavras de Gumbrecht (2007, p. 15-19),

nem sempre é preciso ser objetivamente o melhor de todos os tempos ou o maior do mundo para que o esporte transfigure seus heróis aos olhos dos espectadores apaixonados. Para viciar no esporte, basta uma distância entre atleta e espectador – uma distância grande o suficiente para fazer o espectador acreditar que seus heróis vivem em outro mundo. É assim que os atletas se transformam em objeto de admiração e desejo. [...] O esporte era uma questão de estar ali no momento em que as coisas aconteciam e em que as formas emergiam através dos corpos [...] em tempo real. É claro que algumas lembranças esportivas estavam profundamente gravadas em sua memória [do espectador] e até mesmo inscritas em seu corpo [...].

Quando nos referimos à Roma imperial e a seus *ludi*, trabalhamos com um aspecto em especial: a contemplação da beleza do corpo atlético e os efeitos por este suscitados, pois acreditamos ser essa uma importante via de acesso para a compreensão das relações intergrupos no cotidiano, de modo a perceber como a sociedade romana representava o corpo (GREINER, 2005, p. 101). A importância do corpo é acentuada quando o percebemos como “[...] o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é o seu corpo” (MAUSS, 2011, p. 407).

A representação corporal do auriga advém de diversos tipos de cultura material, principalmente das representações de mosaicos e de estátuas (**Imagens 17, 18 e 19**), que demonstram que as artes tratavam de perpetuar a fama e vitórias desses corredores, para além dos relatos nas fontes literárias. Segundo Sinclair Bell (2008b, p. 397), “a natureza lacunar das evidências [de cultura material] é um problema que aflige os estudiosos dessas obras: a falta de uma grande amostragem de exemplos bem preservados tem dificultado até mesmo o nível mais rudimentar de análise e a classificação tipológica”. Mesmo com essas dificuldades, a vestimenta habitual e característica dos aurigas é bastante consistente mesmo que nesse pequeno *corpus* legado a contemporaneidade pelo passado. Assim, podemos perceber a

outros locais públicos (*in publicis porticibus uel in his ciuitatum locis, in quibus nostrae solent imagines consecrari, pictura [...] rugosis sinibus agitorem*)” (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 113).



Imagem 17 – Representação de um auriga com capacete e *fasciae* superiores, em bronze, datado aprox. do segundo século. Colônia, Alemanha, *Römisch-Germanisches Museum der Stadt Köln*, inv. n. 95 (JUNKELMANN, 2000, p. 93).



Imagem 18 – Auriga atado à quadriga, detalhe de friso em baixo relevo de uma urna funerária do final do segundo século. Cidade do Vaticano, Vaticano, *Musei Vaticani*, inv. n. 9556 (BELL, 2008b, p. 397).



Imagem 19 – Mosaico pavimentar policromado com auriga da facção branca (albata), da primeira metade do século terceiro advindo da Villa dei Severi at Baccano, em Roma. Roma, Itália, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo alle Terme, segundo piso. Imagem concedida pela fotógrafa Marie-Lan Nguyen, 2015.

constância de alguns elementos como: duas camadas de vestimenta, incluindo uma grande camisa de mangas compridas, por vezes com bordados nas mangas, e calças bastante apertadas como as *leggings* modernas e, por cima, uma túnica curta na cor representativa da equipe a que pertenciam; a *fascia pectoralis*, ou seja, uma tira larga de couro ou feltro (*pilleus*) que envolvia o tronco, na parte superior a virilha, geralmente trançada de três a cinco vezes de modo a proteger melhor o corpo do auriga; a *fascia cruralis*, também faixas de couro ou tecido colorido enrolada em torno das pernas do atleta; um capacete de couro ou metal preso por uma tira grossa ao queixo; e vários objetos a mão, como rédeas, chicotes, coroas,

ânforas ou palmas de vitória (BELL, 2008b, p. 397 e ss.; THUILLIER, 1999, p. 1081-1106; JUNKELMANN, 2000, p. 92). Claramente, as *fasciae* são os aspectos mais característicos desse tipo de iconografia e, portanto, o indício mais confiável usado na identificação da representação de um auriga. Esse atleta ainda levava consigo uma pequena faca curva, guardada entre as *fasciae* superiores, para cortar as rédeas presas à cintura e braços em caso de algum imprevisto (JUNKELMANN, 2000, p. 92). Tais cuidados, entretanto, não impediam acidentes, que eram frequentes.

O acidente era chamado de *naufragium*,⁸⁵ o que evocava um simbolismo aquático coerente com a origem mítica do circo associado às divindades marinhas. Uma corrida honesta era vista como entediante e um cavaleiro que gostasse de arriscar tornava-se um ídolo das massas: suas competências e atributos físicos passavam então a ser desejados, criando modelos a serem copiados. A exposição dos atletas no recinto do circo despertava, além da cobiça, outros sentimentos. Gumbrecht (2007, p. 61), ao longo da discussão travada em seu *Elogio da beleza atlética*, levanta a hipótese de que a competição esportiva transfigura corpos e movimentos, e é isso que distingue os atletas dos homens comuns. Sennet (2003, p. 30) concorda com essa hipótese quando concebe o corpo forte do atleta em oposição ao corpo vulnerável do homem comum. A descrição do corpo atlético no mundo antigo clássico nos é fornecida por Luciano de Samósata, em *Anacársis* ou *Sobre os exercícios físicos nos ginásios* (*Anacharsis* ou *Ἀνάχαρσις ἢ Περί Γυμνασίων*), obra do final do segundo século, através da personagem real-ficcional Sólon, ou seja, uma personagem com ficção de real, mas com uma personalidade fictícia. Vejamos a passagem:

Bem, não posso pela descrição transmitir-te o prazer que terias se lá estivesses, sentado no meio dos espectadores a contemplar a coragem dos atletas, a beleza dos corpos, a notável forma física, a incrível experiência, a irresistível pujança, a audácia, a ambição, o espírito invencível, a inefável sede de vitória. Tenho a certeza de que tu não te cansarias de elogiar, de gritar e de aplaudir! [...] flexibilizando antes de tudo os corpos nus e exercitando-os, tornamo-los mais enérgicos, resistentes, ágeis, fortes e temíveis perante os inimigos. [...] eles não têm nenhuma gordura a mais, nem um aspecto pálido ou uma magreza doentia, comum às mulheres, cujos corpos murcham à sombra, se arrepiam, se enchem de suor num instante [...]. Os nossos jovens com cor, bronzeados pelo sol, têm um ar másculo, cheio de vida, fresco e vigoroso, refletem a boa condição física, nenhum deles está enrugado ou com peso a mais, mas são bem constituídos. O que não interessa, o excesso de carne, é dissolvido pelo suor, o que sustenta o vigor e a energia é a pureza que fica do que é mau, restando o que é saudável; tal como os peneiradores fazem ao trigo, os nossos

⁸⁵ No circo, a sobrevivência exigia alto nível de talento atlético e, ao contrário do que na atualidade se imagina como sendo o ideal de competição (*fair play*), a igualdade de condições não existia (GUMBRECHT, 2007, p. 78). Em caso de *naufragium*, o condutor da quadriga cortava a ligação, evitando assim ser arrastado pelo cavalo e pelo veículo.

exercícios fazem aos nossos corpos: atiram fora a palha e a barba, e separam e guardam o grão limpo (Luc., *Anach.*, 12.2-3; 24.11; 25.1-4).⁸⁶

Luciano, aqui, reforça marcas da materialidade corporal que, ao mesmo tempo, parecem ser lugares de exercício da masculinidade associada diretamente a um corpo forte, mas também um corpo flexível, que encontra equilíbrio nas atividades cívicas, ou seja, o cuidado de si mesmo – em grego *ἐπιμελῆια ἑαυτοῦ*, *epiméleia heautoû*, ou, em latim, *cura sui* (SCHMITZ, 2007, p. 152). Fazemos referência, pois, naquele contexto, dentro da *pólis* grega – mesmo que a descrição possa ser trazida para o mundo romano, afinal, o estrito relacionamento entre corpo e esporte foi outra da herança clássica helênica – vetores sociais, principalmente o corpo, atribuíam símbolos que internalizavam significações sociais. Segundo Brown (2007, p. 31-32),

[...] assim, o caso dos homens, [...] é de particular relevância. O corpo fortemente musculoso apresenta um tipo muito especial de ideal que na maioria da sua história manifestou preocupações com a criação de um senso de invulnerabilidade. De fato, certo grau de continuidade com a Grécia antiga deve ser visto. O movimento imita as forças internas de deuses e heróis, como Zeus ou Hércules, usando convenções notavelmente semelhantes. Assim, por exemplo, a sexualidade é indicada indiretamente, em vez de ter foco somente nos órgãos genitais.

Grécia e Roma são exemplos de sociedades nas quais os homens tiveram que enfrentar prescrições extremas acerca da aparência (VARANESE, 2013, p. 3). “O torso magro, mas musculoso, a simetria elegante da forma, a virada equilibrada da cabeça ou a torção do corpo atlético, [desde a Antiguidade], produziram uma imagem firmemente alojada na imaginação ocidental [...]” (GOLDHILL, 2004, p. 12), imagem esta que contribuiu para o desenvolvimento de uma forma hegemônica de masculinidade do *correto* corpo do homem (VARANESE, 2013, p. 2). A masculinidade hegemônica pode ser “[...] distinguida de outras masculinidades, especialmente as [masculinidades] subordinadas. A hegemônica não foi assumida como normal no sentido estatístico; apenas uma minoria de homens poderia representá-la. Mas foi certamente normativa” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2005, p.

⁸⁶ “οὐ γὰρ οὕτω λέγων ἂν τιςπροσβιβάσειέν σε τῇ ἡδονῇ τῶν ἐκεῖ δρωμένων, ὡς εἰ καθεζόμενος αὐτὸς ἐν μέσοις τοῖς θεαταῖςβλέποις ἀρετὰς ἀνδρῶν καὶ κάλλη σωμαίων καὶ εὐεξίας θαυμαστὰς καὶ ἐμπειρίας δεινὰς καὶ ἰσχὺνἀμαχον καὶ τόλμαν καὶ φιλοτιμίαν καὶ γνώμας ἀηττήτους καὶ σπουδὴν ἄλεκτον ὑπὲρ τῆς νίκης. εὐγὰρ δὴ οἶδα ὡς οὐκ ἂν ἐπαύσω ἐπαιῶν καὶ ἐπιβοῶν καὶ ἐπικροτῶν [...] ἐπειδὴν πρότερον αὐτῶν γυμνὰ τὰ σώματα καταμαλάζαντες καὶ διαπονήσαντες ἐρρωμενέστερα καὶ ἀλκιμώτερα ἐξεργασώμεθα καὶ κοῦφα καὶ εὐτονα καὶ τὰ αὐτὰ βαρέα τοῖς ἀνταγωνισταῖς. [...] οὐ πολυσαρκίαν ἀργὸν καὶ λευκὴν ἢ ἄσαρκίαν μετὰ ὠχρότητος ἐπιδεικνυμένους οἷα γυναικῶν σώματα ὑπὸ σκιᾷ μεμαρασμένα, τρέμοντα ἰδρῶτί [...] οὗτοι δὲ ἡμῖν ὑπέρυθροι εἰς τὸ μελάντερον ὑπὸ τοῦ ἡλίου κεχρωσμένοι καὶ ἀρρενωποί, πολὺ τὸ ἔμψυχον καὶ θερμὸν καὶ ἀνδρῶδες ἐπιφαίνοντες, τοσαύτης εὐεξίας ἀπολάμποντες, οὕτε ρικνοὶ καὶ κατεσκληρότερες οὕτε περιπληθεῖς εἰς βάρος, ἀλλὰ εἰς τὸ σύμμετρον περιγεγραμμένοι, τὸ μὲν ἀχρεῖον τῶν σαρκῶν καὶ περιττὸν τοῖς ἰδρῶσιν ἐξαναλωκότες, ὃ δὲ ἰσχὺν καὶ τόνον παρεῖχεν ἀμιγῆς τοῦ φαύλου περιλελειμμένον ἐρρωμένως φυλάττοντες, ὅπερ γὰρ δὴ οἱ λικμῶντες τὸν πυρὸν, τοῦτο ἡμῖν καὶ τὰ γυμνάσια ἐργάζεται ἐν τοῖς σώμασι, τὴν μὲν ἄχνην καὶ τοὺς ἀθήρας ἀποφυσῶντα, καθαρὸν δὲ τὸν καρπὸν διευκρινούντα καὶ προσωρεύοντα” (Tradução de Catarina Lopes Arqueiro, 2011, p. 46).

832). Ela deve ser entendida como uma proposta que não se exige, nem se impõe, mas se coloca como um modelo de referência ao qual outros homens devem se posicionar seja pela aceitação, admiração e busca, ou pela crítica e rejeição. Obviamente que portar uma identidade hegemônica não incita a violência entre apoiadores ou críticos das demais. Assim, com alguma frequência, a posse hegemônica de identidade foi acompanhada pelo uso da força física e da simbólica, esta última sim alcançada através de cultura de espetáculo ou de instituições claras de persuasão sociocultural – sendo dentro desses processos sociais que o corpo foi certamente o vetor afetado mais diretamente (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2005, p. 837; CONNELL, 2005, p. 455 e ss.; VARANESE, 2013, p. 4).

Analisar a representação do corpo atlético no Império Romano não é possível sem que realizemos um exame das fontes literárias e epigráficas, bem como dos documentos iconográficos, em especial das estátuas. A maioria das esculturas romanas tende a representar os atletas musculosos, de maneira a enfatizar uma associação entre o mundo atlético, o mundo heroico dos semideuses e o mundo imortal dos panteões dos deuses masculinos. Assim, “[...] mostrar uma figura masculina sem roupa foi, certamente, para invocar o belo corpo do jovem atleta e para reclamar *o corpo atlético como o modelo de tudo o que era para ser um homem*” (OSBORNE, 1997, p. 524, *grifo nosso*). Não é nosso objetivo aqui tratar dos diversos tipos corporais masculinos presentes na estatuária romana, porém discutir alguns aspectos que nos permitam alcançar a representação do corpo atlético no Império Romano, sabendo das dificuldades de verossimilitude que uma *imago* antiga apresentava, pois as estátuas não exprimem a individualidade física. Além disso, era prerrogativa de quem possuía um *status* legal e social que permitisse ter sua autoridade exposta, já que “a forma física das estátuas poderia ser usada para enfatizar certas virtudes, características ou funções ocupadas pela figura retratada. Poderia representar recursos pessoais, incluindo sexualidade, maturidade e autoridade” (FEJFER, 2008, p. 183).

Quando estudamos as representações do corpo no mundo Clássico, parece-nos que o principal ponto de desacordo entre atletas gregos e romanos seja a questão da *nudez atlética ou heroica* particularmente associada ao *γυμνάσιον* (*gymnasion*), sendo essa prática amiúde condenada pelos moralistas romanos, que condenavam, inclusive, “[...] a cultura do ginásio, e da nudez entre os cidadãos. Essa recusa tácita do ginásio permitiu acreditar que os romanos não se interessavam pelas atividades esportivas, o que não passa de um absurdo [...]” (THUILLIER, 2013, p. 92). Para entendermos a questão da nudez atlética, temos antes que reter dois aspectos importantes. Primeiro, existiu uma lógica identitária diferente no que concerne ao

corpo e à nudez entre a elite e a população comum. Como a elite era contrária ao elemento das personagens infames, esse fato ficou claro na representação vestida ou nua, nas estátuas mesmo que de modo idealizado. Explicamos. Enquanto a representação togada ou com a couraça militar era associada ao padrão cívico de masculinidade, poder e força pela alusão à cultura cívica do *uir bonus dicendi peritus* ciceroniano, a nudez era, por sua vez, relacionada ao mundo mítico dos heróis, ou seja, ao extraordinário (FEJFER, 2008, p. 183-200). Segundo, a nudez romana não equivalia somente à completa inexistência de roupa no corpo, e, sim, à seminudez contemporânea ou até mesmo a momentos em que o homem público não estava impondo a toga, vestindo, por exemplo, uma tanga (*campestre*). Dessa maneira, de acordo com Thuillier (2013, p. 102), “[...] será necessário esperar a difusão das competições gregas no Ocidente, como aquela de Olímpia, para que esta nudez seja (talvez) aceita em Roma, a partir do século III de nossa era”. Finalmente, seria pelo fato de a nudez romana ser admitida apenas nas termas que os aurigas se apresentavam, se confiamos nos mosaicos e na tradição literária, vestidos e muito bem cobertos, restando apenas face e parte dos braços e pernas visivelmente nuas. Além disso, a roupa ainda seria uma forma básica de proteção e de identificação das cores da *factio*.

Uma convergência entre romanos e gregos foi a representação atlética padrão no que concerne à força física e à descrição do corpo rígido e musculoso. Nesse ponto, os romanos foram influenciados pelo modelo grego de apresentação dos deuses do panteão. Sendo assim, não foram raras as comparações entre as vantagens corporais de reis, líderes, heróis e atletas mortais manifestas nas alegorias semidivinas ou divinas e imortais – um peito largo tal como o de Apolo ou Aquiles, uma força comparável à de Ares ou à potência sexual do próprio Zeus – desde as imagens funerárias até as metáforas dos grandes épicos. Os gregos associaram, assim, força, juventude, nudez e beleza sobrenaturais ao corpo igualmente jovem e belo dos atletas, fato que os romanos achavam estranho (Plínio, *Nat. Hist.*, 34, 18; Dion Cássio, *Hist. Rom.*, 58, 2.4), mas que a partir do segundo século começou a se tornar corrente, uma vez que “as competições esportivas e atletas continuaram a desempenhar um papel significativo na vida cívica [...] durante o período romano e estátuas honoríficas nuas de atletas vitoriosos eram uma visão comum nas cidades [...]” (FEJFER, 2008, p. 201). A partir da conquista e expansão imperiais, os romanos experimentavam uma ampla variedade de associações atléticas e divinas. Dentre as estátuas mais populares, temos as do herói Diomedes (*Διομήδης*) e do deus Hermes (*Ἑρμής*). A representação de Júpiter era uma prerrogativa especial do imperador devido a questões de soberania. As razões pelas quais essas estátuas foram as mais

populares e a associação entre os panteões grego e romano ainda suscitam discussão (FEJFER, 2008, p. 200-207). Finalmente,

o contraste entre tradicional estatuária do retrato romano enfatizou o fato de que *o corpo nu era uma ilusão* [em Roma]. Foi uma declaração clara de algo novo, ou seja, a mudança do papel do líder, que foi agora transportado do mundo real para o mundo da ilusão e do mito. A nudez, portanto, também era adequada aos novos governantes do Império, e manteve-se em um modo de representação favorito pelos imperadores no terceiro século (FEJFER, 2008, p. 205, *grifo nosso*).

O corpo atlético, seja da estátua em sua materialidade, seja uma descrição literária, atuou como um marcador de distinção social, de honra pública. Já a representação do corpo nu do cidadão ficou restrita a certo grupo da sociedade romana, em uma época bastante restrita, uma vez que após o século terceiro a nudez estatutária foi encontrada com raridade fora do contexto das *uillae* ou nas artes fúnebres presentes nas catacumbas (FEJFER, 2008, p. 207).

Símaco (*Ep.*, 2, 78.2), por exemplo, notou que a compra de escravos visando a preparação de aurigas para os *ludi circenses*, em Roma, focava-se mais na idade e na saúde, expressa nas boas condições de formação dos membros e na cor da pele, do que na beleza física. Luciano retratou igualmente o físico do atleta, com ênfase em sua pele bronzeada, ideal também lembrado pelos autores latinos. Para Thuillier (2013, p. 94), “é com a tez e um corpo bronzeados que se apresenta o homem romano, e quando, em seu papel de cidadão, ele aparece quase totalmente coberto pela toga envolvente, de alguma forma sua aparência resta visível. Para Sêneca (*De uita beata*, 7.3), a própria *uirtus é colorata*”. Esses relatos são convergentes com a descrição de Luciano, uma vez que, segundo esse autor, o bronzeamento, durante os esportes, conferia um ar másculo e saudável ao atleta, exprimindo uma boa condição física, o que converge também com a descrição nos textos agrícolas, onde a tez bronzeada era a marca do trabalhador campestre. Ovídio (*Ars Amat.*, 1, 513) também supõe que “os corpos escureçam sobre o Campo de Marte (*fuscentur corpora campo*)” durante os exercícios lúdicos e esportivos.⁸⁷ Porém, o mesmo Sêneca (*De breuitate uitae*, 13.1) condenou, em outro tratado, o cuidado demasiado com o corpo, ao se queixar de que “seria alongar demais percorrer todos os exemplos daqueles que desperdiçaram suas vidas em jogos de xadrez, bola, ou queimando-se ao sol. Não gozam de ócio aqueles cujos prazeres trazem

⁸⁷ O Campo de Marte foi fundamental para a tradição esportiva e corporal dentro da Roma Antiga para um debate amplo sobre o assunto, cf. Jean-Paul Thuillier (2013, p. 71-124).

muitas ocupações”.⁸⁸ Contudo, um aspecto aqui é muito importante. Os excessos nas práticas atléticas com vistas ao corpo, como

este modo de bronzamento, que nossos contemporâneos não ignoram, perderia então todo sentido do ponto de vista de aparência viril, já que em Roma não há nada de mais feminino que ocupar-se permanentemente de seu corpo e dar-lhe todos os tratos possíveis. Um verdadeiro homem tem outras preocupações: aliás, todos os excessos são condenáveis, já que revelam uma deplorável ausência de domínio de si (THUILLIER, 2013, p. 96).

Em contraposição à pele queimada pelo sol está a tez branca típica das mulheres que possuem um corpo concebido como frágil ou, nas palavras de Luciano, com um aspecto pálido ou uma magreza doentia – essa visão já se encontra presentes nos afrescos etruscos, nos quais a cor masculina é o vermelho-tijolo, ao passo que as mulheres exibem uma pele completamente branca (THUILLIER, 2013, p. 94-5). A palidez dos *umbraticulus* (Marcial, 1, 77.1-6; Plauto, *Truculentus*, 610-611) e a ausência de virilidade foi uma constante na literatura latina, associada quando não às mulheres, aos *pueri*, descritos como *candidi* (*sit niue candidior*, ou seja, ‘que seja mais branco que a neve’ [Marcial, 4, 42.5]) e inclinados à passividade durante o ato sexual. Os *candidi* eram destituídos de virilidade como se comprova pela depilação total dos pelos corporais, inclusive da barba – porém a crítica reside na depilação total, pois para uma higiene condizente com a masculinidade romana a aparagem dos pelos das narinas, pernas e axilas era fortemente recomendada. Mais uma vez a parcimônia era definidora da *humanitas*, pois os descomedimentos eram duramente criticados (THUILLIER, 2013, p. 108).

O CORPO DO CAVALO

De acordo com Thuillier (2013, p. 94), “na sociedade romana o corpo estava sob o olhar dos outros, e deveria responder aos códigos”. O corpo do auriga não era diferente, quer por seus atributos físicos, agilidade, força ou árduo treinamento. E quanto mais famosos se tornavam os aurigas, maiores eram suas exigências dentro da lógica dos *ludi*. A tendência era que cada vez mais os corredores fossem mais bem remunerados, fato que levou à formação de uma categoria profissional, o que, por exemplo, não ocorreu na Grécia (HARRIS, 1972, p. 173; LAWRIE, 2005, p. 38). Porém, essa “[...] indústria florescente de corrida não seria possível

⁸⁸ “*Persequi singulos longum est, quorum aut latrunculi aut pila aut excoquendi in sole corporis cura consumpsere vitam. Non sunt otiosi, quorum voluptates multum negotii habent*” (Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo, 2006, p. 35).

sem um suprimento adequado de cavalos para seleção, treinamento e criação” (LAWRIE, 2005, p. 48). Sendo assim, é provável que a criação de cavalos tenha se dado por todo o território imperial, mas nem sempre foi assim.

No período republicano, eles provinham, principalmente, da Península Itálica da Campânia, Sardenha e Sicília – mesmo que os da Península Ibérica fossem conhecidos como os de melhor qualidade. Segundo Juan Antonio Jiménez Sánchez (2001, p. 118-120),

o *Corpus hippiatricorum Graecorum* (1, 13) destaca os cavalos da Arcádia, Cirene, Hispânia, Capadócia, Tessália, Mauritânia e Pérsia. Em outras passagens desta obra, os cavalos hispânicos são definidos como duros e rápidos, velozes no galope, mas não aptos para a marcha (115, 1). Igualmente, os compara com os da Mauritânia e Líbia. Dessa maneira, desde os princípios do Império, os cavalos hispânicos possuíam fama de serem os mais velozes. Esta reputação chegou até o século IV, como nos testemunha, segundo Amiano Marcelino (*Res gest.*, 20, 8.13), o próprio imperador Juliano. Já [...] a grande fama dos animais capadócius se devia, pois eram os únicos cavalos de raça que não estavam submetidos ao monopólio imperial, e por isso podiam ser vendidos e comprados livremente, não pela sua força ou perícia. [...] Em poucas palavras: o poder imperial havia se apoderado dos melhores cavalos de raça existentes no momento.

De acordo com registros musivos e epigráficos (CIL 6, 10053; 10056), durante o Império, os cavalos mais utilizados eram os da Hispânia e do norte da África, em menor número, os da Península Itálica, Gália e da Hélade, Épiro, Esparta e Tessália, principalmente. Cartago, por exemplo, se tornou área de criação de cavalos de corrida na fase final do Império, bem como as regiões da Mauritânia e Cirenaica (HUMPHREY, 1986, p. 295-320; LAWRIE, 2005, p. 50). Além disso, uma *uilla* de Sorothus, em Hadrumeto, apresenta características que nos levam a pensar que ela possuía uma grande coudelaria, ou seja, um estabelecimento em que se trata do aperfeiçoamento das raças equinas. Eram daí que certamente saiam os animais que competiam no circo da cidade (MACKENDRICK, 1980, p. 77; LAWRIE, 2005, p. 51). Além de oriundos das maiores e mais ricas coudelarias privadas, os cavalos africanos e hispânicos eram também os maiores vencedores.

Sabemos, por Plínio (*Nat. Hist.*, 18, 67.263), que o ramo da criação de cavalos era a forma mais lucrativa de pecuária, atividade que envolvia a criação de ovinos, bovinos e caprinos. As *factiones* buscavam para cada cavalo o *pedigree*, pelo cruzamento de puros-sangues, o que aumentava a reputação e o preço dos potros. A partir dos três anos de idade o cavalo já começava a ser treinado para competir e dois anos depois já estava pronto para frequentar o circo (HARRIS, 1972, p. 210). Sobre a seleção e treinamento desses cavalos, a fonte principal é Virgílio (*Georgicon Liber*, 3, 72-241), que deixa claro que a escolha dos cavalos destinados às práticas esportivas deveria ser baseada na raça nobre, na intrepidez e no espírito elevado,

devendo-se desenvolver seus músculos e sua força.⁸⁹ O autor chega até a descrever o corpo do alazão ideal, como possuindo:

[...] pescoço levantado,	
Cabeça esguia, ventre muito curto,	80
carnudas ancas, peito musculoso.	
Quanto a côr, os melhores são castanhos	
E os de olhos verde-mar, de menos preço	
Os alvacentos são e os amellados [ruivos].	
Se o potro generoso ao longe as armas	85
Ouve soar, não pode estar quieto,	
As orelhas agita e os membros todos,	
E espesso fogo pelas ventas lança.	
Para a espádua direita a densa crina	
Atira; larga espinha se lhe estende	90
Por entre os lombos e o mui rijo casco	
Cava a terra, fazendo grande estrondo.	

(Virg., *Georg.*, 3, 79-92).⁹⁰

Além da narrativa virgiliana que faz uma caracterização bastante detalhada do corpo equino, através da análise dos mosaicos norte-africanos, Bustamante (2004, p. 127-128) acrescentou que as representações dos cavalos de corridas apareciam com frequência ligadas aos aspectos vitoriosos, pois não era incomum aparecerem “[...] amarrados ao *modius*, uma espécie de cilindro metálico, [...] decorado com pedras verdes e palmas no seu topo, emblema clássico da fecundidade e da vitória, que se constituía em um prêmio destinado aos cavalos vitoriosos na corrida, podendo conter uma ração de alta qualidade para animais ou, às vezes, peças de ouro”. Esta pesquisadora afirma também que a dimensão religiosa não estava ausente das representações do corpo do cavalo sendo observadas especialmente em peças de natureza apotropaica, ou seja, de proteção do corpo e da alma do animal, de modo a assegurar sua vitória e prevenir a inveja. Assim, eram

adornados com haste de *milhete* – que era usado para simbolizar a prosperidade, como que uma representação espermática, muito utilizada na arte ornamental – e ramo de oliveira sobre suas cabeças – a árvore sagrada nas antigas culturas mediterrânicas, por excelência, uma vez que aquele que recebia a vitória de Zeus nos Jogos Olímpicos era coroado com um ramo de oliveira. Já suas caudas também foram amarradas e enfeitadas com ramos de oliveira; uma haste de milhete também foi colocada de um lado do *modius* e, do outro, uma folha de hera – planta sempre verde, símbolo da vida e da imortalidade (BUSTAMANTE, 2004, p. 128).

⁸⁹ Sobre a alimentação dos cavalos criados para esse fim específico, cf. Pelagônio (*Ars Veterinaria*, 2.24), James Noel Adams (1995) e Klaus-Dietrich Fischer (1981, p. 215-226).

⁹⁰ “[...] *ardua ceruix / argutumque caput, brevis alius obesaque terga, / luxuriatque toris animosum pectus. Honesti / spadices glaucique, color deterrimus albis / et giluo. tum, si qua sonum procul arma dedere, / stare loco nescit, micat auribus et tremat artus, / collectumque premens uoluit sub naribus ignem. / densa iuba, et dextro iactata recumbit in armo; / at duplex agitur per lumbos spina, cauatque / tellurem et solido grauitur sonat ungula cornu*” (Tradução de João Felix Pereira, 1875, p. 455). A diferença entre os versos se explica pois aqui utilizamos uma tradução em hendecassílabos para os hexâmetros virgilianos.

Bustamante analisa que a representação das plantas se firmou, pois os povos antigos eram estreitamente ligados à natureza. Dessa maneira, as plantas revelavam poderes sobre-humanos e sobrenaturais, aos quais pareciam estar submetidos todo crescimento e fenecimento de qualquer outra forma animal terrestre, inclusive da vida humana. Ainda quanto à representação em mosaicos, não eram raras a existência de marcas, feitas com fogo, no quarto traseiro dos cavalos, que eram a identificação do animal, pois mostravam a procedência pelo símbolo do haras privado ou imperial (BUSTAMANTE, 2004, p. 128). Finalmente, as imagens de cavalos de corrida aparecendo em conjunção com uma palmeira ou outro símbolo de um prêmio (coroa de louro e o *modius*, por exemplo)⁹¹ constituíam uma fórmula iconográfica que era muito comum na África Romana, uma peculiaridade desta região (ROSSITER, 1992. p. 41-47; BUSTAMANTE, 2004, p. 127-128).

Estipula-se que, para um dia de competição, nos eventos festivos do circo, eram necessários cerca de 700 a 800 cavalos, somente para as corridas de carros, enquanto que para as demonstrações de hipismo realizadas pelos acrobatas precisavam-se ainda de pelo menos 200 outros (LAWRIE, 2005, p. 48-52). Supondo-se que o tempo médio de vida útil desses animais fosse de 20 anos, a quantidade de haras para atender a essa demanda “[...] deve ter sido extensa e muito bem estabelecida, e, portanto, não é tão surpreendente que Dion Cássio (*Historia Romana*, 60, 27.2) se queixe da falta de cavalos voltados para a cavalaria, devido à popularidade das corridas” (LAWRIE, 2005, p. 48). A importância dos espetáculos era tamanha para os haras da época que Vegécio (*Dig. art. mul.*, 3, 7.1), no final do século quarto, chegou a classificar os cavalos segundo sua finalidade bélica, circense ou de equitação.

Na Antiguidade Tardia, a lucratividade do ramo circense levou ao monopólio imperial sobre os melhores cavalos. Exercia-se um ferrenho controle que impedia a livre negociação desses animais, o que na prática levou aos melhores exemplares ficarem destinados a competir na capital imperial, enquanto as províncias se contentavam com outros mais modestos para as suas representações locais. “Isso não significava que esses cavalos, pertencendo exclusivamente ao soberano, não participaram dos jogos públicos, porque, se em primeiro

⁹¹ “O loureiro é a árvore consagrada a Apolo e a vitória. De suas folhas, faziam-se guirlandas e coroas para os festivais. A coroação do poeta, artista ou vencedor com os louros não representa a consagração exterior e visível de uma atividade, mas sim, o reconhecimento de que esta atividade, por sua própria existência, já pressupõe uma série de vitórias interiores sobre as forças negativas e dissolventes do inferior. Não havia obra sem luta, sem triunfo. Por isso, o louro expressa a identificação progressiva do lutador com os motivos e finalidades de sua vitória, associando também o sentido genérico de fecundidade, que tem toda a vegetação. Símbolo da vida, da paz e (como planta sempre verde) da imortalidade. Atletas, artistas e generais eram condecorados com uma coroa de louros, tanto na Antiguidade como também mais tarde” (BUSTAMANTE, 2004, p. 128).

lugar vemos um monopólio imperial, em segundo, vemos um comportamento evergético do imperador. É precisamente ele quem fornecia os melhores exemplares para o entretenimento do povo” (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 126). Contudo o monopólio imperial não impediu as fraudes constantes. A principal delas era a mudança e falsificação da origem do cavalo de modo a aumentar o seu valor no mercado. Tudo isso nos mostrou um aspecto fundamental das corridas circenses, ou seja, a fama e a valorização financeira, mas também simbólica de todos os elementos ligados aos espetáculos. Amiano Marcelino (*Res gest.*, 14, 6.25) e Novaciano (*Spect.*, 5, 3-4.), por exemplo, atestam que a população era apaixonada pelos cavalos, conhecendo-os pelo nome, além de suas principais virtudes e defeitos, suas potencialidades e suas fraquezas, pois eles e os espetáculos eram um assunto constante na vida cotidiana (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 118).

Geralmente os cavalos mais amados pelos populares eram também os mais aptos de uma quadriga, os chamados *funales*. Estes eram os cavalos que corriam mais exteriormente, ou seja, nas pontas, em especial, o cavalo mais a direita, cuja habilidade e destreza em alta velocidade eram ainda mais vitais para evitar algum acidente especialmente ao rodear as *metae* (Vegécio, *Dig. art. mul.*, 3, 6.2-4; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 118; BOURDY, 1990, 147-149). Estes animais aparecem nomeados frequentemente quando representados em mosaicos, pois como afirma Bustamante (2004, p. 125), “os habitantes da África Romana manifestavam seu entusiasmo pelos jogos, não apenas nas construções consagradas a esse tipo de espetáculo e na sua assistência, mas também na excepcional popularidade de temas [...] nos esquemas decorativos de edifícios públicos e, sobretudo, privados. Assim, a paixão pelos jogos foi eternizada através dos mosaicos”.⁹²

De modo a fazer os espetáculos mais impressionantes e aumentar o nível competitivo era comum que as facções buscassem os melhores cavalos por todo o Império. Essa procura constante por aumentar o nível agonístico e concorrente entre *factiones* e seus torcedores levou a uma enorme popularidade das corridas, especialmente no terceiro e quarto século. Este fato também propiciou que amplas torcidas populares se formassem, agrupassem e acabassem por entrar em conflito no espaço do *circus*. Por vezes a violência se espalhava pelas ruas da cidade antiga. A razão visível de interesse nas competições, além do lazer, era a

⁹² Na historiografia brasileira acerca dos estudos sobre os mosaicos norte-africanos destacamos Regina Maria da Cunha Bustamante (2003a; 2003b; 2004; 2005; 2006). Esta pesquisadora dedicou grande parte de sua investigação e produção acadêmica para a área, especificamente ao estudar as relações entre as identidades e alteridades culturais dentro do Império Romano e da África Proconsular através dos mosaicos. De maneira especial sobre a representação equina, cf. Bustamante (2004, p. 121-133).

possibilidade de fama e fortuna para o corredor; enquanto que, para o espectador-participante, “o suspense e a exultação em relação aos resultados, e dependendo deste, o prazer da vitória ou o desespero da derrota” (GAGER, 1992, p. 44). Esse serão os principais elementos discutidos em nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO TERCEIRO

MANEIO MÁGICO DO CORPO ATLÉTICO

Como já foi dito anteriormente, o corpo, como elemento de pesquisa, depende de fatores sociais, culturais e políticos que o caracterizam em certo momento histórico. Dessa forma, nos diferentes contextos socioculturais e diferentes espaços geográficos, o corpo aparece de diferentes formas. Foi por esse motivo que grupos sócio-religiosos ou étnicos esperavam obter maior controle dos papéis sociais e da vigilância política na vivência e na experiência do corpo. Neste capítulo, temos por objetivo compreender a manipulação mágica do corpo atlético do auriga no contexto das relações de poder que se estabeleceram no cotidiano das cidades norte-africanas por intermédio da análise dos conflitos entre esses atletas. Essa é, em nossa opinião, uma das dimensões históricas e culturais da construção do corpo e de controle da corporalidade (MALUF, 2001, p. 87). Para isso, utilizamos as tábuas execratórias que aludem à desordem endógena entre aurigas no espaço do circo. Estamos teoricamente calcados em conceitos como os de *conflito social* e *magia*, associados ao corpo atlético, que é objeto de desejo, disputa e inveja no cotidiano urbano dos espetáculos. Segundo Silva (2002, p. 4),

o corpo tem assim emergido como um palco onde são investidos vários discursos e contra-discursos que de certo modo fabricam o corpo. Parece ser cada vez mais evidente que o corpo humano ultrapassa em muito o plano biológico, sendo social e político, embora não seja claro até onde é que o corpo é socialmente determinado. Os discursos inscritos no corpo não são neutros, pois tem [sic] em vista o exercício do poder. Neste sentido, a gestão do corpo aparece no processo civilizacional como um meio essencial de produzir ordem social.

Intentamos recuperar uma representação urbana de corpo e da beleza atlética masculina por intermédio do discurso associado às práticas religiosas pagãs dentro do Império, práticas estas amplamente difundidas no cotidiano urbano e que nos revelam a importância do corpo atlético dentro do sistema social. Tal abordagem foi possível apenas a partir do exame do texto epigráfico, que nos permite alcançar uma visão de corpo do atleta associado à glória, à estética e à prática esportiva e compreender a manipulação mágica desse corpo, que figura como alvo no contexto das competições esportivas. Em face dessa problemática e com base no arcabouço teórico adotado discutiremos como os competidores do circo concebiam o corpo no contexto das disputas no *circus* (SILVA, 2002, p. 5). Porém, antes de tratar de aspectos

específicos relativos às práticas mágicas no Império Romano, é necessário explicar a importância e o lugar das *factiones*, tanto como associação esportiva, quanto como colegiado partidário, e dos *iubilatores* no espaço urbano e, principalmente, nos circos de Cartago e Hadrumeto.

A PROFISSIONALIZAÇÃO E O PODER DAS *FACTIONES*

A construção de uma cultura esportiva ao redor do circo expressou mais que uma sociedade altamente organizada e motivada que ansiava tais espetáculos, ela manifestou a importância acumulada de *laus et gloria* (fama e glória) em inúmeras atividades suplementares. A primeira, e já grandemente discutida, foi o financiamento de tais eventos, que mesmo sendo extremamente caros para benfeitores cívicos, os *evergetas*, foram fundamentais para a popularização do esporte e aumento dos investimentos para o alargamento do calendário de feriados imperiais. Porém, dada à escassez de benfeitores privados no final do terceiro e no início do quarto século, bem como o inversamente proporcional interesse das populações locais pelo esporte, um novo problema emergiu (HUMPHREY, 1986, p. 53). Necessitava-se de um fortalecimento e maior emparelhamento dos integrantes e mecanismos do esporte, de modo a dar conta da imensa responsabilidade de corresponder às expectativas daquela sociedade, fato este que motivou o investimento de capital, tempo e esforço necessário para a construção e profissionalização da operação entre a diversa rede de interesses que cercava os estábulos, não mais apenas e simplesmente ligada à procura e pagamento de serviços esporádicos de modo a oferecer os melhores jogos.⁹³ Nesse contexto, a reorganização desses atletas em facções ou associações próprias foi fundamental, agora elas eram geridas por eles próprios, desenvolvendo assim um modo de dar conta dos problemas da diminuição do investimento privado e do aumento do número de jogos, recriando o modo como as organizações esportivas se comportavam no Ocidente e dando aos espectadores o que eles sempre tiveram: um espetáculo conveniente, eficiente e consistente apresentando seus aurigas e equipes favoritas (BRYK, 2012, p. 30).

O que queremos ressaltar é que, na prática, como mencionamos no capítulo anterior, a tendência sob o Império de que os aurigas fossem cada vez mais bem remunerados levou à

⁹³ Entendendo que temos consciência de como é complexo o uso do termo *amador* e *profissional* nos jogos e nas competições esportivas do Mundo Antigo, sobre a temática, cf. Gager (1992, p. 46).

formação de uma categoria profissional, como se constata no exemplo dos aurigas, que faziam parte de equipes divididas por cores, as chamadas *factiones circi*, *factiones quadrigariorum* ou *greges* (HARRIS, 1972, p. 173; CAMERON, 1976, p. 5 e ss.; LAWRIE, 2005, p. 38). Porém, as primeiras facções ainda não completamente organizadas começaram a aparecer já na metade do quinto século a.C. (BRYK, 2012, p. 25). Tito Lívio (1, 35-8-3; 56.2), por exemplo, afirma que existiam doze *carceres* para quatro equipes correspondentes desde 429 a.C. (HARRIS, 1972, p. 187; POTTER; MATTINGLY, 2001, p. 237; HUMPHREY, 1986, p. 137). Cada uma das agremiações esportivas era chamada *factio*, adotava uma cor distintiva e, “ao contrário do que ocorria com os *ludi* gladiatórios imperiais, era um fenômeno independente [...], se tratava, por tanto, de uma empresa privada, com uma finalidade fundamentalmente lucrativa” (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 104): não poderia ser diferente, uma vez que as facções se inspiravam no exemplo das guildas e dos *collegia*, que tinham à sua disposição seus próprios *decuriones* e *populus*, todos eles baseados no modelo urbano. Tradicionalmente eram quatro: existiam as de cor vermelha (*factio russata*), branca (*factio albata*), a azul (*factio venēta*) e a verde (*factio prasina*). Essas cores representavam as estações do ano e os elementos. Assim, o *vermelho*, o verão, o fogo e o deus Marte; o *azul*, o outono, os céus, a água e o deus Netuno; o *branco*, o inverno, o vento leste e o deus Júpiter; e o *verde*, a primavera, a terra e a deusa Vênus (CAMERON, 1976, p. 5 e ss.; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 102; BALSDON, 1969, p. 314-315; AUGUET, 1996, p. 117-128; MARROU, 1980, p. 32).

Pela tradição, no período republicano, havia apenas duas facções, a *russata* e *albata*. No início do primeiro século augustano, foram adicionadas a *prasina* e a *venēta*. O imperador Domiciano (81-96), outro amante das corridas, chegou a criar mais duas equipes, a dourada (*factio aurata*) e a púrpura (*factio purpurea*), mas ambas não tiveram vida longa, desaparecendo com sua morte. Essas duas de curta vida representavam as cores do poder imperial e eram organizadas e financiadas com os recursos da casa imperial (Suet., *Domit.*, 7; Marc., *Ep.*, 14.55.2; Dio., 67.4; CAMERON, 1976, p. 45). A historiografia tradicional defendia que, já nos anos finais do século terceiro, os *brancos* se uniram aos *azuis* e os *vermelhos* aos *verdes*, voltando ao *status quo* de disputa entre somente de duas equipes (POTTER; MATTINGLY, 2001, p. 296; EDMONDSON, 2005, p. 19-21), porém, Alan Cameron (1976, p. 45) defende que,

não estranhamente, foi assumido ou implícito [pela fama e constante vitória dos Verdes e Azuis, inclusive pelos problemas políticos e conflitos sociais constantes como o da *Revolta de Niké*] de que os Vermelhos e Brancos desapareceram

completamente. Isso certamente não é assim [de acordo com a epigrafia, principalmente]. Certo, até pelo menos o século XII, que sempre havia uma equipe vermelha e branca em todas as corridas [tanto em Bizâncio e Roma], e sem dúvida que muitas vezes ainda ganhavam.

O que parece ser um consenso na atualidade é que continuaram existindo quatro equipes esportivas enquanto que suas implicações políticas fora dos hipódromos e circos eram conformadas em apenas dois grupos políticos e de crítica social. E que mesmo os Vermelhos e Brancos tenham produzidos vários campeões notáveis ao longo dos anos, essas equipes foram colocadas à sombra, dados os recordes de vitórias imensamente maior dos Azuis e Verdes. Superioridade essa que foi ainda mais gritante na criação de uma cultura de fãs, ainda no primeiro século, fator que se verifica quando Marco Aurélio menciona em suas *Meditações* (1.10) que ele era grato por não ser um partidário dos Azuis ou Verdes. Pelo relato que demonstra a reticência do imperador-filósofo com relação aos jogos, pareceu, sim, existir um bipartidarismo que permeou todos os estratos da sociedade romana por um longuíssimo período de tempo (CAMERON, 1976, p. 45; BRYK, 2012, p. 30-31).

Um fator aqui deve ser ressaltado: as cores eram fundamentais nas corridas, pois mais do que conferir visibilidade às equipes, elas exprimiam a lealdade e o sentimento de coesão de grupo. A visão da historiografia tradicional de que “não foi a rapidez dos cavalos, não foi a arte dos homens, que os atraiu, mas apenas suas cores” (ADAM, 1830, p. 313-4) se apoia na máxima pliniana (*Ep.* 9, 6): “Agora torcem pelos tecidos, os tecidos amam” (*‘Nunc panno fauent, pannum amant’*). Essa máxima apresenta ser verídica visto que não parece ter havido uma busca de individualização do atleta, pois, em alternativa, a cor de sua facção poderia alavancar para o estrelato qualquer auriga, não importando por quem correu anteriormente. Afinal, a mobilidade dos atletas entre as equipes era muito comum, fazendo com que os fãs se preocupassem mais com as cores do que com os indivíduos que as vestiam. Quanto mais famoso o auriga se tornava, maior era a exigência de aumento de salário feita aos proprietários dos estábulos (*factionum domini* ou *factionarii*), sob a ameaça de transferência para uma *factio* rival (CAMERON, 1976, p. 9). Assim, independentemente de sua agremiação, os cavaleiros mais famosos começaram a ser chamados *miliarii*, caso tivessem conquistado uma vitória mais de mil vezes (EDMONDSON, 2005, p. 25).

As facções facilitaram a cultura esportiva por meio de uma variedade de funções organizacionais, desenvolvendo outras estratégias de sobrevivência e mecanismos de lazer diversos, para tal, contavam com um edifício voltado especificamente para essa função. Segundo Anna Leone (2007a, p. 66), “além de grandes casas, o segundo elemento que

caracteriza as áreas urbanas tardo-antigas do Norte da África são os complexos usados pelos *collegia* ou associações”. Esses monumentos são de maneira essencial dois tipos de edifícios de uso semiprivado: banhos públicos voltados para um grupo em especial e locais de reunião, caracterizados por uma grande sala de recepção, por vezes, com teto em formato de abóboda. Ainda, segundo Leone (2007a, p. 66-67), em ambos os casos, a identificação arqueológica é muitas vezes problemática, mesmo que a presença desses edifícios seja uma expressão incontestável da preponderância de associações, corporações e *collegia* com funções religiosas, de lazer ou econômicas na Antiguidade Tardia, sendo vários desses associados aos jogos de circo dentro da lógica de evergetismo das elites locais, reafirmando assim a importância desses espetáculos para identidade da comunidade.

Apesar de sua natureza profissional, segundo Cameron (1976, p. 6-10; p. 79), os membros das facções esportivas ainda eram tradicionalmente pertencentes à aristocracia local ou aos altos escalões, remontando assim ao início do Principado, especialmente, aos particulares (*domini factionum*) que alugavam os cavalos e os demais equipamentos necessários aos organizadores dos jogos de circo (*editores ludorum*) (ILS 5296; 5297).⁹⁴ Porém com o avançar do Império, em algumas das grandes cidades, a propriedade de uma *factio* pertenceu ao imperador, o que ocorria principalmente na Península Itálica, enquanto que na África e Hispânia os estábulos ainda permaneciam sob o domínio privado das grandes famílias proprietárias de haras e de todo o *staff* organizacional.⁹⁵ Provavelmente esses proprietários eram *domini* advindos dos *equites*, em um primeiro momento, e parecem ter sido os empreendedores das facções até o final do terceiro século, quando deram lugar aos aurigas seniores ou aposentados (*factionarii*) na condução dos negócios. Sendo assim, ser membro de uma facção foi, provavelmente, um sinal de riqueza e importância dentro de uma cidade (CAMERON, 1976, p. 10; LEONE, 2007a, p. 67).⁹⁶ Esse tipo de gestão era corriqueiro para favorecer a criação de alianças

⁹⁴ Mesmo no período imperial, foi bastante comum ver aristocratas exibindo os nomes de seus antepassados que remontavam aos corredores e condutores de carros (BRYK, 2012, p. 24). O melhor exemplo disso foi a existência de um ramo da família imperial de *gens claudiana* conhecida como *Quadrigarius*, remetendo ao veículo de quatro cavalos dos jogos circenses. Os membros mais ilustres dessa ramificação incluem todos os imperadores de Tibério a Nero (HARRIS, 1972, p. 185).

⁹⁵ Mesmo que não pertencentes diretamente ao imperador, as facções tinham uma série de compromissos com a pessoa imperial, principalmente no que concernia ao pagamento em espécie de taxas anuais pelo aprovisionamento e utilização dos equinos de acordo com o *Codex Theodosianus* (15, 10, 1-2). Para maiores detalhes, cf. Jiménez Sánchez (2001, p. 107).

⁹⁶ “É difícil entender por que o governo imperial tinha interesse em controlar as facções através do *dominus* [sic] de classificação anteriormente equestre; no entanto, tem sido sugerido que essa mudança deveu-se ao esforço concertado do governo imperial de separar aqueles de alta posição social, daqueles envolvidos na organização do entretenimento público. Alternativamente, esse fenômeno pode ter surgido a partir de uma confluência de fatores. O fator mais óbvio pode ter sido a riqueza de aurigas no período imperial. Em seguida [...], a fama que eles adquiriram, sem dúvida, trouxe a eles, prestígio adicional e mobilidade social” (BRYK, 2012, p. 27).

comuns entre as associações colegiadas ou sínodos entre os atletas circenses, gladiadores e pantomimas teatrais, que ganharam força especialmente no final do século quinto (CSAPO, 1995, p. 319; POTTER; MATTINGLY, 2001, p. 264-5; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 108).⁹⁷

Pela sua riqueza e fama dentro da cidade, essas facções dispunham de espaços privados de sociabilidade para produção de atividades coletivas, se tornando verdadeiras “[...] confrarias ou irmandades, instituição de solidariedade entre os membros que se exprimem, em particular, no momento dos funerais, e colegiados cujas manifestações mais espetaculares estavam no financiamento de jogos [...]” (THÉBERT, 1991, p. 193). Dessa maneira, a principal função dessas associações era a funerária, servindo para executar os ritos funerários dos seus membros, porém, não podem ser rejeitadas as oportunidades de reuniões e banquetes coletivos esporádicos para seus membros nos salões de recepção e nas áreas comuns que serviam para fins de locais de encontros. Elas poderiam ter força local ou até se tornarem populares por diferentes partes da província, captando poder e fama entre os entusiastas dos jogos (LEONNE, 2007a, p. 69-72; 283).

Os edifícios dessas associações, em Cartago e Hadrumeto, especificamente, são atestados tanto por escavações arqueológicas, como inscrições epigráficas (LEONE, 2007a, p. 68; SALOMONSON, 1960, p. 57-62; BESCHAOUNCH 1966, p. 134-157; 1977, p. 490-500; 1978, p. 32-36). Por exemplo, a célebre *Mansão dos Cavalos* (especialmente o complexo com colunata na **Imagem 20**), provavelmente do começo do século quarto, foi encontrada decorada com a inscrição “*Felix Populi Veneti*”, fazendo menção à equipe dos Azuis, que sabemos ser uma das duas maiores naquele contexto. Existem também outros mosaicos, datados da segunda metade do quarto século, com representações circenses na parte privada do edifício. Esses fatores levam a crer que ali era a sede (*statio*) e lugar de reunião (*schola*) dos partidários dos Azuis (CAMERON, 1976, p. 40; ROSSITER, 1990, p. 223-224;

Curiosamente, segundo Harris (1972, p. 185-186), logo após o reinado de Aureliano (270-275), um imperador de origem humilde, temos os dois primeiros *domini*, anteriormente aurigas. Ele atenta que mesmo que não se possa provar a intencionalidade disso, tanto os imperadores, quanto os aurigas desse período eram um produto de um ambiente social menos autocrático. Afinal, as facções do circo e os atores sociais envolvidos naquele contexto, principalmente na parte leste do império, eram produtos de uma variedade de fatores sociais, políticos e econômicos que mudavam constantemente e, em especial, no terceiro século estavam sendo repensados.

⁹⁷ Até o século quarto, as facções de circo eram totalmente separadas das facções dos jogos do anfiteatro, porém, em algum momento foram unidas e permaneceram desse modo até o período Bizantino (CAMERON, 1976, p. 193). Segundo Thébert (1991, p. 193), não se pode excluir que essa política colegiada entre essas instituições e facções também envolvesse os participantes dos espetáculos de teatro. “Nós não temos nenhuma evidência conclusiva sobre em que época isso aconteceu. Sabemos que nos tempos de Teodorico I já tinha ocorrido à fusão. O máximo que podemos fazer é especular e assumir que tal evento ocorreu quase simultaneamente no Ocidente e no Oriente” (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 108).

TANTILLO, 2000, p. 124).⁹⁸ Já como evidência epigráfica podemos citar um fragmento de *African red slip ware* (ARS), ou seja, fragmentos de finos utensílios feitos de *terra sigillata* (HAYES, 1972, p. 21), encontrado em Hadrumeto, com a inscrição em grego “*Pentasi nika*”, sendo os *Pentasi* uma coletividade famosa dentro da associação colegiada dos jogos de circo, com origem em Thysdrus, porém, de filiação desconhecida no que diz respeito às quatro facções (HERON DE VILLEFOSSE, 1915, p. clxxviii; LEONE, 2007a, p. 71).

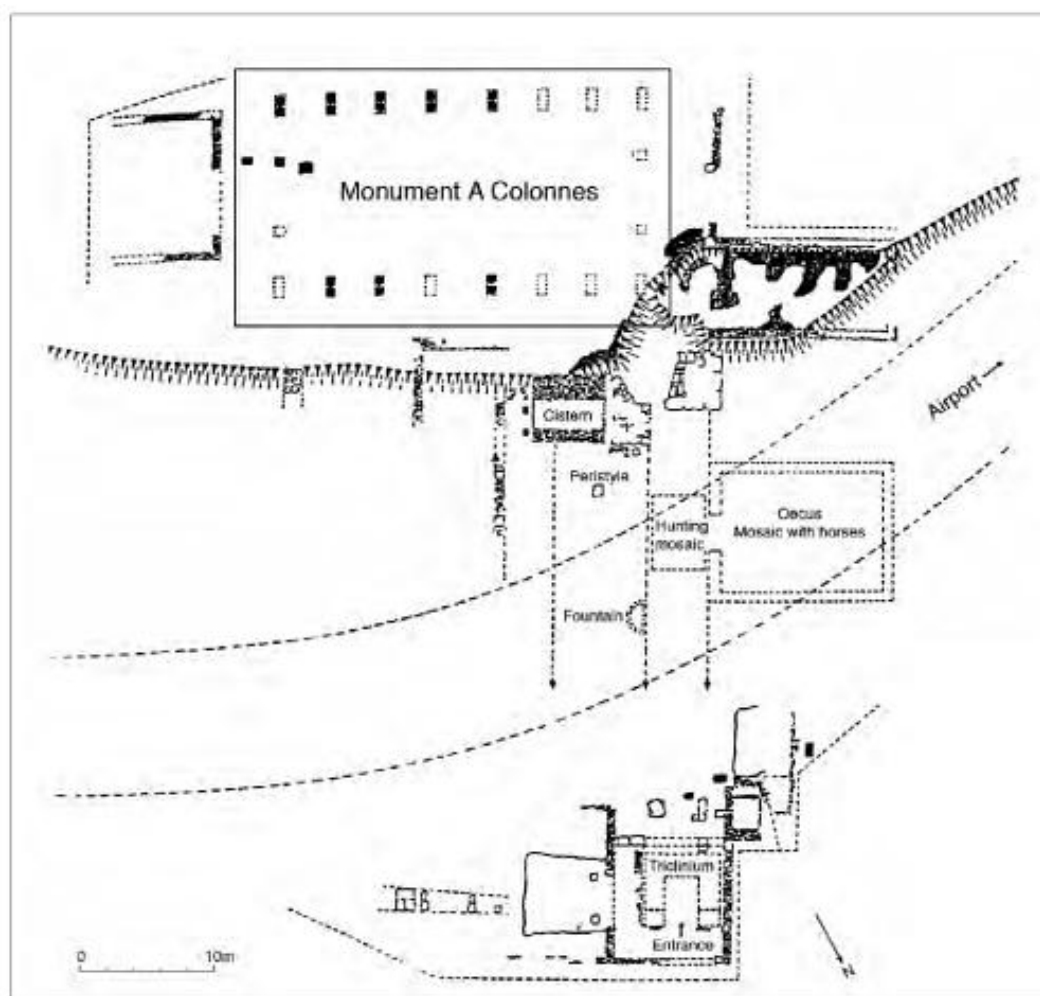


Imagem 20 – Plano da área de *Monuments à Colonnes* (construções com colunatas ou peristilo) em Cartago, após René Rebuffat, 1969 (LEONE, 2007a, p. 68).

⁹⁸ A posição social desse edifício ainda está sendo disputada por diferentes interpretações. Interpretações iniciais pensavam que se tratava de um banho privado, porém, não foi encontrado nenhum sistema de aquecimento que comprovasse essa hipótese (DELATTRE, 1894, p. 299; NICOLET; BESCHAOUCH, 1991, p. 483-485). Segundo Picard (1964, p. 101-118), Squarciapino (1979, p. 278) e Leone (2007a, p. 68-69), de acordo com a análise dos mosaicos, esse edifício serviu para sede da equipe dos Azuis. Hugoniot (1996, p. 638) foi contra essa teoria também pela análise dos mosaicos, que, em sua opinião, por representarem outras facções que não somente os Azuis, não poderiam precisar quem realmente se reuniria ali. Porém, “[...] a presença de inscrições referindo aos Azuis parece atestar uma conexão entre o edifício e a associação. Outras facções poderiam haver sido representadas, porque os mosaicos reproduziam cenas reais” (LEONE, 2007a, p. 69). Jiménez Sánchez (2001, p. 104-105) atenta que os argumentos contrários e favoráveis ainda necessitam de maior solidez.

A posse de uma sede para a associação foi fundamental para organizar todo o *staff* envolvido, pois uma facção tinha, além das funções básicas de criação de cavalos, a formação de aurigas e de todo o grupo profissional para os espetáculos, o que se apresentavam como tarefas dispendiosas, tanto em dinheiro como em trabalho, especialmente com aumento da demanda para esse tipo de espetáculo. A melhor evidência com mais detalhes concentrados sobre a estrutura organizacional das facções vem de uma inscrição (CIL 6, 2, 10046 = ILS 5313), encontrada em Roma, que data do período de Domiciano, ou seja, do final do primeiro século, concernente à distribuição de óleo. Essa inscrição foi absolutamente esclarecedora, pois nela podemos ter notícias também sobre a quantidade de membros empregados nessas facções, onde “sob as ordens do *factionarius* se encontravam os decuriões, no número de 24 ou 25 [...], o que nos permite ver quantos eram os funcionários profissionais de tal empresa. Depois destes, encontramos um maior número de escravos sob suas ordens, para qual o número da equipe subiria até 240/250 membros” (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 105).

Essa inscrição faz também menção ao complexo conjunto de profissionais que a *factio* comportava, de acordo com as funções necessárias para a realização dos jogos. Entre elas se incluíam os próprios condutores de carros (*auriga* ou *agitor*), os tratadores de cavalos e adestradores (*doctores* e *magistri*), os veterinários (*medici*), os especialistas em reparação técnica (*sarcinadores*), os proprietários de um estabelecimento de selaria (*sellarii*), os guardas dos blocos e gerentes das provisões das cavalarias (*conditores*), os cavaliços (*succonditores*), os preparadores responsáveis pela água para diminuir o calor provocado pelo atrito dos eixos das carroças e por aliviar o calor dos cavalos e por aspergir água sobre os animais enquanto corriam (*sparsiores* ou *spartores*), os ferreiros (*sutores*), bem como os intendentes (*uilici*) empregados pelas facções de circo, os *iubilatores* ou *hortatores*, que ainda não têm função muito bem definida, mas que parecem ser como guias e incentivadores de sua *factio*, que seguiam os carros, a pé ou em outros cavalos, alardeando a fama dos aurigas e das facções (ADAM, 1830, p. 313; BALSDON, 1969, p. 315; AUGUET, 1996, p. 126-127; POTTER; MATTINGLY, 2001, p. 293; JUNKELMANN, 2000, p. 98-9; JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 105-6; NARDO, 2002, p. 190; MACLEAN, 2014, p. 580 e ss.).⁹⁹ Havia

⁹⁹ “Uma variedade de trabalhadores de outros tipos também fizeram parte do pessoal de apoio dos jogos romanos. Escravos e libertos atendentes (*ministri* ou *harenarii*) foram encarregados de tarefas sem glamour como porte de armas, abastecimento de água ou ajudar um atleta ferido para fora da arena. *Unctores* (massagistas) administravam massagens terapêuticas (ILS 5084) e as escravas chamadas *ludiae* são atestadas nas fontes literárias como o fornecimento de companheirismo para os gladiadores (Marc., *Ep.*, 5.24.10; Juv., *Sat.*, 6.104, 266; DUNKLE, 2008, p. 44). Embora essas mulheres provavelmente também tenham exercido funções domésticas, os senhores romanos viam as relações sexuais entre os escravos como um mecanismo eficaz de controle social (BRADLEY, 1987, p. 50-1). Construtores erigiam prédios de armazenamento temporário e

ainda os comissários, que ficavam posicionados dentro dos portões de partida, no início dos jogos, para auxiliar no controle dos cavalos impacientes. Esses profissionais foram provavelmente os *moratores* (retardatários), função que se encontra atestada em várias inscrições. Já os *tentores* eram responsáveis por puxar uma alavanca que abria as portas da arena quando o magistrado dava o sinal para o início dos jogos (HUMPHREY, 1986, p. 166; MACLEAN, 2014, p. 580 e ss.).

Tal como ocorria com os gladiadores mais famosos, os *aurigae* poderiam também alcançar fama, comemorar suas vitórias e suas conquistas amorosas. No entanto, como já foi mencionado, encontramos aqui uma contradição. O povo os admirava, mas, ao mesmo tempo, os pensadores cristãos e judeus, bem como alguns membros da elite romana, como os estoicos, os desprezavam devido ao trabalho que desempenhavam. A fama dos aurigas foi acompanhada por uma má reputação em virtude da suposta devassidão a eles atribuída. No entanto, do ponto de vista popular, os corredores eram verdadeiros heróis que fizeram fortuna e receberam honras financeiras ou não, como a palma que era orgulhosamente levantada diante do público febril, agrupado de acordo com seus interesses (ALMEIDA, 2009, p. 102). Novamente, foi devido à popularidade das corridas que as companhias e agremiações esportivas se tornaram um conjunto socialmente expressivo, acabando por se tornar também elementos fomentadores de alianças políticas e amizades partidárias.¹⁰⁰

Sobre essa força e função política das *factiones*, quase sempre associada ao conflito e ao tumulto, uma discussão mais pormenorizada é cabível. As corridas de bigas tornaram-se essenciais para o povo de Cartago e Hadrumeto porque, além de entretenimento, elas apresentavam um espaço físico onde a população poderia sociabilizar e fazer conhecida sua vontade. Por essa razão, não nos causa surpresa que tal manifestação, por vezes, descambasse em distúrbios e tumultos violentos. Eram milhares de pessoas reunidas, com o objetivo de inflamar suas emoções pela apresentação espetacular lúdica, que acabavam por manifestar também suas opiniões, em grande parte, descontentes com o preço do pão e com determinadas

maquinaria necessária para os espetáculos [...] [e] funerárias foram contratadas para dispor dos cadáveres, embora os métodos precisos de enterro continuem a ser debatidos pelos estudiosos (KYLE, 2001, p. 155-71; BODEL, 2000, p. 128-151)” (MACLEAN, 2014, p. 581).

¹⁰⁰ A voz dissonante dessa teoria é encabeçada por André Maricq (1950, p. 396-421), que, através de uma análise filológica, rejeita a ideia de que as facções foram grupos de fãs, porque, em sua opinião, não há nenhum texto que mencione especificamente essas associações como *factiones*. Tais conjuntos de fãs receberiam o nome de *pars populi*. Segundo dele, desde o primeiro século, os principais estratos da sociedade romana viram a *pars Populi* como uma forma de agrupar e reforçar o sentimento de união e de pertença ao mesmo grupo social. Nesse momento, enquanto a população apoiou a Verdes, o senado favoreceu os Azuis. No entanto, durante os primeiros séculos do Império, especialmente em momentos de calma, esses grupos populares se comportaram exatamente como equipes rivais e torcidas organizadas, e não como partidos políticos reais.

políticas públicas, em um ambiente extremamente apropriado e valioso, onde muitas vezes o próprio imperador estava no *puluinar*, ou seja, o camarote próprio para a família imperial e seus convidados. Nesse panorama, o auriga, enquanto ator social, e sua facção demonstraram serem peças-chave. Segundo Jiménez Sánchez (2001, p. 114), o auriga poderia se tornar um

personagem conflituoso, controverso e até desconfortável para o poder imperial. Sua mesma popularidade poderia levá-lo a ser o foco e a origem dos movimentos sediciosos. A causa deste problema encontramos na rivalidade que opôs os partidários das facções do circo. Assim, o auriga foi a desculpa, a faísca que acendeu o fogo do descontentamento popular. Uma multidão insatisfeita, não importa por que causa, poderia se rebelar a qualquer momento contra o poder imperial, que era representado, em Roma, pelo prefeito urbano: a presença de um *agitator* no motim era puramente circunstancial, mas fundamental, porque era a desculpa para estas manifestações de violência. Assim, podemos ter como exemplo a famosa história do auriga Filoromo, narrada por Amiano Marcelino (*Res gest.*, 15, 7.2), e a revolta popular que provocou sua prisão, em 355, contra o prefeito urbano Leôncio. Na parte oriental do Império, outras histórias são bastante similares. Com toda a segurança a mais conhecida foi o Massacre de Tessalônica, em 390.

Além do auriga, as facções também funcionavam como veículos que expressavam as opiniões das multidões por meio de gritos e cantos organizados. Claramente, muitos desses gritos tinham a ver com o resultado da corrida, mas podiam incluir elogios ao imperador ou serem politicamente orientados por aplausos ou vaias, podendo assim o imperador medir a sua popularidade (POTTER, 1996, p. 132-141). Dião Cássio (78, 8.2) manifesta sua surpresa, em tom de elogio extraordinário, ao relatar como os fãs gritam em uníssono, como um coral cuidadosamente treinado; mesmo que acontecesse por vezes alguma manifestação espontânea, não ritmada e chegando à gritaria (Tac., *Ann.*, 1.32; CAMERON, 1976, p. 231).¹⁰¹ Dessa maneira, “[...] a cultura das corridas de carro também foi inestimável para dar a conhecer uma infinidade de opiniões populares, principalmente devido ao fato de que foi no hipódromo, que a multidão teve a atenção do imperador” (BRYK, 2012, p. 6).¹⁰²

¹⁰¹ O melhor exemplo dessa prática nos foi legado por Amiano Marcelino (*Res gestae*, 28, 4.33). Ele escreveu: “e, agora, chegou a isto, que no lugar do som animado de aprovação dos homens designados para aplaudir, em todos os espetáculos públicos um ator, um mestre de bestas, um auriga, qualquer tipo de jogador, e os magistrados de maior ou menor grau, até mesmo as matronas, são recebidos com os gritos de ‘Vocês deveriam ser professores desses companheiros!’; mas o que eles deveriam aprender, ninguém é capaz de explicar” (*Id enim nunc repertum est pro sonitu laudum impensiore per applicatos homines ad plaudendum, ut in omni spectaculo, exodiario, venatori, aurigae et histrionum generi omni, et iudicibus celsis, itidemque minoribus, nec non etiam matronis, clametur assidue: ‘Per te illi discant’; quid autem debeat disci, nemo sufficit explanare*). Aqui ficou claro que o papel da claque era incentivar a popularidade de seus empregadores ou dos ruidosos defensores de sua equipe favorita (*applicatos homines ad plaudendum*), incitando o público a aplaudi-los e zombar ou vaiar os seus rivais. Para isso, possivelmente se sentavam juntos e eram coordenados por uma espécie de líderes de torcida em cada seção (POTTER; MATTINGLY, 2001, p. 293-94). A explicação da passagem de Amiano se insere nessa tradição onde o excelente (*impensior*) aplauso de costume foi trocado e agora a audiência zombava de altas personalidades gritando que eles deveriam ser ensinados pelos atletas famosos (MEIJER, 2010, p. 133).

¹⁰² É fundamental reiterar, tal como Cameron (1976, p. 241), que os componentes das torcidas organizadas poderiam ser clientes ou profissionais contratados, o que pode ser comprovado pela legislação de Constantino (C. *Th.*, 1.16.6), em 330 ou 331, que difere as aclamações genuínas das “*vozes ad libidinem per clientelas*

Devemos entender os tumultos e confusões provenientes do circo não apenas como formas de manifestações das massas ao desafiar a legitimidade dos regimes através do seu reconhecimento político, um erro comum aos materialistas históricos. Essa visão pode ser encontrada perpetuada por nomes como Mikhail Ivanovich Rostovtzeff (1967), Paul Veyne (1976) e Catherine Salles (1983), além dos adeptos de uma escola mais tradicional na contemporaneidade como Jussemar Weiss Gonçalves (2007). *Grosso modo*, esse pensamento pode ser sintetizado na passagem que se segue:

Assim é o imperador que escolhe e determina a direção do futuro; é ele que anuncia o possível e conclama o povo a segui-lo. Dessa forma, em uma relação desigual, o povo faz a sua parte, ou seja, aceita o pão e circo. Assim, pão e circo adquirem o conteúdo pedagógico de uma política na qual a submissão é o único caminho. É uma forma de governo dos espíritos, levando-os em direção aos desejos do imperador. A morte do outro, como aparece no título, se realiza nesse sentido em que não há nenhum tipo de reciprocidade, de valorização da voz de um sobre a ação de outro. O espetáculo imperial, ao encher os olhos dos espectadores com artifícios, esvazia suas almas da faculdade da deliberação tão cara ao ato da liberdade política e da construção do outro (GONÇALVES, 2007, p. 130-131).

Devemos perceber que elementos e interesses díspares concorriam ali, sendo um erro considerar que essa coletividade estivesse sob domínio de certa ideologia ou fosse completamente desprovida de uma, dada a multiplicidade das posições de identidade dentro de um mesmo grupo por mais homogêneo que este pudesse parecer. Contudo, igualmente errôneo seria retirar qualquer aspecto político dessa manifestação cultural.¹⁰³

Sobre a discussão da importância dos *iubilatores* ou *hortatores*, ou seja, dos participantes-espectadores, os estudos de dois historiadores emergem.¹⁰⁴ A visão mais tradicional sobre a

effusae”. Assim, é importante ter em mente que o imperador pudesse manipular a opinião pública através da organização de clientes em uma facção ou claque, por exemplo, de modo a “[...] articular aclamações e validar o [próprio] poder imperial” (ROUECHÉ, 1993, p. 156).

¹⁰³ Em grande parte, associa-se essa visão depreciativa entre os jogos e a pobreza de maneira geral, pois “há um axioma relativo aos homens pobres do Império Romano segundo o qual a população livre viveria do pão e circo oferecido pelo Estado. Tal axioma é falso, apesar de bastante difundido” (FAVERSANI, 2000, p. 81). Para uma discussão que se ocupe exclusivamente da demonstração da inaceitabilidade dessa pressuposição e da discussão dos significados do seu propagandeamento, cf. Fábio Faversoni (2000).

¹⁰⁴ A produção de material historiográfico que versa sobre o esporte na Antiguidade Tardia é gigantesca. Os estudos dedicados especialmente ao nosso tema e ao nosso objeto de pesquisa são igualmente numerosos. Dessa forma, dada a impossibilidade de esgotarmos as referências sobre nossa problemática, no momento, propomos centrar a discussão e o balanço historiográfico na temática dos jogos e esportes durante o Império Romano, com ênfase nos *Ludi Circenses*. Com isso objetivamos observar com maior clareza o estado atual da discussão historiográfica sobre a interpretação do nosso tema e documentos. Muitas obras generalistas, este adjetivo utilizado aqui de maneira não pejorativa, foram publicadas nos últimos anos. Elas abrangem o tema dos jogos de forma geral, pretendendo fazer um panorama da temática e de todas as formas lúdicas da Roma Imperial, não se detendo unicamente em um esporte, tal como as corridas de carros dos *Ludi Circenses*. Entre eles destacam-se, em ordem de publicação: *Sport in Greece and Rome: Aspects of Greek and Roman Life* (1968) de Harold Arthur Harris; *Life and Leisure in Ancient Rome* (1969) de John Percy Vyvian Dacre Balsdon; *Leisure and Ancient Rome* (1995) de Jerry P. Toner; *Spectacles of death in Ancient Rome* (2001) e *Sport and Spectacle in the Ancient World* (2007), ambos de Donald G. Kyle; *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire* (2001) de David Stone Potter e David John Mattingly; *Public Spectacles and Roman Social Relations* (2005) de Jonathan

temática foi encabeçada por Alan Cameron (1976, p. 45-73) em sua argumentação a partir de evidências arqueológicas e epigráficas, mas, utilizando pouquíssimo os textos da patrística, traçou um comparativo entre os torcedores das corridas e do futebol inglês da modernidade, especialmente chegando a compará-los com os *hooligans* (MEIJER, 2010, p. 112-119 e ss.).¹⁰⁵ Dessa maneira, emergiu uma caracterização do torcedor antigo como desordeiro e arruaceiro, mesmo que, para nós, seja altamente contestável o uso de entendimentos do fenômeno moderno futebolístico para elaborar um esboço do espectador do circo. De fato, suas formulações foram teses inéditas, desafiando as tradicionais hipóteses da historiografia da época; por exemplo, que as cores representativas de cada equipe tinham significados

Edmondson; *The Roman Games: Historical Sources in Translation* (2006) de Alison Futrell e *Sport in ancient times* (2007) de Nigel B. Crowther. Sua importância não pode ser desconsiderada, porém, não cabe aqui uma análise mais pormenorizada de cada uma dessas obras. Igualmente, a editoração de compêndios é marcadamente uma característica das publicações em língua inglesa, elas apresentam as mesmas características apresentadas acima. Não podemos deixar de citar: *A Companion to the Roman Empire* (editado por David Stone Potter em 2006) e *A Companion to Late Antiquity* (editado por Philip Rousseau em 2009), ambos integrantes da *Blackwell Companions to the Ancient World*; e o *Roman Sports and Spectacles: A Sourcebook* (2001) de autoria de Anne Mahoney. Todas essas obras contribuíram enormemente para a discussão desse tópico e para a elaboração de todo nosso trabalho. Podemos, *grosso modo*, classificar essas obras em dois grupos quanto às tendências historiográficas que permeiam os estudos sobre a temática lúdica e esportiva da Roma Antiga. De um lado, as obras que tratam das características gerais dos esportes e jogos: sua composição social, sua materialidade, as motivações e a forma como os diferentes participantes procederam em relação à popularidade delas. Estes pertencem a uma abordagem que chamaremos de *geral*, um modelo que direciona seus interesses por todos os diferentes jogos e prazeres lúdicos que compunham a vida cotidiana dos grupos e categorias sociais. São obras quase sempre manualistas que prezam pela explicação e detalhamento de todas essas atividades, não fazendo uma análise mais específica, o que torna os estudos menos profundos. De outro, as obras que, mediante a abordagem detalhada e de uma temática mais *específica*, destacam aspectos simbólicos, políticos e sociais de nosso objeto de pesquisa. A materialidade do espaço físico do circo, a sua composição social e os conflitos que o permeavam nos dão sinais de como aquele espaço era instrumento de poder e, portanto, mecanismo de controle social e de expressiva ação política. Além disso, trazem junto com seus objetos e abordagens novas orientações teóricas com ênfase nas representações e na exploração de amplas fontes primárias que permitem a construção de uma perspectiva diferenciada a partir dos estudos anteriores. E, por isso mesmo, torna possível os para estudos, do presente e do futuro, uma melhor compreensão dos *Ludi Circenses*.

¹⁰⁵ Para um panorama sobre a gênese da discussão sobre a paixão inglesa pelo futebol e o nascimento dos fã-clubes, associados à invenção das tradições, cf. Terence Osborn Ranger e Eric John Ernest Hobsbawm (1983). O livro mais recente que versa acerca da temática dos jogos circenses nessa perspectiva tradicional pertence ao historiador holandês Fik Meijer. Em 2004, Meijer lançou o livro intitulado *Wagenrennen: Spektakelshows in Rome en Constantinopel*, que foi traduzido para o inglês como *Chariot Racing in the Roman Empire* em 2010. Essa obra, herdeira direta de Harris (1972), Cameron (1976) e Humphrey (1986), é basicamente de caráter introdutório, tanto acerca do esporte, como sobre seu fundo social e político (MEIJER, 2010, p. 04). Seu recorte espacial em Roma e Constantinopla fica claro no título em holandês, porém, foi reprimido na tradução estadunidense. Meije utiliza-se do argumento de Cameron (1976), que vê os jogos não como o tradicional ópio para o povo ocioso, mas como um medidor político, afinal, era o circo o único lugar no Império onde o Imperador podia ser confrontado com a aprovação ou desaprovação de seu povo (*ouationes*). Sua análise trata de eventos e casos históricos amplamente discutidos anteriormente. Como, por exemplo, explorando extensivamente a *Rebelião de Nika* e o contexto histórico que permeou esse evento (MEIJER, 2010, p. 12). Também é meramente descritivo em outras partes do livro, como ao discutir o *panem et circenses* de Juvenal ou a relação patrício-plebeia. Inova ao criticar as três versões do filme *Ben-Hur* (o original de 1907; de 1925, subtítulo *A Tale of the Christ*; e o vencedor de 11 *Oscar Academy Awards* de 1959) de acordo com a realidade das fontes, porém, sua conclusão é a de que os filmes são anedotas extremamente dramatizadas da realidade. Faz citação também sobre o uso das tábuas execratórias no *Circus Maximus* e dos tumultos gerados pelas *factiones* que criavam desordem e violência comparando-as com os *hooligans* do futebol contemporâneo (MEIJER, 2010, p. 112-119 e ss.).

religiosos, ou que os times funcionavam como proto-milícias urbanas nas cidades orientais do Império (CAMERON, 1976, p. 2). Igualmente, as afirmações do autor destoam da tradição marxista, ao negar que a formação de uma facção era uma manifestação do arcaico proletariado urbano (CAMERON, 1976, p. 174). Em sua tese, nada mais eram que entusiastas esportivos e torcedores apaixonados, representando um grupo relativamente pequeno com aproximadamente menos de mil pessoas por equipe. Eram, sim, indivíduos que levavam suas paixões às últimas consequências e aos conflitos corporais, trazendo desordem e confusão pela desobediência às leis. Essas manifestações eram expressões do seu microcosmo social, presente em uma época de profunda mudança e de certo caos que são, em sua opinião, as características políticas dos séculos III e VI.

Interessante também que essa visão influenciou uma longa tradição que vê os aurigas, seus torcedores ou as prostitutas, no mesmo lugar social de bandidos e escroques, como *inhonestae personae*, de maneira que estes “[...] estão longe de constituírem ‘categorias sócio-profissionais’; não passam de escória de sociedades harmoniosas e bem organizadas, uma escória cada vez maior que ia invadindo o Mundo Antigo e o teria submergido se esse não tivesse erguido barreiras capazes de conter a ladroagem e a miséria numa espécie de *no man’s land*” (SALLES, 1983, p. 281). Uma visão preconceituosa que não dá conta da complexidade do fenômeno esportivo e social dentro do mundo que circundava o Mediterrâneo na Antiguidade.

Não recusamos a importância fundamental da obra de Cameron, que ainda é referência obrigatória a qualquer trabalho posterior sobre a temática, pois apresentou os resultados mais completos sobre a temática produzida até os dias de hoje no que concerne à análise do período da Antiguidade Tardia do Império Romano Ocidental e nos primeiros anos do Império Bizantino. Apenas acentuamos a necessidade crítica de pontuar uma visão pouco complexa dessa sociedade, um axioma já criticado desde o livro de Roland Auguet (1970), intitulado *Cruauté et Civilisation: Les Jeux Romains* (traduzido para o inglês como *Cruelty and Civilization: The Roman Games*, em 1996). Como o título de sua obra já denuncia, em sua opinião, os romanos antigos eram paradoxais para as sensibilidades modernas, ora fanáticos, ociosos, luxuriosos e apaixonados pela violência e pela competição, ou seja, por sangue e suor; ora condicionados pelo hábito, não sendo claramente definíveis em termos de, por exemplo, crueldade e sadismo (AUGUET, 1996, p. 13-15). Sua análise é competente ao descrever como os grandes espetáculos tornaram-se uma parte da vida da cidade e vitais para o funcionamento do Império, bem como que a massiva participação popular revelava um

importante aspecto da identidade e do pensamento romano. Contudo, acreditamos ainda que a leitura de Auguet, foi reducionista no que concerne ao social, se baseando em aspectos tais como o ócio público dos cidadãos romanos.¹⁰⁶

Por outro lado, Michael Whitby (1999, p. 229-251) examinou e avaliou uma rica coletânea de textos literários antigos de modo a discutir uma variedade de visões sobre as facções para compor o que chamou de uma “compreensão social mais ampla dessas facções”; o que parece, para nós, uma explicação melhor, pois mais complexa, desse longuíssimo processo.¹⁰⁷ Concentrando-se na ligação entre as facções, na propensão para a violência atestada por Cameron e na tolerância oferecida pela autoridade imperial, ofereceu uma possibilidade para a explicação da correlação entre esses aspectos intergrupais: figuras proeminentes apoiaram de maneira explícita esses grupos, e vice-versa, resultando em uma tolerância de cima para baixo para com a violência e a propensão violenta das *greges*, tolerância essa oferecida pela autoridade imperial durante muito tempo. Outra explicação que Whitby (1999, p. 231) ofereceu se dirige mais diretamente para a interação política entre as esferas: os líderes políticos apoiaram as facções, ganhando assim, em contraparte, seu apoio. Prova esta de que “[...] a plebe era um grupo socioeconômico ativo, que lutava por sua sobrevivência e criava alternativas próprias de vida social. Não era um mero parasita do Estado e dos poderosos, satisfeito com os oferecimentos de Pão e Circo, que supostamente seriam suficientes, tanto um, quanto o outro” (FAVERSANI, 2000, p. 86).

De maneira a completar a visão de Whitby, Liebeschuetz (2001, p. 233-252) explica o fenômeno de associação entre as esferas políticas como um resultado do papel social das

¹⁰⁶ Sobre a obra de Auguet (1996), devemos atentar que foi um livro sem pretensões acadêmicas, sendo assim, voltado para um público mais geral (GARRAFFONI, 2005, p. 59). Esse fato talvez explique a pouca minúcia do trato acadêmico na obra, mesmo que também seja um fator definidor para sua rejeição total.

¹⁰⁷ Segundo Whitby (1999, p. 229-251) e Bryk (2012, p. 15-16), na literatura clássica, pareceu existir uma predominância das facções Azuis e Verdes, por exemplo, segundo Suetônio, o imperador Vitélio (27.2; 14.3) apoiava os Azuis, mas os Verdes, eram os que grassavam com maior frequência, para citar alguns, temos os imperadores Calígula (28.3; 55.2; Dião Cássio, 59, 14.6), Nero (22.1; Dião Cássio, 63, 6.3), Domiciano (7.1), Heliogábalos (Dião Cássio, 80, 15.1-2) e até mesmo o cozinheiro no *Satyricon* de Petrônio (70.4). Marco Aurélio, por outro lado, agradece em suas *Meditações* (1.5) por não ser partidário de nenhuma das facções. É fato que o Calígula, retratado por Suetônio, se apresentou como um excelente ator social para análise de Cameron (1976, p. 45) sobre as paixões devastadoras pelo esporte, mas no caso desse imperador, em especial, pelas paixões por quase tudo de incorreto. Suetônio relata que Calígula por vezes quis jantar com os Verdes e passar a noite em seus estábulos (55.2), para os jogos especiais, decorava o circo inteiro de vermelho e verde (28.3) e que uma vez deu a um corredor dois milhões de sestércios em presentes (55.2). Relata também que, em certa manhã, Calígula estava tão perturbado pelo barulho dos espectadores que chegaram cedo para conseguir os melhores assentos que ordenou que o circo fosse esvaziado, ordem que gerou um tumulto, no qual um grande número de pessoas foram mortas, incluindo vinte equestres e vinte mulheres (26.4). Obviamente, a narrativa de tal comportamento ultrajante objetivava degradar e retirar a *ciuilitas* que era esperada do imperador e foi parte integrante de um projeto político de destruição da imagem de alguns imperadores da dinastia julia-claudiana, por parte de Suetônio, mas também encabeçado pelos seus pares senatoriais.

facções na sociedade urbana imperial. Assim, as facções, em sua opinião, fariam uma ponte entre os líderes locais e a maioria da população. De maneira geral, essa tese pode ser resumida no entendimento de que, no momento em que “[...] as instituições regionais mudaram, as populações urbanas se voltaram em direção o mais estável patrono do espetáculo: o imperador. Além disso, o surgimento das facções de circo é associado com a mudança da infraestrutura que facilitou a produção de espetáculos públicos” (BRYK, 2012, p. 7).

Liebeschuetz (2001, p. 252-6) sugeriu que as mudanças entre as associações dentro dessas esferas locais deram origem a poucos anônimos e irresponsáveis homens que, excluídos desse diálogo e insatisfeitos com isso, não poderiam ter veiculados as suas queixas por falta de força política e, dessa maneira, os “[...] motins não poderiam ser iniciados por indivíduos com objetivos políticos claros [da oposição], mesmo que em tempos de tensão política [...] [o clima era] mais propenso a levar a uma explosão” (LIEBESCHUETZ, 2001, p. 256), hipótese essa levantada para a explicação seminal no tratamento intenso da *Rebelião de Nika* de 532.¹⁰⁸ Contudo, de acordo com esse entendimento, seria impossível negar o fato de que as facções, enquanto coletividade, tinham força para criar tumultos e confusões que estavam aumentando em proporção e constância, paralelamente ao aumento da popularidade esportiva. Estas explosões de violência e desordem se tornou uma das explicações mais plausíveis para as grandes mudanças estruturais nos governos locais do Império Romano do Oriente entre os séculos quarto e sexto,¹⁰⁹ principalmente no que concernia aos constantes problemas entre as *curiae* e os notáveis locais (CAMERON, 1976, p. 123 e ss.).

¹⁰⁸ *Nika* era o nome do cavalo pelo qual a população torcia; às vezes, o evento é chamado de *Revolta de Niké*, palavra gritada pelos torcedores que significa, em grego, “vitória!” ou “conquista!” (CAMERON, 1976, p. 123).

¹⁰⁹ O desenvolvimento das facções de circo no Oriente foi absolutamente diferente daquilo que vemos no Ocidente. Claramente, foi bem mais retardatário, uma vez que acompanhou os programas de construção e modernização das capitais dos tetrarcas, enquanto no Leste, como foi dito, esse fenômeno já possa ser observado no início do segundo, ganhando força durante todo o terceiro século (HUMPHREY, 1986, p. 635; BRYK, 2012, p. 28). Interessante ressaltar que esse fenômeno foi de uma amplitude considerável para a época, uma vez que o estabelecimento de capitais de destaque redefiniram os rumos políticos, sociais e até mesmo arquitetônicos das demais cidades que agora se espelhavam nesses novos espaços urbanos de poder. Esse processo foi igualmente definitivo para o desenvolvimento de capitólios alternativos, mais um fator que contribuiu para a introdução das facções dos leste nesse novo contexto geográfico. Sobre a relação fundamental entre as capitais tetrárquicas e os circos romanos, cf. p. 86-87. Além disso, Charlotte Roueché (1993, p. 95 e ss.) afirma que o desenvolvimento das facções no Oriente, no quarto século, foi favorecido pelo colapso financeiro da cultura do ginásio que deixou um vazio social para a integração dos jovens em atividades de lazer no contexto urbano. Assim, a força dos jovens impulsionou as lideranças das facções desde os primórdios, bem como trouxe vários problemas de ordem. A quantidade de pessoal e a concentração de poder e riqueza dentro dessas associações só alavancou ainda mais o poder e o tamanho dessas facções orientais que começaram a operar por todo o Império. Porém, como lembra Jiménez Sánchez (2001, p. 102-3), as facções ocidentais nunca alcançaram as dimensões que adquiriram no Oriente, em sua opinião, principalmente em função do armamento precoce da população oriental dada a ameaça dos povos indo-europeus no final do século quinto, enquanto no Ocidente, “[...] na segunda metade do século IV, as *partes populi* têm um papel mais ou menos discreto, sem realmente ser protagonista em grandes conflitos,

Defendendo essa percepção, concordamos com Whitby (1999, p. 256 e ss.), quando ele negou que, de maneira geral, os motins circenses exprimissem a vontade política da maioria da população urbana. Os tumultos mostravam, sim, a vontade política da coletividade das *greges* de importância, especialmente os Azuis e os Verdes, o que não exclui as várias confusões que em momentos de desordem e agitação própria da aglomeração de muitas pessoas dava vazão ao oportunismo e aos saques dos desesperadamente pobres (CAMERON, 1976, p. 7). De maneira lógica, Whitby continua seu raciocínio mostrando que não foi raro o favorecimento de certa facção e de seus corredores favoritos, em detrimento de outra, pelo *pontifex maximus* com vistas ao benefício político, e esse favoritismo foi a causa da origem das tensões entre as facções, seus partidários e o público comum. Não obstante, a filiação do imperador a uma facção não era um ato ingênuo ou desinteressado. São variadas as evidências que sugerem que os imperadores escolheram a facção favorita do povo para evitar tumultos.¹¹⁰

Sendo assim, a partir da opção desses dois historiadores, acreditamos que se tenha estabelecido um modelo mais dinâmico que dê conta da complexidade da relação entre a figura imperial, as facções e o conflito urbano. Enquanto Whitby (1999) tem argumentos convincentes sobre as influências políticas dos tumultos entre facções nesse período, em correlação direta com a figura imperial, não podemos descartar completamente a explicação

uma vez que devemos recordar que na descrição da degeneração moral da sociedade romana por Amiano Marcelino (*Res gest.*, 14, 6; 28, 4) [...] não menciona explicitamente as facções de circo. Se tivessem tido o caso de um papel protagônico em episódios tão violentos como os que se passaram até o século sexto no império, temos certeza em afirmar que Amiano os teria levado em conta. Mais tarde, durante o reinado de Teodorico I, [no ano de 509] se viveu o único grande episódio de violência entre as facções que se tem notícia no Ocidente. Só o conhecemos através do testemunho de Cassiodoro (*Var.*, I, 20; 27; 30-33)” (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 103). Esse relativo silêncio nas fontes tem levado alguns autores tal como Jean-Paul Thuillier (1996, p. 162-163) a afirmar que as facções ocidentais passaram por um processo de declínio no final do quarto século, para isso, esse autor se baseia basicamente no relato de Símaco (*Ep.*, 4.), que, em 401, prescindiu das facções e organizou por si mesmo os jogos. Em contraposição, citando a narrativa de Cassiodoro (*Hist. Rom.*, 61, 6.2-3) sobre certo A. Fabricio, que, durante o governo neroniano, se negou a ceder ao monopólio dos *factionarii* e seus preços abusivos e decidiu que poderia organizar por si mesmo uma corrida em que as quadrigas seriam puxadas por cachorros, escândalo esse que teve que ser impedido por intervenção imperial. Por mais que a argumentação de Thuillier tenha certa coerência, seria absolutamente complicado confiar em um relato isolado. Dessa forma, por mais que não possamos afirmar uma autêntica decadência das facções ocidentais, podemos, sim, afirmar que, nos finais do quarto século, elas já não possuem a força que gozavam nos primeiros séculos da era comum.

¹¹⁰ O exemplo utilizado por Whitby (1999, p. 243) foi extremamente significativo para entender esses laços: Justiniano, antes da *Revolta de Nika*, em 531, perdoou os principais líderes das facções Azuis e Verdes, presos por assassinato em conexão com as mortes que ocorreram durante um tumulto após uma recente corrida, em troca de apoio mútuo. Sendo assim, ele entende que houve um tipo de relação política entre o imperador e os líderes de facções que explicaria o favoritismo de uma sobre a outra. No entanto, o acordo foi quebrado durante um tumulto sobre o preço do pão, no dia 3 de janeiro de 532, durante a visita da embaixada persa que testemunhou as torcidas organizadas dos Azuis ou o *Terror Azul* vituperar, por meios de gritos de guerra (*ouationes*), a pessoa imperial, no circo (Procópio, *Historia Arcana*, 7.1-42; *De Bellis*, 1, 24.32-37; GRÉGOIRE, 1946, p. 570). Sob esse ocorrido, Steven Runciman (1977, p. 60) foi direto: “seus desejos [das facções] só podiam expressar, a partir de então, pela agitação e pelo motim”. Para um debate aprofundado sobre a relação entre os Verdes e Azuis e o Imperador Justiniano no contexto da Revolta de Niké, cf. Cameron (1976, p. 271-297), Whitby (1999, p. 229-251), Jiménez Sánchez (2004, p. 109-132) e Ruppenthal Neto (2012, p. 75-96).

do modelo *hooligan* de Cameron (1976), que também comporta de forma adequada outra causa das várias e diferentes explosões violentas nas corridas de bigas. Associar esses entendimentos foi perceber uma complexidade maior entre os vários fatores que contribuíram para cada motim, algumas causas mais evidentes do que outras, dependendo da conduta, do cenário e, especialmente, dos atores sociais, partidários e influentes em qualquer dessas revoltas. O próprio fator humano então é responsável pelas sociabilidades que emergem pelo convívio proporcionado pelos espaços de coexistência na cidade romana, a exemplo do circo, assim, realçando o domínio e reforçando a ordem social, mas também gerando os conflitos.

Por meio da arquitetura, da imagética e dos símbolos fortifica-se ou implementa-se uma determinada visão de ordem que proporciona o controle social. Todo o sentimento de competição e busca por *status* próprio do circo fazia com que esse espaço se transformasse em um espaço de conflito, levando à cobiça entre os participantes e criando situações que alimentavam a rivalidade entre os *aurigas* ou *agitatores*, pois sabemos que as equipes dos *ludi circenses* contavam com amplas torcidas populares, e eram estas que acabavam entrando em conflito no circo. Sobre o assunto, duas características revelam as potencialidades de conflito dos *ludi circenses*: as apostas e o uso da magia. Segundo Gumbrecht (2007, p. 147), isso deriva do fato de que todo e qualquer tipo de esporte pode gerar dois tipos de espectadores: aqueles que se limitariam a observar, tendo assim um olhar analítico, mesmo que meramente de espectadores, e aqueles que tiveram de alguma forma algum investimento emocional, os espectadores-participantes. Neste trabalho, nos interessa principalmente o segundo tipo de espectador identificado pelo autor, alguém que, pelo grau de envolvimento na competição, despendeu nela algum investimento simbólico ou material. De acordo com Gumbrecht (2007, p. 146),

[...] comportamento dos espectadores [...] é, portanto semelhante, sob alguns aspectos, ao investimento de uma pessoa que aposta num cavalo, nas condições climáticas do dia seguinte ou no resultado de um jogo de futebol. O apostador tem alguma coisa em jogo, mas não tem influência sobre o resultado do evento em questão, e tudo o que pode fazer é torcer para que o resultado recompense e multiplique seu investimento. Embora a torcida possa não ter valores financeiros em jogo num evento esportivo, esses espectadores investiram sua emoção. Assumiram o risco de se decepcionar, e até mesmo de se deprimir, em troca da chance de presenciar um desempenho dramático. [...] o investimento emocional dos espectadores de um evento esportivo gruda-os às arquibancadas do estádio ou as poltronas [...], porque cada segundo de ação contém em si um pagamento em potencial, na forma de intensidade.

Assim, existem diversos tipos de esporte que dependem de distintos tipos de *comunhão* entre espectador e atleta, atuando também de maneira diversa em diferentes contextos culturais.

Nesse sentido, os torcedores espectadores-participantes dentro do circo estariam mais predispostos a entrar em comunhão com os outros espectadores e com os próprios atletas, uma vez que toda a pompa e a magnitude dos *ludi circenses*, bem como as apostas e a competição entre as *factiones*, possibilitaram a exaltação dos ânimos, que poderiam descambar em tumultos ou revoltas caóticas, um desequilíbrio da ordem tal como proposto por Balandier (1982; 1997). Fixar a análise nesse espectador específico é bastante produtor quando se trata de investigar as atividades cotidianas, riquíssimas para o estudo das sociedades, uma vez que eles dispunham de recursos inúmeros para assegurar a vitória de sua equipe. Esses torcedores não mediram esforços para seu objetivo, assim, introduzem questões de conflito que envolveria os membros das equipes e das agremiações atléticas, justificando inclusive o uso da magia de modo a reequilibrar a balança da justiça.¹¹¹ Esses competidores não hesitariam em romper limites de espaço, de regras e de categorias que disciplinam a ordem social, e essa opção daria lugar à desordem, que traz consigo o desequilíbrio, o acidente e o inesperado; aquilo que Balandier (1997) chama de *movimento*. O desequilíbrio resulta das próprias regras do jogo no qual os indivíduos estão envolvidos.

No Império Romano, as práticas mágicas, incluindo o envenenamento e o malefício dos rivais, faziam parte do ambiente citadino, sendo igualmente comuns no *circus*.¹¹² Na verdade, os aurigas tinham, além de sua habilidade como condutores, a fama de serem feiticeiros e especialistas em envenenamentos. Segundo Cassiodoro (*Var.*, 3, 51.2), tal reputação não significava má fama para auriga, muito pelo contrário, era um grande elogio. Além disso, afirmou também que era normal atribuir as vitórias à prática mágica, quando elas não poderiam ser atribuídas às habilidades dos cavalos por algum golpe de acaso (JIMÉNEZ

¹¹¹ A literatura antiga foi profícua de exemplos do comportamento pouco-ortodoxo e do extremismo dos fãs adoradores de sua facção e atletas. Um exemplo disso está narrado por Plínio (*Hist. Nat.*, 7, 186). Conta ele que, nos primeiros anos das corridas em Roma, um fã enlouquecido de luto se jogou na pira funerária de um auriga dos Vermelhos que tinha morrido tragicamente no *spatium* do circo alguns dias antes. Mesmo que talvez tenha existido um tom pouco verossímil na narrativa, importa-nos que naquele período já se pensava e escrevia sobre o extremismo fanático nas competições lúdicas, especialmente em tom crítico.

¹¹² O termo *uenenum* tinha um duplo significado. O primeiro, concernente à manipulação de algum tipo de remédio ou droga, sendo estes considerados os *bona uenena*, produzidos com intenções médicas e terapêuticas. O segundo relacionava-se à preparação de filtros ou substâncias mágicas, caracterizados como *mala uenena*, quer dizer, *medicamenta* manipulados com intenções letais praticados por assassinos (*sicarii*) e envenenadores (*ueneficis*) (COLLINS, 2008, p. 144-145). Percebe-se que, na medida em que o conhecimento das propriedades contidas nos elementos da natureza era considerado patrimônio por excelência dos magos, o termo *uenenum* foi integrado ao vocabulário jurídico romano, por intermédio da *Lex Cornelia* como sinônimo de poção mágica assassina (SILVA, 2003, p. 228). O termo *maleficus*, designando aquele que praticava um *maleficium* (combinação das palavras latinas *male* – mal – e *facere* – fazer), foi, a partir do início do século II, associado a *magus* e *ueneficus*, isto é, àqueles indivíduos relacionados com a magia. Do século terceiro em diante, o substantivo *maleficus* suplantou os termos *magus* e *ueneficus* nos mais importantes códigos legais romanos, denominando, em grande medida, os praticantes das *artes magicae* (COLLINS, 2008, p. 149).

SÁNCHEZ, 2001, p. 115-116; TUPET, 1986, p. 2591-2675). Assim, o auriga podia utilizar seu conhecimento mágico para superar ou importunar os seus rivais. O resultado foi que uma série de vitórias de certo competidor já provocava rumores de feitiçaria. Em nossa opinião, a magia deve ser vista como uma manifestação cultural corriqueira e, em grande medida, universal por dar possibilidade de contestar o *status quo* e subverter a ordem da natureza. Acreditamos que, do ponto de vista psicológico, por meio da encomenda e depósito da tábua execratória, ou seja, do ato mágico, durante a preparação para uma corrida, as emoções de medo, incerteza e também a vergonha poderiam ser aliviadas – o ato mágico confortaria os competidores, assim como os envolvidos em um processo jurídico (GAGER, 1992, p. 116-117). A magia era um recurso poderoso empregado pelo homem antigo na tentativa de se equiparar ou de sobrepujar os adversários, obtendo justiça ou reequilibrando-a, pois aqueles que faziam uso da magia dela esperavam obter favores das potestades sobrenaturais, em particular a Vitória sobre a Fortuna. As *defixiones* permitiam também imputar dano aos inimigos, apelando-se para outra esfera de poder e levando determinado assunto para fora das instâncias terrenas. Dessa forma, o recurso à violência física entre as partes era evitado. Funcionavam, assim, como uma ferramenta de distanciamento, permitindo ao autor escapar da culpabilidade de sua ação, atribuindo-a ao destino ou à vontade dos deuses. De modo a melhor perceber os aspectos ligados às agremiações atléticas que justificavam o uso da magia, tais como as emoções envolvidas (desejo, disputa, dúvida, inveja, injustiça) nos espetáculos romanos, trataremos agora da magia na Antiguidade com base numa discussão teórica advinda do campo antropológico.

O SISTEMA SIMBÓLICO DA MAGIA NO MUNDO ANTIGO

Como dito acima, as *defixiones* ensejavam o ato catártico de imputar dano aos inimigos, mesmo que em nível psicológico, e esse uso evitava a violência física entre as partes. Afinal, apelava-se para outra esfera de poder, levando-se uma disputa para fora das instâncias terrenas. Desse ponto de vista, a magia emerge como uma valiosa ferramenta de estudo das sociedades, pois, nas palavras de Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 161),

as crenças e práticas comumente agrupadas sob a rubrica de magia, feitiçaria, bruxaria, sortilégio ou qualquer outro termo semelhante parecem ser fenômenos universais e ubíquos na medida em que expressam a vontade humana de transcender o espaço da experiência cotidiana decodificada pelos órgãos do sentido visando a alcançar uma outra dimensão da realidade captável apenas por intermédio de recursos dito sobrenaturais, esotéricos ou mágicos.

Mesmo que não possa ser negado o aspecto social do uso da magia, ela por muito tempo recebeu atenção secundária como objeto de estudo acadêmico. Foi apenas na segunda metade do século XIX que ela começou a ser sistematicamente pesquisada e teorizada pelos antropólogos chamados precursores – tais como os evolucionistas Edward Burnett Tylor (*Primitive Culture*, 1871) e James George Frazer (*The Golden Bough: a study in Magic and Religion*, 1890),¹¹³ passando pelos pós-evolucionistas da primeira metade do século XX Marcel Mauss (*Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1904, escrito em parceria com Henri Hubert), Émile Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) e chegando a Bronislaw Malinowski (*Magic, science and religion*, 1948).¹¹⁴ Desde então, muito foi escrito sobre a experiência mágico-religiosa ao longo da história, sendo “[...] notável como a magia no mundo antigo gozou de diversas considerações em distintos períodos históricos e no seio de diversas civilizações” (SANZI, 2006, p. 57). De fato, o tema da magia, em suas muitas e diversas manifestações, tem sido o foco de interesse de muitos classicistas, nas últimas décadas, levando a uma renovação dos estudos e reflexões sobre o pensamento

¹¹³ É interessante perceber que esses estudos sobre a magia ainda eram mais ou menos confundidos com a religião (SILVA, 2003, p. 161). “A primeira das teorias é representada por E. B. Tylor (1832-1917) e J. G. Frazer (1854-1941), tendo Tylor desenvolvido uma teoria ‘evolucionista’ da sociedade humana, segundo a qual o homem evoluiria de um estado animista, para um estado politeísta, monoteísta e por fim culminaria no triunfo da ciência. A prática de magia estaria então relacionada com os dois primeiros estados da humanidade (animismo e politeísmo). No entanto, para Tylor, ‘magia’ é independente da religião, sendo vista mais como ‘má ciência’ do que como ‘má religião’ [...] Mais uma vez, a ‘ciência oculta’ e, por analogia, a magia, estão associadas a processos mentais ‘selvagens’. Frazer viria a simplificar as ideias de Tylor criando um ciclo evolutivo com três passos: magia-religião-ciência. A humanidade, no seu estado mais primitivo, pratica magia; no seu estado intermédio, segue a religião e, num estado mais evoluído, seguirá a ciência. No entanto, nunca é dada uma distinção satisfatória entre religião e magia; para Frazer, a magia é distinta da religião devido à ideia de ‘simpatia’ ou seja, que existem correspondências entre coisas semelhantes e que, afectando umas, as outras serão também afectadas (um exemplo simples seria espetar agulhas num boneco de forma a afectar uma pessoa). Isto não explica, no entanto, como pode, então, ser considerada religião o rezar perante uma imagem da divindade, por exemplo, sendo a imagem também um caso de processo simpático, um crucifixo sendo uma imagem daquilo que se pretende contactar, algo semelhante ou ‘simpático’ ao alvo da oração” (SILVA, 2010, p. 10). Assim, a magia era concebida como um conjunto de ritos conduzidos por leis simpáticas de similaridade e de contiguidade destinados a intervir na ordem do mundo sem a necessidade da ajuda de entes espirituais. Diferentemente da religião, baseada na crença em entidades divinas, a magia seria, dessa forma, uma técnica empregada na consecução de determinados resultados desejados por seus praticantes, dependendo a sua eficácia somente da maior ou menor perícia do mago (SILVA, 2003, p. 161-163).

¹¹⁴ Nesse contexto, a discussão sociológica sobre a magia nasceu paralela e como parte integrante dos estudos sobre o fenômeno religioso em várias partes do mundo, sendo relacionado a diversas culturas no mundo. “A partir da segunda metade do século XI, é visível o aumento do interesse pela religião comparada. O orientalista alemão Max Müller foi nomeado para uma cátedra de ‘teologia comparada’ em Oxford em 1868; a primeira edição de *O ramo de Ouro* de James Frazer saiu em 1890; o estudo de Émile Durkheim sobre as ‘formas elementares da vida religiosa’ apareceu em 1912. Tal como as culturas, as religiões começaram a ser vistas como uma multiplicidade, embora não equivalentes entre si e ainda que os cursos universitários sobre o tema fossem ministrados basicamente por acadêmicos cristãos. É nesse contexto que podemos situar os famosos estudos de Max Weber sobre as religiões da China e da Índia, que fazem parte de seu ambicioso projeto de definir o ocidental por meio de comparações e contrastes sistemáticos com outras culturas” (BURKE, 2012, p. 98).

mágico no Mundo Antigo, pois, como toda atividade intelectual, sua interpretação é um processo contínuo.¹¹⁵

Para a análise aqui pretendida, é necessário ressaltar que entendemos o conceito de magia tal como Marcel Mauss e Henri Hubert (2003) propuseram, pois seguimos as premissas pós-evolucionistas, que em nossa opinião se apresentam com as críticas mais contundentes à teoria frazeriana.¹¹⁶ Nas palavras do autor, “a magia é, portanto, um fenômeno social. Restamos mostrar qual é seu lugar entre os outros fenômenos sociais [...] um rito mágico é qualquer rito que não faça parte do culto organizado – é privado, secreto, misterioso e aproxima-se dos limites do rito proibido” (MAUSS; HUBERT, 2003, p. 174; 30). Sendo assim, Mauss e Hubert (2003, p. 131) buscaram aproximar a magia da religião, observando que todo ato de sortilégio estaria intimamente vinculado à intervenção de entidades sobrenaturais de alguma espécie, chamadas por ele de *agentes espirituais conscientes*. Dessa maneira, igualmente como a religião, a magia também dependia de um agente divinamente inspirado – responsável pela execução de determinados procedimentos –, de representações que justificassem a crença nos correspondentes poderes de seus praticantes e que incluía toda uma concepção religiosa específica acerca do mundo sobrenatural e, principalmente, de ritos determinados, consagrados pela tradição e propiciadores de um saber e de um conhecimento considerados mágicos. Finalmente, parece claro que para o autor as práticas e as crenças mágicas se situariam na mesma esfera dos fenômenos ditos religiosos, isto é, aqueles que associam o homem ao sagrado e ao espiritual. Magia e religião, partindo-se dessa percepção, não seriam pares dicotomicamente distintos ou excludentes, mas partes integrantes e necessárias de um mesmo padrão cultural de caráter religioso (SILVA, 2003, p. 162-165).¹¹⁷ Sumarizado com excelência por Silva (2003, p. 163), nossa pesquisa se interessa, tal como em Durkheim e em Mauss, por

¹¹⁵ Somente a título de exemplo, as principais obras que podem ser citadas compreenderem, por ordem inversamente cronológica: Bouix (2012), Martin (2012), Bailliot (2010), Bevilacqua (2010), Martin (2010), Beard; North; Price (2008), Bohak (2008), Stratton (2007), Carastro (2006), Martin (2005), Cândido (2004), Ciraolo; Seidel (2002), Ogden (2002), Torijano (2002), Dickie (2001) e Luck (1995).

¹¹⁶ Esse movimento não foi encabeçado somente por Mauss, uma vez que outros autores também contribuíram no processo de superação das teorias evolucionistas sobre a magia. Podemos citar mais diretamente o aporte de Durkheim (1912), Evans-Pritchard (1937) e Malinowski (1948) (SILVA, 2003, p. 161-2).

¹¹⁷ De acordo com Clifford Geertz (2008, p. 123), os padrões culturais seriam programas, gabaritos que forneceriam uma organização e um modo de agir ao homem no mundo social, podendo ser de caráter religioso, científico, ideológico, entre outros. Sendo assim, a magia ou aspectos considerados mágicos poderiam ser elementos associados e inseridos na quase totalidade das experiências religiosas, sendo definida para Geertz (2008, p. 67) como um conjunto de símbolos que atuavam para a formulação de conceitos de uma ordem de existência sobrenatural, por meio do qual o homem obteria um mínimo de previsibilidade e de inteligibilidade diante do desconhecido ou do pouco cognoscível. O objetivo assim do uso mágico estava claro, obter certo tipo de vantagem e controle daquilo que antes era imprevisível, inacessível ou incompreensível.

[...] colocar em evidência o caráter *social* da magia, ou seja, o fato de que toda crença dessa espécie era resultado de uma criação coletiva e de determinadas tradições transmitidas de geração em geração, mesmo que os oficiantes ocasionalmente trabalhassem sozinhos. Mais que isso, Durkheim e Mauss foram os primeiros a interpretar a magia como um tipo específico de saber, como uma *linguagem* que gera conhecimento para aqueles que a dominam, o que inaugura, assim, uma linha de análise que considera a magia antes de tudo como um *sistema simbólico*.

Assim, em nossas pesquisas, nos detemos em um aspecto bastante particular da magia: o seu uso como instrumento cotidiano de resolução de conflitos intensos e violentos na sociedade romana, “[...] de modo a apreender uma realidade difícil ou mesmo impossível de ser alcançada por intermédio apenas das faculdades intelectuais humanas” (SILVA, 2003, p. 166), mesmo sabendo que

ao contrário do mundo faraônico, aqueles grego e romano condenavam a magia. Realmente, se em ambiente helênico as práticas mágicas são julgadas negativamente e, por assim dizer, difamadas porque são consideradas desviantes e perigosas em Roma e em seu império a magia é objeto de disposições jurídicas específicas e condenada sem apelo. Não obstante a constância desta atitude oficial, em todo caso a magia não deixa de ser praticada no seio no mundo grego que no mundo romano, assim como atestam testemunhos muito antigos tanto literários quanto históricos (SANZI, 2006, p. 58).

De fato, segundo Sanzi (2006, p. 59), a magia no mundo romano foi condenada porque era um intermédio irreduzível entre a *ratio* e o *ius* e, ainda mais, “[...] uma potência subversiva para o equilíbrio cósmico, isto é, particularmente daquele equilíbrio sobre o qual o Estado romano funda-se e do qual se sente garantidor”, diferente do contexto egípcio, no qual ela revelava-se indispensável tanto à criação do cosmo quanto ao seu correto funcionamento. De fato, o poder sobrenatural à disposição de certos indivíduos era algo preocupante na sociedade romana imperial, principalmente se aqueles que o possuíam se interrogavam acerca da morte, da saúde ou de qualquer fato relacionado ao destino futuro de imperadores ou de membros proeminentes da oligarquia cidadina municipal.¹¹⁸ Foi por isso que, desde as *Leis das Doze*

¹¹⁸ Isso explica atitudes como a existência de um edito imperial e de dois *senatusconsulta* – promulgados, respectivamente, nos anos 11, 17 e 19 –, regulando a prática da adivinhação e expulsando, da cidade de Roma, astrólogos, magos e adivinhos durante os governos de Augusto (27 a. C. - 14) e de Tibério (14-37) (Dião Cássio, 56, 23; Suet., *Tib.*, 63). Nos *Anais* (2, 27-32; 3, 9-18; 3, 22; 4, 52; 12, 22; 12, 52 e ss) de Tácito, além disso, vemos várias personagens da elite senatorial romana serem levados a julgamento por crime de lesa-majestade associado à magia, pois, segundo nos informa as *Pauli Sententiae* (5, 21, 3): “[...] aqueles que consultam *mathematici*, *harioli* e *vaticinatores* sobre a saúde do príncipe ou sobre a suprema república e os que respondem deverão sofrer a pena capital”. Outra legislação específica que regesse as práticas mágicas consideradas maléficas só surgiu no final do período republicano. Em 81 a.C., Sila promulgou a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, uma lei que tinha por objetivo salvaguardar a ordem e a segurança pessoal dos cidadãos, sendo assim, legislava sobre uma série de crimes, tal como a administração de venenos (*mala venena*). Em suma, a lei regulava toda e qualquer ação que ameaçasse a vida de cidadãos romanos, dentre as quais os atos de sortilégio se viam incluídos (RIVES, 2003, p. 317-318). O texto original da *Lex Cornelia* não nos foi legado integralmente, tendo seu acesso mediado por meio de comentários de fontes jurídicas dos séculos terceiro ao quinto, especialmente as *Pauli Sententiae* (5, 23, 1; 5, 23, 14-19), a *Collatio* (2, 1-3) – uma compilação comparativa do

Tábuas (Lex Duodecim Tabularum, 8, 1-8), no quinto século a.C.,¹¹⁹ até toda uma seção do *Código Teodosiano (Codex Theodosianus, 9.16.1-12)*, a *De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*, no século quinto, o ato mágico versa em proibições jurídicas, afinal, se tinha medo de que a magia de fato atrapalhasse o correto funcionamento da cosmologia romana.

Nas palavras de Fritz Graf (2006, p. 719), a magia era a “[...] designação de ritos cuja legitimidade era contestada e frequentemente, pelo menos em alturas posteriores, marginalizada e proibida”. Silva (2003, p. 229), porém, afirma que, embora a prática mágica fosse acompanhada com certo desconforto e estranheza pelos representantes públicos – como nos demonstram os diversos editos e *senatusconsulta* promulgados no período do Principado –, em termos gerais, a posição do Estado romano diante da magia era caracterizada por certa tolerância, pelo menos até finais do século III,¹²⁰ pois

durante mais de três séculos, não constatamos a existência de nenhuma proibição geral do exercício da magia e da adivinhação por toda a extensão do Império. Os decretos de expulsão, que, vez por outra, atingiam os astrólogos, arúspices e correlatos, limitaram-se à cidade de Roma ou, no máximo, à Península Itálica, ao mesmo tempo, em que nunca se pretendeu que tais medidas fossem permanentes, uma vez que elas eram tomadas apenas em situações de emergência, quando a instabilidade política na capital do Império atingia limites insuportáveis.

Assim, baseados em relatos, tais como os comentários sobre a *Lex Cornelia*, atribuídos com pouca exatidão ao jurista Paulo, as *Pauli Sententiae* (5, 23, 17-18), a legislação agora puniria indistintamente e com a pena capital todos os atos de sortilégio ou magia, sob a rubrica de *magicae artes*: “não somente o exercício dessa arte, mas a própria ciência é proibida” (*non*

direito mosaico e romano, composta entre o final do século IV e o início do V por um autor desconhecido – e o *Digesto de Justiniano* (48, 8, 1-17) – uma compilação de leis imperiais empreendida pelo imperador bizantino Justiniano, no início do século quarto. De acordo com Rives (2006, p. 49), o conteúdo da lei provavelmente previa apenas a seguinte sentença: “A *Lex Cornelia* infligia a pena de deportação a quem [...] possuiu, vendeu ou preparou veneno com o objetivo de assassinar um homem” (*Pauli Sententiae*, 5, 23, 1). As punições prescritas na *Lex duodecim tabularum* e na *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* recaíam sobre o exercício do *malum carmen* e do *malum venenum*, não se penalizando, dessa forma, todos os tipos de *carmenes* e *venena*, mas somente os que representavam algum perigo à ordem pública ou ao bem-estar dos cidadãos (GRAF, 1994, p. 59). Corroborando tal afirmação, podemos citar o comentário do jurista Ulpiano, feito no início do século terceiro, acerca do *senatusconsultum* de 17, no qual Tibério legislou contra astrólogos, caldeus e afins: “os antigos pareceram visar não a doutrina [mágica] ela mesma, mas a sua exposição em público” (*Coll.*, 2, 2).

¹¹⁹ Os termos utilizados para denominar os atos de sortilégio eram, à época, *excantare* – no sentido de evocar ou fazer vir por meio de encantamentos – e (*malum*) *carmen* – que poderia ser traduzido, segundo o texto da lei, como cantos ou conjuros mágicos. De acordo com Rives (2002, p. 270-271), não se pode saber, com precisão, o sentido conferido pelos romanos, no momento da composição da Lei das Doze Tábuas, a tais encantamentos. As deliberações, concernentes à criminalização da magia, reprimiam todo e qualquer ato miraculoso que atentasse contra a propriedade privada ou a integridade física dos cidadãos romanos, refletindo as necessidades de uma comunidade predominantemente agrária (GRAF, 1994, p. 53). Do texto original da lei, temos, atualmente, apenas fragmentos preservados por autores, tais como Plínio (*Hist. Nat.*, 28, 7) e Virgílio (*Buc.*, 8, 99).

¹²⁰ Para citar apenas um exemplo, sob o governo de Severo Alexandre (222-235), foi criado pelo Estado imperial subsídios para o ensino da astrologia e da aruspicina em Roma, fato que nos indica que os saberes mágicos em si mesmos ainda não representavam uma ameaça à ordem estabelecida (SILVA, 2003, p. 231). O ensino dessas artes só foram proibidos por ordem imperial em aprox. 370-3, por Valentiniano e Valente (*C. Th.*, 9.16.8).

tantum huius artis professio, sed etiam scientia prohibita est). As *Pauli Sententiae* exprimem assim as práticas jurídicas do governo de Diocleciano (284-305), período no qual se observa um endurecimento concernente às leis que penalizavam os praticantes de magia, quando, por volta do ano 296, tem-se, pela primeira vez, a promulgação de uma lei vetando a prática de um saber esotérico específico em toda a extensão o Império Romano (GRAF, 1994, p. 59; SILVA, 2003, p. 233).¹²¹

O desenvolvimento e as mudanças progressivas ao longo da legislação contra as práticas mágicas – ampliada em sua abrangência frente às penalidades prescritas aos praticantes de artes mágicas por meio da introdução de novas jurisprudências, editos imperiais, *senatusconsulta* e do trabalho de interpretação legal empreendida por diversos juristas – revelam o quão pertinente seria saber qual a influência simbólica dessas maldições sobre a sociedade imperial. Concretamente, podemos perceber isso nas medidas preventivas tomadas pelas autoridades romanas contra a prática mágica que revelam a crença na capacidade de a magia interferir no curso dos acontecimentos, além das manifestações epigráficas votivas que comprovam o mesmo (CIL, 11, 2, 4639). Em especial, sobre as tábuas execratórias, Artur Ribeiro (2006, p. 239-240) afirmou que eram

documentos que se situavam na fronteira, notoriamente mal definida, em que “magia”, “religião” e, em certa medida, o “direito” se mesclavam. Estamos na área da sorte e do azar, do sucesso e do insucesso, mas onde se envolve a própria saúde e as relações com outras pessoas, domínios em relação aos quais se procura obter toda a ajuda possível. As *tabellae defixionum* servem, ao mesmo tempo, para assegurar azar de outro indivíduo ou para corrigir o azar do próprio. É, muitas vezes, o último recurso do malfadado.

Os magos, por meio de filtros, de fórmulas, de revelações divinas e de encantamentos diversos, teriam o poder de influenciar na vida das pessoas e da própria comunidade – esta foi a razão, como sustenta Gager (1992, p. 23-24; p. 45-48), para que as práticas mágicas fossem ainda mais malvistas durante o terceiro e o quarto séculos, período de multiplicação de circos romanos. De fato, nessa época, um novo decreto imperial exigia a exposição pública dos usuários da magia, proibindo especificamente os aurigas de tal prática (*C. Th.*, 9.16.11) e recomendando o afastamento e a participação quando extremamente necessária dos *honestiores*, tais como os juízes (*judices*), de várias atividades relacionadas ao espetáculos (*C. Th.*, 15.4.1-3). De fato, as *defixiones* eram tidas como extremamente perigosas, tanto em

¹²¹ Nossa intenção aqui foi estabelecer uma brevíssima sùmula da tradição jurídica antimagia no Império Romano com ênfase nos séculos terceiro e quarto. Para uma discussão pormenorizada sobre o assunto e discussão de vasta bibliografia e fontes antigas sobre o assunto, cf. Silva (2003, p. 217-276).

termos físicos quanto políticos, pois não apenas poderiam danificar o corpo propriamente dito, mas também a sociedade, cujos códigos jurídicos visavam a defender.

Dentro da cosmovisão antiga, percebemos a crença na eficácia da ação mágica, um elemento recorrente nas narrativas literárias e mitográficas. Quanto a isso, discute-se o fato dos antigos acreditarem nos efeitos da magia, o que podemos interpretar como uma forma de encarar a vida sob um aspecto sobrenatural ou transcendente. Sobre o assunto, por exemplo, antropólogos como Mauss e Hubert (2003, p. 121) e Lévi-Strauss (1975, p. 194)

[...] defenderam também a *eficácia simbólica* da magia, ou seja, o fato de que a crença no mago e em seus poderes era capaz de produzir resultados efetivos sobre a realidade. A magia se apresenta, assim, de acordo com Malinowski (1948, p. 86), como uma técnica que exige uma extraordinária perícia, tornando-se uma fonte de sucesso para os seus praticantes, razão pela qual todo grande mago vê surgir em torno de si um repertório de histórias que dão conta das suas façanhas, constituindo-se a *corrente mitológica* da magia que garante a reputação pessoal do mago e reafirma a eficácia do seu ofício (SILVA, 2003, p. 168).

Sabemos, assim, que os praticantes da magia só podem deter conhecimento e poder, porque essa posse está atrelada ao conceito de eficácia (CÂNDIDO, 2002, p. 25). “A crença no seu poder existe pelo fato de sua força ser atribuída pela própria sociedade na qual está inserida” (MONTEIRO, 1986, p. 60). Sendo assim, a eficácia das práticas mágicas, tal como Silva (2003), Monteiro (1986) e Cândido (2002) sustentam, só podem existir por uma crença coletiva no poder do taumaturgo e daquilo que ele fabrica. Neste trabalho, contudo, não nos propomos a compreender a essência da experiência religiosa antiga, como propõem os fenomenologistas. Nosso enfoque recairá no ponto de vista da pessoa que teve a experiência religiosa num dado contexto, o que, no caso o do circo, em termos linguísticos e antropológicos, seria chamado de ponto de vista *ético* (MOREY; LUTHANS, 1984, p. 28; SANZI, 2006, p. 62).

Na pesquisa antropológica, inclusive naquela que concerne à magia, existem dois planos próprios de aproximação com o objeto, ou seja, duas categorias: a *êmica* (categorias dos pesquisados) e a *ética* (categorias do pesquisador). Esses termos foram usados na Antropologia a partir do trabalho de um linguista, Kenneth Lee Pike (*Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, 1971), que faz distinção entre os sufixos dos termos fonêmico e fonético, categorias bastante familiares na análise linguística: a *fonética* (estudo de todos os sons de uma língua) e a *fonêmica* (estudo dos sons que são relevantes para o falante nativo da mesma língua) (MOREY; LUTHANS, 1984, p. 28). O que Pike (1971) defendia com base em seus estudos etnológicos e fonéticos era que somente os

falantes nativos podiam ser verdadeiros conhecedores competentes de descrições *êmicas* (fonológicas), ou seja, das formas cruciais em oferecer dados para pesquisas linguísticas por seu conhecimento acerca dos usos e significados dos sons da língua. Já aos investigadores que não pertencessem àqueles grupos linguísticos caberia o estudo objetivo desses sons a partir da aplicação de métodos científicos na análise da língua, produzindo descrições *éticas* (fonéticas), que poderiam ser verificáveis e reproduzíveis do ponto de vista estrito da ciência (MOREY; LUTHANS, 1984, p. 28). Essas vertentes foram muito importantes para as perspectivas antropológicas e etnobiológicas e se tornaram, assim, elementos fundamentais para a análise dos processos culturais.

No âmbito da Antropologia Social, a perspectiva ética foi vista como a externa, pertencente ao observador, que adotaria uma postura transcultural, comparativa e descritiva. Já a perspectiva êmica seria a visão interna, a do observado, uma postura cultural particular e analítica – própria assim da etnografia.¹²² No caso do pesquisador de história das religiões antigas, este não pode alcançar a perspectiva êmica, já que não se inclui naquele contexto específico em função do óbvio afastamento temporal. Dessa forma, para Sanzi (2006, p. 62),

a pesquisa histórico-religiosa, em particular quando se articula em torno de fenômenos daquelas conhecidas como culturas antigas, aparentemente não pode fazer nada além de recorrer à avaliação ética, isto é, aquela dos observadores externos. Na realidade não poderá nem mesmo evitar considerar o êmico porque deverá recorrer a testemunhos contemporâneos à época considerada. [...] Os documentos que fundamentam nossas reflexões são aqueles que repousam sobre uma produção “material”, artística, filosófica, etc. rigorosamente funcional à cultura que o produziu, antes expressão direta de um modo específico de ver o mundo.

Assim, a tentativa de conceber o que a população romana realmente pensava sobre a funcionalidade da magia perde o sentido como problemática, razão pela qual nosso estudo da magia seguirá a proposição ética de uma visão do eu-pesquisador em direção ao outro, ou seja, o objeto de pesquisa. A abordagem da magia que adotamos aqui trata antes das suas representações e seus usos no mundo físico e natural. Nossa preocupação é a de associar a magia à cultura que a produziu na tentativa de compreender a função que esta desempenhava

¹²² Afinal, o objetivo da etnografia, segundo Malinowski (1975, p. 33-4) é de “[...] apreender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo. É nossa tarefa estudar o homem e devemos, portanto, estudar tudo aquilo que mais intimamente lhe diz respeito, ou seja, o domínio que a vida exerce sobre ele. Cada cultura possui seus próprios valores; as pessoas têm suas próprias ambições, seguem a seus próprios impulsos, desejam diferentes formas de felicidade. Em cada cultura encontramos instituições diferentes, nas quais o homem busca seu próprio interesse vital; costumes diferentes através dos quais ele satisfaz às suas aspirações; diferentes códigos de lei e moralidade que premiam suas virtudes ou punem seus defeitos. Estudar as instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é, para ele, a essência de sua felicidade, é, em minha opinião, perder a maior recompensa que se possa esperar do estudo do homem”.

no cotidiano das cidades imperiais. Assim, por cotidiano entendemos aqui as práticas humanas realizadas pelos atores sociais no seu dia a dia – o que não quer dizer que o cotidiano se resuma à mecanicidade da rotina. Entendemos justamente o contrário, tal como Guarinello (2014, p. 3), o cotidiano baseado em uma nova ideia, “não como espaço da reprodução, mas como aquele da transformação possível da ordem”, pois é somente na interação humana que se pode propor ordem social, sempre a partir de elementos já dados, uma vez que “[...] a ordem social se organiza por fronteiras específicas e que a transformação social é uma transformação dessas fronteiras” (GUARINELLO, 2014, p. 3).

Apesar de serem, na maioria das vezes, vistas como algo banal ou insignificante, as ações cotidianas compõem um campo extremamente frutífero para o desenvolvimento das relações sociais e, conseqüentemente, de estudos sobre a sociedade. Dentre as principais características do cotidiano, podemos apontar a probabilidade, a espontaneidade, a sociabilidade, a polissemia e a heterogeneidade nas relações humanas, pois, “[...] não raro, são exatamente estes últimos, os fenômenos triviais, que nos dão uma noção clara e simples da estrutura e desenvolvimento [...] das relações sociais intergrupos” (ELIAS, 2000, p. 125). Entender como a magia, enquanto fenômeno cotidiano e perfeitamente aceitável, resolveria conflitos pela alteração do *modus uiuendi* tradicional (SILVA, 2003, p. 162) implica, em grande medida, entender o contexto de produção, os aspectos gerais de encomenda e os meandros de recepção das tábuas execratórias na sociedade romana tardo-imperial, assunto de que passaremos a tratar.

CONTROLANDO O SUBMUNDO E O FUTURO: AS *DEFIXIONVM TABELLAE*

Como em muitas outras localidades do Império Romano, a população da África romana dos séculos III e IV de nossa era demonstrou particular apreço pela manifestação de práticas mágicas. Essa afirmação se sustenta a partir da grande quantidade de *defixiones* ou tábuas execratórias encontradas na maioria dos sítios arqueológicos das grandes cidades imperiais de Cartago e Hadrumeto, que demonstram um uso rotineiro da magia em diferentes contextos cotidianos, tais como solucionar problemas advindos da natureza altamente competitiva dos *ludi*, local onde os conflitos entre aurigas e, principalmente, entre seus admiradores eram habituais. Dessa maneira, as *defixiones* foram utilizadas com a intenção de impedir a vitória de um adversário e assim melhorar as chances de sucesso do concorrente. Devemos

considerar que, mesmo sendo o número de competidores reduzido, o conjunto de interessados no resultado das corridas era amplo, englobando membros da *ordo decurionum*, da *plebs* urbana e também imperadores, que regularmente proclamavam lealdade aos seus corredores e à sua *factio* favorita. As amplas torcidas populares acabavam entrando em conflito no espaço do *circus*. Por vezes, a violência se espalhava pelas ruas. A razão visível de interesse nas competições, além do lazer, era a possibilidade de fama e fortuna para o corredor; enquanto que, para o espectador-participante, “o suspense e a exultação em relação aos resultados, e dependendo deste, o prazer da vitória ou o desespero da derrota” (GAGER, 1992, p. 44).

Entendemos que o ambiente citadino imperial, em particular, o espaço destinado às competições entre os aurigas, era sobremaneira suscetível a manifestações populares. Acreditamos que isso acontecia em função da natureza altamente competitiva das corridas de carros, dos conflitos habituais entre aurigas, ou seja, os condutores das bigas e entre seus admiradores; conflitos estes que deveriam ser, de algum modo, solucionados. Eis o lugar da magia, já que a paixão dos romanos pelos jogos, que era extravasada nos locais de entretenimento, tornava estes últimos, em alguns casos, *loci* de comportamento transgressor. Os próprios antigos já enfatizavam a dificuldade em limitar o entusiasmo da população e os perigos do caos representado pela ameaça de mobilização política na área externa ao *circus* e aos outros ambientes lúdicos, tal como o anfiteatro, que abrigavam os *ludi* (FUTRELL, 2008, p. 214).

Em nossa opinião, as *defixiones* são uma fonte adequada ao estudo das paixões cotidianas dos romanos, pois estas “[...] vêm até nós em grande parte não mediadas por filtros externos; ao contrário dos antigos textos literários, elas são desprovidas das distorções introduzidas por fatores tais como educação, classe social ou status, e gêneros literários e tradições. Acima de tudo, elas são intensamente pessoais e diretas” (GAGER, 1992, p. v). As *defixiones* são bastante reveladoras, pois nos informam sobre as crenças religiosas, as práticas mágicas, a língua, a educação, a vida pública, os assuntos privados e, o mais expressivo para muitos, a condição social dos litigantes e seu interesse na magia. Porém, nosso principal intento é o de recuperar as informações contidas nas *defixiones* acerca da vida cotidiana no Império Romano.

As *tabellae defixionum* têm sido definidas, de maneira geral, como “placas de chumbo inscritas, em forma de pequenas chapas, com o objetivo de influenciar, por meios sobrenaturais, as ações ou condições de pessoas ou animais contra a sua vontade” (RIBEIRO,

2006, p. 239), apelando-se a uma divindade ou força sobrenatural, ou seja, a um agente espiritual consciente, em sua maioria de natureza ctônica, para infligir danos físicos e/ou mentais às vítimas do feitiço (TUPET, 1986, p. 174). Quase todas elas são direcionadas para criaturas vivas, embora haja alguns exemplares que têm como alvo objetos inanimados, como banhos públicos, os portões de Roma ou a própria Península Itálica (GAGER, 1992, p. ix; 21-22; 171-174). Seja como for, todas elas conjuram vingança ou empreendem um ataque de natureza preventiva, exigidos por signatários diversos e desconhecidos.

As maldições eram, basicamente, compostas da mesma forma. Em termos materiais, assumem a forma de pequenos pedaços irregulares de metal, em sua maioria placas finas de chumbo ou zinco,¹²³ que eram rabiscados e em seguida enrolados ou dobrados, podendo ser inclusive perfurados por pregos. A escolha do chumbo apresentava tripla razão simbólica. Em primeiro lugar, o metal era dedicado a Saturno, o deus-titã hostil aos homens. No norte da África, acreditava-se que, mediante a associação de Saturno com o deus autóctone africano *Ba'al Hammon*, aumentava-se a eficácia da magia (TILLEY, 2006, p. 385). Em segundo lugar, a folha de chumbo podia ser facilmente dobrada ou enrolada (como ocorria frequentemente na forma de pequeno volume). Por fim, o chumbo era também uma substância que poderia ser facilmente roubada, pois algumas receitas para *defixiones* recomendavam que se fosse usado metal de uso coletivo, das tubulações de água nas proximidades (GAGER, 1992, p. 04; MARTIN, 2010, p. 5 e ss.). A última razão para o uso recorrente do chumbo se conecta com o simbolismo análogo entre o metal e a pessoa a amaldiçoar (MARTIN, 2010, p. 13). O chumbo é um metal fosco, sem brilho, gelado e sua cor acinzentada, características que deveriam ser transferidas às vítima de modo análogo (RIBEIRO, 2006, p. 242). Importa ressaltar, como o faz Arthur Ribeiro (2006, p. 242), que, “[...] enquanto o ouro e a prata eram geralmente reservados para magias de cura médica ou amuletos de proteção, o chumbo era o suporte principal das *tabellae defixionum*”. Verifica-se então a contraposição entre o fulgente e o obscuro até na escolha dos metais.

Relativo ao depósito, em geral, e em consonância com o aspecto maléfico da sua ação, as *defixiones* são encontradas dentro de túmulos ou covas, mesmo que já se tenha notícia de tábuas descobertas nas paredes de templos ou no fundo de poços – lugares que fariam o contato direto com as forças terrestres e ctônicas, seja pela sua profundidade geográfica ou

¹²³ Sobre a materialidade da tábua, devemos ter em mente, também, que a decalagem temporal poderia ter distorcido o registro arqueológico em favor do chumbo. Outras substâncias, como o papiro ou a cera, poderiam ter sido tão populares quanto o metal na elaboração dos feitiços, porém não existem vestígios arqueológicos ou citações literárias que comprovem essa hipótese que permanece obscurecida (GAGER, 1992, p. 3-4).

pela sua natureza consagrada (MARTIN, 2010, p. 134). Porém os feitiços com os quais trabalhamos aqui, ou seja, aqueles destinados aos aurigas, eram amiúde enterrados ou no perímetro do circo, ou em necrópoles próximas, fato este que pode ser atestado pela proximidade desses dois espaços, dos vivos e dos mortos, tão diferentes nas prospecções arqueológicas que indicam como as cidades de Cartago e Hadrumeto se organizavam e que já foram tratadas aqui anteriormente. Nesses cemitérios e necrópoles, por vezes foram descobertas *defixiones* junto com pequenos bonecos (erroneamente referidos como bonecos de vodú), que também poderiam ser perfurados por pregos. As figuras se assemelhavam ao destinatário do feitiço, trazendo não raro os pés e mãos atados. Os usos dessas figuras funcionavam como apêndices para o significado simbólico dos autores das tábuas, pois visavam a adicionar dor e miséria ao feitiço.

Esse tipo de documentação não nos deixou vestígios sobre a identificação de quem requereria a magia, porque, em especial no período romano, as *defixiones* costumavam ser preparadas com antecedência por uma categoria profissional específica, com uma lacuna para inserção dos nomes fornecidos pelos clientes (*defigens*). O sigilo, segundo Faraone (1999, p. 18), foi devido mais às “[...] preocupações táticas, não éticas”. Segundo Martin (2010, p. 39-41), o fundo social daqueles que recorrem à magia nesse contexto foi variado, pois, ao contrário do que poderia se imaginar pelo pensamento contemporâneo, não era legada a uma esfera puramente marginal, mesmo que a prática tenha sido colocada nessa perspectiva nos séculos terceiro e quarto. Sendo assim, para Martin (2010, p. 42), os indivíduos que lançavam mão desse expediente advinham de esferas sociais diferentes, inclusive as superiores e, como mostram os testemunhos sobreviventes, de natureza epigráfica-jurídica, analisados por ele, o requerente parece ter sido na maioria dos casos do sexo masculino. Concordando com esse autor, adicionamos que, no que concerne à nossa documentação, as magias foram requeridas sobrenaturalmente pelos aurigas e pelos torcedores das facções do circo. Já no que concerne à existência, sob o Império, de magos profissionais, podemos dizer que a historiografia já chegou a um consenso sobre a sua real existência, suficientemente estudada e demonstrada (JORDAN, 1985, p. 198-252; LOPÉZ JIMENO, 1997, p. 26). Porém, tal como elabora Silva (2003, p. 178) a respeito dos autores dos Papiros Mágicos e podendo ser expansível aos das tábuas execratórias, “embora seja praticamente impossível afirmar com segurança o perfil sociocultural dos responsáveis pela compilação e pelos seus usuários, somos induzidos a supor que fossem pessoas portadoras de um grau satisfatório de instrução”.

Do ponto de vista metodológico, analisando a nossa documentação, mesmo que não tenhamos acesso nomeadamente aos postulantes (quem fala), as tábuas execratórias nos deixaram vestígios para apreender o conteúdo ou mensagem (do que se fala), a forma linguística (como se fala), o destinatário (para quem se falar) e, finalmente, do receptor da imprecisão (de quem se fala). Discutiremos agora esses aspectos de maneira mais pormenorizada.

O QUE DIZER E COMO DIZER: *MANEIRAS DE FAZER* E LÍNGUA NAS TÁBUAS¹²⁴

A população residente na África romana era multilíngue. Já amplamente desconstruído no mundo contemporâneo, o mito da possibilidade de uma sociedade monolíngue restrita em determinado espaço imaginado é ainda mais absurdo no mundo antigo, uma vez que a língua não tende a seguir fronteiras artificiais e as sociedades não se furtam do contato linguístico cotidiano (MULLEN, 2012, p. 5). A complexidade do multilinguismo no mundo antigo, principalmente ligado à linguagem mágica, deve ser encarada principalmente através de elementos de pragmática linguística, “[...] que estuda o uso popular da linguagem, uma forma de comportamento ou ação social. Assim, a dimensão que a perspectiva pragmática visa iluminar é a ligação entre a linguagem e a vida humana. Assim, a pragmática também é o elo entre a linguística e as outras ciências humanas e sociais” (VERSCHUEREN, 1999, p. 6).

Vistas dessa perspectiva, as tábuas apresentam um perfeito exemplo do estudo da linguagem do mundo clássico, uma vez que “[...] as *defixiones* são um exemplo sem mediação de recursos linguísticos empregados em um contexto histórico e ritual” (KROPP, 2010, p. 357). Por isso, os testemunhos das tábuas execratórias nos permitem analisar o processo de mudança e o contato das línguas, especialmente entre a amostragem de vários estratos da população romana das cidades de Cartago e Hadrumeto, uma vez que o domínio da língua escrita não era um monopólio de indivíduos de *status* sociais mais elevados, mesmo que os *magoi* ou *mathematikoi* (*mathematici*), de maneira geral, os taumaturgos,¹²⁵ ou seja, os

¹²⁴ Maneira de fazer definida como formas específicas pelas quais os usuários da magia apropriam-se do espaço sobrenatural, um tipo de coesão sociocultural entre seus integrantes (CERTEAU, 2011, p. 41).

¹²⁵ O termo grego *magos* – sendo a etimologia da palavra magia, provém da Língua Persa, *magus* ou *magi*, que significa sábio – “[...] e os seus derivados *mageia*, *magikos*, *mageuo* testemunhados já no V séc. a.C. reportam-se ao mundo religioso persa-armênio; aqui os magos representam o máximo grau da hierarquia sacerdotal e estão em estreito contato com a corte” (SANZI, 2006, p. 58). Em consonância com sua procedência etimológica helênica, o termo *magus* foi inicialmente associado, pelos autores latinos, ao sacerdote persa, os denominados *magoi*, representantes, segundo Heródoto (*Hist.*, I, 101), de uma tribo ou sociedade secreta, responsáveis pelos sacrifícios reais, pelos ritos funerários, pela adivinhação e pela interpretação dos sonhos entre os persas (GRAF,

especialistas no preparo das tábuas, tenham desempenhado um papel fundamental na composição e transcrição das fórmulas mágicas. Através do texto das *defixiones*, a realidade romana imperial na África, quanto à língua, poderia ser resumida na tríade: “[...] latim oficial, púnico local e grego dos comerciantes e da bem educada e cosmopolita elite local” (WILSON, 2012, p. 286).

O púnico, língua de origem semítica, ao contrário do que se poderia esperar, não havia caído em franco desuso desde a conquista de Cartago.¹²⁶ A língua, agora chamada neopúnico, continuava a ser empregada por certos setores sociais de expressividade durante o período imperial, como pode ser atestado pelo imperador Septímio Severo (193-211), nascido em Leptis Magna e falante de púnico, grego e latim (*Hist. Aug. Sept. Seu.* 15.7), e inclusive por registros mais tardios como em Agostinho de Hipona (*Ep.* 17, 2). Acredita-se hoje que o púnico só tenha caído em esquecimento permanente após a invasão árabe no séc. VII, que por sua vez também praticamente extinguiu as comunidades falantes de latim e grego (ADAMS, 2004, p. 201; HERMAN, 2000, p. 12). A triglossia não era incomum entre pessoas educadas que vieram de regiões onde a língua-berço não era o latim ou grego. Apuleio, por exemplo, escreveu também em grego e é bastante provável que tivesse aprendido púnico com sua mãe,

1994, p. 31-32; p. 46-47; MARCO SIMÓN, 2001, p. 110). Sua variante, o termo *magus*, foi introduzido na língua latina em meados do século I a.C., por Cícero (*De divinatione*, I, 46; I, 91) e Catulo (*Carmen*, 90), já o adjetivo *magicus* foi primeiro utilizado na língua latina por Virgílio (*Buc.*, 8.66; *Aen.*, 4, 492-493), no final do século I a.C, sendo preferencialmente usado na poesia latina dos primeiros dois séculos da era imperial (RIVES 2010, p. 58). No vocabulário latino, o termo ganhou novas conotações, aumentando o leque semântico. Os poetas latinos do final do século I a.C. e início do século I empreenderam um processo de ampliação do significado do termo *magus/magicus*, associando-lhe elementos que o relacionava a toda sorte de atos de sortilégio maléficis e ímpios. Dessa forma, autores como Virgílio, Ovídio (*Met.*, 7, 192-298), Lucano (*Phar.*, 6, 430-830), entre outros, tenderam a representar os *magi* como arquétipos de uma *superstitio* e de uma alteridade identificada com a barbárie (MARCO SIMÓN, 2001, p. 119-112). Os romanos compreendiam a *superstitio* como uma forma não sancionada, excessiva e imprópria de cultuar e honrar os deuses (COLLINS, 2008, p. 147). Já o termo *magia* tem a sua primeira ocorrência, em latim, somente em meados do século II, na *Apologia* (2, 2 e ss.), de Apuleio. Até meados do século II, os termos que designavam as práticas mágicas se limitavam ao substantivo *magus* e ao adjetivo *magicus* (LIMA NETO, 2011, p. 45-6). De forma geral, “no latim, os termos *saga* (bruxa), *ueneficus* (pessoa que usa venenos) e, mais tarde, *maleficus* (pessoa que faz o mal) servem ao mesmo propósito de descrição de práticas não reconhecidas pela maioria culturalmente dominante” (GRAF, 2006, p. 719; SILVA, 2010, p. 4). Para uma análise aprofundada acerca da origem dos substantivos *magós* e *magus* em Grécia e em Roma, cf. Bremmer (2002); já sobre a representação dos praticantes de magia na poesia latina, cf. Tupet (1986); sobre a opção pela terminologia de taumaturgo, cf. Silva (2003, p. 167).

¹²⁶ Importante ressaltar que, no que concerne à importância da língua para uma identidade local, “apesar de línguas locais se manterem vivas, como sabemos ser o caso do púnico, no norte da África, graças aos escritos de Agostinho, ou do egípcio, no sul do vale do Nilo, que conhecemos por seus escritos cristãos em copta – um desenvolvimento da antiga língua do Egito –, todos os habitantes do Império se consideravam romanos, por oposição aos novos persas ou aos germânicos além o Reno e do Danúbio. [...] Como se sabe, a unidade linguística conferida pelo uso oficial e literário do latim e do grego era apenas aparente e superficial. Latim, grego e aramaico eram, com efeito, línguas francas, usadas pelas elites e pela administração. Mas as populações locais continuavam se expressando em seus idiomas de origem: o celta na Gália, o púnico no norte da África, o egípcio, etc. Tampouco havia uma uniformidade étnica ou cultural” (GUARINELLO, 2014, p. 127; 321). Especialmente sobre a realidade cultural africana no que concerne à interação linguística do líbio, púnico e latim, cf. Fergus Millar, 1968, p. 126-134.

tal como seu enteado Pudente, mesmo que ele nunca tenha escrito deliberadamente confirmando isso (*Apol.* 36-38; 98.1; HARRISON, 2004, p. 2). Para além disso, a distribuição global de inscrições púnicas sugere que o conhecimento da língua não se limitava a comunidades isoladas (MOATTI, 2006, p. 111; MILLAR, 1968, p. 128-130; WILSON, 2012, p. 270). De fato, o grego era presente nas províncias africanas litorâneas desde aproximadamente o século VII a.C., marcando especialmente a vida econômica, uma vez que as populações das colônias fenícias falavam e escreviam em púnico, mas utilizavam o grego e o latim nos centros urbanos, principalmente ao redor dos grandes portos da Antiguidade (ADAMS, 2004, p. 15). De fato, posteriormente, os romanos, que administraram

[...] o seu império *in utraque lingua*, achavam que era culturalmente possível falar em uma língua e escrever em outra cultura (diglossia ou triglossia), para transmitir em duas línguas (bilinguismo), e até mesmo traduzir seus próprios textos (autotradução) – evidência importante de que não há nenhuma ligação natural entre a língua e a identidade, como muitos acreditam em nossos tempos modernos. Bilinguismo e diglossia duraram todo o Principado e [posteriormente] foram reforçados pelo reconhecimento do multilinguismo após o édito de Caracala, o que levou alguns juristas a escreverem tratados em grego e reconhecerem a utilização de outras línguas na jurisdição (MOATTI, 2006, p. 111-2).¹²⁷

Já os textos mágicos eram estruturados em torno de exemplares de manuais encontrados em lojas para comercialização das *defixiones* ou da tradição oral em termos de fórmulas mágicas. Nem todas as maldições incluíam um nome próprio, pois, em especial no período romano, esse método de magia era tão popular que os especialistas costumavam ter exemplares preparados com antecedência, com espaços para nomes, razões e palavras mágicas a serem posteriormente inseridos pelo cliente. Essas tábuas pré-preparadas eram vendidas em oficinas ou lojas, onde poderiam ser escolhidas e compradas partes de encantamentos, com a finalidade de compor o verso, o anverso ou ambas as faces da *defixio* adquirida.

Na cidade de Hadrumeto parece ter existido apenas uma oficina de preparo e venda de *defixiones ludicrae*, pois das vinte e quatro tábuas desse tipo lá encontradas, pelo menos dez (DT 285-294) apresentam textos iguais ou muito próximos, indicando origem na oficina de um mesmo *mathematicus*, uma vez que as características linguísticas e da escrita cursiva, de complexa leitura, “[...] oferecem analogias marcantes que parecem ter uma mesma origem

¹²⁷ Ferguson originalmente resumiu diglossia (1959, p. 340) como “[...] uma situação linguística relativamente estável em que, junto aos dialetos primários da língua (que podem incluir a variante padrão ou as normas regionais), há um dialeto muito divergente, altamente codificado (muitas vezes, bastante complexo gramaticalmente) sobrepondo-se à variedade. É o veículo de um grande e respectivo corpo de literatura escrita, tanto de período anterior ou de outra comunidade de fala; é aprendido através da educação formal, usado na escrita e na fala em contextos formais, mas não é usado em qualquer uma das seções da comunidade para conversação coloquial”. Sendo assim, é um fenômeno sociolinguístico específico, graduável e variável.

gráfica” (CAGNAT, 1903, p. 259-260). Já em Cartago foram encontradas quatorze tábuas, das quais oito (DT 234-240; 242) apresentam os mesmos elementos, quase *ipsis litteris*. Existem também aquelas – como a DT 295 = CTBS 11 = Alaoui H34, de origem hadrumetina – que apresentam fórmulas mágicas também vistas nas tábuas cartaginesas, como, por exemplo, na DT 237 = CTBS 9 = CIL 8.12508. O motivo para isso pode ter origem variada, porém acreditamos que especialmente a linguagem das maldições mostra características do latim escrito e falado que se desenvolveu no período romano tardio, além da possibilidade do contato entre os *magoi* de localidades próximas em uma mesma época. cremos ainda que as tábuas execratórias norte-africanas foram inscritas por duas categorias diferentes de pessoas: primeiro, os consulentes, que procuravam realizar seus intentos em caráter privado, e, segundo, os profissionais que faziam da magia um meio de vida. Tradicionalmente, a prática de preparar feitiços tem sido imputada a especialistas, mas a fluência gramatical e estilística vista nas tábuas sugeriria dois atores distintos envolvidos na criação delas (CAGNAT, 1903, p. 260).

Assim, no que concerne ao texto das tábuas execratórias, os idiomas principais são o latim e o grego. O latim empregado nesses textos é, naturalmente, muito particular e peculiar (HERMAN, 2000, p. 20-21). Nossos exemplos objetivavam em sua totalidade a transformação no resultado ou no processo das competições lúdicas, e por isso não utilizam frases típicas das *defixiones iudicariae*, que têm como características o uso de frases com sujeito indefinido e verbos no condicional e futuro do pretérito. São mais comuns nas *tabellae ludicrae* frases direcionadas especificamente aos cavalos e aos aurigas, ou seja, os condutores de carros dos *ludi circenses*. Há ainda as tábuas bilíngues, em que trechos do texto estão em latim, e outros trechos são escritos em grego: por exemplo, a tábua execratória anopistógrafa, ou seja, escrito de um único lado, de chumbo DT 295 (= CTBS 11 = Alaoui H34), originalmente dobrada, encontrada na necrópole romana em Hadrumeto, apresenta um texto bilíngue, com o feitiço em latim, enquanto os nomes dos cavalos os agentes espirituais conscientes e algum dos elementos paratextuais, que serão discutidos abaixo, como *mysticae voces*, estão em grego.

Das catorze tábuas encontradas em Cartago, a maioria está escrita em grego (onze), conjugado, em pouquíssimos casos, com termos em latim (dois fragmentos em latim e uma bilíngue); já das vinte e quatro encontradas em Hadrumeto, todas, com exceção de duas (uma em grego e a outra bilíngue), são escritas em latim. Essa observação é digna de nota, uma vez

que fala de uma possível maior utilização de uma ou outra língua em cada localidade. Certamente, porém, a interpretação desses dados não se faz sem complexidade.

Por muito tempo se supôs que o nível de conhecimento da língua latina em uma determinada região nos diria muito sobre o nível ou completude do processo de romanização do local, enquanto o uso do grego no seio das cidades já amplamente romanizadas se colocaria como um indicador de prestígio e cosmopolismo, demarcado pelo uso da *lingua peregrina*, segundo Agostinho (*Conf.* 1.14.23). Há, porém, que se observar que a escrita em latim é às vezes combinada com o grego ou com o púnico, havendo erros lexicais e gramaticais frequentes, com emprego dos vocábulos fora da norma clássica, e divergências em estruturas básicas formadoras do idioma, tais como a posição do verbo entre o nominativo e o objeto, e não em posição final, como parece ter sido a norma do uso da língua pelos falantes nativos. No exemplo acima elencado, observamos a confusão entre os próprios caracteres latinos (como no nome próprio do cavalo *Inclatum/Inclutum*, nas linhas 15 e 22),¹²⁸ entre os caracteres latinos e gregos (troca do L pelo seu correspondente grego λ, como em *maledixit*, na linha 9, e *obligate*, nas linhas 11-12, e de outros caracteres em *χambτηρας / καμπτήρας*, na linha 21) e entre os caracteres gregos (como em *εροναβνος / Σερονᾶτον*, linha 8). Há ainda ausência, adição ou troca de letras – como em *partourientem / parturientem* (linha 10), *d[e]ducunt* (linha 28), *perendinic / perendini<s>* (linha 18) e *σρφωνιακι / σρ<μ>ωνιακ(ο)ι* (linha 29) – e, finalmente, erros de declinação e conjugação, em grande parte em função da posição intervocálica no interior da palavra por degeminação, síncope da vogal átona, acompanhada do desaparecimento de outros fonemas ou supressão de consoante final – como em *possi(n)t* (linha 17), *crastini(s)* (linhas 17-18), *cir[cens]ibus* (linha 18) e *Incl<y>tu<m>* (linha 22) (KISS, 1971, p. 38-80).

Para além de uma simples atestação linguística dessas confusões gramaticais e alfabéticas que ocorriam com bastante frequência e indicam um domínio informal de ambas as línguas, nos interessam o motivo antropológico e histórico do uso das mesmas. Entendemos que a natureza bilíngue da *defixio*, ou seja, quando se tendeu a misturar os idiomas de maneira confusa, seria uma tentativa de potencializar a magia. Nessa mesma corrente, Sáez (1999, p. 294) argumenta que

¹²⁸ Com relação aos nomes próprios, Sándor Kiss (1971, p. 38) enuncia que “[...] constituem, de fato, uma camada mais ou menos autônoma de vocabulário: isto significa, entre outras coisas, uma vibração considerável de sua forma, ou seja, através da coexistência sustentável das diversas variantes. A coexistência de formas com e sem geminação pode, naturalmente, fornecer informações sobre a estabilidade das geminadas nessa ou aquela região, sem que seja possível, portanto sempre designar uma das formas como a “original” e a outra como ‘atrasada’ ou ‘vulgar’”.

[...] as *tabellae defixionum* abundam em todo o mundo mediterrâneo e aparecem escritas em diversas línguas às vezes muito próximas tipologicamente entre si, como é o caso do latim e do osco,¹²⁹ entre as que são possíveis que se produzam certas interferências, que em alguns casos podem ser inclusas intencionalmente, devido ao próprio caráter mágico dos textos, em que a presença de certos fenômenos como arcaísmos e estrangeirismos serviriam para dar certo tom de mistério [à maldição].

Sendo assim, o uso de grego pode, neste caso, ter objetivado reforçar o efeito mágico do texto. Frequentemente, essas tábuas de maldição também são inscritas com várias outras formas sem sentido, palavras adicionais que funcionam, aparentemente, a fim de dar-lhes uma espécie de eficácia sobrenatural, como as palavras CVIGEV, CENSEV, CINBEV, PERFLEV, DIARVNCO, DEASTA, BESCV, BEREDESCV, ARVRARA, BAÇAGRA (cf. **Anexo 02**), no caso da DT 286 = ILS 8753, que, provavelmente, devem possuir um caráter mágico calcado na aliteração, na rima e na palindromia.

Como vimos, além dos equívocos ortográficos, temos nas *defixiones* a presença de arcaísmos, possíveis localismos e dialetismos, o que dificulta ainda mais o trato com essas fontes, além, obviamente, dos problemas de datação. Podemos supor também que, no templo ou santuário, para aqueles que assim desejassem, haveria um texto-padrão disponível para cópia e, ao efetuar a transcrição, o indivíduo, alfabetizado ou não, poderia ter cometido erros.

É preciso também considerar que o latim transcrito nas tábuas execratórias pertence ao domínio do que chamamos de latim vulgar ou latim de dimensão popular, nada mais do que uma variação diastrática do latim padrão, isto é, “[...] a língua das classes mais baixas, com pouca ou nenhuma escolaridade, à qual podemos atribuir documentos de vários tipos” (MOLINELLI, 2006, p. 472), tal como os grafites pompeianos.¹³⁰ A definição de Molinelli vai ao encontro da proposta por Joseph Herman (1967, p. 16-17), segundo o qual o latim vulgar foi uma manifestação não cronológica, utilizada por camadas “[...] pouco ou não influenciadas pela escolarização e pelos modelos literários clássicos [...] consistindo de um conjunto de fatos complexos e fluídos que evoluíram ao longo do tempo, envolvendo variações locais, estilísticas e calões ou jargões de vários meios”. Ainda segundo Molinelli

¹²⁹ A língua osca é um ramo sabélico das línguas itálicas, que, por sua vez, é uma família pertencente ao indo-europeu e inclui o umbro, o latim e o falisco. Era falada em Sâmnio e em Campânia, assim como na Lucânia e em Abruzzo. Conhece-se o osco por inscrições datadas do século V a.C. As inscrições mais importantes são a *Tábua Bantina* e o *Cippus Abellanus*. O osco foi escrito não só nos alfabetos latino e grego, como também numa variedade do alfabeto etrusco. Ele tinha muito em comum com o latim (BUCK, 2007, p. 3 e ss.).

¹³⁰ Acreditamos que, tal como Koch e Oesterreicher (2008, p. 2575, *grifo nosso*), “[...] para a variação de uma determinada linguagem, o ponto de referência é um *continuum* universal que se estende entre os polos da oralidade e literacia ou mais precisamente entre *o imediato comunicativo e a distância comunicativa*”. Com foco no imediato e na distância da comunicação, eles elaboram duas formas práticas responsáveis pela variação linguística, tanto fonética quanto gráfica, formando um esquema de variação em um contínuo concepcional, são elas: o imediato fonético e a distância fonética (A-B); o imediato gráfico e a distância gráfica (C-D).

(2006, p. 471-4), em sua abordagem sociolinguística sistemática, as línguas históricas, tais como o latim, variam em função de um diagrama em quatro eixos: diastrático (vertical), diamésico (horizontal), diafásico (oblíquo) e o diatópico (uma elipse que engloba os outros três) (**Imagem 21**). Molinelli vê ainda o diassistema latino em oito variantes: (1) padrão, (2) literário, (3) coloquial, (4) popular, (5) argótico, (6) jurídico, (7) técnico-científico e (8) cristão.

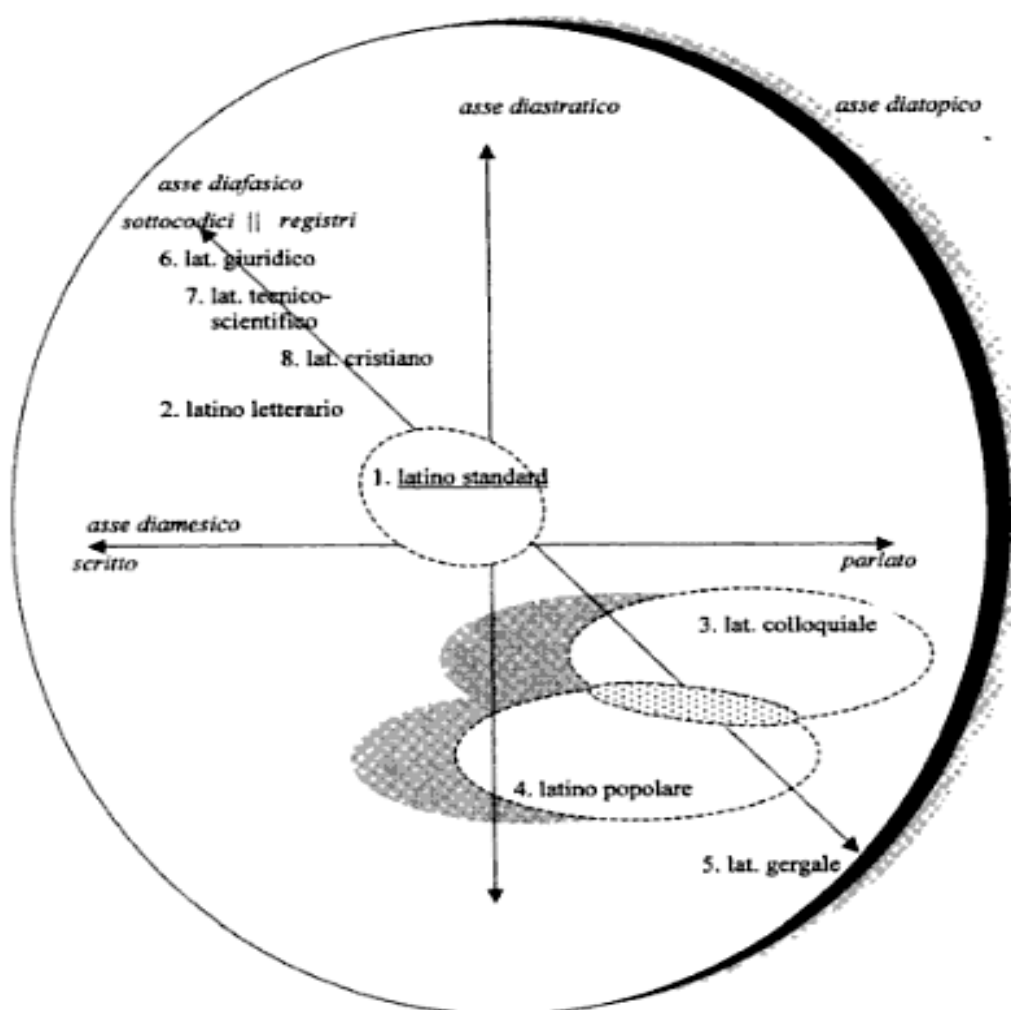


Imagem 21 – Esquema hipotético de variação linguística do latim no Império (MOLINELLI, 2006, p. 472).

O latim popular está em área de sobreposição com o coloquial, porém, apresenta uma diferença diastrática. Segundo a autora, “[...] a razão para mantê-los distintos é o fato de que o latim coloquial é o tipo de registro das pessoas bem educadas, enquanto a popular é a única variedade disponível para os estamentos mais inferiores da sociedade” (MOLINELLI, 2006, p. 472). O esquema de Molinelli reflete a complexidade da situação diassistêmica latina; no

entanto, Myriam Benarroch (2013, p. 2) critica o fato de que apenas três das variantes propostas pela italiana pertencem exclusivamente ao nível da oralidade, que deveria ser mais importante que o nível do letramento, pois somente vinte por cento da população imperial teria acesso à linguagem escrita. Isto é, a oralidade seria numericamente mais ampla no momento considerado.

Tal manifestação idiomática incomum, o latim vulgar fez com que as *defixiones* se tornassem fonte preferencial para o estudo da língua falada na Antiguidade, mostrando o quanto a língua é uma instituição em permanente mutação. As tábuas da fase tardia do Império estão imersas em um momento de profundas trocas e intercâmbios culturais entre as diferentes civilizações que circundavam o Mediterrâneo antigo, fato esse que contribui para que o texto mágico seja permeado por elementos que apontam para uma fluidez entre os grupos daquelas sociedades (GAGER, 1992, p. 8 e ss.; OGDEN, 1999, p. 47). A evidência do latim vulgar presente nas tábuas execratórias é esclarecedora quanto à situação da língua nas diferentes partes do Império; em particular, o exame do desenvolvimento da língua latina na Antiguidade Tardia, um latim já muito diferente daquele proposto por Cícero, beneficia-se muito de estudos que levem em consideração textos extraídos de camadas menos letradas da sociedade. A análise desse material torna impossível pensar que exista uma utilização normativa e única da linguagem, pois ela varia de acordo com os diferentes enunciadores do lugar social que esses indivíduos falam, ou seja, da região e do nível socioeconômico, fator esse explícito na conservação e mudança da linguagem exposto nas tábuas mágicas. Em termos amplos, isso significa pensar que não existe como normalizar algo que está continuamente sendo feito e refeito devido à contínua atividade da fala e da escrita. Pensar a língua dessa maneira mais ampla é refletir sobre o contínuo ato de revitalização linguística que põe em cheque a existência de um ideal de língua contemporânea ou histórica.

As tábuas execratórias que chegaram aos nossos dias formam um *corpus* útil, porém pouco explorado para o estudo das sociedades antigas e de seus produtos culturais, dentre os quais questões linguísticas e paralinguísticas. As tábuas são escritas em grego ou em latim vulgar – muitas vezes em ambas as línguas –, o que as torna uma fonte rica para o estudo de aspectos de oralidade desses idiomas antigos. No entanto, é preciso ainda ter em consideração o elemento não verbal das *tabellae*, uma vez que outra característica relevante, e ao mesmo tempo elucidativa, desse tipo de texto é a presença de imagens, *vocês mysticae* ou *magicae*, *charaktêres* astrológicos e signos mágicos, bem como outras formas de escrita ininteligível podem ocupar grande parte do feitiço, que constituem um paratexto fundamental.

Entendemos elementos paratextuais como informações que acompanham os textos e que nos ajudam de certa maneira a explicá-los e lê-los. Em outras palavras, paratexto designa aquilo que rodeia ou acompanha marginalmente um texto e que tanto pode ser determinado pelo autor como por outras pessoas que de alguma forma intervêm no texto original. Gérard Genette (2001, p. 2) afirma que “o paratexto não se encontra no interior ou exterior: encontra-se em ambos, encontra-se nos seus limiares [*seuils*] [ou seja, dos textos]”. Assim, consideram-se como paratextuais todos os elementos verbais e gráficos que fazem parte de um texto ou de uma obra – informações sobre os autores, notas da edição, bibliografia, prefácios, posfácios, notícias de apresentação, ilustração, dimensões, marcas tipográficas (a exemplo de negritos ou sublinhados), enumerações, quadros, legendas, entre outros – e que são significantes na constituição da mesma, caracterizando-se por serem facilitadores da leitura fornecendo informações de natureza pragmática, semântica e estético-literária que orientam, e inclusive regulam, a leitura. Através deles, o leitor pode esclarecer as suas dúvidas, contextualizar o texto e procurar outras fontes que complementem as leituras realizadas. Genette (2001, p. 3 e ss.) divide o paratexto em duas modalidades ou categorias: o peritexto, que tem lugar no espaço físico da obra, e o epitexto, exterior à obra, mas ainda relacionado a ela. Concentrar-nos-emos nos peritextos que acompanham as *defixiones*, as chamadas *voces mysticae*, *magicae* ou *palavras de poder*.

Voces mysticae são sentenças com sentido e formação semântica não imediatamente reconhecíveis como pertencente a qualquer língua conhecida, caracterizadas por vezes pela ocorrência de sequências de consoantes e vogais aleatórias, advindas do Oriente Próximo, sendo comumente associadas às tábuas execratórias e aos papiros mágicos gregos (GRAF, 2002, p. 191-192; GAGER, 1992, p. 9; AUNE, 2006, p. 412; OGDEN, 1999, p. 46-47). Podem ser entendidas também como os nomes secretos e poderosos das potências invocadas pelos feitiços, que só viriam a ser entendidas pelos próprios espíritos. Com frequência, muitas das *voces* parecem ser empréstimos de palavras reais distorcidas de outras línguas estrangeiras (*barbara onomata*) (GAGER, 1992, p. 10; OGDEN, 1999, p. 47). Miller (1986, p. 481-505) e Wallis (1986, p. 460-480) afirmaram que a utilização desses vocábulos mágicos seria uma representação da veracidade de uma conversa espiritual, com os seres das ordens superiores, em oposição à conversação corriqueira. Já Tambiah (1968, p. 179) alega que tais palavras eram destinadas a representar “a linguagem que os demônios poderiam entender”, sendo a exata pronúncia das *voces magicae* a chave do sucesso do encantamento. Por isso, mesmo semanticamente sem sentido, a sequência de sons constituía um indispensável elemento dos

encantamentos mágicos (BETZ, 1986, p. xliii). Outra possibilidade é a de que, como os textos das maldições eram produzidos pelos profissionais que queriam revestir a sua arte de um grau de misticismo, eles o faziam através do uso de uma linguagem aparentemente secreta que só eles poderiam entender, mas que, em última instância, nada significavam (GAGER, 1992, p. 06 e ss.; SANZI, 2006, p. 64; BRILL; WAMPLER, 1967, p. 63-77). Sobre a linguagem mágica, Kruschwitz (2014, p. 737) completou que “[...] quase por padrão exige que o que os linguistas chamam de ‘*Sondersprache*’, uma variedade linguística que visa a criação de certo grupo de autofalantes para além de todos os outros usuários da língua, que por ser tão diferente não deve ser entendido por muitos, e em alguns casos, nem mesmo por qualquer pessoa”. Segundo Schmitz (2007, p. 9-10),

na vida cotidiana, todos nós sabemos que as línguas secretas são um fenômeno frequente. Elas são um meio ideal de que institui a união de um grupo, dando-lhe um sentido de identidade, excluindo *outsiders*. [...] Um estilo desnecessariamente complexo, repleto de neologismos e palavras incomuns, muitas vezes, pode ser visto como sem serventia para nenhum outro propósito além de fazer todos os *outsiders* sentir os quão estúpidos e ignorantes são. Se você investigar o significado real destes jargões pretensiosos, muitas vezes você vai descobrir que as ideias por trás deles poderiam muito bem ter sido expressas de uma forma muito mais fácil.

Gager (1992, p. 10) alerta para a necessidade de perceber esse elemento de ininteligibilidade como um fator de melhoria de *status* para os profissionais da manutenção desse núcleo de discurso, delimitando assim uma zona de ação, deixando o cliente com pouca escolha a não ser acreditar que os especialistas sozinhos, através de uma sabedoria superior, dominavam linguagens verbais e não verbais igualmente superiores. Silva (2003, p. 161) afirma que “assim é que, em diversas sociedades, observamos a presença de uma constelação de gestos e palavras postos à disposição de todos ou manipulados somente por um grupo de especialistas, que permitem aos seus portadores intervir diretamente no curso dos acontecimentos ou antecipá-los mediante atos premonitórios”. Todas essas percepções ficam ainda mais claras quando entendemos, tal como Pierre Bourdieu (1982, p. 32), que a existência do lugar de poder, nesse caso, da linguagem mágica dos taumaturgos, é um dos mecanismos necessários que a língua legítima faz uso para se impor.

É importante perceber, porém, que, em certos setores da sociedade, daqueles que não criam na potência mágica, essas formas não convencionais eram tratadas como rabiscos sem sentido. Luciano de Sámosata em seu *O Mentiroso* ou *O Incrédulo* (séc. II) atesta uma conversa fictícia e altamente satírica entre dois amigos, Tiquíades e Fílocles, em que o primeiro relata ao segundo algumas experiências sobrenaturais, como expulsões demoníacas e aparições

infernais, encantamentos amorosos, curas milagrosas e metamorfoses. Esses casos foram contados a Tiquíades na casa de Êucrates, onde ele se havia reunido com uma parcela da intelectualidade, proveniente de variadas escolas filosóficas. A crítica é bastante clara, satirizando a “[...] sociedade do seu tempo, dominada pelo irracional, que impregnava não só as grandes massas populares (variadas religiões de mistério e salvação, credence nas práticas de magia [...], etc.), mas até o mundo intelectual, quando este ultrapassava o idealismo estritamente filosófico em que deveria confinar-se” (MAGUEIJO, 2012, p. 111). Na parte que se segue, Dinómaco relata ao incrédulo Tiquíades uma cura pela utilização de encantamentos e fórmulas mágicas através de amuletos apotropaicos ou de filactérios.¹³¹ Este, como esperado, não acredita muita confiança no relato e recebe a pecha de ignorante por não confiar nos encantamentos.

Ó Dinómacο – retorqui –, estás a tirar conclusões inadequadas, ou, como sói dizer-se, “estás a tirar um prego com outro prego”. Portanto, se antes, por um processo de indução racional, não me convenceres de que esses factos ocorrem segundo a ordem natural (isto é, que a febre e o edema têm medo quer dum nome divino, quer duma palavra bárbara, e que é devido a isso que o tumor inguinal abandona o corpo), considero as vossas palavras como fábulas de velhas. Tenho a impressão – disse Dinómacο – de que, ao falares desse modo, não crês na existência dos deuses, já que não acreditas em curas operadas por palavras santas. Não digas isso – respondi eu –. Realmente, nada impede que os deuses existam, mas que esses milagres sejam falsos. Por mim, respeito os deuses e reconheço as curas que eles operam, tal como o bem que eles fazem aos doentes, restabelecendo-os por acção de medicamentos e da medicina [...] (Luc., *Philopseudes*, 9-10).¹³²

Outros elementos epitextuais que ocupam especial lugar no sistema simbólico das magias antigas são os *charaktères*. Essa é a nomenclatura utilizada para se referir aos signos mágicos usados em contextos de interação com os seres superiores. Os primeiros indícios de sua utilização encontram-se em *defixiones* atenienses e egípcias do séc. I (NÉMETH, 2011, p. 103) e, em poucas décadas, seu uso já era amplamente difundido, motivo esse para que especialistas, a exemplo de Gager (1992, p. 6) e Audollent (1904, p. 330-331), utilizem a

¹³¹ “[...] Quem fala em ‘apotropaico’ refere-se à imaginada eficácia de recursos mágico-profiláticos, coisa que pressupõe uma possibilidade efetiva de evitar infortúnios, deter maldições, pragas ou feitiços, apartando-os através de algum meio privilegiado: objetos ou procedimentos simbólicos supostamente investidos de um poder extraordinário, de uma força ativa que inibe as potências demoníacas hostis, desvia os golpes dos inimigos, impede o contágio das impurezas, livra do infausto. Quando se fala em *apotropaico*, alude-se, pois, a defesas imaginadas eficazes, apoiadas em qualquer coisa de intangível, mas aptas a protegerem (do sinistro, do nefando)” (SERRA, 2005, p. 545).

¹³² “Ὁ Δεινόμαχε, καὶ ἤλω, φασίν, ἐκκρούεις τὸν ἦλον οὐδὲ γὰρ ἄφης ταῦτα δῆλα μετὰ τοιαύτης δυνάμεως γιγνόμενα. ἦν γοῦν μὴ πείσῃς πρότερον. ἐπάγων τῷ λόγῳ διότι φύσιν ἔχει οὕτω γίγνεσθαι, τοῦ τε πυρετοῦ καὶ τοῦ οἰδήματος δεδιότος ἢ ὄνομα θεσπέσιον ἢ ῥῆσιν βαρβαρικὴν καὶ διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ βουβῶνος δραπετεύοντος, εἶ σοι γραῶν μῦθοι τὰ λεγόμενά ἐστι. σύ μοι δοκεῖς, ἦ δ’ ὅς ὁ Δεινόμαχος, ‘τὰ τοιαῦτα λέγων οὐδὲ θεοὺς εἶναι πιστεύειν εἴ γε μὴ οἶει τὰς ἰάσεις οἷόν τε εἶναι ὑπὸ ἱερῶν ὀνομάτων γίγνεσθαι.’ τοῦτο μὲν, ἦν δ’ ἐγὼ, ‘μὴ λέγε, ὦ ἄριστε: καλύει γὰρ οὐδὲν καὶ θεῶν ὄντων ὅμως τὰ τοιαῦτα ψευδῆ εἶναι. ἐγὼ δὲ καὶ θεοὺς σέβω καὶ ἰάσεις αὐτῶν ὀρῶ καὶ ἄ εὖ ποιοῦσι τοὺς κάμνοντας ὑπὸ φαρμάκων καὶ ἰατρικῆς ἀνιστάντες [...]’” (Tradução de Custódio Magueijo, 2012, p. 119-120).

presença e categorização deles como indício de datação das tábuas tardias do Império. Em nossa amostragem, por exemplo, ocorrem em quarenta por cento das tábuas (DT 241 = CTBS 12 = CIL 8.12511; DT 275; DT 278; DT 284); pela natureza deste trabalho, não as elencaremos todas.

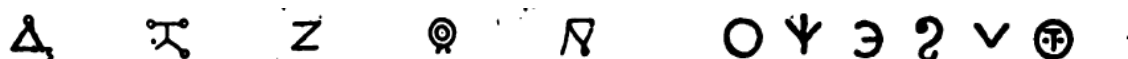


Imagem 22 – Exemplos de *charaktēroi* em tábua execratória opistógrafa de datação desconhecida, 9,5 x 5,5 cm. *Bibliothèque nationale de France em Paris, França* (DT 278; CAGNAT, 1903, p. 256-264).

Além de aparecer nas nossas fontes, abundam também em amuletos, moedas e nos papiros mágico gregos. Esses signos não podem ser interpretados como meramente letras de um alfabeto; porém, por mais que se dispute a sua origem, “[...] não existem tentativas realmente bem fundamentadas quanto à sua interpretação, [...] eles frequentemente nem sequer são incluídos nas edições das tábuas, exceto por uma breve nota de rodapé apontando que o texto inclui sinais mágicos” (NÉMETH, 2011, p. 103). De fato, estudos recentes (a título de exemplo, GAGER, 1992, p. 7-9; OGDEN, 1999, p. 48) defendem uma associação entre os *Charaktēres* e a astrologia, especialmente, os signos do zodíaco, associados aos poderes planetários, anjos ou arcanjos, pelos astrólogos romanos; porém nenhum deles apresenta consistentemente uma hipótese comprovável.¹³³ O que sabemos com alguma certeza é que simbolicamente a marcação desses signos conferia poder ao texto. “Eles incorporam a definição clássica de símbolo religioso incorporando e transmitindo o poder do reino divino para o humano” (GAGER, 1992, p. 11), um ato que simbolicamente representava a mesma razão para o uso das imagens. Afinal, como defende Maria Regina Cândido (2002, p. 28),

consideramos os *katádesmoi* como o domínio da *téchne* do saber-fazer o que lhe era solicitado. Os *magoi* [...] faziam uso deste conhecimento para representar e alterar a realidade que eles próprios haviam construído. No mundo mágico o objeto era substituído pela imagem; o ato de proferir o nome substituída a pessoa e a voz era criadora porque detinha o poder de tornar presente o que era invisível. Na ação mágica, objeto e símbolo se confundiam misteriosamente e apresentavam-se como um processo total de transferência de poderes do ser e do fazer dos magos.

Em nossos casos, a existência de imagens nas tábuas execratórias aponta para o receptor sobrenatural do feitiço, em especial, as potências sobrenaturais do mundo subterrâneo, tópico este que merece, pela sua extensão e importância, uma análise à parte.

¹³³ Há uma tese recentemente defendida na *Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg* por Kirsten Dzwiza (2013a; 2013b), intitulada *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis*, que contempla uma pesquisa inteiramente focada no levantamento, catalogação e estudo de todos os *Charaktēroi* conhecidos em grego, demótico, latim e copta, entre os séc. I e XII.

PROTAGONISTAS E EXECUTORES: *AGENTES ESPIRITUAIS CONSCIENTES*

Nos diversos encantamentos descritos nos papiros e nas *defixiones*, vê-se a invocação do auxílio sobrenatural de uma pletera de divindades – judaica, cristã, egípcias e greco-romanas –, demonstrando a forte associação dos fenômenos mágicos com as entidades sobrenaturais (LUCK, 1995, p. 50-51). Do ponto de vista dos diversos panteões utilizados, a escolha ctônica figura com maior recorrência, porém, como Silva (2003, p. 167) afirma, “uma entidade que não produz maravilhas não é digna de ser reverenciada, ao passo que existem alguns rituais celebrados com o intuito estrito de agradecer a ela os benefícios recebidos, estimulando-a assim a conservar o auxílio mágico prestado aos seus devotos”. O que nos leva a acreditar que, independente da filiação da divindade, o que mais importava seria a crença na eficácia da mesma, pois o litigante invocaria o auxílio de algum *agente espiritual consciente* no intuito de produzir alterações na ordem estabelecida pela realidade sensível. Se isso não pudesse ser alcançado, de nada adiantaria. Segundo Philsooph (1971, p. 183),

se acredita que esses agentes sejam conscientes, “animados” ou “espirituais”, no sentido em que se acredita que eles tenham a capacidade, entre outras coisas, de compreender e responder àquilo que o mago faz e diz nos ritos mágicos e nos encantamentos. O mago executa o ato mágico, não no vácuo, mas com o objetivo de comunicar-lhes suas ideias e sentimentos e assim estabelecer com eles uma relação.

No que concerne a essas personagens, os textos das *defixiones* geralmente são dirigidos aos deuses infernais ou ctônicos, que, pelas suas conexões com a terra e com o submundo, são as divindades preferidas – como Júpiter, Plutão, Nêmeses, Vulcano, Mercúrio, Hades, Mercúrio, Hermes, Hécate, Gaia, Deméter e Perséfone –, por vezes através da mediação de uma pessoa morta, provavelmente o cadáver em cujo túmulo fora depositada a magia (LOPÉZ JIMENO, 1997, p. 25). Em nossas tábuas execratórias aparece um conjunto de seres sobrenaturais tidos como os preferidos dos feitiços. Sem divergir dessa proposição, abundam imprecções pedindo o suporte aos deuses tradicionais do panteão latino Mercúrio e Hermes (DT 242; 284), Netuno, na forma pelágica, (DT 286), Tibre e Oceano (DT 286), Hécate (DT 242), Cronos (DT 295), Tifão (DT 241; 295) e Hefesto (DT 241). Além destes, os espíritos dos antepassados mortos (os *manes*), além de ninfas da água, anjos, seres celestes e outros deuses inominados ou não, de clara inspiração egípcia, como Seth (DT 241), ou autóctone, como Ba'al (DT 241), estavam mesclados com elementos judaicos, persas e mesmo cristãos

(GAGER, 1992, p. 12-13).¹³⁴ Nas *defixiones* estudadas (DT 241; 242; 275; 284; 286; 295), não é raro aparecer o termo *IABOU* ou o tetragrama *YHWH*, que poderia ser traduzido para *Iahweh Iao Sabaoth*, o Deus de Israel, constituindo assim uma súplica à divindade judaico-cristã. Interessante perceber que, na DT 242, se diferencia o deus de Salomão de Javé, talvez um indicativo já da divisão, pouco clara ainda nesse momento, entre a divindade judaica e a cristã. Além disso, aparecem invocações também a Jesus (DT 242) e ao patriarca Jacó (DT 241).

Porém, a entidade que figura com maior frequência nas tábuas não era o receptor final, e, sim, os receptores intermediários, ou seja, potências sobrenaturais do mundo subterrâneo que eram almas de mortos (*nekudaimônes*) comumente invocadas pelos autores dos feitiços, pois eram aqueles que tinham morrido de maneira prematura ou violenta, pois se acreditava que estes se encontravam ainda em um estrato intermediário entre os vivos e os mortos, vagando em um clima inquieto e vingativo perto do seu antigo corpo, o que os tornava suscetíveis à prática da maldade. As pessoas consideradas como mortas antes do tempo seriam, por exemplo, as mulheres falecidas no parto, as crianças mortas, os indivíduos assassinados e os suicidas, tomados assim como agentes espirituais conscientes do rito mágico (CAMPOS, 2009, p. 20-21). Foi tendo em vista vários casos de operações mágicas nas diversas sociedades que Mauss e Hubert (2003, p. 111) rejeitaram

[...] a possibilidade de existirem ritos mágicos eficazes em si mesmos, sem a intervenção de entidades sobrenaturais de qualquer espécie, os denominados *agentes espirituais conscientes*, os quais cumpririam o papel de intermediários entre este mundo e aquele destinado a abrigar os seres após terem cumprido o ciclo de sua vida terrena, o que explica o fato de que a primeira e mais recorrente espécie de entidade sobrenatural a operar nos rituais de magia ter sido sempre [...] as almas dos mortos, havendo mesmo sistemas mágicos que não conhecem outros agentes além desses (SILVA, 2003, p. 164).

Segundo Lopéz Jimeno (1997, p. 30), percebe-se que, “[...] pela lei de associação mágica, revela o desejo do autor de arrastar a sua vítima para tumba, e por consequência, para morte”. Isso se exemplifica em alguma de nossas *defixiones* que foram encontradas perto de túmulos de pessoas mortas prematuramente (*biothánatoi*), como jovens (*aôroi*), por exemplo, cuja potência maléfica e vingativa foi considerada mais forte, como fica claro na DT 295: “e toda

¹³⁴ Interessante notar que “uma prova ulterior da marginalidade e da condenação a qual o mundo grego relega o fenômeno mágico é possível encontrar no fato de que os deuses helênicos, de maneira completamente diferente daqueles egípcios, não exercem a magia. Por outro lado, se o homem que exerce a profissão de bruxo é advertido como um perigo para a comunidade porque ameaça o relacionamento estabelecido e, portanto, justo que vincule reciprocamente homens e deuses; a maior razão, particularmente os deuses não podem fazer nada mais que evitar recorrer à magia; caso contrário arriscariam legitimá-la” (SANZI, 2006, p. 59).

vez que entrarem no circo, faça-os morrer e cair, assim como você está [aqui] prematuramente morto”.¹³⁵

Esse agente espiritual consciente grassa de maneira onipresente em nossos casos, sendo utilizado para ele a terminologia *daemon*, que pela transparência com nosso idioma faz com que um número considerável de trabalhos recaia na imprecisão de traduzi-lo como demônio. O *daemon*, porém, foi uma personagem recorrente na literatura filosófica antiga desde Platão (*Sympósion*, 202e-203a; LIMA NETO, 2014, p. 35 e ss.). Na visão platônica, os *daimones* teriam lugar primordial em toda a relação dialógica entre homens e deuses (HIDALGO DE LA VEGA, 2010, p. 168). Outro autor do período imperial que foi um profícuo estudioso dessa categoria de agentes espirituais conscientes foi o africano Apuleio de Madaura, no século segundo. Para ele, o ar seria a morada de uma classe de seres divinos, chamados pelos gregos pelo nome de *daimones* (Apul., *De Deo Soc.*, 6),¹³⁶ eles seriam formados a partir de um líquido muito puro de ar e de um elemento invisível aos homens (Apul., *De Deo Soc.*, 11).¹³⁷ Porém, tais entidades teriam uma característica muito particular, pois, ao mesmo tempo, que similares aos deuses, tinham também certa irracionalidade que as aproximaria dos homens, o que faria delas criaturas intermediárias (LIMA NETO, 2014, p. 36-37). Assim, os *daimones* “[...] se encontram entre nós e os deuses, tanto pelo campo do domínio quanto pela natureza de seu espírito, e têm, em comum com os seus superiores, a imortalidade e, com os inferiores, a paixão” (Apul., *De Deo Soc.*, 13).¹³⁸ Em sua definição, a relação entre *daimones* e homens poderia ser caracterizada da seguinte forma:

¹³⁵ “*cras et perendie et omnibus horis in circo ruant, quomodo et tu iucundu emeritus es βίος θάνατος*”.

¹³⁶ Segundo Belchior Monteiro Lima Neto (2014, p. 35): “Apuleio buscava estabelecer as relações dos seres humanos com o mundo sobrenatural a partir de toda uma reflexão vinculada à demonologia platônica, conceituando os *daimones* como entidades divinas, intermediárias entre deuses e homens e propiciadores de diversos prodígios associados à magia. [...] De acordo com a percepção teológico-filosófica de Apuleio, o *cosmos* poderia ser dividido em três ambientes distintos, cada um com suas características e habitantes próprios: o éter, a terra e o ar. [...] Entre a terra e o éter, haveria todo um espaço intermédio, um local de fronteira e também de comunicação [local de habitação dos *daimones*]”.

¹³⁷ Ainda segundo Lima Neto (2014, p. 39-40), “os *daimones*, ademais, não seriam todos de uma mesma substância e iguais entre si. Apuleio os divide em duas grandes categorias, distintas de acordo com a aproximação que mantêm com a matéria corporal. Um grupo de *daimones* seria composto por aqueles que se tornaram almas desencarnadas, mas que continuavam a habitar a terra, tais como os lares e as larvas. Entre os primeiros incluiriam os espíritos protetores das famílias, que possuíam a missão de zelar pelos seus membros [*manes*], sendo entidades favoráveis e pacíficas. Já as larvas corresponderiam às almas daqueles que, devido às condições adversas de sua morte, foram condenados a uma existência errante e infeliz. O outro grupo de *daimones* caracterizaria os seres que nunca haviam se ligado a qualquer corpo, caso de divindades como o Sono e o Amor, mas também daquelas entidades protetoras de cada indivíduo, como o *daimon* particular de Sócrates, que o protegia e o aconselhava em vida (Apul., *De Deo Soc.*, 15; 16; Apul., *Flor.*, 10, 3)”.

¹³⁸ “*Sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem*” (Tradução de Belchior Monteiro Lima Neto, 2014, p. 38).

este ser divino [*daimon*] é um guardião especial, governador pessoal, sentinela da família, curador particular, abonador íntimo, observador constantemente presente, juiz indivisível, testemunha inseparável, reprovador dos maus, aprovador dos bons. Se for observado segundo os ritos, se for investigado com todo o empenho, se for purificado religiosamente, [...] é ele que prevê, que adverte os indecisos, que protege nos perigos, que socorre nas necessidades; é aquele que talvez possa, ora por meio de sonhos, ora por presságios, [...] afastar os males, favorecer os bons, [...] elucidar as coisas obscuras, conduzir os acontecimentos favoráveis e corrigir a adversidade (Apul., *De Deo Soc.*, 16).¹³⁹

Nessa passagem fica claro o entendimento que os antigos tinham sobre a figura do *daemon*, um ser responsável pela intermediação dos homens com as divindades etéreas, podendo proporcionar-lhe o poder de influenciar o curso dos eventos, entre outros atos. Não nos surpreende então a escolha como agente preferido para a consagração das fórmulas mágicas necromânticas, a serem executadas com a assistência direta desses entes divinos. Assim, parece que na filosofia apuleiana, devido à natureza híbrida, os *daimones* conseguiriam superar a falta de comunicação entre deuses e homens, servindo como mensageiros entre as esferas, os responsáveis por “[...] transportarem, entre os habitantes da terra e do céu, de um lado as súplicas, do outro os presentes” (Apul., *De Deo Soc.*, 6).¹⁴⁰ Se compadeciam por misericórdia ou piedade, eram confortados pelos votos e súplicas, inflamados pelas injúrias e vinganças ou acalmados pelas homenagens; tais seres fariam a conexão entre os homens e as divindades etéreas, fontes de onde emanariam as benesses e os diversos prodígios divinos (Apul., *De Deo Soc.*, 13; LIMA NETO, 2014, p. 37-38). Sendo assim, para o homem antigo, os *daimones* ocupavam um lugar fundamental, pois “[...] sem eles qualquer contato com as divindades etéreas seria impossível, haja vista que toda classe de prodígios e ações miraculosas eram produzidas por vontade, poder e autoridade dos deuses celestes, mas também por obediência, zelo e trabalho desses seres intermediários (Apul., *De Deo Soc.*, 6)” (LIMA NETO, 2014, p. 47).

Além dessas personagens divinas e híbridas parte integrante do pensamento mágico e religioso antigo, as pesquisas têm demonstrado que o local de depósito das *defixiones* era quase tão importante quanto os próprios textos. Sua força só poderia ser desencadeada quando enterradas no túmulo, lançadas em poços ou postas em lugares próximos aos da vítima.

¹³⁹ “*Hic, quem dico, privus custos, singularis praefectus, domesticus speculator, proprius curator, intimus cognitor, adsiduus observator, individuus arbiter, inseparabilis testis, malorum inprobator, bonorum probator, si rite animadvertatur, sedulo cognoscatur, religiose colatur, ita ut a Socrate iustitia et innocentia cultus est, in rebus incertis prospector, dubiis praemonitor, periculosis tutator, egenis opitulator, qui tibi queat tum insomniis, tum signis, tum etiam fortasse coram, cum usus postulat, mala averruncare, bona prosperare, humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarare, secunda regere, adversa corrigere*” (Tradução de Belchior Monteiro Lima Neto, 2014, p. 39).

¹⁴⁰ “[...] *inter terricolae caelicolasque vectores hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utri[us]que interpretes et salutigeri*” (Tradução de Belchior Monteiro Lima Neto, 2014, p. 38).

Novamente evocamos aqui as maldições enterradas no próprio circo ou num cemitério próximo. No caso de Cartago, foram encontradas *defixiones* enterradas aos pés da parede do *podium* e num cemitério de funcionários situado ao norte do anfiteatro (GAGER, 1992, p. 19). Os espaços circenses, como o pódio, teriam sido perfeitos devido à sua proximidade com o cemitério e com o anfiteatro, onde mortes violentas e intempestivas eram abundantes e onde se acreditava que espíritos de mau agouro, impetuosos e insatisfeitos com sua atual condição, se faziam presentes. Assim, a invocação dessas personagens esteve sempre ligada aos principais verbos de impreciação, sendo eles: inscrever, demandar, conjurar, submeter, implorar, rogar, pedir, ordenar, amarrar, oprimir, obrigar, vincular, servir, invocar, atar, libertar e ligar.

Em geral, dois fatores parecem ter conduzido à seleção dos agentes espirituais conscientes: “[...] primeiro, os costumes locais e crenças; e, segundo, as receitas disponíveis [...], utilizadas por especialistas locais. Nesse sentido, podemos usar o que lemos nas *defixiones* como uma medida razoavelmente exata das crenças vigentes em determinadas épocas e lugares” (GAGER, 1992, p. 13). Como assinalado, a escolha das divindades invocadas nas crenças locais atesta suas particularidades e preferências: mesmo nos casos em que os deuses não são os nomeados pela religião do autor do feitiço, muitas vezes adeptos de cultos de mistério ou produto de sincretismo, essa informação ainda assim é elucidativa. Foi constatado que os feitiços apresentam teor altamente sincrético, afinal, contêm uma mistura de invocações a vários deuses, como *Iao*; *daimones*, deuses com nomes secretos e divindades egípcias, para além de gregas. A influência egípcia nas inscrições das *defixiones* pode ser vista mais claramente nos exemplos do período tardo-antigo romano, nos quais os deuses invocados são de outras regiões e sua cooperação é buscada mediante ameaças ao invés de súplicas (GAGER, 1992, p. 06-07). Gager (1992, p. 81-82) acredita que o uso de termos que não são familiares ao autor do feitiço representa um ato de liberação catártica, conferindo ao autor um controle maior sobre as potestades mágicas. Assim, características essenciais da magia no Mundo Antigo foram a policromia e a reelaboração sincrética, que devem ser identificadas

[...] na capacidade específica de justapor e até reunir elementos provenientes de diversas tradições religiosas, sem esquecer o *milieu* cultural no qual tal ação realiza-se. [...] é natural encontrar contemporaneamente divindades provenientes de panteões diferentes no tempo e no espaço, palavras de potências absolutamente incompreensíveis ou dirigidas a etimologias semíticas e egípcias, assim como sinais de evidente valor simbólico. Trata-se-á, então, de ver [...] de que modo tal movimento “cultural” está comprovado em outros âmbitos do panorama religioso do homem [...] (SANZI, 2006, p. 63).

De modo a sistematizar e finalizar a análise dos níveis textuais, passaremos agora para a análise da mensagem e dos receptores diretos da imprecação, ou seja, a dimensão corporal do cavalo e do atleta com ênfase no alvo da magia, a saber, o corpo material e as potências dessas personagens sociais, fundamental de modo a compreender a manipulação mágica do corpo masculino como alvo e de modo a efetuar um estudo dos termos mencionados frequentemente e associados às estruturas corporais de cavalos e aurigas – nos referimos, por exemplo, às partes do corpo alvos da imprecação, às características almejadas e aos verbos ou fórmulas comumente utilizados.

“CAIA, REVIRE E MORRA”: O CORPO ATLÉTICO COMO ALVO

Do ponto de vista da magia agonística, três resultados são os mais esperados, tanto entre os aurigas, quanto para os seus cavalos: a imobilização (*nec se movere possint*) temporária ou permanente; o enfraquecimento geral, seja pela retirada dos sentidos, especialmente visão e audição, poder, avanço, velocidade e, até mesmo, da alma (*ψυχή*, *psuché*) e privação de respiração pela torção do coração; e, finalmente, o acidente pelo manquejamento das pernas, que segue o desmantelamento corporal e, em última instância, a morte. Útil perceber que a finalidade última desses textos foi evitar a vitória a qualquer custo, inclusive conjurando uma fórmula mágica para ultrapassar seus opositores ou até mesmo uma saída irreversível, ou seja, a morte por acidente público. Esse foi o esquema básico da maldição, sendo que nenhuma tábua em nosso poder variou esse esquema. Os alvos corporais preferidos, nesse contexto, foram as mãos, os pés, os olhos, os ouvidos, o coração e a cabeça, pela confusão mental que levaria à loucura, tortura do sono, dos pensamentos, da mente e/ou dos sentidos. Assim, os verbos utilizados preferidos foram: vincular, atar, amarrar, arrancar, retirar, impedir, esmagar, mancar, torcer, quebrar, cegar, ensurdecer, torturar, possam cair, tomar posse e matar. Isso nos leva a crer que, de fato, “[...] a magia representa uma forma específica e importante de *poder*, colocado à disposição de determinados indivíduos, os quais, em geral, ocupam posições de liderança nas suas comunidades” (SILVA, 2003, p. 168).

Esse tipo de associação mágica ocorre, pois, segundo especialistas como Gager (1992) e Faraone (1999), as placas execratórias empregam as fórmulas mágicas classificadas como

similia similibus, ou seja, um tipo de *magia simpática*.¹⁴¹ De acordo com Lopéz Jimeno (1997, p. 24), as fórmulas mágicas

obedecem ao desejo de prejudicar e causar males diversos a um inimigo [...]. Comparado com os famosos Papiros Mágicos, que se compõem como manual com receitas variadas para todo tipo de encantamentos e feitiços, as *defixiones* são a prova incontestável do exercício das ditas recomendações teóricas concretamente as que se referem às práticas maléficas.

As *defixiones* conjuravam a vitória de um atleta mediante a eliminação do oponente e objetivavam interferir no resultado final das competições. Entendemo-las como um recurso simbólico de transferência de potencialidades de um indivíduo para o outro, evocando-se a ajuda de entidades sobrenaturais conscientes, a quem esses feitiços eram dirigidos. Como dito, o ponto almejado da magia era o corpo do auriga – os membros inferiores e superiores ou até mesmo o seu fôlego, além da velocidade, do poder, da potência erótica, do apelo irresistível, da beleza, da força e do vigor, que serão objetos de fascínio e inveja dentro do ambiente citadino. Assim, o corpo é transformado num bem a ser perseguido, como vemos no seguinte exemplo de uma tábua opistógrafa cartaginesa bilíngue, aproximadamente do séc. III: “E, *daemones* infernais, amarrem os pés daqueles cavalos que eles não possam correr, aqueles cavalos que os nomes aqui inscrevo e demando, *Incletus, Nitidus, Patricius, Nauta, si.oun* [--] *aa, tachaocheu* [*Começo Rápido*, nome próprio]; Amarrem eles para que eles não possam correr amanhã ou no dia depois de amanhã no circo” (*Anverso da tábua opistógrafa cartaginesa bilíngue DT 295*, linhas 12-19, aprox. séc. III – 5,8 x 8 cm, grifo nosso).¹⁴²

Outra característica relevante, e ao mesmo tempo elucidativa, é a presença, nas *defixiones*, de imagens. Muitas vezes, desenhos foram acrescentados ao texto como elementos capazes de reforçar o feitiço. Nas fórmulas mágicas estudadas, isso ocorre em três ocasiões. Na DT 233, aparece uma imagem do espaço do circo representado o *spatius* e os *carceres* e

¹⁴¹ A Antropologia considera o pensamento mágico desse tipo através da compreensão da causa e efeito psicológico, pois esse tipo de magia baseia-se na crença metafísica de que semelhante afeta semelhante. Foi a base da maioria das formas de adivinhação. Foi também a base de práticas como espetar agulhas em figuras representando inimigos, como é executado na associação corpo e boneco na prática vodu. Magia simpática foi também provavelmente a base de noções como a de *karma* e de sincronicidade, assim como comer o coração de um inimigo vencido para obter seu poder ou comungar para unir o participante à divindade (FARAONE; OBBINK, 1991, p. 5 e ss.). Isso explica o uso de figuras de linguagem específicas, como a “[...] metáfora e a metonímia que podem, então, por sua vez, ser aplicadas a outros fenômenos fora da linguagem: ações mágicas podem ser realizadas tanto metafórica ou metonimicamente. No primeiro caso, o ato de usar um objeto que ‘significa’ algo ou alguém; por exemplo, furar um boneco representando um adversário. Neste último caso, utilizar algo que tem uma relação sintagmática; por exemplo, eu queimo uma peça de roupa que pertence ao meu adversário [e o enfraqueço fazendo isso]” (SCHMITZ, 2007, p. 33).

¹⁴² “*et d(a)emones infernales oblige/te illis equis pedes ne currere / possint, illis equis quorum no/mina hic scripta et demandata / habetis, Incl<y>tum Nitidum Patri/ciou<m> Nauta(m) σ<i>ovv[—]αα ταχαρχην / obligate illos ne currere possi(n)t cra/stini(s) et perendini<s> cir[cens]ibus”.*

provavelmente o que parece ter sido um desenho de um vestuário. Já os textos das tábuas DT 237 e 241 fazem menção à imagem de um galo que deveria acompanhar os feitiços, mesmo que não tenha sido encontrado nenhum objeto acompanhante ou registros nas superfícies das tábuas. Nas DT 286 e 289, aparecem representações humanoides do mesmo tipo, contendo círculos comumente usados para fixar o alvo. Cordas e correntes são também utilizadas para demonstrar processos de vinculação mágica (GAGER, 1992, p. 52). Vejamos o caso de perto.



Imagem 23 – Tábua opistógrafa hadrumentina DT 286; séc. III, 11 x 8-9 cm (HÉRON DE VILLEFOSSE, 1892, p. 226-227).

A DT 286 (**Imagem 23**) é uma tábua opistógrafa, ou seja, que apresenta ambos os lados grafados, de origem hadrumetina e provavelmente do século terceiro, de aproximadamente 12,2 x 9,3 cm de diâmetro, contendo uma figura mágica representada em cima de um barco, trajando uma tanga triangular. A tábua foi encontrada em 1892, por dois militares franceses, Chopard e Hannezo, e alguns escavadores tunisianos, na necrópole romana próxima ao circo de Hadrumeto. Essa tábua é um exemplo perfeito para afirmar nossa proposição, pois muitas *defixiones* encontradas posteriormente (286 até 295) possuem partes iguais à dela. O que comprova que existia um modelo anterior comum, possivelmente em uma casa de venda, onde você poderia escolher partes de encantamentos para compor verso e anverso da *defixio* comprada. Assim, existem fatores que aludem e corroboram a existência de venda dessas

magias, por exemplo, a DT 289, que tem a frente igual à DT 286, porém tem o verso diferente.

No exemplo, lemos a impreciação no lado A: as palavras gravadas no lado esquerdo da placa tem seu conteúdo ainda desconhecido (*CVIGEV, CENSEV, CINBEV, PERFLEV, DIARVNCO, DEASTA, BESCIV, BEREDESCIV, ARVRARA, BAÇAGRA*) e, provavelmente, devem possuir um caráter mágico calcado na aliteração, na rima e na palíndromia. Já os termos *noctivagus; tiberis* e *oceanus* fazem menção aos seres que perambulam pela noite. Há também a menção ao Tibre, rio divinizado, e ao Titã-fundamental Oceano. Oceano seria o imenso rio que cercaria a Terra, personificado pelo Titã de mesmo nome, filho de Urano e Gaia, um deus com o corpo formado por um torso humano, mas com garras de caranguejo, chifres, uma longa barba e cauda de serpente (ALDINGTON; AMES, 1968, p. 225; LIPKA, 2009, p. 98). Na mitologia, Oceano representava apenas as águas desconhecidas do Atlântico (também chamado de *Mar Oceano*), enquanto Netuno reinava no Mediterrâneo. Na maioria das versões mitológicas sobre a *Titanomaquia* (ou guerra entre os Titãs e os Deuses Olímpicos), Oceano, tal como Prometeu e Têmis, não se juntaram aos seus irmãos contra os Olímpicos, tendo se mantido afastados do conflito, sendo por isso vistos como apoiadores das divindades olímpicas pós-conflito (LIPKA, 2009, p. 98 e ss.).

Já Tiber ou Tibre teria sua importância e glória advindas da ascendência, pois era filho de *Jano*, divindade associada às portas (entrada e saída), bem como às transições. Com sua face dupla também simbolizaria o conhecimento do passado e do futuro (ALDINGTON; AMES, 1968, p. 85; LIPKA, 2009, p. 50). Tão importante quanto a imagem é a expressão, *ANIMO ARAITTO*, grafada no peito da imagem humanoide. Enquanto o significado da palavra *araitto* nos foge, devido à sua origem egípcia (GORDON, 2002, p. 69-111; 2005, p. 61-86); *animo* apresenta função dupla. Como termo no ablativo e dativo, exprime uma lógica associativa, “com o espírito” ou “para o espírito”. Já como verbo conjugado na primeira pessoa do singular significa “eu trazendo a vida, dando vida, inspirando” ou “eu dando particular disposição para uma mente, incitando algo para”. O destaque é a lógica do desejo de destruição do corpo e do espírito de quatro cocheiros inimigos e seus cavalos pertencentes às *factiones* verde e branca e enumerados no texto mágico, enquanto a magia era dirigida ao demônio desenhado ali, ou seja, a alma de um falecido tomado pela morte antes do tempo pelas águas.

Heron de Villefosse foi o responsável pelo relato da descoberta e pela primeira interpretação dessa imagem, em 1892. Como esta *defixio* foram encontradas outras oito nas Gálias e duas encontradas em um poço, em Roma. Para ele, trata-se de um gênio ou demônio antropozoomórfico, com cabeça de galo segurando uma tocha. A imagem seria um *taraxippos*, um gênio demoníaco que, na mitologia norte-africana, tinha como passatempo preferido assustar os cavalos. Porém, segundo os organizadores do *Catálogo Alaoui* (*Catalogue des Musées et Collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie – Musée Alàoui*, 1897), Henri de La Blanchère e Paul Gauckler, e apoiado por Richard Wünsch (1897; 1900), no entanto, a figura deve ser associada ao deus egípcio Seth. As múltiplas divindades presentes nas tábuas da fase tardia do Império são sinais claros de sincretismo, não que aqueles que invocavam os deuses de outra cultura estavam necessariamente obrigados ou dispostos a absorvê-los em suas vidas, mas, sim, demonstravam uma vontade de aumentar a eficácia da ação mágica, demonstrando, dessa forma, a confluência cotidiana das diferentes culturas que conviviam nas cidades do Império Romano.

Seth (ou Set) era o deus egípcio da violência e da desordem, da traição, do ciúme, da inveja, do deserto, da guerra, dos animais e serpentes. Seth era encarnação do espírito do mal e irmão de Osíris, o deus civilizador. Seth era também o deus da tempestade, no Alto Egito. Era esposo e irmão de Néftis. Na mitologia, Seth teria rasgado o ventre de sua mãe, Nut, com as próprias garras ao nascer. Invejoso, fazia de tudo para conseguir o controle dos deuses e assumir o lugar de seu irmão, Osíris. Seth teria auxiliado Rá em sua luta contra a serpente Apófis (o próprio caos) no barco solar. Nesse sentido, seria originalmente um deus bom (WALLIS BUDGE, 1901, p. 187; PINCH, 2004, 10-21; SHAW, 2004, p. 116 e ss.).

A cabeça da figura humanoide contida na *defixio* é encimada por chamas. No braço esquerdo, segura uma haste em cuja extremidade há, possivelmente, um cálice de fogo, símbolo na Antiguidade, da justiça, em associação com as forças ctônicas. No braço direito porta uma hídria, vaso de cerâmica usado para guardar água. A hídria diferencia-se da ânfora por ter um gargalo menor e possuir três alças: um par nas laterais e uma grande alça vertical, na parte posterior. Ela facilitava mergulhar o vaso n'água e levantá-lo até a cabeça, enquanto que as outras alças ajudavam no equilíbrio. A hídria é mais frequentemente encontrada na cor negra ou laranja. Porém, esse desenho pode ser também uma *Ankh*, conhecida também como cruz ansada, na escrita hieroglífica egípcia, o símbolo da vida eterna. Os egípcios usavam-na para indicar a vida após a morte (PINCH, 2004, p. 5; SHAW, 2004, p. 85). Nenhuma de nossas percepções sobre essas imagens é definitiva, uma vez que, como as imagens possuem

características polissêmicas para os nossos olhos contemporâneos, essa mesma imagem era facilmente identificada no mundo romano. A dificuldade gerada para nós é em função das dificuldades interpretativas próprias do afastamento temporal e cultural.

Segundo Irena Radić Rossi (2002) e György Németh (2013), esta é uma representação simpática da vítima do feitiço. Na imagem, não temos uma hídria, e, sim, um castiçal, não um cálice de fogo, mas uma tocha, objetos usados no cotidiano, inclusive nos rituais religiosos e nas atividades noturnas. A tocha era atributo das divindades helênicas, mesmo daquelas associadas à luminosidade, embora seu uso seja mais frequente no caso dos deuses noturnos e do submundo, principalmente o Eros fúnebre. Em urnas domésticas e tumulares temos seres do submundo segurando tochas, o que nos sugere que seu significado simbólico esteja ligado ao nascimento de uma pessoa, acontecimento que culmina com a morte e a viagem ao submundo, sob a tutela das divindades ctônicas. As crianças costumavam ser guiadas pelo Eros fúnebre, muitas vezes representado em sarcófagos, portando uma tocha invertida.

Já no verso dessa mesma *defixio* lemos:

Eu te conjuro, demônio, quem quer que você seja e ordeno a ti que a partir desta hora, a partir deste dia, a partir deste momento torture e mate os cavalos dos verdes e brancos, mate e esmague os corredores Clarus, Félix e Primulus e Romanus, *faça-os perder a alma*; Eu te conjuro, pela divindade do mar e do ar [*Netuno Pelágico*] que retribui no tempo certo. *iao iasdao oorio aeia (Verso da tábua opistógrafa cartaginesa bilíngue DT 295 = CTBS 11, aprox. séc. III – 5,8 x 8 cm, grifo nosso).*¹⁴³

Nesse caso, a tarefa do demônio é realizar a mediação com os deuses, esse agente secundário é provavelmente o mesmo que lhe tirou a vida, e por isso com ímpeto perfeitamente vingativo para ouvir a petição dirigida a ele, buscando como objetivo a destruição do corpo e do espírito, que está enfatizado o seu papel simbólico. Era comum que, para se proteger contra esses feitiços, os *aurigas* recorressem a outros encantamentos, como sinos pendurados no peito do cavalo, prática atestada em vários mosaicos. Amuletos também poderiam ser empregados pelos cocheiros com o intuito de se defender. Enquanto a maioria dos amuletos romanos tinha a intenção de esconjurar todos os males, pelo menos um, dentre os descobertos, foi projetado especificamente para proteger o seu usuário de *defixiones* (GAGER, 1992, p. 47; p. 154; p. 219). O recurso à magia apotropaica parece ter sido comum entre profissionais cujo trabalho envolvia grande risco. Os *aurigas* buscavam assim proteger o seu corpo e, no caso de

¹⁴³ “*Adiuro te d(a)emon qui/cu<m>que es et demando ti/bi ex (h)anc (h)ora ex (h)anc di/e ex (h)oc momento ut equos / prasini et albi crucies / oc(c)idas et agitadore(s) cla/rvm et felice(m) et primu/lum et romanum oc(c)idas / collida(s) neque spiritum / illis <r>e<l>inquas adiuro te / per eum qui te resolvit / temporibus deum pela[g]i/cum aerivm ιαω ιαζδαω / οοριω .ρηια*”.

um acidente capital, garantir o conforto da alma. Um exemplo disso eram os condutores que professavam a sua fé em Cristo, apesar da condenação incondicional dos Padres da Igreja aos *ludi*, uma invenção de Satanás.

O espírito competitivo do Mundo Antigo foi fundamental para encorajar esse tipo de manifestação cultural, com o objetivo de oferecer aos concorrentes e aos seus apoiadores chances extras de vencer e de se sentir contemplado pela Fortuna e pela Sorte. Sendo assim, o ato mágico tem o mérito social de ser um dispositivo de alcance universal para a última tentativa de se obter a realização de um desejo, mesmo contra todas as circunstâncias, se apresentava assim como uma válvula de segurança das quais seus apoiadores faziam uso de proteção e ataque. Mediante a análise do discurso pagão tradicional a partir do texto epigráfico mágico é possível captar o reverso da representação que exaltava o corpo atlético como um vetor de beleza e fama. No que concerne ao discurso pagão, a materialidade do corpo, a sua estrutura, as suas práticas e os seus usos estavam intrinsecamente ligados ao estilo de vida urbano, afinal, “no mundo pagão, o corpo pertencia à cidade [...]” (SENNET, 2003, p. 114). Assim, as práticas mágicas que permeavam o cotidiano citadino tinham como alvo a imprecação do corpo, que se esperava ser atlético, corpo este convertido em objeto do desejo e glória na cidade. Nas tábuas execratórias, o alvo predileto era o corpo do auriga, já que o físico exposto na arena era objeto de admiração e também de inveja, pois a “[...] beleza viril era um sinal de valor moral. Saúde mental, ética e robustez [...]. O corpo masculino, a beleza e a moral são ligados mais uma vez, juntos, eles simbolizam ‘coragem viril’ e ‘espírito viril’” (MOSSE, 1996, p. 41). O que atesta a construção da representação urbana de corpo e beleza atlética masculina associada à glória, à estética e à prática esportiva no discurso pagão tradicional a partir do texto epigráfico mágico, que foi associado às práticas e religiões tradicionais pagãs dentro do Império em oposição ao cotidiano das pessoas comuns que exaltavam o corpo atlético como vetores portadores de beleza e fama.

Acreditamos que a prática da magia seja híbrida por excelência, conjugando elementos romanos, gregos, egípcios, bem como judaico-cristãos. Sendo assim, defendemos que o uso da magia ultrapassava as fronteiras religiosas e sociais, em conformidade com o caráter heterogêneo do próprio Império Romano. É assim que o espaço mágico, textual e imagético, se torna um *locus* de religiosidades fluidas e de crenças diversas, um texto que se encontra na convergência do cotidiano. Sendo assim, defendemos que o uso da magia ultrapassava as fronteiras religiosas e sociais, em conformidade com o caráter heterogêneo do próprio Império

Romano. O objetivo maior pelo qual elementos heterogêneos eram colocados a dialogar era a solução da desordem simbólica dentro do espaço lúdico.

VOX POPULI E CONFLITO SOCIAL ENDÓGENO NOS JOGOS

A reputação dos entornos dos espetáculos era a pior possível (ROUECHÉ, 1993, p. 156). A fama que os participantes tinham de baderneiros despertou críticas e atitudes variáveis de diferentes esferas. Os próprios organizadores das *factiones* foram obrigados, em determinados momentos, a criar pequenos destacamentos para contenção de conflitos, que andavam armados pelos espaços tentando manter a ordem entre as facções,¹⁴⁴ porém essa nunca foi uma prática dos dirigentes municipais. Mesmo que Cameron (1976, p. 245) chegue a teorizar que talvez em algum momento o governo tenha reorganizado o espaço circense dos espetáculos públicos de acordo com as cores do circo, a fim de dar às autoridades “[...] uma bem-vinda medida de controle em uma área que se tornava cada vez mais importante para deixar sobre responsabilidade de irresponsáveis, itinerantes e anônimos membros das claque”, argumento que nos parece coerente, mas carece de comprovação documental. O que podemos afirmar com propriedade é que os gritos e os aplausos eram cuidadosamente planejados e encenados, então certo nível de organização foi essencial, tornando assim os líderes desses grupos, experientes nas técnicas de manipulação de *slogans* e gritos de guerra introduzidos em momentos-chave, para fornecer apoio às equipes preferidas ou manifestar rejeição aos adversários, palavras de ordem estas que poderiam ser agrupadas, organizadas e proferidas de acordo com a posição social, ideológica ou de um favoritismo meramente esportivo (GREGORY, 1979, p. 28).

Aqui um pequeno excursão de modo a definir o que entendemos como conflito social merece ser delineado, pois esse conceito não designa um fenômeno único. Conceituar conflito (*Kampf*), para nós, significa ressaltar circunstâncias que podem envolver violência física e que podem ser reguladas por normas acordadas entre partes em competição, e para isso utilizamos as considerações propostas por Georg Simmel (1983).¹⁴⁵ Esse teórico alemão defendeu que,

¹⁴⁴ “É o conflito um fato *sui generis* e sua inclusão sob o conceito de unidade teria sido tão arbitrária quanto inútil, uma vez que o conflito significa a negação da unidade” (SIMMEL, 1983, p. 123).

¹⁴⁵ Uma série de autores já havia teorizado sobre o conflito social, sendo Marx (1848; 1867) considerado o pai dessa vertente teórica, seguido de Weber (1982a; 1982b; 1984). Para outros autores importantes – herdeiros desses dois pensadores – que desenvolveram a natureza conceitual do conflito, cf. Dahrendorf (1957; 1974; 1994), Mills (1951), Coser (1956), Collins (1974), Habermas (1975) e Rummel (1977).

em certas situações, o conflito pode contribuir para preservar a ordem social ao funcionar como válvula de escape, e assim fortalecer a organização social, equilibrar as forças do sistema da sociedade, pois o conflito é parte capital dos processos de sociabilidade e socialização: “[...] se toda interação entre os homens é uma sociação (*Vergesellschaftung*), o conflito é uma das mais vívidas interações [...]” (SIMMEL, 1983, p. 122). O conflito é um elemento dos mais corriqueiros e intensos nas diversas sociedades e, ao mesmo tempo, um componente relativamente pouco estudado em consonância à sua relevância.

Georg Simmel (1983, p. 121) parte da premissa de que o conflito reproduz-se junto às ações interativas e relacionais, ou seja, em todas aquelas produzidas no interior da sociedade. Nessa perspectiva, “admite-se que o conflito produza ou modifique grupos de interesse, uniões, organizações, pois [...] é uma forma de sociação” (SIMMEL, 1983, p. 122). Assim, é um componente da rotina que se expressará sob forma gradativa, indo das relações sociais mais irregulares até, às vezes, ao confronto físico; dando conta, dessa forma, de uma multiplicidade de arranjos coletivos e sociais. O conflito, em Simmel (1983, p. 123), é também autorregulado, pois o próprio conflito “[...] resolve a tensão entre os contrastes. [...] Essa natureza aparece de modo mais claro quando se compreende que ambas as formas de relação – a antitética e a convergente – são fundamentalmente diferentes da mera indiferença entre dois ou mais indivíduos ou grupos; [...] o conflito contém algo de positivo”¹⁴⁶.

Finalmente, os conteúdos e as formas conflituosas foram indicados como parte integrante das estruturas ordinárias no interior da própria vida cotidiana. Desse modo, quando investigamos as sociabilidades entre os atores sociais dentro do circo, descrevemos uma ordem social produzida, a partir das regularidades definidas com base na própria realidade das cidades no período imperial. O que queremos dizer é que, nesse sentido, as contribuições acerca do conceito aqui utilizado são partes integrantes do campo reflexivo enquanto perspectiva desmistificadora das dimensões pertinentes aos conflitos sociais existentes na sociedade romana que poderiam ser vistos como apenas baderna ou confusão sem um fundo sociológico rico de sentido, mas o conflito possui a capacidade de constituir-se num espaço social, em que o próprio confronto é um ato de reconhecimento e, ao mesmo tempo, produtor de interações e

¹⁴⁶ Simmel (1983, p. 132 e ss.) parte da visão de que o conflito é um meio desintegrador, ao mesmo que tempo que integrador, tanto nos pequenos quanto nos grandes grupos. No grupo de pequenas uniões, o conflito é uma força substantiva. No caso das grandes instituições interferiria à determinação dos espaços e das formas, que lhes dão distinção interna e externamente. As divisões são bastante visíveis. Nos pequenos grupos o desentendimento. Nos grandes grupos o elemento seria a controvérsia, na medida em que ela é uma forma avançada de se conduzir os elementos do conflito de uma forma mais social. Enfim, os exemplos de conflitos internos e externos se configurariam, deste modo, nos próprios elementos constitutivos e mantenedores destes mesmos grupos (SIMMEL, 1983, p. 126-127).

das relações sociais, ou seja, “[...] forças de cooperação, afeição, ajuda mútua e convergências de interesses” (SIMMEL, 1983, p. 126-127). Como defende Andy Merrifield (1996, p. 69),

[...] os espaços públicos nas cidades têm sido, desde sempre, local de encontros, protestos e reivindicações. Simbolizam a solidariedade e a experiência coletivas, são lugares onde a luta política e a dissonância são experienciadas. Historicamente as pessoas sempre se juntaram para discutir e para se manifestarem nos espaços públicos urbanos, invariavelmente procurando a sua reapropriação e a reconstrução da sociedade à sua imagem.

Sendo assim, é impossível que nos grandes recintos das cidades se apresentem espaços e comportamentos que sejam homogêneos, em que se criem espaços de consenso e de ausência de conflito, uma total e pura *unificação* (*Vereinigung*), estado que, além de empiricamente irreal, não se pode mostrar em nenhum processo da realidade prática (SIMMEL, 1983, p. lxiii-lxiv; WOLFF, 1950, p. 13-17), o exemplo disso foi que no circo os usuários da magia manipulavam os espaços do território cívico e seus respectivos ritos de maneira inversa e subversiva. De acordo com Weber (1982b, p. 247), “o conflito [...] não pode ser excluído da vida cultural. É possível alterar seus meios, seu objeto, até sua orientação fundamental e seus protagonistas, mas não eliminá-lo”. Isso se torna ainda mais claro, uma vez que a lógica das sociabilidades, que subjaz os espaços, não rejeita e nem afasta o conflito, o espontâneo e o inesperado. A existência de conflito pode potencializar a maior participação, coesão social ao nível das relações sociais e espaciais dos comportamentos e das práticas da população na fruição do espaço público. De maneira geral, favorece o diálogo e a discussão e, especialmente, a crítica de certos setores, o que abre caminho para a discussão, para o debate e para a conflitualidade, que são aspectos essenciais ao desenvolvimento político baseado na alta tensão social (SIMMEL, 1983, p. 134).

O circo era o espaço primordial para a manifestação dessa tensão social e se apresentava como um ambiente altamente criticável, uma vez que, como já foi dito, a má fama associada aos jogos e aos participantes dos *spectacula* fazia com que existissem estamentos sociais contrários à visibilidade e magnitude que os jogos adquiriram ao longo dos anos. Essas críticas não eram próprias de apenas um grupo. Todavia, ainda que “[...] houvesse, de fato, a crítica, ela não era nem poderosa e muito menos persuasiva” (MAMMEL, 2014, p. 603). A evidência arqueológica e epigráfica das *defixiones* indica a receptividade dos *ludi* no cotidiano urbano do Império, atraindo não somente elementos das camadas populares, mas da própria elite. Parece que os romanos consideravam seus espetáculos – que eram, sim, violentos, mas não sádicos ou cruéis – como performances de “[...] artistas bem qualificados e treinados que validavam o militarismo e o machismo do estado militar romano” (KYLE, 2007, p. 270). De

fato, discutir a complexidade dos espetáculos é muito mais difícil que enunciar argumentos acerca da suposta crueldade e violência contida nos jogos. Para tanto, importa não esquecer que o atleta era visto também como um artista.

Garrett Fagan (2014, p. 474, *grifo nosso*) expressa essa complexidade ao afirmar que era

altamente improvável [...] que a multidão adotasse uma orientação emocional uniforme para com todos esses artistas e vítimas [no caso de execuções públicas ou uso de condenados nos espetáculos]. Pelo contrário, as suas atitudes mudaram em resposta aos acontecimentos nas areias – e isso, por si só, faria da participação na arena de espetáculos *uma experiência psicológica dinâmica e emocionante*.

Pensar essa experiência esportiva como algo dinâmico e emocionante é expressar um “[...] dilema emocional que só um entusiasta dos esportes pode sentir. [...] O espectador, e às vezes a vida o obriga a ver não só o maravilhoso, mas também desperdício. [...] O que você deseja ardentemente é o contrário da justiça” (GUMBRECHT, 2007, p. 144). Perceber essa *intensidade do instante*, nas palavras de Gumbrecht (2007, p. 145), típica do esporte, nos permite comparar o fascínio dos espectadores romanos com o dos telespectadores contemporâneos dos grandes eventos esportivos. A intensidade do instante não é somente uma pré-condição da participação nos espetáculos, mas antes sua realidade e resultado esperado, descrevendo as ações, palavras, vontades e desejos que o espectador dirige ao time rival ou aos seus ídolos. É, pois, através desses breves momentos que os problemas cotidianos são esquecidos quando ocorre a *comunhão* entre o investimento corporal dos atletas e o também investimento emocional do espectador. Nesse sentido, de acordo com Gumbrecht (2007, p. 145), no que diz respeito aos atletas,

esportes diferentes geram formas diferentes da experiência de perder-se na intensidade da concentração. E embora possamos igualmente identificar várias formas de assistir e de participar impostas pelos esportes aos espectadores, quero ressaltar apenas dois modos elementares de participação do público que podem ser encontrados em todos os esportes, é claro que com afinidade maiores ou menores. Chamo-os de *análise* e *comunhão*.

Com base nas reflexões de Gumbrecht, percebemos que massas esportadoras não eram, no Império Romano, apenas uma torcida barulhenta, emotiva, entusiasmada ao acompanhar o desenrolar da partida, sonhando em participar dela ativamente, a despeito das exigências físicas. Na realidade, os espetáculos ofereciam aos espectadores a chance de, pelo menos por um curto espaço de tempo, escapar das rudes condições de vida e interagir com o imperador, sua *imago* ou seus representantes legítimos, contemplando paisagens e animais exóticos, elementos completamente alheios à sua realidade cotidiana (KYLE, 2007, p. 301).

Não é nossa intenção diminuir a função sociopolítica dos espetáculos, tal como descrita na sátira 10, 77-81, de Juvenal. Pois é fato que de alguma forma a elite romana explorou os jogos com a intenção de apaziguar e controlar as massas e manter o *status quo* político e social. A função pública do lazer manifesta-se na ação de imperadores, como Augusto e Marco Aurélio, que promoveram espetáculos públicos grandiosos estimulados pela vontade de alegria do povo. Por meio dos jogos, promovia-se o conforto (*commoda*) das massas, a fim de mantê-las dóceis, mesmo que tais confortos fossem tidos pelos tradicionalistas como corruptores da moral política (FAGAN, 2006, p. 370). Embora a política estivesse limitada a poucos, o sustentáculo dessa política concentrava-se nas massas. Nessa perspectiva, é preciso pensar não apenas o conceito de *otium* das elites, mas também as atitudes sociais que o sustentavam.

Em suma, para Mammel (2014, p. 603), “para a maioria dos romanos havia muito elementos que os faziam gostar dos espetáculos, e a oposição não foi de modo algum a norma”. Até mesmo as objeções dos contemporâneos aos jogos e espetáculos romanos não se dedicam a aspectos que, em termos atuais, nos causariam choque ou repulsa. Por exemplo, a violência e a sanguinolência, que tanta indignação nos suscitam, eram positivados pelos antigos, uma vez que possuíam um claro valor pedagógico para as novas gerações (WISTRAND, 1992, p. 56). Nesse caso, o exemplo dos gladiadores é mais elucidativo, segundo Mammel (2014, p. 604),

enquanto os romanos tinham grande desprezo pelos gladiadores, eles, no entanto, elogiavam o exemplo deles para os espectadores através de suas mortes em *munera*: se um humilde e desprezível gladiador poderia exhibir *uirtus* (virilidade) na forma de força, coragem, disciplina, perseverança, amor pela glória e desprezo pela morte, certamente os romanos que prezem a si mesmos poderiam esperar seguir o exemplo deles e mostrar a sua própria *uirtus* (Plín., *Pan.*, 33.1; Cíc., *Tusc.*, 2. 41).

Reportando-nos às referências contidas em Plínio e Cícero, percebermos que as execuções sumárias nas arenas do anfiteatro, do teatro e do circo não figuravam entre as principais críticas aos jogos. Muito pelo contrário, a morte violenta dos transgressores e inimigos do Império servia de exemplo público acerca do destino reservado aos inimigos da ordem romana (Plín., *Pan.*, 34.3; WISTRAND, 1992, p. 56-77).¹⁴⁷

¹⁴⁷ Somente quando as execuções deixavam de obedecer ao fim pedagógico específico foi que se tornaram passíveis da crítica literária (WISTRAND, 1992, p. 23), como Kathryn Mammel (2014, p. 614) afirmou: “Sêneca opôs-se às execuções que somente deliciavam o público, em vez de ensiná-los uma lição (*Ep. ad Lucilium*, 7), mas em outro caso ele não tinha reservas sobre execuções públicas. Juvenal só expressou oposição sem ressalvas para as execuções espetaculares, afirmando que eram a vingança de espírito mesquinho e que a única coisa que as execuções públicas ensinavam à audiência era a crueldade – uma visão que não era de maneira alguma convencional (*Sat.* 13.28; 14.15) [...]”. Também carece de registros na literatura ou epigrafia, qualquer tipo de crítica moral ao abate de animais na arena, especialmente os de origem exótica como leões, elefantes e crocodilos que, segundo estudo recente de Jo-Ann Shelton (1999, p. 244 e ss.), eram objetificados.

Neste capítulo, partimos da hipótese segundo a qual os setores pagãos que elogiavam o corpo legitimavam, por derivação, todo o universo simbólico abarcado pelos jogos romanos. De fato, dentro da sociedade pagã romana, principalmente em meios populares, havia maciça aceitação dos espetáculos, sendo que alguns setores mais moralistas, mesmo que criticassem os jogos de modo geral, costumavam ser mais reticentes com relação a um espetáculo específico, fossem eles espetáculos tradicionais romanos – como o teatro, anfiteatro e o circo – ou disputas atléticas de origem grega, com destaque para os jogos do estádio.¹⁴⁸ Não concordamos, porém, com a opinião de Pierre Grimal (1993, p. 53), quando afirma que

as pessoas humildes gostavam destes espetáculos, exóticos ou sangrentos. O ócio, a irresponsabilidade e também o sentimento de que tudo havia sido montado com grandes gastos para sua diversão, contribuía para aumentar seu prazer. Mas os romanos mais cultos só assistiam a estes espetáculos por dever, porque o organizador era um amigo ou um aliado político ou porque deviam aparecer, em razão de suas posições, nas manifestações coletivas.

No período imperial havia, no entanto, grupos diametralmente contrários aos espetáculos, a saber: a elite literária e filosófica estoica e os componentes da etnia e religião judaica. No próximo capítulo iniciaremos com um comentário sobre o pensamento desses grupos, para que possamos compreender que quando os autores cristãos, em especial Tertuliano, tomam para si o princípio da negação radical dos espetáculos, e, de maneira particular ao corpo atlético masculino, eles não estavam sendo de modo algum originais, pois, no fundo, reproduziram em termos evangélicos a crítica judaica e estoica, o que reforça o argumento da fluidez das fronteiras religiosas no Império Romano.

¹⁴⁸ Já os jogos atléticos de inspiração grega suscitaram outras críticas bem mais generalizadas e de natureza diferente, isso talvez possa ser explicado pela sua adição relativamente tardia à lógica espetacular romana. As críticas principais eram de origem conservadora e moralista por parte da elite tradicional, bem como médicas e relativas a saúde intelectual do corpo, uma vez que foram motivados por receios sobre a negligência e relaxamento das atividades voltadas para mente e alma, quando frente ao treinamento físico em excesso. Nesse caso não eram tanto mais de proibição ou abolição, e sim sobre cuidado com excessos e a ameaça de uma nova perspectiva cultural sobre uma pretensa pureza da tradição romana, o que por si só já soa absurdo ao pensar em todos os intercâmbios culturais herdados pela civilização do Lácio (MAMMEL, 2014, p. 605).

CAPÍTULO QUARTO

TERTULIANO E A RETÓRICA CRISTÃ A SERVIÇO DA CRÍTICA AOS ATLETAS E AOS ESPETÁCULOS PÚBLICOS

Nosso principal objetivo neste capítulo será focar nossa análise nas cidades de Cartago e Hadrumeto, durante os séculos III e IV, especialmente tendo em vista o contexto definido pela influência cada vez mais contundente dos líderes das comunidades paleocristãs sobre a vivência citadina dos habitantes dessas duas grandes cidades imperiais. Acreditamos que a tentativa de doutrinação da comunidade evangélica por parte dos responsáveis pela comunidade é produtora especialmente quando procuramos indícios sobre a realidade cotidiana urbana. Também optamos por este recorte pois de alguma maneira entendemos que ele refere-se ao questionamento da identidade romana urbana, pagã, frente a uma nova identidade em construção, a paleocristã. Isso para nós é relevante, uma que “a identidade só se torna um problema quando está em crise, quando algo que se supõe ser fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (WOODWARD, 2012, p. 20). O conflito identitário se comprova na medida em que as subversões e os contatos entre grupos sociais são diários e as sociabilidades constantes. Segundo Peter Brown (1991, p. 234),

[...] a menos que seja permanentemente vivida no meio dos desgarrados e dos marginais, o que não é o caso nas comunidades cristãs urbanas dos três primeiros séculos, a vida num ambiente urbano não pode se basear em momentos tão fortes [como de isolamento, por exemplo]. Se a “simplicidade do coração” deve sobreviver nas Igrejas cristãs e sobreviver, num mundo pagão desconfiado, na cena da vida cotidiana feita de confrontos permanentes, somente sobreviverá na fixação de uma vida de grupo conscientemente estruturada segundo normas muito condescendentes.

Tendo em vista essas considerações, neste capítulo temos como propósito utilizar o *Sobre os Espetáculos*, de Tertuliano, com o objetivo de analisar o discurso desse cartaginês com respeito às manifestações esportivas e lúdicas romanas, bem como a representação sobre o corpo atlético, de modo a identificar a sua posição como porta-voz de uma identidade paleocristã – em constituição na época –, que luta para se afirmar na dinâmica das identidades em um contexto de expansão do cristianismo. Assim, a partir da retórica de Tertuliano quanto aos espaços destinados às práticas de entretenimento e convivência, examinaremos a reafirmação do sentimento de pertença e propósito, a todo o tempo reiterado no discurso cristão, que tornaria possível o acesso do neófito à comunidade paleocristã. Nossa intenção é

entender principalmente aspectos ligados à lógica do uso, forma e aparência do corpo masculino no discurso literário cristão, pois, com o advento do paleocristianismo,

[...] a vida de cada um, a vida de família, como até setores tão íntimos quanto a percepção do próprio corpo puderam mudar quando os contextos sociais em que eram percebidos se modificaram com o surgimento de novas formas de vida comum [...] a necessidade ancestral de uma comunidade pública em que a existência do indivíduo privado é totalmente impregnada pelos valores da comunidade e, nas condições ideais, completamente translúcida a esses valores públicos (BROWN, 1991, p. 214-215).

Para isso, faremos uma análise das expressões do corpo censurado no discurso de Tertuliano e a sua proposição de mudança na compreensão das categorias de lazer e *spectaculum*. Ainda discutiremos a utilização dos espaços e monumentos públicos da cidade antiga na percepção da comunidade cristã de Cartago, esta que situou esses ambientes entre a apropriação e correção ou a completa e irremediável rejeição. Analisando o *Sobre os Espetáculos*, percebemos também que o corpo foi um dos principais objetos de crítica nos textos e proibições paleocristãs, por isso, grande parte deste estudo se deterá sobre esse objeto. Portanto, a condenação corporal era parte integrante de um conjunto de concepções que a *secta* cartaginesa estabeleceu aos devotos, como também parte da proibição da participação nos espetáculos circenses. Esta é vista por nós como um importante indicativo da tentativa de mudança de consciência que se basearia, pois, na crítica ao comportamento da sociedade africana desde os primeiros anos do paleocristianismo no Norte da África.

AS CRÍTICAS AOS ESPETÁCULOS NA LITERATURA LATINA E JUDAICA

Antes, porém, de deter nossa análise especificamente na crítica paleocristã necessitamos reservar uma subseção deste capítulo para discutirmos a censura e a condenação de outros grupos mais tradicionais aos espetáculos. Isso se mostra necessário porque a elite literária e filosófica estoica e os componentes da religião judaica já eram contrários aos espetáculos muito antes do surgimento da crítica por parte dos pensadores eclesiásticos. Assim, mostramos também que, a despeito da pecha de grupo coeso, nomeados sobre a égide de pagãos, os integrantes da sociedade romana tradicional e adeptos da filosofia estoica não partilhavam da adesão aos espetáculos.¹⁴⁹ Os estudos da complexidade social dos grupos

¹⁴⁹ A origem da terminologia varia do termo grego *stoá poikilê*, cujo significado é pórtico multicolorido, pois seu fundador Zenon de Cítio (aprox. 336-264 a.C.) costumava lecionar junto aos pórticos marmóreos de Atenas, derivando daí o nome estoicismo ou filosofia do Pórtico. Seu principal preceito trazido para o cristianismo foi a

aglomerados pelo paganismo nos mostraram que dentro dele nunca existiu um apoio total ou indiscriminado aos jogos de circo ou anfiteatro e das apresentações teatrais. Além disso, os estudos dessas críticas mostram-nos também que vários autores cristãos, com destaque para Tertuliano, fizeram uso da filosofia e da literatura clássica, assumindo para si a negação dos espetáculos em sua forma mais tradicional, reproduzindo em termos evangélicos a crítica judaica e estoica antecedente. Em nossa opinião, essa constatação reforçou e amparou o entendimento sobre a natureza fluida das fronteiras religiosas no Império Romano.

No caso dos jogos do circo, do teatro e do anfiteatro, a crítica pagã veio, em grande parte, de um pequeno grupo vinculado ao estoicismo que, por vários motivos, não coadunava com o interesse das massas populares e de grande parte dos estamentos superiores pelos jogos. Quando os estoicos criticavam esse tipo de manifestação cultural, eles não defendiam a sua abolição, mas criticavam principalmente a audiência e os patrocinadores. Mammel (2014, p. 605) sustenta que “muitas das acusações da elite literária popular aos espetáculos em estilo romano foram motivadas em grande parte pelo elitismo e esnobismo intelectual”. De fato, não era raro que os espetáculos romanos fossem vistos com certo desdém, como algo próprio do *uulgus*, ou seja, das massas comuns e dos segmentos sociais inferiores ou menos instruídos. Dessa maneira, a crítica aos jogos funcionou, em grande medida, como um artifício retórico de distinção entre os que os apreciavam, ou seja, os plebeus incultos, e os que os rejeitavam devido à educação superior que haviam recebido. Possuir interesses compartilhados com o *populus* não era apropriado para um cidadão romano bem nascido e por isso mesmo portador da *romanitas* e da *urbanitas* (WIEDEMANN, 1992, p. 141-4; WISTRAND, 1992, p. 62; MAMMEL, 2014, p. 605).

Entre o fim da República e o Império, o lazer gradualmente foi incorporado pelas categorias inferiores da sociedade. Para a elite romana, as inconveniências do lazer surgiram quando o tempo livre, o *otium*, alcançou também os estratos mais baixos, que se encontravam fora do controle das autoridades (TONER, 1995, p. 23 e ss.).¹⁵⁰ Foi por isso que, de acordo com Plínio, o Jovem (*Ep.*, 9.6; *Pan.*, 46, 4-6), faltavam aos espetáculos a *seueritas* e a *grauitas* condizentes com os homens de estrato superior, motivo este para a censura à participação de

negação da tese autenticamente grega, isto é, a da Academia e do Perípatos, que professava a eternidade do mundo. Eterno, para o filósofo estoico, seria somente o *lógos* que sinonimiza com a divindade (ULLMANN, 2008, p. 6). Para uma discussão aprofundada sobre a influência ética e sociopolítica do epicurismo dentro da doutrina cristã dentro da proto-ortodoxia no período paulino e pós-paulino, cf. Javier Antolín Sánchez, 2000.

¹⁵⁰ “A base para o tratamento discriminatório das atividades de lazer foi a distinção entre a vida de lazer, um pré-requisito da elite, e a vida de trabalho, que era a marca de uma existência plebéia. A partir desta perspectiva tradicional, o lazer era uma parte natural e legítima da cultura de elite, ao passo que para os trabalhadores era uma tentação potencialmente perigosa e uma distração de suas principais preocupações” (TONER, 1995, p. 25).

membros da elite romana – e, no limite, do próprio imperador – nos espetáculos. Tácito (*Ann.*, 14, 14-15) chegou a qualificar o desejo de Nero em participar das corridas de bigas como *studium foedum* (desejo vergonhoso), e Suetônio, principalmente nas biografias de Tibério (35.2) e Calígula (54.1), se une a Plínio na crítica, qualificando a participação nos espetáculos como algo profundamente degradante e digno de desprezo (BELL, 2014, p. 496; WISTRAND, 1992, p. 30 e ss.).

Podemos sistematizar a crítica estoica aos jogos em cinco argumentos principais. O primeiro deles era a repetição e a falta de novidade ou variação nas competições. Ainda questionavam a perda de tempo, que poderia ter sido dedicado a outras atividades mais proveitosas intelectualmente, tais como o estudo ou a leitura. Em terceiro, a enormidade dos salários e as fortunas dos atletas mais famosos. Também criticavam o despertamento de emoções não condizentes com o estatuto do filósofo nos espaços públicos pela sociabilidade com toda sorte de atores sociais. Finalmente, admoestavam sobre os perigos das aglomerações para o indivíduo, de maneira especial, as confusões criadas e as multidões que se deixavam arrastar pelos arredores desses ambientes lúdicos.¹⁵¹

Autores como Cícero, Plínio e Marco Aurélio aludiram à repetição enfadonha dos jogos. Plínio (*Ep.*, 9, 6.1) foi bastante enfático ao apontar a limitação dos jogos do circo: “não têm novidade, não têm variação, não têm nada para o qual uma visão não seria suficiente”. Cícero (*Ep.* 7.1) teceu a mesma crítica, mas direcionada às *uenationes*, uma vez que, segundo ele, quem assistisse a uma, já teria assistido a todas as outras. Já Marco Aurélio, em suas *Meditações* (*Tà eîç éavtón, Tà éis heautón*) (6, 46.1), deixava claro que, “tal como os

¹⁵¹ Nesse sentido, uma voz destoante da tradição filosófica foi Marco Cornélio Frontão (aprox. 100-170), cônsul, gramático, retórico e advogado, originário da Numídia, também no norte da África (*Ad M. Caesarem*, 2, 3.5; BIRLEY, 1999, p. 43). O contexto norte-africano, segundo André Berthier (1951, p. 25), propiciou que pelo uso e posse da “[...] língua, dos mores, do mesmo espírito de Roma que se recrutasse entre eles cavaleiros, senadores e suscitasse o surgimento de uma elite intelectual representada por nomes como Apuleio, Frontão, Tertuliano e Agostinho”. Sendo assim, Frontão emergiu como um representante da fina elite intelectual africana no período romano, fato que pode ser comprovado, pois o imperador Antonino Pio, consciente da sua reputação, escolheu-o como tutor dos seus filhos adotivos, Lúcio Vero e Marco Aurélio (CHAMPLIN, 1980, p. 7-8). Sua única obra legada a nós são as *Epístolas*, além de vários fragmentos que somente vieram a público no primeiro quartel do XIX. As cartas contêm a correspondência com o imperador Antonino Pio (no formato de um livro) e com seus alunos mais famosos, Marco Aurélio (um total de dez livros, sendo cinco livros do período de sua juventude e cinco de quando já havia sido empossado imperador) e Lúcio Vero (dois livros). Existem ainda também cartas a amigos (dois livros), especialmente cartas de recomendação. A coleção fragmentária, por sua vez, contém tratados sobre a eloquência, textos de elogio, fragmentos históricos, onde se encontra grande parte de um escrito sobre Árion de Lesbos (c. 600 a.C.). Frontão se coloca contra a tradição filosófica quando trata as confusões e explosões no espaço do circo e os próprios jogos de maneira muito mais despreocupada e em grande parte descontraída ao escrever aos seus amigos e a Marco Aurélio sobre a situação (*Ad M. Caes.*, 2, 1.1-5; *Ad amicos*, 2, 3.1-3). Em sua opinião não se deveria perder de vista que os jogos mantinham a população de bom humor e agradavam a eles coletivamente (*universum*), assim, sua continuidade deveria ser preservada, sendo o papel do imperador não negligenciar um aspecto social tão importante para os seus súditos (BELL, 2013, p. 120-6).

espetáculos no circo, ou de outros locais de diversão, nos cansam com a sua perpétua repetição das mesmas coisas numa monotonia que torna o espetáculo enfadonho, também o mesmo se passa com toda a experiência da vida [....]”.¹⁵²

Os membros da elite romana eram unânimes em afirmar que os homens de posição elevada deveriam despender seu tempo livre em atividades mais valiosas intelectualmente, e não com a banalidade dos espetáculos. Eram nos momentos de *otium* que os intelectuais deveriam estar envolvidos em atividades voltadas para os estudos filosóficos e literários. Para eles, o ócio poderia ser entendido como “[...] um espaço de tempo de descanso do corpo e recreação do espírito, um tempo livre do trabalho que se dava para depois retomar as atividades cotidianas, ao trabalho e ao de serviço público. O ócio romano consistia, como se vê, em não trabalhar” (BETANCUR; SEPÚLVEDA, 2008, p. 05). É importante esclarecermos aqui que, na Roma republicana, os únicos indivíduos que poderiam desfrutar do ócio eram os notáveis, isto é, uma minoria que não trabalhava e vivia dos lucros produzidos por artesãos, comerciantes e trabalhadores agrícolas. É por isso que, na Antiguidade Clássica, o *otium* era uma peça principal da vida privada da elite.¹⁵³

¹⁵² “*Nihil novum nihil varium, nihil quod non semel spectasse sufficiat*” (Tradução nossa comparada a Betty Radice, 1969); “Ὡσπερ προσίσταται σοι τὰ ἐν τῷ ἀμφιθεάτρῳ καὶ τοῖς τοιοῦτοις χωρίοις ὡς ἀεὶ τὰ αὐτὰ ὀρώμενα, καὶ τὸ ὁμοειδὲς προσκορῆ τὴν θεᾶν ποιεῖ, τοῦτο καὶ ἐπὶ ὄλον τοῦ βίου πάσχειν” (Tradução de Alex Marins, 2002).

¹⁵³ Na concepção da elite romana, *otium* certamente poderia equivaler a uma designação temporal. Todavia, também fora utilizado no contexto político no sentido de um estado desejável de tranquilidade e segurança (*Pax* e *Concordia*). Para além dessas duas categorias, poderíamos apreender a significância de *otium* também como um conceito qualitativo, reflexo do caráter moral do cidadão romano. Em Plínio, ser ocioso tanto refletia o repouso quanto a preguiça (FAGAN, 2006, p. 370). Em análise aos escritos de Plínio, Fagan (2006) distingue duas principais caracterizações do *otium* romano. O *otium* de qualidade, no sentido de contemplação, encontrava-se expresso nas atividades edificantes como a leitura e a escrita, e também na caça. Nas palavras de Sêneca, o jovem, “lazer sem literatura é a morte, um túmulo para o homem viver” (“*otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*”. *Ep.* 82,3. Tradução de José António Segurado e Campos, 1991). Já o *otium* negativo, no que diz respeito à ociosidade e à preguiça, apresentava-se no descanso nas tabernas ou na inatividade do pensamento nas corridas de bigas e outros espetáculos de massa. Seu aspecto negativo é que ela corromperia a mente dos jovens e a disciplina dos soldados. Dentro do contexto romano, as tabernas, apesar de bastante populares entre os indivíduos comuns, eram consideradas por muitos dos estratos superiores como representação da imoralidade, desperdício e decadência. O bom exercício do *otium* era qualificado como virtude digna ao verdadeiro cidadão. Porém, o lazer não consistia apenas na busca pela melhor maneira de viver. Quando combinado à morte súbita caracterizava uma das felicidades supremas ao modo de vida romana (TORNER, 1995, p. 24). A organização temporal da sociedade romana era um de seus pilares fundamentais. Destarte, as fontes às quais temos acesso refletem noções de como o tempo livre deveria ser gasto e em quais circunstâncias era tido como imoralidade. Trabalhar o tempo livre de forma construtiva/produziva através da contemplação e da meditação era uma das finalidades do lazer de qualidade. A exaltação do *otium* é legitimada em sua origem pela relação que o poder imperial manteve por longo tempo com a mitologia e a religião romana. Acreditava-se que o ócio e o prazer não eram exclusivos aos seres humanos, mas sim reflexo do “estado de espírito” de suas deidades. A crescente expansão imperial romana e o contato com os costumes e mitos tradicionais de outras culturas convergiram ao sincretismo religioso (KORSTANJE, 2009, p. 7). Essa miscelânea de tradições reconfigurou as relações sociais, tornando-as mais complexas e oferecendo suporte à depreciação do trabalho braçal para os indivíduos de estamento superior.

De acordo com a ideologia aristocrática romana, os estratos sociais eram repartidos de acordo com os recursos econômicos dos quais dispunham. A partir dessa concepção de mundo, os escravos, camponeses e negociantes não poderiam desfrutar de uma vida feliz, quer dizer, de uma vida próspera e privilegiada do aristocrata. Esses homens, ditos ociosos – esse termo não deve ser entendido aqui como pejorativo –, correspondiam moralmente ao ideal de ser humano e mereciam, por isso, ser cidadãos por inteiro. Nesse sentido, os notáveis da sociedade romana “não se consideravam superiores à média da humanidade, como os nobres do Antigo Regime: consideravam-se a humanidade plena e inteira, a humanidade normal; portanto, os pobres eram moralmente inferiores, [afinal] não viviam como se deveria viver” (VEYNE, 2009, p. 115). Uma categoria abastada e mais ou menos culta e desejosa de reservar para si o controle da política exaltava o ócio afortunado como produto de uma cultura literária e de uma carreira pública. O trabalho da elite consistia no cumprimento dos deveres cívicos e na administração de seu patrimônio (TONER, 1995, p. 26). Assim, o trabalho implicaria obrigação, ao passo que o lazer implicaria ludicidade e entretenimento para o corpo e mente. Embora antagônicos, lazer e trabalho, do ponto de vista das elites romanas, encontravam-se intrinsecamente relacionados à vida pública.

Em suma, para os estoicos, os espetáculos e o lazer envolvidos nessa prática parecem ter sido passíveis de censura, pois os membros da elite poderiam tornar-se presos ou viciados aos passatempos triviais das massas e negligenciar as atividades mais apropriadas para o seu lugar social, como, por exemplo, o estudo das artes liberais (TÁC., *Dial.*, 29.3; SEN., *Nat.*, 7, 32.3-4; WISTRAND, 1992, p. 43). Os autores estoicos demonstram, além disso, aversão àqueles que enriqueceram com os jogos, uma modalidade de profissão liberal. Para Paul Veyne (2009, p. 116 e ss.), seria inútil questionar o que os romanos pensavam sobre essa prática, pois, ao mesmo tempo em que respeitavam um indivíduo que praticava uma atividade liberal, fosse escritor, gramático, médico, dentre outros, eles também o desprezavam. Todavia, se um senador recebesse o governo de uma província mediante faustoso salário, era considerado um homem de respeito, em conformidade com o ideal de vida política. A concepção antiga do trabalho era marcada por toda uma série de ponderações a partir da posição social, pois não dependiam da atividade que o indivíduo exercesse. Um notável não era definido pelo que fazia, não importava o que fosse. Porém, um homem ordinário era, sim, definido pelo que fazia, fosse sapateiro ou professor. Para ser apenas ele mesmo, um romano devia possuir patrimônio. Quando um notável proclamava, em seu epitáfio, ter sido um bom agricultor, por exemplo, ele desejava exprimir que teve talento para administrar suas terras e não que foi

agricultor de profissão. Os notáveis obtinham honra consagrando-se à filosofia, à eloquência, ao direito, à poesia. Por isso, a cidade lhes erguia estátuas, tais atividades eram publicamente reverenciadas, via-se nelas respeito ou algo a respeitar-se. Um romano por tradição se definia por meio delas. Ele dizia, por exemplo, fui cônsul e filósofo. Foi por isso que Juvenal (*Sat.*, 7.106-14) e Marcial (10, 74) lamentaram o fato de aurigas e gladiadores serem premiados com riqueza, fama, sucesso e reconhecimento público, ao passo que gramáticos, professores, poetas e oradores trabalhavam em relativa pobreza e obscuridade (WISTRAND, 1992, p. 45).

Outra crítica dos estoicos aos jogos se referia às emoções que despertavam, emoções não condizentes com o estatuto do filósofo, razão pela qual recomendavam atenção para com a racionalidade, o prazer e a virtude. Os estoicos acreditavam que o homem deveria ser governado pela racionalidade, e não pelas emoções animais (*uoluptates*). Os prazeres deveriam ser usufruídos com moderação a fim de não tornarem o homem suave ou débil (*mollis*) (WISTRAND, 1992, p. 12). Os espetáculos eram assim vistos como perigosos, pois despertavam no espectador emoções, prazeres e instintos primitivos e sensuais, desviando a atenção do objetivo mais elevado, que eram as atividades racionais (WISTRAND, 1992, p. 142-3). Sendo assim, parece que a solução era a moderação dos prazeres, que forneceria inclusive alívio à mente do filósofo. Mas para aqueles que não conseguissem controlar a si próprios, a rejeição completa aos prazeres seria a melhor opção. Os jogos eram vistos como um risco até mesmo para aquele que possuísse conhecimento filosófico, quanto mais para aquele que não o possuía. Essa crítica estoica foi fundamental, pois os cristãos dela se valeram, criando, assim, seus próprios argumentos para a censura ao corpo e aos espetáculos.

Amiano Marcelino (*Res gest.*, 14, 6.18-20; 15, 7.2; 38, 4.32 e ss.), por exemplo, foi conhecido pela sua famosa crítica satírica à sociedade romana participante dos espetáculos públicos. Para esse autor, a principal acusação imputada ao circo era a loucura (*furor*), ou seja, a perda de autocontrole manifestada na obsessão que levava as multidões a se interessar por tudo que se relacionava aos jogos circenses (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 462-463). Essa crítica foi comumente repetida tal como um *tòpos* retórico, ou seja, uma linha argumentativa na forma de lugar comum (Quint., *Inst. Orat.*, 8, 5.1-2; 8, 6.1-2; 9, 1-3), tanto na literatura clássica pagã ou gentia, quanto na literatura patrística.¹⁵⁴ Tertuliano (*Spect.*, 16.1-3), por exemplo, usa

¹⁵⁴ A escrita de Tertuliano comportava um estilo literário que mostrava claramente, para nós, sua formação em retórica, utilizando especialmente um estilo comum, que era conhecido como *exemplum* (*Ad. Her.*, 4, 49.62; *Cic., Inv.*, 1, 49.6; *Quintil., Inst. Orat.*, 5, 11.6), além de *longi temporis praescriptio* e *traditio* para discutir seus argumentos. “No mundo clássico, se tinha muita clareza com a importância do *exemplum* como um dispositivo retórico, permitindo ao orador *delectare, docere e mouere*, logo se tornou um recurso fundamental na educação

exatamente a mesma argumentação para apresentar a pompa que marcava o início dos *ludi circenses*, começando com a chegada tumultuada e frenética dos espectadores ao espaço lúdico. Nas palavras do rigorista africano, a população chegava já “[...] esbravejante, [...] agitada e obcecada ou então cega e excitada a fazer apostas. Impaciente com a tardança do pretor, que nunca mais chega [...] Ansiosa à espera do sinal, e todos fora de si soltam a mesma palavra [*misit*]. A estupidez é bem visível [...]” (*Spect.*, 16.1-3).¹⁵⁵ Nesta e em outras passagens desse tratado (*Spect.*, 15.2; 16.1-4) fica explícito que o *furor* marcava a perda do autocontrole, sendo um dos motivos principais para que os paleocristãos fossem proibidos de frequentar os espaços públicos, especialmente, o do circo. Assim, Tertuliano se inclui em uma tradição discursiva ao repetir a mesma admoestação efetuada pelos filósofos estoicos anteriores a ele, mas também marcando o início de uma recomendação que foi repetida por uma longuíssima tradição de autores posteriores a ele e igualmente ligados à patrística.

A última crítica estoica aos jogos é vista principalmente em Sêneca em seu sétimo conjunto de *Cartas a Lucílio* (*Epistulae morales ad Lucilium*). Tal crítica concernia ao elemento mais perigoso e censurável dos *ludi* para um estoico, ou seja, as multidões. Sêneca, em sua admoestação ao jovem Lucílio, afirmou que as multidões tinham o poder de corromper o homem prudente que se esforçava para viver virtuosamente porque despertava nele emoções primitivas e o fazia retornar à condição de homem vicioso e pernicioso (*Ep.*, 7.1 e ss.) (MAMMEL, 2014, p. 607).¹⁵⁶ Nas palavras de Sêneca (*Ep.*, 7.1-2),

dos jovens [...]. Aristóteles (*Rhet.*, 1356b 2) citou o *exemplum* como uma figura retórica que pertencia ao *pathós* ou *ethós* e servia para orador persuadir. [...] O seu conteúdo, ações ou palavras de um protagonista de destaque (*auctoritas*). Para Quintiliano [*Instit. Orat.*, 8, 36.2] a autoridade da pessoa referida no *exemplum* aumentaria a sua eficácia [...] Sua finalidade era embelezar, ensinar e persuadir” (HARTO TRUJILLO, 2011, p. 511-512). Esse estilo se apresenta com a utilização de exemplos históricos, cotidianos e filosóficos para convencer a um público geral (SIDER, 1971, p. 111), mas também elaborou um texto conciso contundente em paralelismos, em rimas e em ritmos das figuras gorgiânicas, como simetria, paralelismo, assonância, aliterações, circunlóquios, metáforas, além de *paromoia* (mesmas palavras paralelas em duas ou mais frases), *homeoteleuton* (rima baseada no término dos sintagmas) e *homoiocatarcta* (palavras com início similar) (MELRO, 1974, p. 21-22).

¹⁵⁵ Todas as passagens do *Sobre os espetáculos* utilizados nesta dissertação são originados de uma comparação entre a nossa tradução e as de língua inglesa (Terrot Reaveley Glover, 1977), francesa (Marie Turcan, 1986), portuguesa (João Maia, 1974) e italiana (Emanuele Castorina, 1961). Houve sempre também a preocupação de consultar e comparar com o original em latim, a partir do texto estabelecido por Marie Turcan (1986) com base em seu estudo minucioso dos manuscritos disponíveis que continham tal documento. Na passagem completa *De Spectaculis* (16.1-3), lê-se: “*cum ergo furor interdicitur nobis, ab omni spectaculo auferimur, etiam a circo, ubi proprie furor praesidet. aspice populum ad id spectaculum iam cum furore venientem, iam tumultuosum, iam caecum, iam de sponsionibus concitatum. tardus est illi praetor, semper oculi in urna eius cum sortibus volutantur. dehinc ad signum anxii pendent, unius dementiae una vox est. cognosce dementiae de vanitate: ‘misit’, dicunt et nuntiant invicem quod simul ab omnibus visum est. teneo testimonium caecitatis: non vident missum quid sit; mappam putant, sed est diaboli ab alto praecipitati figura*”.

¹⁵⁶ “O estoicismo pretendeu, através de sua doutrina moral, fornecer meios para que o homem pudesse garantir sua felicidade. Ao assegurar o conhecimento de como o homem deveria agir a partir da identificação dos bens e dos males morais e, conseqüente atenuação das paixões, o filósofo estoico estava certo de que dessa forma o

queres saber qual é a coisa que com maior empenho deves evitar? A multidão! Ainda não estás em estado de frequentá-la em segurança. Eu confesso-te sem rodeios a minha própria fraqueza: nunca regresso com o mesmo carácter com que saí de casa; algo do que já pusera em ordem é alterado, algo do que já conseguira eliminar, regressa! O mesmo que sucede aos doentes que uma longa debilidade não deixa ir a parte alguma sem recaída, nos acontece, a nós, cujo espírito se está refazendo de uma prolongada enfermidade. É-nos prejudicial o convívio com muita gente: não há ninguém que nos não pegue qualquer vício, nos contagie, nos contamine sem nós darmos isso. Por isso, quanto maior é a massa a que nos juntamos, tanto maior é o perigo. Mas nada é tão prejudicial para o bom carácter como o hábito de descansar nos jogos; em seguida, é que o vício, sutilmente, rasteja através da avenida de prazer sobre aquele [que assiste aos jogos] [...].¹⁵⁷

Nos espetáculos de circo, em que as aglomerações eram particularmente maiores, o prazer e as emoções eram potencializadas, fazendo com que o espectador, ao regressar à casa, se sentisse “[...] mais ganancioso, mais ambicioso, mais voluptuoso, e ainda mais cruel e desumano, por ter estado entre tantos seres humanos” (Sen., *Ep.*, 7.3).¹⁵⁸ Finalmente, para Sêneca e para os demais estoicos, o perigo da multidão residia em sua capacidade de drenar as capacidades intelectuais e a força moral dos filósofos (Sen., *Ep.*, 7.6).

Todas as críticas acima assinaladas convergem para um ponto: a elite romana, em geral, e especificamente os estoicos se opunham aos espetáculos de modo a definir e, mais que isso, defender a sua identidade de elite filosófica, em clara oposição à cultura popular e aos entretenimentos apreciados pelas camadas sociais inferiores, formada em grande parte por iletrados ou pessoas de escolaridade insipiente. Essa oposição não era constituída por uma rejeição total e indiscriminada aos espetáculos, mas ao perigo que representavam para o bem-estar intelectual e moral dos homens de bem da elite (MAMMEL, 2014, p. 607).

No que concerne aos judeus, a sua oposição a maioria das tradições greco-romanas como deturpadoras da cultura, da moralidade ancestral e das tradições religiosas judaicas pode ser visualizada em um contexto muito antigo, ainda no período pós-alexandrino. O conflito decorrente das atitudes helenizadas, como a instituição dos jogos, pode ser confirmado já no

homem estaria agindo conforme sua natureza. E ainda, que embora fosse naturalmente apropriado preferir a riqueza e a saúde, à pobreza e à doença, esses bens considerados como preferíveis e não-preferíveis, não fariam diferença na conquista da felicidade idealmente entendida como *ataraxia*, ou seja, a tranquilidade da alma” (GUIMARÃES, 2009, p. 98).

¹⁵⁷ *Quid tibi vitandum praecipue existimes, quaeris? Turbam. Nondum illi tuto committeris. Ego certe confitebor inbecillitatem meam; numquam mores, quos extuli, refero. Aliquid ex eo, quod conposui, turbatur; aliquid ex iis, quae fugavi, redit. Quod aegris evenit, quos longa inbecillitas usque eo adfecit, ut nusquam sine offensa proferantur, hoc accidit nobis, quorum animi ex longo morbo reficiuntur. Inimica est multorum conversatio; nemo non aliquod nobis vitium aut commendat aut inprimit aut nescientibus adlinit. Utique quo maior est populus, cui miscemur, hoc periculi plus est. Nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderare. Tunc enim per voluptatem facilius vitia subrepunt.[...] (Tradução nossa comparada à de Henri Noblot, 1989, p. 96; e, José Antônio Segurado e Campos, 1991).*

¹⁵⁸ *Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui (Tradução nossa comparada a de Henri Noblot, 1989, p. 96; e, José Antônio Segurado e Campos, 1991).*

Segundo Livro de Macabeus (4.9-15; 18-19). Essa narrativa já denotou um tom crítico à valorização da cultura helênica e lúdica de ginásio durante o final do reinado de Seleuco IV Filopáter (186 – 176 a.C.), precedido por Antíoco IV Epífânio, que governou a Síria Palestina entre 175 e 164 a.C. (GIORDANI, 2001, p. 150; KIPPENBERG, 1988, p. 77). Várias das atitudes do governo helenizado – especialmente as que reforçavam o estigma de *outsiders* sociais e políticos dos judeus pelos seus costumes distintos ou maciça capacidade de agir como coletivo – levaram a conflitos com as autoridades, nos quais se destacou o papel de Judas Macabeu, que liderou uma série de revoltas contra o Império Selêucida, entre os anos de 167 e 160 a.C. (RUSSELL, 1973, p. 18; ASURMENDI, 2004, p. 426; SAULNIER, 1987, p. 23). A atitude de resistir àqueles que eram vistos como opressores da fé tradicional pode ser vista, por nós, durante grande parte da história do povo judaico, chegando também à promoção ostensiva dos jogos e espetáculos sob o governo do rei-cliente Herodes I, o Grande, de 37 a 4 a.C. Assim, segundo Rajak (2003, p. 3),

Herodes, que era de uma família iduméia, mas que havia se convertido ao judaísmo, chamou a si mesmo, não só *Philorómaios*, um amante de Roma, mas também um amante dos gregos, e seu orgulho em sua própria cultura grega expressaram-se em atos como a fundação de cidades gregas e benfeitorias para os Jogos Olímpicos. Atos que não se limitaram ao mundo pagão, mas tiveram um impacto também dentro da Palestina judaica. Como resultado, a clivagem entre os judeus se intensificou.

De fato, para os judeus, um grupo étnico-religioso que guardava certo distanciamento da cultura pagã, os espetáculos – não importando seu estilo, nível de violência ou competitividade – eram censuráveis por razões morais consuetudinárias (MCCLISTER, 2008, p. 131; PATRICH, 2002, p. 231-9). Dentro do pensamento judaico, a reação aos jogos foi também evidenciada pelo historiógrafo Flávio Josefo, em suas *Antiguidades Judaicas* (em grego, *Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία*, *Ioudaikē archaiologia*; em latim, *Antiquitates Judaicae*), obra redigida entre os anos de 93 e 94. Josefo descreve várias objeções judaicas aos espetáculos instituídos por Herodes, sempre elucidando sua preocupação com a defesa da cultura e moralidade judaicas, uma vez que os jogos levariam os homens à negligência da fé (KASHER, 1976, p. 152-6). Um trecho em especial, embora longo, merece ser citado:

Assim, Herodes, com poder absoluto e plena liberdade para fazer o que queria, não teve receio de se afastar cada vez mais das tradições de nossos antepassados. Aboliu os nossos antigos costumes, que lhe deveriam ser invioláveis, para introduzir outros, trazendo assim uma estranha mudança na disciplina que mantinha o povo no cumprimento do dever. Começou por instituir jogos, lutas e corridas, que se faziam cada cinco anos em honra de Augusto, e mandou construir para esse fim um circo em Jerusalém e um grande anfiteatro fora da cidade. Esses dois edifícios eram soberbos, mas contrários aos nossos costumes, que não nos permitem assistir a semelhantes espetáculos. [...] O circo era rodeado de inscrições em louvor a Augusto

e de troféus das nações que ele tinha vencido. Havia ouro e prata, ricos vestuários e pedras preciosas. Mandou também vir de todas as partes grande quantidade de animais ferozes, como leões e outros animais, cuja força extraordinária ou alguma qualidade rara suscitava admiração e curiosidade. [...] *Mas os judeus o consideravam uma deturpação e uma corrupção da disciplina de seus antepassados.* Nada lhes parecia mais ímpio que expor homens ao furor das feras por um *prazer tão cruel ou abandonar os santos costumes para abraçar os de nações idolatras.* Os troféus, que lhes pareciam cobrir figuras de homens, não lhes eram menos insuportáveis, porque violavam inteiramente as nossas leis. Herodes, vendo-os com esses sentimentos, julgou não dever usar de violência. Falou-lhes com muita afabilidade, procurando fazê-los compreender que aquele temor procedia apenas de uma vã superstição. Mas não conseguiu persuadi-los. Convictos de que ele cometia um gravíssimo pecado, declararam que, ainda que tolerassem o resto, não permitiriam jamais em suas cidades imagens ou figuras de homens, porque a sua religião o proibia expressamente. Herodes facilmente concluiu, por essas palavras, que o único meio de acalmá-los era livrá-los daquele engano. Levou alguns deles ao circo, mostrou-lhes vários troféus e perguntou-lhes o que pensavam que eram. Eles responderam que eram figuras de homens. Então ele mandou tirar todos os ornamentos, restando apenas os cabides sobre os quais estavam pendurados. Todos acharam graça, e o tumulto acalmou-se. *Quase todos vieram a tolerar com facilidade o resto, mas alguns não mudaram os seus sentimentos nem a sua opinião.* O horror que tinham aos costumes estrangeiros lhes fazia crer que não podiam ser introduzidos sem prejuízo das tradições de nossos antepassados e sem causar a ruína da nação. Assim, não consideraram mais Herodes seu rei, e sim um inimigo. *E resolveram antes expor-se a qualquer coisa que tolerar tão grande mal* (Josefo, *Antiquitates Judaicae*, 15, 11.660, grifo nosso).¹⁵⁹

De acordo com Josefo, os espetáculos romanos eram uma afronta às tradições e à moralidade ancestral dos judeus, elementos centrais na definição de sua identidade cultural. Assim, a oposição aos espetáculos era um meio de se defender e definir a identidade judaica contra as influências estrangeiras, tidas como perniciosas. Em *Sobre as Guerras Judaicas* (em grego,

¹⁵⁹ Διὰ τοῦτο καὶ μᾶλλον ἐξέβαινον τῶν πατρίων ἔθων καὶ ξενικοῖς ἐπιτηδεύμασιν ὑποδιέφθειρον τὴν πάλαι κατάστασιν ἀπαρεγχείρητον οὖσαν, ἐξ ὧν οὐ μικρὰ καὶ πρὸς τὸν αὐθις χρόνον ἠδικήθημεν ἀμεληθέντων ὅσα πρότερον ἐπὶ τὴν εὐσέβειαν ἦγεν τοὺς ὄχλους: πρῶτον μὲν γὰρ ἀγῶνα πενταετηρικὸν ἀθλημάτων κατεστήσατο Καίσαρι καὶ θέατρον ἐν Ἱεροσολύμοις ὠκοδόμησεν, αὐθις τ' ἐν τῷ πεδίῳ μέγιστον ἀμφιθέατρον, περίοπτα μὲν ἄμφω τῇ πολυτελείᾳ, τοῦ δὲ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους ἔθους ἀλλότρια [...] τό γε μὴν θέατρον ἐπιγραφὰι κύκλω περιεῖχον Καίσαρος καὶ τρόπαια τῶν ἐθνῶν, ἃ πολεμήσας ἐκεῖνος ἐκτίσατο, χρυσοῦ τε ἀπέφθου καὶ ἀργύρου πάντων αὐτῶ πεποιημένων. τὰ δ' εἰς ὑπηρεσίαν οὐδὲν οὕτως ἦν οὐτ' ἐσθῆτος τίμιον οὔτε σκευῆς λίθων, ὃ μὴ τοῖς ὀρωμένοις ἀγωνίσμασιν συνεπεδείκνυτο. παρασκευῆ δὲ καὶ θηρίων ἐγένετο λεόντων τε πλείστων αὐτῶ συναχθέντων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα καὶ τὰς ἀλλὰς ὑπερβαλλούσας ἔχει καὶ τὴν φύσιν ἐστὶν σπανιώτερα: [...] ἀσεβὲς μὲν γὰρ ἐκ προδήλου κατεφαίνετο θηρίοις ἀνθρώπους ὑπορρίπτειν ἐπὶ τέρψει τῆς ἀνθρώπων θεάς, ἀσεβὲς δὲ ξενικοῖς ἐπιτηδεύμασιν ἐξαλλάττειν τοὺς ἐθισμούς. πάντων δὲ μᾶλλον ἐλύπει τὰ τρόπαια: δοκοῦντες γὰρ εἰκόνας εἶναι τὰς τοῖς ὅπλοις περιειλημμένας, ὅτι μὴ πάτριον ἦν αὐτοῖς τὰ τοιαῦτα σέβειν, οὐ μετρίως ἐδυσχέρανον. Ἐλάνθανον δ' οὐδὲ τὸν Ἡρώδη ἐκταραττόμενοι: καὶ βίαν μὲν ἐπάγειν ἄκαιρον ὤφειτο, καθωμίλει δ' ἐνίους καὶ παρηγόρει τῆς δεισιδαιμονίας ἀφαιρούμενος. οὐ μὴν ἐπειθεν, ἀλλ' ὑπὸ δυσχερείας ὧν ἐδόκουν ἐκεῖνον πλημμελεῖν ὁμοθυμαδὸν ἐξεβῶν, εἰ καὶ πάντα δοκοῖεν οἰστά, μὴ φέρειν εἰκόνας ἀνθρώπων ἐν τῇ πόλει, τὰ τρόπαια λέγοντες: οὐ γὰρ εἶναι πάτριον αὐτοῖς. Ἡρώδης δὲ τεταραγμένους ὀρών καὶ μὴ ῥαδίως ἂν μεταπεσόντας, εἰ μὴ τύχοιεν παρηγορίας, καλέσας αὐτῶν τοὺς ἐπιφανεστάτους εἰς τὸ θέατρον παρήγαγεν καὶ δείξας τὰ τρόπαια, τί ποτ' ἔστιν ὃ δοκεῖ ταῦτα αὐτοῖς ἐπιθετο. τῶν δὲ ἐκβοησάντων ἀνθρώπων εἰκόνας, ἐπιτάξας ἀφαιρεθῆναι τὸν περιθέσιμον κόσμον ἐπιδείκνυσιν αὐτοῖς γυμνὰ τὰ ζῦλα. τὰ δ' εὐθὺς ἦν ἀποσπληθέντα γέλωος καὶ πλείστον εἰς διάχυσιν ἐδυνήθη τὸ καὶ πρότερον αὐτοὺς ἐν εἰρωνείᾳ τίθεσθαι τὰς κατασκευὰς τῶν ἀγαμάτων. Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον αὐτοῦ παρακρουσαμένου τὸ πλῆθος καὶ τὴν ὀρμὴν ἦν ἐπεπόνθεισαν ἐξ ὀργῆς διαχέαντος, οἱ μὲν πλείους εἶχον ὡς μεταβεβλήσθαι καὶ μὴ χαλεπαίνειν ἔτι, τινὲς δ' αὐτῶν ἐπέμενον τῇ δυσχερείᾳ τῶν οὐκ ἐξ ἔθους ἐπιτηδευμάτων, καὶ τὸ καταλύεσθαι τὰ πάτρια μεγάλων ἠγοῦμενοι ἀρχὴν κακῶν ὅσιον ᾤθησαν ἀποκινδυνεύσαι μᾶλλον ἢ δοκεῖν ἐξαλλαττομένης αὐτοῖς τῆς πολιτείας περιορᾶν Ἡρώδη πρὸς βίαν ἐπεισάγοντα τὰ μὴ δι' ἔθους ὄντα, καὶ λόγῳ μὲν βασιλέα, τῷ δ' ἔργῳ πολέμιον φαινόμενον τοῦ παντὸς ἔθνους (Tradução de Vicente Pedrosa, 2005).

Ἰουδαϊκοῦ πόλεμος, *Ioudaikou pólemos*; em latim, *De bello iudaico*), elaborada entre 75 e 79, fica claro que os jogos também significavam para os judeus uma referência à autoridade política romana exercida sobre sua terra natal, bem como à consequente perda da sua estabilidade e autonomia política. A construção do maior e mais famoso anfiteatro, o Coliseu ou Anfiteatro Flávio, era uma lembrança constante dos horrores da Guerra da Judeia, pois

a construção do Coliseu começou no início dos anos 70, após a conclusão da primeira guerra judaica, e os prisioneiros judeus podem ter trabalhado nele [...]. A inscrição dedicatória na fachada da estrutura anunciava para os espectadores alfabetizados que [IMP. T. CAES. VESPASIANVS AVG. AMPHITHEATRUM NOVUM EX MANVBIS FIERI IVSSIT] “[O Imperador César] Vespasiano [Augusto] fez esse [novo anfiteatro] a ser erigido a partir dos despojos [de guerra. Isto é, de sua vitória na Judéia]” [...]. O anfiteatro mais famoso do Império Romano é, assim, um monumento à sujeição dos judeus (MACLEAN, 2014, p. 585).

Além disso, Josefo (*De Bello Judaico*, 2.1; 3.1; 5.5-6) registra que Tito teria executado milhares de judeus cativos, atirando-os aos animais ou obrigando-os a lutar entre si. O triunfo que Vespasiano e Tito celebraram em Roma incluiu uma procissão de prisioneiros judeus. Em certa medida, os locais destinados a esses espetáculos coletivos funcionavam como instrumentos de controle social, como mecanismos de dissuasão aos que de alguma forma atentassem contra os interesses imperiais. Era o caso das minorias religiosas, por vezes estigmatizadas como inimigos de Roma (KORSTANJE, 2009, p. 09). Em suma, os espetáculos públicos teriam auxiliado na humilhação dos judeus. Quando Josefo afirmou que os espetáculos levavam à negligência das observâncias da fé (mesmo argumento empregado em 2 Mc. 4.13-15), ele se referiu muito mais do que meramente ao tempo despendido nos espetáculos, ele se referia à maldade, impiedade, práticas estranhas, subordinação e idolatria próprios do recinto dos jogos, que minavam a coesão religiosa dos judeus, diluindo seus costumes e suas regras de fé e prática, regras pelas quais eles se faziam um grupo coeso religiosamente.

A alteridade judaica teria sido assim demarcada, dentre outras variáveis, pela recusa aos jogos, muito embora tenhamos conhecimento de que dentre os espectadores do circo ou do anfiteatro houvesse judeus. Essa prática pode ser confirmada, pois, segundo Weiss (1999, p. 44), havia assentos reservados para os judeus em teatros provinciais. Além disso, Rose MacLean (2014, p. 585) afirma que, na verdade,

[...] uma parte substancial de judeus foram, provavelmente, os cidadãos romanos e, portanto, elegível para se misturar com o resto do público [...]. Judeus em Roma teriam se encontrado na posição de negociar identidades múltiplas simultaneamente, em primeiro lugar, decidir se a assistir aos jogos, então se a sentarem-se uns com os

outros ou se misturar com o resto da multidão e, finalmente, como responder às demonstrações de valor marcial e do imperialismo que eram encenadas na arena.

David McClister (2008, p. 141), interpretando o deutero-canônico *Primeiro Livro dos Macabeus* (1.14-15), nos esclareceu sobre a prática de reversão da circuncisão por epispaço cirúrgico, uma indicação de como os elementos ou marcadores da etnia judaica foram menos fixos do que poderíamos supor. O autor de *Macabeus* retrata que “construíram então, em Jerusalém, uma praça de esportes (*gymnasium*), segundo os costumes das nações; restabeleceram seus prepúcios e renegaram a Aliança sagrada. Assim associaram-se aos pagãos e se venderam para fazer o mal”.¹⁶⁰ A razão para o ato de reconstrução do prepúcio se deveu ao fato de que, para gregos e romanos, era considerado inaceitável um homem frequentar um banho público ou ginásio circuncidado. Mediante esse relato, pareceu-nos claro que o fato de alguns judeus decidirem participar em uma das instituições helenísticas mais importantes, o ginásio, diria muito sobre o grau de aculturação helenística entre os antigos judeus e das mudanças propiciadas por Herodes no cotidiano e nas sociabilidades da Palestina judaica (MCCLISTER, 2008, p. 141). Essas interações sociais não eram propriamente uma novidade, uma vez que, como afirma Maclean (2014, p. 585),

a disseminação gradual do poder romano criou uma situação em que, literalmente, centenas de grupos étnicos distintos adotaram aspectos da cultura romana, pelo menos, em algum grau. Este foi um processo complexo que envolveu vários níveis de aceitação ativa, compulsão, aquiescência e resistência. O espetáculo, como uma encenação pública de normas e práticas dos romanos, era um cenário particularmente importante onde esse processo foi desenrolado.

Estudos recentes, como Weiss (1999, p. 23-49), Levine (1998, p. 38-44) e Maclean (2014, p. 578-589), demonstraram também que os judeus da Palestina começaram a aceitar os jogos romanos como parte de seu *background* sociocultural já no final do primeiro século, o que foi atestado pela proliferação de espetáculos e jogos naquela região ao longo do segundo e terceiro séculos, acontecimento condizente com o maior desenvolvimento citadino. Em outras palavras, a reação judaica aos jogos e espetáculos expressou não apenas um diálogo entre centro e periferia, entre estabelecidos e *outsiders*, mas também entre os próprios membros de um grupo religioso na fronteira com integrantes de diversos estamentos sociais que entravam em conflito e diálogo no ambiente urbano e que deviam, através de suas práticas e representações, criar e diferir a si mesmos na criação e coesão de uma identidade, de modo

¹⁶⁰ “καὶ ᾠκοδόμησαν γυμνάσιον ἐν Ἱεροσολύμοις κατὰ τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν; καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας καὶ ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἀγίας καὶ ἐξευρίσθησαν τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρὸν” (Tradução da Bíblia de Jerusalém, 2006, p. 719-720). A criação do ginásio e a valorização da cultura helênica podem ser observadas também no Segundo Livro de *Macabeus* (4.9-15; 18-19) e em Flávio Josefo (*Antiquitates Judaicae*, 12.237-41).

que ao mesmo tempo gerenciassem da melhor forma possível suas interações na complexidade do dia a dia.

Nosso objetivo nesta seção foi identificar as principais objeções aos jogos levantadas por grupos diferentes dentro da cultura romana, especialmente os estoicos e os judeus. Isso foi feito de maneira a evidenciar que existiam diversas críticas aos espetáculos anteriores ao cristianismo e que irão alimentar, de alguma maneira, as reflexões dos Padres da Igreja. No Império, cada grupo criava uma autorrepresentação mediante a rejeição ou aceitação de determinados marcadores culturais, negociando no cotidiano, sua identidade, processo para o qual os espetáculos contribuíram sobremaneira. Significa dizer também que nem sempre, ou melhor, que sempre a dimensão retórica não corresponde a uma prática exatamente condizente e homogênea – quando o cotidiano estava em pauta, a palavra e a ação eram elementos totalmente avessos.

A oposição à ida aos espetáculos estava em nossa opinião intimamente ligada aos processos de autorrepresentação e formação da identidade. Segundo Mammel (2014, p. 603), “[...] a própria cultura de espetáculo romano [e também helênica] desempenhou um papel fundamental na formação de muitos aspectos da identidade romana e para a sociedade romana como um todo, até mesmo a oposição aos espetáculos forneceu um meio de automodificação individual e dentro do grupo”. Isso significa dizer que, ao rejeitar e denunciar as mazelas reais ou simbólicas dos jogos romanos, os críticos foram capazes de se definir e posicionar-se em relação a outros grupos antigos. Para os estoicos, a alteridade era manifesta no comportamento das massas incultas. Para os judeus e, em breve, para os cristãos, os jogos significavam corrupção, violência, escravidão e subserviência diante dos pagãos, que, mesmo compartilhando todo um *background* cultural, possuíam outros códigos de moralidade.

DE SPECTACVLIS: SUA RECEPÇÃO E SUA DIMENSÃO RETÓRICA

Gostaríamos agora de traçar um panorama geral do nosso documento literário com ênfase na transmissão dos manuscritos e no *status quaestionis* da divisão retórica e genérica da obra. Faremos isso porque acreditamos que seja necessário, uma vez que, além de instrumentalizar o leitor sobre a dificuldade no trato com uma documentação tão antiga, expõe também os inúmeros reveses que este texto sofreu até ser estabelecido e chegar até nós (PASCUA

VÍLCHEZ, 2012, p. 27 e ss.). Além disso, nossa intenção é também demonstrar como as discussões sobre o objetivo da rejeição dos espetáculos estão ligadas de maneira mais ampla à rejeição das práticas pagãs e da idolatria, o que fica ainda mais claro quando se analisa a divisão retórica do tratado (SIDER, 1978, p. 339-365; VAN DER NAT, 1964b, p. 129-143).

Os textos que compuseram o *De Spectaculis* na contemporaneidade advêm de três manuscritos principalmente. Estes foram compilados na sua forma atual somente no século XVI, em 1545, 1550 e 1579, por Martin Mesnart e Jean de Gagny, seguido por Sigismond Gelenius e, enfim, por Jacob Pamelius mediante outro manuscrito emprestado a ele por Johannes Clemens Anglus. Estas também foram as três primeiras edições com as obras completas de Tertuliano.¹⁶¹ As obras de Tertuliano foram assim transmitidas a nós em uma dúzia de coleções bem diversificadas e independentes umas das outras, por esse motivo, apresentaremos brevemente agora as três fontes que deram origem ao texto tal como ele nos chegou (PASCUA VÍLCHEZ, 2012, p. 27).

Trataremos em primeiro lugar do *Corpus Corbiensis* (**L**), manuscrito que se encontrava em Corbie, França. Essa coleção continha, na origem, além de nossa fonte, outros vários textos de Tertuliano, em particular alguns presentes apenas nesta coleção e perdidos para a posteridade, como as obras do período montanista,¹⁶² juntamente com outras duas de Novaciano, que por

¹⁶¹ A quantidade de cópias e transcrições de nossa fonte relegou uma quantidade de títulos distintos a esse mesmo texto, uma vez que, “em um códice medieval, normalmente não há página de título ou lista de conteúdos (o *Codex Agobardinus* é uma rara exceção), nem nenhuma notação sobre a coluna do texto, como em um livro moderno. Não há divisões entre os parágrafos ou mesmo palavras. Assim, o início de um novo livro está marcado no texto, e é chamado o *incipit* (literalmente 'comece'). No final, pode haver uma explícita semelhante (que termina), e um ou ambos destes pode indicar autor e título, ou talvez algum outro sujeito. Consequentemente estes variam muito mais do que o texto normal faz, e podem ser adicionados ou perdidos na transcrição muito mais facilmente. Para as obras de Tertuliano, estes *incipits* e *explicitis* são os únicos lugares onde o nome completo de Tertuliano é, por vezes, mencionado” (DEKKERS, 1952, p. 371). No *Agobardinus* (**A**) ela é chamada de *INCIP DE SPECT*; em Mesnart (**B**), *DE SPECTACVLIS LIBER*; No perdido *Corbiensis*, de acordo com os catálogos medievais, o título variava entre *DE SPECTACVLIS* e *DE FIDE*; Em uma cópia perdida, intitulada *Trevirensis*, era chamado *Spectaculorum libri / duo libri de spectaculis*. Sua forma reduzida recebeu a forma de *Tertull. De spect* em função da marginália do *Ottobonianus* 25 (**O**). Além disso, segundo várias versões cada capítulo tinha um subtítulo. No **A**, somente para os capítulos 6 ao 12. Em **B** os títulos também aparecem para os primeiros cinco capítulos, presumivelmente a partir do manuscrito *Corbiensis*. Por exemplo, o título do capítulo 12 é *De munere* em ambas as coleções, tanto a de Corbie, como a de Colônia (TURCAN, 1986, p. 12).

¹⁶² Não obstante os diversos reveses que o paleocristianismo sofreu por causas externas, várias disputas causaram as primeiras crises internas, produzindo movimentos intelectuais considerados divergentes da protodoutrina em um momento ainda de pouco reconhecimento em nível institucional de uma única fé (*regula fidei*). Esses movimentos divergentes, tais como o marcionismo, o montanismo e o encratismo foram ainda considerados heréticos por distinção dogmática (SIMON; BENOIT, 1987, p. 147-161). Uma diferença notável era, por exemplo, que esses movimentos concederam maior importância à atuação das mulheres nas comunidades e congregações enquanto a proto-ortodoxia, segundo Gilvan Ventura da Silva (2006, p. 40), procurou talhar esse tipo de atuação, criando, “um autêntico *apartheid* sexual em seu interior”. Tertuliano no final de sua vida, no início do terceiro século, deixou a comunidade cristã e se juntou a uma dessas correntes, o montanismo ou Nova Profecia. Essa crença foi fundada e organizada por Montano, com visível matriz gnóstica, desenvolvendo e

assinar como o nosso autor ficou conhecido como Pseudo-Tertuliano. Tem sido sugerido que a coleção foi compilada por círculos não ortodoxos, provavelmente novacianos, durante a Antiguidade Tardia. Todos os originais foram perdidos, e nossas informações sobre a veracidade desses manuscritos só podem ser derivadas de três fontes. Os primeiros deles são os catálogos medievais de Colônia (séc. IX) e Corbie (séc. XII), que atestam sua existência. Em segundo, a existência de duas cópias desaparecidas na atualidade, mas que no séc. XVI estavam disponíveis para consulta – uma em Malmesbury, na Inglaterra, conhecida como *Codex Masburensis*, ou **C**, consultada por Gelenius; e a outra nomeada *Codex Vetustissimus*, e consultada por Mesnart. Em terceiro lugar, podemos atestar a veracidade pelas citações diretas feitas em obras da época (Mesnart (**B**) em 1545; Gelenius, utilizando o perdido **C**, em 1550; e Pamelius, que consultou todos, em 1583-4) que citavam os códices dos quinhentos (LIEFTINCK, 1951, p. 193-4; TURCAN, 1986, p. 8-9).

A única porção sobrevivente do *Corpus Corbiensis* foi um fólio conhecido como fragmento Keppel ou *Gueldriana Fragmentum* (336 x c. 255 cm) (**Imagem 24**), datado do século nono, que recolhe uma porção original do *Sobre os Espetáculos* (LIEFTINCK, 1951, p. 193; DEKKERS, 1952, p. 372; TURCAN, 1986, p. 11-12). É certo que esses fólios tenham vindo do códex carolíngio da Catedral de Colônia, e não de Corbie, cujo catálogo data do ano 833. Esse fragmento, com aproximadamente quatrocentas e sessenta e nove palavras, traz a parte final do tratado (27.4 [*gratissimis et acceptissimis*] até 30.3 [*insulantibus contra*]), algo em torno de 7,5% do texto original, mas que ajudou a iluminar as discussões e disputas

ganhando força em meados do segundo século, caracterizada principalmente por uma acentuação do rigorismo moral (Eusébio, *Hist. Eccl.*, 5, 16.10; CAIRNS, 2006, p. 82-83; VON CAMPENHAUSE, 2005, p. 200). “Montano afirmava que possuía o dom da profecia e havia sido enviado por Jesus Cristo para inaugurar uma nova era na terra. Segundo ele o universo era simples: existia o mundo visível em que vivemos, havia o céu do Deus-Criador ou o Demiurgo, que ele correlaciona com o severo Jeová do Antigo Testamento. Em outra dimensão estava o Verdadeiro Deus, bondoso, piedoso e benigno, aquele que sempre existiu, mas só se revelou ao homem enviando a terra o seu Espírito, Jesus Cristo, para que se opusesse aos sombrios ensinamentos de Jeová. Para Montano, era deplorável todo prazer terreno, devendo-se evitar o matrimônio e a procriação [...]. O movimento montanista pretendia revalorizar os elementos da mensagem cristã primitiva que haviam sido esquecidos, principalmente a mensagem escatológica. Propôs assim um ascetismo rigoroso, o qual visava a preparação para o momento final [ou seja, a Nova Jerusalém descida do céu, tal como em Ap., 21.1-10]. No plano alimentar instituiu-se o jejum e proibiu-se o consumo de carne. [...] ficou marcado, também, por não proibir as mulheres de coordenarem as cerimônias e ocupar cargos elevados na hierarquia, que acabaram por desempenhar importante papel em suas consagrações. Para eles, o Espírito Santo inspirava igualmente homens e mulheres e assim também deveria ser com a igreja” (SOARES, 2011, p. 72). “No pensamento montanista Tertuliano, a continência asseguraria ‘um grande cabedal de santidade com a renúncia do uso do sexo, conquistar-se-ia o Espírito Santo. Liberto da mulher, o homem teria gosto pelas coisas do Espírito. Muitos homens e mulheres envelheciam na vida virginal na esperança de estarem mais próximos de Deus. As mulheres que renunciariam às primeiras e às segundas núpcias seriam as esposas de Cristo e de Deus e já pertenceriam à família dos anjos” (DI BERARDINO, 2002, p. 1420).

gratissimis & acceptissimis inbut omnia illa seu fortia seu ho
 nestate seu honora seu canora seu subtilia. proinde habe acinelli
 ci dia mellis deluacunculo uenenato neccecegi gulam feciar
 uoluptatis quant periculum persuauitatem saginentur eius
 modi dulcib; conuiuasui & loca & tempera & inuicacor ipso
 rum est. Nostrae caenae nostrae nuptiae nondum sunt
 non possumus cum illis discumbere quia nec illi nobiscum uicib;
 dis positores est. Nunc illi & antur nos con flectemur.
 seculum inquit gaudet uos tristes eritis. Lugeamus ergo
 dum & hinc gaudent utcum lugere coeperint gaudeamus ne
 pariter nunc gaudentes. tunc quoq; pariter lugeamus. Delicia
 tis es xpiane si in seculo uoluptatem concupiscas. immonium
 stultus si hoc existimas uoluptatem philo sophi quidem hoc
 nomen quod & tranquillitati dederunt in ea uoluptate in ea
 auocantur in ea sua gloriantur cum hi melas & caenas & pul
 uerem & harenas suspiras dicat uelut non possumus uiuere
 sine uoluptate quumoricum uoluptate debemus. Nam quod
 est aliud uocum nostrum quam quod & apostolo exire de seculo
 & recipi apud dnm hec uoluptas ubi & uicium. Jam nunc spu
 sac delectamentis erigere spatium hoc curram in gratias
 et uocet & caelest uoluptates a dno condipatris & dmi reconcilia
 tio quam ueritatis reuelatio quam errorum recognicio quam tan
 torum retro criminum uenia quem maior uoluptas quam festi
 dium ipsius uoluptatis quam seculitatis contemptus quam ue
 ra libertas quam conscientia integra quam uita sufficiens
 quam mortis amor nullus quod calcat deos nationum quod de
 monia expellis quod medicinas fecas quod reuelationes patris

quod dicitur haec uoluptas haec speccu gula xpianoru
 sca po; pocua grauitam hinc sibi ludet circenses in caeprare
 cursus seculi inuare temporal abentia numerata melas
 consummationis expecto so ci & caes ecclesi arum defen de
 ad signum ds suscitare ad cubam angelorum gere ad mar
 tu palmas gloriare in caem caedoc crinae delectant sa
 tis nobis uiciorum est satis ueritatis est satis sententiarum
 satis & iam canacorum satis uocum nec fecit uoluptas sed uer
 tates nec strophae sed simplicitate ut & pugillat
 & lucetis prestosunt non garua sed mulea aspicit impu
 dictam delectam & asticetate per fidiam caesam a fide
 seuitam amittere cordia contusam pculuriam amo de fide
 adum braccem & caelestine apud nos agone in uo; ipso
 cor uiamur ut autem & angustia in uo; hinc & hinc
 quod uocem speccu uoluptas in paxano est ad uocem hinc
 iam indubitate iam superbi iam triumphantis quae
 illa exultatio angelorum quae gloria resurgentium
 scorum quae regnum exinde iustorum qualis ciuitas
 noua hierosalem. At enim supersunt alia speccu uoluptas
 ille ulamur & per se uis in die dicitur ille natio uibus in
 speratus ille dorisus cum uita seculi uocitator & uocitator na
 tuitates uno igni haurientur quae tunc speccu uoluptas
 quid ad mirer quid uideam ubi gaudet ubi exultem speccu
 canstot accitator se ges qui in celum recepta uita abantur
 cum ipso ioue & ipso ioue uocibus in uocem uocem
 centes haempestides persecutores dominaci uocem
 seu uocibus quam ipsi flammis se uocem in uoluptas uocem

uoluptas

Imagem 24 – Recto e uerso do Fragmento Keppel ou *Guedriana Fragmentum* (336 x c. 255 cm), datado do século nono, encontrado pelo arquivista holandês Anthonie Paul van Schilfgaarde. Foi emprestado temporariamente a Universiteitsbibliotheek Leiden, durante os anos de 1950 a 1969, quando foi digitalizada acima, então voltou para o *Gelders Archief*, em Arnhem, nos Países Baixos. O seu número de inventário é *Huisarchieff Keppel* (bloknr 0409), inv. nr 1784a (LIEFTINCK, 1951, p. 201).

filológicas sobre o texto original,¹⁶³ pois suas leituras foram, em geral,

[...] superiores às do *Codex Agobardinus*, para não falar do número de omissões e palavras mutiladas nesta passagem do manuscrito. Da mesma forma as leituras são geralmente melhores do que as do *Codex Ottobonianus*. Curiosamente, o texto, tal como consta no fragmento Keppel é muito próximo ao que é dado nas edições impressas de Mesnart e Gelenius, que lança luz sobre o trabalho destes primeiros editores. Ele também deixa claro que o uso dessas edições é uma necessidade, pois eles podem dar a conhecer um texto melhor do que o Agobardinus, existente no século nono, porque eles são baseados em melhores (mas perdidos) manuscritos, de idade desconhecida (TURCAN, 1986, p. 12).

O texto de nossa fonte advém, em segunda instância, da Coleção Agobardina. De todos os manuscritos que a compunham o único sobrevivente foi o *Codex Agobardinus* (A). Ele era o mais antigo dessa coleção, datando do final do século nono (TURCAN, 1986, p. 8-9). Leva o nome do seu primeiro proprietário, o bispo Agobardo de Lyon (814-840), um ilustre representante do *Renascimento Carolíngio*, que o doou à Catedral de Santo Estevão, em Lyon, onde permaneceu durante toda a Idade Média até a segunda metade do século XVI (PETITMENGIN, 2004, p. 65). Parte dele foi perdida, porém, seu conteúdo ainda é conhecido por nós através do índice de conteúdos, presente na capa do manuscrito. Sofreu, em função da umidade, a perda das margens, tendo sido suprimidos cerca de 20 letras por fólio, o que tornou o texto lacunar (TURCAN, 1986, p. 8). Atualmente, está disponível na *Bibliothèque Nationale* de Paris, onde é classificado como Lat. 1622, ao lado de outros manuscritos latinos (*Codex Parisinus Latinus*). O *Sobre os espetáculos* está transcrito nos fólios 89^R-105^R (LAUER, 1940, p. 95-96; TURCAN, 1986, p. 8).

Por último, temos o *Codex Vaticanus Ottobonianus Latinus* 25 (O), que é visto por vários especialistas – além de Turcan (1986, p. 9-11), podemos citar Borleffs (1951, p. 78, especialmente a nota 33), Dekkers (1954, p. vii) e Quasten (1958, p. 300) – como um texto que “[...] oferece raros erros materiais (ditografias [erros dos copistas que repetem letras, sílabas ou palavras, quando deviam escrever somente uma vez cada elemento], erros, omissões e acréscimos) [...] quase sempre corrigindo os erros do manuscrito original” (TURCAN, 1986, p. 10). Foi descoberto na Biblioteca do Vaticano, em 1946, e continha extratos de quatro tratados de Tertuliano, entre eles o *De Spectaculis* (TURCAN, 1986, p. 9). O manuscrito pertenceu à rainha Cristina da Suécia e foi levado por ela para Roma

¹⁶³ Essas disputas foram discutidas de maneira completa por Marie Turcan (1986, p. 14), chegando a apresentar trechos em que discute a mesma passagem nas três edições do Quinhentos para explicar melhor as mudanças de leitura ofertadas pela comparação dos textos latinos. Para uma discussão mais completa sobre o estabelecimento do texto, cf. Turcan (1986, p. 7-28); para um debate especialmente sobre a transmissão das fontes clássicas até a contemporaneidade, com ênfase nos renascimento carolíngio e macedônico, cf. Pascua Vélchez (2012, p. 27-40).

(BORLEFFS, 1951, p. 69). A coleção de tratados então foi provavelmente composta no Reino Franco entre a segunda parte do século XII e o séc. XIV. Uma raridade desse documento foi o fato de que os escritos de Tertuliano aparecerem imediatamente e de maneira não discriminada após os escritos de Cipriano. Assim o nome de Tertuliano não aparece em nenhuma parte do texto. No entanto, há uma nota redigida em caligrafia a mão livre do séc. XVII ou XVIII, em língua latina, na margem do texto, que indica: “*Est excerptum ex Tertull. de Spect.*”, ou seja, “Este é um trecho de *Sobre os Espetáculos* de Tertuliano”, denotando uma marginália elaborada por um leitor desconhecido mais atento. Nosso tratado ocupa do *recto* do fólio 251 até o *recto* do fólio 255 (TURCAN, 1986, p. 9-11).

Por seu estilo, Tertuliano foi visto como inaugurador e expoente da apologética latina, lançando as bases para a tradição de toda a Patrística Latina (PARATORE, 1987, p. 867; CONTE, 1994, p. 601). Essa importância pode ser atestada, especialmente após a redação da sua obra magna, *Apologeticus (Apologia)*, por volta de 195-197, bem como nossa fonte, a disciplinar *De spectaculis (Sobre os espetáculos)*, por volta de 197-202 (DI BERARDINO, 2002, p. 1348-1349). Nossa escolha por uma fonte literária de caráter apologético se deu tendo em vista, tal como propõe, Alexandre Júnior (2005, p. 17), que

[...] a literatura é o nosso melhor veículo de acesso à cultura e à civilização antigas, [...] é que essa literatura foi em larga medida moldada pela retórica. Já em Homero os gregos se distinguiram pela facúndia, e sempre gostaram de saborear a força e a magia das suas próprias palavras. A retórica brotou da sua genial capacidade para a expressão oral e inspirou-se no doce sabor da palavra usada com fins persuasivos. Desde Homero que a Grécia é eloquente e se preocupa com a arte do bem falar. Tanto a *Ilíada* como a *Odisseia* estão repletas de conselhos, assembleias, discursos; pois, falar bem era tão importante para o herói, para o rei, como combater bem.

Como o excerto deixou claro, para entendermos a construção de um texto escrito na Antiguidade devemos atentar para sua natureza retórica (PERELMAN, 1993, p. 37). Segundo Aristóteles, em sua *Ars Rhetorica* (1, 1354-8a), originalmente *Τέχνη ρητορική*, os gêneros oratórios ou retóricos eram três: o judiciário, o deliberativo ou político e o epidítico ou demonstrativo. São três, pois, que contemplam os três principais tipos de auditório, e por isso apresentam características tão específicas de fala, comportamento e gestualística que, por suas especificidade e natureza, definem o próprio gênero oratório (PERELMAN, 1993, p. 29). O discurso judiciário tem como auditório preferencial o tribunal e como intenção básica o convencimento mediante a acusação ou a defesa; o deliberativo procede da assembleia grega ou do Senado romano, versa sobre todas as questões referentes à cidade, aos eventos de paz ou guerra, da defesa ou dos impostos, orçamentos, importações e legislações; finalmente, o epidítico visa aos espectadores e às suas expectativas (Arist., *Rhet.*, 1, 1359b; GUMBRECHT,

2003, p. 16). Sendo assim, o epidítico comporta a massa daqueles que assistem a discursos de aparato, orações fúnebres, panegíricos e outros textos escritos ou proferidos de elogio ou censura (*Rhetorica ad Herennium*, 1, 2). Em outras palavras, o discurso epidítico pode censurar e condenar, no seu uso como vitupério (Quint., *Ins. Orat.*, 6, 3.37). Porém, na maioria das vezes, era de teor laudatório, louvando ora um homem ou uma categoria de homens, ora uma cidade, ora seres lendários, ora o imperador (Quint., *Ins. Orat.*, 3, 7.15-22).

É, pois, à luz destas características primárias que entendemos a necessidade do discurso de Tertuliano. Discurso este que, em primeiro lugar, tinha como objetivo vituperar os atos de idolatria, tal como a ida aos espetáculos e os comportamentos socioculturais dos pagãos. Ainda assim, entendemos que o *De Spectaculis* pode ser visto como um texto de fronteira entre os gêneros demonstrativo e deliberativo. Defendemos isso tendo em vista a impossibilidade de um texto ser puramente restrito em somente uma das três categorias retóricas, pois todos os gêneros ajudam mutuamente uns aos outros (Quint., *Inst. Orat.*, 3, 4.4-5). Além disso, ao mesmo tempo em que a função apologética desse trabalho emerge na condenação e vitupério dos atos dos pagãos, o que é claramente uma função do gênero demonstrativo, isso não impediu Tertuliano de também escrever através de um substrato de aconselhamento, expressando o que seria mais proveitoso ou prudente para a comunidade paleocristã através de uma oratória popular. Esta última característica é clara do gênero deliberativo, pois, segundo Chaïm Perelman (1993, p. 29), este gênero retórico visava ao “[...] fim de uma argumentação não deduzir consequências de certas premissas, mas provocar ou aumentar a adesão de um auditório às teses que se apresentam ao seu assentimento, [pois a adesão] não se desenvolve nunca no vazio”.

Assim, o objetivo do gênero apologético utilizado por Tertuliano, também seria deliberativo ao intensificar a adesão, reforçar os valores que esse enunciador procurava fazer predominar no seu auditório, sem os quais os discursos que visavam orientar uma ação futura não poderiam prevalecer. Em associação com o epidítico e o deliberativo, a apologia em nossa opinião objetivava com frequência uma ação no momento exato em que esta sendo proferido, mesmo que também devesse criar uma disposição para ação, de maneira grandemente pedagógica, em um instante apropriado no futuro (PERELMAN, 1993, p. 29 e ss.). Coadunando com esse pensamento, para Habinek (2005, p. 53-54) o objetivo do gênero demonstrativo seria criar uma ficção de verdade e fazer com que essa fosse socialmente aceita. É, em nossa opinião, e, sobretudo desse ponto de vista, que a apologia se apresenta como um recurso retórico necessário às comunidades cristãs no limiar da sua

institucionalização política e hierárquica: as práticas pagãs no seio da comunidade deveriam ser vituperadas de maneira persuasiva para que fossem evitadas de modo que esta condenação e a rejeição da cultura clássica se tornasse parte integrante e definidora da identidade proto-ortodoxa em formação (MELRO, 1974, p. 33-4; MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 472-3).

A racionalidade retórica, mostrada por Tertuliano em seus textos, comprova que sua argumentação não era estática. Assim, ainda que os gêneros deliberativo e judiciário pressuponham de um adversário, embate ou uma situação controversa mais direta, o gênero epidítico também tem como função intensificar a adesão sobre as coisas adequadas ao proponente de modo “[...] a recriar a comunhão sobre determinados juízos de valor, estabilizando normas e crenças no seio da sociedade. Sua defesa é contra uma contestação futura, contra um embate posterior, possuindo assim um importante papel na retórica e na teoria da argumentação” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 56). Em outras palavras, “[...] o epidítico é realizado no tempo presente, já que as virtudes e os vícios devem acordar com o que era ou não aceito naquele período que foi proferido o discurso, diferentemente dos outros dois gêneros” (CARVALHO, 2014, p. 42). Em grande medida, o tom de *Sobre os espetáculos* variou nessa perspectiva de persuasão e vitupério. Queremos ressaltar que, ao passo que Tertuliano firmou propostas dogmáticas e reguladoras aos membros da comunidade, utilizando-se em grande medida do tom apologético para com a proto-ortodoxia, o atrito e a rejeição de outras práticas ou grupos sociais não foi de maneira nenhuma excluído.

Quando nos referimos à denominação do gênero literário apologético, fazemos referência ao termo *apologeticus*, que tem sua raiz no latim tardio e que, por sua vez, adviria do grego *ἀπολογητικός*, *apologeticós*, etimologicamente derivado de *ᾠολογία*, *apología*, que significaria basicamente *falar em defesa de algo* ou, simplesmente, uma *defesa verbal* (RAMM, 1953, p. 10-17; SPROUL; GERSTNER; LINDSLEY, 1984, p. 13-24; GEISLER, 1988, 11-15).¹⁶⁴ No campo teológico, seria um instrumento a serviço de um paleocristianismo

¹⁶⁴ Não podemos deixar de citar que essa terminologia intitula também uma série de discursos atribuídos a Sócrates (c. 469 – 399 a.C.), o principal proferido em 399 a.C., e legados à posteridade por Platão (c. 423 – 348 a.C.) (SHIPLEY, 1964, p. 41). Esse discurso compõe a autodefesa socrática contra as acusações de corromper a juventude, não crer nos deuses nos quais a cidade acreditava, mas sim em *daimonia*, ou seja, em deuses novos (*Apologia*, 24b-35e). Sobre isso, Carlos Ceia (2010, p. 32) escreve: “A mais famosa das apologias, e também a primeira a fixar o gênero, é a obra inicial de Platão [...]. Não se trata da primeira apologia escrita, pois diz-nos Xenofonte na sua obra com o mesmo título da de Platão, que vários autores anteriores haviam escrito defesas de Sócrates perante a acusação do tribunal. [...] O texto de Platão é um gênero que coloca o sujeito no centro da *questão*, porque se trata de um processo de auto-justificação perante a lei. O facto é que muitas apologias que se seguiram nasceram também da necessidade de um determinado indivíduo em se justificar perante um auditório”.

em ascensão e ainda pouco institucionalizado, uma proto-ortodoxia, que buscava demonstrar a verdade de sua própria doutrina através da argumentação em defesa de teses contrárias, assumindo por vezes um caráter difamatório (SPROUL; GERSTNER; LINDSLEY, 1984, p. 15). Em grande medida, esse caráter vituperoso era destinado aos adeptos da chamada identidade romana urbana, identificados como gentios, ou seja, os vários indivíduos participantes dos cultos tradicionais ou clássicos, ou seja, adeptos das doutrinas neoplatônicas, dos cultos orientais, das várias religiões de mistérios e ainda dos cultos às diversas deidades do Império como Mitra, Isis e Cibele – todos estes identificados com alguma imprecisão simplificadora como um grupo monolítico intitulado pagão pela tradição da Patrística.¹⁶⁵

Na Patrística Latina, foram chamados apologistas os primeiros Padres da Igreja que, principalmente no final do segundo século e começo do terceiro, se dedicaram a escrever apologias em defesa do paleocristianismo (CONTE, 1994, p. 600). Ao contrário do impulso neotestamentário, o objetivo desses tratados não era apenas defender a ainda incipiente doutrina paleocristã contra as correntes filosóficas e religiosas que a ela se opunham, mas principalmente constituir e esclarecer as bases dogmáticas e os conceitos fundamentais para gerir a ortodoxia e balizar a ação dos crentes, que deveriam observar os preceitos evangélicos. Esses primeiros autores foram bastante influenciados por temas e argumentos filosóficos e literários que se mostravam alinhados e congruentes à fé e ao *kerygma* (κήρυγμα), ou seja, a mensagem, a pregação, o anúncio ou a proclamação das boas-novas paleocristãs (*Is.*, 61.1).¹⁶⁶

Segundo Paratore (1987, p. 868), a maior dificuldade de Tertuliano era adaptar a língua latina à nova fé, já que “[...] as origens sociais modestas da maioria dos novos crentes impeliem ao uso do *sermo plebeius*, que assinalava uma mortificante inferioridade da nova cultura face à orgulhosa cultura pagã”. Pondo de lado o tom preconceituoso de Paratore, uma verdade aqui vem à tona. No tempo de Tertuliano, os paleocristãos do sul do Mediterrâneo ainda escreviam

¹⁶⁵ Não podemos nos furtar das críticas e de algumas dificuldades que se apresentam quando tratamos da apologética como gênero literário. Nas palavras de Cecilia Ames (2008, p. 46): “Com respeito ao gênero, a afirmação de Timpe (2001, p. 65) que a apologia não constitui um gênero literário, pois os apologistas se servem de formas diferentes, cartas, discursos, diálogos, pedidos oficiais ou tratados filosófico, mostra uma dificuldade inicial. A partir de ali se abre uma gama de interrogações: a continuidade do *tópos* socrático (BUTTERWECK, 1995) e, sobretudo, o efeito da apologia na comunidade cristã (ZILLING, 2004)”.

¹⁶⁶ A palavra grega κήρυγμα pode ser traduzida simplesmente por mensagem (SCHALKWIJK, 1998, p. 114). *Kerygma* também constitui um termo técnico para designar formulações fixas da proclamação paleocristã, como “[...] o *kerygma* da morte, ressurreição e exaltação de Jesus” ou para falar do anúncio da palavra por Paulo (*1 Cor.* 1.17-4.8; *2 Cor.* 11.4-6a; MURPHY-O’CONNOR, 2004, p. 266-270; CROSSAN; REED, 2007, p. 305). É usado, às vezes, em sentido geral para a “pregação do evangelho” (KOESTER, 2005, p. 237-239; 372). Pregação essa que formalizou a expansão inicial do movimento cristão, não em um “[...] fenômeno gradual, mas, na realidade, em uma difusão rápida da mensagem do Cristo ressuscitado, tendo como polo difusor não apenas Jerusalém, mas também a Galileia, onde Jesus por primeiro atuou” (SELVATICI, 2009, p. 165).

em grego, afinal, “[...] os africanos se arrolam na tradição cristã greco-oriental, onde as primeiras apologias latinas apresentam muitas características comuns as obras apologéticas helênicas” (AMES, 2008, p. 47). Foi por esse motivo que Tertuliano escreveu ele mesmo primeiramente em grego, mesmo que logo passasse a redigir também em latim, para que suas recomendações chegassem até um público maior, em especial, fora dos territórios norte-africanos. Concordamos, assim, com Timothy David Barnes (1971, p. 253), que argumentou de maneira convincente, durante a discussão sobre o caráter espúrio da obra *De ecstasi* (*Sobre o êxtase*), que todas as obras gregas foram produzidas exclusivamente para uso da comunidade de Cartago, sendo desconhecidos a leste do Império, fator este que poderia explicar a não sobrevivência desses textos na modernidade.

Mesmo que o passado não nos tenha legado nenhum texto em língua grega de autoria de Tertuliano, podemos afirmar sua proficiência grega com base em seus próprios trabalhos. Destacaremos aqui três obras, a título de exemplo. No tratado *Sobre o batismo* (15.1), a precedência do texto grego ficou clara quando Tertuliano, ao afirmar a importância sobre discutir as especificidades da reintegração batismal dos hereges – que parecem ser, nesse contexto, os paleocristãos que apostataram da fé frente as perseguições (*lapsi*) –,¹⁶⁷ se escusou

¹⁶⁷ De maneira geral, na Antiguidade, o termo *lapsi* era utilizado para se referir algo que havia caído. No contexto cristão, porém, essa terminologia passou a designar um relativo número de paleocristãos que cometeram apostasia de modo a evitar a morte ou encarceramento, especialmente durante as grandes perseguições implementadas por Décio, no século terceiro, por várias partes do Império Romano. O grande problema era que muitos desses paleocristãos cometeram esse ato como saída frente à morte, porém decidiam depois voltar à fé e aos dogmas da proto-ortodoxia. As opiniões diversas sobre a reintegração destes fiéis e os termos da mesma deu origem a uma polêmica que pôde ser atestada por vários autores durante o terceiro século. Assim, estamos particularmente bem informados sobre os acontecimentos nas África e em Roma por meio da correspondência de São Cipriano, bispo de Cartago, e por seus tratados, *De catholicae ecclesiae unitate* e *De lapsis* (SILVA; SOARES, 2013, p. 47-53). Assim, Gilvan Ventura da Silva e Carolline da Silva Soares (2013, p. 49) afirmam que não foi irrisório o número dos cristãos que cometeram apostasia nesse contexto de maneiras variadas, o que levou a divisão de subgrupos de *lapsi* de acordo com o ato cometido. Dentre estes fazemos menção aos cristãos que sacrificaram “[...] aos ídolos ou obtendo, por meio de suborno [ou falsificação], um certificado (*libellus*) de que teriam sacrificado, sendo, por isso, denominados *libellatici*, ou seja, portadores do *libellus*. Alguns se limitaram a queimar incenso nos altares pagãos e foram chamados *sacrificati* ou *thurificati* [do latim, *thurificare*, ou seja, queimar incenso]” (SILVA; SOARES, 2013, p. 49). Ainda havia aqueles que por meio de alguma mentira salvaram suas vidas (*acta facientes*) ou aqueles que haviam traído a comunidade, delatando outros cristãos, ou que entregaram às autoridades os textos sagrados, eclesiásticos ou demais artefatos religiosos (*traditores*) (QUINSON, 1999, p. 180). A reintegração desses atores sociais foi grandemente combatida por Tertuliano (*Exh. cast.*, 7.3), chegando a ser um dos motivos que teriam o levado a deixar a proto-ortodoxia e se filiar à corrente montanista. Diferentemente de Tertuliano, “cumprir observar que Cipriano não era por princípio contrário à reabilitação dos *lapsi*, pois acreditava não existir salvação fora da Igreja, o ‘corpo’ de Cristo. No entanto, essa reabilitação deveria ocorrer com cautela e parcimônia, pois a Igreja, para ele, era uma comunidade de santos, não havendo lugar, nela, para apóstatas e idólatras, que corromperiam o ‘corpo’ da Igreja da mesma maneira que as enfermidades corrompiam o corpo humano. [...] Desse ponto de vista, os *lapsi* representam a antítese dos heróis cristãos, pois, ao capitularem diante dos oficiais romanos, conseguiram evitar que seu corpo fosse flagelado e mutilado, mas, em compensação, adquiriram uma moléstia letal para a alma que, não se materializando em pústulas, feridas e cicatrizes, não poderia ser prontamente identificada, revelando-se insidiosa e, portanto, muito mais destrutiva” (SILVA; SOARES, 2013, p. 50-52).

de repetir sua opinião contrária sobre o assunto, dizendo que “[...] esse ponto já recebeu uma discussão mais ampla feita por nós em grego” (*Bapt.*, 15.1).¹⁶⁸ Sobre o estilo de escrita grega de Tertuliano, especificamente sobre o texto que antecedeu a versão latina de *Sobre o batismo*, Adhémard d’Alès (1937, p. 349), afirmou que

o estilo grego de Tertuliano, representado para nós apenas por alguns fragmentos de um tratado grego sobre o batismo, incorporado no quarto século por Dídimos, o Cego em sua obra sobre a trindade, escapa de qualquer investigação. Fazendo o confronto entre o tratado posterior, em latim, *De Baptismo*, e o texto de Dídimos foi possível identificar estes fragmentos com certeza, mas querer isolá-los seria uma tarefa delicada e ingrata.

Tal como *Sobre o batismo*, nossa fonte *Sobre os espetáculos* também obteve uma versão anterior em língua grega, fato que pode ser confirmado em outro tratado de Tertuliano, *De corona militis*. No trecho original de *Sobre a coroa dos militares* (6.3), pode ser lido:

é, portanto, nesse sentido, nos prazeres aos espetáculos, que a criatura é desonrada por aqueles que, por natureza, entendem que todos os materiais de que os espetáculos fazem uso pertencem a Deus, mas não têm também o conhecimento para perceber que eles foram todos alterados pelo demônio. Mas sobre este tema específico tratamos suficientemente em um trabalho em grego, para o bem dos nossos próprios [ou seja, dos fiéis que continuavam a frequentar os jogos públicos].¹⁶⁹

Assim, a partir dos trechos discutidos acima, podemos afirmar que, mesmo que todas as obras estejam perdidas, quando Tertuliano escrevia em grego, essas versões, em geral, precediam o texto em latim e, principalmente, que esses tratados, mesmo que contemplassem a mesma temática, eram diferentes. A precedência grega, porém, não pode ser considerada uma regra ou uma obrigatoriedade. Para afirmarmos isso utilizamos o relato de Eusébio (*Hist. Ec.*, 2, 2.4-6; 3, 33.3-4; 5, 5.5-7). Esse autor consultou e citou uma versão da *Apologia* (2; 5), em grego, sendo, pelos seus escritos, a única obra de Tertuliano com a qual parece ser familiar. Entretanto, pelas suas reclamações, parece-nos que a obra foi vertida para o grego diretamente do latim por um tradutor que não conhecia a língua latina *cum maxime*, o que causou uma tradução de baixa qualidade (Eus., *Hist. Ec.*, 2, 2.4). Assim, a necessidade de uma tradução grega posterior para a maior e mais famosa obra de Tertuliano parece indicar a nós que ela nunca tivesse sido publicada nesse idioma anteriormente.

¹⁶⁸ “[...] *de isto plenius iam nobis in Graeco digestum est*” (Tradução nossa comparada a de Marc-Antoine Charpentier, 1844).

¹⁶⁹ “*Sic itaque et circa uoluptates spectaculorum infamata conditio est ab eis qui natura quidem omnia Dei sentiunt, ex quibus spectacula instruuntur, scientia autem deficiunt illud quoque intellegere, omnia esse a diabolo mutata. Sed et huic materiae propter suauiludios nostros Graeco quoque stilo satis fecimus*” (Tradução nossa comparada a de Marc-Antoine Charpentier, 1844).

Foi a partir desse ímpeto de Tertuliano em escrever os primeiros tratados teológicos em latim que estudiosos afirmaram que a língua latina deveu a ele quase mil palavras e/ou expressões: 509 novos substantivos, 284 adjetivos, 28 advérbios e 161 verbos (SIDER, 1971, p. 46; DUNN, 2004, p. 10-11; 25-27; BARDENHEWER, 1908, p. 178-190). Isso se deu pois o cristianismo, em grande medida de matriz helênica, tinha a necessidade de um léxico teológico apropriado na nova língua, assim que deu “[...] a toda latinidade a sua linguagem teológica, tão diferente do estilo oriental” (PIERRARD, 1983, p. 46). Podemos citar, por exemplo, *tres personae, una substantia*, tradução do grego koiné, *treis hypóstases, homoousios* (τρεῖς ὑπόστασεις, ὁμοούσιος),¹⁷⁰ além do uso dos termos *romanitas, sacramentum, trinitas* e *satisfactio* (DUNN, 2004, p. 10; TILLICH, 2000, p. 61). Segundo Geoffrey David Dunn (2004, p. 10), “mesmo que não possamos ter certeza de que se foi ele mesmo o primeiro a usar esses termos em seu sentido teológico, certamente é por causa dele que foram utilizados pela escrita teológica tardo-antiga”. Com isso, coube a “Tertuliano, este africano de gênio, a [...] reservada glória de fazer o cristianismo falar verdadeiramente a língua latina pela primeira vez [...]” (PARATORE, 1987, p. 868), graças a seu equilíbrio entre os métodos oratórios, um novo e adequado vocabulário e as exigências e expectativas das

¹⁷⁰ A questão trinitária foi o cume das formulações teológicas de Tertuliano e emergiu com cadência em *Aduersus Praxean* (*Contra Práxeas*). Pouco sabemos sobre Práxeas, a não ser que ele pareceu ter vindo de alguma parte da Ásia Menor, onde conheceu tanto o monarquianismo como o montanismo, acabando por aceitar o primeiro e rejeitar o último. Chegando a Roma, Práxeas combateu o montanismo e expandindo o monarquianismo, com ênfase no *patripassianismo*, ou seja, no sofrimento e morte do Deus Pai (GONZÁLEZ, 2004, p. 174). Tertuliano atribuiu-lhe assim uma dupla função, pois “este Práxeas fez um duplo serviço para o diabo em Roma: ele afastou a profecia, e introduziu a heresia; ela afastou o Espírito e crucificou o Pai”, “*ita duo negotia diaboli Praxean Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit*” (*Prax.*, 1.5. Tradução de Justo L. González, 2004). “De acordo com ele, Práxeas afirma que a distinção entre o Pai e o filho destrói a ‘monarquia’ de Deus, mas não compreende que a unidade da monarquia não requer que ela seja sustentada por uma só pessoa. ‘Monarquia’, este termo tão acalentado por Práxeas e seus seguidores, significa simplesmente que um governo é único, e nada impede o monarca de ter um filho ou de administrar sua monarquia como lhe aprouver – o que Tertuliano chama de ‘economia’ divina. Além do mais, se o pai assim quiser, o filho pode participar na monarquia sem com isso destruí-la. Portanto, a monarquia divina não é razão para se negar a distinção entre o Pai e o Filho [...]. Mas isto não é suficiente para refutar Práxeas, pois é necessário explicar como é possível que o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam um só Deus e que eles, contudo, sejam diferentes. Aqui Tertuliano apela novamente para sua formação legal e introduz dois termos que a igreja continuaria usando por muitos séculos: ‘substância’ e ‘pessoa’. O termo ‘substância’ deve ser entendido aqui, não em um sentido metafísico, e sim no sentido legal. Dentro deste contexto, ‘substância’ é a propriedade e o direito que uma pessoa tem de fazer uso dessa propriedade. No caso da monarquia, a substância do Imperador é o Império, e é isto que torna possível para o Imperador partilhar sua substância com seu filho – como de fato era comum no Império Romano. ‘Pessoa’, por outro lado, deve ser entendida como ‘pessoa jurídica’ e não no sentido comum. ‘Pessoa’ é alguém que tem uma certa ‘substância’. É possível que várias pessoas participem de uma substância, ou que uma pessoa tenha mais de uma substância – e essa é a essência da doutrina de Tertuliano a respeito não apenas da Trindade, mas também a respeito da pessoa de Cristo. Com base nesses conceitos de substância e pessoa, Tertuliano afirma a unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo sem negar sua distinção: os três compartilham uma única e indivisível substância, mas isto não os impedem de serem três pessoas diferentes: Três, no entanto, não em condição, mas em grau; não em substância, mas em forma; não em poder, mas em aspecto; todavia de uma substância, e de uma condição, e de um poder, porque ele é um Deus, de quem três graus e formas e aspectos são contados, sob o nome de Pai, de Filho e de Espírito Santo” (GONZÁLEZ, 2004, p. 174-175).

populações. Uma nova fé possuía agora uma nova terminologia, faltava ainda uma nova disciplina.

Essa disciplina não seria totalmente inédita, uma vez que dentre as principais ideias de Tertuliano se destacam os argumentos tomados de empréstimo, e altamente influenciados, pelas correntes filosóficas epicurista, estoica, cínica e gnóstica (sobretudo por meio de Fílon de Alexandria, filósofo judeu helenizado) (BROWN, 1991, p. 224; MELRO, 1974, p. 27; MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 465-469).¹⁷¹ Sobre o uso filosófico na teologia de Tertuliano, Roberts (1924, p. 42) afirmou que

quando olhamos para obras de Tertuliano, não encontramos qualquer posição sistemática adotada, que não seja baseada na leitura bíblica. [...] Ele, de fato, aceita algumas das ideias pagãs em circulação desde que elas não contradigam as Escrituras, [...] por exemplo, em *De anima*, onde as ideias técnicas dos estoicos

¹⁷¹ Segundo Hadot (2004, p. 217-227), as escolas filosóficas da Antiguidade não têm simplesmente um conteúdo teórico ou especulativo, de modo que versam, em especial, sobre a melhor maneira de viver ou de enfrentar a vida. O Epicurismo, por exemplo, foi um sistema filosófico ensinado por Epicuro de Samos, filósofo ateniense do quarto século a.C., que propôs por meio de ensinamentos morais uma vida de contínuo prazer como chave para a felicidade (DUMONT, 1962, p. 25 e ss.). “Para Epicuro, a presença do prazer era sinônimo de ausência de dor, ou de qualquer tipo de aflição: a fome, a abstenção sexual, o aborrecimento. Sem ela, a humanidade conseguiria se entender na mortificação da carne para a elevação do espírito, baseado na *ataraxia* que demonstrava que o prazer se dava no gozo intelectual. A finalidade dessa filosofia não era teórica, mas sim prática. [...] Para isso fundamentava-se em uma teoria do conhecimento empirista, em uma física atomista e em uma ética hedonista. [...] A moral de Epicuro apresentaria um duplo aspecto: a crítica das regras de ascetismo que reprimiriam o desabrochamento da natureza humana, e a formulação de verdadeiras regras de sabedoria. Epicuro se esforçou por estabelecer distinções entre diversas espécies de prazeres [...]. O prazer, para ele, consistia na ausência de sofrimento físico e de perturbação da alma. [...] A sabedoria seria o maior dos bens: ela ensinaria a quem quer ser feliz que necessário era ser sábio, honesto e justo e ensinava também que não se poderia ser sábio, honesto e justo sem conhecer simultaneamente a felicidade. A filosofia seria uma atividade que, mediante recursos e razões leva a uma vida feliz. Há quatro máximas no epicurismo: a divindade não seria temível; a morte não preocuparia os sentidos; o bem seria de fácil acesso; o sofrimento seria sempre suportável” (SOARES, 2011, p. 87). O cinismo foi uma corrente filosófica fundada por Antístenes, discípulo de Sócrates, no final do quinto século a.C. Para os cínicos, o propósito da vida era viver na virtude, de acordo com a natureza. Goulet-Cazé e Branham (2007, p. 11) afirmam que o cinismo foi provavelmente a ramificação mais original e influente da tradição socrática, pois se priorizava um estilo de vida abnegado, o desdém aos convencionalismos sociais, aliados a uma singular moralidade e *autarkeia* (autossuficiência) e a *apatheia* perante as vicissitudes da vida. Esse conjunto de características davam ao cinismo uma matriz excêntrica, um estilo único, com intensa profundidade filosófica (GOULET-CAZÉ; BRANHAM, 2007, p. 11 e ss.). O gnosticismo foi um conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas, oriundo da região da Ásia Menor, provavelmente das antigas Babilônia ou Pérsia. Exerceu influência sobre o cristianismo, sobretudo no segundo século, quando se tornou definitivamente proeminente. Devido à sua associação com o cristianismo, geralmente se acredita que a sua origem seja mais antiga, não só recuando aos primeiros dias da igreja cristã, ele não deve ser visto como uma dissidência ou ramificação do cristianismo, mas como um movimento de raízes próprias, pré-cristãs. “Tem como base elementos das filosofias que floresciam na Babilônia, Egito, Síria e Grécia Antiga, combinando elementos da Astrologia, das religiões de mistério e do Zoroastrismo. O pensamento gnóstico foi muito variado, mas a essência era a mesma: o dualismo. [...] Acreditavam que existiu um Demiurgo que havia criado o mundo terreno” (SOARES, 2011, p. 72). Assim, o gnosticismo defendia uma cosmogonia envolvida na “[...] divisão ou a devolução da divindade, um evento que resulta em criação. No gnosticismo, o homem é dualisticamente concebido: possui uma centelha do divino que foi aprisionada à matéria. A centelha divina deve ser despertada, por meio da *gnose*, para que retorne ao mundo divino” (CORREIA, 2014, p. 22). Em uma leitura gnóstica associada ao cristianismo, o gnóstico deveria buscar uma interpretação espiritual das escrituras e não literal. Adiante, se tornou tarefa de Deus dar ao homem o conhecimento, com o fim de que pudesse resgatar os pedaços da divindade que ali haviam aprisionado (FLICHE; MARTIN, 1976, p. 9-44; PEEL, 1970, p. 142).

sobre a natureza da alma são implementadas contra Hermógenes, embora mais tarde os Padres não considerassem tais ideias como neutras ou objetivas, mas sim ao contrário do ensino inspirado. Ele era também muito disposto a fazer uso de argumentos filosóficos para mostrar o erro da heresia. Mas parece que isso tudo são espécies de ferramentas retóricas para discutir com os pagãos, afinal ele poderia igualmente rejeitar, em outros contextos, um mesmo argumento utilizado por ele.

De acordo com a análise de Roberts e através da análise de uma passagem *Sobre a prescrição dos hereges* (7.9-13), podemos afirmar que a autoridade máxima, para Tertuliano, não seria encontrada em ideias inventadas ou desenvolvidas por homens, e sim apenas na inspiração divina. Em uma passagem extremamente exaltada, questionou: “O que tem Atenas a ver com Jerusalém? Que relação há entre a Academia e a Igreja? O que os hereges têm com os cristãos? Nossas instruções vêm do pórtico de Salomão, que ensinou, ele mesmo, que o Senhor deve ser procurado na simplicidade de coração. Fora com todas as tentativas de criar um cristianismo estoico, platônico e dialético” (Tert., *Praes. her.*, 7.9-11).¹⁷² Assim, mesmo que utilizasse vários argumentos da filosofia, Tertuliano (*Praes. her.*, 7.12-13) a rejeitou completamente, pois acreditamos que para ele a experiência cristã devesse ser vivida por experiência empírica, já que ele cria que esta era a verdade revelada e vivenciada diariamente, recusando-se assim a adulterá-la com qualquer outro material meramente transitório, fosse de matriz filosófica ou dos demais textos escritos clássicos, de que falaremos agora (JOHNSON, 2001, p. 63; ROBERTS, 1924, p. 42 e ss.).

Ao mesmo tempo, ele também polemizou “[...] com os autores romanos baseando-se e utilizando as referências das representações, sistematizações e argumentações sobre a religião romana que se encontram nestes mesmos autores” (AMES, 2008, p. 55). Em grande medida, as principais influências literárias clássicas para os autores paleocristãos eram os escritores latinos escolares e já há muito consagrados. Especialmente importante para Tertuliano, assim como também para toda a tradição da patrística latina posterior a ele, são obras clássicas, tais como o *De natura deorum* (*Sobre a Natureza dos Deuses*, aproximadamente em 45 a.C.), de autoria de Marco Tulio Cícero (106 a.C. – 43 a.C.); ou o *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (*Antiguidades das coisas humanas e divinas*, data desconhecida), de Marco Terêncio Varrão (116 a.C. – 27 a.C.) (SHIPLEY, 1964, p. 41; AMES, 2008, p. 47-48).

Em *Sobre os espetáculos* (5.8), Tertuliano também faz uso de uma obra clássica muito importante para a temática lúdica de autoria de Suetônio, no princípio do segundo século,

¹⁷² “*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonium et dialecticum christianismum protulerunt*” (Tradução de Cristiana de Assis Serra, 2001, p. 63).

nomeada como *Ludicrae Historiae*, hoje perdida. Segundo o testemunho do próprio, esse trabalho de Suetônio foi a fonte principal para elucidar os aspectos mais técnicos; as origens mitológicas e religiosas dos jogos e elementos lúdicos; e a relação dos espetáculos com as festas religiosas romanas presentes no *De spectaculis* (5.8). Contudo, Tertuliano, em seu texto, fez somente menção ao autor, e não à obra. Dessa forma, a posteridade só conheceu o título dessa obra graças à menção da mesma no nono livro das *Noites Áticas* (*Noctes Atticae*) de Aulo Gélio (*Noct. Att.*, 9, 7.3) (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 16). “A partir desta última, podemos deduzir algumas das características do trabalho deste historiógrafo. Nela se examinavam quatro tipos de espetáculos: os *ludi circenses*, os *theatrici*, os *athletici* e, finalmente, o *munus gladiatorio* – era provável que estivesse compreendido também os *ludi uenatori*” (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 16).¹⁷³

Fica clara aqui a recepção paleocristã dos clássicos da cultura pagã, porque as formas e gêneros greco-romanos foram continuamente absorvidos e renovados das mais diferentes formas pelos autores cristãos, a exemplo da épica latina que,

[...] persistiu em forma reconhecível em todo o período, e seus autores permaneceram em contato permanente com os grandes expoentes clássicos como Lucano, Estácio, e, acima de tudo, Virgílio. A partir do século quarto, o grau de interpretação acadêmica aplicada a esses poetas épicos, especialmente Virgílio, foi intensificado. A técnica de Virgílio foi imitada por muitos poetas, entre eles *Juvenus*, um hispânico do século quarto, que versificou um trecho da Bíblia [...] em hexâmetros (JENKYNS, 1985, p. 249).

Elucidativo, em nossa opinião, é perceber que, mesmo Tertuliano fazendo uso em seu texto dos autores clássicos, como Varrão (*Ling. lat.*, 5.154, em *Spect.*, 5.3), Suetônio (*Ludicra Historia*, em *Spect.*, 5.8) e Virgílio (*Georg.*, 3.113-114, em *Spect.*, 9.2), em outra parte também desse trabalho ele renegou toda a literatura pagã. Assim, Tertuliano deixou bastante claro que os ouvidos e os olhos do verdadeiro cristão deveriam estar a serviço do espírito e, para que isso fosse efetuado, o fiel deveria rejeitar toda a literatura clássica, vista como profana, em especial as obras de tragédia e comédia, especificamente aquelas pertencentes à farsa atelana (*Spect.*, 17.5). Mesmo que utilizando ele próprio do conhecimento e do texto clássico, Tertuliano foi peremptório: toda a literatura clássica não deveria ser lida, nem citada, pois isso seria consentir com seu conteúdo lascivo, criminoso e devasso (*Spect.*, 29.4), ainda que ele mesmo o fizesse de modo a expor o engano demoníaco presentes nesses trabalhos.

¹⁷³ Estudiosos como Francesco Della Corte (1977, p. 236; 239-240) e Juan Antonio Jiménez Sánchez (2001, p. 16) defendem, a partir de Aulo Gélio (*Noct. Att.*, 9, 7.3), que essa obra de Suetônio era composta por três livros, sendo o primeiro dedicado aos jogos gregos ou àqueles de origem helênica e os dois últimos, aos jogos romanos.

Já dentre os autores paleocristãos que influenciaram o texto de Tertuliano podemos citar Paulo, Justino, Irineu, Taciano e Atenágoras (MELRO, 1974, p. 27-30; MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 469-471). Essas influências ficam ainda mais claras em sua obra principal, a *Apologia*, na qual Tertuliano se revestiu, segundo Ames (2008, p. 54), de

[...] um caráter mais original, e no qual Tertuliano empreende a crítica às religiões pagãs em general e ataca em particular as crenças romanas sobre os deuses, radicalizando-as de um modo incisivo. Para demonstrar a irracionalidade das doutrinas sobre os deuses e sua reprovação da conduta moral, Tertuliano argumenta com numerosos exemplos e detalhes tomados da historiografia, da poesia e da filosofia, o que põe manifesto o profundo conhecimento e domínio de Tertuliano sobre a tradição literária romana, mesmo que ele não construa sobre esta tradição, uma vez também que não rompa totalmente com ela.

Acreditamos, assim, que entender o emprego do gênero apologético pelos autores latinos paleocristãos mediante a apropriação dos cânones clássicos, principalmente em momentos de enfrentamento retórico, representava uma estratégia discursiva de um grupo que lutava pelo estabelecimento de sua identidade e por maior influência social em um contexto de desigual distribuição do poder e de busca de legitimidade social (AMES, 2008, p. 48 e ss.; SIDER, 1978, p. 340). Em grande medida isso se explica, segundo Corbeill (2007, p. 70) e Carvalho (2014, p. 44; 51), porque a prática retórica, especialmente nos períodos republicano e imperial romanos, trabalhou de modo a reafirmar o pensamento hierárquico existente ou propor uma contestação por meio do embate discursivo ou do convencimento da audiência.

UM BALANÇO DOS PALEOCRISTIANISMOS NORTE-AFRICANOS

Nesta seção, propomos uma ponderação dos paleocristianismos norte-africanos com ênfase em sua origem, sua diversidade, seus inimigos iniciais e sua dispersão. Estudar especialmente a sua gênese nos remete à primeira parte do *primeiro capítulo*, pois analisaremos aqui o nascimento e a dispersão das diversas comunidades cristãs no contexto do desenvolvimento da cidade norte-africana. Esses são fenômenos que se confundem, especialmente a partir dos séculos terceiro e quarto, mas que se enraízam no panorama mediterrâneo do final do segundo. Intencionamos também esclarecer o lugar social do qual Tertuliano falava, pois isso, em nossa opinião, foi fundamental para compreender sua trajetória, uma vez que sua excelente educação foi determinante para conferir legitimidade ao seu texto e à sua opinião.

Para isso, analisaremos o *De Spectaculis* e algumas outras obras também de autoria desse cartaginês, que tomamos aqui como fontes subsidiárias.¹⁷⁴

Ao propormos uma biografia crítica do autor, mesmo que sucinta, um problema logo se apresenta, pois muitos fatos sobre a vida de Tertuliano são ainda desconhecidos ou imprecisos. Mesmo assim, vários autores contemporâneos têm assumido a tarefa de desconstruir a biografia tradicional de Tertuliano, sugerindo novas possibilidades para uma narrativa de sua vida e obra (DUNN, 2004, p. 3-13; BARNES, 1971, p. 3-29; WILHITE, 2007, p. 17-27). A sequência dos acontecimentos de sua vida foi transmitida a nós basicamente por meio de três trabalhos, desde o final do terceiro até o início do quinto século: a *Historia Ecclesiae* (2, 2), de Eusébio de Cesareia; o de *Viris Illustribus* (53), de Jerônimo de Estridão; e, finalmente, uma pequena passagem de Agostinho de Hipona, em seu *De haeresibus ad Quoduultdeus* (86.1-4), relativa à fase final da vida de Tertuliano e de uma suposta facção por ele criada. A partir desses textos e juntamente com as hipóteses levantadas por Fernando Melro (1974, p. 9-11; 27) e Timothy Barnes (1971, p. 3-29), podemos propor uma cronologia.

O mais completo e tradicional relato que temos da vida de *Quintus Septimius Florens Tertullianus* (c. 160-220), conhecido como Tertuliano, natural de Cartago, metrópole da província romana da África Proconsular, advém de Jerônimo, escritor cristão que não foi contemporâneo da personagem, pois escrevia no final do quarto século, mais especificamente no “[...] quadragésimo ano do governo de Teodósio, ou seja, entre 19 de janeiro de 392 e 18

¹⁷⁴ Chegaram até a atualidade trinta e uma obras comprovadamente de autoria de Tertuliano, todas em latim. Há também uma série de trabalhos perdidos e uma série de obras espúrias que passaram sob o nome dele em um momento ou outro da história. As referências cruzadas frequentes entre suas obras, bem como as razões internas de suas temáticas, tornam possível estabelecer uma sequência relativa de muitos de seus escritos. Contudo, a tradição textual é bastante deficiente. Todas devem datar entre os anos de 190 e 220, mas não existem unanimidades entre os estudiosos sobre uma cronologia ou uma sequência definitiva (ALTANER, 1960, p. 166-182). Das principais obras apologéticas de Tertuliano, destacamos *Ad nationes* (Aos pagãos, c. 197), *Ad martyras* (Aos mártires, c. 199-201) e *Ad Scapulam* (Contra Escápula, c. 212): gênero literário protréptico, ou seja, que tem por objeto a consolação na dor ou a exortação à virtude; Entre as principais obras polêmicas: Contra as heresias: *Adv. Hermogenem* (Contra Hermógenes, c. 205), *Adv. Praxeam* (Contra Práxeas, c. 215), *Adv. Marcionem* (Contra Marcião, c. 205-213) e *Adv. Iudaeos* (Contra os judeus, c. 207); Já as principais obras disciplinares, morais e ascéticas (principalmente entre c. 205-215) (cf. BROWN, 1991, p. 234-235; p. 237): Sobre questões de ressurreição e da encarnação de Cristo: *De carne Christi* (Sobre a carne de Cristo) e *De resurrectione carnis* (Sobre a ressurreição da carne); Sobre as questões sobre a alma: *De Anima* (Sobre a alma), *De testimonio animae* (Sobre o testemunho da alma); Opúsculos de conteúdo moral, ético e dogmático: *De baptismo* (Sobre o batismo), *De oratione* (A oração), *De spectaculis* (Sobre os espetáculos), *De idolatria* (A idolatria), *De cultu feminarum / De habitu muliebri* (A moda feminina / Os adereços da mulher), *De patientia* (A paciência) e *De paenitentia* (A penitência).

de janeiro de 393” (BOOTH, 1981, p. 241).¹⁷⁵ Tanto Eusébio (*Historia Ecclesiae*, 2.2) quanto Jerônimo (*De Viris Illustribus*, 53.1-2; *Chronicon*, 16.23-26) descrevem Tertuliano como sendo filho de um centurião proconsular (*centurio proconsularis*) sob o governo de Lúcio Septímio Severo (193-211) e de Marco Aurélio Antonino, conhecido como Caracala (211-217).

Durante a infância seguiu a tradição religiosa imperial, até que se converteu aos ensinamentos de Jesus (c. 195-198) por meio do testemunho dos mártires, o que o levou a escrever que “o sangue dos mártires é a semente dos novos cristãos” (*Apol.*, 50.13).¹⁷⁶ Posteriormente, lamentou e rejeitou em grande medida sua vida pregressa pagã. Em 195, voltou como um cristão da capital imperial, depois de ter drenado, como ele escreveu, o cálice da luxúria e seus resíduos (*Res. Carn.*, 59.1-2). Em seus textos, Tertuliano também atestou que fora casado, afinal, além de endereçar um livro a sua esposa cristã, também afirmou que cometera adultério (*De res. carn.*, 59,3; *Ad uxorem*, 1, 3.4). Não temos maiores informações sobre a vida dessa mulher, como viveu ou quando faleceu. Assim, como afirma Von Campenhausen (2005, p. 182), “quando ficamos sabendo da existência de Tertuliano, ele já era um respeitável membro da congregação cristã Cartaginesa. Estava no auge da vida, tinha um feliz matrimônio, e mesmo parecendo não ser rico, tinha um situação econômica independente e segura”.

De tendência radical dentro da comunidade paleocristã, evitava o convívio com os pagãos, suas crenças e costumes. Da análise de seus escritos, fica claro que provinha de estamentos superiores da sociedade cartaginesa, pois sua formação escolar era excelente, tendo, ao que parece, empreendido viagem de estudo até Roma. Além disso, conhecia bem as línguas clássicas, o que pode ser atestado pela sua produção literária em grego e latim. Enfim, era um homem versado nas leis dos romanos e em outros aspectos de grande reputação, tendo

¹⁷⁵ “A última linha do tratado *De baptismo* [(20,5)], continua a ser uma das poucas referências diretas de Tertuliano sobre si mesmo: ‘Isto só peço, que o que você peça, tenha em mente: Tertuliano, um pecador’. [...] Na única outra vez em que Tertuliano oferece o seu nome em seus escritos, ele acrescenta seu *gentilicum*, ao concluir: ‘Que a paz e graça de nosso Senhor Jesus Cristo abunde: como de igual modo a Septímio Tertuliano, de quem este tratado é’ [(*De uirg. uel.*, 17,9)]. [...] O nome completo de Tertuliano incluindo sua *cognomina* não é encontrado nos registros até que ele aparece em vários dos manuscritos medievais” (WILHITE, 2007, p. 18). “[...] Por sua origem e extração o nome de Tertuliano diz muito pouco. A maioria dos *Septimii* são de origem humilde, mas a frequência do nome é provavelmente o resultado da ascensão de Septímio Severo, ao tornar-se imperador em 193. E contra os muitos humildes *Septimii*, Severo pode ser definido o *Septimii* de Leptis [Magna], a principal família da cidade próspera que produziu um conselheiro de Marco Aurélio [Frontão] e, em seguida, um imperador. [...] Os *cognomina* são ligeiramente mais valiosos. Não porque eles revelam de Tertuliano origens raciais ou de proveniência exata, mas tudo indica que a família pode ter ocupado uma posição baixa na escala social. [...] *Florens* em contraste é quase completamente não atestada. No entanto, os nomes da mesma formação, como *Velns*, *Crescens*, são comuns e sugestivos de origem humilde” (BARNES, 1971, p. 242).

¹⁷⁶ “[...] *semen est sanguis Christianorum*” (Tradução nossa).

treinamento legal e retórico (Eub., *Hist. Eccl.*, 2, 2.4). Barnes (1971, p. 241 e ss.), no entanto, não concorda que somente este argumento devesse ser tomado como indicativo de uma boa posição social. Muito pelo contrário, ele defende as origens humildes de Tertuliano, de acordo com o estudo do seu *cognomina*. Barnes (1971, p. 243) não negou que ele pudesse, de alguma maneira, ter ascendido a partir daí, uma vez que “[...] os homens de letras raramente prosperaram tão fortemente como no segundo século. Tertuliano poderia esperar fama e fortuna, como a recompensa de sua eloquência, qualquer que seja seu *status* inicial na vida. Mesmo um escravo poderia ganhar liberdade e ilustres conhecidos”.

Se concordamos com Habinek (2005, p. 38) ao pensar que, a partir do quarto século a.C., a retórica começou a ser vista como uma habilidade que poderia ser desenvolvida, e não como uma disposição inerente, a racionalidade retórica, mostrada por Tertuliano em seus textos, comprovaria um estudo complexo de argumentação e oratória. Além disso, independentemente de suas origens, para nós está certo que Tertuliano possuía um lugar bem definido na sociedade cartaginesa e, mais especificamente, dentro da comunidade cristã africana. Porém, enquanto reiteramos seu nível de escolaridade, rejeitamos a sua suposta atividade como jurista, como defendida por Bardenhewer (1908, p. 178-190) e Cairns (2006, p. 87), mesmo que ele tenha talvez tido algum contato com o ofício, como era comum aos estudantes de retórica e de oratória dos níveis superiores (*De cultu*, 1.3.1; BROWN, 1991, p. 217; MELRO, 1974, p. 29).

Defendemos ainda que Tertuliano tenha sido professor ou responsável pelos catecúmenos da comunidade paleocristã cartaginesa, uma vez que tratados tais como o *De Spectaculis* e muitos outros são voltados para os novos convertidos. Assim, acreditamos que, mesmo não atuando diretamente na hierarquia ainda pouco organizada da igreja, como padre ou bispo, foi possível que, devido a tamanha dedicação, passasse a servir a comunidade como catequista, lecionando em pequenos grupos, assumindo talvez o púlpito principal da sua comunidade de maneira ocasional. Isso faria dele uma voz de importância e poder dentro do grupo paleocristão e daria visibilidade a seus conhecimentos e opiniões doutrinárias. Rejeitamos assim a corrente que defendeu que ele tivesse sido um padre ordenado de uma *ἐκκλησία*, *ekklésia*, ou seja, uma comunidade ou assembleia cristã em Cartago, tal como propôs Jerônimo (*Vir. Ill.*, 3, 53). Acreditamos que a defesa da pessoa sacerdotal de Tertuliano não pode ser apoiada e justificada apenas em uma frase, especialmente uma passagem tão irônica

como a “não somos também sacerdotes leigos?” (*Exh. Cast.*, 7.3).¹⁷⁷ Esta que foi empregada em um contexto tão tenso como a explicação de Tertuliano para sua saída da proto-ortodoxia, em aprox. 207, filiando-se ao Montanismo, também chamada de *Heresia Frígia* ou *Nova Profecia*.¹⁷⁸ Segundo Fernando Ant3nio (1984, p. 49), mais que seita ou partido, o Montanismo

[...] foi um esp3rito, um movimento de intransig3ncia doutrinal, moral e disciplinar. Seus adeptos se orgulhavam de receber o Esp3rito Santo, sob a forma de carismas prof3ticos (or3culos, vis3es, sonhos e 3xtases), eram suspeitos por motivos de iluminismo, rigorismo, intoler3ncia, insubordina33o. Os montanistas queriam impor a todos as suas pr3ticas asc3ticas (jejuns), eles faziam do hero3smo um dever (n3o se podia fugir das persegui33es), eles se erguiam em ju3zos soberanos [...].

Ainda s3o nebulosas as raz3es que teriam levado Tertuliano a aderir aos montanistas. Acreditamos que tenham sido decisivos para esta ades3o o crescente poder da hierarquia eclesi3stica e a sua toler3ncia em lidar com os *lapsi*. Segundo Jer3nimo (*Vir. Ill.*, 3, 53.5-7), esse momento foi a culmin3ncia de uma s3rie de conflitos (a *invidia* e as *contumeliae*) com o bispado e clero de Roma, que n3o se encerrou mesmo com a sua excomunh3o em aprox. 207-217, pelo bispo de Roma, Zeferino (199 – 217) (MELRO, 1974, p. 29; DI BERARDINO, 2002, p. 1349). Por3m, esse seria um motivo dificilmente atestado devido 3 dist3ncia temporal entre os autores, o que nos levou a crer que pareceu mesmo ter sido um modo de Jer3nimo exprimir seus pr3prios descontentamentos, uma vez que o pr3prio viveu constantemente em conflitos com o clero romano, assim, as suas palavras devem ser consideradas com cuidado e certa d3vida (DI BERARDINO, 2002, p. 1349). Segundo Johnson (2001, p. 99-100), o problema com o crescente poder da hierarquia eclesi3stica e a quest3o dos *lapsi* se tornaram ainda mais periclitantes durante o bispado de Calisto (217 – 222).

A gota d'3gua para Tertuliano ocorreu, segundo ele, quando um “grande bispo” (provavelmente Calisto de Roma) decidiu que a Igreja tinha o poder de conceder a remiss3o de pecados ap3s o batismo, mesmo de pecados s3rios como o adult3rio ou mesmo a apostasia. Foi essa reivindica3o em benef3cio do clero – para ele, inconceb3vel – que fez do antigo flagelo dos hereges, por assim dizer, o primeiro protestante. E, uma vez tendo renegado os direitos clericais a esse respeito, Tertuliano foi levado, paulatinamente, a questionar os clamores clericais em favor da discrimina3o de *status* na Igreja. Em seus tempos de ortodoxia, atacara os hereges montanistas por “conferirem at3 3 laicidade as fun33es do sacerdot3o”. Agora, tendo repudiado o poder penitencial, tornou-se ele pr3prio montanista, pedindo, em “*De Exhortatione Castitatis*” [7.3-5]: “n3o somos tamb3m sacerdotes leigos? [...] a diferen3a entre a ordem e as pessoas deve-se 3 autoridade da Igreja e 3 consagra3o

¹⁷⁷ “*Nonne et laici sacerdotes sumus?*” (Tradu33o nossa).

¹⁷⁸ Entendemos o termo heresia, tal como o proposto por Kochakowicz (1987, p. 301), que afirma ser “heresia [ou herege] aquilo que [ou quem] foi definido como tal pelas autoridades eclesi3sticas”. Segundo esse te3rico, tais autoridades condenavam como heresia todo movimento sect3rio que professasse algo distinto de uma determinada doutrina, no nosso caso, o cristianismo. A heresia, assim, configurava-se para qualquer ortodoxia, como a escolha do mal, tanto em assuntos morais como doutrinais.

de sua categoria pela reserva de um ramo especial para a ordem. Porém, onde não há assento de clero, você oferece e batiza e é seu único sacerdote. Pois, onde houver três, existirá uma igreja, ainda que sejam leigos [...] você tem os direitos de um sacerdote em sua própria pessoa, quando surgir necessidade.” Desse modo, Tertuliano atacava bispos que apresentavam o que ele denominava “brandura” no perdão dos pecadores e decaídos. Apelava para o “sacerdócio de todos os crentes” contra os direitos “usurpados” de determinados oficiais, o “senhorio” não-espiritual, a “tirania” dos clérigos. Mesmo uma mulher, se falasse com o espírito, tinha mais autoridade, nesse sentido, que o maior dos bispos. Este representava um ofício vazio; ela, o espírito vivo. A divisão era bem delineada – entre uma Igreja de devotos, que administravam a si próprios, e uma imensa ralé de devotos e pecadores, que tinha de ser administrada por um clero profissional. Como poderia tal Igreja ser equacionada com a doutrina clara de S. Paulo? Tertuliano leu Romanos, como faria Lutero. O Espírito, a seu ver, não relaxa seu rigor; julga sem parcialidade nem leniência e jamais perdoará alguém em pecado mortal (JOHNSON, 2001, p. 99-100).

Na fase final de sua vida, se tornou ainda mais rigorista e a segunda fase do montanismo permitiu-lhe levar às extremas conseqüências um ideal de vida rígido e ascético. Agostinho, assim, defendeu que ele poderia ter criado a sua própria facção dentro do montanismo, os tertulianistas (aprox. 218-220), facção essa que ainda possuía uma basílica em Cartago no quarto século (*Haeres. ad Quod.*, 86.1-4). Esse pretense afastamento pode ter contribuído para que Tertuliano fosse reabilitado e reconciliado postumamente com a ortodoxia da Igreja. Jerônimo finaliza sua bibliografia afirmando que Tertuliano poderia ainda ter feito uma última visita a Roma e que foi o professor e mentor de Tásccio Cecílio Cipriano (c. 200–258). Depois disso, nada mais se sabe do seu paradeiro ou fim. Provavelmente morreu em Cartago, em idade avançada ainda como montanista em aprox. 220-225 (DUNN, 2004, p. 3 e ss.).

No que concerne a *ekklesia* paleocristã norte-africana, ou, como nosso autor trata, a comunidade cristã, *secta christiāna* (*Spect.*, 2.3), podemos afirmar que o contexto da segunda metade do século segundo é definido pela influência cada vez mais contundente das autoridades eclesiásticas sobre a vivência cidadina dos habitantes de Cartago, a sede da *Praefectura praetorio Italiae, Illyrici et Africae*. Tertuliano e uma série de outros líderes cristãos teceram um severo conjunto de concepções para a *secta* cartaginesa, onde tentaram impor uma base doutrinária às comunidades cristãs, o que incluía a proibição à participação nos espetáculos. Este é visto por nós como um importante sinal da mudança de consciência subjacente à crítica ao comportamento da sociedade africana desde a implantação do paleocristianismo no norte da África.

Infelizmente, a emergência do cristianismo nessa região é ainda obscura. Caso fosse diferente, muito seria clarificado. Contudo, as *ekklesiai* africanas nunca reivindicaram um apóstolo fundador como as igrejas de outras localidades, como o apóstolo Marcos, em Alexandria, ou

Tomé, na Índia (TILLEY, 2006, p. 386). A única menção bíblica sobre a evangelização da região acontece após a narrativa do Pentecostes, já que entre a audiência de Pedro haviam alguns judeus que habitavam “[...] do Egito e das regiões da Líbia, próximas de Cirene” (At., 2.10b). Porém, nada mais pode ser atestado. Além disso, por mais que a união direta com a *ekklesia* de Roma seja enfatizada, não há nenhuma tradição que estabeleça a proeminência de uma sobre a outra. Estudiosos da temática aludem que devemos sugerir raízes alternativas para o cristianismo africano com base nas práticas e características paleocristãs às quais temos acesso pelas fontes literárias e epigráficas dos primeiros séculos. Por exemplo, na cidade de Hadrumeto descobriram um cemitério judaico em que haveria túmulos cristãos datados aproximadamente dos anos 50 e 60 (LEJAY, 1908, p. 41-7; SETZER, 1997, p. 186). De maneira geral, a maioria desses pesquisadores associa o cristianismo nascente às comunidades judaicas ou judaizantes do primeiro e segundo séculos, que residiam principalmente nos portos de Cartago e nas cidades do Magreb (LEJAY, 1908, p. 41-7; SETZER, 1997, p. 186; TILLEY, 2006, p. 386; MAHJOUBI, 1983, p. 506).¹⁷⁹ Esse fato nos levou a supor uma gênese e desenvolvimento multinucleares, com várias comunidades em torno das grandes cidades portuárias, acostumadas com o constante ir e vir de pessoas e bens. Em nossa opinião, é improvável a existência de um poder forte, centralizador e homogêneo o suficiente para lidar com o enorme caleidoscópio de crenças e práticas das comunidades cristãs do final do segundo até o início do quarto século. Por isso que, tal como Tertuliano, na ausência de uma ortodoxia bem constituída, nos parece mais confortável empregar os termos referentes a comunidades (*secta*) do que os de igrejas ou assembleias de maior porte (*ekklesiai*).

As características das primeiras comunidades cristãs africanas aludem a uma natureza específica, num contexto em que os grupos urbanos propuseram interditos, usos e regras que afirmavam a sua identidade particular. A língua principal dessas comunidades nos primeiros séculos era o grego, talvez uma prova das raízes cristãs que tenham variado na diáspora judaica (BARNES, 1971, p. 253). Porém, era usual que o latim também fosse utilizado por esses cristãos para ler os textos que consideravam sagrados. Os textos dessa época, especialmente os de Tertuliano, atestam que as Epístolas Paulinas, em latim, estavam disponíveis em aproximadamente 180 e o restante das Escrituras, através dos relatos de

¹⁷⁹ Entendemos judaizantes (derivado do verbo grego *ioudaizō*, *ἰουδαῖζω*, *i.e.* viver de acordo com os costumes judaicos, cf. Gl. 2:14) como indivíduos que, não sendo geneticamente judeus, nem tendo passado por uma conversão formal ao judaísmo, seguem partes das leis mosaicas, religião e tradição judaicas, assim foram vistos como *ímpios ativos* ou hipócritas (*hypokritōn*) (FREDRIKSEN, 2010, p. 242). Esta definição advém de uma revisão da concepção monolítica de uma identidade judaica que tem sido substituída por uma concepção mais flexível nos estudos recentes sobre os primeiros anos do cristianismo e sobre a religião judaica (BOWKER, 1997, p. 256; PLUMER, 2004, p. 124, nota 5; RUSSELL, 1990, p. 329-350; SELVATICI, 2007, p. 29-37).

Cipriano, pouco antes de 250. Não havia uma tradução completa nem listagem de livros canônicos antes do *Breviarium Hipponense* (397), mas podemos inferir quais textos bíblicos eram consultados nas comunidades do Norte da África a partir das indicações fornecidas por Tertuliano. Assim, consultavam todos os livros bíblicos do cânone moderno, à exceção da *Epístola de Tiago*, da *Segunda Epístola de Pedro* e da *Segunda e Terceira Epístola de João* (TILLEY, 2006, p. 384).¹⁸⁰ Ademais, utilizavam também, além de várias histórias de mártires, livros considerados mais tarde deuterocanônicos ou apócrifos, como *O Pastor de Hermas* (*Ποιμὴν τοῦ Ἑρμῆ*; algumas vezes conhecido apenas como *O Pastor*), *Os Atos de Paulo* (*Πράξεις Παύλου*) e *Os Atos de Pilatos* (*Acta Pilati; Πράξεις Πιλάτου*) (TILLEY, 2006, p. 386 e ss.). Tertuliano demonstra especial apreço pelo *Livro de Enoque* (8:1-2; 96:9-12; 105:23) (*De cultu*, 1.3.1-3; 2.10.3; *Spect.* 2.9; 15.8), mesmo tendo ciência de que a inspiração desse livro era contestada desde a constituição tradicional do texto massorético da biblioteca canônica judaica, *Tanakh* (*De cultu*, 1.3.1-3; TOV, 1992; WÜRTHWEIN, 1995).¹⁸¹

A tradição cristã africana também apresenta forte dependência dos bispos, que se reuniam com frequência para discutir questões de interesse mútuo, entre elas, a temática dos mártires e da já discutida apologia (TILLEY, 2006, p. 386-388). Especificamente sobre a igreja cartaginesa, Johnson (2001, p. 63) descreveu como

[...] entusiasmada, imensamente corajosa, completamente desafiadora perante as autoridades seculares, muito perseguida, intransigente, intolerante, virulenta e, de fato, violenta em suas controvérsias. Há evidências de que Cartago e outras áreas do litoral africano tenham sido evangelizadas por essênios e zelotes cristãos, demonstrando, desde o princípio, uma tradição de militância e resistência à autoridade e à perseguição. Tertuliano corporificava essa tradição.

A intransigência da liderança do paleocristianismo ao sul do Mediterrâneo se manifesta justamente nesses relatos apologéticos e disciplinadores, como aqueles escritos por Tertuliano, uma vez que o paleocristianismo, para se afirmar, teve que superar vários obstáculos. O mais antigo deles era a adoração aos antigos cultos de gênios e deuses berberes, agora sincretizados às divindades greco-romanas, o que denota a penetração dessas práticas no tecido social. O segundo eram os sacerdotes dos cultos oficiais do Império. O culto imperial, por exemplo, foi o mais importante adversário à expansão cristã na África do Norte.

¹⁸⁰ Os Sínodos de Hipona Regia (393) e de Cartago (de 397 e 419) aprovaram ambos o Novo Testamento tal como conhecemos hoje, juntamente com os livros da Septuaginta (LXX) (HEFELE *et alli*, 1871, p. 86-93 e ss.).

¹⁸¹ Elizabeth Clare Prophet (2002, p. 70) defendeu que foi o rabino Simeon ben Yohai (aprox. 120-170) que contestou a canonicidade dessa obra. Fato que levou os judeus a não elencarem o *Primeiro livro de Enoque* entre as obras do Tanakh ou cânone judaico que, de acordo com a tradição, consiste de vinte e quatro livros, que se agrupam em três conjuntos: a lei ou a instrução, denominada *Torá*, também chamada de pentateuco ou *Chumash*; os profetas ou o conjunto chamado *Neviim*; e os escritos ou o conjunto chamado *Ketuvim* (TOV, 1992, p. 15).

Além do sacerdócio real ser considerado o auge do *cursus honorum* religioso, ele representava a hegemonia política romana, afinal, “a fidelidade a Roma devia exprimir-se principalmente pela observância das práticas religiosas que faziam parte integrante da civilização romana” (MAHJOURI, 1983, p. 506). Em terceiro lugar, e em menor escala, estavam as correntes místicas; as doutrinas espiritualistas (principalmente o neoplatonismo); o culto às divindades das regiões orientais do Império, como Ísis ou Mitra; e, por fim, as próprias facções distintas que derivaram do cristianismo primitivo, tais como: o docetismo, o patripassianismo e o montanismo (TILLEY, 2006, p. 389).¹⁸²

A IDENTIDADE CRISTÃ EM FORMAÇÃO E O *SIGNACVLVM*

Nesta parte veremos como Tertuliano argumentou quanto às objeções e rejeições aos jogos, qualificando todos os espetáculos pagãos como antitéticos às crenças e práticas cristãs, especialmente após o momento decisivo na vida do crente, ou seja, a renúncia da vida progressa pelo ato do batismo (*signaculum*). Analisaremos inicialmente quem eram os interlocutores do cartaginês, de onde provinham as críticas que fomentaram a escrita da obra, a necessidade de respondê-las e qual seria eventualmente o perigo de ignorá-las, ressaltando a posição rigorista do autor e sua autoridade dentro da *secta* cartaginesa, pois acreditamos que Tertuliano foi o porta-voz de uma identidade paleocristã frente aos seus detratores.

Para compreender os reveses, citados ao final da subseção anterior, assim como o esforço regulador da *secta* paleocristã africana, selecionamos *Sobre os espetáculos*, texto em que Tertuliano foi profícuo em argumentos contrários às corridas, destinados a alertar os próprios

¹⁸² “A despeito de algumas perseguições pontuais – a mais sistemática e séria foi a dos imperadores Décio e Valeriano, em 250 d.C. – a oposição entre cristianismo e ordem imperial parece ter se atenuado ao longo do século, na mesma medida em que aumentou a participação, entre os fiéis, de membros de todas as classes sociais, inclusive das elites. [...] Em um Império que nunca fora uma unidade econômica perfeita, vale a pena ressaltar a prosperidade de algumas regiões. O norte da África conheceu um amplo florescimento, que se expandiu das áreas urbanas para as aldeias de camponeses que, segundo as evidências arqueológicas, se tornaram também consumidores de produtos artesanais. Cartago reassumiu sua posição de grande centro urbano. Foi um dos difusores do cristianismo no ocidente e sua elite possuía fortes ligações com as elites da Itália. O norte da África, além disso, alimentava com seu trigo a população de Roma. Mesmo após a invasão vândala, em meados do século V, a África continuaria uma região rica e conectada, ao menos até as invasões islâmicas. [...] Outro foco de conflitos foi provocado pela própria implantação progressiva de um único credo com o apoio do Estado. Nunca houve tanta perseguição aos cristãos quanto a partir do século quarto, desta vez feita por eles mesmos. Os exemplos são inúmeros. No norte da África, aqueles que haviam resistido à perseguição de Diocleciano, os chamados donatistas, enfrentaram os católicos, não apenas pela fé, mas pela propriedade de igrejas, posses materiais e terras. O imperador Constâncio II, que era de credo ariano, perseguiu os católicos. No oriente, os credos cristãos se multiplicaram e os católicos tinham grande dificuldade em combater os monofisistas, que defendiam que Deus e Jesus tinham a mesma natureza” (GUARINELLO, 2014, p. 316-324).

cristãos, o que indica que estes compartilhavam as práticas sociais pagãs e “[...] que os jogos eram apreciados indistintamente, não importando a crença religiosa” (BUSTAMANTE, 2005, p. 227). Dessa forma, para a composição do texto de *Sobre os Espetáculos*, Tertuliano baseou-se em três valores, a partir da exposição de ideias teológicas contidas na oração de abertura da obra, na forma de *exordium*, que elucida em grande parte a *partitio* do tratado:¹⁸³ “as exigências da fé, um bom sistema doutrinal e um estatuto disciplinar”, “*Qui status fidei, quae ratio veritatis, quod praescriptum disciplinae*” (*Spect.*, 1.1). As três linhas argumentativas ou três valores eram a *fides*, a *ueritas* e a *disciplina*, ou seja, a *fé*, a *verdade*, expressa por um bom sistema doutrinal, e o *estatuto disciplinar* (SIDER, 1978, p. 339-342; VAN DER NAT, 1964b, p. 129-143). Segundo Sider (1978, p. 339-343), “veremos que o *De Spectaculis* é uma exploração, apropriadamente fixada no contexto da experiência batismal, da natureza e do significado do cristianismo em termos de três cruciais conceitos de fé, verdade e disciplina”.

Coadunando então com essa percepção de prática retórica e do substrato apologético já discutido, defendemos também que o *Sobre os espetáculos* parece ter sido um escrito parenético, inicialmente proferido na forma de discurso, a partir de dúvidas cotidianas daqueles que se preparavam para o batismo, obtendo a sua forma final de tratado *a posteriori*. Tal como Stowers (1986, p. 92), entendemos a parênese ou parenética como um estilo textual no qual o enunciador exorta alguém a perseguir ou evitar alguma coisa, sempre denotando que se *preserve* certo modo ou modelo de vida. Assim, apresenta-se como uma orientação de maneira a influenciar o conduto de um indivíduo ou de um auditório e assegurar seu convencimento (MALHERBE, 1987, p. 70). Claramente desse ponto de vista se insere no domínio de fronteira entre os gêneros antigos, antes afirmado por nós, pois a parênese mesmo que associada ao epidítico pela rejeição e condenação de várias práticas, tem função de aconselhamento enfático tal como pressupõe o gênero deliberativo. Acreditamos nisso uma vez que uma das características fundamentais do gênero político ou deliberativo era dissuadir

¹⁸³ Em termos retóricos, a acomodação do *exordium* e da *partitio* em um texto fazem parte do domínio da *disposição* ou *dispositio*. Quintiliano (*Inst. Orat.*, 7, 1.1-2) afirmava que por disposição entendíamos a prudente distribuição das ideias e demais partes do discurso dentro do texto. A disposição desses conteúdos obedecia à intuição do autor e o modo como este achava melhor conduzir a argumentação ou introduzir determinado assunto. Assim, dentro da *dispositio*, o *exordium* tinha a função de introduzir um discurso, por meio da anúncia do objeto e da finalidade discursiva, de modo a cativar e persuadir o *ethos* da audiência, a fim de estabelecer o ânimo do público (Arist., *Reth.*, 3.14; *Ad Her.*, 1.4-11; Cic., *De Inv.*, 1.15-18; Cic., *De Or.*, 2.78-80; Quint., *Inst. Orat.*, 4.1). Mesmo que comumente a *partitio* ou *diuisio* venha após a *narrativo*, ou declaração de fatos, acreditamos que Tertuliano optou por reafirmar ainda na sentença inicial quais seriam as ideias centrais de sua discussão. De maneira geral, na *partitio* se anuncia o esboço e a listagem dos principais pontos argumentativos a serem utilizados na ordem em que aparecem dispostos (*Ad Her.*, 1.10.17; Cic., *De Inv.*, 1.22-23; Quint., *Inst. Orat.*, 4.5).

ou persuadir sobre algum assunto concernente a uma audiência (Aris., *Reth.*, 1358b), aspecto muito mais complexo defendido por Quintiliano (*Inst. Orat.*, 4, 8.1-7), do que aquele que Cícero (*De Or.*, 2, 82.334) restringia ao afirmar todo o objetivo do deliberativo entre a dicotomia de convencimento do que era virtuoso e digno ou prejudicial e vicioso. Finalmente, a parênese apologética também delibera sobre o futuro, convencendo no presente, indagando sobre o passado (Quint., *Inst. Orat.*, 4, 8.6).

Os escritos parenéticos podem ainda possuir dois sentidos, ou um texto escrito para uma exortação moral, ou um discurso tendo como base os sermões dos padres da Igreja com ênfase no modelo comportamental ao qual o auditório é, explícita ou implicitamente, incentivado a imitar (STOWERS, 1986, p. 95; COSTA, 2003, p. 55). De maneira geral, podemos afirmar que se apresenta como um texto relativamente breve de claro caráter pedagógico, vestido de uma retórica perlocutória, ou seja, que pretende exercer um efeito sobre um interlocutor, com conteúdo de manifestação moralista que elenca regras de conduta ou advertências éticas sem perseguir necessariamente uma progressão lógica (BERGER, 1998, p. 37-42; 51-2; 114; 130-7; 254). Foi, assim, “um meio privilegiado de comunicação social a nível das massas” (MARQUES, 1979, p. 392). Se concordamos com Antony Corbeill (2007, p. 70) quando ele afirmou que a retórica possuía, em qualquer época, a utilidade de estabelecer e afirmar os valores éticos e a ordem social, a motivação do *De Spectaculis* enquanto parênese de ética social e religiosa se notabiliza como uma manifestação da retórica com fins de doutrinação e convencimento da comunidade paleocristã ainda que sua função primeira ainda fosse apologética, ou seja, de defesa da fé perante e no contraste com as práticas socioculturais dos inimigos da fé, os gentios ou pagãos. É, pois por esses objetivos que deve ser vista como não necessariamente factual, mas verossímil, organizada em si mesma e disposta à reflexão unilateral da ética social que procedia do púlpito paleocristão (BERGER, 1998, p. 114).

Perceber essa dimensão de convencimento e doutrinação só foi possível pois o *Sobre os Espetáculos*, como em pouquíssimos casos, nos permite recuperar a vida cotidiana das cidades norte-africanas. É por esse mesmo motivo que dificultou nossa compreensão acerca do impacto desse tratado e a sua recepção imediata dentro da comunidade. Todavia, podemos ter acesso às críticas à ida aos espetáculos formuladas por Tertuliano em um momento anterior à escrita do texto. Graças então à muito organizada *refutatio* desse tratado (Cic., *De Inv.*, 1.42-51; Quint., *Inst. Orat.*, 5.13), iremos agora analisar as principais críticas que, em nossa opinião, fomentaram a escrita da obra. *Grosso modo*, podemos reparti-las em seis argumentos principais:

1. Não existiria perda espiritual ou sob a consciência do cristão pelo que se ouvia ou se via no mundo comum (1.3), com a condição de que se mantivesse o temor a deus (*deum metu*) e se lhes prestassem as honras devidas (1.3);¹⁸⁴

Tertuliano apenas esboçou a sua resposta, a crítica acima enunciada, deixando claras as inconstâncias e as contrariedades do argumento, especificamente no que concernia às exigências da fé, ao bom sistema doutrinal e ao estatuto disciplinar (1.1), pois os fiéis e disciplinados como mandava o bom raciocínio e juízo, seriam sábios e rejeitariam o prazer mundano (1.6; 2.3).

2. Deus não se ofenderia com o prazer que o homem tem, nem seria crime algum gozar dele (1.3), desde que se respeitasse a condição do primeiro argumento, ou seja, que o temor e as honras devidas fossem obedecidas;

Continuando com a argumentação, Tertuliano explicitou a incompatibilidade da frequência aos espetáculos com a verdadeira religião e o verdadeiro deus (*verae religioni et vero obsequio erga verum deum*) (1.4). Os verdadeiros cristãos, ao rejeitarem os espetáculos, demonstrariam que eram “servos de Deus” (*Dei serui*) (1.1), que renunciariam à idolatria (6.4), sem medo de perder o prazer mundano (20.1). Afinal, eram “raça condenada à morte” (*expeditum morti genus*) que se furtava dos prazeres para melhor desprezar a vida (1.5-6).

3. Tudo o que deus criara e concedera ao homem era bom, especialmente os elementos dos espetáculos, tais como os cavalos e as forças corporais, por isso nada disso seria desviante da divindade ou lhe seria hostil, pois não fugia de seu domínio e nem afastaria o fiel dele (2.1 = *Cult.*, 1, 8.4-5);

Esse argumento, segundo Tertuliano, demonstrava que o pseudocristão não conhecia ao seu deus com profundidade, apenas o via e sentia no contato com a natureza, não o conhecendo de perto (2.5). Apenas seria permitido o uso que Deus ordenou para cada uma das coisas que criou. Assim, devia-se ignorar o uso perverso das coisas criadas (2.5-6) por malícia ou até mesmo por inocência (2.11), pois até os pagãos ou gentios proibiam que se fizessem certas coisas com a criação (2.7). Afinal, algo, “[...] quando ofende, deixa de ser de Deus, e ao deixar de ser de Deus, ofende-o” (2.9).¹⁸⁵ A essa altura do tratado, Tertuliano esboçava uma argumentação contrária aos materiais envolvidos nos espetáculos públicos e nas festas

¹⁸⁴ “*Qua salvo erga deum metu et honore suo in tempore et suo in loco frui scelus non sit*”.

¹⁸⁵ “[...] *sed cum offendit, dei esse desiit, et cum desiit, offendit*”.

religiosas (2.9; 15.8), os chamados *extruccionem locorum*, ou seja, os tablados, as pedras, os caboucos, os mármore e as colunatas (2.2 = Vit., 5, 5.7). Porém, essa argumentação só será longamente desenvolvida posteriormente, no seu *De cultu feminarum* (*Sobre a moda feminina*). Podemos afirmar com certeza que o tratado *Sobre a moda feminina* foi escrito e publicado posteriormente ao *Sobre os espetáculos* devido a uma referência cruzada entre as obras. Em *De cultu feminarum* (1, 8.4-5, *grifo nosso*) podemos ler,

todos esses ímpio prazeres dos espetáculos mundanos – *como escrevemos em um especial tratado sobre a temática* – e a própria idolatria assentam nas coisas de Deus. O cristão não há de deixar-se arrastar pelos delírios do circo ou pelas atrocidades da arena ou pelas torpezas do teatro, só porque Deus deu ao homem o cavalo, a pantera e a voz. Nem o cristão cometeria impunemente a idolatria só por serem obra de Deus o incenso, o vinho puro, o fogo devorador e os animais que servem de vítimas, a pretexto de que a própria matéria que se adora provém de Deus. O mesmo acontece com a laboração das matérias: o que elas são na origem provém de Deus e por isso estão fora da causa, mas o Mundo está fora de Deus como réu da vanglória.¹⁸⁶

Assim, nesse tratado e a partir da narrativa contida no Livro de Enoque (8:1-2; 96:9-12; 105:23), Tertuliano entendeu como *saecularia* as matérias e as técnicas que foram reveladas ao homem, não por Deus, mas pelos anjos pecadores (*Cult.*, 1.1.2-3; 1.3; 2.10.3), e que eram inúteis para a salvação. A abstenção desses materiais, e por associação dos espetáculos, era chamada por Tertuliano de verdadeira circuncisão (*Cult.*, 2.9.8).¹⁸⁷ Nesse contexto, para nós, foi extremamente relevante Tertuliano associar esses materiais e, novamente, por agregação, a frequência aos espetáculos, a vanglória (*gloriae saeculum*).

4. Não existiu nenhuma restrição direta nas Escrituras proibindo a ida aos espetáculos (3.1-2; 14.1-2; 20.1);

Esta foi a mais importante crítica aos jogos, porque foi reiterada ao longo de todo o tratado de modo extenso e repetitivo, razão pela qual, para nós, foi difícil sintetizar todo o pensamento do autor. A primeira e mais incisiva resposta a essa crítica se baseou na leitura metafórica do *Sl.*, 1.1, que condenava a ida aos espetáculos, pois estes eram vistos como “conselho dos ímpios e pecadores” e “roda dos zombadores” (3.3-8). Sobre as sociabilidades mantidas pelo

¹⁸⁶ “*Nam et omnes istae profanae spectaculorum saecularium uoluptates, sicut de ipsis suum uolumen edidimus, ipsa etiam idololatria ex rebus Dei constat. Non tamen ideo circi furoribus aut arenae atrocitatibus aut scenae turpitudinibus christianum affici oportet, quia Deus et equum et pantheram et uocem homini dedit; nec ideo idololatriam impune faciat christianus quia Dei conditio est et tus et merum et ignis qui uescitur et animalia quae uictimae fiunt, cum et ipsa materia quae adoratur Dei sit. Sic ergo et circa actum materiarum, census a Deo descendens propterea excusatus, Deo extraneum ut reum scilicet gloriae saeculum*” (Tradução de Fernando Melro, 1974, p. 47-48).

¹⁸⁷ “*Nos sumus circumcisio omnium, et spiritalis et carnalis. Nam et spiritu et carne saecularia circumcidimus*” (Tradução de Fernando Melro, 1974, p. 67).

cristão com aqueles que dizia detestar, ou seja, os pagãos, Tertuliano afirmava que já bastava estar no mesmo lugar que os ímpios, uma vez que melhor seria que nem juntos estivessem no mundo (15.7-8). Assim, propunha que a comunidade se separasse dos pagãos nas coisas do mundo, porque o mundo mesmo era de Deus, mas as coisas que estavam no mundo eram do diabo (15.8). A ida aos espetáculos seria uma atualização daquilo tudo que foi condenado por Deus, uma vez que “condenada é, por Deus, toda a casta de idolatria, também esta o está, a que consagra aos deuses as coisas da terra” (9.6).¹⁸⁸ Tertuliano deixou, assim, claro que o circo, bem como todos os outros espetáculos públicos, advinham da idolatria pura, pois eram associados a várias divindades e superstições sacras ou fúnebres (5.2-8; 6.2-3). Estas últimas eram as principais características dos espetáculos, tanto os teatrais como os circenses (10.1; 11.1). A *pompa*, tanto a do circo quanto a do anfiteatro (12.6), poderia ser definida como uma “[...] procissão em que desfilavam uma série de esculturas, uma chusma de imagens, carros e carrões sagrados, literias, sedes, coroas e despojos [...] as púrpuras, os fachos, as fitas, as coroas e por final os discursos e editos e papas rituais comidas na véspera, tudo isso se não faz sem culto do diabo e colaboração dos demônios” (7.2; 12.6) (WASZINK, 1947, p. 13-41).¹⁸⁹ Sendo assim, “com ostentação ou parcimônia, não importa: todo e qualquer cortejo do circo ofende a Deus” (7.5).¹⁹⁰ Essa *pompa* para o neófito recém-converso era ainda mais perigosa, uma vez que “convencidos ficamos que por nenhum lado nos fica bem lá ir, nós que por *duas* [conversão e batismo] vezes renunciámos aos ídolos” (13.1).¹⁹¹ Discutiremos mais à frente sobre a profunda relação entre a *pompa* espetacular e o batismo. Finalmente, a última admoestação que poderia ser lida como uma resposta à quarta crítica diz respeito ao engano diabólico, pois “o diabo, o veneno mortal que cozinha mistura-lhe aparência de coisas agradáveis e aceites a Deus” (27.4).¹⁹²

5. “[...] O próprio Deus vê tudo do alto do céu e não se contamina” (20.2);¹⁹³

Esta pode ser interpretada como uma crítica menos enfática, pois Tertuliano desaprovava radicalmente a comparação entre a divindade e a humanidade, opostas e incomparáveis por

¹⁸⁸ “*Cum autem omnis species idololatriae damnata sit a deo, utique etiam illa damnatur, quae elementis mundialibus profanatur*”.

¹⁸⁹ “*Sed circensium paulo pompator suggestus, quibus proprie hoc nomen: pompa praecedens, quorum sit in semetipsa probans de simulacrorum serie, de imaginum agmine, de curribus, de tensis, de armamaxis, de sedibus, de coronis, de exuviis. [...] quod purpurae, quod fasces, quod vittae, quod coronae, quod denique contiones et edicta et pultes pridianae sine pompa diaboli, sine invitatione daemonum non sunt*”.

¹⁹⁰ “*Viderit ambitio sive frugalitas eius, quod deum offendit qualiscumque pompa circi*”.

¹⁹¹ “[...] *Quo certi simus nulla ex parte competere nobis ea, qui bis idolis renuntiamus*”.

¹⁹² “*Nemo venenum temperat felle et elleboro, sed conditis pulmentis et bene saporatis, et plurimum dulcibus id mali inicit. ita et diabolus letale quod conficit rebus dei gratissimis et acceptissimis imbuat*”.

¹⁹³ “[...] *Immo ipse etiam deus de caelo spectat nec contaminatur*”.

suas características inerentes. Utilizando então do mesmo argumento da onisciência da divindade, o africano alegou que “[...] por isso mesmo é que é bom que lá não vamos, para não sermos vistos por Quem vê tudo” (20.3).¹⁹⁴ Assim, mesmo que Deus visse tudo, do mesmo jeito que ele não se sujaria ao ver a *cloaca maxima*, ou seja, o sistema de encanamento romano, também assim seria com toda a sorte de idolatria, adultério, fraudes, assassinatos e espetáculos (20.2-3). No entanto, Tertuliano não dispensou maior atenção a esse assunto, mesmo que os comparativos que empregasse sejam elucidativos para nós, pois a simples ida aos espetáculos se equiparava na retórica desse paleocristão ao homicídio ou à infidelidade. Os espectadores assim foram qualificados como criminosos (7.5) que se afastavam de Deus, pois eram iguais aos que ofereciam sacrifícios ou prestavam adoração no Capitólio, em Roma, ou no templo de Serápis, em Alexandria (8.9). Eram, além disso, vaidosos e fúteis, pois “[...] todos pensam na mesma coisa ao dirigirem-se para os espetáculos públicos, verem e serem vistos” (25.3).¹⁹⁵

6. “Não podemos viver sem distrações, nós que até devemos sentir prazer na morte?” (28.5).¹⁹⁶

Outra crítica menos enfática pela pouca importância e espaço dedicado a sua resposta no texto de Tertuliano. Claramente, foi um questionamento de origem interna pelo uso da primeira pessoa do plural do verbo *possum*, no indicativo presente, o enunciador do questionamento se sentiria assim de alguma forma pertencente a *secta* paleocristã. Tertuliano respondeu à questão de maneira peremptória, o único desejo digno ao qual se deveria aspirar, e somente esse, seria se unir a Deus pela morte no martírio, sem desviar-se da verdadeira meta (28.5). A importância do martírio e do mártir também serão abordados por nós mais adiante, durante a discussão sobre a materialidade corporal na última seção deste capítulo.

Por meio das respostas a todas essas críticas, Tertuliano deixava claro que não existiam argumentos ou desculpas para aquilo que Deus condenava (20.5). Além disso, ele aproveitou esta temática oportuna para discutir aspectos da cosmologia pagã dentro dos espaços que compunham o monumento do circo. De maneira geral, o circo foi visto como um templo de tudo que era perverso e mau, de maneira geral, seus espaços e objetos eram templos idólatras

¹⁹⁴ “*Et idcirco ergo nos non spectabimus, ne videamur ab illo, qui spectat omnia*”.

¹⁹⁵ “*Nemo denique in spectaculo ineundo prius cogitat nisi videri et videre*”.

¹⁹⁶ “*Non possumus uiuere sine uoluptate, qui mori cum uoluptate debemus?*”.

(8.3),¹⁹⁷ especialmente os artigos decorativos presentes no *euripus*. Por isso, era vedada a ida ao circo em qualquer dia, até mesmo naqueles em que não haveria corridas (8.8). Em síntese, sobre toda a idolatria associada aos recintos físicos dentro do circo, Tertuliano (13.4) declarou: os “templos e monumentos abominamos deles por igual; a ara duns e doutros, fora com ela, a effigie do deus ou de um morto não nos leva genuflexão, nem sacrifícios, nem oferendas”.¹⁹⁸

É com base nesses argumentos que Tertuliano realizou uma associação direta entre o contágio do espaço pagão e a idolatria sobre a vida do neófito cristão, recomendando-lhe rejeitar as práticas de entretenimento típicas da cidade. Discutir a rejeição do espaço urbano, juntamente com a crítica aos espetáculos, algo que começa com Tertuliano, é fundamental para compreender a cristianização do Império Romano, pois, no quarto século, isso se tornou um marco do monacato, experiência cristã que trocou a cidade pelo deserto. Tal substituição manifestou-se não apenas na retirada física para o deserto, mas também em numerosas imagens negativas da cidade presentes na literatura patrística (GAGER, 1982, p. 357). Além da urbanização, o paleocristianismo foi outro importante fator que deve ser considerado a fim de se obter uma melhor compreensão da sociedade norte-africana nos terceiro e quarto séculos (LEONE, 2007a, p. 37; MACKENDRICK, 1980, p. 81). A cristianização que se processou, durante o final do quarto e início do quinto século, em território africano, exprimiu, pois, uma transformação da elite urbana aristocrática e do poder romano ali exercido. Também houve mudanças gradativas na dinâmica das relações e das necessidades da comunidade urbana, como, por exemplo, a arquitetura das cidades. Isso ocorreu pois as mudanças no uso do espaço invariavelmente exprimem o teor das novas relações sociais que então se estabeleceram.

Foi no *De spectaculis* que Tertuliano discutiu os entretenimentos locais que congregavam paleocristãos, pagãos e judeus. É por meio desse tratado que podemos traçar uma imagem de como e quando os jogos se realizavam e como suas origens foram explicadas pela sociedade contemporânea ao autor. O tratado não é meramente uma inventiva contra os costumes pagãos, mas um tratado de conduta pós-batismo, momento decisivo da experiência paleocristã (SIDER, 1978, p. 339). Segundo Peter Brown (1991, p. 230),

¹⁹⁷ Cf. *Apêndice C, parte B, grade I* – Espetáculos e seus espaços de lazer: origem mitológica e interpretação cristã. Já especialmente para a associação entre o circo e o *Sol Invictus*, cf. Jiménez Sánchez (2001, p. 344).

¹⁹⁸ “*Nec minus templa quam monumenta despuimus, neutram aram novimus, neutram effigiem adoramus, non sacrificamus, non parentamus*”.

a iniciação ao grupo, um simples banho purificador, consiste, segundo Paulo, em despojar-se das “vestes” de todas as categorias religiosas e sociais anteriores e “revestir-se” de Cristo; com isso Paulo entende a aquisição de uma identidade única e não estanque, comum a todos os membros da comunidade, como convém aos “filhos de Deus” recém-adotados “em Cristo”.

Tendo em vista o caráter de instrução para os neófitos que se preparavam para o batismo do *Sobre os espetáculos*, podemos fazer um paralelo sobre a simbologia da água nos demais tratados de Tertuliano, o *De baptismo*, especialmente, e os demais textos sagrados paleocristãos e judaicos. De fato, a simbologia da água está intimamente ligada ao Cristianismo, desde sua origem judaica, utilizando o batismo como um rito de iniciação e fonte de regeneração e de renovação do Espírito Santo, pois aqueles que se submetessem ao batismo seriam purificados dos seus pecados e receberiam o Espírito Santo. Assim, foi somente em seu tratado específico *Sobre o Batismo* que Tertuliano tratou diretamente sobre os vários significados da água enquanto veículo de operação e transformação da divindade (*Bapt.*, 1.1-3; 2.1-3). O motivo principal para esse poder divino das águas de deus, pois, na criação, o Espírito pairava sobre as águas (*Gn.*, 1.2), o que fez dela um sinal e canal de santificação do homem (*Bapt.*, 3.2). Utilizando outros exemplos do velho testamento, fez ainda menção da importância do líquido como veículo de unção, desde Moisés e Aarão (*Lv.*, 8.1-13) (*Bapt.*, 7.1-2), e da libertação e força das águas do Mar Vermelho no contexto de libertação do povo hebreu do domínio egípcio atestado no *Êxodo* (14.15-31; 15.1-5) (*Bapt.*, 9.1). Assim, concordamos com José Saraiva Martins (2002, p. 33) quando afirmou que a função batismal pode ser análoga a metáfora de liberdade e pureza, pois “como os opressores do Egito foram submersos pelas águas, permitindo assim aos hebreus prosseguirem o seu caminho através do deserto, em direção à terra prometida, assim também mediante o batismo o homem seria liberto da opressão do diabo e introduzido na Igreja que era a via segura para a salvação”.

Podemos perceber que, como em grande parte dos textos paulinos e evangélicos, em Tertuliano, a água geralmente foi representada como fonte de vida e salvação e por isso o Espírito de Deus pairava sobre elas. Isso nos parece bastante crível, uma vez que existem várias referências e alusões evangélicas a poços, nascentes, rios ou cisterna (*Gn.*, 12.10; 42.5; *Rt.*, 1.1; 2 *Sm.*, 21.1), especialmente para um povo que, inicialmente, na Palestina, sentia ainda mais a necessidade da água para a sobrevivência, uma vez que não havia grande disponibilidade de água em terreno desértico. Os evangelhos atestam, assim, que a própria analogia da água viva e transformadora teria advindo de Jesus, em sua conversa com a Samaritana à beira de um poço (*Jo.*, 4.10). Nessa passagem, a água seria análoga ao próprio

Jesus, que poderia curar males, angústias e salvar a alma (*Jo.*, 4.28). A água também desempenhava um papel vital nas tradições religiosas de Israel. Vários rituais judaicos de purificação viam-na como um ingrediente essencial para lidar com a lepra ou outras enfermidades, seja para a lavagem de utensílios ou do corpo, após a manipulação de um morto ou após a impureza menstrual feminina, por exemplo (*Lv.*, 15.1-9; *Nm.*, 5.2).¹⁹⁹ Finalmente, a água era um bem tão precioso que era usada até como oferta perante e associada a Jeová (*1 Sm.*, 7.5-6) (BRITO, 2012, p. 1-8). Na Antiguidade, esse tipo de associação não era uma exceção, uma vez que muitos deuses eram representados como senhores das águas ou das fontes, por exemplo, “[...] entre os Gregos, as fontes são divindades femininas, que se veneravam como doadoras da fertilidade, como deusas da salvação, amas divinas e divindades protetoras do casamento” (HEINZ-MOHR, 1994, p. 167).

Finalmente, Tertuliano afirmou também a essencial necessidade do batismo para a salvação (*Bapt.*, 20.1-5), tal como o texto sagrado, criando uma patente correspondência simbólica entre a água e o espírito divino, pois “quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus” (*Jo.*, 3.5).²⁰⁰ No ato da imersão, o fiel professava um juramento batismal, ato público de profissão de fé e conversão pela rejeição dupla de toda a *pompa* circense (*Tert., Spect.*, 13.1). Waszink (1947, p. 13-41) e Turcan (p. 117) demonstraram convincentemente que a *pompa* expressa no juramento do batismo teve sua origem na pompa circense, de modo que ela não expressou jamais um sentido direto de cortejo de demônios, significado esse não foi documentado em nenhum texto antes ou depois de Tertuliano (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 471).

Pela potência espiritual demandada nesse ritual, ele não poderia ser efetuado por qualquer membro da *secta*. Sobre essa temática, Tertuliano (*Bapt.*, 17.1) foi bastante explícito, afirmando que o sumo poder dos batismo caberia ao bispo (*episcopus*) e que, depois deles, teriam o direito a administrar o batismo, “[...] os presbíteros ou sacerdotes e os diáconos,

¹⁹⁹ A forma escrita da tradição oral do judaísmo primitivo, o *Mishná*, devotou uma seção inteira (*Miqva'oth*) da sexta ordem *Tohorot* à classificação do diversos tipos de água de acordo com seus usos especiais e as leis de construção e manutenção de uma *mikvá*, ou seja, um tanque de imersão ritual. Assim, especialmente a *água viva* não é uma referência à água em movimento ou fresca, mas àquela que vem diretamente de Deus, por meio da chuva, de uma nascente ou de um rio. Esta água não poderia ser transportada, nem erguida por mãos humanas, pois carregaria uma espécie de autoridade divina (*Mishná, Miqva'oth*, 3-4). Muitos rituais de purificação judaicos, e posteriormente cristãos, deveriam acontecer por meio dessas águas vivas. Na verdade, esta água era considerada tão potente que apenas uma gota bastava para transformar um tanque inteiro de água comum em algo que pudesse purificar ritualmente, pois esta água viva tinha o poder de limpar e purificar (GONDIM; GONDIM, 2012, p. 71-84; LOURENÇO; BERNARDINO, 2013, p. 412-3).

²⁰⁰ “ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ Πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ” (Tradução da Bíblia de Jerusalém, 2006, p. 1847).

contudo, nunca sem autorização do bispo, em virtude do justo respeito devido à Igreja, fazendo isso a paz é garantida”.²⁰¹ Entendemos que a verdadeira importância desse sacramento, na teologia de Tertuliano (*Bapt.*, 20.1-5), se afirmou pelo valor intenso agregado ao batismo, uma vez que o apologista chegou a afirmar que os pecados cometidos depois da imersão batismal deveriam ser considerados pecados mortais e imperdoáveis. Em grande medida essa posição se afirma no livro de *Ageu* 2.10-14, onde o profeta menor afirma que a impureza é mais contagiosa do que a santidade, especialmente, mas não tão somente, em perspectiva ritual.

Essa posição rigorista e radical nos explicou a importância do *signaculum*, ou seja, do batismo pelas águas. Importância essa que, por associação, podemos transferir aos tratados que versavam sobre essa temática. O que confirmou essa visão foi quando percebermos que Tertuliano, além de atuar como instrutor de catecúmenos, também se dirigiu, em partes do texto, aos demais cristãos, ou seja, àqueles que já tinham sido batizados e assentavam-se juntos na comunidade. Essa posição de importância e as circunstâncias contextuais, como as perseguições, ofereceram a Tertuliano a oportunidade de elaborar uma teologia e uma disciplina adequadas para a experiência batismal, mas também diretamente associadas à necessidade da afirmação e delimitação de uma norma identitária cristã que, acreditamos, em um primeiro momento, era bem mais retórica do que prática (SIDER, 197, p. 339). Acreditamos que essa identidade foi baseada na rejeição aos elementos relacionados à cidade e ao paganismo, incluindo as relações e as redes de sociabilidade entre cristãos, pagãos e judeus (JONES, 1973, p. 356; BROWN, 1988, p. 54 e ss.; EHRMAN; JACOBS, 2003, p. 56 e ss.; *De cultu*, 1, 2.4). Essas regras eram prescritas por Tertuliano para toda a comunidade de crentes, porém, foram impostas mais duramente após o selo do batismo e fortemente reiteradas aos neófitos, de modo a aumentar o sentimento de coesão identitária desses indivíduos e o senso de sua igualdade aos demais dentro da proto-ortodoxia (MEALEY, 2009, p. 154; SCHREMER, 2010, p. 15; REBILLARD, 2012, p. 352; LEONE, 2013, p. 25 e ss.).

No norte da África, assim como em outros lugares, as pessoas, mesmo se convertendo, ainda frequentavam os jogos e os espetáculos – do circo, anfiteatro e teatro. Tertuliano fixou então as regras da vida cristã no *De Spectaculis* para conservar a pureza dos neófitos. Mostrou também as origens dos jogos e a que divindades eles eram dedicados. Tratou da arquitetura, dos rituais e práticas lúdicas, nos fornecendo uma visão do cotidiano da cidade antiga e das

²⁰¹ “[...] *dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem quo salvo salva pax est*” (Tradução nossa).

suas interações sociais, bem como da sua multiplicidade, afinal, no circo, deuses romanos e gregos se situavam ao lado de obeliscos egípcios e de imagens de divindades autóctones protetoras das colheitas. Tertuliano, por meio desse tratado, nos permite alcançar a representação cristã dos jogos, suas origens, sua liturgia e seus instrumentos. Esses elementos clarificam a imagem do cotidiano cartaginês no século III, inclusive quanto aos conflitos religiosos anteriormente citados. Pela importância associada entre essas manifestações cotidianas sobre a vida dos cristãos, com ênfase nos espetáculos, e a partir do que já discutimos, um diagrama pode ser proposto por nós:



Imagem 25 – Diagrama das fases de desenvolvimento da pureza do neófito com ênfase na *contaminatio*, segundo o *De Spectaculis*

Não podemos deixar de reiterar que, como já foi citado anteriormente, Tertuliano era definitivamente contrário a qualquer prática de reintegração dos paleocristãos que apostaram da fé frente às perseguições (*lapsi*). Em grande parte, porque era contrário ao perdão posteriormente ao batismo e, muito mais, à prática de um segundo batismo. Essa posição rigorista e radical ficou explícita em *De pudicitia* (1.6-9), no qual negou terminantemente o direito de qualquer um perdoar os pecados pós-batismo, reservando-o apenas aos homens espirituais, como apóstolos ou profetas, e reiterando que alguns pecados gravíssimos, como a idolatria, apostasia, fornicção ou homicídio, não teriam perdão de ninguém por mais que o bispado da capital dissesse o contrário. Assim, é bastante possível que tenha rompido com a comunidade cristã, após Calisto, bispo de Roma, ter concedido a remissão de pecados após o batismo e ordenado a reintegração dos *lapsi* na proto-ortodoxia (JOHNSON, 2001, p. 100). Sua aproximação com a *Nova Profecia*, inevitavelmente, não o obrigava mais a ser inquestionável às ordens bispais, fato este que levou ao aumento das críticas à condução da comunidade em muitas obras do seu período montanista (ROBERTS, 1924, p. 43).

Afastando-nos das deliberações paleocristãs sobre o batismo, devemos ter em mente, entretanto, que para Tertuliano outro ponto fulcral sobre o problema da contaminação seria

menos o espaço em si mesmo e mais a sociabilidade dos cristãos com os pagãos,²⁰² mesmo argumento defendido com o uso de *Sl.*, 1.1, e a idolatria que os objetos e os adornos do circo estimulavam, como depreendemos da seguinte passagem:

Estou mesmo a ouvir-vos dizer: “que perigo se corre se noutros dias que não nos jogos formos ao circo, que perigo se corre de nos conspurcar qualquer culpa?” Não há aí determinação nenhuma que profba ir aqui ou ali. Com efeito não só podemos ir a estes ajuntamentos no tempo da festança, mas ainda os templos pode-os um servo de deus trilhar por motivo honesto, está visto, que não tenha que ver com as funçanatas e destinação de tal logradouro. De *resto as praças, o foro e os balneários e as hospedarias e até nossas casas* não estão de forma alguma isentas de ídolos: sataná e os seis ambos atravancaram o mundo de lés a lés. Mas, não é pelo facto de estarmos no mundo que nos afastamos de deus, mas se cairmos em alguma das suas abominações. Por isso, se a fazer sacrifícios ou a prestar adoração entrar no Capitólio ou no templo de Serápis, afastar-me-ei de deus, e da mesma forma se me fizer espectador do circo ou do teatro. *O lugar por si não nos contamina, mas é o que lá se faz e quem faz é que contamina os lugares como temos ditos: a nódoa do que está contaminado é que nos suja* (Tert., *Spect.* 8.8-10, *grifo nosso*).²⁰³

A representação dos espaços urbanos no *De Spectaculis* atende assim a uma lógica muito própria da cidade romana e, mais especificamente, de Cartago. Os espaços citados nessa obra, mas que não integram a cidade de Cartago, se localizando em outras realidades urbanas, foram a sinagoga ou assembleia judaica, de Jerusalém (3.5); o templo de Júpiter (*Iupiter Optimus Maximus*), também conhecido como Capitólio, por sua localização, o maior templo de Roma (8.10; 12.7); e o Templo de Serápis, provavelmente uma referência ao maior, de Alexandria (destruído em 391) (8.10). Já os espaços urbanos internos à cidade cartaginesa citados, além do circo, do anfiteatro, do ginásio e do teatro, foram as praças, termas, hospedarias, fórum e casas (19.3; 22.2). Todos esses espaços compartilhavam do mal, da

²⁰² Para perceber os aspectos de produção e conformação do espaço físico em Tertuliano, utilizamos em grande medida os argumentos teóricos propostos por Henri Lefebvre (2000). Assim, emergiu uma questão, tal como esse teórico questionou, será que “podemos dizer que o corpo, pela sua capacidade de ação e as suas várias energias, cria o espaço? Certamente, mas não no sentido de ocupação, tal como uma 'fabricação' da espacialidade; em vez disso, há uma relação imediata entre o corpo e o espaço. Antes da *produção* de efeitos no reino dos materiais (ferramentas e objetos), antes de *se produzir* um contorno deste reino, e antes de *se reproduzir* gerando outros corpos, cada corpo *é* um espaço vivo e *tem* seu espaço: produz-se no espaço e também isso produz espaço. Esta é uma relação verdadeiramente notável: o corpo com as energias ao seu dispor, o corpo vivo, ou produz e cria seu próprio espaço; por outro lado, as leis do espaço, ou seja, as leis de discriminação no espaço, também governam o corpo vivo e a implantam suas energias. Este caminho leva também do social para o espírito, um fato que empresta força adicional ao conceito de *produção do espaço*. Esta tese é tão persuasiva que parece haver pouca razão para não alargar a sua aplicação – com todas as precauções devidas, naturalmente – para o espaço social” (LEFEBVRE, 2000, p. 170-171).

²⁰³ “*Quid enim, inquis, si alio in tempore circum adiero, periclitabor de inquinamento? nulla est praescriptio de locis. nam non sola ista conciliabula spectaculorum, sed etiam templa ipsa sine periculo disciplinae adire servus dei potest urgente causa simplici dumtaxat, quae non pertineat ad proprium eius loci negotium vel officium. ceterum et plateae et forum et balneae et stabula et ipsae domus nostrae sine idolis omnino non sunt: totum saeculum satanas et angeli eius repleverunt. non tamen quod in saeculo sumus, a deo excidimus, sed si quid de saeculi criminibus attigerimus. proinde si Capitolium, si Serapeum sacrificator vel adorator intravero, a deo excidam, quemadmodum circum vel theatrum spectator. loca nos non contaminant per se, sed quae in locis fiunt, a quibus et ipsa loca contaminari altercati sumus: de contaminatis contaminamur*”.

idolatria, da corrupção, da pompa diabólica do mundo e dos demônios, que tornam o espírito imundo e pérfido por associação (4.1-2). Isso se dava, pois, para Tertuliano, tudo que estava no mundo, os espaços citadinos, em especial, eram invenções do diabo, construídos com materiais dele. Uma vez que tudo que não agradava a Deus e não provinha dele pertencia ao diabo, esta era também a pompa circense que deveria ser abjurada com o sinal da cruz na frente do paleocristão.

Outra categoria importante na argumentação de Tertuliano, e demais discursos paleocristãos, foi um grupo retoricamente mais ou menos homogêneo discriminado sob a alcunha de pagãos. Esse coletivo comportaria a massiva, quando não a totalidade, da audiência participativa dos diversos cultos que os amplos territórios imperiais abarcavam. Sendo assim, essa categoria emergiu na oposição discursiva de Tertuliano, que procurava defender toda a *curia Christianorum*, ou seja, a nova comunidade de crentes, dos ataques desferidos pelos pagãos. A sociabilidade com esse grupo era terminantemente proibida, como podemos perceber pela admoestação da passagem a seguir:

e o que dizer ao facto de se estar a condenar a si mesmo o que se senta entre aqueles que diz detestar? E não basta que não incorramos em tal delicto, importa não andar com os que tal fazem a cada passo. Se vias um ladrão, diz a palavra, deixavas te logo arrastar por ele [*Sl.*, 49.18]. Prouvesse a deus que nem habitássemos no mesmo mundo que eles! Separamo-nos nas coisas do mundo, porque o mundo é de deus, mas as coisas do mundo são do diabo (*Spect.* 15.7-8).²⁰⁴

Acreditamos, assim, que dentro do complexo cotidiano das cidades da bacia do Mediterrâneo na Antiguidade, vários discursos identitários concorriam por legitimidade e por autoridade, uma vez que vários grupos tentaram propor um discurso de indissolúvel coletividade, por meio da rejeição de práticas de seus adversários. Nesse contexto, os cristãos manipulavam os gêneros literários antigos a seu favor, utilizando de explicações mitológicas para detratar seus oponentes por meio da apologética e da parênese. Nessa perspectiva, a narrativa mitológica e o conhecimento presentes nos textos clássicos foram, segundo Ames (2008, p. 45), sem dúvidas, desde a Antiguidade

[...] um elemento muito importante na construção do discurso cristão, pois, como portadores de significado, afetaram a evolução de parâmetros políticos e culturais que intervirão na construção de um edifício ideológico da teologia cristã e, deste modo, contribuíram à transferência de uma corrente conceitual e ética desde a Antiguidade clássica até o cristianismo dos primeiros Padres da igreja.

²⁰⁴ “*Puto autem etiam vanitas extranea est nobis. quid quod et ipse se iudicat inter eos positus, quorum se similem nolens utique detestatore confitetur? nobis satis non est, si ipsi nihil tale facimus, nisi et talia factitantibus non conferamur. ‘si furem’ inquit ‘videbas, concurrebas cum eo’. utinam ne in saeculo quidem simul cum illis moraremur! sed tamen in saecularibus separamur, quia saeculum dei est, saecularia autem diaboli*”.

Foi dessa maneira que os cultos pagãos, em oposição ao culto paleocristão, tidos como os portadores da verdade revelada, foram tratados de modo intransigente, principalmente no que concernia aos seus ritos. Eram, assim, tratados com ampla desconfiança ou desprezo, vistos como uma superstição ou uma ignorância estrangeira. Por sua vez, os cristãos foram rotulados pelos pagãos como ímpios, já que se mantinham afastados das práticas rituais públicas, sendo por isso acusados de rebeldia perante o Estado romano. O costume cristão de reunião em assembleias secretas ou comunidades fechadas parecia adicionar força a esse pensamento e alimentar o temor de rituais abomináveis, incluindo os sacrifícios de crianças e encontros lascivos ou orgiásticos (AMES, 2008, p. 47; TILLEY, 2006, p. 384). O resultado dessas acusações foi a necessidade de os cristãos escreverem visando a defender as suas causas contra os ataques dos pagãos, o que motivou o surgimento das apologias paleocristãs, tais como a *Apologia Prima* de Justino Mártir (c. 155); a *Legatio pro Christianis*, de Atenágoras (c. 177); e, o já citado, *Apologeticus*, de Tertuliano.

Assim, a necessidade e o principal objetivo da literatura apologética era enfatizar a natureza transcendente do cristianismo. Enquanto, o cristianismo seria a luz, o paganismo seria a escuridão; ao passo que se o fiel do cristianismo tivesse o poder, o do paganismo residiria na fraqueza. Embora nem sempre claramente discernível essa construção retórica dualista de raciocínio atravessaria um argumento na forma de uma admonição protréptica metafórica e pós-conversional, ou seja, uma metáfora propagandística de maneira a expor as regras fundamentais e, dessa forma, conseguir adeptos através de uma parenética de vigilância (BERGER, 1998, p. 38; 199). Ampliando a percepção dessas ideias, o contraste apologético se basearia na coerência lógica dos princípios religiosos do cristianismo, bem como na ética e moral superiores em clara oposição às insanidades e incoerências do paganismo, cujos princípios éticos deformados eram difundidos por seus filósofos e membros, em particular, a imoralidade e a corrupção da mitologia e dos ritos, em grande parte, associados aos espetáculos (*Spect.*, 5.2-8; 6.2-3; 10.1; 11.1). Assim segundo Ames (2008, p. 47), “com respeito às condutas e práticas, os apologistas chamam a atenção sobre a virtuosa maneira de viver dos cristãos e insistem que a fé no deus único era necessária para a manutenção e bem-estar do mundo, do imperador e do Estado”. Finalmente, os apologistas, e com Tertuliano (*Spect.*, 28.5) não poderia ser diferente, traçavam um contraste entre a imoralidade da sociedade pagã e a dignidade dos paleocristãos, cuja devoção aos princípios religiosos seria mais forte que a própria morte, em uma clara alusão à experiência do martírio, ou seja, a verdadeira meta da vida do paleocristão (SENNET, 2003, p. 110; BROWN, 1991, p. 238).

Finalmente, a intenção dos apologistas era não apenas a defesa da pureza comunitária, mas também a doutrinação de sua própria comunidade de fiéis, pois, dialogando com suas identidades, buscavam demonstrar quais recintos seriam adequados para os paleocristãos frequentar e por que o circo, em especial, não seria o ambiente para um cristão. O que nos levou a localizar o circo cartaginês como importante espaço de interação social dentro do cotidiano africano na virada do terceiro século, pois cremos que ele foi parte integrante e definidor de um sistema de coordenadas, de identidades e de capitais simbólicos durante o terceiro século. Portanto, de modo a elucidar a natureza contaminadora (*contaminatio*) desse espaço público, o ataque de Tertuliano se voltou diretamente para o corpo, que, mesmo sendo considerado pelos paleocristãos como divino, ou seja, feito à imagem e semelhança da deidade judaico-cristã, poderia ser deformado ou adulterado em função do local no qual se inseria e do uso que dele se fazia. Não podemos esquecer que “[...] doravante o corpo refletisse o nível social de seu proprietário, sob a forma de vestes pesadas e adequadas, em que cada ornamento se traduzia uma posição hierárquica que culminava na corte imperial” (BROWN, 1991, p. 247). Assim, no circo, o corpo se tornava indigno e infame, um atributo do pecador. Ficou claro aqui, para nós, o processo de cristianização do corpo, que, nos séculos III e IV, ainda se encontrava vinculado à cidade e aos ideais greco-romanos, como o da beleza corporal, do que passaremos a tratar agora.

CORPVS ADVLTERATVM E TRIVMPHANS

O corpo, no *De Spectaculis*, aparece de forma um tanto ou quanto velada, dando-se pouca atenção à sua dimensão material, enfatizando-se, ao contrário, a necessidade de controle do corpo tendo como referência os aspectos morais do paleocristianismo. Esse fator levou-nos a buscar entender principalmente aspectos ligados à lógica do uso, forma e aparência do corpo atlético masculino no discurso literário cristão. Para isso, fizemos uma análise das expressões do corpo censurado no discurso de Tertuliano, corpo este relacionado aos espetáculos romanos, especialmente ao circo. O corpo aqui, em seu estado de inocência, foi visto como imagem e semelhança de seu criador, porém teria sua *integritas* pervertida pelo demônio, que adulteraria a percepção de perfeição do ser humano, fato este que levaria os homens a adorar o corpo atlético que, além de induzir à prática da idolatria, desviaria a atenção do fiel em Cristo do que realmente importava, ou seja, o espetáculo da segunda vinda (*parousia*,

παρουσία), do juízo final e das bodas com Deus (Tert., *Spect.*, 28.5). O corpo, assim, foi mais um dos elementos da criação corrompidos pelo diabo e não deveria, por esse motivo, ser louvado. Em contraponto, apresentamos também a discussão do corpo do cristão e de suas características essenciais, em especial, o comedimento, a modéstia e a simplicidade, em contraposição às características do corpo atlético (2.3; 20.6; 24.3-4; 29.3; 30.1).

A contradição entre as características da vida cristã e a pagã fica ainda mais clara com a ênfase na dimensão corporal nos diferentes grupos, assim, como elucidou Peter Brown (1991, p. 241-2),

em vez de nos perguntarmos por que o corpo humano foi considerado com tal inquietação no decorrer da Antiguidade tardia, façamos a pergunta inversa: por que o corpo foi escolhido e apresentado como o lugar recôndito de motivações especificamente sexuais e como centro de estruturas sociais que são apresentadas em termos sexuais, quer dizer, como sendo formado, sobretudo de uma energia fatal e especificamente sexual, orientada para o casamento e a gestação? [...] podemos nos perguntar por que se admitiu que essa constelação particular de percepções do corpo pesasse tanto sobre os primeiros círculos cristãos.

O corpo do atleta foi o refúgio das percepções de beleza, estética e performance atlética dentro da cosmovisão pagã, especialmente daquelas ligadas de alguma forma às paixões. Na percepção paleocristã era justamente por esse motivo que os aurigas eram tão condenados, no limite eram aqueles que estavam vestidos com as cores da idolatria, das paixões e da superstição (9.5).²⁰⁵ Eram assim a representação máxima dos maus exemplos que causavam conflito e discórdia, pois despertavam nos espectadores vontades de se equiparar aos atletas e, se isso não acontecesse, eram desencadeadas emoções tais como a inveja e a raiva que, por sua vez, levavam ao conflito simbólico e físico. Segundo Tertuliano (15.3-4), “onde estoira o prazer lavra por igual a paixão, que é o sabor do prazer; e onde surge a paixão aí aparece também a emulação, que é o sabor da paixão. E onde há emulação aí barafustam o furor, a ira, a bilis e o desespero, que levam de vencida as regras do bom proceder”.²⁰⁶

Assim, o atleta e seu corpo eram “a perfeita negação da imagem divina” (18.1) pelos murros, pontapés, bofetões, palavras, gestos obscenos e vaidade.²⁰⁷ Suas “forças eram despendidas inutilmente ou com dano de outros” e pelos excessivos cuidados para conseguir um corpo

²⁰⁵ Para Tertuliano (*Spect.*, 9.5), as cores das facções representavam deuses e forças naturais pagãs. O branco dedicado ao inverno, suas neves e ao Zéfiro, o vento do Oeste; o vermelho, ao verão, ao rubor solar e a Marte; o verde, a primavera e a Terra Mãe; e o azul, ou cor do céu e do mar, é associado ao Outono e a Netuno.

²⁰⁶ “*Huic quomodo cum spectaculis poterit convenire? omne enim spectaculum sine concussione spiritus non est. ubi enim voluptas, ibi et studium, per quod scilicet voluptas sapit; ubi studium, ibi et aemulatio, per quam studium sapit. porro et ubi aemulatio, ibi et furor et bilis et ira et dolor et cetera ex his, quae cum his non competunt disciplinae*”.

²⁰⁷ “*Est divinae imaginis depugnationem*”.

artificialioso [*facticii corporis*] desdenhavam do corpo “[...] que deus te deu; e por causa do estilo grego não vai odiar homens um nadinha gordos” (18.2 = *Cult.*, 2, 5.1-2 e ss.).²⁰⁸ Outro argumento elucidativo contra a *persona* moral dos atletas era a incoerência com o qual eles viviam suas vidas, pois eram homens que prostituíam o espírito, e mulheres que prostituíam seus corpos aos organizadores dos espetáculos, por quem eram cativados, fato este que levava à desordem cívica (22.2). Os integrantes dos espetáculos eram assim associados aos cortesãos e às meretrizes. Sua crítica, porém, não poupava esses mesmos organizadores, quase sempre dos estratos superiores, que desprezavam e censuravam aqueles mesmos a que empregavam,

[...] negando-lhes direitos cívicos, escorraçando-os das assembleias, do fórum, do senado, da ordem equestre e das restantes honras, ao mesmo tempo em que os proibem de usar certas insígnias. [...] cativam-se daqueles que punem, desprezam aqueles a quem aplaudem, erguem às nuvens a arte e censuram o artista. [...] Não há melhor testemunho de uma desordem do que ver os atores mais aplaudidos são também os mais censurados (*Spect.*, 22.2-4).²⁰⁹

Na verdade, Tertuliano não poupava ninguém da crítica. Sobre o espectador-evergeta, sentenciou também que este seria castigado por causar e financiar o engodo do prazer (23.1).

O atleta, continuou Tertuliano, seria um “inquietador de tanta cabeça vã e agitador de tantas paixões, cingido da coroa rostral como sacerdote coroado e pintalgado como rufião de alcouce a quem o diabo embelezou para arremeter contra Eliás e o arrebatá-lo em um carro por esses ares fora” (23.2).²¹⁰ A questão da coroa de louros do vencedor foi uma assunto complexo para Tertuliano, que escreveu uma obra dedicada à temática, conectando diretamente a coroa laureada dos soldados à dos aurigas (*Cor. mil.*, 3-4). No nosso tratado, porém, o autor se restringiu a notar que as coroas eram profanas, pois acompanham sacerdotes e seus ministros a fazerem o sangue escorrer durante as festas religiosas sacrificiais que acompanhavam os jogos (11.2). Conclui dizendo que “[...] não precisas de enrodilhar coroas em torno da cabeça; que prazer te poderá advir dessas grinaldas?” (18.3).²¹¹ Retoma a lógica de negação afirmando

²⁰⁸ Na passagem completa podemos ler: “*non probabis usquam vanos cursus et iaculatus et saltus vaniores, nusquam tibi vires aut iniuriosae aut vanae placebunt, sed nec cura facticii corporis, ut plasticam dei supergressa, et propter Graeciae otium altiles homines oderis*”.

²⁰⁹ Na passagem completa podemos ler: “*etenim ipsi auctores et administratores spectaculorum quadrigarios scaenicos xysticos arenarios illos amatissimos, quibus viri animas, feminae autem illis etiam corpora sua substernunt, propter quos se in ea committunt quae reprehendunt, ex eadem arte, qua magnificiunt, deponunt et deminuunt, immo manifeste damnant ignominia et capitis minutione, arcentes curia rostris senatu equite ceterisque honoribus omnibus simul et ornamentis quibusdam. quanta perversitas! amant quos multant, depretiant quos probant, artem magnificant, artificem notant. quale iudicium est, ut ob ea quis offuscetur, per quae promeretur? immo quanta confessio est malae rei! cuius auctores, cum acceptissimi sint, sine nota non sunt*”.

²¹⁰ “*An deo placebit auriga ille tot animarum inquietator, tot furiarum minister tot statuum, ut sacerdos coronatus vel coloratus ut leno, quem curru rapiendum diabolus adversus Elian exornavit*”.

²¹¹ “*Nullus tibi coronarum usus est; quid de coronis voluptates aucuparis?*”.

que todos os atletas envolvidos nos espetáculos eram “pastos das vis paixões do populacho” (19.4).²¹² Esse tipo de argumento era compatível com as práticas dos primeiros Padres da igreja, para quem o corpo e a sexualidade “depois de terem sido consideradas fonte de ‘paixões’, cujas incitações anormais podiam romper a harmonia da pessoa bem-educada se fossem desencadeadas por objetos de desejo sexual – homens e mulheres sedutoras –, a sexualidade doravante era tratada como um sintoma que atraia as paixões” (BROWN, 1991, p. 273).

Ainda sobre a dimensão do *corpus adulteratum*, os espetáculos fariam seus espectadores ignorantes e inconscientes pelo poder de atração do prazer (1.2), igualando-os aos judeus que condenaram Jesus, sendo assim, eram como inimigos de Cristo, pagãos e pecadores (3.5) enganados por razões várias. Segundo Tertuliano, “[...] assim como o engodo do dinheiro, das honras, da gula, da devassidão e da glória é concupiscência, também é concupiscência o engodo do prazer: e uma espécie de prazer é a ida aos espetáculos” (14.2).²¹³ Tornavam-se assim perturbados “[...] com as áscuas do furor e da bilis da ira e do desespero” (15.2),²¹⁴ pois toda a assistência a um espetáculo provocava emoções não espirituais, mesmo naqueles que, conseguissem apreciar “o espetáculo modesta e retamente por atender ao respeito que a si deve, ou ainda por imposição da idade ou do temperamento, não se livra ao abalo espiritual e ao fogo sob as cinzas duma paixão larvada” (15.5).²¹⁵ Tornavam-se assim uma “população esbravejante [...] agitada e obcecada ou então cega e excitada a fazer apostas. Impaciente com a tardança do pretor, que nunca mais chega [...] Ansiosa à espera do sinal, e todos fora de si soltam a mesma palavra. A estupidez é bem visível [...]” (16.1-3).²¹⁶ Despertavam as fúrias, os ânimos escandecidos, as desavenças, o ímpeto de praguejar, insultar e odiar e até os votos favoráveis eram guiados por desejos mesquinhos, e não pelo amor (16.4). Assim, a ida aos espetáculos, além de perigosa, pois qualquer um poderia ser dominado por legiões satânicas por estarem afastados de Deus e em espaço demoníaco (26.1-4), causava um elucidativo

²¹² “*Publicae voluptatis hostiae fiant*”.

²¹³ “*Nam sicut pecuniae vel dignitatis vel gulae vel libidinis vel gloriae, ita et voluptatis concupiscentia est; species autem voluptatis etiam spectacula*”.

²¹⁴ “[...] *non furore, non bile, non ira, non dolore inquietare*”.

²¹⁵ “*Nam et si qui modeste et probe spectaculis fruitur pro dignitatis vel aetatis vel etiam naturae suae condicione, non tamen immobilis animi est et sine tacita spiritus passione*”.

²¹⁶ Na passagem completas lemos: “*Cum ergo furor interdicitur nobis, ab omni spectaculo auferimur, etiam a circo, ubi proprie furor praesidet. aspice populum ad id spectaculum iam cum furore venientem, iam tumultuosum, iam caecum, iam de sponsionibus concitatum. tardus est illi praetor, semper oculi in urna eius cum sortibus volutantur. dehinc ad signum anxii pendent, unius dementiae una vox est. cognosce dementiae de vanitate: misit*”.

movimento, a perda de controle do corpo e do espírito, uma vez que os espectadores dos espetáculos nem a si mesmos se pertenciam, trazendo a hipocrisia e a incoerência (16.5).

Segundo Tertuliano (*Spect.*, 21.2-3), a manifestação hipócrita causada pelos jogos poderia ser visualizada naqueles que

em público mal soergue a túnica por necessidade de força maior e o mesmo faça no circo a não ser que desafie o pudor de toda aquela gente e que não consente que palavra menos limpa penetre na orelha de sua filha; esse mesmo a acompanha ao teatro para o meio daqueles palavrões e gestos lúbricos; e o que ao atravessar uma praça e deparar com zaragata em vias de facto ou a apazigua ou se afasta, esse mesmo no estádio aplaude murros mais violentos e o que protesta perante um cadáver de quem sofreu pena de morte fite sem pestanejar no anfiteatro os corpos a nadar no próprio sangue, roídos e a desfazerem-se.²¹⁷

Quanto à descrição do comportamento dos espectadores, Tertuliano foi bastante específico. Digno de nota foram os atributos físicos e morais dos espectadores pagãos ou gentios e daqueles que pretensamente se diziam paleocristãos, mas continuavam a participar ou por ignorância ou falta de discernimento (*ignorando aut dissimulando*) (1.1). Eram vistas como pessoas medrosas de perder o prazer, por isso se afastam da comunidade (*secta*), tornando-se ignorantes (2.3) e, assim, afastavam-se cada vez mais de Deus (10.12) em direção à idolatria (15.1). Além disso, eram vaidosos e fúteis, pois, como já foi dito, para Tertuliano, aqueles que se dirigem aos espetáculos públicos só queriam ver e ser vistos (25.3). Por influências satânicas, “[...] infundem ou pervertem a essência do bem e do mal dada a mobilidade das impressões sensoriais e a falta de firmeza do juízo” (22.1),²¹⁸ assim a falta de princípios que justifica a ida aos espetáculos conduzia também à incoerência moral e à hipocrisia, pois “como vais tu palmear o ator até te doerem as mãos, essas mãos que há momentos levantaste para Deus? Com a boca com que pronunciaste o ‘Amém’ ao Senhor ires aplaudir o gladiador, ires dizer a outrem que não só a Deus e a Cristo, o ‘por todos os séculos dos séculos?’” (25.5).²¹⁹ Esses falsos crentes iam tornando-se inúteis e injustos, pois se entristeciam pelos infortúnios alheios e se alegravam com a ventura alheia sem que se obtivessem nenhum proveito com isso. Assim, invejavam e se aborreciam com aquilo que não era deles, o que fazia do seu amor inútil e do seu ódio injusto (16.5). Tudo isso, além de ingratos, por não

²¹⁷ “*Sic ergo evenit, ut, qui in publico vix necessitate vesicae tunicam levet, idem in circo aliter non exuat, nisi totum pudorem in faciem omnium intentet, ut et qui filiae virginis ab omni spurco verbo aures tuetur, ipse eam in theatrum ad illas voces gesticulationesque deducat, et qui in plateis litem manu agentem aut compescit aut detestatur, idem in stadio gravioribus pugnibus suffragium ferat, et qui ad cadaver hominis communi lege defuncti exhorret, idem in amphitheatro derosa et dissipata et in suo sanguine squalentia corpora patientissimis oculis desuper incumbat*”.

²¹⁸ “[...] *miscantium et commutantium statum boni et mali per inconstantiam sensus et iudicii varietatem*”.

²¹⁹ “*Illas manus quas ad deum extuleris postmodum laudando histrionem fatigare? ex ore, quo Amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere, ‘εἰς αἰῶνα ἀπ’ αἰῶνος’ alii omnino dicere nisi deo et Christo?*”.

verem a quantidade e qualidade de prazeres que foram ofertados por Deus (29.1). Tertuliano elenca esses prazeres advindos diretamente da divindade, eram eles: a reconciliação pelo perdão dos pecados (29.1); o asco do próprio prazer pela consciência pura de uma vida sem ambições e medo da morte (29.2); e, por último, a alegria de “pisar aos pés os deuses dos gentios, expelir os demônios, curar os doentes, informar-te da verdade revelada, viver para Deus” (29.3).²²⁰ Eram esses, na sua opinião, os verdadeiros espetáculos santos e perpétuos.

O modo como Tertuliano construiu sua argumentação só nos faz reiterar sua fama de mestre da retórica e sua educação avançada na prática discursiva parenética, pois todos esses argumentos eram colocados a favor de dizer ao cristão que a ida aos espetáculos contaminava e os apartava em corpo e espírito do criador, deformando especialmente o corpo (2.10), não tendo mais “[...] paz ao torcer pelo cocheiro em prova” (25.1).²²¹ Eles acabariam por “[...] emprestar ao demônio, ouvidos e língua contra deus” (27.3),²²² dessa forma, “[...] és homem mole, ó cristão, se no mundo vais atrás do prazer e um louco rematado se julgas que no mundo há prazer” (28.3).²²³ O autor finalizou sua discussão com a lembrança da força onipresente da divindade e do julgamento da sociedade com quem ele socializava diariamente nesses espaços públicos de lazer, pois “[...] ninguém vê em ti um cristão, repara no que se pensa de ti no céu” (27.2) e não nos meios terrestres.²²⁴ Foi por meio dessa argumentação que Tertuliano criou polos de distanciamento pela oposição do corpo destrutivo, adulterado e demoníaco e o corpo do verdadeiro cristão, o *corpus triumphans*. Segundo Brown (1991, p. 218), “a pessoa harmoniosa, formada por uma longa educação e moldada pela pressão constante de seus pares [...] considera o corpo como o indicador mais sensível e evidente de um comportamento correto”, pois um único desejo e objetivo deveria guiar o cristão, ou seja, exaltar a divindade exprimindo publicamente a diferença que o separava do mundo pagão.

Nessas situações podemos nos apoiar no que Greiner (2005, p. 91) salientou quando afirmou que “[...] o corpo não para de conhecer, de se relacionar com os ambientes e, neste sentido, nem quando está submetido a algo ou alguém torna-se um objeto passivo”. Dessa maneira, contra esse movimento de *livre construção* cabia ao apologista a constituição de um complexo discurso que desse contorno e constituísse um modo novo para as atitudes que a nova

²²⁰ “*Quod calcas deos nationum, quod daemonia expellis, quod medicinas facis, quod revelationes petis, quod deo vivis*”.

²²¹ “[...] *pacem, opinor, habebit in animo contendens pro auriga*”.

²²² “[...] *quis audierit quis linguam, quis aures diabolo adversus deum ministraverit*”.

²²³ “[...] *delicatus es, Christiane, si et in saeculo voluptatem concupiscis, immo nimium stultus, si hoc existimas voluptatem*”.

²²⁴ “[...] *nemo te cognoscit Christianum, sed recogita, quid de te fiat in caelo*”.

condição de converso do neófito exigia. Em linhas gerais, caberia a Tertuliano a elaboração de um discurso que produzisse identidade, suprimindo algumas ações e vontades, bem como forçando um princípio regulatório que tornaria os indivíduos, integrantes daquele meio, coerentes com o modelo cristão aceitável e defendido por sua prática evangélica. Isto, pois, a direção a ser seguida ainda não estava constituída, pois não havia uma regra única. Novamente tomando Greiner (2005, p. 91), afirmamos a necessidade de articular esses atos de poder no discurso de Tertuliano que, em nossa opinião, fizeram parte de um “[...] processo de subjetivação e de produção discursiva da identidade, na medida em que criou princípios regulatórios que invadiam, totalizavam e tornavam coerente no indivíduo, isto que se chama de identidade”.

Dentre os atributos idealizados do verdadeiro cristão, destacamos, em primeiro lugar, a integridade da imagem e semelhança do Criador que, por ser inabalável frente às dúvidas levantadas pelo prazer e a contaminação da vanglória, devia ser a todo custo defendido da contaminação secular como condicionante do seu lugar sócio-religioso (2.12). Válido ressaltar que “a postura de um homem, nu ou vestido, é a verdadeira marca de sua condição, uma marca tanto mais convincente quanto minimizada de sua condição social” (BROWN, 1991, p. 222). Assim, de acordo com Brown, o corpo emergiu como um local de marcação de posição social, religiosa e política, não podendo ser contaminado nem por alimentos ou relacionamentos, interpessoais ou intergrupais, impuros. Tertuliano deixou isso bastante claro quando afirmou, “nem sequer provamos das vitualhas do sacrifício do repasto oferendado aos mortos porque não podemos comer a ceia do senhor e a ceia dos demônios” (13.4) nas assembleias de pagãos (*conventus et coetus ethnicorum*) (27.1).²²⁵ Igualmente como na narrativa paulina, presente nas escrituras, para o africano manter o *status* de pureza seria fundamental. Dessa forma, escrevendo à comunidade de Coríntios, Paulo (1 *Cor.*, 6.13-20) admoestou sobre a pureza:

os alimentos são para o estômago e o estômago para os alimentos; Deus, porém, aniquilará tanto um como os outros. Mas o corpo não é para a prostituição, senão para o Senhor, e o Senhor para o corpo. Não sabeis vós que os vossos corpos são membros de Cristo? Tomarei, pois, os membros de Cristo, e fá-los-ei membros de uma meretriz? Não, por certo. Ou não sabeis que o que se ajunta com a meretriz, faz-se um corpo com ela? Porque serão, disse, dois numa só carne. Mas o que se ajunta com o Senhor é um mesmo espírito. Todo o pecado que o homem comete é fora do corpo; mas o que se prostitui peca contra o seu próprio corpo. Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por bom preço;

²²⁵ “[...] *sed neque de sacrificio et parentato edimus, quia non possumus cenam dei edere et cenam daemoniorum*”.

glorificai, pois, a Deus no vosso corpo, e no vosso espírito, os quais pertencem a Deus.²²⁶

Tal como em Paulo, para Tertuliano (13.5), o verdadeiro cristão deveria manter limpa “[...] a garganta e o ventre das imundícies, quanto mais órgãos mais finos, os ouvidos e os olhos, os devemos limpar dos prazeres das carnes imoladas aos ídolos e aos mortos, prazeres que não descem às vísceras, mas os digerem o espírito e a alma e cuja pureza mais se refere a Deus que às entranhas”.²²⁷ Do mesmo modo que se protegia o corpo também se protegia a comunidade, prática essa que devia ser guardada não importando a pena para a criação de um sentimento de pertencimento e propósito mais consistente, pois, segundo Peter Brown (1991, p. 223-2),

grande parte da história das primeiras Igrejas cristãs é a história da urgente procura de um equilíbrio entre pessoas cujo ideal – a lealdade do “coração simples” com relação aos outros e a Cristo – é constantemente atacado pela complexidade objetiva de sua inserção na sociedade mediterrânea. Vejamos rapidamente o que a busca de solidariedade significa nas comunidades cristãs cidadinas anteriores ao ano 300, dispensando especial atenção à maneira como a moral sexual cristã suporta a carga de representar, no âmbito da Igreja e diante do mundo exterior, um novo ideal de solidariedade numa nova forma de comunidade religiosa.

O corpo do cristão verdadeiro deveria, assim, cultivar as emoções do espírito, ou seja, a harmonia da graça que era branda e delicada, com tranquilidade, suavidade, sossego e paz e não com furor, ira ou desespero (15.2). Essas emoções eram totalmente proibidas, especialmente o furor frenético (16.1) inconsistente com o *status* dos “mensageiros da paz” (*sacerdotibus pacis*) (16.4), nem o ódio ou o maldizer (16.5-6). Dessa forma, o circo, com todos os seus excessos, sevícias, impiedades, crueldades, insolências (20.5), luxúrias (25.2), vaidades (15.6-7), paixões (20.5), impurezas (17.1; 20.5), ódios e possíveis injustiças (19.1-3; 20.5; 21.4), não poderia combinar com o corpo do paleocristão (16.7). Sendo indigno aos olhos e ouvidos, bem como para todo o resto do corpo celeste (18.1). Perceber essas confluências e contradições dentro do espaço circense cartaginês advêm, pois acreditamos que ele era um importante espaço de interação social dentro do cotidiano africano na virada do

²²⁶ “τὰ βρώματα τῆ κοιλία, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ Θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. τὸ δὲ σῶμα οὐ τῆ πορνεία ἀλλὰ τῷ Κυρίῳ, καὶ ὁ Κύριος τῷ σώματι· ὁ δὲ Θεὸς καὶ τὸν Κύριον ἡγείρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν; ἄρα οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῆ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν; Ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἐν πνεύμα ἐστιν. φεύγετε τὴν πορνείαν. πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει. ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν Ἁγίου Πνεύματος ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ Θεοῦ; καὶ οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν Θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν. Ἔστιν ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, ἃτινά ἐστιν τοῦ θεοῦ;” (Tradução da Bíblia de Jerusalém, 2006, p. 2000).

²²⁷ “[...] si ergo gulam et ventrem ab inquinamentis liberamus, quanto magis angustiora nostra, et aures et oculos, ab idolothytis et necrothytis voluptatibus abstinemus, quae non intestinis transiguntur, sed in ipso spiritu et anima digeruntur, quorum munditia magis ad deum pertinet quam intestinorum”.

terceiro século, cremos ainda que ele foi parte integrante e definidor de um sistema de coordenadas, de identidades e de capitais simbólicos durante a Antiguidade Tardia.

Assim, os verdadeiros fiéis, disciplinados como mandava o bom raciocínio e juízo, eram vistos como sábios (1.6; 2.3) e íntegros, plenos de bom procedimento na medida do santo temor de Deus, e na fé que se lhe deve render, por não deixar que o mundo mudasse o seu juízo (20.6). Tertuliano segue dessa forma a premissa de que a sabedoria evitava o mal e tornava o corpo saudável tal como em *Provérbios* 3.1-10, especialmente no v. 7-8, onde lemos “não sejas sábio aos teus olhos, teme a laweh e evita o mal, e será a saúde do teu corpo e refrigério para os teus ossos”. Se os gentios não eram sábios, os cristãos, de maneira categórica eram seus opostos, pois de um lado, estava a “assembleia de pagãos [*conventus et coetus ethnicorum*], [...] [onde] se blasfema o nome de Deus, lá se pede que todos os dias se açulem leões contra nós, os cristãos, ali se tramam perseguições, ali se forjam tentações” (27.1) e, de outro, os verdadeiros atletas de Cristo, aqueles que lidaram com a “[...] impureza levada de vencida pela castidade, a infidelidade destruída pela fé, a sevícia mal ferida pela misericórdia, a desvergonha empalidecida pela modéstia e são esses os combates em que nós mesmos nos coroamos. E queres também algum sangue? Temos o de Cristo!” (29.5).²²⁸

A sentença final era somente uma: tanto os aurigas, quanto seus carros, além de todos os envolvidos nos espetáculos, seriam queimados na segunda vinda (30.5). Assim, Tertuliano se aproveitou e reforçou a crença viva, segundo Peter Brown (1991, p. 230; p. 237-238),

[...] no fim dos tempos e no Juízo Final, essa grande esperança afirma que um estado de solidariedade completa e de transparência aos outros é o estado predestinado e natural do homem social, um estado infelizmente perdido ao longo da história, mas que será reconquistado no fim dos tempos [...] [os cristãos] adotam uma variante melancólica de moral popular para facilitar a busca obstinada de novos princípios de solidariedade que visam a incutir ainda mais profundamente no indivíduo o sentimento do olhar de Deus, o medo do julgamento divino e um forte sentimento de compromisso na coesão da comunidade religiosa.

Para Tertuliano, os que dessem o bom testemunho justamente por recusarem a ida aos espetáculos (24.3-4) seriam os portadores da verdade que vem de Deus (21.1) pacientes e esperançosos, pois “[...] o nosso banquete e as nossas núpcias ainda tardam. [...] Tudo tem as

²²⁸ Na passagem completa podemos ler: “[...] *conventus et coetus ethnicorum, vel quod illic nomen dei blasphematur, illic in nos quotidiani leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur*” (Tert., *Spect.*, 27.1); “*Aspice impudicitiam deiectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saevitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia adumbratam, et tales sunt apud nos agones, in quibus ipsi coronamur. vis autem et sanguinis aliquid? Habes Christi*”.

suas horas: agora alegram-se eles e nos estamos na aflição” (28.1; *Jo.*, 16.20).²²⁹ Esperançosos no espetáculo arrebatador que será a grandiosa vinda do Senhor (30.7), a despeito do “charco de ímpias decisões” (*suffragiorum impiorum aestuario*) (27.2) que era o circo. Conscientes de que seria a partir dos espetáculos santos e perpétuos que se poderia “[...] avaliar os jogos circenses, podes olhar para o derivar do mundo, ir contando os anos, olhar para a meta final, defender as reuniões nas igrejas, atender ao sinal de Deus, erguer-te à tuba do anjo e gloriar-te nas palmas do martírio” (29.3).²³⁰ Aqui fica claro o papel fundamental do corpo do cristão: os justos, especialmente os mártires, serão ressuscitados e receberão glórias no espetáculo da vinda do senhor (30.1). De acordo com Richard Sennet (2003, p. 110),

no mundo pagão, o sofrimento físico quase nunca foi considerado como uma circunstância humana. Homens e mulheres podem tê-lo suportado, aprendido com ele, mas não o buscavam. O advento do cristianismo conferiu à dor do corpo um novo valor espiritual. Lidar bem com ela talvez tenha se tornado mais importante do que sentir prazer; segundo a lição ensinada por Cristo através de seus próprios infortúnios, mais difícil era ultrapassá-la. Na vida terrena, o dever do cristão revelava-se pela transcendência de toda estimulação física; indiferente ao corpo, crescia a sua expectativa de chegar mais perto de Deus.

O verdadeiro corpo que deveria ser louvado seria o corpo do mártir que receberia a justa palma, em representação da sua vitória pela carreira da fé, não o corpo falso atlético que atraía a atenção e o interesse do público, com seus gritos e aplausos (18.2; 29.3). Vitória, favor, honra e fama importavam tão pouco quanto a *gloriae saeculum*, quando comparados à união cosmológica da noiva, ou seja, a comunidade paleocristã e a divindade na forma do noivo (30.1). Assim, o martírio, o *batismo de sangue*, emergiu como o único desejo digno ao qual o paleocristão deveria aspirar, pois nele se uniria a Deus pela morte, sem desviar-se dessa que era a verdadeira meta da vida cristã (28.5). Reiteramos que o real objetivo do corpo carnal, para Tertuliano, seria o martírio. A verdadeira glória seria a manifestação extrema da fé em Cristo, daquele que preferiu morrer a renunciar à sua fé, por defender a veracidade do que consistia a palavra de Deus, entregando a própria vida para este fim, para que a essência desta verdade fosse preservada. Em outras palavras, a preocupação com o corpo era inútil, porque esta era uma dimensão passageira e uma vez que a morte pela defesa da fé deveria ser a maior das preocupações do verdadeiro fiel da comunidade paleocristã.

²²⁹ “*Nostrae coenae, nostrae nuptiae nondum sunt. [...] vicibus disposita res est. nunc illi laetantur, nos conflictamur*”.

²³⁰ “*Haec voluptates, haec spectacula Christianorum sancta perpetua gratuita; in his tibi circenses ludos interpretare, cursus saeculi intueri, tempora labentia, spatia peracta dinumera, metas consummationis exspecta, societates ecclesiarum defende, ad signum dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare*”.

Nas considerações finais retomaremos as principais reflexões e argumentos deste estudo de modo a evidenciar a comparação entre a representação do corpo para os pagãos e para os cristãos com base nos textos epigráficos e literários. Se, com Gumbrecht (2007, p. 147 e ss.), conseguimos ensaiar um motivo que explique o afã de obter fama na cidade, tal como expresso nas tábuas execratórias, ou o desejo daquilo que faz o auriga brilhar, nas palavras de Tertuliano (*Spect.*, 22.2-4), a força do vetor corpo e como ele foi utilizado nos deu elementos para pensar a importância da dimensão corporal, da manifestação esportiva, da participação popular nos jogos e da fama que neles se buscava no contexto norte-africano dos séculos terceiro e quarto. Assim, pretendemos encerrar esta dissertação retomando as reflexões sobre os elementos acima elencados de modo a elaborar nossas considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista aquilo que discutimos ao longo desta dissertação, poderíamos indagar: haveria uma forma predominante e inconteste do corpo atlético no chamado discurso pagão? E no discurso paleocristão? E, paralelamente a esses mesmos discursos, foram propostas novas funções sociais relacionadas à dimensão corporal? Qual o lugar do corpo atlético, diretamente relacionado à vivência cidadina e aos espetáculos públicos, em uma sociedade que agora tinha que dar conta de uma nova modalidade religiosa em expansão? O uso mágico e o conflito social daí decorrente seriam suficientes para iluminar os usos do corpo no contexto agonístico do circo? As ideias tradicionais pagãs, embora inicialmente se demonstrassem favoráveis à repercussão das ideias, não foram também responsáveis por limitar o desenvolvimento corporal e incitar uma crítica mais ampla de diversos outros setores da sociedade? Teriam as ideias paleocristãs, representadas por Tertuliano, impactado o pensamento e a prática romanas durante a Antiguidade Tardia, especialmente nas *ciuitates* romanas de Cartago e Hadrumeto no Norte da África durante o terceiro e quarto séculos? Houve algum tipo de mudança claramente perceptível na prática cotidiana? Ou elas pertenceram mais ao campo retórico e discursivo, apropriadas como imagens idealizadas de uma comunidade específica que tinha aversão e desprezo por tudo aquilo que os prazeres carnavais expressos pelos espetáculos públicos romanos representavam? Essas perguntas emergem após toda a discussão desta dissertação e as responderemos a partir de dois eixos principais: espaço-cidade e lazer-corpo.

Em primeiro lugar, a essa altura é pleonástico afirmar a importância dos espaços e dos entretenimentos públicos para as sociedades instaladas na bacia do Mediterrâneo Antigo; ela já não pode ser negada. Foi, pois, por perceber o lugar de importância que o entretenimento tinha nas cidades africanas que nossa preocupação em estudar a formação identitária e corporal se explica, especificamente a partir da lógica proposta pela dimensão espacial da urbanização norte-africana. Isso se conecta com nossa opção teórica por trabalhar a cidade e sua arquitetura voltadas para a produção identitária, buscando dialogar com o desenvolvimento social daqueles que viviam na cidade e experimentavam um conjunto de atividades cotidianas, dentre as quais a participação nos *ludi*. Assim, de modo a alcançar essa dimensão de análise, conceitos como o de *espaço* e *sociabilidades urbanas* foram essenciais, uma vez que se esperou captar a dinâmica e o desenvolvimento urbanos das cidades de

Cartago e Hadrumeto, ponderando-se especificamente os aspectos físicos e os histórico-sociais. Finalmente, foi analisando a cidade como produto social e, ainda mais, como produto social de uma coletividade heterogênea, composta por uma pluralidade de indivíduos e grupos que produzem conhecimento sobre o meio circundante no fazer cotidiano mediante as mais distintas formas de relações de poder, que o envolvimento aristocrático na política e na cultura cívica pelos processos de monumentalização destacou-se em nossa análise.

O desenvolvimento arquitetônico dentro da cidade, onde a reforma ou construção de edifícios de lazer foram protagonistas, atendeu também a um aspecto social muito característico no período imperial. Fazemos referência aos atos de *evergetismo* das elites urbanas sob a forma de *fauor populi* ao povo romano e a detenção de poder do imperador sobre as facções esportivas privadas, que mesmo teoricamente independentes não fugiam ao patronato imperial, especialmente durante a Antiguidade Tardia, quando, de maneira global, observamos uma forte intervenção imperial em todo o aparato técnico relacionado com os *ludi circenses*. Assim, o envolvimento aristocrático era politicamente interessado, pois a arquitetura, a magnificência e as festas eram elementos com os quais se pretendia convencer e impressionar a opinião pública, funcionando como um instrumento de poder bastante eficiente que articulava variáveis como monumentalidade, memória, identidade e o *mos maiorum*. Dessa maneira, defendemos que tanto a arquitetura citadina, como os *spectacula* associados a ela, eram empreendimentos organizados por razões religiosas, mas também políticas, ajudando a reforçar a ordem simbólica e a hierarquia social.

Assim, era fundamental que o desenvolvimento das áreas urbanas estivesse à altura da *magnificentia* das grandes cidades, em um movimento de replicação do padrão urbanístico próprio da Capital, mas transportado para as demais realidades locais. Esse movimento foi próprio do final do segundo até a metade do quarto século, o que, em nossa opinião, demonstrou bem a habilidade das autoridades imperiais tanto para absorver como para influenciar as escolhas das populações que se estabeleciam pelos amplos domínios do Império. Esse fenômeno não foi diferente nas grandes cidades litorâneas do Norte da África, que contavam com características e necessidades particulares. Contudo, na segunda metade do quarto século, em um movimento que acompanhou os dois séculos posteriores, a falta de um ideal político e cultural expresso em um modelo imperial abrangente e duramente aplicado levou à divergência do padrão urbano dos primeiros séculos, este que tendia a mimetizar a cidade de Roma. Isso, em grande medida, também justificou nosso recorte temporal, uma vez que a desfragmentação do Império Romano do Ocidente produziu uma maior variedade do

conceito e do ideal de cidade que se tornou bastante diferente e muito mais singular através de uma transformação progressiva, pelo menos no que concerne aos aspectos monumentais urbanos (LEONE, 2007a, p. 34 -36; LIEBESCHUETZ, 2001, p. 1-22).

De fato, a mudança gradativa na dinâmica urbana na maioria das vezes está associada a uma também transformação nas relações e necessidades da comunidade que cotidianamente faz uso do espaço da cidade. Os relacionamentos entre os membros dos diferentes grupos dentro da cidade significam e ressignificam não somente o espaço a sua volta, mas também outros elementos de cultura e redutos de poder simbólico, como é o caso do corpo. Em nosso trabalho, entendemos, a partir de abordagens antropológicas, que o corpo deve ser visto como uma construção social e cultural, e não como um dado natural. Fundamental é reiterar que com essa conclusão não negamos a existência do corpo como um dado biológico, mesmo que esse seja um objeto específico do âmbito das Ciências Biológicas e da Saúde. Em nossa percepção, o corpo emergiu como um elemento passível de crítica e interesse investigativo na medida em que podemos analisar suas várias significações, construções e usos no interior de determinado sistema sociocultural.

Por conseguinte, uma das preocupações de nosso estudo foi apontar as dimensões históricas e culturais da construção do corpo e da corporalidade a partir da exploração dos discursos literários e epigráficos advindos da Antiguidade Tardia africana. Acreditamos que somente alcançamos a história das sociedades do Mediterrâneo Antigo através, e fundamentalmente, da interpretação das fontes arqueológicas e epigráficas – vestígios diretos do mundo ao qual pertenciam originalmente – e à luz também interpretativa dos textos sobreviventes dos muitos reveses desde a Antiguidade e legados a nós pela tradição manuscrita. Nossa intenção com o uso dessas fontes de naturezas distintas foi propor também uma leitura integrada e, em grande medida, interdisciplinar por uma constante contraposição entre documentos na fronteira entre História, Arqueologia, Literatura Clássica e Epigrafia. Em nossa opinião, é somente através da análise complementar, utilizando-se diferentes ferramentas teóricas e metodológicas entre as diferentes ciências de conhecimento, que poderíamos dar conta de um fenômeno tão complexo e múltiplo quanto o lugar social do corpo atlético no Norte da África, em suas diferentes formas, usos e funções dentro do cotidiano e do espaço citadino.

Para interpretarmos como o corpo foi representado nesses discursos tivemos que nos cercar de alguns cuidados do ponto de vista teórico. O principal deles foi a busca pela desnaturalização daquilo que foi visto como dado pela natureza, ou seja, a própria noção de corpo que em um

primeiro momento estava descolada das dimensões sociais e simbólicas que o constituíam enquanto produto e produtor de regras e valores culturais. Para essa argumentação, Mauss (1934) inaugurou um verdadeiro programa para a reflexão antropológica e histórica em torno do corpo. Ele não só colocou o corpo como um objeto possível da reflexão antropológica e sociológica, como mostrou as dimensões sociais do corpo, de sua construção, e as variedades de representações sociais a ele ligadas. Assim, concordamos com Mauss quando ele percebe as *técnicas corporais* como um *fato social total*, ou seja, um fenômeno que engloba diferentes dimensões da experiência social e individual, e não exclui o psicológico e o biológico, para além do social. Foi somente a partir dessa percepção que pudemos tratar do corpo utilizando o conceito de *habitus*, ou seja, como produto da razão prática coletiva e individual que por isso tem sua variação social e historicamente determinada. Claramente, em diversas sociedades, a noção de corpo não seria apenas delimitada pelo corpo físico ou biológico, estendendo-se, para além deste, como uma função simbólica muito própria. Tal noção estaria sujeita a todo tipo de transformação e deslocamento local ou espacial, que serviria para demarcar diferentes concepções do corpo nas variadas culturas.

Tendo em vista as percepções sociológicas e antropológicas do corpo, pressupomos que a construção de um objeto social pode ser comparável entre as diferentes civilizações. Isso nos auxiliou na compreensão de fenômenos culturais específicos, permitindo-nos colocar em perspectiva as noções sobre o corpo, assim como a própria ideia de que sempre há um corpo ou de que invariavelmente se trata de um único corpo. Foi, portanto, dentro dessa percepção que o corpo atlético se tornou paradigmático nas sociedades antigas. Em nossas fontes, tanto a epigráfica quanto a literária, existe uma centralidade do corpo atlético na experiência coletiva e individual. Por isso, ele foi abordado por nós como um paradigma discursivo, não apenas como simples suporte de identidades e papéis sociais, mas como um instrumento que articulava sentidos e significados sociais, matriz de símbolos e objeto de pensamento, construção e crítica. O corpo do auriga emergiu não como um dado social, mas um objeto ressignificado e contestado por diferentes identidades urbanas dentro da cidade antiga norte-africana que tentavam controlá-lo e restringi-lo em um conjunto de atitudes e de modos de ser. Com base nessa proposição, faremos agora uma análise que pretende ir além de uma comparação limitada às formas do fazer, às técnicas do corpo, e sim uma comparação sobre algumas das próprias concepções e pensamentos historicamente construídos em torno do conceito de corpo pelos representantes de duas identidades específicas.

O corpo a que fizemos menção foi o corpo atlético do auriga ou *agitator*, que, como a própria terminologia revela, era visto como uma ameaça à ordem pública pelo seu potencial de inflamar e agitar as emoções populares. Sob a influência do auriga, um grande número de admiradores exaltados era arrastado para dentro do espaço circense durante as competições de seus carros e cavalos e acabava por desencadear sedições populares. Desse ponto de vista, devemos assinalar o papel importantíssimo que os aurigas desempenharam dentro de toda a engrenagem dos *ludi* atuando como o representante mais público da facção por ele representada. Enquanto cidadãos estavam ligados ao seu ofício em função das leis imperiais, fato que era muito comum a várias profissões durante a Antiguidade Tardia, a legislação era bastante clara, sua profissão não era somente uma ocupação, era um *munus*, ou seja, um dever (*C. Th.*, 15, 7.7). Também relativo à legislação, outro aspecto foi conclusivo no tratamento da função do auriga enquanto ator social: fazemos referência aos delitos que eram severamente castigados quando praticados por eles, especialmente se ligados às práticas de magia e envenenamentos, algo corriqueiro no cotidiano das cidades antigas e ainda mais comum entre os participantes, sejam os atletas profissionais ou torcedores, dos espetáculos públicos dentro do circo, anfiteatro ou teatro. Assim, o auriga emergiu como protagonista dos espetáculos mais famosos da Antiguidade. Tal fato é respaldado tanto pelas menções nas fontes literárias, quanto pela enormidade de registros musivos e iconográficos, sejam pelos grafites, sejam pelos imensos e coloridos mosaicos advindos do Norte da África. Assim, os aurigas se transformaram em ídolos populares, independentemente de suas origens sociais variadas.

Ao analisar o corpo atlético segundo o discurso identitário pagão, nossa primeira hipótese se baseou na análise do discurso epigráfico e mágico, presente nas *tábuas execratórias*. Estas, em nossa opinião, além de elucidar aspectos do conflito urbano e endógeno entre aurigas e seus apoiadores no espaço lúdico do circo, denotavam também a visão dominante do uso, forma e função do corpo dentro da cidade antiga norte-africana. Dessa maneira, acreditamos que o foco da magia sobre o corpo implicava afirmar que a materialidade corporal era uma das manifestações do *ethos* da vida cívica, um valor de identidade social, um suporte que associado aos espetáculos congregava atributos positivos em meados do terceiro e quarto séculos. Assim, podemos verificar que, durante o recorte proposto, o corpo, os jogos e as práticas de sociabilidade urbana foram eixos de uma identidade urbana tradicional, reconhecida sob a nomenclatura de pagã, que convivia correlata a outra, de origem sociorreligiosa paleocristã. Contudo, algumas considerações devem ser feitas sobre essa hipótese.

Inicialmente, as numerosas *tabellae defixionum* com temática circense que chegaram até nós já bastariam para termos uma ideia da importância do elemento mágico entre os atores sociais envolvidos nos espetáculos. Por isso, compreender a manipulação mágica do corpo atlético do auriga no contexto das relações de poder que se estabeleceram no cotidiano das cidades norte-africanas surgiu como uma necessidade em nosso trabalho. Buscamos fazer isso através da análise dos conflitos entre aurigas no espaço do *circus*, registrados pelas tábuas execratórias. Para nós, o corpo atlético expresso nas tábuas foi utilizado como um alvo, não somente dos taumaturgos e da magia propriamente dita – mesmo que tenham sido as partes corporais os alvos prioritários –, mas também objeto de desejo, disputa e inveja no cotidiano dos espetáculos. Por esse motivo, podemos concluir que o corpo atlético foi um exemplo por excelência da prática de *corporificação da experiência*, sendo dominação do corpo pela magia a grande meta.

Tal fato pode ser compreendido na análise dos verbos utilizados nas tábuas execratórias e dos resultados esperados tanto para os aurigas quanto para os seus cavalos. Esses visavam a evitar a vitória a qualquer custo. Primeiro pela imobilização temporária ou permanente, seguida de enfraquecimento geral pela retirada dos sentidos e potencialidades. Depois pelo acidente seguido do desmantelamento corporal e, em última instância, a morte do adversário. Assim, a manipulação mágica do corpo masculino como alvo nos permite compreender como a beleza e a fama se estabeleceram no cotidiano dessas cidades africanas, no contexto das relações de poder, além da dimensão econômica representada pelos ganhos advindos da quantidade imensa de apostas que cercavam os espetáculos. Assim, a *magia simpática* representava uma forma específica e importante de poder colocada a serviço do corpo. Ela o transformava em um bem a ser perseguido, conjurando a vitória de um atleta mediante a incapacitação ou eliminação do oponente. Com o objetivo de interferir no resultado final das competições, a magia era utilizada pelos mais diversos estratos sociais. Nós defendemos que o uso da magia ultrapassava as fronteiras religiosas e sociais. Reiteramos acreditar que a prática da magia seja híbrida por excelência, em conformidade com o caráter heterogêneo da própria cidade pertencente ao Império Romano. É assim que o espaço mágico, textual e imagético, se torna um *locus* de religiosidades fluidas e de crenças diversas, um texto que se encontra na convergência do *heterogêneo do cotidiano*.

Todo o sentimento de competição e busca por *status* próprio do circo fazia com que esse espaço se transformasse em um espaço de conflito. Isso levava à cobiça entre os participantes e alimentava a rivalidade entre os aurigas, gerando desordem física e simbólica do espaço

cosmológico da cidade. O objetivo maior pelo qual elementos heterogêneos eram colocados a dialogar no texto mágico era então a solução da desordem simbólica dentro do espaço lúdico. É certo que estudar o corpo do atleta associado à glória, à estética e à prática esportiva e compreender a manipulação mágica desse corpo foi fundamental para entender o cotidiano dos espetáculos e iluminar parcialmente o lugar social do corpo dentro da cidade romana. Ainda assim, sabemos que isso não basta para explicar os usos do corpo em sua totalidade, até mesmo no contexto agonístico do circo, onde outros corpos socializavam e eram constantemente significados. Afinal, o nosso corpo dentre outras características é socialmente constituído e nunca passível de apreensão em sua plenitude de sentidos. O espírito competitivo do Mundo Antigo foi fundamental para encorajar o uso mágico enquanto manifestação cultural. Tratava-se de um dispositivo de alcance universal que, em nossa pesquisa, produziu a construção da representação urbana de corpo e beleza atlética masculina ligada à estética e à prática esportiva no discurso pagão, associada por sua vez, às práticas e religiões tradicionais dentro do Império, incluindo o cotidiano das pessoas comuns que exaltavam os corpos atléticos como vetores portadores de beleza e fama.

A maior parte da população urbana elogiava o corpo atlético, o que nos levou a propor que o elogio e a admiração fossem os sentimentos dominantes na lógica pagã cotidiana. Isso, por sua vez, levava a legitimar, por associação, todo o universo simbólico abarcado pelos jogos romanos. Assim, dentro da sociedade pagã romana, principalmente em meios populares, havia imensa aceitação dos espetáculos, ainda que alguns poucos setores mais moralistas, a saber, a elite literária e filosófica estoica e os componentes da etnia e religião judaicas, costumassem ser mais reticentes com relação a um espetáculo específico ou ao conjunto mais amplo de características físicas e emocionais despendidas por aqueles que frequentavam os espetáculos. Assim, por mais que o elogio e o desejo fossem as expressões dominantes acerca da forma corporal atlética, estas não podem e nem devem ser vistas como únicas, homogêneas, ou sequer predominantes e incontestes, uma vez que, como discutimos, o próprio uso do termo *paganismo* faz referência a um conjunto difuso de ações, práticas e crenças heterogêneas religiosas antigas que dificilmente poderiam ser expressas por um ideal.

Por outro lado, ao analisar o corpo atlético no discurso paleocristão, nossa segunda hipótese se baseou na emergência do paleocristianismo, que, em nossa opinião, trouxe consigo a construção de uma identidade diferente da tradicional pagã. Um novo modo de apreender a cidade e o corpo, baseado na negação à ida aos espetáculos, que ficou manifesta nos discursos dos Padres da congregação norte-africana. Esses discursos, elaborados pelos responsáveis

pela comunidade, propuseram aos fiéis dessa nova religião um discurso de rejeição corporal, porque através da retórica inventiva criou-se uma metáfora irreconciliável entre o corpo atlético e o espírito cristão. Sendo assim, foi possível explorar essa tentativa de mudança dos padrões culturais na dimensão social a partir da análise da representação do corpo presente no *De Spectaculis*, de Tertuliano, que, entre outros expedientes, teve por tentativa atribuir sentidos lógicos à materialidade corporal do paleocristão, a partir de regras sociais de caráter religioso. Esse movimento acabou por negar e condenar a beleza e a glória atléticas inscritas culturalmente no corpo do auriga, tendendo à construção e normalização sociocultural do corpo e de sua materialidade na tentativa de controlar seus usos, formas e funções dentro da rede de sociabilidades no cotidiano da cidade.

Ao que tudo indica, Tertuliano foi o primeiro a escrever um tratado em que denunciava abertamente a ida dos cristãos aos espetáculos públicos destinado aos próprios membros da comunidade paleocristã. Anteriormente, o espetáculo público havia aparecido somente de forma superficial e esporádica na literatura paleocristã e, em muitos casos, apenas como um exemplo da violência e carnificina pelas quais os pagãos ou gentios se interessavam. Coube então a Tertuliano tratar do fenômeno lúdico de maneira mais enfática em um livro especificamente dedicado a esse fim. Acreditamos, porém, que o principal êxito desse trabalho residiu na sua influência sobre a tradição literária posterior, uma vez que parece que seu efeito sobre as massas foi praticamente nulo, se colocarmos em perspectiva a longuíssima tradição de autores – com especial destaque para Novaciano, Cipriano, Agostinho, Quodvultdeus e Isidoro, este último que transcreveu o capítulo nono do *De Spectaculis* quase que *ipsis litteris* – que continuaram a condenar a ida aos espetáculos e a escrever alertando suas comunidades sobre os perigos que a frequência àqueles espaços trazia para o corpo e espírito do paleocristão.

Enquanto os fiéis continuaram frequentando os espetáculos, os escritores posteriores continuaram imitando o texto de Tertuliano tentando fazê-los parar e rejeitar de uma vez por todas a chamada *pompa diaboli*. Certamente foi com Tertuliano então que emergiu textualmente a proibição da ida aos espetáculos por parte daqueles que se diziam paleocristãos. Para isso os quadros eclesiásticos posteriores formularam graves acusações aos jogos, que, com base em repetições de um autor a outro, eventualmente acabaram por tornarem-se *topoi* genuínos. De maneira geral, os comentários não variavam substancialmente de um autor para outro. Isso porque estavam, em nossa opinião, inseridos em uma lógica de *imitatio* da tradição literária que, repetimos, parece ter começado com o lançamento do *De*

Spectaculis de Tertuliano. Dessa forma, grande parte das críticas e ideias foram repetidas com pouquíssimas alterações desde os cânones dos concílios até os sermões dirigidos aos paroquianos das primeiras igrejas institucionalizadas. Isso nos levou afirmar, com certeza, que seus escritos, juntamente com a *Vetus Latina* e *Vulgata*, exerceram as maiores influências da patrística. Outro fator digno de nota é que, com o tempo, essa condenação específica deixou de ser primordial e passou a ocupar um local secundário na literatura patrística. O mesmo não aconteceu com outras temáticas, tais como a presença cristã nos exércitos ou a adoração da pessoa imperial. Isso pode ser explicado devido à perda de força que os espetáculos públicos sofrem a partir do quinto século, sendo que sua censura tinha menos importância e influência diante do desaparecimento das competições circenses ou da gladiatura no anfiteatro.

De fato, a crítica daqueles que detinham poder dentro da comunidade cristã cartaginesa foi imperativa. Porém, como já foi dito, os argumentos que se baseavam no princípio da negação radical dos espetáculos, no fundo, reproduziram em termos evangélicos a crítica judaica e, principalmente, estoica, o que reforça em nossa opinião a fluidez das fronteiras religiosas e identitárias no Império Romano. Assim, grande parte da crítica aos espetáculos e do cuidado excessivo com a dimensão corporal já era corrente nos principais círculos intelectuais pagãos da época. Se pensarmos então na censura de Cícero, Sêneca, Plínio, Marco Aurélio chegando a Libânio e Amiano Marcelino, veremos que os argumentos principais são sempre os mesmos: os jogos como repetições maçantes que só atendiam ao entretenimento dos estratos inferiores e ainda representavam um perigo moral aos espectadores que os assistiam. Essas críticas apoiavam-se em uma justificativa em grande parte filosófica, quando não elitista. Essa foi uma das alegações repetidas à exaustão pelos representantes da comunidade paleocristã. Contudo, não nos foi possível encontrar testemunhos, nessa tradição pagã, dos perigos aos quais estariam sujeitos os participantes diretos dos espetáculos, ou seja, os atletas, atores, gladiadores, mimas e pantomimas. Essa temática, que recebeu certo silêncio na literatura clássica, adquiriu muito espaço nos tratados cristãos, como foi o caso em *De Spectaculis*. Assim, se de maneira geral na literatura clássica, ao se atacar o circo, os autores estoicos enfatizavam a loucura que seria sentida pelos espectadores, não se mencionava o risco moral ao auriga ou esse ficava em segundo plano. Já, nos tratados cristãos, ambos os aspectos eram trazidos à tona, tanto o dano moral sofrido por quem contemplava e por quem era contemplado.

Quando nos referimos àquilo que foi contemplado no espaço circense, certamente nos referimos ao corpo atlético do auriga, que podia ali ser admirado pela sua beleza e força

física, além de suas habilidade e competências atléticas. É fato, porém que não podemos afirmar uma forma predominante e incontestada do corpo atlético no discurso paleocristão. Entretanto, no texto de Tertuliano, acreditamos que foram propostas novas funções socialmente construídas relacionadas à dimensão corporal. Reiteramos que o corpo nessa obra aparece de forma bastante tímida, com pouca atenção para a dimensão física e maior vigilância sobre os aspectos morais que cercavam os portadores do corpo. O corpo atlético, então, emerge em um lugar de contaminação próprio do seu uso e do meio onde ele está inserido, sendo visto como um corpo adulterado por divergir do real objetivo pelo qual tinha sido colocado na dimensão terrestre. Não estava mais no estado de inocência, no qual era visto como imagem e semelhança do Criador, especialmente porque sua *integritas* havia sido pervertida pelo demônio, que degenerava a percepção de perfeição e de beleza e tornava digno de elogio um corpo atlético. Esta seria uma prática bastante próxima à idolatria, mediante a qual se desviava a atenção do real objetivo que era o reencontro com o Criador, ou seja, o espetáculo da segunda vinda ou a ida precoce para o paraíso pelo martírio ou *batismo de sangue*. O corpo atlético, além de manifestar uma preocupação inútil, uma vez que a morte pela defesa da fé deveria ser a maior das preocupações do corpo e da alma, era associado à idolatria, às paixões e à superstição que levavam ao conflito e à discórdia, pois despertavam as fúrias e os ânimos na população que se reunia no circo para ser entretida pelos jogos públicos. Assim, o corpo atlético foi visto como mais um dos elementos da criação corrompidos pelo diabo, não devendo ser louvado por esse motivo, pois, se deformado pela pompa diabólica, agora pertenciam a ela (*Spect.*, 16.5). O corpo adulterado, entretanto, poderia ser reintegrado ao seu estado original desde que batizado. Aqui está clara a importância da argumentação de Tertuliano relacionada ao batismo: atrair os atletas e os envolvidos nos jogos profissionais para a comunidade, convertê-los e posteriormente batizá-los seria uma forma de subverter a lógica dos espetáculos, uma vez que após o batismo eles seriam proibidos de voltar a atuar, performar ou ensinar seu ofício. Essa era saída para a purificação corporal e salvação espiritual.

O corpo batizado emerge como uma tentativa de controle corporal e de uma nova proposição dessa mesma dimensão dentro do discurso paleocristão. Esse corpo surge como parte das representações coletivas da identidade em moldes cristãos, formas pelas quais a vida social daqueles atores se inscreve no cotidiano urbano e que devia ser regulada e comandada pela coletividade. O corpo batizado almejava a verdadeira glória, ou seja, a manifestação extrema da fé em Cristo sob a forma do martírio, segundo o qual a morte era bem-vinda. O martírio

era assim acolhido como uma saída à renúncia da fé, pois se esperava do verdadeiro cristão a defesa da veracidade de que consistia a palavra de Deus. Dessa maneira, o fiel entregava a própria vida para que a essência da sua verdade e da sua criação fosse preservada. É claro que essa percepção no discurso de Tertuliano foi bastante enérgica e desafiadora, o que era bastante coerente com sua prática, uma vez que era conhecido por suas visões extremistas e, em grande medida, radicais sobre o lugar social do cristão e das primeiras comunidades cristãs nas cidades imperiais. Fundamental, em nossa análise, foi perceber que, tal como Paulo (1 Co., 6, 12-20; 7, 24; 15, 35-44), Tertuliano se aproveitou da analogia entre ser parte de uma coletividade expressa pelo apólogo do corpo de cristo (1 Co., 12, 12-31). Assim, utilizando-se dessa ferramenta retórica, comparou a sociedade a um corpo unido nos seus diversos membros, considerando os fiéis como elementos de uma unidade orgânica expressa pelo corpo do salvador nazareno que uniria a todos e daria coerência à heterogeneidade. O corpo humano, assim, forneceu uma perfeita imagem de uma diversidade enraizada na unidade, pois, como o corpo une a pluralidade de seus membros na unidade, assim, Jesus, princípio unificador da sua igreja, constitui todos os cristãos na unidade do seu corpo. A partir disso, quando analisamos o discurso de Tertuliano frente às manifestações esportivas e lúdicas romanas, bem como as representações sobre o corpo do auriga, de modo a identificar a sua posição como interlocutor de uma identidade paleocristã em constituição na época, que luta para se afirmar na dinâmica das identidades nos séculos finais do Império do Ocidente, podemos resumir todo seu argumento nas palavras paulinas: “Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; glorificai, portanto, a Deus em vosso corpo” (1 Co., 6, 20).

Quando nos questionamos se existiu algum tipo de mudança claramente perceptível na prática cotidiana no que concerne aos usos e formas do corpo e da ida aos espetáculos, chegamos à conclusão de que parecem ter sido quase que nulas. Essa conclusão pode ser apoiada em inúmeras provas, a primeira delas e já discutida foi a visualização da repetição constante das proposições de Tertuliano nos trabalhos posteriores dos Padres da Igreja. Além disso, pela prova das *defixiones*, onde o hábito epigráfico das cidades de Cartago e Hadrumeto parece indicar que o uso de magia utilizando o corpo atlético como vetor e alvo não parou de crescer até a metade do quarto século – em um movimento que acompanhou a ascensão dos espetáculos públicos até que eles começaram a perder força –, passando inclusive a incluir elementos paleocristãos. Isso nos levou a pensar que cristãos também faziam uso da magia no cotidiano urbano daquelas sociedades. De fato, parece que a realidade no final do século segundo, durante todo o terceiro e início do quarto, era a tentativa dos responsáveis pela

administração da comunidade cristã de controlar aspectos sociais e culturais de seus fiéis, como a ida aos espetáculos ou o uso de certas roupas ou acessórios. Isso nos demonstra que, mesmo na impossibilidade de definir uma proporção exata, a maioria dos fiéis divergia do ideal indicado no texto apologético, apontando um padrão de ação prática bastante diferente daquele proposto pela dimensão retórica e discursiva. Se não fosse assim, Tertuliano não precisaria escrever seu tratado.

O que podemos afirmar com alguma certeza é que grande parte dos transgressores eram catecúmenos ou paleocristãos já batizados. O tratado foi dirigido a essas duas categorias, apesar de o começo do texto sugerir que seria endereçado somente ao primeiro grupo. Essa necessidade explicou-se, pois, segundo Tertuliano, os catecúmenos chegavam a abandonar a fé por temer perder os prazeres dos jogos públicos, muito mais que pelo temor às perseguições e à morte (*Spect.*, 2.3). Esse fato nos levou também a defender a atuação de Tertuliano enquanto professor ou responsável por essa parte da comunidade. Isso faria dele uma voz de importância e poder dentro do grupo paleocristão, não atuando diretamente na hierarquia ainda pouco organizada da igreja, como padre ou bispo, por exemplo, como Jerônimo de Strídon defendeu em sua biografia. Assim, mesmo que as ideias paleocristãs, representadas por Tertuliano, não tenham impactado diretamente a prática romana durante a Antiguidade Tardia, especialmente nas *ciuitates* romanas de Cartago e Hadrumeto durante o terceiro e quarto séculos, ela certamente impactou o pensamento da comunidade paleocristã e da tradição posterior que propunha, dentro da cidade antiga, a rejeição dos espaços urbanos destinados às práticas de entretenimento e convivência.

Ao longo de nossa discussão esperamos ter deixado claro alguns dos principais aspectos do conflito que colocou a comunidade paleocristã de Cartago contra a tradição pagã romana, especialmente a partir do final do segundo século e durante todo o próximo, quando muitos dos primeiros Padres da Igreja, na pessoa de Tertuliano, começaram a rejeitar a participação nos jogos romanos. Assim, Tertuliano escreveu um texto expondo as principais críticas da comunidade, a citar, a imoralidade associada ao teatro, a loucura associada ao circo, a crueldade associada ao anfiteatro e, acima de todos os gêneros lúdicos, a idolatria, ou seja, o maior pecado que poderia incorrer em um paleocristã à época. Assim, ao propor a idolatria como a primeira e a principal acusação levantada por Tertuliano para a rejeição dos espetáculos, tida por nós como a linha central argumentativa em *De Spectaculis*, podemos perceber uma estratégia retórica, pertencente muito mais ao campo discursivo do que ao

prático, pela idealização de uma comunidade que tinha aversão e desprezo por tudo àquilo que os prazeres carnavais expressos pelos espetáculos públicos romanos representavam.

Se esta obra esteve dirigida fundamentalmente a provar que os espetáculos eram idolátricos e, como tais, deveriam ser rejeitados por serem incompatíveis com a fé cristã, especialmente explícita após o batismo, por meio do qual o catecúmeno renunciava a Satanás, sua *pompa* e seus anjos através de uma fórmula repetida antes da imersão, faz sentido argumentar que Tertuliano esperava que a ameaça reconfigurasse a lógica cultural de sua comunidade. E a não mudança dos hábitos dos neófitos nos leva a conjecturar que estes não sentissem a real necessidade de mudar sua conduta após a adesão ao paleocristianismo, possivelmente devido à ausência de uma norma institucionalizada ou de uma liderança capaz de impor autoridade, além da clara relevância sociocultural que os jogos representavam para aquela sociedade. De qualquer forma, as queixas dos escritores da patrística posteriores e as contínuas alegações provam para nós que essa tentativa teve pouco sucesso, pelo menos nos dois primeiros séculos após Tertuliano, tendo alguma força apenas quando foram constituídos alguns dos concílios da Igreja, nos finais do quarto e início do quinto séculos – como o *Terceiro* e *Quarto concílio de Cartago*, em 397 (*Breviarium Hipponense*, 11) e em 419 (*Canones in causa Apiarii*, 15.1) –, quando foram tomadas medidas para impedir que os cristãos, especialmente clérigos e seus filhos, frequentassem ou organizassem os jogos públicos. Isso mostra que essa ainda era uma prática corrente, nos séculos posteriores, em um movimento paralelo à própria perda de força do evergetismo local, acarretando também o enfraquecimento dos espetáculos.

Assim, podemos concluir que o corpo tem participação primordial no domínio da cultura, pois, por não ser um fato bruto da natureza, nem um fato dado, pode ser construído, significado e ressignificado constantemente nos diversos processos históricos e culturais, atuando enquanto sujeito e agente cultural. Reconhecendo o corpo como portador de uma agência própria, e tratando-o como produtor e não apenas como produto de cultura, podemos associá-lo à luta de representações identitárias e discursivas pagãs e cristãs no que concerne ao lazer, ao esporte e à cidade na Antiguidade Tardia do Norte da África.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA EPIGRÁFICA

- AUDOLLENT, Auguste Marie Henri. *Defixonum tabellae: Quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidenti partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Paris: A. Fontemoing, 1904.
- CORPUS Inscriptionum Latinarum. Vol. VI: Inscriptiones urbis Romae Latinae. Pars I. Edited by Guilelmus Henzen et al. Berlin: Berlin-Brandenburg, 1876-2006.
- CORPUS Inscriptionum Latinarum. Vol. VIII: Inscriptiones Africae Latinae. Edited by René Louis Victor Cagnat et al. Berlin: Berlin-Brandenburg, 1881-1974.
- GAGER, John Goodrich. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University, 1992.
- INSCRIPTIONES Latinae Selectae. Vol. II. Edited by Hermann Dessau. Berlin: Weidmannos, 1902-1906.
- LA BLANCHERE, Henri de; GAUCKLER, Paul (Orgs.). *Catálogo Alaoui ; Catalogue des Musées et Collections archéologiques de l'Algerie et de la Tunisie: description de l'Afrique du Nord entreprise par ordre de M. le ministre de l'instruction publique et des beaux-arts. Préface de René Louis Victor Cagnat*. Paris: Ernest Leroux, 1897.
- NÉMETH, György. *Supplementum Audollentianum*. Budapest: Kódex Könyvgyártó, 2013.

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA LEGISLATIVA E CONCILIAR

- BREVIARIUM HIPPONENSE. In: MUNIER, Charles (Ed.). *Concilia Africae, a. 345 – a. 525*. Turnhout: Brepols, 1974. p. 30-46.
- CANONES IN CAUSA APIARII. *Codex Apiarii causae*. In: MUNIER, Charles (Ed.). *Corpus Christianorum: Series latina*, v. 149. Turnhout: Brepols, 1974. p. 79-172; p. 98-149.
- CODEX THEODOSIANUS. *Le code Théodosien*. Traduit par Sylvie Crogiez-Pétrequin, Pierre Jaillette, Jean-Michel Poinssotte. Turnhout: Brepols, 2009.

CORPUS HIPPIATRICORUM GRAECORUM. Hippiatrica parisina, cantabrigiensa, londinensia, lugdunensia. Edited by Eugen Oder and Karl Hoppe. Leipzig: Teubner, 1924.

LEX DUODECIM TABULARUM. *Ley de las doce tables*. Traducción y edición de A. Ruiz Castellanos. Madrid: Clásicas, 1992. p. 25-6.

MOSAICARUM ET ROMANORUM LEGUM COLLATIO. In: GIRARD, Paul Frédéric. *Textes de droit romain*. Paris: Arthur Rousseau, 1895. p. 496-530.

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA LITERÁRIA

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; Introdução de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AMIANUS MARCELLINUS. *History*. Translated by John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University, 1982.

AMIANUS MARCELLINUS. *The Later Roman Empire (A.D. 354 – 378)*. Translated by Walter Hamilton, introduction and notes by Andrew Wallace-Hadrill. London: Penguin, 2004.

AMMIEN MARCELLIN. *Histoire*. Texte établi et traduit par Édouard Galletier et Jacques Fontaine. t. I, livres XIV-XVI. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

AMMIEN MARCELLIN. *Histoire*. Texte établi et traduit par Guy Sabbah. t. II, livres XVII-XIX. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

APPIAN. *Roman History, I: Books 1-8.1*. Translated by Horace White. London: William Heinemann, 1973.

APPIAN. *Roman History, II: Books 8.2-12*. Translated by Horace White. London: William Heinemann, 1973.

APPIAN. *Roman History, III: The Civil Wars, Books 1-3.26*. Translated by Horace White. London: William Heinemann, 1973.

APPIAN. *Roman History, IV: The Civil Wars, Books 3.27-5*. Translated by Horace White. London: William Heinemann, 1973.

APULEE. Du Dieu de Socrate. In: *Florides. Du Dieu de Socrate. De la doctrine de Platon. Du monde*. Texte établi et traduit par Victor André Raymond Bétolaud. Paris: Bibliothèque latine-française, 1836. p. 111-177.

APULÉE. *Opuscles Philosophiques et fragments* (Du dieu de Socrates, Platon et sa doctrine, Du monde). Texte établi et traduit par Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

- APULEIUS. *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. Translated by H. E. Butler. Oxford: Clarendon, 1909.
- APULEYO. *Flórida*. Introducción, traducción y notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Gredos, 1980.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Atena, 1960.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Famrhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1998.
- ARISTOTLE. *Politics*. Translated by Harris Rackham. Cambridge: Harvard University, 2005.
- AUGUSTIN. Epistulae. In: *Œuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone*. Traduites en français et annotées par Joseph-Maxence Péronne, Charles Jean Baptiste Joseph Vincent, Pierre-Félix Écalle, Jean-Pierre Charpentier et Hervé Barreau. Paris: Louis Vivès, 1870. tome 25.
- AUGUSTIN. Livre sur les hérésies, À Quodvultdeus. In : *Œuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone*. Traduites en français et annotées par Joseph-Maxence Péronne, Charles Jean Baptiste Joseph Vincent, Pierre-Félix Écalle, Jean-Pierre Charpentier et Hervé Barreau. Paris: Louis Vivès, 1870. p. 211-247, tome 25.
- AUGUSTINE, St. *De haeresibus*. Introduction, commentary and translated by L. G. Muller. Washington D.C.: Catholic University of America, 1956.
- AUGUSTO; SUETÔNIO. A vida e os feitos do divino Augusto. Tradução de Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos e Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- AUGUSTUS. *Res Gestae Divi Augusti*. Translated by P. A. Brunt and J. M. Moore. Oxford: Oxford University, 1967.
- AULUS GELLIUS. *Attic Nights, v. II: books 6-13*. Translated by J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University, 1927.
- AUSONE. *Epistolarum liber*. In: *Opuscula Omnia, Œuvres complètes*. Édition bilingue établie par Bernard Combeaud. Paris: Mollat, 2010.
- CASSIODORUS. *Variae*. Translated with notes and introduction by S. J. B. Barnish. Liverpool: Liverpool University, 1992.

- CATULO. *O Cancioneiro de Lésbia*. Tradução e introdução de Paulo Sérgio de Vasconcellos. São Paulo: Hucitec, 1991.
- CATULO. *O Livro de Catulo*. Tradução, introdução e notas de João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996.
- CICERO. *On Old Age, On Friendship, On Divination*. Translated by W. A. Falconer. Cambridge: Harvard University, 1923.
- CICERO. *Tusculan Disputations*. Translated by J. E. King. Cambridge: Harvard University, 1927.
- CICERO. *On the Republic, On the Laws*. Translated by Clinton W. Keyes. Cambridge: Harvard University, 1928.
- CICERO. *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics*. Translated by H. M. Hubbell. Cambridge: Harvard University, 1949.
- CICERO. For Lucius Murena. In: CICERO. *Letters to Friends*. Translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University, 2001.
- CICERO. *On Divination, De Divinatione: book 1*. Translated with introduction and historical commentary by David Wardle. Oxford: Oxford University, 2006.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata I: Cultura e Religião*. Introducción, texto griego, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata II-III: Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Introducción, texto griego, traducción y notas de Joan Sariol Díaz. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata IV-V: Martírio cristiano e investigação sobre Dios*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata VI-VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano*. Introducción, texto griego, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2005.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Strômates*. In: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne (Orgs.). *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DIO CASSIUS. *Roman History, Volume IV: Books 41-45*. Translated by Earnest Cary and Herbert B. Foster. Cambridge: Harvard University, 1916.
- DIO CASSIUS. *Roman History, Volume VII: Books 56-60*. Translated by Earnest Cary and Herbert B. Foster. Cambridge: Harvard University, 1924.
- DIODORUS SICULUS. *Library of History, Volume II: Books 2.35-4.58*. Translated by C. H. Oldfather. Cambridge: Harvard University, 1935.

- DIODORUS SICULUS. *Library of History, Volume V: Books 12.41-13*. Translated by C. H. Oldfather. Cambridge: Harvard University, 1950.
- DIODORUS SICULUS. *Library of History, Volume X: Books 19.66-20*. Translated by Russel M. Geer. Cambridge: Harvard University, 1954.
- DIODORUS SICULUS. *Library of History, Volume XI: Books 21-32*. Translated by Francis R. Walton. Cambridge: Harvard University, 1957.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *Roman Antiquities*. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University, 1937.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução das monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.
- EUSEBIUS. *Ecclesiastical History, Volume I: Books 1-5*. Introduction and translated by Kirsopp Lake. Cambridge: Harvard University, 1926.
- EUSEBIUS. *Ecclesiastical History, Volume II: Books 6-10*. Introduction and translated by John E. L. Oulton. Cambridge: Harvard University, 1932.
- FRONTO. *Correspondence, I*. Edited and translated by Charles R. Haines. Cambridge: Harvard University, 1919.
- FRONTO. *Correspondence, II*. Edited and translated by Charles R. Haines. Cambridge: Harvard University, 1920.
- HERÓDOTO. *História*. Introdução e tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.
- HERODOTUS. *The Histories*. Translated by Tom Holland, Introduced by Paul Cartledge. New York: Penguin Classics, 2014.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução do grego, introdução e notas de José Antonio Alves (Jaa) Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HISTORIA AUGUSTA. *Scriptores Historiae Augustae, Vol. I*. Translated by David Magie. Cambridge: Harvard University, 1921.
- HISTORIA AUGUSTA. *Scriptores Historiae Augustae, Vol. II*. Translated by David Magie. Cambridge: Harvard University, 1924.
- HISTORIA AUGUSTA. *Scriptores Historiae Augustae, Vol. III*. Translated by David Magie. Cambridge: Harvard University, 1932.
- HORACE. *Satires, Epistles and Ars Poetica*. Translated by H. Rushton Fairclough. Cambridge: Harvard University, 1926.
- IRENEU DE LYON. *Adversus Haereses (Contras as Heresias)*. In: DONADON, Daniel Bueno. 'Adversus Haereses', de Ireneu de Lyon: tradução e comentários. 2011. 146f. Dissertação (Mestrado em Linguística). Programa de Pós-Graduação em Linguística,

Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

ISIDORE OF SEVILLE. *Etymologies: Complete English Translation, Volume I*. Translated by Priscilla Throop. Cambridge: Harvard University, 2006.

ISIDORE OF SEVILLE. *Etymologies: Complete English Translation, Volume II*. Translated by Priscilla Throop. Cambridge: Harvard University, 2006.

JEROME. *On Illustrious Men*. Introduction, preface and translated by Thomas P. Halton. Washington, D.C.: Catholic University of America, 1999.

JOSEFO. *História dos Hebreus: Obra Completa*. Tradução do grego de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2005.

JOSEPHUS. *Complete Works: Life Of Flavius Josephus, Antiquities Of The Jews, Wars Of The Jews and others*. Translated by Lasor, William Sanford. Grand Rapids: Kregel, 1971.

JULIUS CAESAR. *Alexandrian, African and Spanish Wars*. Translated by A.G. Way. Cambridge: Harvard University, 1955.

JUSTINIAN. *The digest of roman law*. Translated by C. F. Kolbert. New York: Penguin Classics, 1979.

JUSTINIANO. *Digesto de Justiniano: introdução ao direito romano*. Tradução de Hécio Maciel França Madeira. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

JUSTINO FRONTINO. *Epítome de las 'Historias Filípicas' de Pompeyo Trogo; Prólogos; Fragmentos*. Traducción y edición de José Castro Sánchez. Madrid: Gredos, 1995.

JUSTINUS. *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*. Translated, with notes, by Rev. John Selby Watson. London: Henry G. Bohn, York Street, Convent Garden, 1853.

JUVENAL. *Satires*. Translated by Susanna Morton Braund. Cambridge: Harvard University, 2004.

LIVY. *The History of Rome*. Translated by Canon Roberts. New York: E. P. Dutton and Co., 1912.

LIVY. *History of Rome, Volume V: Books 21-22*. Translated by B. O. Foster. Cambridge: Harvard University, 1929.

LIVY. *History of Rome, Volume VI: Books 23-25*. Translated by Frank Gardner Moore. Cambridge: Harvard University, 1940.

LUCAIN. *La guerre civile (La Pharsale)*. Texte établi et traduit par A. Bourgery et M. Ponchont. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

LUCAN. *Pharsalia, dramatic episodes of the civil wars*. Translated by Robert Graves. London: Cassel, 1961.

- LUCANO. Farsália, Cantos de I a V. Introdução, tradução e notas, edição bilíngue por Brunno Vinicius Gonçalves Vieira. In: VIEIRA, Brunno Vinicius Gonçalves. *Farsália, de Lucano, cantos I a IV*: prefácio, tradução e notas. 2007 339f. Tese de doutoramento (Doutorado em Estudos Literários). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, São Paulo, 2007.
- LUCIAN OF SAMOSATA. *The Works of Lucian of Samosata*. Translated by Henry Watson Fowler and Francis George Fowler. Oxford: The Clarendon. 1905.
- LUCIANI. *Opera*, Tomus II: Libelli 26-43. Edited by Malcolm David MacLeod. Oxford: Oxford University, 1974.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. Anacársis ou Sobre os exercícios físicos. In: ARQUEIRO, Catarina Lopes. *Anacársis ou Sobre os exercícios físicos, Luciano de Samósata*: Introdução, tradução do Grego e notas. 2011. 78 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos, especialidade de Poética e Hermenêutica). Coimbra: Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2011.
- LUCIANO. O mentiroso ou O incrédulo. In: LUCIANO de Samósata. *Obras II*. Trad. do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis, 2012.
- MANÍLIO. Astronômicas. Tradução, introdução e notas de Marcelo Vieira Fernandes. In: FERNANDES, Marcelo Vieira. *Manílio: Astronômicas – tradução, introdução e notas*. 2006. 289 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). São Paulo: Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- MARCUS AURELIUS. *Complete Works*. Translated by C. R. Haines. Cambridge: Harvard University, 1916.
- MARTIAL. *Épigrammes*. Texte établi et traduit par H. J Izaac. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- MARTIAL. *Epigrams*. Edited and translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University, 1993.
- ORIGEN. *Contra Celsum*. Translated by Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University, 1953.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.
- OVID. *Metamorphoses, Books I-VIII*. Translated by Frank Justus Miller. Cambridge: Harvard University, 1916.
- OVID. *The Art of Love and Other Poems*. Translated by J. H. Mozley. Cambridge: Harvard University, 1929.
- OVID. *Heroides, Amores*. Translated by Grant Showerman. Cambridge: Harvard University, 1931.

- OVID. *Tristia, Ex Ponto*. Translated by G. P. Gould and A. L. Wheeler. Cambridge: Harvard University, 1988.
- OVID. *Fasti*. Translated by James George Frazer. Cambridge: Harvard University, 1996.
- OVÍDIO. *Arte de amar*. Tradução de Antônio Feliciano de Castilho. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1862.
- OVÍDIO. *Arte de amar*. Tradução de Natália Correia e David M. Ferreira. São Paulo: Ars Poetica, 1992.
- OVÍDIO. *Os remédios do amor e os cosméticos para o rosto da mulher*. Tradução de Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- OVÍDIO. *Fastos*. Tradução de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 2001.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto. São Paulo: Cotovia, 2007.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. In: CARVALHO, Raimundo Nonato Barbosa de. 'Metamorfoses' em Tradução. 2010. 158 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, 2010.
- OVIDIUS. *Amori*. Tradução de L. Canali. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1985.
- OVIDIUS. *Amores. Medicamina faciei feminae. Ars amatoria. Remedia amoris*. Organized and translated by E. J. Kenney. Oxford: Oxford University, 1997.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by William Henry Samuel Jones and Henry Arden Ormerod. Cambridge: Harvard University, 1918.
- PELAGONIUS. *Ars Veterinaria: a translation with notes*. Translated by Jennifer Nilson. Kalamazoo: Kalamazoo College, 2002.
- PERSIUS. *Satires*. Translated by Susanna Morton Braund. Cambridge: Harvard University, 2004.
- PETRÔNIO. *Satíricon*. Tradução de Cláudio Aquati. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- PLATO. *Symposium*. Translated with introduction and notes by Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett, 1989.
- PLAUTUS. *Stichus. Three-Dollar Day. Truculentus. The Tale of a Traveling-Bag. Fragments*. Translated by Wolfgang de Melo. Cambridge: Harvard University, 2013.
- PLINE. *Histoire Naturelle: Livre V, 1-46, première partie (L'Afrique du Nord)*. Texte établi, traduit et commenté par Jehan Desanges. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- PLINY. *Natural History, Volume III: Books 8-11*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University, 1940.

- PLINY. *Natural History, Volume II: Books 3-7*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University, 1942.
- PLINY. *Letters, Volume II: Books 8-10. Panegyricus*. Translated by Betty Radice. Cambridge: Harvard University, 1969.
- PLUTARCH. *Lives, I: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University, 1914.
- PLUTARCH. *Moralia, Vol. IX: Table-talk, Books 7-9. Dialogue on Love*. Translated by Edwin Leroy Minar, Jr., Francis Henry Sandbach and William Clark Helmbold. Cambridge: Cambridge University, 1961.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Teseu e Rómulo*. Tradução do grego, introdução e notas de Delfim Ferreira Leão e Maria do Céu Fialho. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.
- POLYBIUS. *Histories, Volume I: Books 1-2*. Translated by W. R. Paton. Cambridge: Harvard University, 2010.
- POLYBIUS. *Histories, Volume II: Books 3-4*. Translated by W. R. Paton. Cambridge: Harvard University, 2010.
- POLYBIUS. *Histories, Volume VI: Books 28-39, Fragments*. Translated by W. R. Paton and S. Douglas Olson. Cambridge: Harvard University, 2012.
- PROCOPIUS. *On Buildings*. Translated by H. B. Dewing and Glanville Downey. Cambridge: Harvard University, 1940.
- PROCOPIUS. *The Secret History*. Translated by Richard Atwater. Ann Arbor: University of Michigan, 1961.
- PROCOPIUS. *Hystory of The Wars, v. I: books 1-2. (Persian War)*. Translated by H. B. Dewing. Cambridge: Havard University, 1993.
- PSEUDO-SKYLAX. *Periplous: The Circumnavigation of the Inhabited World*. Text, translation and commentary by Graham Shipley. Exeter: Bristol Phoenix, 2011.
- PTOLEMY. *Geography: An Annotated Translation of the Theoretical Chapters*. Translated by J. Lennart Berggren and Alexander Jones. Oxford: Princeton University, 2000.
- QUINTILIAN. *Institutio Oratoria*. Translated by H. E. Butler. Cambridge: Harvard University, 1996.
- QUINTILIEN. *Oeuvres complètes*. Traduit par M. C. V. Ouizille. Paris: Garnier, 1863.
- RETÓRICA a Herênio. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.
- RHETORICA ad Herennium. Translated by Harry Caplan. Cambridge: Harvard University, 1989.

- SALLUST. *The War with Catiline. The War with Jugurtha*. Translated by J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University, 2013.
- SALUSTE. *Guerre de Jugurtha*. Traduction de Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1947.
- SENECA. *Natural Questions, v. II: books 4-7*. Translated by Thomas H. Corcoran. Cambridge: Harvard University, 1972.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução de José Antônio Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.
- SÊNECA. *Tratado sobre a clemência*. Tradução de Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.
- SENECA. Of a Happy Life. In: SENECA. *Minor Dialogs Together with the Dialog On Clemency*. Translated by Aubrey Stewart. Cambridge: Harvard University, 1990. p. 204-239.
- SÊNECA. *Controversias, Vol. I: Libros I-V*. Introducción, traducción y notas de Ignacio Javier Adiego Lajara, Esther Artigas Álvarez y Alejandra de Riquer Permanyer. Madrid: Gredos, 2005.
- SÊNECA. *Suasorias, Controversias, Volumen II: Libros VI-X*. Introducción, traducción y notas de Ignacio Javier Adiego Lajara, Esther Artigas Álvarez y Alejandra de Riquer Permanyer. Madrid: Gredos, 2005.
- SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. São Paulo: L&PM, 2006.
- SÊNÈQUE. *Des bienfaits*. Texte établi et traduit par François Préchac. Paris: Les Belles Letres, 1926.
- SÊNÈQUE. *L'Apocoloquintose du Divin Claude*. Texte établi et traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Letres, 1934.
- SÊNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. t. V. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Letres, 1979.
- SÊNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. t. IV. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Letres, 1987.
- SÊNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. t. III. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot. Paris: Les Belles Letres, 1989.
- SÊNÈQUE. *De la clemence*. Texte établi et traduit par François Préchac. Paris: Les Belles Letres, 1990.
- SÊNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. t. II. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, revu et corrigé avec index par Claude Rambaux. Paris: Les Belles Letres, 1993.
- SÊNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. t. I. Texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, revu et corrigé par Antoinette Novara. Paris: Les Belles Letres, 1995.

- SIDONIUS. *Poems. Letters: Books 1-2*. Translated by W.B. Anderson. Cambridge: Harvard University, 1936.
- SILIUS ITALICUS. *Punica, Volume II: Books 9-16*. Translated by J. D. Duff. Cambridge: Harvard University, 1934.
- SILIUS ITALICUS. *Punica, Volume I: Books 1-8*. Translated by J. D. Duff. Cambridge: Harvard University, 1938.
- SÍMACO EUSÉBIO. *Cartas (Libros I – V)*. Introducción, traducción y notas de Jose Antonio Valdés Gallego. Madrid: Gredos, 2000.
- SÍMACO EUSÉBIO. *Cartas (Libros VI – X)*. Traducción y notas de Jose Antonio Valdés Gallego. Madrid: Gredos, 2003.
- SÍMACO EUSÉBIO. *Informes – Discursos*. Introducción, traducción y notas de Jose Antonio Valdés Gallego. Madrid: Gredos, 2003.
- SÍMACO. *Cartas. Obra completa*. Vol. I: Libros I-V. Introducción, traducción y notas de José Antonio Valdés. Madrid: Gredos, 2000.
- SÍMACO. *Cartas. Obra completa*. Vol. II: Libros VI-X. Introducción, traducción y notas de José Antonio Valdés. Madrid: Gredos, 2003.
- SOLIN. *The excellent and pleasant Worke of Julius Solinus Polyhistor, containing the noble Actions of humaine creatures, the Secretes and Providence of Nature, the description of Countries, the manners of the People*. Translated by Arthur Golding. London: Printed [by John Charlewood] for Thomas Hacket, and are to be solde at his shoppe in Lumbertstreete, under the signe of the Popes head, 1590.
- SOLIN. *Collectanea rerum memorabilium*. Edited in Latin by Theodor Mommsen. Berolini: Weidmann, 1895.
- STATIUS. *Thebaid, Volume I: Books 1-7*. Translated by D. R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University, 2004.
- STRABO. *Geography, Volume VIII: Book 17 and General Index*. Translated by Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University, 1932.
- STRABO. *Geography, Volume V: Books 10-12*. Translated by Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University, 1930.
- STRABO. *Geography, Volume I: Book 1-2*. Translated by Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University, 1917.
- SUETÔNIO. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Sady-Garibaldi. São Paulo: Ediouro, 2003.
- SUETONIUS. *The lives of the twelve Caesars*. Translated by Catharine Edwards. Oxford: Oxford University, 2000.
- TACITE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Henri Gœlzer. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

- TACITE. *Annales*. Texte établi et traduit par Henri Gœlzer. Paris: Les Belles Lettres, 1953.
- TÁCITO. *Anais*. Tradução de Leopoldo Pereira. São Paulo: Ediouro, 1967.
- TACITUS. *Agricola. Germania. Dialogus*. Translated by R. M. Ogilvie. Cambridge: Harvard University, 1914.
- TACITUS. *Histories, Books IV-V; Annals, Books I-III*. Translated by Clifford H. Moore. Cambridge: Harvard University, 1931.
- TACITUS. *Annals, Books IV-VI, XI-XII*. Translated by John Jackson. Cambridge: Harvard University, 1937.
- TACITUS. *Annals, Books XIII-XVI*. Translated by John Jackson. Cambridge: Harvard University, 1937.
- TERTULIANO. *A moda feminina; Os espectáculos*. Nota bibliográfica e introdução de António Montes Moreira; tradução e notas de Fernando Melro e João Maia, respectivamente. Lisboa: Verbo, 1974.
- TERTULLIAN. *ad Martyres, ad Nationes, Adversus Iudaeos, Adversus Praxean, Adversus Valentinianos, De anima, De praescriptione haereticorum, De testimonio animae*. In: *Complete Works*. Translated by Alexander Roberts and James Donaldson, edited by Arthur Cleveland Coxe. Seattle: Amazon, 2013.
- TERTULLIAN; MINUCIUS FELIX. *Apology, De spectaculis; Octavius*. Introduction and translated by Terrot Reaveley Glover. Cambridge: Harvard University, 1977.
- TERTULLIANI, *De spectaculis*. Introduzione, testo critico, commento e traduzione a cura di Emanuele Castorina. Firenze: La Nuova Italia, 1961.
- TERTULLIEN. De la Couronne du soldat. In: *Oeuvres de Tertullien: Apologétique. Prescriptions contre les gentils. Du Baptême. De l'Ornement des femmes. Contre les spectacles. De la Patience. De la Couronne du soldat. Contre Marcion, extrait. De la Chair de Jésus-Christ. De la Résurrection de la chair. Aux nations*. Traduit et éditée par Marc-Antoine Charpentier. Paris: Marc-Antoine Charpentier, 1844. p. 236-259.
- TERTULLIEN. *Les Spectacles*. Introduction, textique critique, traduction et commentaire de Marie Turcan. Paris: Editions du Cerf, 1986.
- TITE LIVE. *Histoire romaine*. Traduction de Eugène Lasserre. Paris: Garnier Frères, 1935.
- TITO LIVIO. *História de Roma – livro I: a monarquia*. Tradução de Mônica Vitorino. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.
- VARRO. *On the Latin Language, Volume I: Books 5-7*. Translated by Roland G. Kent. Cambridge: Harvard University, 1938.
- VARRO. *On the Latin Language, Volume II: Books 8-10. Fragments*. Translated by Roland G. Kent. Cambridge: Harvard University, 1938.

- VEGECIO. *Compendio de técnica militar*. Edición y traducción de David Paniagua Aguilar. Madrid: Catedra, 2006.
- VEGÉCIO. *Compêndio da Arte Militar*. Tradução de João Gouveia Monteiro e José Eduardo Braga. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2009.
- VEGETIUS. *Digesta artis mulomedicinae libri*. Edited by E. Lommatzsch. Leipzig: Teubner, 1903.
- VIRGIL. *Eclogues, Georgics and Aeneid*. Translated by H. Rushton Fairclough. Cambridge: Harvard University, 1950.
- VÍRGILIO. *As Geórgicas*. Tradução de João Felix Pereira. Lisboa: Typologia universal de T. Quintino Antunes, 1875.
- VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Tradução de Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho. Belo Horizonte: Crisálida, 2005.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; organização, apresentação e notas de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Trinta e quatro, 2014.
- VITRUVIUS. *The ten books on architecture*. Translated by Morris Hicky Morgan. Cambridge: Harvard University, 1914.

DICIONÁRIOS E OBRAS DE REFERÊNCIA

- ALDINGTON, Richard; AMES, Delano. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*. New York: The Hamlyn Publishing Group, 1968.
- BABELON, Ernest Charles François (Dir.); CAGNAT, René Louis Victor; REINACH, Salomon. *Atlas archéologique de la Tunisie: édition spéciale des cartes topographiques publiées par le Ministère de la Guerre. accompagnée d'un texte explicatif*. Paris: E. Leroux, 1893.
- BÍBLIA de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais e coordenação por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2006.
- BIBLIA Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien. Edité par J Allenbach. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, Centre d'analyse et de documentation patristiques, 1975.
- BLAVATSKY, Helena Petrovna. *Theosophical Glossary*. New York: Kshetra Books, 2014.
- BOWKER, John (Ed.). Judaizers. In: *The concise Oxford dictionary of world religions*. Oxford: Oxford University, 1997. p. 374.

- BUNSON, Matthew. *A Dictionary of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University, 1995.
- CASCIO, Elio Lo. The new state of Diocletian and Constantine: from the tetrarchy to the reunification of the empire. In: BOWMAN, Alan K.; CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter David Arthur (Eds.). *The Cambridge Ancient History, Volume XII: The Crisis of Empire*. New York: Cambridge University, 2005. p. 170-183.
- CEIA, Carlos (Coord.). *Dicionário de Termos Literários*. Lisboa: Casa da Moeda, 2010.
- COLLINS, Roger. Chronological Overview: The western kingdoms. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael (ed.). *The Cambridge Ancient History*. Vol. XIV: Late Antiquity – Empire and Successors, A.D. 425-600. Cambridge: Cambridge University, 2000a. p. 112-134.
- COLLINS, Roger. Vandal Africa, 429–533. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael (Eds.). *The Cambridge Ancient History*, Vol. XIV: Late Antiquity – Empire and Successors, A.D. 425–600. Cambridge: Cambridge University, 2000b. p. 124-126.
- DECKER, Wolfgang. Chariot racing. In: LEVINSON, David; CHRISTENSEN, Karen (Eds.). *Encyclopedia of World Sport: from Ancient Times to the Present*. Oxford: Oxford University, 1999. p. 75-6.
- DI BERARDINO, Ângelo. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002. [1983]
- GINOUVÈS, René (Ed.). *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine*. Tome II. Éléments constructifs: supports, couvertures, aménagements intérieurs. Rome: École française de Rome, 1992.
- GINOUVÈS, René (Ed.). *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine*. Tome III. Espaces architecturaux, bâtiments et ensembles. Rome: École française de Rome, 1998.
- GINOUVÈS, René; MARTIN, Roland (Ed.). *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine*. Tome I. Matériaux, techniques de construction, techniques et formes du décor. Rome: École française de Rome, 1985.
- GRAF, Fritz. Magic II: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006. p. 719-724.
- HAMMOND, Nicholas Geoffrey Lemprière. Selene. In: HAMMOND, Nicholas Geoffrey Lemprière; SCULLARD, Howard Hayes (Eds.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University, 1992. p. 970-971.
- HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos Símbolos: Imagens e Sinais da arte cristã*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.
- JENKYN, Richard H. A. The Latin Literature. In: HOIBERG, Dale; et al. (Ed.). *Encyclopædia Britannica*. New York: Encyclopædia Britannica, 1985. vol. 22.

- KOCHAKOWICZ, Leszek. Heresia. In: ROMANO, Ruggiero (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. Tradução de Bernardo Leitão, Irene Ferreira et al. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1987, p. 301-325. v. 12.
- KURY, Mario da Gama. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LAUER, Philippe (Ed.). *Catalogue Général des manuscrits latins*: n. 1439-2692. Paris: Bibliothèque Nationale, 1940. tome II.
- LEONE, Anna. Christianity and paganism, IV: North Africa. In: CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick W. (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*, v. II: Constantine to c. 600. Cambridge: Cambridge University, 2007b. p. 231-247.
- LEVINSON, David; CHRISTENSEN, Karen (Eds.). *Encyclopedia of World Sport: from Ancient Times to the Present*. Oxford: Oxford University, 1999.
- MARCH, Jennifer R. *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*. New York: Cassell, 2001.
- MISHNAH, SEDER MOED = סדר מועד : עם פירושי יד אברהם משניו = *Mishnayot, Seder Mo'ed*: a new translation with a commentary Yad Avraham anthologized from Talmudic Midrashic, and rabbinic sources and classic commentaries. Text in English and Hebrew; commentary and translated by Avroham Yoseif Rosenberg, Yehezkel Danziger, Avie Gold and Hersh Goldwurm. New York: Mesorah Publications, 1986.
- NIEHR, Herbert. Sapat. In: BOTTERWECK, Gerhard Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2006. v. 15. p. 413-431.
- OXFORD Latin Dictionary. London: Oxford University, 1968.
- PERKINS, Kenneth J. *Historical dictionary of Tunisia*. Lanham: Scarecrow, 1997.
- PÉTRIDÈS, Sophrone. Hadrumetum. In: HERBERMANN, Charles George et alli (Ed.). *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1910. p. 228-232. v. 7.
- QUINSON, Marie-Therese. *Lapsi*. In: LEMAITRE, Nicole; QUINSON, Marie-Thérèse; SOT, Véronique (Eds.). *Dicionário cultural do cristianismo*. Trad. de Gilmar Saint'Clair Ribeiro, Maria Stela Gonçalves e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1999. p. 180.
- RICH, Anthony. *Circus*. In: SMITH, William (Ed.). *A dictionary of Greek and Roman antiquities*. London: John Murray, 1890. p. 283-288.
- SHIPLEY, Joseph Twadell. *Dictionary of World Literature: Criticism, Forms, Technique*. New York: Taylor and Francis, 1964.
- TILLEY, Maureen A. Regional varieties of Christianity in the first three centuries: North Africa. In: MITCHELL, Margaret M.; YOUNG, Frances M. (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Vol. I: Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University, 2006. p. 381-396.

- TROUSSET, P. Hadrumetum (Sousse). In: CAMPS, Gabriel; CHAKER, Salem (Eds.). *Encyclopédie berbère*. Paris: Peeters, 2000. p. 3307-3319. v. 22.
- WARD-PERKINS, Bryan. The cities. In: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter David Arthur (Eds.). *The Cambridge Ancient History, Vol. XIII: The Late Empire – A.D. 337-425*. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 371-410.
- WARMINGTON, Brian Herbert. O período cartaginês. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História Geral da África*. Vol. II: A África antiga. Tradução do Centro de Estudos afro-brasileiros da Universidade de São Carlos. Brasília: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, 2010. p. 473-500. [1981]

BIBLIOGRAFIA INSTRUMENTAL

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o Poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. [1995]
- APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O Rei-Máquina*. Tradução de Claudio Cesar Santoro. Brasília: Edunb, 1993. [1981]
- BALANDIER, George. *O poder em cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora UNB, 1982. [1980]
- BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio ao movimento*. Tradução de Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997. [1988]
- BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Tradução de Luís Antero Reta e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2011. [1977]
- BARROS, José D'Assunção. *Cidade e História*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. Tradução de Sergio Miceli, Mary Amazonas Leite de Barros, Afrânio Catani, Paula Montero e José Carlos Durand. São Paulo: Edusp, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989.
- BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. *Introdução à Análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 1994.
- BROWN, David. *God and grace of body: sacrament in ordinary*. Oxford: Oxford University, 2007.
- BURKE, Peter. Analisando conhecimentos. In: *Uma história social do conhecimento, vol. II: da Enciclopédia à Wikipédia*. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2012. p. 68-111.

- CAILLOIS, Roger. The definition of Play and the classification of Games. In: SALEN, Katie; ZIMMERMAN, Eric (Eds.). *The Game Design Reader: a rules of Play Anthology*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology, 2006. p. 122-155.
- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien*, v. 1: arts de faire. Paris: Gallimard, 1980.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano, Vol. I: Artes de Fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2011. [1990]
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão, 1990. [1989]
- CHILDE, Vere Gordon. The Urban Revolution. *The Town Planning Review*, v. 21, a. 1, p. 3–17, 1950.
- COLLINS, Randall. The Basics of Conflict Theory. In: *Conflict Sociology*. New York: Academic, 1974, p. 56-61.
- CONNELL, Raewyn William; MESSERSCHMIDT, James W. Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, v. 19, n. 6, p. 829-859, 2005.
- COSER, Lewis. *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free, 1956.
- D'ENCARNAÇÃO, José. *Epigrafia, as pedras que falam*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010.
- DAHRENDORF, Ralph Gustav. *Class and Class Conflict in Industry Society*. London: Routledge & Kegan, 1959.
- DAHRENDORF, Ralph Gustav. *Sociedad y sociología: la ilustración aplicada*. Traducción por Jose Belloch Zimmermann. Madrid: Tecnos, 1974. [1966]
- DAHRENDORF, Ralph Gustav. *O conflito social moderno: Um ensaio sobre a política da liberdade*. Tradução de Renato Aguiar e Marco Antônio Esteves da Rocha. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1994. [1988]
- DOW, Sterling. *Conventions in editing: a suggested reformulation of the Leiden System*. Durham: Duke University, 1969.
- DUPONT, Florence. *L'Acteur-Roi ou le Théâtre dans la Rome Antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Universitaires de France, 1912.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. [1957]
- ELIAS, Nobert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. [1965]

- ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *A busca da excitação*. Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva. Lisboa: Difusão, 1992. [1986]
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon, 1937.
- FAGAN, Garrett G. Leisure. In: POTTER, David Stone (Org.). *A companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 369-384.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*: Aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996. [1970]
- FOUCAULT, Michel. A sociedade punitiva (1973). In: *Resumo dos cursos do 'Collège de France' (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987. [1975]
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade*, 1: A Vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon de Albuquerque. São Paulo: Graal, 1987. [1976]
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso no *Collège de France* (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Soberania e disciplina. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 179-191. [1979]
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2005. [1982]
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade*, 2: O uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 1995. [1984]
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade*, 3: O Cuidado de Si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 1994. [1984]
- FOUCAULT, Michel. O que é um Autor? In: *Ditos e escritos, Vol. III – Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 264-298. [1994]
- FRANCO, Maria Laura Publisi Barbosa. *Análise de conteúdo*. Brasília: Liber Livro, 2008.
- FRAZER, James George. *The Golden Bough: a study in Magic and Religion*. New York: Touchstone, 1890.
- FRÚGOLI JÚNIOR, Heitor. *Sociabilidade Urbana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 2008. [1973]

- GOMES, Paulo César da Costa; BERDOULAY, Vincent. Cenários da Vida Urbana: Imagens, Espaços e Representações. *Cidades - Imagens da cidade*: Grupo de Estudos Urbanos (São Paulo), v. 5, n. 7, p. 1-25, 2008.
- GREINER, Christine. *O corpo*: pistas para estudos indisciplinados. São Paulo: Annablume, 2005.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Estética da recepção - Teoria das ações de linguagem - Pragmática histórica do texto: uma introdução em perspectiva sistemática. In: *As funções da retórica parlamentar na Revolução Francesa*: Estudos preliminares para uma pragmática histórica do texto. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003, p. 13-42.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Elogio da beleza atlética*. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a. [2005]
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. Perdido numa intensidade focada: esportes e estratégias de reencantamento. Tradução de Georg Otte. *Aletria*, v. 15, p. 11-19, 2007b.
- GUNDERSON, Erik. *Staging masculinity*: the Rhetoric of performance in the Roman World. Ann Harbor: University of Michigan, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon, 1975.
- HABINEK, Thomas. *Ancient rhetoric and oratory*. Oxford: Blackwell, 2005.
- HARRIS, Chauncy Dennison; ULLMAN, Edward Louis. The Nature of Cities. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 242, Building the Future City, p. 7-17, 1945.
- HELLER, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Traducción de José Francisco Ivars y Enric Pérez Nadal. Barcelona: Península, 1977. [1970]
- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. [1970]
- HOLOWCHAK, M. Andrew (Ed.). *Philosophy of Sport: Critical Readings, Crucial Issues*. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 2002.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*: O jogo como elemento da cultura. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2010. [1938]
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. Rio de Janeiro: Vozes, 2012. [1781]
- LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Tradução de Sonia M.S. Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2007. [2002].
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas: EdUnicamp, 1990. [1988]

- LEVEBVRE, Henri. *Critique de la vie quotidienne*, v. 1: Introduction. Paris: L'Arché, 1958.
- LEFEBVRE, Henri. *The production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 2000. [1974]
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Uma teoria científica da cultura*. Tradução de José Auto. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. [1944]
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Magic, science and religion and other essays*. Edited by J. Needham. New York: Kessinger, 1948.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos no arquipélago da Nova Guiné*. Tradução de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MALUF, Sônia Weidner Kasper. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços* (Florianópolis), v. 9, p. 87-101, 2002.
- MARCUS, Joyce; SABLOFF, Jeremy Arac (Eds.). *The Ancient City: New Perspectives on Urbanism in the Old and New Worlds*. Santa Fe: School for Advanced Research, 2008.
- MARX, Karl Heinrich. *Manifesto do partido comunista*. Tradução de José Barata Moura. Lisboa: Avante, 1997. [1848]
- MARX, Karl Heinrich. *O Capital*, v. 1: o processo de produção do Capital. Tradução de Reginaldo Sant'Ana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014. [1867]
- MAUSS, Marcel. As técnicas corporais [1934]. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 209-233.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esquisse d'une théorie générale de la magie. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Universitaires de France, 1904.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia [1904]. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-181.
- MAYER, Wendy. Religious Conflict: Definitions, Problems and Theoretical Approaches. In: LUCKENSMAYER, David; MAYER, Wendy; NEIL, Bronwen (Ed.). *Religious conflict from early Christianity to the rise of Islam*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013. p. 1-19.
- MILLS, Charles Wright. *White Collar, The American Middle Class*. New York: Oxford University, 1951.
- MONTEIRO, Paula. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo: Ática, 1986.

- MOSSE, George Lachmann. *The image of man: the creation of modern masculinity*. New York: Oxford University, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Origem da Tragédia* (ou Helenismo e Pessimismo). Tradução e Posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. [1872]
- O'GRADY, Joan. *Heresia: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo*. Tradução de José Antonio Ceschim. São Paulo: Mercuryo, 1994. [1985]
- OMENA, Luciane Munhoz de. A cidade e a pedra: poder, autoridade e identidade na *urbe* romana. *Litteris*, v. 1, p. 1-15, 2008.
- ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. *Discurso e Texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2005.
- ORUM, Anthony M.; CHEN, Xiangming. *The World of Cities: places in Comparative and Historical perspective*. Malden: Blackwell, 2003.
- OSBORNE, R. Men without clothes: Heroic nakedness and greek art. *Gender and History*, v. 9, n. 3, p. 504-528, 1997.
- PAES, Carolina Casarin. O Apolíneo e o Dionisíaco no pensamento de Nietzsche. *Diálogos Literários: olhar sobre a diversidade*. Campo Mourão: Faculdade União de Campo Mourão, 2013. p. 145-152.
- RAMAGE, Edwin S. *Urbanitas: Cicero and Quintilian, a contrast in attitudes*. *The American Journal of Philology*, v. 84, n. 4, p. 390-414, 1963.
- READER, John. *Cities*. New York: Vintage, 2005.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1979.
- RUMMEL, Rudolph Joseph. *Conflict in perspective: understanding conflict and war*. Los Angeles: Sage, 1977.
- SANZI, Ennio. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Tradução e organização de Sílvia Márcia Alves Siqueira. Fortaleza: EdUece, 2006.
- SARTRE, Maurice. Virilidades gregas. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). *História da Virilidade, Vol. I: A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 17-70.
- SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SENNET, Richard. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Tradução de Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2003. [1994]
- SILVA, Francisco Santos. A religião do *Outro*. *Veredas da História*, a. 3, n. 2, p. 1-16, 2010.

- SILVA, Tiago Lapa da. *Considerações sobre a construção social do Corpo e das formas de embodiment*. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa, 2002.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Organização e tradução de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.
- SIMMEL, Georg. Sociabilidade um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org. e Trad.). *Georg Simmel*. São Paulo: Ática, 1984. p. 165-81.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org. e Trad.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p. 11-25.
- SMITH, Michael E. Ancient Cities. In: HUTCHISON, Ray (Ed.). *The Encyclopedia of Urban Studies*. Thousand Oaks: Sage, 2009. p. 24-28.
- SPINK, Mary Jane Paris (Org.). *Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no cotidiano: Aproximações teóricas e metodológicas*. Cortez: São Paulo, 2004.
- STANEK, Lukasz. *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research, and the Production of Theory*. Minneapolis: University of Minnesota, 2011.
- THUILLIER, Jean-Paul. Virilidades romanas: *vir, virilitas, virtus*. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). *História da Virilidade, Vol. I: A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 71-124.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1947. [1887]
- TÖNNIES, Ferdinand. *Principios de Sociologia*. Traducción de V. Llorens. México: Fondo de Cultura Económica, 1942. [1931]
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. Michigan: J. Murray, 1871.
- VARANESE, Joseph. Social Construction of Deviance: Male Body Image. *Sociological Imagination: Western's Undergraduate Sociology Student Journal*, v. 2, issue 1, p. 1-13, 2013.
- WEBER, Karl Emil Max. El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas [1917]. In: *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Traducción por José Luis Etcheverry y introducción de Pietro Rossi. Buenos Aires: Amorrortu, 1982b. p. 222-269.
- WEBER, Karl Emil Max. La futura forma institucional de Alemania [1919]. In: *Escritos Políticos II*. Edición y traducción a cargo de José Aricó. Ciudad de México: Folios, 1982a. p. 253-293.
- WEBER, Karl Emil Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: EdUNB, 2004. [1922]
- WEBER, Karl Emil Max. *Economía y Sociedad: esbozo de sociología compreensiva*. Traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eduardo Garcia Máñez,

Eugenio Imaz y José Ferrater Mora. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1984. [1922]

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org. e Trad.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 7-72.

OBRAS DE APOIO

ABBOTT, Frank Frost. The Latin of the Common People. In: *The Common People of Ancient Rome: studies of Roman life and Literature*. Princeton: Charles Scribner's Sons, 1911. p. 32-78.

ADAM, Alexander. *Roman Antiquities, vol. II: or an account of the manners and customs of the Romans*. New York: Collins, Keese, & Co., 1830.

ADAM, Alexander. *Ludi circenses*. In: ADAM, Alexander; BOYD, James; DA PONTE, Lorenzo L. *Roman Antiquities: or an account of the manners and customs of the Romans*. New York: Collins, Keese, & Co., 1837. p. 224-228.

ADAM, Jean-Pierre. *Roman building: materials and techniques*. London: Routledge, 1999.

ADAMS, James Noel. *Pelagonius and Latin Veterinary Terminology in the Roman Empire*. Leiden: Brill, 1995.

ADAMS, John. *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge: Cambridge University, 2004.

ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. Prefácio e introdução. In: ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2005. p. 9-84.

ALFRINK, Bernardus Johannes. La prononciation *Jehova* du tétragramme. *OndTestamentische*, v. 5, p. 43-62, 1948.

ALMEIDA, Priscilla Adriane Ferreira. Diversões públicas em Roma: da fase republicana à fase imperial. *Archai* (Brasília), n. 02, p. 99-105, 2009.

ALTANER, Berthold. Tertullian (d. after 220). In: *Patrology*. Translated by Hilda C. Graef. New York: Herder and Herder, 1960, p. 166-182.

AMADASI GUZZO, Maria Giulia. On the beginnings of the Punic scripts. *Vicino & Medio Oriente*, Roma, n. 15, p. 119-132, 2011.

AMES, Cecilia. La Apología y el Diálogo en los primeros apologistas latinos: Tertuliano y Minucio Félix. *Circe de clásicos y modernos* (Santa Rosa), n. 12, p. 45-60, 2008.

- ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (Eds.). *Withcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: Athlone, 1999.
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier. *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el Cristianismo primitivo*. 2000. 461f. Tesis (Doctorado en Filosofía). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid, España, 2000.
- ASURMENDI, Jesús M. Daniel e a Apocalíptica. In: CARO, José M. Sánchez (Ed.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave-Maria, 2004.
- AUDOLLENT, Auguste. *Carthage Romaine (146 avant Jésus-Christ – 698 après Jésus-Christ)*. Paris: Albert Fontemoing, 1901.
- AUGUET, Roland. *Cruauté et Civilisation: Les Jeux Romains*. Paris: Flammarion, 1970.
- AUGUET, Roland. *Cruelty and Civilization: The Roman Games*. Translated by Henry Bettenson. New York: Routledge, 1996.
- AUNE, David Edward. *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- AYERS, Robert H. *Language, Logic, and Reason in the Church Fathers: A Study of Tertullian, Augustine, and Aquinas*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1979.
- BADIAN, Ernst. *Roman Imperialism in the late Republic*. Oxford: Blackwell, 1968.
- BAILLIOT, Magali. *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine: archéologie des rituels et des images*. Paris : Hermann, 2010.
- BALSDON, John Percy Vyvian Dacre. *Life and leisure in Ancient Rome*. New York: McGraw-Hill, 1969.
- BARDENHEWER, Bertram Otto. *Patrology, the Lives and Works of the Fathers of the Church*. Translated by Thomas Joseph Shahan. Freiburg: B. Herder, 1908.
- BARHAM, Lawrence; MITCHELL, Peter. *The first Africans: African archaeology from the earliest tool makers to most recent foragers*. Cambridge: Cambridge University, 2008.
- BARNES, Aneilya K. The fusion of Spectacles and domestic space in Late-Antique Roman architecture. *International Journal of Humanities and Social Science*, v. 1, n. 16, p. 72-78, 2011.
- BARNES, Timothy David. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University, 1981.
- BARNES, Timothy David. *Tertullian: A historical and literary study*. Oxford: Oxford Clarendon, 1985.
- BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin (Eds.). *The Gnostic Bible: gnostic texts of mystical wisdom from the ancient and medieval worlds*. London: Shambhala, 2003.

- BARTON, Carlin A. *The Sorrows of the Ancient Romans: the Gladiator and the Monster*. Princeton: Princeton University, 1993.
- BAYCER JUNIOR, Ivan. *Adversus Valentianos: Tradução da obra e análise dos mecanismos retóricos empregados por Tertuliano em defesa da proto-ortodoxia*. 2013. 178 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.
- BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome: a sourcebook*. Cambridge: Cambridge University, 2008.
- BELL, Peter N. *Social Conflict in the Age of Justinian: Its Nature, Management, and Mediation*. Oxford: Oxford University, 2013.
- BELL, Sinclair. Cumont's Shadow: Spectacle and Symbolism in Roman Funerary Art. *Cosmos: Journal of the Traditional Cosmology Society*, p. 213-249, 19, 2003.
- BELL, Sinclair. Responding to the Antique. A Rediscovered Roman Circus Sarcophagus and its Renaissance Afterlife. *Pegasus – Berliner Beiträge zum Nachleben der Antike Heft*, 7, 2005. p. 49-80.
- BELL, Sinclair. Roman Circus Sarcophagi: New, Lost and Rediscovered Finds. *Boreas: Münstersche Beiträge zur Archäologie*, 30/31, p. 127-143, 2007/2008.
- BELL, Sinclair. Introduction: Role Models in the Roman World. In: BELL, Sinclair; HANSEN, Inge Lyse (Ed.). *Role Models in the Roman World: Identity and Assimilation*. Ann Arbor: University of Michigan; The American Academy in Rome, 2008a. p. 1-39.
- BELL, Sinclair. The Face of Victory? A misidentified head in Rome and the 'problem' of Charioteer portraits. In: NELIS-CLEMENT, Jocelyne; RODDAZ, Jean-Michel (Eds.). *Le cirque romain et son image: Actes du colloque tenu à l'institut Ausonius, Bordeaux*, 2008. Bordeaux: Ausonius, 2008b. p. 393-411.
- BELL, Sinclair. Roman Chariot Racing: Charioteers, Factions, Spectators. In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Eds.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. p. 492-504.
- BEM, Lucy Ana de. Os Amores de Ovídio e sua composição intergenérica. *Anais do Seta*, n. 3, p. 625-635, 2009.
- BENARROCH, Myriam. Latin oral et latin écrit en étymologie romane : l'exemple du DÉRom (Dictionnaire Étymologique Roman). In: CARREIRA, Maria Helena Araújo (Ed.). *Les Rapports entre l'oral et l'écrit dans les langues romanes*. Saint-Denis : Université Paris 8, 2013, p. 127-158.
- BÉRARD, François. Aux origines de la cohorte urbaine de Carthage. *Antiquités africaines*, 27, p. 39-51, 1991.
- BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

- BERNAND, André. *Sorciers Grecs*. Paris: Fayard, 1991.
- BESCHAOUCH, Azeddine. La mosaïque de chasses à l'amphithéâtre découverte à Smirat en Tunisie. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris)*, v. 22, p. 134-157, 1966.
- BESCHAOUCH, Azeddine. Nouvelles recherches sur les solalités de l'Afrique romaine. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris)*, v. 32, p. 490-500, 1977.
- BESCHAOUCH, Azeddine. Parade et publicité dans les mosaïques de l'amphithéâtre. *Les Dossiers de l'archéologie*, v. 31, p. 32-36, 1978.
- BETANCUR, Saúl Antonio Franco; SEPÚLVEDA, Alex Steven Clavijo. *Generalidades del ocio*. Bogotá: Universidad de Antioquia, 2008.
- BETZ, Hans Dieter (Ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago, 1986.
- BEVAGNA, Giampiero. Etruscan Sport In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Eds.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. p. 395-412.
- BEVILACQUA, Gabriella (Ed.). *Scrittura e magia: un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*. Roma: Quasar, 2010.
- BLAVATSKY, Helena Petrovna. *The Secret Doctrine: Anthropogenesis*. New York: Theological Society, 1888.
- BLENCH, Roger Marsh. *Archaeology, Language and the African past*. Lanham: Altamira, 2006.
- BODEL, John. Dealing with the Dead. In: HOPE, Valerie; EIREANN, Marshall (Eds.). *Death and Disease in the Ancient City*. London: Routledge, 2000. p. 128-151.
- BOHAK, Gideon. *Ancient Jewish Magic: a history*. Cambridge: Cambridge University, 2008.
- BOISSIER, Gaston. *L'Afrique romaine: promenades archéologiques en Algérie et en Tunisie*. Paris: Hachette, 1912.
- BOOTH, Andrew Donald. The Chronology of Jerome's Early Years. *Phoenix*, n. 35, p. 237-259, 1981.
- BORGES, Airan Santos dos. Urbanização e a construção da paisagem no alto império romano: a colônia de Augusta Emerita. *Archai: Revista de estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, n. 2, p. 1-4, 2009.
- BORLEFFS, Jan Willem Philippe. Un nouveau manuscrit de Tertullien. *Vigiliae Christianae*, n. 5. Leiden: Brill Academic, 1951. p. 65-79.
- BOUIX, Christopher. *Hocus Pocus: à l'école des sorciers en Grèce et à Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

- BOULANGER, André. *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*. Paris: E. de Boccard, 1923.
- BOURDY, François. Les chevaux des courses de char à Rome. In: LANDES, Christian (Ed.). *Le cirque et les courses de char, Rome-Byzance*. Paris: Lattes, 1990. p. 147-149.
- BOWDEN, William; GUTTERIDGE, Adam; MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro (Eds.). *Social and Political Life in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2006.
- BOYARIN, Daniel. Semantic differences: or *Judaism/Christianity*. In: BECKER, Adam H.; REED, Annette Yoshiko (Ed.). *The ways that the never parted: Jews and Christians in the Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- BRADLEY, Keith R. *Slaves and Masters in the Roman Empire: a study in social control*. London: Oxford University, 1987.
- BRAUND, Susanna Morton. *Latin Literature*. Stanford: Taylor & Francis, 2002.
- BRAY, Gerald Lewis. *Holiness and the will of God: perspectives on the Theology of Tertullian*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1979.
- BREMMER, Jan N. The Birth of the Term 'Magic'. In: BREMMER, Jan N.; VEENSTRA, Jan R. (Eds.). *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven: Peeters, 2002. p. 1-11.
- BRIDGE, Gary; WATSON, Sophie. Reflections on Materialities. In: BRIDGE, Gary; WATSON, Sophie (Eds.). *The New Blackwell Companion to the City*. London: Wiley-Blackwell, 2003. p. 3-14.
- BRILL, Robert H.; WAMPLER, J. M. Isotope studies of ancient lead. *American Journal of Archaeology*, v. 71, 1967, p. 63-77.
- BRITO, Marco Aurélio de. O símbolo das fontes de águas no mundo judaico-cristão e à relação com evangelho Joanino. In: *Anais dos Simpósios da Associação Bíblica de História das Religiões*, v. 12: Experiências e interpretações do sagrado – Interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos – Aportes teórico-metodológicos para fontes judaico-cristãs antigas. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012. p. 1-8.
- BROWN, David. *God and grace of body: sacrament in ordinary*. Oxford: Oxford University, 2007.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. Tradução de António Gonçalves Mattoso. Lisboa: Verbo, 1972.
- BROWN, Peter Robert Lamont. Society and the Supernatural: A Medieval Change. In: *Society and the holy in late antiquity*. Berkeley: University of California, 1982. p. 302-332.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

- BROWN, Peter Robert Lamont. Antiguidade tardia. In: Veyne, Paul (Org.); Duby, Georges (Dir.). *História da vida privada, v. 1: do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 213-284.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *The making of late antiquity*. Cambridge: Harvard University, 1993.
- BRUCE, Frederick Fyvie. *The Book of the Acts*. Michigan: Eerdmans, 1988.
- BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan. The Epigrapher at Work. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan (Eds.). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford: Oxford University, 2014, p. 3-20.
- BRYK, Anthony Lawrence Villa. *A Contemporary View of Ancient Factions: A Reappraisal*. 2012. 100f. Bachelor thesis (Bachelor in Classical Studies). The Department of Classical Studies, University of Michigan, Ann Arbor, United States of America, 2012.
- BUCK, Carl Darling. *A Grammar of Oscan and Umbrian: with a collection of inscriptions and a glossary*. Whitefish: Kessinger, 2007.
- BURNS, Thomas S. *Barbarians within the gates of Rome: a study of Roman military policy and the barbarians, ca. 375-425 A.D.* Bloomington: Indiana University, 1994.
- BURY, John Bagnell. *History of the Later Roman Empire, Vol. II: from the death of Theodosius I to the death of Justinian*. London: MacMillan & Co., 1923.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Latim, Púnico e Berbere na África do Norte: Identidade e Alteridade. *Phoînix*. a. 6. Rio de Janeiro: Mauad X, 2000. p. 312-327.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Representações visuais das mulheres nos mosaicos norte-africanos: isotopia e gênero. *Phoînix* (Rio de Janeiro), v. 9, p. 316-352, 2003a.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Mare nostrum: Mediterrâneo e identidade romana nos mosaicos norte-africanos*. In: *Anais do XXII Simpósio Nacional de História: História, acontecimento e narrativa*. João Pessoa: Anpuh, 2003b. v. 1. p. 1-15.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Cavalos nos mosaicos afro-romanos: prestígio e paixão. In: *Anais do XI Encontro Regional de História: Democracia e conflito*. Rio de Janeiro: Anpuh/RJ, 2004. v. 1. p. 121-133.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Ludi circenses: análise comparativa de sua representação imagética em dois antigos mosaicos norte-africanos*. In: LESSA, Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (Org.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2005. p. 123-133.
- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006. p. 109-136.
- BUTTERWERK, Christel. *'Martyriumssucht' in der alten Kirche: Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlichen Martyrien*. Tübingen: Mohr, 1995.

- CADOTTE, Alain. *La Romanisation des Dieux: l'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Leiden: Brill, 2007.
- CAGNAT, René Louis Victor. Les tablettes magiques d'Hadrumète. *Journal des Savants*, 1903. p. 256-264.
- CAGNAT, René Louis Victor. *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*. Paris: Imprimerie Nationale, 1913.
- CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã*. Tradução de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- CAMERON, Alan. *Porphyrius, the Charioteer*. London: Oxford University, 1973.
- CAMERON, Alan. *Circus factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Clarendon, 1976.
- CAMERON, Alan. *The Last Pagans of Rome*. Oxford: Oxford University, 2011.
- CAMERON, Averil. El trasfondo del siglo III. In: *El Bajo Imperio romano (284-430)*. Traducción de Pablo Carbajosa y Inmaculada Utande. Madrid: Encuentro, 2001. p. 4-11. [1993]
- CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. *As Tabellae Defixionum de Sagunto: as práticas da magia e as interações culturais na Península Ibérica (séculos I e II d.C.)*. 2009. 84 f. Monografia (Bacharel em História). Rio de Janeiro: Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2009.
- CÂNDIDO, Maria Regina. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.
- CÂNDIDO, Maria Regina. Magia do *katádesmos*: *téchne* do saber-fazer. *Hélade*, v. 3, n. 1, p. 23-34, 2002.
- CÂNDIDO, Maria Regina. *Corpo: expressão de arte poder e sexualidade*. Conferência proferida no VI Encontro Nacional de História Antiga; IX Jornada de História Antiga da UFPel: Arte, poder e sexualidade no Mundo Antigo. Pelotas: 2008.
- CAPPELLETTI, Silvia. *The jewish community of Rome: from the Second Century B.C. to the Third Century C.E*. Leiden: Brill, 2006.
- CARASTRO, Marcello. *La cité des mages, penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble: J. Millon, 2006.
- CARCOPINO, Jérôme. *Roma no Apogeu do Império*. Prefácio de Raymond Bloch e tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. [1940]
- CARRIE, Jean-Michel; ROUSSELLE, Aline. *L'Empire Romain en mutation – des Sévères à Constantin, 192-337*. Paris: Seuil, 1999.
- CARTON, Louis-Charles. Notes Hadrumétines. *Bulletin de la Société archéologique de Sousse*, a. 6, n. 11, p. 23-47, 1908.

- CARVALHO, Luiza Helena Rodrigues de Abreu. As características do gênero demonstrativo em Cícero, Horácio e Quintiliano. *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios* (Juiz de Fora), v. 2, p. 41-54, 2014.
- CHAMPLIN, Edward. *Fronto and Antonine Rome*. Cambridge: Harvard University, 1980.
- CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Eds.). General Introduction. In: *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. p. 1-16.
- CHRISTIE, Neil. Charting and interpreting the impact of New Religious Traditions on Civic Space. In: KAIZER, Ted, et alli (Ed.). *Cities and Gods: Religious Space in Transition*. Durham: Babesch – Annual Papers in Mediterranean Archaeology, 2007.
- CHRISTIE, Neil; KIPLING, Rudyard. Structures of power or structures of convenience? Exploiting the material past in late Antiquity and the early Middle Ages. In: PEARCE, S. (Ed.) *Researching Material Culture*. Leicester: Archaeology Monographs, 2000. p. 21-35.
- CIRAOLO, Leda; SEIDEL, Jonathan (Eds.). *Magic and divination in the ancient world*. Leiden: Brill, 2002.
- COLLINS, Derek. *Magic in the Ancient Greek World*. Massachusetts: Blackwell, 2008.
- COMPARIN, Karen Andréa; SCHNEIDER, Jacó Fernando. O Corpo: uma visão da antropologia e da fenomenologia. *Faz Ciência*, v. 6, n. 1, p. 173-188, 2004.
- CONTE, Gian Biagio. *Latin literature: a history*. Translated by Joseph B. Solodow. Baltimore: Johns Hopkins University, 1994.
- COOLEY, Alison E. Epigraphic categorization. In: *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*. Cambridge: Cambridge University, 2012. p. 127-220.
- CORBEILL, Anthony. Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire. In: DOMINIK, William; HALL, Jon (Orgs.). *A Companion Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 69-82.
- CORREIA, Joana Paula Pereira. *O discurso anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã*. 2014. 125f. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas). Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.
- COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. Um espelho de príncipes artístico e profano: a representação das virtudes do Bom Governo e os vícios do Mau Governo nos afrescos de Ambrogio Lorenzetti (c.1290-1348) - análise iconográfica. *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* (Maracaibo), v. 8, n. 23, p. 55-71, 2003.
- CRISTOFORI, Alessandro. *Colonia Carthago Magnae in vestigiis Carthaginiis* (Plin., Nat. Hist., V, 24). *Antiquités africaines*, 25, 1989. p. 83-93.

- CROSSAN, John Dominic. *O Nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram a execução de Jesus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Tradução de Jaci Corrêa Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CROWTHER, Nigel B. Observations on Boys, Girls, Youths and Age Categories in Roman Sports and Spectacles. In: PAPAKONSTANTINO, Zinon (Ed.). *Sport in the Cultures of the Ancient World: New Perspectives*. New York: Routledge, 2010. p. 195-216.
- CROWTHER, Nigel B. *Sport in ancient times*. Connecticut: Praeger, 2007.
- CSAPO, Eric. *The Context of Ancient Drama*. Ann Arbor: University of Michigan, 1995.
- CUNHA, Celso; CINTRA, Luís Filipe Lindley. *Nova gramática do português contemporâneo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- CURL, James Stevens. *The Egyptian revival: ancient Egypt as the inspiration for design motifs in the West*. Oxford: Taylor and Francis, 2005.
- CURRAN, John R. *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon, 2000.
- D'ANDREA, Bruno; GIARDINO, Sara. Il tofet: dove e perché: Alle origini dell'identità fenicia. *Vicino & Medio Oriente* (Roma), 15, 2011. p. 133-157.
- D'ANDREA, Bruno. *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C. – II sec. d.C.)*. Roma: Studi archeologici (Collezione di Studi Fenici), 2014.
- D'ALES, Adhémar. *Tertullien Hélleniste*. *Revue des Études Grecques*, v. 50, p. 329-351, 1937.
- DANIEL-HUGHES, Carly. *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage: Dressing for the Resurrection*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- DAVIES, S. L. *Jesus the Healer: Possession, Trance and the Origins of Christianity*. London: Hymns Ancient and Modern, 1995.
- DE LABRIOLLE, Pierre Champagne. *History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius*. Translated by Herbert Wilson. London: Routledge and Kegan Paul, 1924.
- DE RHODES, Alexandre. De Accentibus et aliis signis in vocalibus. In: *Dictionarium annamiticum lusitanicum et latinum*. Rome: Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, 1651. p. 10-12.
- DEKKERS, Dom E. Note sur les fragments récemment découverts de Tertullien. *Sacris Erudiri*, v. 4, p. 372-383, 1952.
- DELATTE, Armand L. Inscriptions imprécatoires trouvées à Carthage. *Bulletin de correspondance hellénique*, v. 12, p. 294-302, 1888.

- DELATTRE, Alfred-Louis. Séance. *Revue Tunisienne*, v. 2, p. 299-300, 1894.
- DELLA CORTE, Francesco. *Svetonio, eques Romanus*. Firenze: La Nuova Italia, 1977.
- DENEAUVE, Jean. Un dépotoir paléochrétien sur la colline de Byrsa à Carthage. *Antiquités africaines*, 8, 1974. p. 133-156.
- DESANGES, Jehan. Os protobérberes. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História Geral da África*. Vol. II: A África antiga. Tradução do Centro de Estudos afro-brasileiros da Universidade de São Carlos. Brasília: Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, 2010. p. 451-472. [1981]
- DICKIE, Matthew Wallace. *Magic and magicians in the Greco-Roman world*. New York: Routledge, 2001.
- DICKIE, Matthew Wallace. Who Practiced Love-Magic in Antiquity and in the Late Roman World? *The Classical Quarterly*, v. 50, p. 563-83, 2000.
- DJELLOUL, Néji. *Sousse, Ancient Hadrumetum*. Sousse: Contraste, 2006.
- DODGE, Hazel. Venues for Spectacle and Sport (other than Amphitheaters) in the Roman World. In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Eds.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. p. 561-577.
- DONDIN-PAYRE, Monique. Recherches sur un aspect de la romanisation de l'Afrique du Nord: l'expansion de la citoyenneté romaine jusqu'à Hadrien. *Antiquités africaines*, 17, 1981. p. 93-132.
- DUMÉZIL, Georges. *La religion romaine archaïque*, avec un appendice sur la religion des Étrusques. Paris: Payot, 1974.
- DUMÉZIL, Bruno. O universo bárbaro: mestiçagem e transformação da virilidade. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Dir.). *História da Virilidade, Vol. I: A invenção da virilidade da Antiguidade às Luzes*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 125-152.
- DUMONT, Jean Paul. *A filosofia antiga*. Tradução de Luis Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1962.
- DUMPER, Michael R. T.; STANLEY, Bruce E. (Ed.). *Cities of the Middle East and North Africa: a historical encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-Clio, 2006.
- DUNKLE, Roger. *Gladiators: Violence and Spectacle in Ancient Rome*. Harlow: Pearson Longman, 2008.
- DUNKLE, Roger. Overview of Roman Spectacle. In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Eds.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. p. 381-394.
- DUNN, Geoffrey David. *Tertullian*. New York: Routledge, 2004.

- DUNN, Geoffrey David. Second-Century Christian Rhetoric; Real, Imagined, and Intended Readers. In: *Tertullian's Adversus Iudaeos: a Rhetorical Analysis*. Washington: The Catholic University of America, 2008. p. 38-43.
- DUPONT, Florence. *Daily Life in Ancient Rome*. Translated by Christopher Woodall. Oxford: Blackwell, 2001. [1989]
- DZWIZA, Kirsten. *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis: Teil 1: Textteil*. Erfurt: Universität Heidelberg, 2013a.
- DZWIZA, Kirsten. *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis: Teile 2-4: Katalog*. Erfurt: Universität Heidelberg, 2013b.
- EDMONDSON, Jonathan. *Public Spectacles and Roman Social Relations*. Toronto: York University, 2005.
- EHRMAN, Bart D.; JACOBS, Andrew S. (Ed.). *Christianity in Late Antiquity, 300-450 C.E.: A Reader*. New York: Oxford University, 2003.
- ENNABLI, Liliane. *Carthage: une métropole chrétienne du IV^e à la fin du VII^e siècle*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1997a.
- ENNABLI, Liliane. Inscriptions chrétiennes de Carthage. *Antiquités africaines*, 33, 1997b. p. 191-196.
- EVANS, R. F. On the Problem of Church and Empire in Tertullian's *Apologeticum*. *Studia patristica*, v. 14, part. 3, p. 21-36, 1976.
- FAGAN, Garrett G. Gladiatorial Combat as Alluring Spectacle. In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Eds.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. p. 465-477.
- FANTAR, M'hamed-Hassine. A propos du toponyme *Hadrumetum*. *Reppal*, Centre d'Etudes de la civilisation Phénicienne-Punique et des Antiques Libyques (Tunis), Institut National d'Archeologie et d'Art, II, 1986. p. 267-275.
- FANTAR, M'hamed-Hassine. De la Cité Antique à la Cité Arabo-Islamique au Maghreb. *Reppal*, Centre d'Etudes de la civilisation Phénicienne-Punique et des Antiques Libyques (Tunis), Institut National d'Archeologie et d'Art, VI, 1991. p. 31-53.
- FARAONE, Christopher Athanasious; OBBINK, Dirk (Dirs.). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University, 1991.
- FARAONE, Christopher Athanasious. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge: Harvard University, 1999.
- FARAONE, Christopher Athanasious. *Thumos* as masculine ideal and social pathology in ancient Greek magical spells. In: BRAUND, Susanna; MOST, Glenn W. (Ed.). *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge: Cambridge University, 2003. p. 144-162.

- FAUQUET, Fabricia Christine Lodoyska. *Le cirque romain: essai de théorisation de sa forme et de ses fonctions*. 2000. 531 f. Thèse (Doctorat en Histoire, langues et littérature anciennes). Bordeaux: École Doctorale Montaigne Humanités, Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, 2000.
- FAUQUET, Fabricia Christine Lodoyska. Le fonctionnement du cirque romain. Déroulement d'une course de chars. In: NELIS-CLEMENT, Jocelyne; RODDAZ, Jean-Michel (Eds.). *Le cirque romain et son image: Actes du colloque tenu à l'institut Ausonius, Bordeaux, 2006*. Bordeaux: Ausonius, 2008. p. 261-290.
- FAVERSANI, Fábio. *A pobreza no Satyricon, de Petrônio*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2000.
- FEJFER, Jane. *Roman Portraits in Context*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- FERGUSON, Charles Albert. Diglossia. *Word*, v. 15, n. 1, 1959, p. 325-340.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José. *La crisis del siglo III y el fin del Mundo Antiguo*. Madrid: Akal, 1982.
- FIGUEIREDO, Fernando António. *Curso de Teologia Patrística*, v. II: a vida da Igreja Primitiva (Século III). Petrópolis: Vozes, 1984.
- FISCHER, Klaus-Dietrich. The first Latin treatise on horse medicine and its author Pelagonius Saloninus. *Medizinhistorisches Journal*, v. 16, n. 3, p. 215-226, 1981.
- FISHWICK, Duncan. On the origins of Africa Proconsularis, I [The amalgamation of Africa Vetus and Africa Nova]. *Antiquités africaines*, 29, p. 53-62, 1993.
- FLICHE, Augustín; MARTIN, Víctor (Dir.). *Historia de la Iglesia: La Iglesia en la penumbra*. Valencia: Edicep, 1976. tomo 2.
- FOUCHER, Louis. *Hadrumetum*. Paris: Universitaires de France, 1964.
- FOURNARAKI, Eleni; PAPAKONSTANTINOY, Zinon (Ed.). *Sport, Bodily Culture and Classical Antiquity in Modern Greece*. New York: Routledge, 2011.
- FRANKFURTER, David. Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy of "Magicians". In: MIRECKI, Paul; MEYER, Marvin (Ed.). *Magic and ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 2002. p. 159-178.
- FRASCHETTI, Augusto. Le feste, il circo, i calendari. *Storia di Roma* (Torino), v. 4, p. 609-629, 1989.
- FREDRIKSEN, Paula. Judaizing the Nations: the ritual demands of Paul's Gospel. *New Testament Studies* (Cambridge), v. 56, n. 2, p. 232-252, 2010.
- FRIEDLÄNDER, Ludwig Heinrich. *Juegos y espectáculos romanos: desde Augusto hasta el fin de los Antoninos*. Traducción del alemán por W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1947. [1862]
- FRIGHETTO, Renan. Estruturas sociais na Antiguidade Tardia ocidental (séculos IV-VIII). In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Orgs.). *Repensando o*

Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: Edufes, 2006. p. 223-239.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade Antiga: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma.* Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 2003. [1864]

FUTRELL, Alison. *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power.* Austin: University of Texas, 1997.

FUTRELL, Alison. *The Roman games: a sourcebook.* Padstow: Blackwell, 2006.

GAGER, John Goodrich. Body-symbols and social reality: Resurrection, incarnation and asceticism in early Christianity. *Religion*, v. 12, issue 4, p. 345-364, 1982.

GARDINER, Edward Norman. *Greek Athletic Sports and Festivals*, London: Macmillan, 1910.

GARDINER, Edward Norman. *Athletics of the Ancient World.* Oxford: Clarendon, 1930.

GARNSEY, Peter David Arthur. Rome's African Empire under the Principate. In: GARNSEY, Peter David Arthur; WHITTAKER, Charles Richard (Eds.). *Imperialism in the Ancient World.* Cambridge: Cambridge University, 1978. p. 223-254.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Gladiadores na Roma Antiga: dos combates às paixões cotidianas.* São Paulo: Annablume, 2005.

GEISLER, Norman L. *Christian Apologetics.* Chicago: Baker Academic, 1988.

GENETTE, Gérard. *Paratexts: thresholds of interpretation.* Translated by Jane E. Lewin. Cambridge: Cambridge University, 2001. [1987]

GHADDHAB, Ridha. Les édifices de spectacle en Afrique: prospérité et continuité de la cité classique pendant l'Antiquité tardive? In: NELIS-CLÉMENT, Jocelyne; RODDAZ, Jean-Michel (Eds.). *Le cirque romain et son image: Actes du colloque tenu à l'institut Ausonius, Bordeaux, 2006.* Bordeaux: Ausonius, 2008. p. 109-132.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano.* Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia da Letras, 1989. [1776]

GIORDANI, Mário Curtis. *História da Grécia: Antiguidade Clássica.* Petrópolis: Vozes, 2001.

GOLDEN, Mark. *Greek Sport and Social Status.* Austin: University of Texas, 2008.

GOLDEN, Mark. *Sport in the Ancient World from A to Z.* London: Routledge, 2004.

GOLDHILL, Simon. *Love, Sex, and Tragedy: how the Ancient World shapes our lives.* Chicago: University of Chicago, 2004.

GOLVIN, Jean-Claude. *Les stades et les cirques antiques: sport et courses de chevaux dans le monde gréco-romain.* Lacapelle-Marival: L'Archéologie nouvelle, 2012.

- GOLVIN, Jean-Claude. Réflexion relative aux questions soulevées par l'étude du *puluinar* et de la *spina* du *Circus Maximus*. In: NELIS-CLEMENT, Jocelyne; RODDAZ, Jean-Michel (Eds.). *Le cirque romain et son image: Actes du colloque tenu à l'institut Ausonius, Bordeaux, 2006*. Bordeaux: Ausonius, 2008. p. 79-90.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. As Festas Imperiais na Roma Antiga: os *Decennalia* e os Jogos Seculares de Septímio Severo. *Mneme* (Caicó), v. 3, n. 6, p. 1-12, 2002.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. As comemorações severianas: festejando e construindo memórias. In: LESSA, Fabio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2005. p. 367-374.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. As festas Romanas. *Revista de Estudos do Norte Goiano* (Goiás), v. 1, n. 1, 2008. p. 26-68.
- GONÇALVES, Jussemar Weiss. Pão e Circo, ou a morte do outro. *Biblos* (Rio Grande), v. 21, p. 70-80, 2007.
- GONDIM, Luiz Carlos Lisboa; GONDIM, Lucas Mancilha. O casamento judeu: Rituais, crenças e significados. *Revista Hermenêutica*, v. 12, n. 2, p. 71-84, 2012.
- GONTIJO, Fernanda Belo. O Apolíneo e Dionisíaco como manifestações da arte e da vida. *Existência e Arte: Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei*, a. 2, n. 2, p. 1-6, 2006.
- GONZÁLEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão, v. 1: dos Primórdios ao Concílio de Calcedônia*. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- GOODMAN, Penelope. *The Roman City and its periphery: from Rome to Gaul*. New York: Routledge, 2007.
- GORDON, Richard Lindsay. Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic. In: HORSTMANSHOFF, Manfred H. F. J., et al (Eds.). *Kykeon: Studies in honor of Hendrik Simon Versnel*. Leiden: Brill, 2002. p. 69-111.
- GORDON, Richard Lindsay. Competence and 'felicity conditions' in two sets of North African curse-tablets (*DTAud.* nos. 275-85, 286-98). *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, v. 5, p. 61-86, 2005.
- GORDON, Richard Lindsay. Fixing the race: managing risks in the North African circus. In: PIRANOMONTE, Marina; MARCO SIMÓN, Francisco (a cura di). *Contesti magici, contextos mágicos: atti del convegno internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 4-6 novembre*. Roma: Ministero per i beni e le attività culturali, Soprintendenza speciale per i beni archeologici di Roma y Ministerio español de ciencia e innovación, 2009. p. 47-74.
- GOULÉT-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, Robert Bracht (Orgs.). Introdução. In: *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2007.
- GRAF, Fritz. *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

- GRAF, Fritz. Theories of Magic in Antiquity. In: MIRECKI, Paul; MEYER, Marvin (Ed.). *Magic and ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 2002. p. 92-104.
- GRAHAM, Alexander. *Roman Africa: an outline of the history of the Roman occupation of North Africa based chiefly upon inscriptions and monumental remains in that country*. London: Longmans, Green and Company, 1902.
- GRANT, Michael. *Gladiators*. New York: Barnes and Noble, 1967.
- GREER, John Michael. *Ephesia Grammata*. In: *The New Encyclopedia of the Occult*. St. Paul: Llewellyn Worldwide, 2003, p. 159-160.
- GREGG, Christopher Armfield. *Representations of circus personnel from Carthage: mosaics, statuary, and defixionum tabellae*. Georgia: University of Georgia, 1991.
- GRÉGOIRE, Henri. Le peuple de Constantinople ou les Bleus et les Verts. *Comptes rendus des séances l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 90, p. 568-578, 1946.
- GREGORY, Timothy E. *Vox Populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.* Ohio: Ohio State University, 1979.
- GRIMAL, Pierre. *La vida em la Roma antigua*. Traducción de Sandra Schumieri y Fernando Schumieri. Barcelona: Paidós, 1993. [1970]
- GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 2003. [1993]
- GROS, Pierre. *L'architecture romaine du début du III^e siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire*. Tome 1. Les monuments publics. Paris: Picard, 1996.
- GSELL, Stéphane. *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*. Tome VIII – Livre I: Jules César et l'Afrique, Livre II: L'Afrique a la veille de l'Empire et Fin des royaumes indigènes. Paris: Librairie Hachette, 1928.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. O Império Romano e nós. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006. p. 13-19.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. *Ensaio sobre História Antiga*. 2014. 330f. Tese de Livre docência (Livre docente em História Antiga). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- GUIMARÃES, Mariângela Areal. Os estóicos e a lida com as paixões. *Anais de filosofia clássica*, v. 3, n. 6, p. 93-100, 2009.
- GUTTERIDGE, Adam; MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. Social and Political Life in Late Antiquity: an Introduction. In: BOWDEN, William; GUTTERIDGE, Adam; MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro (Eds.). *Social and Political Life in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2006. p. xv-xxx.

- GWYNN, David Morton. Religious Diversity in Late Antiquity: A Bibliographic Essay. In: GWYNN, David Morton; BANGERT, Susanne (Ed.). *Religious Diversity in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2010a. p. 15-134.
- GWYNN, David Morton; BANGERT, Susanne (Ed.). Religious Diversity in Late Antiquity: An Introduction. In: *Religious Diversity in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2010b. p. 1-15.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2004.
- HAHN, Johannes; EMMEL, Stephen; GOTTER, Ulrich (Eds.). From Temple to Church: Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation. In: *From Temple to Church: destruction and renewal of local cultic topography in late antiquity*. Leiden: Brill, 2008. p. 1-22.
- HANNEZO, Gustave. Notes historiques sur Sousse I – Première Partie. *Bulletin de la Société archéologique de Sousse*, a. 1, n. 1, p. 79-99, 1903.
- HANNEZO, Gustave. Notes historiques sur Sousse II – Suite. *Bulletin de la Société archéologique de Sousse*, a. 2, n. 2, p. 109-142, 1904.
- HANNEZO, Gustave. Notes historiques sur Sousse III – Deuxième Partie. *Bulletin de la Société archéologique de Sousse*, a. 3, n. 3, p. 142-167, 1905.
- HARD, Robin. *The Routledge Handbook of Greek Mythology*. London: Taylor and Francis, 2004.
- HARRIES, Jill. *Favor populi: pagans, Christians and public entertainment in late Antique Italy*. In: LOMAS, Kathryn; CORNELL, Tim (Eds.). *Bread and Circuses: euergetism and municipal patronage in Roman Italy*. London: Routledge, 2003. p. 125-141.
- HARRIS, Chauncy Dennison; ULLMAN, Edward Louis. The Nature of Cities. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 242, Building the Future City, p. 7-17, 1945.
- HARRIS, Harold Arthur. *Greek Athletes and Athletics*. Connecticut: Greenwood, 1964.
- HARRIS, Harold Arthur. *Sport in Greece and Rome: Aspects of Greek and Roman Life*. New York: Cornell University, 1972.
- HARRISON, Stephen J. *Apuleius: A Latin Sophist*. Oxford: Oxford University, 2004.
- HARTO TRUJILLO, María Luisa. El *exemplum* como figura retórica en el Renacimiento. *Humanitas* (Coimbra), v. 63, p. 509-526, 2011.
- HAYES, John. *Late Roman Pottery*. London: British School at Rome, 1972.
- HEFELE, Karl Joseph von (Ed.). *A History of the Councils of the Church: from the original documents to the close of the Council of Nicaea, A.D. 325*. Edinburgh: T&T. Clark, 1871.

- HEINTZ, Florent Georges Paul. *Agonistic Magic in the Late Antique Circus*. 1999. 236 f. Thesis (PhD in Classical Archaeology). Graduate School of Arts and Sciences, Department of Classics, Harvard University. Cambridge, 1999.
- HENDERSON, John. A doo-dah-doo-dah-dey at the races: Ovid Amores 3.2 and the personal politics of the Circus Maximus. *Classical Antiquity*, vol. 21, n. 1, p. 41-65, 1988.
- HERMAN, József. *Vulgar Latin*. Translated by Roger Wright. University Park: Pennsylvania State University, 2000. [1967]
- HERON DE VILLEFOSSE, Antoine. Tabella devotionis découverte à Hadrumète. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 36, n. 4, p. 226-227, 1892.
- HERON DE VILLEFOSSE, Antoine. Séance du 15 Mai. *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques* (Paris), v. 17, 1915, p. cixxvii-clxxxi.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José. Larvas, Lemures, Manes en la demonología de Apuleyo y la creencias populares de los romanos. *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, n. 8, p. 165-186, 2010.
- HOBBSAWM; Eric John Ernest; RANGER, Terence Osborn (Eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University, 1983.
- HOBSON, Matthew Simon. *The African Boom? Evaluating Economic Growth in the Roman Province of Africa Proconsularis*. 2012. 273 f. Thesis (Doctor of Philosophy). School of Archaeology and Ancient History, University of Leicester, 2012.
- HOFFMAN, C. A. Fiat Magia. In: MIRECKI, Paul; MEYER, Marvin (Ed.). *Magic and ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 2002. p. 179-194.
- HOFFMAN, Shirl James. *Good Game: Christianity and the Culture of Sports*. Texas: Baylor University, 2010.
- HOLLERAN, Claire. The Development of Public Entertainment Venues in Rome and Italy. In: LOMAS, Kathryn; CORNELL, Tim (Eds.). *Bread and Circuses: euergetism and municipal patronage in Roman Italy*. London: Routledge, 2003. p. 46-60.
- HORBURY, William. Tertullian on the Jews in the light of *De Spectaculis* XXX.5-6. In: *Jews and Christians in contact and controversy*. Edinburgh: T&T Clark, 1998. p. 176-179.
- HORSMANN, G. *Die Wagenlenker der römischen Kaiserzeit*. Untersuchungen zu ihrer sozialen Stellung. Stuttgart: Franz Steiner, 1998.
- HUGONOT, Christophe. Les banquets des jeux publics à Rome: banquets et sacrifices. In: NELIS-CLEMENT, Jocelyne; RODDAZ, Jean-Michel (Eds.). *Le cirque romain et son image: Actes du colloque tenu à l'institut Ausonius, Bordeaux, 2006*. Bordeaux: Ausonius, 2008. p. 319-334.
- HUGONOT, Christophe. *Les spectacles de l'Afrique Romaine. Une culture officielle municipale sous l'Empire Romain*, v. 1: Les édifices de spectacles. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

- HUMFRESS, Caroline. Law in Practice. In: ROUSSEAU, Philip (Ed.). *A companion to late Antiquity*. Chichester: Blackwell, 2009. p. 377-391.
- HUMPHREY, John H. The Polish Archaeological and Geophysical Investigations at Carthage in 1972. In: HUMPHREY, John H. (Ed.). *The Circus and a Byzantine cemetery at Carthage, Vol. 2*. Ann Arbor: University of Michigan, 1978. p. 195-296.
- HUMPHREY, John H. *Roman circuses: arenas for chariot racing*. Los Angeles: California University, 1986.
- HUMPHREY, John H. (Ed.). *The Circus and a Byzantine cemetery at Carthage, Vol. 1*. Ann Arbor: University of Michigan, 1988.
- HUNT, Arthur Surridge. A note on the transliteration of papyri. *Chronique d'Égypte*, v. 7, p. 272-274, 1932.
- ICIEK, Andrzej; JAGODZIŃSKI, Aleksander; KOLENDO, Jerzy; PRZENIOSŁO, Jacek; TALUC, Szukaj; PORZEŻYŃSKI, Stanisław. *Carthage. cirque; colline, dite de Junon; Douar Chott: Recherches archéologiques et géophysiques polonaises effectuées en 1972*, Wrocław: Académie polonaise des Sciences, 1974.
- INGRAM, Helen. *Dragging Down Heaven: Jesus as Magician and Manipulator of Spirits in the Gospels*. 2007. 437 f. Thesis (PhD in Theology and Religion). School of Philosophy, Theology and Religion, Department of Theology and Religion, University of Birmingham. Birmingham, 2007.
- INWOOD, Brad (Org.). *Os Estóicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.
- IONS, Veronica. *Egyptian Mythology*. New York: Peter Bedrick Books, 1982.
- JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. London: Routledge, 2001.
- JARRY, Jacques. *Hérésies et Factions: dans l'Empire Byzantin du I^{er} au VII^e Siècle*. Paris: Le Caire - Institut Français d'archéologie orientale, 1968.
- JEANNERET, Maurice. *La langue des tablettes d'exécration latines*. Paris: Neuchâtel, 1918.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan Antonio. *Poder imperial y espectáculos em Occidente durante la Antigüedad Tardía*. 2001. 692 f. Tese (Doutorado em História e Geografia). Barcelona: Departamento de Pré-História, História Antiga e Arqueologia, Universitat de Barcelona, 2001.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan Antonio. Símbolos del poder en el hipodromo de Constantinopla. *Polis: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* (Madrid), v. 16, p. 109-132, 2004.
- JOHNSON, Paul. *História do cristianismo*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

- JONES, Arnold Hugh Martin. *The Later Roman Empire, 284–602: A social, economic and administrative survey*. Oxford: Blackwell, 1964.
- JONES, Peter W. *The concept of community in Tertullian's writings: in the light of contemporary legal, philosophical, and literary influences*. 1973. 384 f. Thesis (PhD in Religious Studies). Faculty of Religious Studies, McGill University. Montreal, 1973.
- JORDAN, David R. *Defixiones* from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora. *Hesperia*, v. 54, p. 198-252, 1985.
- JUNKELMANN, Marcus. On the starting line with *Ben Hur*: Chariot-racing in the Circus Maximus. In: KÖHNE, Eckart; EWIGLEBEN, Cornelia; JACKSON, Ralph (Eds.). *Gladiators and Caesars: The Power of Spectacle in Ancient Rome*. Berkeley: University of California, 2000, p. 86-102.
- KAFKA, Franz. *O veredito; Na Colônia Penal*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- KALINOWSKI, Angela V. *Patterns of Patronage: The Politics and Ideology of Public Building in the Eastern Roman Empire (31 BCE – 600 CE)*. 1996. 268 f. Thesis (Doctor of Philosophy). Toronto: Department of Classics, University of Toronto, 1996.
- KARIVIERI, Arja. Magic and syncretic religious culture in the East. In: GWYNN, David Morton; BANGERT, Susanne (Ed.). *Religious Diversity in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2010. p. 401-434.
- KASHER, Aryeh. Polemic and Apologetic in Methods of Writing in *Contra Apionem*. In: FELDMAN, Louis H.; LEVISON, John R. (Eds.). *Josephus' Contra Apionem: Studies in Its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*. Leiden: Brill 1996. p. 143-86.
- KERENYI, Karl. *The Gods of the Greeks*. London: Thames and Hudson, 1951.
- KING, Charles William. *The Gnostics and their remains: Ancient and Mediaeval*. New York: Bell and Daldy, 1864.
- KIPPENBERG, Hans Gerhard. *Religião e formação de classes na antiga Judéia: estudo sócio-religioso sobre a relação entre tradição e evolução social*. Tradução de João Aníbal G. S. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1988.
- KISS, Sándor. *Les transformations de la structure syllabique en latin tardif*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1971.
- KLOTZ, David. *Caesar in the City of Amun: Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*. London: Brepols, 2012.
- KOCH, Peter; OESTERREICHER, Wulf. Comparaison historique de l'architecture des langues romanes. In: ERNST, Gerhard, et alli (Eds.). *Romanische Sprachgeschichte. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen*. Berlin: Sprachen, 2008. p. 2575-2610.

- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, v. 2: história e literatura do cristianismo primitivo. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.
- KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau. Grupos indígenas berberes na Antiguidade: a documentação textual e epigráfica. *Revista de História - USP*, São Paulo, v. 145, p. 09-60, 2001.
- KORSTANJE, Maximiliano Emanuel. El *otium* romano: el placer como un mecanismo de control social. *Ciencia UANL*, v. 12, n. 1, p. 6-10, 2007.
- KORSTANJE, Maximiliano Emanuel. Formas de ocio en la antigua Roma: desde la dinastía Julio-Claudia (Octavio Augusto) hasta la Flavia (Tito Flavio Domiciano). *El Periplo Sustentable: Turismo y Desarrollo*, n. 15, p. 27-76, 2008.
- KORSTANJE, Maximiliano Emanuel. *Otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura: las prácticas de ocio durante el Alto Imperio Romano*. 2009. 103 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas, CENCAP Escuela Internacional de Hotelería y Turismo, Universidad John. F. Kennedy, 2009.
- KOTANSKY, Roy. Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets. In: FARAONE, Christopher Athanasious; OBBINK, Dirk (Dirs.). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University, 1991. p. 107-137.
- KOTULA, Tadeusz. *Principales Almae Karthaginis. Antiquités africaines*, 14, 1979, p. 237-245.
- KROPP, Amina. How does Magical Language Work? The Spells and *Formulae* of the Latin *defixionum tabellae*. In: GORDON, Richard; SIMÓN, Francisco Marco (Eds.). *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1 Oct. 2005*. Leiden: Brill, 2010. p. 357-380.
- KRUMMREY, Hans; PANCIERA, Silvio. Criteri di edizione e segni diacritici. *Tituli*, v. 2, 1980, p. 205-215.
- KRUSCHWITZ, Peter. Linguistic variation, language change, and Latin inscriptions. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan (Eds.). *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford: Oxford University, 2014. p. 721-744.
- KUEFLER, Mathew. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: The University of Chicago, 2001.
- KYLE, Donald G. *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London: Routledge, 2001.
- KYLE, Donald G. *Sport and Spectacle in the Ancient World*. Malden: Blackwell, 2007.
- LANDES, Christophe (Ed.). *Cirques et courses de chars: Rome – Byzance*. Paris: Lattes, 1990.
- LAURENCE, Richard. *The Book of Enoch*. Oxford: Parker, 1821.
- LAWRENCE, Caroline. *The Charioteer of Delphi*. London: Orion Books, 2007.

- LAWRIE, Margaret Ruth. *The horse in Roman society*. 2005. 87 f. Dissertation (Masters of Arts with specialization in Ancient Languages and cultures). Pretoria: Department of Biblical, Classical and Ancient Studies, College of Human Sciences, University of South Africa, 2005.
- LEACH, Eleanor Winsor. *Otium as luxuria: economy of status in the Younger Pliny's letters*. *Arethusa*, v. 36, n. 2, p. 147-165, 2003.
- LEAL, Jerónimo. *La antropología de Tertuliano: estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d.C.* Roma: *Institutum Patristicum Augustinianum*, 2012.
- LEITE, Leni Ribeiro. Estácio e a poética do ócio. *Revista Antiguidade Clássica*, a. 6, n. 2, p. 70-77, 2010.
- LEJAY, Paul. *Les origines de l'église d'Afrique*. Liège: H. Vaillant-Carmanne, 1908.
- LEONE, Anna. *Changing Townscapes in North Africa: from Late Antiquity to the Arab Conquest*. Bari: Edipuglia, 2007a.
- LEONE, Anna. *The End of the Pagan City: Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa*. Oxford: Oxford University, 2013.
- LEPELLEY, Claude. *Les Cités de l'Afrique romaine au Bas Empire*. Paris: Études Augustiennes, 1979.
- LEPELLEY, Claude. Trois documents méconnus sur l'histoire sociale et religieuse de l'Afrique romaine tardive retrouvés parmi les *spuria* de Sulpice Sévère. *Antiquités africaines*, 25, 1989. p. 235-262.
- LEPELLEY, Claude. The survival and fall of the classical city in Late Roman Africa. In: RICH, John (Ed.). *The City in late antiquity*. London: Routledge, 1992. p. 50-76.
- LEPELLEY, Claude. *Aspects de l'Afrique romaine: Les cités, la vie rurale, le christianisme*. Bari: Edipuglia, 2001.
- LEVINE, Lee I. *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* Peabody: Hendrickson, 1998.
- LEYNAUD, Augustin-Fernand. Rapports sur les fouilles des catacombes d'Hadrumète. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 49, n. 5, 1905. p. 504-522.
- LEZINE, Alexandre. Sur la population des villes africaines. *Antiquités africaines*, 3, 1969. p. 69-82.
- LIEBESCHUETZ, John Hugo Wolfgang Gideon. The end of the ancient city. In: RICH, John (Ed.). *The City in late antiquity*. London: Routledge, 1992. p. 1-49.
- LIEBESCHUETZ, John Hugo Wolfgang Gideon. *The decline and fall of the Roman city*. Oxford: Oxford University, 2001.

- LIEFTINCK, G. I. Un fragment de *De Spectaculis* de Tertullien provenant d'un manuscrit du neuvieme siecle. *Vigiliae Christianae*, n. 5. Leiden: Brill Academic, 1951. p. 193-203.
- LIMA NETO, Belchior Monteiro. *Bandidos e elites cidadinas na África romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura (século II)*. 2011. 172 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas). Vitória: Programa de Pós-graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2011.
- LIMA NETO, Belchior Monteiro. *Philosophus, magus et daimon: as relações entre magia, religião e filosofia no Corpus Apuleii*. Comunicação proferida no III Ciclo de Palestras do Laboratório de estudos sobre o Império Romano, seção ES: Conflito, religião e poder no Mediterrâneo Antigo. Manuscrito inédito cedido pelo autor, 2014. p. 1-54.
- LIPKA, Michael. *Roman Gods: A Conceptual Approach*. Leiden: Brill, 2009.
- LOMAS, Kathryn; CORNELL, Tim (Eds.). *Bread and Circuses: euergetism and municipal patronage in Roman Italy*. London: Routledge, 2003.
- LONG, Anthony Arthur. *Hellenistic Philosophy: stoics, epicureans, sceptics*. London: Duckworth, 1986.
- LONG, Anthony Arthur; SEDLEY, David Neil. *The Hellenistic Philosophers: Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University, 1987.
- LOPÉZ JIMENO, Amor. La finalidad de las tablillas mágicas de maldición (defixiones). *Estudios clásicos*, t. 39, n. 112, p. 25-34, 1997.
- LOURENÇO, Luciano; BERNARDINO, Sofia. O poder da água. Uma dádiva e um risco. In: *Riscos Naturais, Antrópicos e Mistos: Homenagem ao Professor Doutor Fernando Rebelo*. Coimbra: Departamento de Geografia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013. p. 403-423.
- LOVATT, Helen. *Staius and Epic Games: Sport, Politics, and Poetics in the Thebaid*. Cambridge: Cambridge University, 2005.
- LUCK, Georg. *Arcana Mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds – A collection of Ancient Texts*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 2006.
- LUCK, George. *Arcana Mundi: Magia y Ciencias Ocultas en el mundo Griego y Romano*. Traducción de Elena Gallego Moya y Miguel E. Pérez Molina. Madrid: Gredos, 1995.
- MACKENDRICK, Paul Lachlan. *The north African stones speak*. North Carolina: The University of North Carolina, 1980.
- MACLEAN, Rose. People on the Margins of Roman Spectacle. In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Eds.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. p. 578-589.
- MACMULLEN, Ramsay. The epigraphic habit in the Roman Empire. *The American Journal of Philology*, v. 103, n. 3, 1982. p. 233-246.

- MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente: por uma sociologia da vida cotidiana*. Tradução de Márcia C. Sá Cavalcante. Rio de Janeiro, Rocco, 1984. [1979]
- MAHJOUBI, Ammar. O período romano e pós-romano na África do Norte: Parte I – O período romano. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História Geral da África*, Vol. II: A África antiga. Tradução do Centro de Estudos afro-brasileiros da Universidade de São Carlos. São Paulo: Ática, 1983. p. 473-509. [1981]
- MAHONEY, Anne. *Roman sports and spectacles: a sourcebook*. Massachusetts: Focus, 2001.
- MALHERBE, Abraham J. *Paul and the Thessalonians*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- MAMMEL, Kathryn. Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport. In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Eds.). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. p. 603-616.
- MANQUEIJO, Custódio. Notas. In: LUCIANO de Samósata. *Obras II*. Trad. do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis, 2012.
- MARCHET, Gwénaëlle. *Mittere mappam, Mart. 12.28.9: du signal de départ à la théologie impériale, Ier a.C. – VIIe p.C.* In: NELIS-CLEMENT, Jocelyne; RODDAZ, Jean-Michel (Eds.). *Le cirque romain et son image: Actes du colloque tenu à l'institut Ausonius, Bordeaux, 2006*. Bordeaux: Ausonius, 2008. p. 291-318.
- MARCO SIMÓN, Francisco. La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d. C. *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, n. 1, p. 105-132, 2001.
- MARICQ, André. Factions du cirque et partis populaires. *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques* (Academie Royale de Belgique, Bruxelles), v. 36, p. 396-421, 1950.
- MARQUES JÚNIOR, Ivan Neves. *O riso segundo Cícero e Quintiliano: tradução e comentários de De oratore, Livro II, 216-291 (De ridiculis) e da Institutio Oratoria, livro VI, 3 (De risu)*. 2008. 160 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Latina). Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- MARQUES, João Francisco. A problemática da parenética da restauração: um sermão no Porto comemorativo da Batalha de Montes Claros. *Revista de História* (Porto), v. 2, p. 391-416, 1979.
- MARROU, Henri-Irénée. *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
- MARROU, Henri-Irénée. *Decadencia romana o Antigüedad Tardia?* Traducción de Pilar García Martín. Madrid: Rialp, 1980.
- MARTIN, Michaël. *Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*. Paris: Errance, 2005.

- MARTIN, Michaël. *Sois maudit ! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*. Paris: Errance, 2010.
- MARTIN, Michaël. *La Magie dans l'Antiquité*. Paris: Ellipses, 2012.
- MARTIN, René. Qu'est-ce que l'Antiquité Tardive? Réflexions sur un problème de périodisation. In: CHEVALLIER, Raymond (Ed.). *Aiôn. Le temps chez les romains*. Paris: A. & J. Picard, 1976. p. 261–304.
- MARTINS, José Saraiva. *Baptismo e Crisma*. Lisboa: Universal Católica, 2002.
- MAURIN, Louis. Les édifices de cirque en Afrique: bilan archéologique. In: NELIS-CLEMENT, Jocelyne; RODDAZ, Jean-Michel (Eds.). *Le cirque romain et son image: Actes du colloque tenu à l'institut Ausonius, Bordeaux, 2006*. Bordeaux: Ausonius, 2008. p. 91-108.
- MCCLELLAND, John. *Body and mind: sport in Europe from the Roman Empire to the Renaissance*. New York: Routledge, 2007.
- MCCLISTER, David. *Ethnicity and Jewish identity in Josephus*. 2008. 297 f. Thesis (Doctor of Philosophy). Tallahassee: Classics Department, University of Florida, 2008.
- MCCOWN, Chester C. The *Ephesia Grammata* in Popular Belief. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 54, p. 128-140, 1923.
- MCKENNA, Amy (Ed.). *The History of northern Africa*. New York: Britannica Educational, 2011.
- MCLEAN, Bradley Hudson. *An Introduction to Greek Epigraphy: of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great Down to the Reign of Constantine (323 B.C. – A.D. 337)*. Michigan: University of Michigan, 2002.
- MEALEY, Ann Marie. *The identity of Christian morality*. Bodmin: Ashgate, 2009.
- MEEKS, Wayne A. *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*. New Haven: Yale University, 1993.
- MEIJER, Fik. *Wagenrennen. Spektakelshows in Rome en Constantinopel*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep, 2004.
- MEIJER, Fik. *Chariot Racing in the Roman Empire*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University, 2010.
- MELCHOR GIL, Enrique. *La Munificencia Cívica en el Mundo Romano*. Madrid: Arco/Libros, 1999.
- MELRO, Fernando. Nota bibliográfica e introdução. In: TERTULIANO. *A moda feminina; Os espectáculos*. Nota bibliográfica e introdução de António Montes Moreira; tradução e notas de Fernando Melro e João Maia, respectivamente. Lisboa: Verbo, 1974.
- MENDES, Norma Musco. Cultura e Sociedade: conceito e prática da romanização na Lusitânia. In: GORGES, Jean-Gerard; BASARRARTE, Trinidad Nogales (Eds.).

Sociedad y cultura em Lusitânia Romana: IV Mesa Redonda Internacional. Mérida: Junta de Extremadura, 2000. p. 439-443.

- MENDES, Norma Musco. Centralização e integração na experiência imperial romana: uma reflexão. *Phoênix*. a. 10. Rio de Janeiro: Mauad X, 2004.
- MERRIFIELD, Andy. Public space: Integration and exclusion in urban life. *City*, n. 5/6, p. 57-72, 1996.
- MERRILLS, A. H. (Ed.). *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*. Padstow: Ashagets, 2004.
- MEYER, Elizabeth A. Explaining the epigraphic habit in the Roman Empire: the evidence of epitaphs. *The Journal of Roman Studies*, v. 80, 1990. p. 74-96.
- MEYER, Marvin W.; SMITH, Richard (Eds.). *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University, 1999.
- MILES, Richard (Ed.). *Constructing identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999.
- MILLAR, Fergus. Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa. *Journal of Roman Studies*, v. 58, 1968, p. 126-134.
- MIOTTI, Charlene Martins. *Ridentem dicere uerum: o humor retórico de Quintiliano e seu diálogo com Cícero, Catulo e Horácio*. 2010. 224f. Tese (Doutorado em Linguística, área de Letras Clássicas). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, 2010.
- MOATTI, Claudia. Translation, Migration, and Communication in the Roman Empire: Three Aspects of Movement in History. *Classical Antiquity*, v. 25, n. 1, 2006, p. 109-140.
- MOLINELLI, Piera. Per una sociolinguistica del latino. In: ABELLÁN, Carmen Arias (Ed.). *Latin vulgaire-latin tardif VII : Actes du VII Colloque international sur le latin vulgaire et tardif*, (Sevilla, 2-6 septembre, 2003). Séville: Universidad de Sevilla, 2006. p. 463-474.
- MORAUX, Paul. Une defixion judiciaire au Musée d' Istanbul. In: *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*. Brussels: Palais des Academies, 1960, p. 62-63. tome 54, fasc. 2.
- MORESCHINI, Cláudio; NORELLI, Enrico. A literatura cristã da África. In: *História da literatura cristã antiga grega e latina, v. I: de Paulo à Era Constantiniana*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996, p. 441-475.
- MOREY, Nancy C.; LUTHANS, Fred. An Ernic Perspective and Ethnoscience Methods for Organizational Research. *Academy of Management Review*, a. 9, n. 1, p. 27-36, 1984.
- MORFORD, Mark P. O.; LENARDON, Robert J. *Classical Mythology*. Oxford: Oxford University, 2007.
- MROŹEK, Stanisław. A propos de la repartition chronologique des inscriptions latines dans le Haut-Empire. *Epigraphica*, n. 35, 1973. p. 113-118.

- MULLEN, Alex. Introduction: multiple languages, multiple identities. In: MULLEN, Alex; JAMES, Patrick (Eds.). *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge University, 2012. p. 1-35.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. Tradução de Sílvio Schneider e Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004.
- MYERS, K. Sara. *Docta Otia: Garden Ownership and Configurations of Leisure in Statius and Pliny the Younger*. *Arethusa*, v. 38, n. 1, p. 103-129, 2005.
- NARDO, Don. *Ancient Rome*. San Diego: Greenhaven, 2002.
- NATHAN, Geoffrey S. *The Family in Late Antiquity: the rise of Christianity and the endurance of tradition*. London: Routledge, 2000.
- NAYLOR, Phillip Chiviges. *North Africa: a history from antiquity to the present*. Austin: University of Texas, 2009.
- NELIS-CLÉMENT, Jocelyne; RODDAZ, Jean-Michel (Eds.). *Le cirque romain et son image: Actes du colloque tenu à l'institut Ausonius, Bordeaux, 2006*. Bordeaux: Ausonius, 2008.
- NELIS-CLEMENT, Jocelyne. Les métiers du cirque, de Rome à Byzance: entre texte et image. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 13, 2002. p. 265-309.
- NÉMETH, György. Sequences of charakteres in some circus defixiones in Latin from Hadrumetum. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47, 2011, p. 95-110.
- NEWBY, Zahra. *Greek Athletics in the Roman World: Victory and Virtue*. Oxford: Oxford University, 2005.
- NEWBY, Zahra. *Athletics in the Ancient World*. London: Duckworth, 2006.
- NICOLET, Claude; BESCHAOUCH, Azeddine. Nouvelles observations sur la 'mosaïque des chevaux' et son édifice à Carthage. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris), v. 12, p. 471-507, 1991.
- NOGUEIRA, Maria da Conceição de Oliveira Carvalho. A análise do discurso. In: ALMEIDA, Leandro da Silva; FERNANDES, Eugénia Maria Pereira Ribeiro (Orgs.). *Métodos e técnicas de avaliação: novos contributos para a prática e investigação psicológicas*. Braga: Centro de Estudos em Educação e Psicologia da Universidade do Minho, 2001. p. 1-51.
- NORMAN, Naomi J. The Architecture of the Circus in the Light of 1982 Season. In: HUMPHREY, John H. (Ed.). *The Circus and a Byzantine cemetery at Carthage, Vol. 1*. Ann Arbor: University of Michigan, 1988. p. 7-31.
- NORMAN, Naomi J.; PINTOZZI, Lisa Anne. The lead curse tablets from the Carthage circus. *Archaeological News*, v. 17, p. 11-18, 1992.

- OGDEN, Daniel. Binding Spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman Worlds. In: ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (Orgs.). *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999. p. 3-90.
- OGDEN, Daniel. *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds: a sourcebook*. Oxford: Oxford University, 2002.
- OLIVER, Revido P. *Apex and Sicilicus*. *The American Journal of Philology*, v. 87, n. 2, p. 129-70, 1966.
- OSBORN, Eric. *Tertullian, First theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University, 1997.
- PALMER, Robert E. A. *Studies of the Northern Campus Martius in Ancient Rome*. New York: American Philosophical Society, 1990.
- PAPAKONSTANTINOUS, Zinon (Ed.). *Sport in the Cultures of the Ancient World: New Perspectives*. New York: Routledge, 2010.
- PAPAKONSTANTINOUS, Zinon. Sport, Bodily Culture and Classical Antiquity in Modern Greece. In: FOURNARAKI, Eleni; PAPAKONSTANTINOUS, Zinon (Eds.). *Sport, Bodily Culture and Classical Antiquity in Modern Greece*. London: Routledge, 2011. p. 1-9.
- PARATORE, Ettore. *História da Literatura Latina*. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PARKE-TAYLOR, G. H. *Yahweh: the divine name in the Bible*. Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1979.
- PASCAL, C. Bennett. October Horse. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 85, p. 261-291, 1981.
- PASCUA VÍLCHEZ, Fidel. A tradição e a sobrevivência das Fontes Gregas e Latinas. In: OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de; SELVATICI, Monica (Orgs.). *Textos e representações na Antiguidade: transmissão e interpretações*. Maringá: Eduem, 2012, p. 27-40; 117-119.
- PATRICH, J. Herod's Theater in Jerusalem: A New Proposal. *Israel Exploration Journal*, n. 52, p. 231-239, 2002.
- PEEL, Malcolm L. Gnostic Eschatology and the New Testament. *Novum Testamentum*, v. 12, p. 141-165, 1970.
- PERELMAN, Chaïm. A argumentação, o orador e o seu auditório. In: *O Império Retórico: Retórica e Argumentação*. Tradução de Fernando Trindade e Rui Alexandre Grácio. Lisboa: Asa, 1993, p. 29-39.
- PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- PETITMENGIN, Pierre. Tertullien entre la fin du XIIe et le début du XVIe siècle. In: CORTESI, Mariarosa (a cura di). *Padri Greci e Latini a confronto: Atti del Convegno di studi della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino*. Firenze: Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, 2004. p. 63-88.
- PEYRAS, Jean. Deux études de toponymie et de topographie de l'Afrique antique. *Antiquités africaines*, 22, 1986. p. 213-253.
- PFLAUM, Hans-Georg. La romanisation de l'ancien territoire de la Carthage punique à la lumière des découvertes épigraphiques récentes. *Antiquités africaines*, 4, 1970. p. 75-118.
- PHILLIPSON, David W. *African Archaeology*. Cambridge: Cambridge University, 2005.
- PHILSOOPH, Hushang. Primitive magie and *mana*. *Man* (London), v. 6, n. 2, p. 182-203, 1971.
- PICARD, Gilbert Charles. L'architecture romaine en Afrique du Nord. *Revue archéologique* (Paris), v. 2, p. 177-183, 1964.
- PIERCE BEAVER, R. The organization of the church of Africa on the eve of the Vandal invasion. *Church History*, v. 5, issue 2, June, p. 168-181, 1936.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.
- PIKE, Kenneth Lee. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. Michigan: Mouton, 1971.
- PINCH, Geraldine. *Egyptianmyth: a very short introduction*. Oxford: Oxford University, 2004.
- PINTOZZI, Lisa Anne. *Testing the metal of the Gods: a study of defixiones from the University of Georgia Excavations at Carthage*. Georgia: University of Georgia, 1991.
- PLATNER, Samuel Ball. *Porta Triumphalis*. In: PLATNER, Samuel Ball; ASHBY, Thomas (Eds.). *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. London: Oxford University, 1929. p. 418-419.
- PLUMER, Eric (Ed.). *Augustine's Commentary on Galatians: introduction, text, translation, and notes*. Oxford: Oxford University, 2004.
- POCIÑA PÉREZ, Andrés. Los espectadores, la *Lex Rosela Theatralis* y la organización de la *Cavea* en los Teatros Romanos. *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, n. 26-27, p. 435-442, 1975-1976.
- PORTAL, Frédéric (Baron de). *An essay on symbolic colours: in antiquity, the middle ages and modern times*. Translated by W. S. Inman. Columbia: Columbia University, 1845.
- POSNANSKY, Merrick. Introdução ao fim da Pré-História na África subsaariana. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História Geral da África, Vol. II: A África antiga*. Tradução do Centro de Estudos afro-brasileiros da Universidade de São Carlos. São Paulo: Ática, 2010. p. 585-606. [1981]

- POTTER, David Stone. Performance, Power and Justice in the High Empire. In: SLATER, William J. (Ed.). *Roman Theater and Society*. Ann Arbor: University of Michigan, 1996, p. 132-141.
- POTTER, David Stone. *Literary Texts and the Roman Historian*. London: Routledge, 1999.
- POTTER, David Stone (Ed.). *A companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2006.
- POTTER, David Stone (Ed.). Spectacle. In: *A companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 385-408.
- POTTER, David Stone. *The Victor's Crown: a history of Ancient Sport from Homer to Byzantium*. Oxford: Oxford University, 2012.
- POTTER, David Stone; MATTINGLY, David J. (Eds.). *Life, Death, and Entertainment in the Roman Empire*. Michigan: University of Michigan, 2001.
- PROPHET, Elizabeth Clare. *Anjos Caídos e as Origens do Mal*. Tradução de Habib Neto. Rio de Janeiro: Nova Era, 2002.
- PURDY, Judy. Ancient Voices Speak Again in Carthage. *Research Reporter*, University of Georgia, v. 25, n. 2, p. 1-5, 1995.
- QUASTEN, Johannes. *Patrology, v. 2: the Ante-Nicene literature after Irenaeus*. Westminster: Newman, 1958.
- QUELLET, Henri. *Concordance verbale du De spectaculis de Tertullien*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 2001.
- QUINN, Josephine Crawley. Roman Africa? In: PRAG, Jonathan R. W.; MERRYWEATHER, Andrew D. (Org.). *Digressus*, The Internet Journal for the Classical World, 'Romanization'? Supplement 1, Proceedings of a post-graduate colloquium, held at The Institute of Classical Studies, University of London, 15 November 2002. London: Digressus, 2003. p. 7-34.
- QUINN, Josephine Crawley. North Africa. In: ERSKINE, Andrew (Ed.). *A Companion to Ancient History*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 260-272.
- RADIĆ-ROSSI, Irena. Rimski svijećnjak iz podmorja Palagruže. *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*, 3.s., 35, p. 173-189, 2002.
- RAJAK, Tessa. *Josephus: the historian and his society*. London: Duckworth, 2003.
- RAMAGE, Edwin S. Early Roman urbanity. *The American Journal of Philology*, v. 81, n. 1, p. 65-72, 1960.
- RAMM, Bernard Lawrence. *Types of Apologetic Systems: an introductory study to the Christian Philosophy of Religion*. Wheaton: Van Kamper, 1953.
- RANKIN, David. *Tertullian and the Church*. Cambridge: Cambridge University, 2004.

- RAWSON, Elizabeth. Chariot-Racing in the Roman Republic. *Papers of the British School at Rome*, v. 49, p. 1-16, 1981.
- RAWSON, Elizabeth. *Discrimina ordinum: The Lex Julia Theatralis*. *Papers of the British School at Rome*, v. 55, p. 83-114, 1987.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, v. III: Os sistemas da era helenística. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1992.
- REBILLARD, Éric. *Christians and their many identities in Late Antiquity: North Africa, 200-450 CE*. Ithaca: Cornell University, 2012.
- REES, Roger. *Diocletian and the Tetrarchy*. Edinburgh: Edinburgh University, 2004.
- RIBEIRO, Artur. As *tabellae defixionum*: características e propósitos. *Revista Portuguesa de Arqueologia* (Lisboa), v. 9, n. 2, p. 239-258, 2006.
- RIVES, James B. Magic in the XII Tables revisited. *Classical Quarterly*, v. 52, p. 270-90, 2002.
- RIVES, James B. Magic in Roman Law: the reconstruction of a Crime. *Classical Antiquity*, v. 22, p. 313-339, 2003.
- RIVES, James B. Magic, Religion, and Law: The Case of the *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*. IN: Ando, Clifford; Rüpke, Jörg (Eds.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2006. p. 47-67.
- RIVES, James B. *Magus* and its cognates in Classical Latin. In: In: GORDON, Richard; SIMÓN, Francisco Marco (Eds.). *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1 Oct. 2005*. Leiden: Brill, 2010. p. 53-77.
- ROBERT, Louis; ROBERT, Jeanne. Signes critiques du corpus et édition. In: *La Carie: histoire et géographie historique*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1954. p. 9-11.
- ROBERTS, Robert E. *The Theology of Tertullian*. London: Longmans, 1924.
- ROSA, Claudia Beltrão da. Arte, Religião e Poder na Roma Antiga: Inovações e Conservadorismo na República Tardia. In: CÂNDIDO, Maria Regina (Org.). *Roma e as Sociedades da Antiguidade: Política, Cultura e Economia*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2008. p. 15-20.
- ROSSITER, Jeremy J. Villas Vandales: le *suburbium* de Carthage au début du VI^e siècle de notre ère. In: *Carthage et son territoire dans l'Antiquité* (Actes du IV^e Colloque international sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord réuni dans le cadre du 113^e Congrès national des Sociétés Savantes, Strasbourg, 1988). Paris: Comité des travaux historiques et scientifiques, 1990. p. 221-228.
- ROSSITER, Jeremy J. *Stabula equorum*: evidence for race-horse in Roman Africa. In: DESANGES, Jehan (Ed.). *Afrique du Nord Antique et Médiévale: spectacles, vie*

portuaire, religions (Actes du Ve Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique). Paris: Comités des Travaux Historiques et Scientifiques, 1992. p. 41-47.

ROSTOVTZEFF, Mikhail Ivanovich. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

ROUECHÉ, Charlotte. *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and late Roman periods*. London: Society for the promotion of Roman Studies, 1993.

ROUSSEAU, Philip (Ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2009.

RUNCIMAN, Steven. *A Civilização Bizantina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. Os Verdes e Azuis na História Secreta de Procópio. *Plêthos*, n. 2, v. 1, 2012, p. 75-96.

RUSSEL, Walt. Who Were Paul's Opponents in Galatia? *Bibliotheca Sacra*, v. 147, p. 329-350, 1990

RUSSELL, David Syme. *El Período Intertestamentario*. Traducción de Javier José Marin. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1973.

RUSSELL, Walter Bowman (III). Who were Paul's opponents in Galatia? *Bibliotheca Sacra* (Dallas, Texas), n. 587, p. 329-350, 1990.

SÁEZ, Rosa Maria Marina. Notas lingüísticas a una *tabella defixionis* hallada en Carmona (Sevilla). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 128, p. 293-300, 1999.

SALAMA, Pierre. O Saara durante a Antiguidade clássica. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.). *História Geral da África, Vol. II: A África antiga*. Tradução do Centro de Estudos afro-brasileiros da Universidade de São Carlos. São Paulo: Ática, 2010. p. 561-584. [1981]

SALLES, Catherine. *Los bajos fondos de la Antigüedad*. Traducción de César Ayra. Barcelona: Juan Granica, 1983.

SALOMONSON, Jan Willem. *La mosaïque aux chevaux de l'antiquarium de Carthage*. Den Haag: Imprimerie Nationale, 1965.

SANDYS, John Edwin. *Latin epigraphy*. Cambridge: Cambridge University, 1927. [1919]

SAULNIER, Christiane. *A Revolta dos Macabeus*. Tradução de Israel Fontes L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1987.

SAWYER, John F. A. *Sacred Languages and Sacred Texts*. London: Routledge, 1999.

SCANLON, Thomas Francis (Ed.). *Sport in the Greek and Roman Worlds*, v. 2: Greek athletic identities and Roman sports and spectacle. Oxford: Oxford University, 2014.

SCHALKWIJK, Francisco Leonardo. *Coinê: pequena gramática do grego neotestamentário*. Patrocínio: Ceibel, 1998.

SCHEID, John. *An Introduction to Roman Religion*. Indianapolis: Indiana University, 2003.

- SCHEIDEL, Walter. Epigraphy and demography: birth, marriage, family, and death. In: DAVIES, John K.; WILKES, John (Eds.). *Epigraphy and the historical sciences*. Oxford: Oxford University, 2012. p. 101-129.
- SCHMITZ, Thomas A. *Modern Literary Theory and Ancient Texts: an introduction*. Massachusetts: Blackwell, 2007.
- SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1960.
- SCHREMER, Adiel. *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*. New York: Oxford University, 2010.
- SEARS, Gareth. *The cities of Roman Africa*. Gloucestershire: The History, 2011.
- SELVATICI, Monica. Os cristãos judaizantes no livro dos Atos dos Apóstolos. *Oracula* (São Bernardo do Campo), v. 6, p. 29-37, 2007.
- SELVATICI, Monica. A primeira expansão cristã nos Atos dos Apóstolos: fenômeno gradual ou difusão rápida? In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele (Org.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 153-167.
- SELVATICI, Monica. Construção de fronteiras entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: os judaizantes e a retórica antijudaica no movimento cristão dos séculos I e II d. C.. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos* (Vitória), v. 1, p. 23-37, 2013.
- SERRA, Ordep. À luz da tragédia: Édipo e o apotropaico. *Mana*, v. 11, n. 2, p. 545-576, 2005.
- SETZER, Claudia. Jews, Jewish Christians and Judaizers in North Africa. In: SNYDER, Graydon F.; WILES, Virginia; BROWN, Alexandra (Eds.). *Putting Body and Soul Together: Essays in Honor of Robin Scroggs*. Philadelphia: Trinity, 1997.
- SHAW, Brent D. *Environment and society in Roman North Africa: studies in History and Archeology*. Aldershot: Variorum, 1995.
- SHAW, Ian. *Ancient Egypt: a very short introduction*. Oxford: Oxford University, 2004.
- SHELTON, Jo-Ann. Elephants, Pompey, and the Reports of Popular Displeasure in 55 BC. In: BYRNE, Shannon N.; CUEVA; Edmund P. (Eds.). *Veritatis Amicitiaeque Causa: Essays in Honor of Anna Lydia Motto and John R. Clark*. Wauconda: 1999. p. 231-271.
- SICHET, Sandra. Les tablettes d'exécution tunisiennes à l'époque romaine. In: PEYRAS, Jean; TIROLOGOS, Georges (Eds.). *L'Afrique du Nord antique: Cultures et paysages* (Colloque de Nantes, mai 1996). Paris: Presses universitaires de Franche-Comté, 1999. p. 112-126.
- SIDER, Robert Dick. *Ancient rhetoric and the art of Tertullian*. London: Oxford University, 1971.
- SIDER, Robert Dick. *Tertullian, On the Shows: An Analysis*. *Journal of Theological Studies* (Oxford), v. 29, part. 2., p. 339-365, 1978.

- SILVA NETO, Serafim da. Três inscrições sobre latim vulgar. *Humanitas* (Coimbra), n. 2, p. 67-80, 1948.
- SILVA, Gilvan Ventura da. A configuração do Estado Romano no Baixo Império. *História* (São Paulo), São Paulo, v. 17/18, p. 199-223, 1999.
- SILVA, Gilvan Ventura da. O fim do Mundo Antigo: uma discussão historiográfica. *Mirabilia*, v. 1, p. 58-71, 2001.
- SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basiléia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- SILVA, Gilvan Ventura da. A masculinização das devotas no século IV d. C.: Eustácio de Sebaste e as tradições heréticas do ascetismo. In: SILVA, Gilvan Ventura da; NADER, Maria Beatriz; FRANCO, Sebastião Pimentel (Orgs.). *História, mulher e poder*. Vitória: Edufes, 2006, p. 40-58.
- SILVA, Gilvan Ventura da. Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias *Adversus Iudaeos* de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã. In: TACLA, Adriene Baron; et alii. *Uma trajetória na Grécia antiga, homenagem à Neyde Thelm*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011. p. 265-300.
- SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: A Construção do Dominato. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2006. p. 193-222.
- SILVA, Gilvan Ventura da; SILVA, José Guilherme Rodrigues da. A África do Norte na Antiguidade: cartagineses, berberes e romanos. In: SILVA, Gilvan Ventura da; CAMPOS, Adriana Pereira (org.). *Os Reinos africanos na Antiguidade e Idade Média: uma história para ser (re)contada*. Vitória: GM, 2011. p. 41-62.
- SILVA, Gilvan Ventura da; SOARES, Carolline da Silva. Protegendo o 'corpo' da Igreja: a representação dos *lapsi* e judaizantes como enfermos por Cipriano e João Crisóstomo. *Revista Jesus Histórico*, v. 10, p. 43-61, 2013.
- SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino*. Tradução de Sonia Maria Siqueira Lacerda. São Paulo: Pioneira, 1987.
- SMITH, Jonathan Z. *Drudgery divine: on the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity*. Chicago: The University of Chicago, 1990.
- SMITH, Jonathan Z. Trading Places In: MIRECKI, Paul; MEYER, Marvin (Ed.). *Ancient Magic and ritual power*. Leiden: Brill, 2001. p. 13-27.
- SMITH, Morton. The jewish elements in the Magical Papyri. In: *Studies in the Cult of Yahweh, 2: New Testament, Early Christianity, and Magic*. Edited by Shaye J. D. Cohen. Leiden: Brill, 1996. p. 242-256.
- SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. Berkeley: Ulysses, 1998. [1978]

- SMITH, Reginald Bosworth. *Carthage and the Carthaginians*. London: Green and Company, 1913.
- SOARES, Carolline da Silva. *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no Principado: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes*. 2011. 211f. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas). Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.
- SPROUL, Robert Charles; GERSTNER, John; LINDSLEY, Arthur. *Classical Apologetics: a rational defense of the Christian faith and a critique of presuppositional Apologetics*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- SQUARCIAPINO, Maria Floriani. Circhi e spettacoli circensi nelle province romane d'Africa. *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei* (Roma), v. 34, p. 275-290, 1979.
- STERN, Karen B. *Inscribing Devotion and Death: archaeological evidence for Jewish populations of North Africa*. Leiden: Brill, 2008.
- STONE, David L. Culture and Investment in the Rural Landscape: the North African *bonus agricola*. *Antiquités africaines*, 34, p. 103-113, 1998.
- STOWERS, Stanley K. *Letter writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- STRATTON, Kimberly. *Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*. New York: Columbia University, 2007.
- SWAIN, Simon; EDWARDS, Mark (Eds.). *Approaching Late Antiquity: The Transformation from Early to Late Empire*. New York: Oxford University, 2004.
- SWEET, Henry. *A Handbook of Phonetics*. Oxford: Clarendon, 1877.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University, 1996.
- TANTILLO, Ignazio. I munera in età tardoantica. In: ENSOLI, Serena; LA ROCCA, Eugenio (a cura di). *Aurea Roma: dalla città pagana alla città cristiana*. Roma: Internazionale, 2000. p. 120-125.
- TANTILLO, Ignazio. Some Observations on the Evolution of the Epigraphic Habit in Late Roman Africa (with special reference to Tripolitania). In: BOWDEN, William; GUTTERIDGE, Adam; MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro (Eds.). *Social and Political Life in Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2006. p. 29-59.
- THÉBERT, Yvon. Les sodalités dans les thermes de l'Afrique du Nord. In: *Les Thermes Romains: Actes de la table ronde organisé par Ecole Française de Rome*. Rome: L'École Française de Rome, 1991. p. 193-204.
- THORSTEINSSON, Runar M. *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford University, 2010.

- THUILLIER, Jean-Paul. *Le sport dans la Rome antique*. Paris: Errance, 1996.
- THUILLIER, Jean-Paul. Agitator ou Sparsor? À propos d'une célèbre statue de Carthage. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 143, n. 4, p. 1081-1106, 1999.
- TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. Tradução de Jaci Corrêa Maraschin. São Paulo: Aste, 2000.
- TIMPE, Dieter. *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
- TONER, Jerry P. *Leisure and Ancient Rome*. Cambridge: Polity, 1995.
- TORIJANO, Pablo A Morales. *Solomon, the Esoteric King: from king to magus, development of a Tradition*. Leiden: Brill, 2002.
- TOV, Emanuel. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Philadelphia: Fortress, 1992.
- TRZCIONKA, Silke. *Magic and the supernatural in fourth-century Syria*. London: Routledge, 2007.
- TUPET, Anne-Marie. Rites magiques dans l'Antiquité romaine. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (Berlin), n. 2, v. 16, f. 3, 1986, p. 2591-2675.
- TURCAN, Marie. Introduction et commentaire. In: TERTULLIEN. *Les Spectacles*. Introduction, textuelle critique, traduction et commentaire de Marie Turcan. Paris: Editions du Cerf, 1986.
- TWELFTREE, Graham H. *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*. Mass: Hendrickson, 1993.
- TWELFTREE, Graham H. Jesus, the Exorcist and Ancient Magic. In: LABAHN, Michael; PEERBOLTE, Bert Jan Lietaert (Eds.). *A Kind of Magic: Understanding Magic in the New Testament and its Religious Environment*. London: A&C Black, 2007. p. 57-86.
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Filosofia da natureza nos estóicos. *Filosofia Unisinos* (São Leopoldo), n. 9, v. 1, p. 5-11, 2008.
- VAN ALTEN, David C. D. *Roman Entertainment: the emergence of permanent Entertainment Buildings and its use as Propaganda*. 2012. 47 f. Bachelor thesis (Bachelor in Ancient Studies). Faculty of Humanities, Universiteit Utrecht, Utrecht, Netherlands, 2012.
- VAN DER NAT, Pieter G. *Tertulliana*. I. The Structure of the *De cultu feminarum*. *Vigiliae Christianae*, v. 18, n. 1, p. 14-31, 1964a.
- VAN DER NAT, Pieter G. *Tertulliana*. II. The Structure of the *De Spectaculis*. *Vigiliae Christianae*, v. 18, n. 1, p. 129-143, 1964b.
- VAN GRONINGEN, Bernard Abraham. Projet d'unification des systèmes de signes critiques. *Chronique d'Égypte*, v. 7, p. 262-269, 1932.

- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avilla Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. [1990]
- VERSCHUEREN, Jef. *Understanding Pragmatics*. London: Arnold, 1999.
- VERSNEL, Hendrik Simon. The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words. In: MIRECKI, Paul; MEYER, Marvin (Ed.). *Magic and ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 2002. p. 105-158.
- VEYNE, Paul. *Le Pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil, 1976.
- VEYNE, Paul. *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*. Translated by Brian Pearce. London: The Penguin, 1990. [1976]
- VEYNE, Paul (Org.). O Império romano. In: ARIES, Philippe; DUBY, Georges (Dir.). *História da vida privada. Vol I: Do Império Romano ao ano mil*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 20-212. [1992]
- VON CAMPENHAUSE, Hans Erich Freiherr. *Os pais da Igreja: a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos*. Tradução de Degmar Ribas. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2005.
- WAGENVOORT, Hendrik. *Studies in Roman Literature: Culture and Religion*. Leiden: Brill, 1956.
- WALLIS BUDGE, E. A. *Egyptian Magic: late keeper of the Egyptian and Assyrian antiquities in the British Museum*. London: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901.
- WARD-PERKINS, Bryan. *From Classical Antiquity to the Middle Ages: urban public building in Northern and Central Italy, AD 300-850*. Oxford: Oxford University, 1984.
- WARD-PERKINS, Bryan. Urban Continuity? In: CHRISTIE, Neil; LOSEBY, Simon T. (Eds.). *Towns in transition: Urban evolution in late antiquity and the early Middle Ages*. Aldershot: Scolar, 1996. p. 4-17.
- WASZINK, Jan Hendrik. *Pompa Diaboli. Vigiliae Christianae*, v. 1, n. 1, p. 13-41, 1947.
- WEISS, Zeev. Adopting a Novelty: The Jews and the Roman Games in Palestine. In: HUMPHREY, John H. (Ed.). *The Roman and Byzantine Near East, vol. II: Some Recent Archaeological Research*. Ann Arbor: 1999. p. 23-49.
- WELLARD, Ian. *Sport, Masculinities and the Body*. London: Routledge, 2009.
- WHITBY, Michael. *The violence of the circus factions*. In: HOPWOOD, Keith (Ed.). *Organized Crime in Antiquity*. London: Duckworth, 1999. p. 229-253.

- WHITMARSH, Tim. Ancient History through Ancient Literature. In: ERSKINE, Andrew (Ed.). *A Companion to Ancient History*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 77-86.
- WHITTAKER, Charles Richard. *Frontiers of the Roman Empire: a social and economic study*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 2008.
- WHITTAKER, Dick. Ethnic discourses on the frontiers of Roman Africa. In: DERKS, Ton; ROYMANS, Nico (Eds.). *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*. Amsterdam: Amsterdam University, 2009. p. 189-206.
- WIEDEMANN, Thomas. *Emperors and Gladiators*. London: Routledge, 1992.
- WILHITE, David E. *Tertullian the African: An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- WILLIAMS, Arthur Lukyn. Yāhōh. *Journal of Theological Studies*, v. 28, n. 111, p. 276-283, 1927.
- WILLIAMS, Stephen. *Diocletian and the Roman Recovery*. New York: Routledge, 1997.
- WILSON, Andrew. Neo-Punic and Latin Inscriptions in Roman North Africa: Function and Display. In: MULLEN, Alex; JAMES, Patrick (Eds.). *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge University, 2012. p. 265-316.
- WISTRAND, Magnus. Violence and entertainment in Seneca the Younger. *Eranos*, n. 88, p. 31-46, 1990.
- WISTRAND, Magnus. *Entertainment and violence in Ancient Rome: The Attitudes of Roman Writers of the First Century A.D.* Göteborg: *Acta Universitatis Gothoburgensis Universitatis*, 1992.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira. São Paulo: Discurso, 1999.
- WOLFF, Kurt Heinrich (Ed.). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free, 1950.
- WOODHEAD, Arthur Geoffrey. *The Study of Greek Inscriptions*. Cambridge: Cambridge University, 1981.
- WOOLF, Greg. Monumental writing and the expansion of Roman society in the early Empire. *The Journal of Roman Studies*, v. 86, 1996. p. 22-39.
- WUILLEMIER, P. Cirque et astrologie. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 44, p. 184-209, 1927.
- WÜNSCH, Richard (Ed.). *Inscriptiones Graecae III, Appendix: Defixionum Tabellae Atticae*. Berlin: Packard, 1897.
- WÜNSCH, Richard. *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipzig: Teubner, 1898.
- WÜNSCH, Richard. Neue Fluchtafeln. *Rheinisches Museum*, v. 55, p. 232-271, 1900.
- WÜRTHWEIN, Ernst. *The Text of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1995.

YARKER, John. *The Arcane Schools*. Illinois: Triad, 2006.

ZANKER, Paul. *The power of images in the age of Augustus*. Ann Arbor: University of Michigan, 1988.

ZILLING, Henrike Maria. *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2004.

ZUIDERHOEK, Arjan. *The Politics of Munificence in the Roman Empire: citizens, elites and benefactors in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University, 2009.

APÊNDICES

APÊNDICE A
SISTEMA EPIGRÁFICO UTILIZADO,
OU ‘CONVENÇÕES DE LEIDEN’

“Em 1931, sobre os auspícios da *Union Académique Internationale*, uma conferência foi realizada na *University of Leiden*, na tentativa de garantir a uniformidade de uso na edição de textos antigos. Nesta ocasião, uma convenção editada conhecida como ‘*Das Leydener Klammer System*’, ou ‘*Leiden System*’ foi idealizada” (MCLEAN, 2002, p. 27-8). Nascia assim o sistema de regras e sinais diacríticos mais utilizado nas edições contemporâneas, convencionando as principais normas de transcrição de textos papirográficos.²³¹ “No entanto, durante a próxima década e meia o uso das convenções acordadas em Leiden passou a ser amplamente adotado para a edição também de textos epigráficos [...]” (DOW, 1969, p. i).

O objetivo principal deste sistema foi deixar absolutamente claro o *layout* e o estado de conservação do texto antigo, a despeito da divergência que os classicistas de antes do século XX encontravam ao indicar as condições, correções e restaurações dos monumentos antigos. Assim, “mesmo que uma fotografia não possa necessariamente transmitir todos os aspectos do texto, em todo caso, uma boa edição do texto elimina qualquer necessidade de passar muito tempo decifrando uma imagem [...]” (BRUUN; EDMONDSON, 2014, p. 12). Dessa maneira, segundo Sterling Dow (1969, p. i), o *Sistema de Leiden* veio para dar um fim a qualquer possibilidade de ambiguidade, marcando definitivamente um espaço dentro da academia, afinal nenhuma grande alteração foi ou é susceptível de ser proposta, fato este que levou o *Sistema* a sua maior realização: a total revisão do *Corpus Inscriptionum Latinarum* em conformidade com as novas convenções (BRUUN; EDMONDSON, 2014, p. 12). Ainda é válido ressaltar que existem pequenas variações entre o uso das convenções entre a epigrafia e a papirografia, bem como mínimas variações entre o uso da epigrafia grega e latina (KRUMMREY; PANCIERA, 1980, p. 205-15; WOODHEAD, 1981, p. 6 e ss.).²³²

De modo a elucidar as escolhas na leitura da nossa fonte epigráfica – leitura esta que será apresentada no próximo apêndice juntamente a uma tradução –, e em consonância com uma responsabilidade acadêmica de área, apresentamos abaixo uma breve seleção das principais normas do *Sistema de Leiden* utilizadas por nós.

²³¹ O sinal diacrítico é uma representação ou notação gráfica que se coloca sobre, sob, após ou através de um grafema com a intenção de alterar a sua realização fonética – *i.e* indicar uma inflexão na quantidade, na intensidade, no tom ou no timbre da voz – ou para marcar qualquer outra característica linguística, como discriminar os diversos elementos sintáticos da frase, com vista à clareza, às pausas e às modulações próprias na leitura. É o caso dos sinais de pontuação e dos acentos; e com relação a estes últimos, é válido ressaltar que os sinais diacríticos não representam sons, auxiliando apenas na representação dos fonemas vocabulares (SWEET, 1877, p. 174-175; CUNHA; CINTRA, 2001, p. 53-61).

²³² Este sistema de regras conta ainda com alguns críticos, porém não faremos aqui uma crítica pormenorizada ao sistema em voga, para isso cf. Louis Robert e Jeanne Robert, 1954, p. 9-11; Sterling Dow, 1969, p. 3-13.

<i>f(i)lius</i>)	Expansão de palavras originalmente abreviadas na inscrição; ²³³
Corn[el]io]	Restauração de grafemas agora perdidos em função de dano ou perda de alguma parte da inscrição;
ABC	Os grafemas são claros, mas seus sentidos são incertos ou desconhecidos;
<i>a b d s</i>	Grafema parcial ou pouco nítido no texto, como resultado de dano ou perda de alguma parte da inscrição, mas pode-se restaurar de acordo com o contexto;
+++	Vestígios de grafemas são visíveis na pedra, mas é impossível reconhecer o que são. Sendo assim, cada cruz significa um grafema;
<u>abc</u>	Grafemas foram identificados por um editor anterior, mas não são mais visíveis;
<i>á é í ó ú</i>	As vogais marcadas com um <i>apex</i> ; ²³⁴
<i>âb</i>	Os grafemas grafados juntos (<i>nexus</i>);
[...]	Por uma lacuna ou fenda no texto original, os grafemas foram perdidos e não podem ser restaurados pelo editor. Porém, pela sua extensão o número aproximado pode ser conjecturado. Sendo assim, cada ponto final significa um grafema perdido.
[- c.5 -]	Grafemas foram perdidos e o número aproximado de grafemas foi conjecturado;
[- - -]	Os grafemas foram perdidos e o número aproximado de grafemas não pode ser conjecturado, sendo sua extensão desconhecida;
[- - - - -]	Houve perda de uma linha completa;
- - - - -	Houve perda de uma linha completa, mas o número preciso de caracteres não pode ser afirmado;
[[<i>abc</i>]]	Os grafemas foram apagados na inscrição original;
[[[<i>abc</i>]]]	Os grafemas foram apagados na inscrição original, mas os editores puderam restaurar;
((<i>abc</i>))	A explicação do editor para certos grafemas, <i>e. g.</i> , letras invertidas ou retrógradas, numerais ((<i>decem milia</i>)) ou símbolos ((<i>centuria</i>)), ((<i>mulieris</i>));
{ <i>abc</i> }	Grafemas adicionais inscritos erroneamente, reprimidos pelo editor;
< <i>abc</i> >	Grafemas incorretamente omitidos, mas restaurados pelo editor;
<< <i>abc</i> >>	Grafemas inscritos em um apagamento anterior;
┌ <i>abc</i> ┐	Grafemas inscritos erroneamente, mas corrigidos pelo editor;
(vac); ^{vac} ; ^v	(= vacat) Espaço onde não há grafemas inscritos;
(!)	(= sic) Erros ortográficos ou gramaticais;
<i>D • M • s</i>	Pontuação entre palavras ou grafemas;
⊂gallus⊃	Descrição de uma imagem inserida na inscrição pelo editor, comumente em língua latina;
/	Indica fim de uma linha;
//	Separa textos escritos em diferentes superfícies da mesma inscrição.

²³³ Por razões de espaço, alguns editores preferem, por vezes, não expandir as abreviaturas. “Neste caso, um ponto final deve ser usado para evitar qualquer ambiguidade” (BRUUN; EDMONDSON, 2014, p. 786).

²³⁴ O *apex* (pl. *apices*) foi um sinal diacrítico da escrita epigráfica latina. Sua forma se parece muito com o acento agudo contemporâneo (´) e era colocado sobre as vogais para indicar que sua sonoridade era alongada, o que tornava mais fácil indicar a leitura vocálica, um alternativa para sistemas escritos que diferentemente do grego, por exemplo, não apresentavam um grafema diferente para classificar as vogais pela sua quantidade. A forma e o comprimento da ponta, bem como a posição sobre o grafema poderiam variar, por vezes, em uma mesma inscrição. Embora pouco conhecido pela maioria dos latinistas modernos, em função da sua substituição no mundo editorial contemporâneo pelo *mácron* (◌̄), outro sinal diacrítico, embora este não existisse no período clássico romano, o uso do *apex* foi muito difundido durante a fase clássica e pós-clássica do latim (DE RHODES, 1651, p. 10; SANDYS, 1927, p. 152; OLIVER, 1966, p. 149).

APÊNDICE B

IDENTIFICAÇÃO EPIGRÁFICA²³⁵

²³⁵ Proposta elaborada a partir das observações para estudo de um monumento epigráfico de José d'Encarnação (2010, p. 183-195), Alison E. Cooley (2012, p. 127-220), Christer Bruun e Jonathan Edmondson (2014, p. 785 e ss.) e em consonância com as convenções epigráficas e papirologicas internacionais referendadas pela chancela das *Convenções de Leiden* (1931) (DOW, 1969, p. 5 e ss.; KRUMMREY; PANCIERA, 1980, p. 205-215; WOODHEAD, 1981, p. 6 e ss.).

Nº DE INVENTÁRIO:	DT 233 (p. 306-8)	CIL 8.12504 (p. 1288)	ILS 8754 (p. 999)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória anopistógrafa.		
MATERIAL:	Chumbo.		
DIMENSÕES:	32 x 17 cm.		
PROCEDÊNCIA:	Necrópole de Bîr el-Djebbana, Cartago.		
DATAÇÃO:	Aproximadamente entre os séculos II e III.		
PARADEIRO:	<i>Musée national de Carthage</i> , Tunísia.		



DESCRIPÇÃO:

Encontrada com pequenos danos no lado esquerdo, em especial na parte superior, embrulhada em uma sepultura da família imperial. O texto foi escrito em grego (*voces magicæ* ou *βάρβαρα ὀνόματα* disposta tal como a DT 244) e latim, porém os nomes próprios dos cavalos foram elencados somente em latim, com alguma repetição. Apresenta uma representação que parece ser do espaço monumental do circo de Cartago, de nove *carceres* e o que parece ter sido um desenho de uma veste (BUECHELER, 1886, p. 160).

LEITURA INTERPRETADA:

		[— — — — —] κ α β ρ α κ κ ρ α κ κ ρ ο υ			
	[—]		Sidereus	β-	
	[—]		Igneus	ρ-	
	[—]		Turinus	α-	
5	[—]		Martius	χ-	5
	[—]	[Fr]enalius	Rapidus	θ-	
	[—]	[Ve]nator	Arminius	α-	
	[—]	[Exs]uperus	Inpulsator	β-	
	[—]	Augur	Castalius	ρ-	
10	ρ-	Volens	Gelos	α-	10
	α-	Sidereus	Piropus	χ-	
	κ-	At[t]onitus	Eug<e>n<e>s	θ	
	κ	[B]eronica	Anim[a]tor	α-	
	[—]		Bla[n]dus	χ-	
15	ρ-	Crysiph-	Sidonius	θ-	15
	α-	us.	Omnipot[e]ns	α-	
	ρ-		Aquila	η	
	α		Lici[us]	ρ-	
	[—]		Amazonius	ι-	
20	[ι]-		Imber	κ-	20
	ρ-	καρουραχθα		σ-	
	α-	βραχθαθ		σ-	
	κ	ηθαιθουμα		ο-	
	[—]	νεσφομη	μελα	ν-	
25	[—]	ηιουημη		υ-	25
	[—]	εσταβαη		θ-	
	[—]	<e>xcito [t]e		ν	
		d[a]emon · qui (h)ic · conver-			
		sans · trado · tibi[h]os			
30		equos · ut[·]deteneas			30
		illos · et · inplicentur			
		[n]ec se movere possint.			

TRADUÇÃO:

(Lista de nomes dos cavalos, à esquerda) Frenalius, Venator, Exsuperus, Augur, Volens, Sidereus, Attonitus, Beronica e Crysiphus.

(Lista de nomes de cavalos, à direita) Sidereus, Igneus, Turinus, Martius, Rapidus, Arminius, Impulsator, Castalius, Gelos, Piropus, Euginis, Animtor, Bladus, Sidonius, Omnipotens, Aquila, Licius, Amazonius e Imber.

KAROURACHCHTHA BRACHCHTHATH ÉTHAEITHOUMA NESPHOMÉI MELA ÉIEOUÉMÉ ESTABAÉI Eu te invoco, *daemon*, que reside aqui, eu lhe liberto estes cavalos afim de que você tome posse deles e eles se embolem e não pode mais se mover.

Bibliografia específica sobre esta tábuia, em ordem cronológica:

- BUECHELER, Franz. Devotion aus Karthago. *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, v. 41, 1886, p. 160.
- DELATTE, Armand L. Inscriptions imprécatoires trouvées à Carthage. *Bulletin de correspondance hellénique*, v. 12, 1888, p. 294-302.¹
- CAGNAT, René Louis Victor. *Cours d'épigraphie latine*. Paris: Fontemoing, 1898, p. 345.
- JEANNERET, Maurice. *La langue des tablettes d'exécration latines*. Paris: Neuchâtel, 1918.
- LECLERCQ, Henri. Adjurations. In: CABROL, Fernand; LECLERCQ, Henri (Ed.). *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome premier, première partie. Paris: Letouzey et Ané, 1924, p. 531-532.
- VERSNEL, Hendrik Simon. Two Types of Roman devotion. *Mnemosyne*, v. 29, f. 4, 1976, p. 365-410.
- TREMEL, Jan. *Magica Agonistica: fluchtafeln im antiken sport*. Hildesheim: Weidmann, 2004, p. 52.
- KROPP, Amina. *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen: Narr, 2008, 11-01-01-19.
- MARTIN, Michaël. *Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*. Paris: Errance, 2010, p. 98-99.

¹ Esse artigo cita também outras publicações anteriores, são elas: DELATTE, Armand L. *La France illustrée*, 1882, p. 226; *Missions Catholiques*, 1882, p. 286, mas estes textos não foram encontrados para devida consulta.

Nº DE INVENTÁRIO	DT 237 (p. 314-316)	CTBS 9 (p. 60-62)	CIL 8.12508 (p. 1290)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória anopistógrafa.		
MATERIAL:	Chumbo.		
DIMENSÕES:	7,7 x 7,7 cm.		
PROCEDÊNCIA:	Necrópole de <i>Bîr el-Djebbana</i> , Cartago.		
DATAÇÃO:	Aproximadamente entre os séculos II e III.		
PARADEIRO:	<i>Musée national de Carthage</i> , Tunísia.		



DESCRIÇÃO:

Encontrada juntamente com as DT 241 = CIL 8.12511 e DT 233 = CIL 8.12504, embrulhadas em uma sepultura da família imperial. Também apresenta pequenos danos no lado esquerdo, em especial na parte superior. O texto foi escrito em grego com nomes e fórmulas transliterados do latim e do púnico, respectivamente. Inscrito com setenta e cinco linhas, diminuindo de comprimento, para que o texto formasse um longo triângulo nivelado com o topo e com a margem esquerda (esse formato aparece também em outras sete tábuas, nomeadamente DT 234-240 e 242). São escritos em caracteres tão pequenos que é absolutamente impossível ler a olho nu (DELATTE, 1888, p. 294-302). O cenário é a disputa entre as equipes brancas ou verdes, que disputariam com os Vermelhos e os Azuis, no dia

seguinte no hipódromo. São enfeitizados os cavalos e seus condutores. Os nomes dos cavalos (e dos aurigas) são principalmente formas latinas transliteradas para o grego. Segundo Gager (p. 60), “a pessoa que depositou a tábua claramente não sabia em cujo túmulo foi colocá-lo”.

LEITURA INTERPRETADA:

	ἐξορκίζω σε, νεκυδαίμ[ων] ἄωρε, ὅστις ποτ' οὖν εἶ, κατὰ τῶν κραταίων ὀνομάτων σαλβαθβαλ αυθγερωταβαλ βασυθατεω α[λεω σαμα]-
	[βηθωρ, κ]ατάδησον τοὺς ἵππους ὧν τὰ ὀνόματά σοι καὶ τὰς
	[ε]ἰδαίας ἐν τούτῳ τῷ σκεύει παρακατατίθημε, ῥόσεων Σιλουανὸν
5	Σερουᾶτον Λοῦε Ζέφυρον Βλάνδον Ἰμβραῖον Δεῖ[ο]υτε Μάρισκον Ῥάπιδον Ὀριέντε Ἀρβοῦστον, τῶν οὐνετιανῶν Ἡμ[ινέντε Δίγνον] [Λη]ῶνε Παίζοντε Χρύσασπιν Ἀρ[γ]οῦτον Δηρεισῶρε Φρουγίφερον Εὐφράτην Σάνκτον Αἰθίοπε Πραικλᾶρον· κα-
	τάδησον αὐτοῖς τὸν δρόμον τὴν δύναμιν τὴν ψυχὴν τ-
10	ἦν ὄρμην τὴν ταχύτητα, ἄφελε αὐτῶν τὴν νείκην, ἐμπόδις]-
	ον αὐτοῖς τοὺς πόδας, ἔκκοψον ἐκνεύρωσον
	αὐτοὺς ἵνα μὴ δυνασθῶσιν τῇ αὐριον ἡμέρα ἐν τ-
	ῷ ἵπποδρόμῳ μηδὲ τρέχειν μηδὲ περιπατεῖν μηδ-
	ὲ νεικῆσαι μηδὲ ἐξελθεῖν τοὺς πυλῶνας τῶν [ἵπ]-
15	[παφ]ίων μῆτε προβαίνειν τὴν ἀρίαν μῆτε τὸν
	σπάτιον, ἀλλὰ πεσέτωσαν σὺν τοῖς ἰδίῳις ἠνιόχοις,
	Εὐπρέπητε τὸ[ν] Τελεσφόρου τὸν καὶ Γέντιον καὶ
	Φηλεῖκε καὶ Διονύσιον τὸν ἀποδάκνοντα καὶ λα-
20	μυρόν· ἐπιτάσσουσιν γὰρ σοι αμνηκαρπιττ ερ-
	χονσοι ραζααββα δρυενεφισι νοινισθεργα
	βηφυρωρβηθ· κατάδησον τοὺς ἵππους ὧν τὰ ὀνό-
	ματά σοι καὶ τὰς εἰδαίας παρακατατέθηκα
	ἐν τούτῳ τῷ σκεύει, ῥόσεων Σιλουανὸν Σερ-
25	ουᾶτον [Λ]οῦε Ζέφυρον Βλάνδον Ἰμβραῖ-
	ον Δεῖουτε Μάρισκον Ῥάπιδον Ὀριέντε Ἀρβο-
	ῦστον καὶ τῶν οὐνετιανῶν Ἡμιν[ε]ν-
	τε Δίγνον Ληῶνε Παίζοντε Χρύσασπιν
	Ἀργοῦτον Δηρεισῶρε Φρουγίφερον Εὐφ-
30	ράτην Σάνκτον Αἰθίοπε Πραικλᾶρον· κατά-
	δησον αὐτοῖς τὸν δρόμον τὴν δύνα-
	μιν τὴν ψυχὴν τὴν ὄρμην τὴν ταχύτη-
	τα, ἄφελε αὐτῶν τὴν νείκην, ἐμπ-
	όδισον αὐτοῖς τοὺς πόδας, ἔκκοψον ἐ-
35	κνεύρωσον αὐτοὺς ἵνα μὴ δυνασθῶ-
	σιν τῇ αὐριον ἡμέρα ἐν τῷ ἵπποδρόμ-
	ῳ μηδὲ τρέχειν μηδὲ περιπατ-
	εῖν μηδὲ νεικῆσαι μηδὲ ἐξελ-
	θεῖν τοὺς πυλῶνας τῶν ἵππα-
40	φίων, μῆτε προβαίνειν τὴν ἀ-
	ρίαν μῆτε κυκλεῦσαι τοὺς καμ-
	πτῆρας, ἀλλὰ πεσέτωσαν σὺν
	τοῖς ἰδίῳις ἠνιόχοις, Εὐπρέ-

	πητε τὸ[ν] Τελεσφόρου Γέντιον
	καὶ Φηλείκε καὶ Διονύσιον τὸ-
45	ν ἀποδάκνοντα καὶ λαμυρόν·
	κατάδησον αὐτοῖς τὰς χεῖ-
	ρας, ἀφελε αὐτῶν τὴν ν-
	εἰκην τὸν ἀπόβασιν καὶ
	τὴν ὄρασιν ἵνα μὴ δυνασ-
50	θῶσιν βλέπειν τοῦ-
	ς ἰδίου ἀντιπάλους
	ἠνιοχοῦντες, ἀλλὰ
	μᾶλλον ἄρπασον αὐ-
	τοὺς ἐκ τῶν ἰδίων
55	ἀρμάτων καὶ στ-
	ρέψον ἐπὶ τὴν γ-
	ἦν ἵνα πεσέτω-
	σαν μόνοι ἐμ
	παντὶ τόπῳ τοῦ
60	ἵπποδρόμο-
	υ συρόμενοι,
	μάλιστα δ-
	ἐ ἐν τοῖς καμ-
	πτῆρσιν,
65	μετὰ βλά-
	βης τοῦ
	σώματο-
	ς, σὺν
	τοῖς ἵππ-
70	οῖς οὐς
	ἐλαύν-
	ου-
	σιν· ἤδη,
	τα-
75	[χ]ύ.

TRADUÇÃO:

Eu te invoco, espírito de um morto prematuramente, seja você quem for, pelos poderosos | nomes SALBATHBAL AUTHGERÔTABAL BASUTHATEÔ ALEÔ SAMABÊTHÔR. | Vincule os cavalos, cujos nomes e | imagens¹ nesta execução que eu vos confio; dos |⁽⁵⁾ Vermelhos: Silvanus, Servator, Lues, Zephyrus, Blandus, | Imbraius, Dives, Mariscus, Rapidus, Oriens, Arbustus; dos | Azuis: Imminens, Dignus, Linon, Paezon, Chrysaspis, Argutus, Diresor, Frugiferus, Euphrates, Sanctus, Aethiops, | Praeclarus. Amarre a sua execução, seu poder, sua |⁽¹⁰⁾ alma, o seu avanço, a sua velocidade. Tire a sua vitória, | amarre os pés, as impeçais, os faz mancar, de modo que | amanhã de manhã no hipódromo eles não sejam capazes de correr | ou caminhar, ou ganhar, ou sair dos carcereiros, | ou avançar tanto na pista ou nas metas, |⁽¹⁵⁾ mas que eles possam cair com seus condutores, Euprepês, filho de | Telesphoros, e Gentius e Felix e | Dionusios, o Mordedor, e Lamuros

(ou o Glutão)². Por AMUÊKARPTIR | ERCHONSOI RAZAABUA DRUENEPHISI NOINISTERGA | BÊPHURÔRBÊTH te ordeno. Ligue os cavalos, cujos |⁽²⁰⁾ nomes e imagens eu tenho lhe confiado nesta | execução; dos Vermelhos: Silvanus, | Servator, Lues, Zephyrus, Blandus, Imbraius, | Dives, Mariscus, Rapidus, Oriens, Arbustus; | e dos Azuis: Imminens, Dignus, |⁽²⁵⁾ Linon, Paezon, Chrysaspis, Argutus, | Derisor, Frugiferus, Euphrates, Sanctus, | Aethiops, Praeclarus. Ligue a sua corrida, | seu poder, sua alma, sua investida, | sua velocidade. Afaste a sua vitória, |⁽³⁰⁾ complique os pés, os impeçais, os manque, | para que amanhã | de manhã, no hipódromo eles | não sejam capazes de correr ou caminhar, |⁽³⁵⁾ ou ganhar, ou sair dos carcereiros, ou | avançar tanto na pista de corrida, | ou ao circular ao redor da meta, | mas que possam cair com os seus condutores, Euprepes, filho de |⁽⁴⁰⁾ Telesphoros, e Gentius e | Felix, e Dionísio, o | Mordedor, e Lamuros (ou o Glutão). Ligue | suas mãos, afaste | sua vitória, e a sua saída, |⁽⁴⁵⁾ sua visão, para que eles | sejam incapazes de ver seus | condutores rivais, mas | sim derrubá-los | de seus carros, |⁽⁵⁰⁾ e arrastá-los para o | chão de forma que só eles caiam | e sejam arrastados | em todo o |⁽⁵⁵⁾ hipódromo, | especialmente | nas metas, | com danos | ao seu corpo, |⁽⁶⁰⁾ e aos | cavalos | que | eles | conduzem. |⁽⁶⁵⁾ Agora, | rapidamente.

Bibliografia específica sobre esta tábua, em ordem cronológica:

DELATTE, Armand L. Inscriptions imprécatoires trouvées à Carthage. *Bulletin de correspondance hellénique*, v. 12, 1888, p. 294-302.

TREMEL, Jan. *Magica Agonistica: fluchtafeln im antiken sport*. Hildesheim: Weidmann, 2004, p. 56.

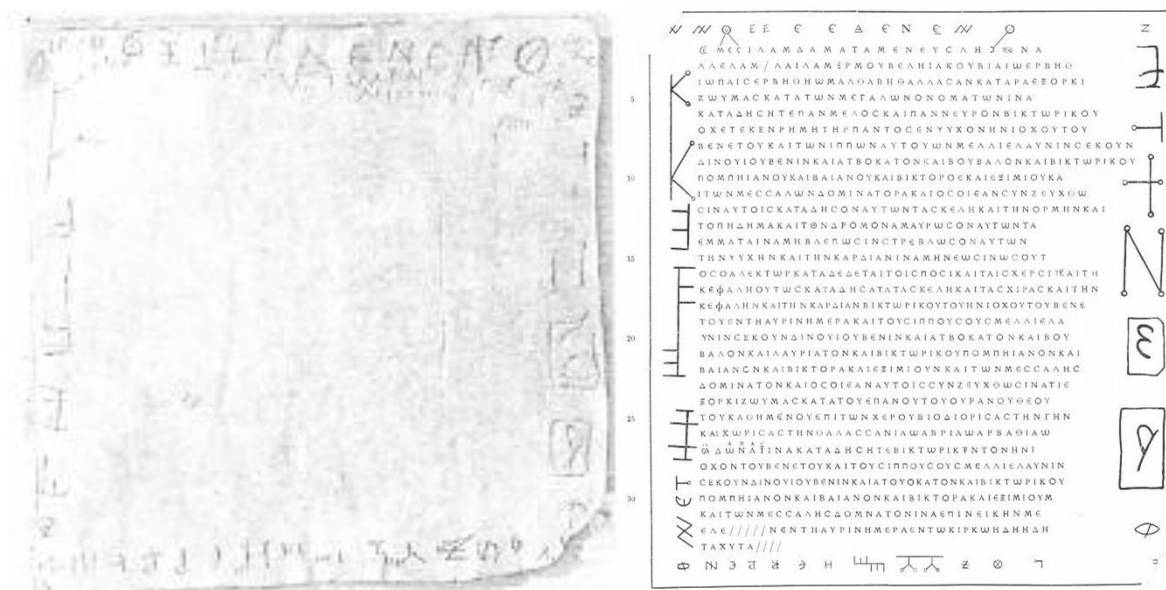
MARTIN, Michaël. *Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*. Paris: Errance, 2010, p. 122.

Notas de tradução:

¹ “O sentido de *εἰδαίαις /eídaías/* é incerto, mas parece se referir a imagens dos cavalos, talvez desenhadas em algum objeto acompanhante” (GAGER, 1992, p. 61).

² O termo em grego é *λαμυρός /lamurós/*, ou seja, o glutão (GAGER, 1992, p. 61).

Nº DE INVENTÁRIO:	DT 241 (p. 323-324)	CTBS 12 (p. 65-67)	CIL 8.12511 (p. 1293)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória anopistógrafa.		
MATERIAL:	Chumbo.		
DIMENSÕES:	11,5 x 11,5 cm.		
PROCEDÊNCIA:	Necrópole desconhecida, Cartago.		
DATAÇÃO:	Contestada entre os séculos II e III.		
PARADEIRO:	<i>Musée national de Carthage</i> , Tunísia.		



DESCRIÇÃO:

Esse documento foi descoberto enrolado e enterrado sob uma pequena estela funerária romana (*cippus*) da sepultura de um oficial romano, em cemitério pagão. Foram ainda, neste mesmo túmulo, encontradas outras seis tábuas, que “[...] colocadas nos túmulos, onde foram encontradas, no dia anterior ao que estavam a ser realizadas as corridas entre carros no circo” (CAGNAT, 1888, p. 256). Dirigida contra e *Victoricus* e a equipe dos Azuis, juntamente a um segundo auriga, *Secundinus*, e alguns cavalos também nomeados. Os nomes estão em Latim, transliterados para o grego. As letras são muito pequenas. As margens superior e inferior apresentam letras e sinais mágicos; as margens direita e esquerda apresentam apenas sinais. Eventuais correções foram escritas em linhas acima da linha 27 do texto principal.

LEITURA INTERPRETADA:

	Σεμεσίλαμ δαματαμενευς λησ {ν} να- λλελαμ[—]λαικαμ ερμουβελη ιακουβια ωερβηθ ωπακερβηθ ηωαλθαβηθ αλλασαν καταρα, έξορκί- ζω ύμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων ὀνομάτων ἵνα καταδήσητε πᾶν μέλος καὶ πᾶν νεῦρον Βικτωρικοῦ ὄ[ν] ἔτεκεν [γ]ῆ μῆτηρ παντός ἐνψύχου, τοῦ ἡνιόχου τοῦ βενέτου, καὶ τῶν ἵππων αὐτοῦ ὧν μέλλι ἐλαύνιν, Σεκου- δινοῦ Τοῦβενιν καὶ Ἀτβοκάτον καὶ Βούβαλον, καὶ Βικτωρικοῦ 10 Πομπηϊανοῦ καὶ Βαϊανοῦ καὶ Βίκτορος καὶ Ἐξιμίου, κα- ὶ τῶν Μεσσαλῶν Δομινάτορα, καὶ ὅσοι ἐὰν συνζευχθῶ- σιν αὐτοῖς· κατάδησον αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ τὴν ὀρμὴν καὶ τὸ πήδημα καὶ τὸν δρόμον, ἀμαύρωσον αὐτῶν τὰ ὄμματα ἵνα μὴ βλέπωσιν, στρέβλωσον αὐτῶν 15 τὴν ψυχὴν καὶ τὴν καρδίαν ἵνα μὴ [π]νέωσιν. ὡς οὗτ- ος ὁ ἀλέκτωρ καταδέδεται τοῖς ποσὶ καὶ ταῖς χερσὶ {τ} καὶ τῇ κεφαλῇ, οὕτως καταδήσατ[ε] τὰ σκέλη καὶ τὰς χίρας καὶ τὴν κεφαλὴν καὶ τὴν καρδίαν Βικτωρικοῦ τοῦ ἡνιόχου τοῦ βενέ- του ἐν τῇ αὔριν ἡμέρᾳ καὶ τοὺς ἵππους οὓς μέλλι ἐλα- 20 ῦνιν, Σεκουδινοῦ Τοῦβενιν καὶ Ἀτβοκάτον καὶ Βού- βαλον καὶ Λαυριᾶτον, καὶ Βικτωρικοῦ Πομπηϊανὸν καὶ Βαϊανὸν καὶ Βίκτορα καὶ Ἐξιμίου[μ], καὶ τῶν Μεσσάλης Δομινᾶτον, καὶ ὅσοι ἐὰν αὐτοῖς συνζευχθῶσιν. [ε]τι ἐ- 25 ζορκίζω ύμᾶς κατὰ τοῦ ἐπάν[ω] τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ, τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβι, ὁ διορίσας τὴν γῆν καὶ χωρίσας τὴν θάλασσαν, <i>Ιαω αβριαω αρβαθιαω</i> 26α <i>σαβαω</i> 27 <i>αδωναῖ</i> , ἵνα καταδήσητε Βικτωρικ{τ}ὸν τὸν ἡνί- οχον τοῦ βενέτου καὶ τοὺς ἵππους οὓς μέλλι ἐλαύνιν, Σεκουδινοῦ Τοῦβενιν καὶ Ἀτουοκάτον καὶ Βικτωρικοῦ 30 Πομπηϊανὸν καὶ Βαϊανὸν καὶ Βίκτορα καὶ Ἐξιμίουμ, καὶ τῶν Μεσσάλης Δομ[ι]νᾶτον, ἵνα ἐπὶ νείκην μ[ῆ] ἔλ[θωσι]ν ἐν τῇ αὔρι(ο)ν ἡμέρᾳ ἐν τῷ κίρκω· ἦδη ἦδη, ταχὺ τα[χύ].
--	--

TRADUÇÃO:

SEMESILAM DAMATAMENEUS¹ IESNN/THALLELAM²[—] LAIKAM³
ERMOUBELÊ IAKOUB⁴ IA⁵ IOERBETH IÔPAKERBÊTH⁶ ÊÔMALTHABÊTH
ALLASAN. Um Feitiço. Eu vos invoco pelos grandes nomes, para que venham a vincular
cada membro e cada tendão de Victoricus – o condutor da equipe azul, a quem a terra, mãe
de todos os seres vivos, deu à luz – e os seus cavalos, os quais estão a ponto de correr; com
Secundinus [são] luvenis e Advocatus e Bubalus, com Victoricus são Pompeianus e Baianus
e Victor e Eximius e também Dominator que pertence de Messala; também [vincule]
quaisquer outros que possam ser unidos a eles. Ate as suas pernas, sua investida, a sua
percepção, e sua corrida; cegue a seus olhos para que eles não possam ver e torça a sua alma
e coração, para que eles não possam respirar. Assim como este galo⁷ tem sido amarrado
pelos seus pés, mãos e cabeça, assim vinculem as pernas e as mãos e a cabeça e o coração
do auriga Victorious da Equipe azul, durante amanhã; e também [vincule] os cavalos, com
os quais ele está prestes a correr; com Secundinus, luvenis e Advocatus e Bubalus e
Lauriatu; com Victoricus, Pompeianos e Baianus e Victor e Eximius e Dominator que

pertence a Messala e quaisquer outros que estejam unidos a eles. Eu também invoco você pelo deus acima do céu,⁸ que está sentado entre os querubins, que dividiu a Terra e a separou do mar, IAÔ, ABRIAÔ, ARBATHIAÔ, ADÔNAI, SABAÔ,⁹ de modo que você possa vincular Victorious o condutor da equipe Azul e os cavalos, com os quais ele está prestes a correr; com Secundinus, Iuvenis, e Advocatus, e com Victoricus Pompeianus e Baianus e Victor e Eximius e Dominator que pertence a Messala, de modo que eles não possam alcançar a vitória amanhã no circo. Agora, agora, rapidamente, rapidamente.

Bibliografia específica sobre esta tábua, em ordem cronológica:

CAGNAT, René Louis Victor. Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine. *Revue archéologique*, v. 12, 1888, p. 255-256, imag. n. 104.

DELATTE, Armand L. Inscriptions imprécatoires trouvées à Carthage. *Bulletin de correspondance hellénique*, v. 12, 1888, p. 300-302.

WÜNSCH, Richard. *Antike Fluchtafeln: Ausgewählt und erklärt*. Bonn: Marcus und Weber, 1912, imag. n. 3.

TREMEL, Jan. *Magica Agonistica: fluchtafeln im antiken sport*. Hildesheim: Weidmann, 2004, p. 60.

MARTIN, Michaël. *Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*. Paris: Errance, 2010, p. 13.

Notas de tradução:

¹ É considerada uma das *Ἐφέσια Γράμματα*, *Ephesia gramata*, conceito esse que foi usado em dois sentidos bem diferentes (GREER, 2003, p. 159-160). “O uso amplo, agora menos em voga, designa todas as formas fora do padrão dos discursos mágicos de feitiços e encantamentos; esse uso foi agora substituído por *voces magicae* ou [...] *voces mysticae*” (GAGER, 1992, p. 267). O outro uso mais restrito refere-se ao conjunto de seis palavras, rearranjadas em hexâmetro que podem ser atestadas em fórmulas mágicas gregas durante o quinto ou quarto século a.C., associadas aos νικητικά ou encantamentos de vitória em situações agonísticas (KOTANSKY, 1991, p. 111-2). Ainda de acordo com este autor, essas palavras derivavam de uma inscrição na estátua de Artêmis, o que as associariam ao culto da deusa virgem, em Éfeso. Como se pode imaginar, são palavras sem sentido (*ἄσημα ὀνόματα*) que tinham efeito apotropaico e amaldiçoador, dependendo de seu uso e desde que pronunciadas corretamente, uma vez que seu poder era associado diretamente a sua pronúncia e sonoridade. Plutarco (*Mor.*, 706D-E) relata que vários magos instruíam os familiares ou as vítimas de possessão demoníaca a recitar a *Ephesia grammata* como se segue: ΑΣΚΙ(ΟΝ) ΚΑΤΑΣΚΙ(ΟΝ) ΛΙΞ ΤΕΤΡΑΞ ΔΑΜΝΑΜΕΝΕΥΣ ΑΙΣΙΟΝ (ou ΑΙΣΙΑ) / *aski(on) kataski(on) lix tetrax damnameneus aision (aisia)* (MCCOWN, 1923, p. 128-140). Mesmo na Antiguidade existiram várias tentativas de autores antigos de dar sentido para essas palavras. É possível que seja uma variação de um termo bastante comum nas tábuas, ou seja, *δαμναμενευς*, *damnameneus*, que pode ter origem derivada do verbo *δαμνάζειν*, *damnazein*, que quer dizer domar, domesticar, amansar ou subjugar algo ou alguém. A outra hipótese amplamente difundida é que fizesse referência a Damnameneus, um dos dáctilos mitológicos, filhos de Reia, a Grande Mãe, ou Cibele, dependendo da variante mitográfica. Eram pequenos seres masculinos de aparência fálica, famosos pelos seus conhecimentos antigos e mágicos de forja e cura, cabendo a eles ensinarem a metalurgia, a matemática e o alfabeto para os seres humanos (KERENYI, 1951, p. 83-85; Estrabão, *Geografia*, 10, 3.22). Os dáctilos também são associados aos ajudantes do deus-mago Hefesto – matéria essa que seria a base de um poema perdido (*Ἰδαῖοι Δάκτυλοι*, *Idaioi Daktyloi*) atribuído a Hesíodo pela Suda –, aos cuidadores “[...] de Zeus-menino, e para diverti-lo teriam organizado os primeiros Jogos Olímpicos [Pausânias, o geógrafo, *Periegesis Hellados*, 5, 7.6-7]. Eles teriam também ensinado música a

Paris no monte Ida (na Troas)” (KURY, 2003, p. 100). À Damnameneus, em especial, foi atribuído o uso do ferro por Clemente de Alexandria (*Stromata*, 1, 16.75).

² Na tábua pode ser visto que o *Theta* foi escrito diretamente em cima do primeiro *Nu* da palavra. O sentido simbólico, para tal, nos escapa.

³ Segundo Gager (1992, p. 65), *λαικαμ* aqui é uma variação ou talvez um erro de soletração de *λαιλαμ*, *lailam*. Sobre esse termo podemos afirmar que “alguma ligação com a palavra grega *lailaps* (tempestade, furacão) parece provável, embora outros propuseram uma derivação do hebraico, *leolam*, para sempre; se essa *mystica vox* foi originalmente derivado desse termo, ou apenas a ele associado, secundariamente, é outra questão” (GAGER, 1992, p. 268).

⁴ Algumas palavras neste feitiço, para Gager (1992, p. 65), atestam um possível sinal de influência judaica no texto. É o caso desta, uma vez que ele interpreta o termo como uma indicação do patriarca bíblico Jacó, “[...] cujo nome aparece em outros lugares na literatura similar; cf. DT 271 (de Hadrumeto, também no Norte de África); PGM, 3.1232; 1736; 1803. No entanto, toda a fórmula aparece em PGM 3.2223”. Esse conjunto de termos ainda é utilizado como uma invocação da divindade egípcia, Seth, normalmente identificado com a divindade grega, Tifão; “[...] cf. também PGM 4.277-79; 12.367-70; 14c.20-23; 58.22-25; os chamados textos sethianos de Roma (WUNSCH, 1898, p. 88-90) e várias *defixiones* de Atenas (n. 00)”.

⁵ Possivelmente um forma alternativa de Iao que por sua vez deriva originalmente do famoso *tetragrammaton* judaico. Esse composto de quatro letras (Yod, He, Waw e He) faz referência ao santo, inefável e impronunciável teônimo hebraico יהוה, comumente transliterado como YHWH (as variantes YHVH, JHVH e JHWH também são aceitas) ou *Yahweh*. É um dos muitos nomes pelo Deus de Israel na Bíblia Hebraica (ALFRINK, 1948, p. 43-62). Essa forma foi amplamente utilizada em amuletos, *defixiones* e nos papiros mágicos gregos e judaicos, combinada e permutada com outros nomes de agentes espirituais conscientes pretensamente poderosos, aparecendo também como referência ao poder cósmico nos textos gnósticos (Clemente, *Stromata*, 3, 25.2; GAGER, 1992, p. 268). Segundo Parke-Taylor (1975, p. 79-80) e Williams (1927, p. 280), algumas fontes literárias da antiguidade, patrísticas ou não, como Diodoro Sículo (*Hist.*, 1, 94), para além dos encantamentos e dos amuletos dão evidência do uso Iao, remetendo a pronúncia grega. Para um estudo detalhado, cf. Charles William King (1864, p. 82-87).

⁶ *Ιωερβηθ ωπακερβηθ* aparecem comumente com o termo *βολχοσεθ*, *bolchoseth*. Esse último pode designar um nome ou uma invocação da divindade egípcia Seth, amplamente encontrada em amuletos e *defixiones* (cf. PGM, 4.3263-3267; GAGER, 1992, p. 266). Sobre a etimologia do termo, Paul Moraux (1960, p. 34-39) propõe que *bol* representa a ortografia egípcia de uma palavra semítica genérica para deus ou senhor, ba'al, o que se verifica uma vez que Seth também é chamado ba'al em outros textos egípcios; e *cho* deriva de uma palavra egípcia que significa atingir ou bater. Assim, a palavra significaria algo como ‘Baal, que atinge, (é) Seth’.

⁷ Tal como Gager (1992, p. 66) analisamos que não há espaço na tábua para um desenho de um galo, embora saibamos que a cabeça galinácea seja um desenho constante nas *defixiones* africanas como, por exemplo nas tábuas hadrumentinas DT 285-294, que apresentam representações muitíssimo parecidas. Sobre o uso de animais em conexão com a imprecação mágica das *defixiones*, cf. Faraone (1991, p. 21).

⁸ Aqui se retomam a série de referências a religião e textos sagrados da Bíblia Hebraica, refletidos no uso de fórmulas originalmente judaicas. A frase “acima do céu” deriva de passagens como Isaías 14.13-14 (Você que dizia no seu coração: ‘Subirei aos céus; erguerei o meu trono acima das estrelas de Deus; eu me assentarei no monte da assembleia, no ponto mais elevado do monte santo. Subirei mais alto que as mais altas nuvens; serei como o Altíssimo’), enquanto “sentado entre os querubins” foi uma transcrição *ipsis litteris* de Salmo 99.1 (O Senhor reina; tremam os povos. Ele está assentado entre os querubins; comova-se a terra). Já a citação sobre a divisão da terra e do mar se refere claramente a narrativa de Gênesis 1.6-10 quando Deus teria separado as águas da terra seca, assentando e limitando as esferas caóticas do momento primordial no contexto de criação do mundo conhecido. Gager (1992, p. 67) faz especial menção especial ao uso dos termos divisão (*diorisas*) e separação (*chorisas*) no texto mágico e bíblico o que poderia remeter a uma fonte comum, mesmo que tenha afirmado posteriormente que “é claro que o profissional que preparou a tábua provavelmente não sabia nada disso e simplesmente tenha tratado as frases e termos como palavras tradicionais de poder”, afirmação essa que não concordamos.

⁹ O termo *Sabao* foi escrito diretamente sobre *Adonai* (linha 27). Ambos termos podem ser associados diretamente com o contexto judaico. Do ponto de vista pragmático, judeus praticantes são proibidos de pronunciar o nome de Deus, e ao ler a *Torah* eles substituem o tetragrama pela palavra *Adonai* ou *Eloim*

(PARKE-TAYLOR, 1975, p. 9; 100). *Sabao* pode ser uma variação de *tsvaot*, ou seja, *Yahweh sabaoth*, o Senhor dos exércitos (1 Samuel 17.45; Êxodos 6.26, 7.4, 12.41). Portanto, a tradução mais literal seria Senhor dos Exércitos, porém essa visão não é unívoca, uma vez que “Adonai e Sabao/th, quando isolados, assim como Iao tem alguma evidência valiosa como signos do Judaísmo. Já no salmo demótico-aramaico vemos que Adonai se define por conta própria. Quanto a Sabaô, sua origem deveria ser estudada em ligação com o problema do fonema ‘Sabba’ que aparece em Sabazios, Sabbath, Sambathe, etc” (SMITH, 1996, p. 254). Iao, Sabaô e Adonai também desempenham certa função na cosmologia gnóstica associados aos arcontes cabalísticos e os *genii* planetários. Para os gnósticos dos primeiros séculos, o termo arconte foi usado para se referir a vários servos do Demiurgo, o deus criador; sendo assim se apresentavam como uma instância intermediária entre a raça humana e deus, mitologia essa presente no *Sobre a Origem do Mundo*, o texto sagrado gnóstico. “Uma característica do conceito gnóstico do universo é o papel desempenhado em quase todos os sistemas gnósticos pelos sete arcontes na criação do mundo, conhecida como a *hebdomad* (ἑβδομάς)” (BARNSTONE; MEYER, 2003, p. 11-12). Para mais, cf. Irineu (*Adversus Haereses*, 1.24), Orígenes (*Contra Celsum*, 6.31), Clemente de Alexandria (*Stromata*, 7.25), King (1864, p. 82-87) e Yarker (2006, p. 160 e ss.).

Nº DE INVENTÁRIO	DT 242 (p. 325-330)	CTBS 10 (p. 62-64)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória anopistógrafa.	
MATERIAL:	Chumbo.	
DIMENSÕES:	12.5 x 15.1 cm.	
PROCEDÊNCIA:	Necrópole de <i>Bîr el-Djebbana</i> , Cartago.	
DATAÇÃO:	Aproximadamente século III.	
PARADEIRO:	<i>Musée national du Bardo</i> , Tunis, Tunísia.	



DESCRIÇÃO:

A documentação apresenta pequenas rachaduras, escoriações devido ao tempo e um despedaço aparente na margem direita próxima ao centro, talvez devido ao desenrolamento de seu estado original, uma vez que estava embrulhado quando encontrado em uma sepultura da família imperial, a mesma que a DT 233. Encantamento em grego. Várias deidades são invocadas, inclusive várias com ligação judaica. Várias das *voces mysticae* nessa tábua são conhecida pelos especialistas das coletâneas dos *Papyri Graecae Magicae*. O pedido foi depositado para garantir que a facção dos Vermelhos não vencesse no oitavo dia de novembro. Ambos os cavaleiros e seus cavalos, com especial referência às partes de seus corpos que seriam necessários para uma corrida, são amaldiçoados.

LEITURA INTERPRETADA:

	ἐξορκίζω σε ὄστι[ις] ποτ' εἶ, νεκυδαίμ<ω>ν, τὸν θεὸν τὸν κτίσαντα γῆν κ[α]ὶ οὐρανὸν Ἰῶνα·
	ἐξορκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἔχοντα τὴν ἐξουσίαν τῶν χθονίων τόπων
	Νειγαροπληξ' ἐξορκίζω σε τὸν θε[ὸν] — — —]ο[—]ωαε[—]ο πνευμάτων α[— — —]β' [ἐ]ξορκί-
	[ζω σε] τὸν θεὸν τῆς Ανάγκης τὸν μέγαν Αρουροβααρζαγραν' ὀρκίζω σε τὸν
5	θεὸν τὸν πρωτόγονον τῆς Γῆς Εφονκείσαβλαβλειςφθειβαλ' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τῶν
	ἀνέμων καὶ πνευμάτων Λαλαμ' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἐπὶ τῶν
	τειρωριῶν παντὸς ἐνψύχ[ου] —]ραλωκμηφ' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τῶν οὐρα-
	νίων στερεωμάτων δεσπότην Αγραμαγαμαρει' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν
	τὸν χθόνιον τὸν δεσπύζοντα παντὸς ἐνψύχου Σαλβαλαχαωβρη' ὀρκίζω σε τὸν
10	θεὸν τὸν νεκυαγωγὸν τὸν ἅγιον Ἐρμῆν, τὸν οὐράνιον Αῶν
	κρεϊφτὸν ἐπίγειον ἄλέον [— —]βνιν, τὸν χ[θό]νιον Αρχφησον' ὀρκίζω σε τὸν θε-
	ὸν τὸν ἐπὶ τῆς ψυχοδοσίας παντὸς ἀνθρώπου γεγεγεν κί-
	{κείμενον} Ἰαω' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν φωτίζοντα καὶ σκοτίζοντα τὸν κόσμον
	Σεμεσεύαμ' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν πάσης μαγείας τὴν ἔωγ-
15	σιν ἀνθρωπίνην σεωπν[— — —] Σαβαωθ' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τ[ὸν] τοῦ Σα[λο]-
	μόνος Σουαρμωωωθ' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τοῦ δευτέρου στερεώ-
	ματος ἐν ἑαυτῷ τὴν δύναμιν ἔχοντα Μαρμαραωθ' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν
	τὸν τῆς παλινγενεσίας Θωβαρραβαν' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν
	{τὸν τῶν ληνῶν ὄλωνς} [—]α[— —]ιεν' ὀρ[κί]ζω σε τὸν θεὸν τὸν τῆς ἡμέρας ταύτης ἥσσε
20	ὀρκίζω Αωαβαωθ' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἔχοντα τὴν
	ἐξουσίαν τῆς ὥρας ταύτης ἥσσε, ὀρκίζω Ἰσοῦ' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τῶν
	οὐρανίων στερεωμάτων δεσπύζοντα Ἰαω ἰβοη' ὀρκί-
	ζω σε τὸν θεὸν τὸν οὐράνιον Ἰθθαω' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν [τ]ὴν δι[ά]νοιαν
	παντὶ ἀνθρώπῳ χαρισάμενον Νεγεμνενπνευπη'
25	ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν πλάσαντα πᾶν γένος ἀνθρώπ[ων] Χωριγαρεαμων'
	ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν τὴν δρασιν παντὶ ἀνθρώπῳ χαρι-
	σάμενον Ηγεταρωψιεν' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν χαρισάμενον τοῖς ἀνθρώ-
	ποις τὴν διὰ τῶν ἄρθρων κ{ε}ίνησιν Θεσθενοθρύ[—]χε-
	ανζην' ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν πατροπάτορα Φνουφοβοην' ὀρκίζω
30	σε τὸν θεὸν τὸν τὴν κοίμησίν σοι δεδωρημένον
	καὶ ἀπολύσαντά σε ἀπὸ δ[ε]σμῶν τοῦ βίου Νεθμομαω' ὀρκίζω σε τὸν
	θεὸν τὸν παντὸς μύθου κυριεύοντα Ναχαρ' ὀρκί-
	ζω σε τὸν θεὸν τὸν τοῦ ὑπνου δεσπύζοντα Σθομβλοην'
	ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν ἀέριον τὸν πελάγιον
35	τὸν ὑπόγειον τὸν οὐρ[ά]νιον τῶν πελάγων τὴν ἀρχὴν
	συνβεβλημένον τὸν μονογενῆ τὸν ἐξ αὐ-
	τοῦ ἀναφανέντα τὸν πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος τὴν
	ἐξουσίαν ἔχοντα Ωηιαωεηαφετι' προσ-
	εξορκίζω σε κατὰ τὴν γῆν ὀνόματα Ἐκάτης τριμόρφου,
40	μαστειγοφόρου, δεδούλου, λαμπαδούχου
	χρυσοσανδαλιαμοποτιχθονίαν τὴν ἱππειτρο-
	ακτι[—]φι ερεσχειγαλ νεβουτοσουαντ'
	εἶπω σοι καὶ τὸ ἀλίθινὸν ὄνομα ὃ τρέμει Τάρταρα
	γῆ, βυθὸς οὐρανοῦ Φορβαβορφορβα-
45	βορφ[—]ορορ βασυνετειρω μολτηγαιω φυλακῆ
	γαυφορραιω Ανάγκη μασκελλι
	μασκελλω φνουκενταβαωθ ορεοβαρζαργρα
	ησθανχουχηγχεωχ, ἵνα
	διακονήσης μοι ἐν τῷ κίρκω τῇ πρὸς ις' ἰδῶν
50	[ν]οεμβρίων καὶ καταδήσης
	πᾶν μέλος, πᾶν νεῦρον, τοὺς ὄμους, τοὺς καρπούς,
	τοὺς ἀγκῶνας τῶν ἡνιόχων
	τοῦ ρουσσέου Ὀλύμπου καὶ Ὀλυμπιάνου καὶ
	Σκορτίου καὶ Ἰουένκου'
55	βασάνισον αὐτῶν τὴν διανοίαν, τὰς φρένας,
	τὴν αἴσθησιν ἵνα μὴ
	νοῶσιν τί π[ο]ιῶσιν, ἀπόκνισον αὐτῶν τὰ
	ὄμματα ἵνα μὴ βλέπωσιν
	μήτε αὐτοὶ μήτε οἱ ἵπποι οὐς μέλλουσιν
60	ἐλαύνειν, Αἴγυπτον,
	Καλλιδρομον καὶ εἴ τις σὺν αὐτοῖς ἄλλος
	ζευχθήσεται, Οὐάλε[ν]-

	τεῖνον καὶ Λαμπαδ[— — —]νον καὶ Μαῦ- ρον Λαμπαδίου
65	καὶ Χρῦσασπιν, Τουβαν καὶ Ἰνδόν, Παλμάτον καὶ Σούπερβον καὶ [—]ηιον, Βού- βαλον Κην- σοράπου, Ἐρεινα καὶ εἴ τινα
70	ἄλλον ἵπ- πον ἔξ αὐτῶν μέλλει ἐλαύ- νε[ι]ν, καὶ εἴ τις ἄλλος ἵππος τού- τοις μέλ-
75	λει συνζεύγυσθαι προ- λαβέτωσαν, ἐπὶ νεί- κην μὴ ἔλθωσιν.

TRADUÇÃO:

Eu invoco você, seja quem for, o espírito dos mortos, IÔNA,¹ o deus que estabeleceu o céu e a terra. Eu amarro você por juramento, NEICHAROPLÊX, o deus que detém o poder dos lugares de baixo e abaixo. Eu amarro você por juramento [— — —], o deus [— — —] dos espíritos. Eu amarro você por juramento, grande AROUROBAARZAGRAN,² deus da necessidade. Eu amarro você por juramento, BLABLEISPHTHEIBAL, o deus primogênito da Terra sobre a qual [—]. Eu amarro você, LAILAM, o deus dos ventos e dos espíritos.³ Eu ligo você, [—]RAPOKMEPH,⁴ o deus que preside sobre todas as penalidades de todos os seres vivos. Eu amarro você, senhor ACHRAMACHAMAREI,⁵ o deus dos firmamentos celestes. Eu amarro você, SALBALACHAÔBRÊ, o deus do submundo que governa sobre todas as criaturas. Eu amarro você, ARCHPHÊSON do submundo, o deus que leva almas, santo Hermes, o celeste AÔNKREIPH, o terrestre [—]. Eu amarro você por juramento, IAÔ,⁶ o deus nomeado sobre a doação de alma para todos, GEGEGEGEN. Eu amarro você, SEMESEILAM,⁷ o deus que ilumina e escurece o mundo. Eu amarro você, SABAÔTH,⁸ o deus que trouxe conhecimento de todas as artes mágicas. Eu amarro você, SOUARMIMÔOUTH, o deus de Salomão. Eu amarro você, MARMARAÔTH,⁹ o deus do segundo firmamento que possui poder em si mesmo. Eu amarro você, THÔBARRABAU, o deus do renascimento. Eu amarro você [—], o deus que [—] todo o vinho e depressões [—]. Eu amarro você, AÔABAÔTH,¹⁰ o deus deste dia em que eu te amarro. Eu amarro você, ISOS,¹¹ o deus que tem o poder sobre esta hora em que te amarro. Eu ligo-lhe, IAÔ IBOÊA, o deus que é senhor sobre firmamentos do paraíso. Eu amarro você, ITHUAÔ, o deus do céu. Eu amarro você, NEGEMPSENPUENIPÊ, o deus que dá a cada pessoa o pensar como um favor. Eu amarro você, CHÔOICHAREAMÔN, o deus que moldou a cada tipo de ser humano. Eu amarro você, ÊCHETARÔPSIEU, o deus que concedeu visão a todos os homens como um favor. Eu amarro você, THESTHENOTHRIL CHEAUNXIN, que concedeu o movimento das articulações do corpo aos homens como um favor. Eu amarro você, PHNOUPHOBÔEN, o deus pai-dos-pais. Eu amarro você, NETHMOMAÔ, o deus que te deu [ao corpo] o dom do sono para libertar-se das correntes da vida. Eu amarro você, NACHAR, o deus que é o mestre de todos os contos. Eu amarro você, STHOMBLOÊN, o deus que é senhor do descanso. Eu amarro você, ÔE IAO EEÊAPH, o deus do ar, do mar, do mundo subterrâneo, e dos céus, o deus que produziu o começo dos mares, o unigênito que

parecia fora de si mesmo, aquele que detém o poder do fogo, da água, da terra e do ar. Eu ainda amarro você, AKTI[—]PHI ERESCHICHAL NEBOUTOSOUANT,¹² em toda a terra [pelos] nomes da forma tripla de Hécate,¹³ que suporta o tremor, que suporta o flagelo, que carrega a tocha, o torturado dourado sugador de sangue do mundo subterrâneo e daquele que monta o cavalo. Eu pronuncio a você o verdadeiro nome que sacode o Tártaro, a terra, os abismos e céus, PHORBABORPHORBABORPHOROR¹⁴ BA SUNETEIRÔ MOLTÎEAIÔ protetor NAPUPHERAIÔ da necessidade MASKELLI MASKELLÔ PHNOUKENTABAÔTH OREOBARZARGRA ÊSTHANCHOUCHÊNCHOUCHÊCH, a fim de que me sirvam no circo no oitavo dia de novembro e vinculem cada membro, cada nervo, os ombros, os punhos e os tornozelos dos aurigas da Equipe Vermelha: Olympos, Olympianos, Scorteus e Iuvenus. Torture seus pensamentos, suas mentes e seus sentidos, para que eles não saibam o que estão fazendo. Arranquem os seus olhos para que eles não possam ver, nem eles nem seus cavalos que estão prestes a correr: o corcel egípcio Kallidromos e qualquer outro cavalo que corra com ele; Valentinus e Lampadius [—] Maurus que pertence a Lampadius; Chrysaspis, Juba e Indos, Palmatus e Superbus [—] Boubalus que pertence a Censorapus; e Ereina. Se ele deverá montar qualquer outro cavalo ao invés destes, ou se algum outro cavalo é ligado com estes, [não] os deixe se distanciar dos [seus inimigos] para que não montem para a vitória.

Bibliografia específica sobre esta tábua, em ordem cronológica:

MOLINIER, R. P. Imprecation gravee sur plomb trouvee a Carthage. *Bulletin et Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, v. 58, 1897, p. 212.

WÜNSCH, Richard. Neue Fluchtafeln. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 55, 1900, p. 62-85; 232-71.

WÜNSCH, Richard. *Antike Fluchtafeln: Ausgewählt und erklärt*. Bonn: Marcus und Weber, 1912, imag. n. 4.

Notas de tradução:

¹ Richard Wunsch (1900, p. 62-85) defendeu que esse termo deveria ser lido como uma menção ao profeta Jonas, mas é mais provável que seja um erro de soletração de IAON, uma forma familiar a forma IAO (GAGER, 1992, p. 62). Cf. nota 5 (DT 241 = CTBS 12 = CIL 8.12511).

² Essa vox foi vista por Gager (1992, p. 62) como uma variação de OREOBAZAGRA. Dessa maneira faz parte de uma das mais comuns fórmulas mágicas de *vores mysticae*. Sua forma total seria composta por sete palavras, dispostas como se segue: MASKELLI MASKELLÔ PHNOUKENTABAÔ OREOBAZAGRA RÊXICHTHÔN HIPPOCHTHÔN PURIPÊGANUX (cf. PGM 7.302). Suas interpretações ainda são amplamente discutidas.

³ A conexão com a palavra grega *lailaps* nesse exemplo parece inegável. Cf. nota 3 (DT 241 = CTBS 12 = CIL 8.12511).

⁴ “O final em -KMEPH sugere que a deidade está conectada com Kneph, o deus serpente egípcio; cf. PGM 2.142; 4.1705; 4.2094; 7, col. 17” (GAGER, 1992, p. 62). Segundo a mitologia egípcia, Kneph ou Kmeph é a divindade egípcia do ar e uma das oito divindades criadoras. É representada como um ovo alado, um globo cercado por serpentes ou como Amon sob a forma da serpente Kematef (CURL, 2005, p. 445; IONS, 1982, p. 95; KLOTZ, 2012, p. 7 e ss.). Segundo Frédéric Portal (1845, p. 53) e Helena Petrovna Blavatsky (1888, p. 26), existem fontes de origem teosófica que tentam associar essa divindade com Serapis e Plutão.

⁵ Segundo Gershom Gerhard Scholem (1960, p. 94-100) essa *vox*, que é extremamente comum, deriva de uma expressão aramaica que significa “a prova de encantamentos mágicos”. Gager (1992, p. 265) concorda com essa hipótese atestando que a origem é provavelmente judaica.

⁶ Cf. nota 5 (DT 241 = CTBS 12 = CIL 8.12511).

⁷ Quanto a etimologia e significado dessa palavra existe certa controvérsia. Segundo Gager (1992, p. 269), “[...] esta *vox mystica* é claramente associada com o sol, o que torna provável que tenha originalmente derivado a partir de uma expressão hebraica que significa tanto “sol do mundo” como “sol eterno (cf. PGM 4.1805; 5.351; 5.365; 7.645-50)”. Porém Scholem (1960, p. 134), propõe que tenha derivado da expressão aramaica: *shemi shelam*, “meu nome é a paz”.

⁸ Aqui faz referência a uma deidade independente da cosmologia gnóstica, um dos sete arcontes, Sabaôth, associado, por sua vez, ao *genius* do planeta Marte e aos profetas Elias, Joel e Zacarias (YARKER, 2006, p. 160). Cf. nota 9 (DT 241 = CTBS 12 = CIL 8.12511).

⁹ Marmaraôth é possivelmente uma deidade que tem seu nome construído sobre a forma básica de ‘marmar’, adicionado a uma série de sufixos, algo bastante comum (cf. PGM 7.488, 598, 608; 35.2; 7.572). Suas origens encontram-se provavelmente na expressão em aramaico, “Senhor dos senhores” (GAGER, 1992, p. 268). Gager faz menção também a um trabalho inteiramente dedicado ao estudo dessa expressão de autoria de K. Preisendanz, intitulado ‘Marmaroath’ e publicado no volume 14 da revista *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, em 1930, porém foi impossível consultar diretamente esse material.

¹⁰ Uma variação familiar de IAO ABAOTH. Cf. nota 5 e 9 (DT 241 = CTBS 12 = CIL 8.12511).

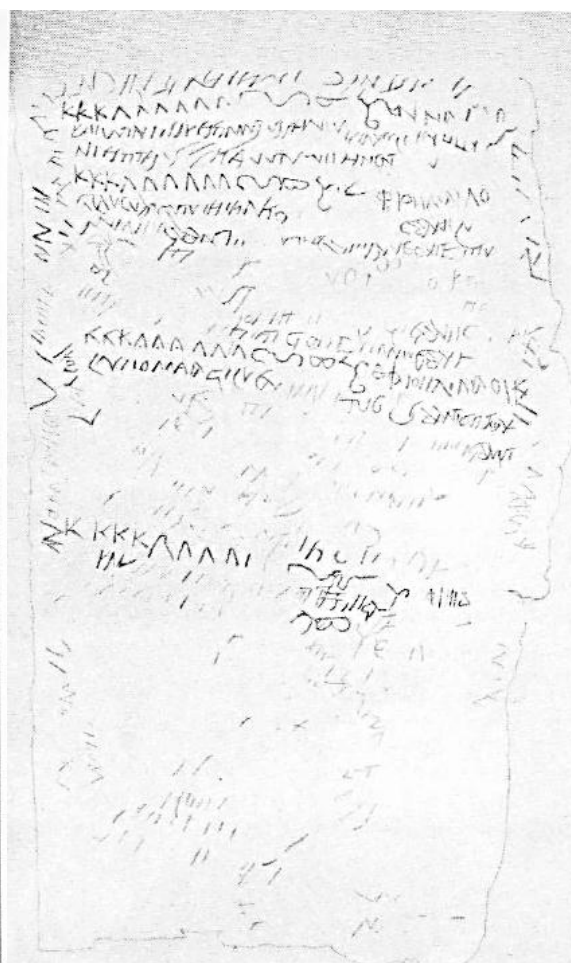
¹¹ Provavelmente uma forma grega do nome de Jesus. Em inúmeras documentações epigráficas e papirográficas – sobre o contexto de produção, recepção e divulgação mágica que o passado nos legou – podemos observar o uso da referência ao nazareno Jesus. O que não nos parece uma surpresa visto que a conduta de Jesus “[...] dentro do material dos evangelhos constituía um quadro coerente, consistente e crível da carreira de um mago” (SMITH, 1998, p. 180). Segundo Helen Ingram (2007, p. 93-103), “o alto grau de sincretismo que está presente nos papiros mágicos é devido em parte a tendência do mago de modificar suas técnicas e trocar sua fidelidade aos agentes espirituais em uma tentativa de descobrir o método mais eficaz para os seus encantamentos. Não é surpresa, então, que o simbolismo cristão foi rapidamente adotado pelos mágicos dedicados a adotar novas metodologias em uma quantidade considerável de nomes cristãos, orações e até mesmo passagens dos evangelhos, que foram prontamente absorvido pela tradição mágica. Mais tarde, os textos mágicos muitas vezes empregam o simbolismo cristão em encantamentos para cura, exorcismo e proteção contra o mal e o uso popular de material cristão em encantos e amuletos parece ter sobrevivido até os dias modernos. A incorporação de simbolismo cristão na antiga tradição mágica incluiu também a pessoa de Jesus, que veio a ser representado em amuletos, pedras preciosas e em desenhos mágicos. [...] Não era apenas a representação de Jesus, que foi integrado na tradição mágica, mas também o nome de Jesus que passou a ser usado como um dispositivo de encantamento valioso. [...] No entanto, para além de um simples pedido de assistência para Jesus, alguns apelos ao nome de Jesus em textos mágicos posteriores são tentativas definitivas para adquirir o espírito de Jesus e, posteriormente, empregá-lo para realizar a magia. [...] A incorporação do nome de Jesus em procedimentos mágicos indica que Jesus foi considerado por muitos mágicos, nos primeiros séculos, particularmente aqueles responsáveis pela construção desses textos, para ser um mago poderoso e, conseqüentemente, uma poderosa fonte de autoridade para os seus feitiços. Além disso, as tentativas de controlar o espírito de Jesus que aparecem em muitos dos textos mágicos cristãos posteriores sugerem que ele tinha sido vítima de procedimentos com a que foi sujeito durante a sua vida; o manipulador havia se tornado o manipulado. Em última análise, se as acusações de mágica feita pelos adversários de Jesus fossem provadas ser mentiras infundadas e maliciosas e as técnicas de prática mágica nos Evangelhos foram inteiramente fabricadas pelos autores dos Evangelhos ou métodos completamente inocentes de cura, então o fato indiscutível é que, como muitos outros milagreiros que flertavam sobre os limites da magia, Jesus foi considerado por alguns durante sua vida ser um mágico capaz e permanecendo intimamente associada com a magia após a sua morte”. Vários papiros mágicos que sobreviveram contêm, além de tentativas de reproduzir a verdadeira pronúncia do nome inefável judaico, o uso do nome de Jesus para razões várias, especialmente para exorcismos e curas, visto que se acreditava que neste nome residia algum tipo de autoridade associado ao poder místico e acessível pelo crente. O uso do nome de Jesus pelos judeus na tentativa de curar foi severamente denunciado por vários rabinos (BRUCE, 1988, p. 368). Para uma discussão detalhada sobre a associação da figura de Jesus com a magia antiga, cf. Ingram (2007), Smith (1998), Davies (1995), Twelftree (1993; 2007) e Meyer; Smith (1999, p. 35-6).

¹² “Provavelmente pretende ser familiar a *vox mystica* NEBOUTOSOUALETH; cf. PGM 4.2603, 2666” (GAGER, 1992, p. 63).

¹³ “A Hécate ctônica possuidora de três fazes, principal divindade reverenciada pelos magos, não deve ser confundida com a Hécate celeste, assimilada a Ártemis. O mundo latino, ao contrário do grego, só conheceu a primeira, denominada geralmente de Hécate Trívia e muitas vezes assimilada a Ísis e Proserpina. Altares com a estátua da deusa (*Hecataia*) eram erigidos nas encruzilhadas, junto dos quais se faziam regularmente oferendas de pães, peixes, ovos e queijo e se sacrificava um cão, seu animal preferido. Ao lado do culto público a Hécate, havia ainda mistérios em honra da deusa difundidos por toda a bacia do Mediterrâneo os quais se constituíam, em geral, de uma festa anual, presidida por um mistagogo, com o auxílio de toda uma hierarquia de auxiliares. Os mistérios de Hécate, assim como os de muitas outras divindades, incluíam a procissão da chave (uma vez que a deusa era guardiã das portas de Hades), sacrifícios, cantos e cenas de iniciação. Dentro do panteão greco-romano, Hécate era considerada uma divindade poderosíssima, comandando tanto os mortos (*larvae* e *lemures*) quanto os *daimones*. Senhora de todos os sortilégios, fora ela a responsável por ensinar a magia aos seus praticantes. Hécate ocupava ainda um lugar privilegiado dentro da teologia dos Oráculos Caldaicos, sendo assimilada à segunda hipótese da tríade Pai-Potência-Intelecto e confundindo-se por vezes com o Destino (*tyché*) ou com a própria natureza (*physis*)” (SILVA, 2003, p. 215).

¹⁴ “Esta longa *vox mystica*, com suas muitas variantes, é conhecida como a série BORPHOR-; ela aparece nas *defixiones* por toda a região do Mediterrâneo, bem como em amuletos e em fórmulas mágicas; ela é geralmente associada a Hécate e Selene (a lua), como seu nome secreto ou um tipo de invocação” (GAGER, 1992, p. 266). Interessante perceber que Selene, também é associada a Ártemis, a deusa virgem e com a própria Hécate, pois todas as três divindades eram consideradas deusas lunares, embora apenas Selene fosse considerada como a personificação da própria lua, ou a divindade latina, Luna (Virg., *Georg.*, 3.391-3; MARCH, 2001, p. 695-6; KERENYI, 1951, p. 196-197; HAMMOND, 1992, p. 970-971; HARD, 2004, p. 46; MORFORD; LENARDON, 2007, p. 64, 219-221). Dado o significado de associação com as divindades lunares a hipótese levantada por David Jordan (1985, p. 214) foi que a construção da palavra aliterasse como que para imitar o latido dos cães e dos lobos que uivam para o céu.

Nº DE INVENTÁRIO	DT 275 (p. 381-385)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória anopistógrafa.
MATERIAL:	Zinco.
DIMENSÕES:	17 x 10,3cm (1,5 mm de espessura e 250g de peso).
PROCEDÊNCIA:	Necrópole romana em Hadrumeto, na rota de Sousse à Al Qairawān.
DATAÇÃO:	Aprox. entre o final do II e início do III.
PARADEIRO:	Desconhecida, ainda em Tunis, Tunísia (NÉMETH, 2011, p. 98).



DESCRIÇÃO:

Esta tábua foi encontrada originalmente em formato de rolo, juntamente a outras seis, no tubo libatório de um túmulo aprox. do I ou II séc., em 1894, pelo capitão Choppard. Provavelmente as sete foram depositadas em datas diferentes, entre o fim do séc. I e início do III. Escrita em latim apresentava “A parte externa do rolo decorada de forma simples, com algumas linhas cruzadas, sem ordem aparente e sem significado preciso. [...] Dois dos lados são cortados de formato muito desajeitado; esta irregularidade não é o resultado de uma deterioração recente, porque o texto está completo e segue exatamente as bordas” (AUDOLLENT, 1902, p. 417). Apresenta longas listas de nomes de cavalos e aurigas. “Entre essas linhas são desenvolvidos dois conjuntos de nomes próprios. Alguns são

repetidos por duas vezes (l. 2-3 e 19-27), os outros são apenas exprimidos uma vez (l. 5-10 e 12-17). Há, portanto, uma categoria dupla de seres dedicados. Os nomes listados uma vez são os dos cavalos que participariam da próxima corrida no circo de Hadrumeto e cuja queda trará derrota aos seus condutores. [...] Ambas as séries não são tratadas da mesma forma pelo mágico. Em uma lista rápida, ele coloca pela primeira vez em evidência os sete cocheiros rivais; são eles que mais importam para oferecer a ira dos demônios. Em seguida, depois de citar os cavalos que conduzem em uma lista monótona, onde o retorno do verbo *cadant*, dá o aspecto de litânia, ele passa novamente por uma revisão, e um por um, multiplica maldições contra os aurigas: *cadat, vertat, frangat, male giret*” (AUDOLLENT, 1902, p. 419-421). “A característica desta *devotio* é, além da ausência de fórmulas mágicas, o arranjo físico que envolve os nomes dos envolvidos na ligação, são jogados ao redor da tábua, em linhas horizontais, sinais místicos em primeiro lugar, em seguida, dando sentido de uma fórmula que enlace os nomes desde o redor do prato” (CAGNAT, 1903, p. 259).

LEITURA INTERPRETADA:

34	30	vertant nec lora teneant nec agita-	33
		KKKAAALLLΛ ~ ~ ~ ~ ~ ΦΦΙΟΠΙΑΙΑΙΑΟ	
		Privatianu(m) Supe[r]sti[tū]anu(m) russei qui et Naucelliu Salutare(m)	
		Supe[r]stite(m) russei servu(m) Reguli Eliu Castore(m) Repentinu(m).	
5		KKKAAALLLΛ ~ ~ ~ ~ ~ ΦΦΙΟΠΙΑΙΑΙΑΟ	5
		Glauco(m) Argutu(m) veneti De<x>troiugu(m) Glauci cadant, Lydu(m)	
		Alumnu(m) cadant, Italu(m) Tyriu(m) cadant, Faru(m) cadant, Croceu(m) cadant,	
		Elegant<e>(m) cadant, Prancatiu(m) Oclopecta(m) Verbosu(m) cadant,	
		Adamatu(m) cadant, Securu(m) Mantineu(m) Prevalente(s) cadant,	
10		Paratu(m) Vagarfita(m) cadant, Divite(s) Ga[r]rulu(m) cadant, Cesareu(m)	10
		Germanicu(m) veneti cadant, Danuviu(m) cadant,	
		KKKAAALLLΛ ~ ~ ~ ~ ~ ΦΦΙΟΠΙΑΙΑΙΑΟ	
		Latrone(m) Vagulu(m) cadant, Agricola(m) cadant, Cursore(m)	
		Auricomu(m) cadant, Epafu(m) cadant, Hellenicu(m) cadant,	
15		Id[a]eu(m) Centauru(m) cadant, Bracatu(m) Virgineu(m) cadant,	15
		Ganimede(m) cadant, Multivolu(m) cadant, E[o]lu(m)	
		Oceanu(m) Eminent<e>(m) cada[nt, T]agu(m) cadant,	
		Eucles cadant, Verbosu(m) cadant.	
		KKKAAALLLΛ ~ ~ ~ ~ ~ ΦΦΙΟΠΙΑΙΑΙΑΟ	
20		Privatianu(m) cadat vertat frangat male giret,	20
		KKKAAALLLΛ ~ ~ ~ ~ ~ ΦΦΙΟΠΙΑΙΑΙΑΟ	
		Naucelliu(m) Supe(r)stianu(m) russei cadat vert[at fran]gat,	
		KKKAAALLLΛ ~ ~ ~ ~ ~ ΦΦΙΟΠΙΑΙΑΙΑΟ	
		Supe(r)stite(m) russei servu(m) Reguli cadat vertat fran[gat],	
25		Salutare(m) cadat vertat frangat,	25
		Eliu(m) cadat vertat frangat vertat,	
		Castore(m) cadat vertat frangat vertat,	
		Reptinu(m) cadat vertat frangat.	
29		KKKAAALLLΛ ~ ~ ~ ~ ~ ΦΦΙΟΠΙΑΙΑΙΑΟ	
31		nis audire possint nec se mo[v]ere possint	31
35		videant nec vincant vertant.	32

TRADUÇÃO:

KKKAAAAAA THPHIOPAIAIAO¹

Privatinus, dos Vermelhos, Superstianus Naucellius, Salutaris, Superstites Regulis, servo dos Vermelhos, Elius, Castor e Repentinus.

KKKAAAAAA THPHIOPAIAIAO

Glaucus, Argutus, dos Azuis, caiam de Destroiugus, de Glaucus, Lydus caiam de Alumnus, caiam de Italus, Tyrius, caiam de Farus, caiam de Croceus, caiam de Elegantus, caiam de Prancatius, Oclopecta, Verbosus, caiam de Adamatus, caiam de Securus, Mantineus, Prevalente, caiam de Paratus, Vagarfita, caiam do Divites, Garrulus, Cesareus, caiam do Azul Germanicus, caiam de Danuvius,

KKKAAAAAA THPHIOPAIAIAO

caiam de Latrones, Vagulus, caiam de Agricola, Cursore, caiam de Auricomus, caiam de Epafus, caiam de Hellenicus, caiam de Ideus, Centaurus, caiam de Bracatus, Virgineus, caiam de Ganimedes, caiam de Multivolus, Eolus, caiam de Oceanus, Eminentus, caiam de Tagus, caiam de Eucles, caiam de Verbosus,

KKKAAAAAA THPHIOPAIAIAO

Que Privatianus contorne mal [a meta], caia, que revire e morra;

KKKAAAAAA THPHIOPAIAIAO

Que Naucellius Superstianum, dos Vermelhos, caia, revire e morra

KKKAAAAAA THPHIOPAIAIAO

Que Supersites Regulis, servo dos Vermelhos, caia, revire e morra

Que Salutaris caia, revire e morra

Que Elius caia, caia, revire e morra

Que Castor caia, caia, revire e morra

Que Repentinus caia, revire e morra

KKKAAAAAA THPHIOPAIAIAO

(*Texto que margeia a tábua*) Obrigue e oprima os cavalos dos azuis e vermelhos, para que não possam correr nem possam ouvir os freios, nem possam se mover, mas caiam, quebrem e morram; e que os aurigas azuis e vermelhos girem, que eles não possam segurar as rédeas dos cavalos, nem possam incitar, nem possam conter, nem possam ver sua frente, nem seus adversários, nem se tornem vencedores.

Bibliografia específica sobre esta tábua, em ordem cronológica:

CAGNAT, René Louis Victor. Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine. *Revue archéologique*, tome 41, 1902, p. 435-436, imag. n. 149.

AUDOLLENT, Auguste Marie Henri. Note sur une nouvelle 'tabella devotionis' trouvée à Sousse. *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 3e. livraison, 1902, p. 417-425.

CAGNAT, René Louis Victor. Les tablettes magiques d'Hadrumète. *Journal des Savants*, 1903, p. 256-264.

JEANNERET. Maurice. *La langue des tablettes d'exécration latines*. Paris: Neuchâtel, 1918.

TREMEL, Jan. *Magica Agonistica: fluchtafeln im antiken sport*. Hildesheim: Weidmann, 2004, p. 25.

GORDON, Richard Lindsay. Competence and 'Felicity Conditions' in two Sets of North African Curse-Tablets (*DTAud.* nos. 275-85; 286-98). *MHNNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, v. 5, 2005, p. 61-86.

KROPP, Amina. *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen: Narr, 2008, 11-02-01-12.

NÉMETH, György. Sequences of *charakteres* in some circus *defixiones* in Latin from *Hadrumentum*. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47, 2011, p. 95-110.

Notas de Tradução:

¹ “Essa *vox magica* tem origem desconhecida e se apresenta sempre da mesma forma: “[...] uma única linha, repetida sete vezes, que consiste de sinais misteriosos e letras, agrupadas em grupos de três (KKK AAA AAA), as outras são arranjadas em uma ordem incerta [...]. Em primeiro lugar, a linha mágica cujo valor preciso nos escapa, mas que devia aos olhos do autor, ter grande importância. Porque, ela foi colocada no início e no final (l. 1 e 28), cuidadosamente delinea as frases intercaladas e encerra-as como barreiras intransponíveis. [...] essa repetição tende a reforçar o poder da maldição, para apressar a intervenção das divindades infernais [...]” (AUDOLLENT, 1902, p. 420-421). Para Iao, cf. nota 5 (DT 241 = CTBS 12 = CIL 8.12511).

Nº DE INVENTÁRIO:	DT 278 (p. 387-388)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória opistógrafa.
MATERIAL:	Chumbo.
DIMENSÕES:	9,5 x 5,5 cm.
PROCEDÊNCIA:	Necrópole romana em Hadrumeto, na rota de Sousse à Al Qairawān.
DATAÇÃO:	Desconhecida por várias razões. O relatório inicial citava que as imprecações pertenciam ao final do séc. I ou início do II, porém deve-se concluir que as sepulturas em questão, se realmente datarem do primeiro século, podem ter sido usadas por depósito em diferentes épocas, sendo que as próprias já existiam muito tempo antes de ser usadas pela primeira vez para operações mágicas. Tudo a crer entretanto que pela semelhança com as outras do grupo azul, parece ter sido no final do segundo início do terceiro.
PARADEIRO:	<i>Bibliothèque nationale de France</i> em Paris, França.

DESCRIÇÃO:

Foram encontrados pelo comandante da guarnição francesa em Sousse, General Paul Henri Goetschy (1848-1921) durante suas escavações amadoras em uma necrópole romana ao sul da estrada que leva de Sousse à Al Qairawān, cerca de 500 metros do acampamento militar francês (*Camp des Tirailleurs*) e a 300 metros da necrópole púnica. De acordo com o relatório da Goetschy, eles foram descobertos em dois túmulos cinerários em 1894 (CAGNAT, 1903, 259), doze das quatorze tábuas de chumbo estavam enroladas (dez delas são documentadas como DT 263; 276-285). Os dois que não estavam enrolados tinha pregos atravessados, que ainda estavam lá quando encontrados (AUDOLLENT, 1904, 360-361). Não havia móveis nos túmulos que poderiam ser usados pra precisar a data das *defixiones*, mas os túmulos ao redor datam do séc. I-II. A tábua foi escrita em latim, originalmente um rolo, apresentando mutilação na margem superior, ainda em péssimas condições, com superfície corroída. Presença de vários *charakteres*.

LEITURA INTERPRETADA:

			Δ Ψ Ζ Θ Ρ		
			[— — — — —] cadat, Alumnu(m) cadat, A[d]amat[u(m)] cadat,		
			Danubiu(m) Ideu(m) cadant, Virgineu(m) Bracatu(m) cad[ant],		
			Epafu(m) Victore(m) cadant, Lydeu(m) cadat, Elegante(m) cadant,		
			Pancratiu(m) Oclopecta(m) Verbosu(m) Crinitu(m) cadant vertant,		
5			Securu(m) Mantineu(m) Prevalente(m) cadant, Lydeu(m)		5
			Δ Ψ Ζ Θ Ρ		
			Latrone(m) Vagulu(m) cadant, Helve[ticu(m)] cada[t], Lydeu(m)		
			Hellenicu(m) Inumanu(m) cadant, Mul[tivol]u(m) cadant,		
			Delusore(m) cadant, Impr[ob]u(m) Vagarfitu(m) cadant,		
10			Iuvene(m) Capria(m) Mirandu(m) cadant, Cesareu(m)		10
			Divite(m) Garulu(m) Ganimedu(m) Cursore(m) Agricola(m) cadant.		
			Δ Ψ Ζ Θ Ρ		
			Privatianu(m) cadat vertat, Salutare(m) cadat vertat,		
			Supe(r)stianu(m) russei qui et Naucelliu(m) cadat v[ertat],		
15			Supe(r)stite(m) russei servu Reguli(m) cadat vertat,		15
			Romanu(m) [cadat vertat], Repenti[nu(m)] cadat vertat,		
			Eliu(m) cadat [vertat, Ca]store(m) cadat vertat.		
			Δ Ψ Ζ Θ Ρ		
20			audiant nec pedes [— — — — —]		
23			nec vincant [vertant].		

Anverso (α)

○ Ψ ε ? ∨ ⊕ Reverso (β)

TRADUÇÃO:

[— — — —] caia, que Alumnus caia, Adamatus caia, Danubius e Ideus caiam, Virgineus e Bracatus caiam, Epafus e Victores caiam; Lydeus caia, Elegantes caiam, Pancratius, Oclopectas, Verbosus, Critinus caiam e revirem, Securus, Mantineus, Prevalentes e Lydeus caiam.

Latrones e Vagulus caiam, Helveticus caia, Lydeus, Hellenicus e Inumanus caiam, Multivolus caiam, Delusores caiam, Improbus e Vagarfita caiam, Iuvenes, Caprias, Mirandus e Cesareus caiam, Divites, Garrulus, Ganimedes, Cursores e Agricola caiam.

Privatianus caia e revire, Salutare caia e revire. Superstianum, dos Vermelhos, e Naucellius caia e revire, Superstitem, servo dos Vermelhos, de Regulos caia e revire, Romanus caia e revire, Repentinus caia e revire, Elius caia e revire, Castor caia e revire.

[— — — —] dos Azuis e Vermelhos não possam correr, nem [usar os] freios, nem ouvir os pés [— — — —] ser desatrelados dos aurigas [— — — —] nem possam ver sua frente, nem seus adversários, nem se tornem vencedores.

Bibliografia específica sobre esta tábua, em ordem cronológica:

- CAGNAT, René Louis Victor. Les tablettes magiques d'Hadrumète. *Journal des Savants*, 1903, p. 256-264.
- JEANNERET. Maurice. *La langue des tablettes d'exécration latines*. Paris: Neuchâtel, 1918.
- TREMEL, Jan. *Magica Agonistica: fluchtafeln im antiken sport*. Hildesheim: Weidmann, 2004, p. 28.

Nº DE INVENTÁRIO:	DT 284 (p. 393-395)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória opistógrafa.
MATERIAL:	Chumbo.
DIMENSÕES:	14,5 x 8,7 cm.
PROCEDÊNCIA:	Necrópole romana em Hadrumeto, na rota de Sousse à Al Qairawān.
DATAÇÃO:	Desconhecida por várias razões (cf. DT 278).
PARADEIRO:	<i>Bibliothèque nationale de France</i> em Paris, França.

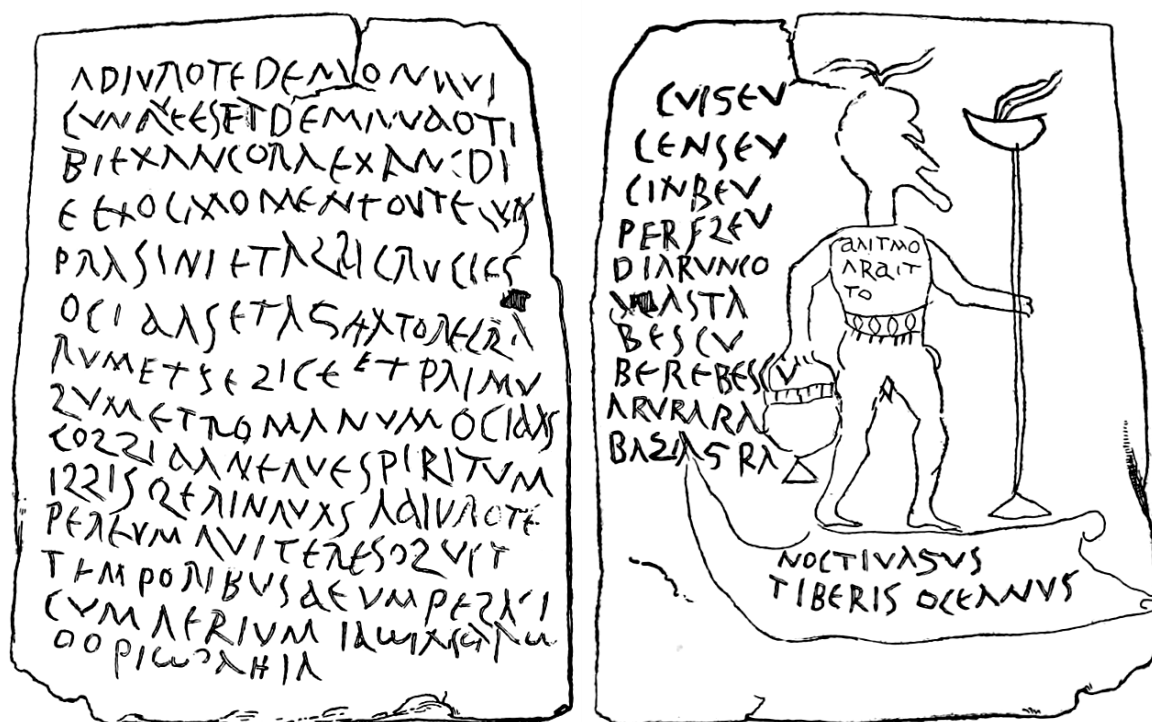
DESCRIÇÃO:

Uma necrópole romana ao sul da estrada que leva de Sousse à Al Qairawān, cerca de 500 metros do acampamento militar francês (*Camp des Tirailleurs*) e a 300 metros da necrópole púnica. Encontrada em 1894, pelo general Goetschy (cf. DT 278). Mais espessa que o normal, originalmente um rolo, apresentando péssimas condições, corte na diagonal e a superfície inferior corroída, impossibilitando a leitura de parte do texto. Apresenta texto em latim, a magia se dirige contra os corredores Azuis e seus cavalos. Apresenta uma falha na fórmula de imprecisão e os agentes espirituais conscientes a quem a tábua se dedicava são inscritos nas margens.

LEITURA INTERPRETADA:

	I A O A D O N A E I O I O A	
	Privatianu(m) Naucelliu(m) Supe(r)s[tian]u(m) russei Repentinu(m)	0
	Supe(r)sti[tem russ]ei servu Reguli Eliu(m) Castore(m) Elegante(m)	5
U	Glauco(m) Argutu(m) veneti Destroigu(m) Glauci cadant, Elegantem cadant,	5
E	Ideu(m) Centauru(m) cadant, Bracatu(m) Virgineu(m) cadant, Noviciu(m)	5
I	Securu(m) Mantineu(m) Prevalente(m) Ilarinu(m) cadant, Danuviu(m)	5
I	Pancratiu(m) Odopecta(m) Verbosu(m) Crinitu(m) cadant, Auricomu(m)	5
I	Elegante(m) Cesareu(m) Improbu(m) Vagarfita(m) cadant,	5
A	Paratu(m) Delusore(m) cadant, Latrone(m) Vagulu(m) cadant, Hellemu(m)	10
A	Divite(m) Garulu(m) cadant, Adamatu(m) cadant, Danuviu(m) cadant,	10
E	Acceptore(m) cadant, Germanicu(m) veneti cadant, Elegante(m)	10
R	Eolu(m) Decore(m) Oceamu(m) Eminente(m) Tagu(m) cadant, Eburnu(m)	10
R	Epaflu(m) cadant, Agricola(m) cadant, [Mír(?)]andu(m) veneti Multivolu(m)	10
C	Capria(m) Inhumanu(m) cadant, Voluptate(m) Capriolu(m) Viatore(m)	15
V	Securu(m) [Au(?)]guriu(m) Audace(m) Pardu(m) Tigride(m) Percussore(m)	15
A	Aliatore(m) çadat, Massinissa(m) cadant frangant.	15
T	Privatianu(m) cadat vertat, Naucelliu(m) cadat vertat,	20
O	Supe(r)stite(m) russei servu Reguli cadant vertant,	20
H	Eliu(m) Castore(m) cadat vertat, Eliu(m) cadat vertat, Lidu(m)	20
C	Repentinu(m) cadat vertat, Naucelliu(m) vertat,	20
I	[-----v]ertant, Privatianu(m)	20
R	[-----] Supe(r)stite(m) russei se[rvu Re]guli	20
O	[Cas]tore et Eliu(m) et Repentinu(m) et Castore(m)	25
T	et Pr[ivati]anu et Naucelliu(m) nec agitare	25
H	possint nec retine[r]e equos p[ossin]t nec lora	25
P	[teneant -----]	25
	[-----]	25
	[-----]	25
	non possint. alliga[te e]t ob[lig]a[te et grav]at[e]	30
	equos veneti et russei ne currere p[ossin]t	30
	nec frenis audire possint nec pedes mo(v)ere possint	30
	set cadant frangant disiungantur [-----]	30
	palma vincere non possint.	30
	S < > E C H E S O O O C S I O S E	

Nº DE INVENTÁRIO:	DT 286 (p. 396-399)	ILS 8753 (p. 999)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória opistógrafa.	
MATERIAL:	Chumbo.	
DIMENSÕES:	12,2 x 8-9,3 cm.	
PROCEDÊNCIA:	Necrópole romana em Hadrumeto, próxima ao circo e ao anfiteatro.	
DATAÇÃO:	Século III.	
PARADEIRO:	Musée du Louvre (MNC 1650), Paris, França.	

**DESCRIÇÃO:**

A tábua foi encontrada em 1892, por dois militares franceses, o capitão Louis Choppard e o tenente da quarta linha dos escaramuçadores algerianos Gustave Hannezo. Originalmente um rolo, apresenta mutilação na margem superior, ainda em péssimas condições, com superfície corroída. Seu texto foi escrito em latim com alguns termos mágicos em alfabeto grego. Maldição contra os cavalos dos Verdes e Brancos e alguns cavaleiros possivelmente dessas mesmas facções. Foram encontradas na Gália, tábuas semelhantes: em 1845, foram descobertas oito com imagens semelhantes nas fontes de *Amélie-les-Bains-Palalda*, na fronteira francesa com os Pirineus, no mesmo ano, em *Rom (Deux-Sèvres)*, encontraram uma em um poço (HÉRON DE VILLEFOSSE, 1892, p. 226).

LEITURA INTERPRETADA:

adiuro te d(a)emon qui-		CVIGEV,	
cu<m>que es et demando ti-		CENSEV,	
bi ex (h)anc (h)ora ex (h)anc di-		CINBEV,	
e ex (h)oc momento ut equos		PERFLEV,	ANIMO
prasini et albi crucies	5	DIARVNCO,	ARAIT
oc(c)idas et agitadore(s) cla-		DEASTA,	TO
rvm et felice(m) et primu-		BESCV,	
lum et romanum oc(c)idas		BEREBESCV,	
collida(s) neque spiritum		ARVRARA,	
illis <r>e<l>inquas adiuro te	10	BAÇAGRA	
per eum qui te resolvit			
temporibus deum pela[g]i-			
cum aerivm ιαω ιαζδαω			<i>noctivagus</i>
οοριω . αιηα			<i>Tiberis Oceanus</i>

Anverso (α) / Reverso (β)

TRADUÇÃO:

Eu te conjuro, demônio, quem quer que você seja e ordeno a ti que a partir desta hora, a partir deste dia, a partir deste momento torture e mate os cavalos dos verdes e brancos, mate e esmague os corredores Clarus, Félix e Primulus e Romanus, faça-os perder a alma; Eu te conjuro, pela divindade do mar e do ar [Netuno Pelágico] que retribui no tempo certo. IAO IASDAO OORIO.AEIA

(Lista de nomes intraduzíveis, à esquerda) CVIGEV, CENSEV, CINBEV, PERFLEV, DIARVNCO, DEASTA, BESCV, BEREBESCV, ARVRARA, BAÇAGRA.

(à direita) ANIMO ARAITTO.

(no barco da imagem) Notívago, Rio Tibre e Oceano.

Bibliografia específica sobre esta tábua, em ordem cronológica:

HÉRON DE VILFOSSE, Antoine. Tabella devotionis découverte à Hadrumète. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 36, n. 4, 1892, p. 226-227.

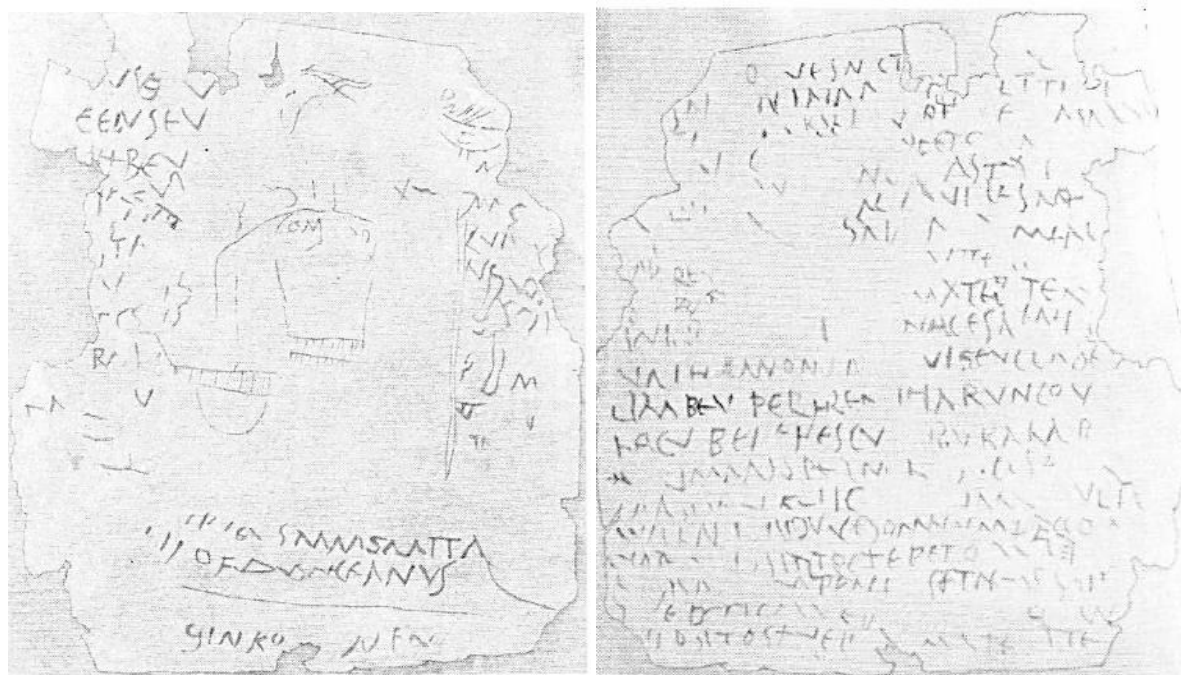
BRÉAL, Michel. Observations sur l'inscription sur rouleau de plomb trouvée à Tunis et récemment communiquée par M. Héron de Villefosse. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 36, n. 4, 1892, p. 231-232.

CAGNAT, René Louis Victor. Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine. *Revue archéologique*, tome 21, 1893, p. 258, imag. n. 27.

HANNEZO, Gustave; CHOPPARD, Louis. Nouvelles découvertes dans la Nécropole romaine d'Hadrumète. *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1893, p. 193-202.

- WÜNSCH, Richard. Neue Fluchtafeln. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 55, 1900, p. 246, img. n.14.
- HÉRON DE VILLEFOSSE, Antoine. *De tribus tabellis hadrumetinis* (DT 266; 286-287). *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1901, p. 326-334.
- CAGNAT, René Louis Victor. Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine. *Revue archéologique*, tome 41, 1902, p. 346, imag. n. 54-55.
- JEANNERET, Maurice. *La langue des tablettes d'exécration latines*. Paris: Neuchâtel, 1918.
- KAGAROW, Eugen G. *Griechische Fluchtafeln*. Munich: Leopoli, 1929, n. 41.
- SOLIN, Heikki. *Analecta Epigraphica*. Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 1998, p. 291.
- TREMEL, Jan. *Magica Agonistica: fluchtafeln im antiken sport*. Hildesheim: Weidmann, 2004, p. 36.
- GORDON, Richard Lindsay. Competence and 'Felicity Conditions' in two Sets of North African Curse-Tablets (*DTAud.* nos. 275-85; 286-98). *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, v. 5, 2005, p. 61-86.
- KROPP, Amina. *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen: Narr, 2008, 11-02-01-22.
- MARTIN, Michaël. *Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*. Paris: Errance, 2010, p. 102.

Nº DE INVENTÁRIO	DT 289 (p. 396-399)	Alaoui H39 (p. 128)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória opistógrafa.	
MATERIAL:	Chumbo.	
DIMENSÕES:	11,8 x 10,2 cm.	
PROCEDÊNCIA:	Cemitério romano em Hadrumeto.	
DATAÇÃO:	Pela semelhança com a DT 286, tudo leva a crer que Séc. III.	
PARADEIRO:	<i>Musée national du Bardo</i> , Tunis, Tunísia.	

**DESCRIÇÃO:**

Bastante danificada, especialmente na parte superior e na margem direita, as letras se encontram apagadas pelo tempo e oxidação. Foi escrita em latim com algumas letras em grego. O texto mágico é contra os cavalos dos Verdes e Brancos e alguns cavaleiros possivelmente dessas mesmas facções. O anverso é bastante semelhante a anterior, o que não se repete no reverso.

LEITURA INTERPRETADA:

CUIG[E]U				[— — — —]lve sancte a[— — — — —]
CENSEU				[— — —]eret a in te p[— — —] et te[—]ta
[C]INBEU		rogo [—]		[—]eas[— — —]cus op[se]cro te venias ad
[PE]RFLEU		cui[—]e[—]		[— — —]e[— —]t[— —]e et os equos [—]
[DIA]RUNCO	ANIMO	ne sum-	5	[— —]tiantē contra[h(?)]as tuis [—]e[— —]
[VE]ASTA	A[R]AITO	mas exi-		aufer[as] ab eis nervia vires med[ul]-
[BESC]U		ști s[i]-		las im[pe]tos victorias; noli meas [sper]-
[BEREBE]SCU		cut mi-		[n]ere v[oc]es s[et mov]ean(t) te hec
[AR]JURARA		hī bapa-		[su]ppos[i]t[a — —]mate[—]ter
BAÇAGRA		etes.	10	si cuis tali[—]ta[—]neces finia
				ultima nomina CUIGEU CENSE[U]
	Lynceus Margarita			CIMBEU PERFLEU [D]IARUNCO VEASTA
	Profugus Oceanus			BESCU BEREBESCU [A]JRURARA BA[ÇA]GR[A]
				noli meas spernere voce(s) set equos
	o[—]i[—]ginae [tene]brarum		15	prasini et albi e[— —]cia[— cr]ucia[s(?)]
				auferas illis dulce somnum, fac eos ne
				currere possint, oc te peto aure[— —]om
				nervitatem tempus et necessita[tis(?)]
				tue depremas e[quo]s e[q]uos tecum n[—]
			20	su[p]positos tue b[—]mmate[—]ste

Anverso (α) / Reverso (β)

TRADUÇÃO:

(à esquerda) CUIG[E]U, CENSEU, [C]INBEU, [PE]RFLEU, [DIA]RUNCO, [VE]ASTA, [BESC]U, [BEREBE]SCU, [AR]JURARA, BAÇAGRA.

(à direita) Rogo [—] existiu muitíssimo comigo [—]

(abaixo) Lynceus, Margarita, Profugus e Oceanus [—] escuridão

[— — — — —] peço-lhe para vir para até [—] e os cavalos [—] tira-lhes a sua forças, seus nervos, suas colunas dorsais, seus ímpetos e suas vitórias; não desprezeis as minhas vozes, mas se submetam e movam esta [—] finalize os últimos nomes. CUIG[E]U, CENSEU, [C]INBEU, [PE]RFLEU, [DIA]RUNCO, [VE]ASTA, [BESC]U, [BEREBE]SCU, [AR]JURARA, BAÇAGRA. Não desprezeis as minhas palavras, mas mata os cavalos verdes e brancos [—] retire o doce sonho, faça com que não possam correr, este te imploro [—] e um momento de necessidade [—] cavalos com cavalos [—]

Bibliografia específica sobre esta tábua, em ordem cronológica:

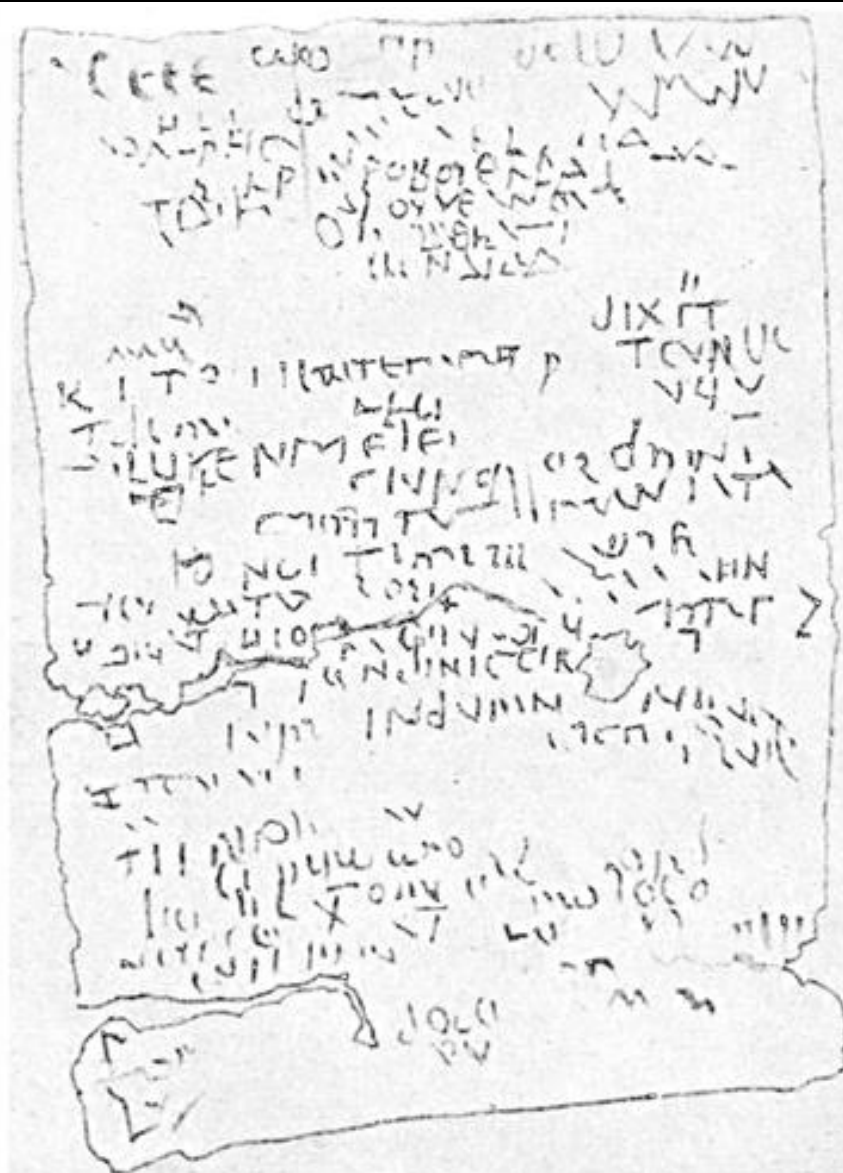
JEANNERET. Maurice. *La langue des tablettes d'exécution latines*. Paris: Neuchâtel, 1918.

TREMEL, Jan. *Magica Agonistica: fluchtafeln im antiken sport*. Hildesheim: Weidmann, 2004, p. 39.

GORDON, Richard Lindsay. Competence and 'Felicity Conditions' in two Sets of North African Curse-Tablets (*DTAud.* nos. 275-85; 286-98). *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, v. 5, 2005, p. 61-86.

KROPP, Amina. *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen: Narr, 2008, 11-02-01-25.

Nº DE INVENTÁRIO	DT 295 (p. 409-410)	CTBS 11 (p. 64-65)	Alaoui H34 (p. 128)
TIPOLOGIA:	Tábua execratória anopistógrafa.		
MATERIAL:	Chumbo.		
DIMENSÕES:	6-5,8 x 8 cm (15 mm de espessura).		
PROCEDÊNCIA:	Cemitério romano em Hadrumeto.		
DATAÇÃO:	Desconhecida, claramente entre séc. III e IV.		
PARADEIRO:	<i>Musée national du Bardo</i> , Tunis, Tunísia.		



DESCRIÇÃO:

O texto foi escrito em letra muito pequena e sofreu apagamento e desgaste em função da oxidação e do tempo. Feitiço em Latim, *Mysticae voces* e os nomes dos cavalos em grego. O feitiço foi endereçado à vários poderes ctônicos. O objetivo da magia foi incapacitar os cavalos de corrida; esses são nomeados, porém o cliente e a facção proprietária dos cavalos permanecem anônimos. O verbo principal da impreciação é *obligate*. Muitas das fórmulas

dessa magia são visualizadas nas tábuas cartaginesas (nas DT 234-240), como em nosso exemplo, DT 237 = CTBS 9 = CIL 8.12508.

LEITURA INTERPRETADA:

Υεσσε[μ]ιγαδ[ων]ια[ω] αω βαυβω	
εηαιε[— — — — —]σοπεσαν καν-	
θαρα ερησιγαλ σανκιστη δωδε-	
[κ(?)]ακητη ακρουροβορε κοδηρε	
δροπιδη ταρταροϋχε ανοχ ανοχ	5
καταβρειμω φοβερα προς τ	
ε[—]νη κατανεικανδρα δαμαστρει	
[—]σα μεγαλοδοξε σερουαβυος {Σερουατον(?)} tibi	
commendo quoniam maledixit	
parturientem, currant cuillic	10
et d(a)emones infermales obliga-	
te illis equis pedes ne currere	
possint, illis equis quorum no-	
mina hic scripta et demandata	
habetis, Incl<y>tum Nitidum Patri-	15
ciou<m> Nauta(m) σ<i>ουν[—]αα ταχαρχην;	
obligate illos ne currere possi(n)t cra-	
stini(s) et perendini<s> cir[cens]ibus	
Patricium Nitidum Na[ut]a Incl<e>	
ταχαρχην; tou autem Domina(m)	20
Canpana(m) χαμπτηρας {καμπτηρας} Nitidum	
Patricium Nauta Incl<y>tu<m> ταχαρ-	
χην ne currere possint cras et	
perendie et omnibus horis	
in circo ruant, quomodo et tu	25
iucundu emeritus es βίος	
θάνατος; iam iam cito cito	
quoniam d[e]ducunt illos	
συ<μ>ωνιακ(ο)ι δαίμονες	

TRADUÇÃO:

HUESSE[M]IGAD[ÔN] IA[Ô] AO BAUBÔ
 EEAEIE[— — — — —]SOPESAN KAN-
 THARA ERÊSCHIGAL SANKISTÊ DÔDE-
 [K]AKÊTÊ AKROUROBORE KODÊRE
 DROPIDÊ TARTARUCHE¹ ANOCH ANOCH
 KATABREIMÔ² coisas assustadoras em direção a T[?]
 E[—]NNÊ KATANEIKANDRA DAMASTREI

[—]SA o mais glorioso SEROUABUOS para ti,
 eu ordeno, porque ele caluniou
 [a minha] intenção. Deixá-los correr para [ele?];
 e demônio infernal, ligue
 os pés dos cavalos para que eles não sejam capazes
 de executar, os cavalos cujos nomes
 aqui inscritos e demandados
 tens: *Incletus, Nitidus, Patricius,*
Nauta, Sioun[—]*aa, Tachaocheu* [Começo Rápido]³.
 Ligue-os de modo que eles não possam correr
 amanhã ou depois de amanhã no circo:
Patricius, Nitidus, Nauta, Incletus,
Tachaocheu; também *Domina,*
Camphras, Nitidus,
Patricius, Nauta, Incletus e Tachaocheu –
 de modo que não possam correr amanhã e
 depois de amanhã, e toda vez que entrarem
 em colapso no circo, faça-os morrer e cair,
 assim como você está [aqui] prematuramente
 morto;⁴ agora, agora, rápido, rápido,
 porque eles vão,
 ó demônios tifônicos!⁵

Bibliografia específica sobre esta tábua, em ordem cronológica:

- JEANNERET. Maurice. *La langue des tablettes d'exécration latines*. Paris: Neuchâtel, 1918.
- SOLIN, Heikki. *Analecta Epigraphica*. Rome: Institutum Romanum Finlandiae, 1998, p. 291.
- TREMEL, Jan. *Magica Agonistica: fluchtafeln im antiken sport*. Hildesheim: Weidmann, 2004, p. 39.
- GORDON, Richard Lindsay. Competence and 'Felicity Conditions' in two Sets of North African Curse-Tablets (*DTAud.* nos. 275-85; 286-98). *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, v. 5, 2005, p. 61-86.
- KROPP, Amina. *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen: Narr, 2008, 11-02-01-31.

Notas de tradução:

¹ Segundo Gager (1992, p. 64) existem várias traduções possíveis: poderia ser traduzido como 'Governante do Tártaro', o submundo grego; uma referência a Cronos, como em outra *defixio* (cf. DT 410 ou nos PGM, 4.2242); ou um atributo da lua.

² Segundo Gager (1992, p. 64), *Katabreimô* poderia representar uma *vox mystica* ou um verbo do grego arcaico que significasse algo como ‘gritar contra’, na primeira pessoa do singular.

³ “Essas duas palavras *bios thanatos* (*βίος θάνατος*) são escritas em grego e devem se referir a alguém que morreu prematuramente ou por violência. A tradução que aqui se segue foi uma sugestão feita privadamente por David R. Jordan” (GAGER, 1992, p. 65).

⁴ Aqui existe uma divergência na leitura de Gager (1992, p. 65) e Audollent (1904, p. 409-410). Para o primeiro *Tachatchên* seria o nome de outro cavalo, tal como acreditamos, já para o segundo, seria uma *vox mystica*.

⁵ Tifão foi amplamente identificado com a figura do deus egípcio Seth, deidade patrona dos encantamentos e feitiços. Hesíodo (*Teog.*, 823-835; 869-880, Trad. Jaa Torrano, 1995, p. 173-174) escreveu sobre este monstro quando na batalha contra Zeus, descrevendo-o: “Ele tem braços dispostos a açdes violentas / e infatigáveis pés de Deus poderoso. Dos ombros / cem cabeças de serpente, de víbora terrível, / expeliam línguas trevosas. Dos olhos / sob cílios nas cabeças divinas faiscava fogo e das cabeças todas fogo queimava no olhar. / Vozes havia em todas as terríveis cabeças / a lançar vário som nefasto: ora falavam / como para Deuses entender, ora como / touro mugindo de indômito furor e possante voz, / ora como leão de ânimo impudente, / ora símil a cadelas, prodígio de ouvir-se, / ora assobiava a ecoar sob altas montanhas. [...] De Tifeu vem o furor dos ventos que sopram úmidos, / não Notos, Bóreas e Zéfiro clareante, / estes vêm de Deuses, grande valia dos mortais, / os outros sopram às cegas sobre o mar / e, ao caírem no alto-mar cor de névoa, / impetuum ruim procela, grande ruína dos mortais. / Eles sopram diversos, dispersam os navios, / perdem os nautas, e não têm resistência ao mal / os homens que os encontram pelo mar, / e pela terra sem-fim e florida eles perdem / os campos amáveis dos homens nascidos no chão / atulhando-os de pró e de doloroso turbilhão [οὗ χεῖρες μὲν ἔασιν ἐπ’ ἰσχύι, ἔργματ’ ἔχουσαι, / καὶ πόδες ἀκάματοι κρατεροῦ θεοῦ: ἐκ δὲ οἱ ὤμων / ἦν ἑκατὸν κεφαλαὶ ὄφιος, δεινοῖο δράκοντος, / γλώσσησιν δνοφερῆσι λελιχμότες, ἐκ δὲ οἱ ὄσσων / θεσπεσίης κεφαλῆσιν ὑπ’ ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσεν: / πασέων δ’ ἐκ κεφαλῶν πῦρ καίετο δερκομένοιο: / φωναὶ δ’ ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῆς κεφαλῆσι / παντοίην ὄπ’ εἶσαι ἀθέσφατον: ἄλλοτε μὲν γὰρ / φθέγγονθ’ ὥστε θεοῖσι συνιέμεν, ἄλλοτε δ’ αὐτε / ταύρου ἐριβρύχου, μένος ἀσέτου, ὄσσαν ἀγάρου, / ἄλλοτε δ’ αὐτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος, / ἄλλοτε δ’ αὐ σκυλάκεσσιν εἰοικότα, θαύματ’ ἀκοῦσαι, / ἄλλοτε δ’ αὐ ροίζεσχ’, ὑπὸ δ’ ἤχεεν οὔρεα μακρά. [...] ἐκ δὲ Τυφωέος ἔστ’ ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων, / νόσφι Νότου Βορέου τε καὶ ἀργέστεω Ζεφύροιο: / οἷ γε μὲν ἐκ θεόφιν γενεῆ, θνητοῖς μέγ’ ὄνειαρ: / οἱ δ’ ἄλλοι μαψαῦραι ἐπιπνέουσι θάλασσαν: / αἱ δὲ τοι πίπτουσαι ἐς ἠεροειδέα πόντον, / πῆμα μέγα θνητοῖσι, κακῆ θύϊουσιν ἀέλλη: / ἄλλοτε δ’ ἄλλαι ἄεισι διασκιδνάσι τε νῆας / ναύτας τε φθείρουσι: κακοῦ δ’ οὐ γίγνεται ἀλκή / ἀνδράσιν, οἱ κείνησι συνάντωνται κατὰ πόντον: / αἱ δ’ αὐ καὶ κατὰ γαῖαν ἀπείριτον ἀνθεμόεσσαν / ἔργ’ ἐρατὰ φθείρουσι χαιμαγενέων ἀνθρώπων / πιμπλεῖσαι κόνιός τε καὶ ἀργαλέου κολοσυρτοῦ].

APÊNDICE C
COMPLEXOS CATEGORIAIS

PARTE A: GRADES DE LEITURAS REFERENTES ÀS TÁBUAS EXECRATÓRIAS

Referência:		DT 233 (p. 306-8) = CIL 8.12504 (p. 1288) = ILS 8754 (p. 999)		Procedência:		() Hadrumeto	(X) Cartago	
ESPAÇO E AUDIÊNCIA			CORPO DO AURIGA					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos almeçados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
É possível que seja contra duas ou três. Em comparação com a DT 237, uma delas seria a Vermelha.	Sim, na imagem. São eles o <i>spatius</i> e os <i>carceres</i> .	-	-	-	-			
CORPO DO CAVALO				ESCANTAMENTOS				
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de impreciação	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktères</i>
Indiretamente os pés.	Imobilização.	Tome posse (<i>deteneas</i>) Não possam se mover (<i>nec se movere possint</i>)	Vinte e sete, com repetição de um nome, de facções desconhecidas Desconhecida: 1. Amazonius; 2. Animtor; 3. Aquila; 4. Arminius; 5. Attonitus; 6. Augur; 7. Beronica; 8. Bladus; 9. Castalius; 10. Crysiphus; 11. Euginis; 12. Exsuperus; 13. Frenalius; 14. Gelos; 15. Igneus; 16. Imber; 17. Impulsator; 18. Licius; 19. Martius; 20. Omnipotens; 21. Piropus; 22. Rapidus; 23. Sidereus; 24. Sidonius; 25. Turinus; 26. Venator; 27. Volens.	Invoco; (<i>excito</i>) Liberto; (<i>trado</i>) Ligue; (<i>implecentur</i>)	<i>Daemon</i> sepulcral	Provavelmente três. O circo de Cartago, nove <i>carceres</i> e o que parece ter sido um desenho de um vestuário	Contornando a tábua da direita passando pela parte superior até a esquerda. Apresenta deterioração. Utilizada também no texto do feitiço propriamente dito: <i>Karourachchtha brachchthath éthaeithouma nesphoméi mela éieouémé estabaéi.</i>	-

Referência:		DT 237 (p. 314-316) = CTBS 9 (p. 60-62) = CIL 8.12508 (p. 1290)		Procedência:		()	Hadrumeto	(X)	Cartago							
ESPAÇO E AUDIÊNCIA				CORPO DO AURIGA												
Presença de <i>factiō(nes)</i>		Parte(s) do hipódromo/circo		Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação		Efeitos almejados		Verbo(s) utilizado(s)		Nomes						
Contra os Azuis e Vermelhos.		<i>Carceres (πυλῶνας), metas (μήτε) e spatius (σπάτιον).</i>		Diretamente as mãos (<i>χειρας</i>) e todo o corpo (<i>σώματος</i>), indiretamente os olhos.		Cegueira; imobilização; arrastamento; desmantelamento corporal.		Ligue; cair.		Cinco, repetidos duas vezes. 1. Dionusios, o Mordedor 2. Euprepês, filho de Telesphoros 3. Felix 4. Gentius 5. Lamuros (ou o Glutão)						
CORPO DO CAVALO					ESCANTAMENTOS											
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação		Efeitos desejados		Verbo(s) utilizado(s)		Nomes		Verbo(s) de impreciação		Agentes espirituais conscientes		Imagem(s)		<i>Voces Mysticae</i>		<i>Charaktêres</i>
Os pés (<i>πόδας</i>) e todo o corpo.		Imobilização; enfraquecimento; manquejamento; enlerdamento; derrota; retirada de poder, vitória, avanço, velocidade e da alma.		Vincule; amarre; retire; impeça; mancar; possam cair.		Vinte e três todos repetidos duas vezes: Vermelhos: 1. Arbustus; 2. Blandus; 3. Dives; 4. Imbraius; 5. Lues; 6. Mariscus; 7. Oriens; 8. Rapidus; 9. Servator; 10. Silvanus; 11. Zephyrus. Azuis: 1. Aethiops 2. Argutus 3. Chrysaspis 4. Dignus 5. Diresor 6. Euphrates 7. Frugiferus 8. Imminens 9. Linon 10. Paezon 11. Praeclarus 12. Sanctus		Invoco; confio; ordeno.		Espírito de um morto prematuro desconhecido.		O feitiço faz menção, mas não foi encontrado nenhum objeto acompanhante ou registro na superfície da tábu.		<i>Salbathbal; Authgerôtabal; Basuthateô; Aleô; Samabêthôr; Amuêkarptir; Erchonsoi; Razaabua; Druenephisti; Noinistherga; Bêphurôrbêth.</i>		-

Referência:		DT 241 (p. 323-324) = CTBS 12 (p. 65-67) = CIL 8.12511 (p. 1293)		Procedência:		() Hadrumeto	(X) Cartago	
ESPAÇO E AUDIÊNCIA			CORPO DO AURIGA					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos almejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
Contra os Azuis.	–	Cada membro (<i>μέλος</i>) e tendão (<i>νεῖρον</i>), além das pernas, mãos, cabeça (<i>κεφαλήν</i>) e o coração (<i>καρδίαν</i>) em similaridade com um galo morto ou grafado.	Enfraquecimento; imobilização; cegueira; privação da respiração; que não possam alcançar a vitória.	Amarre; vincule; não possam alcançar.	Dois, repetidos três vezes. São eles: 1. Secundinus 2. Victoricus			
CORPO DO CAVALO				ESCANTAMENTOS				
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos desejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de impreciação	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktêres</i>
As pernas, coração (<i>καρδίαν</i>) e os olhos, indiretamente.	Imobilização; enfraquecimento em função da retirada de sua investida, percepção e corrida; cegueira; privação de respiração pela torção do coração e da alma (<i>ψυχήν</i>).	Vincule; ate; retire; torça; cegue;	Nove, com alguma repetição. São eles: 1. Advocatus 2. Baianus 3. Bubalus 4. Dominator 5. Eximius 6. Lauriatius 7. Iuvenis 8. Pompeianos 9. Victor	Vincule; ate; retire; torça.	Damnameneus (indiretamente a Hefesto); o patriarca Jacó; Seth associado a Tifão e a Ba'al; e o deus judaico Javé.	O feitiço faz menção ao que pode ser a figura de um galo ou um propriamente dito, mas não foi encontrado nenhum objeto acompanhante ou registro na superfície da tábua.	<i>Semesilam;</i> <i>Damatameneus;</i> <i>Iesnm/Thallela;</i> <i>Laikam;</i> <i>Ermoubelê;</i> <i>Iakoub;</i> <i>Ia;</i> <i>Ioerbeth;</i> <i>Iôpakerbêth;</i> <i>Êômalhabêth;</i> <i>Allasan;</i> <i>Iaô;</i> <i>Abriaô;</i> <i>Arbathiaô;</i> <i>Adônai;</i> <i>Sabaô.</i>	Sim, contornando toda a tábua.

Referência:		DT 242 (p. 325-330) = CTBS 10 (p. 62-64)		Procedência:		() Hadrumeto	(X) Cartago	
ESPAÇO E AUDIÊNCIA			CORPO DO AURIGA					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos almejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
Contra os Vermelhos.	–	Todos os membros e nervos, os ombros, os punhos, os tornozelos e os olhos.	Imobilização; confusão mental; tortura de pensamentos, da mente e dos sentidos; cegueira	Vinculem; torture; arranque	Quatro, sem repetição. São eles: 1. Iuvenus; 2. Olympos; 3. Olympianos; 4. Scorteus.			
CORPO DO CAVALO				ESCANTAMENTOS				
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos desejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de impreciação	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktêres</i>
Os olhos e as pernas, indiretamente.	Cegueira; derrota por meio de uma fórmula mágica que assegura que os cavalos não possam ultrapassar seus opositores.	Arranquem.	Onze, mencionados apenas uma vez. São eles: 1. Boubalus; 2. Chrysaspis; 3. Ereina; 4. Indos; 5. Juba; 6. Kallidromos; 7. Lampadios; 8. Maurus; 9. Palmatus; 10. Superbus; 11. Valentinus. Expansível a todos os cavalos que, por ventura, fossem atados a esses.	Invoco; amarro; ligo; sirvam; vinculem.	A divindade judaica, Javé em várias manifestações; Neicharoplêx; Arourobaarzagran; Kmeph; Salbalachaôbrê; Hermes; Semeseilam; o arcano Sabaôth; Marmaraôth; o deus de Salomão; Jesus; forma tripla de Hécate, provavelmente junto com Selene e Artémis.	–	Neicharoplêx; Arourobaarzagran; Blableisptheibal; Achramachamarei; Archphêson; Aônkreiph; Gegegegen; Lailam; Souarmimôouth; Thôbarrabau; Ithuaô; Negempsenpuenipê; Chôoichareamôn; Êchetarôpsieu; Thesthenothril; Cheauxxin; Phnoupoboên; Nethmomaô; Nachar Sthombloên; Erescheichal; Neboutosouant; Phorbaborphorbaborphoror; Ba Suneteirô Multiêaiô; Napupheraiô; Maskelli; Maskellô; Phnoukentabaôth Oreobarzargra; Êsthanchouchênchoucheôch	–

Referência:		DT 275 (p. 381-385)		Procedência:		(X) Hadrumeto	() Cartago	
ESPAÇO E AUDIÊNCIA			CORPO DO AURIGA					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos almejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
Contra os Azuis e Vermelhos.	Indiretamente as <i>metae</i> .	Indiretamente as mãos e os olhos.	Cegueira e imobilização das mãos; derrota; morte acidental.	Caia; revire; morra; possam incitar/conter.	Sete, duas vezes repetidos. São eles: 1. Castor; 2. Elius; 3. Naucellius Superstianus; 4. Privatinus; 5. Repentinus; 6. Salutaris; 7. Superstites Regulis.			
CORPO DO CAVALO				ESCANTAMENTOS				
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos desejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de impreciação	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktères</i>
Indiretamente, os pés e ouvidos.	Imobilização; surdez; derrota; dismantelamento e morte.	Mover; correr; quebrar, morrer.	Quarenta e três, mencionados apenas uma vez. São eles: 1. Adamatus; 2. Agricola; 3. Alumnus; 4. Argutus; 5. Auricomus; 6. Bracatus; 7. Centaurus; 8. Cesareus; 9. Croceus; 10. Cursor; 11. Danuvius; 12. Destroiugus; 13. Divites; 14. Elegantus; 15. Eminentus; 16. Eolus; 17. Epafus; 18. Eucles; 19. Farus; 20. Ganimedes; 21. Garrulus; 22. Germanicus; 23. Glaucus; 24. Hellenicus; 25. Ideus; 26. Italus; 27. Latrones; 28. Lydus; 29. Mantineus; 30. Multivolus; 31. Oceanus; 32. Oclopecta; 33. Paratus; 34. Prancatius; 35. Prevalente; 36. Securus; 37. Tagus; 38. Tyrius; 39. Vagarfita; 40. Vagulus; 41. Verbosus; 42. Verboses; 43. Virgineus.	Obrigue; oprima.	Javé.	–	<i>Kkkaaaaaa;</i> <i>Thphiopaiaiao.</i>	Sim.

Referência:		DT 278 (p. 387-388)		Procedência:		(X) Hadrumeto	() Cartago	
ESPAÇO E AUDIÊNCIA			CORPO DO AURIGA					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos almejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
Contra os Azuis e Vermelhos.	–	Indiretamente os olhos, os pés e os ouvidos.	Cegueira; surdez; imobilização; derrota; morte acidental.	Caia; revire; possam incitar/conter.	Oito, duas vezes repetidos. São eles: 1. Castor; 2. Elius; 3. Naucellius Superstianus; 4. Privatinus; 5. Repentinus; 6. Romanus; 7. Salutaris; 8. Superstites Regulis.			
CORPO DO CAVALO				ESCANTAMENTOS				
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos desejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de impreciação	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktêres</i>
Indiretamente, os pés.	Imobilização; derrota; desmantelamento e morte.	Caia; revire; não possam correr.	Trinta e cinco, mencionados apenas uma vez. São eles: 1. Adamatus; 2. Agricola; 3. Alumnus; 4. Bracatus; 5. Caprias; 6. Cesareus; 7. Critinus; 8. Cursores; 9. Danubius; 10. Delusores; 11. Divites; 12. Elegantes; 13. Epafus; 14. Ganimedes; 15. Garrulus; 16. Hellenicus; 17. Helveticus; 18. Ideus; 19. Improbus; 20. Inumanus; 21. Iuvenes; 22. Latrones; 23. Lydeus; 24. Mantineus; 25. Mirandus; 26. Multivolus; 27. Oclopectas; 28. Pancratius; 29. Prevalentes; 30. Securus; 31. Vagarfita; 32. Vagulus; 33. Verbosus; 34. Victores; 35. Virgineus.	–	–	–	–	Sim.

Referência:		DT 284 (p. 393-395)		Procedência:		(X) Hadrumeto	() Cartago	
ESPAÇO E AUDIÊNCIA			CORPO DO AURIGA					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos almejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
Contra os Azuis e Vermelhos.	–	As pernas e as mãos, indiretamente	Imobilização; incapacitação de segurar as rédeas; derrota; morte accidental.	Caia; revire;	Sete nomeados e qualquer outro, três vezes repetidos. São eles: 1. Castor; 2. Elius; 3. Lydus; 4. Naucellius; 5. Privatinus Superstianus; 6. Repentinus; 7. Superstites;			
CORPO DO CAVALO				ESCANTAMENTOS				
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos desejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de impreciação	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktêres</i>
As pernas e, indiretamente, os ouvidos.	Imobilização; surdez; acidente; desmantelamento e morte.	Caiam; revirem; morram.	Cinquenta e quatro. São eles: 1. Acceptores; 2. Adamatus; 3. Agricola; 4. Aliatores; 5. Argutus; 6. Audaces; 7. Augurius; 8. Auricomus; 9. Bracatus; 10. Capria; 11. Capriolus; 12. Centaurus; 13. Cesareus; 14. Crinitus; 15. Danuvius; 16. Decores; 17. Delusores; 18. Destroiugus; 19. Divites; 20. Eburnus; 21. Elegantes; 22. Eminentes; 23. Eolus; 24. Epafus; 25. Garulus; 26. Germanicus; 27. Glaucus; 28. Hellenus; 29. Ideus; 30. Illarinus; 31. Improbis; 32. Inhumanus; 33. Latrones; 34. Mantineus; 35. Massinissa; 36. Mirandus; 37. Multivolus; 38. Novicius; 39. Oceanus; 40. Oclopecta; 41. Pancratius; 42. Paratus; 43. Pardus; 44. Percurssores; 45. Prevalentes; 46. Securus; 47. Tagus; 48. Tigrides; 49. Vagarfita; 50. Vagulus; 51. Verbosus; 52. Viatores; 53. Virgineus; 54. Voluptates.	Amarro; obrigo; oprimo; obter a palma da vitória.	Javé; Sokhit; Mercúrio;	–	<i>Oioaososnanos-cacos;</i> <i>Ooocsiose;</i> <i>Pthorichotavcrea.</i>	–

Referência:		DT 286 (p. 396-399) = ILS 8753 (p. 999)		Procedência:		(X) Hadrumeto	() Cartago	
ESPAÇO E AUDIÊNCIA			CORPO DO AURIGA					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos almejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
Contra os Verdes e os Brancos.	–	–	Perder a alma; desmantelamento; morte.	Mate; esmague.	Quatro, sem repetição: 1. Clarus; 2. Félix; 3. Primulus; 4. Romanus.			
CORPO DO CAVALO				ESCANTAMENTOS				
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos desejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de impreciação	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktêres</i>
–	Tortura; morte.	Torture; mate.	–	Conjuro; ordeno.	Daemon desconhecido; Javé; Netuno Pelágico; Rio Tibre; um notívago; Oceano.	Sim. Humanoide sobre um barco.	<i>Iasdao; Oorio; Aeia; Cvigev; Censev; Cinbev; Perflev; Diarvnco; Deasta; Bescv; Berebescv; Arvrara; Baçagra; Animo Araitto.</i>	–

Referência:	DT 289 (p. 396-399) = Alaoui H39 (p. 128)			Procedência:	(X) Hadrumeto	() Cartago		
<u>ESPACO E AUDIÊNCIA</u>			<u>CORPO DO AURIGA</u>					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos almejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
Contra os Verdes e os Brancos.	–	–	–	–	–			
<u>CORPO DO CAVALO</u>			<u>ESCANTAMENTOS</u>					
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos desejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de impreciação	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktêres</i>
Seus nervos e sua coluna dorsal.	Enfraquecimento; imobilização; insônia; loucura; desmantelamento; derrota.	Retire; mata; não possam correr.	Quatro, são eles: 1. Lynceus; 2. Margarita; 3. Oceanus; 4. Profugus;	Rogo; peço; submetam; não desprezeis; imploro.	–	Sim. Humanoide sobre um barco.	<i>Cuigeu;</i> <i>Censeu;</i> <i>Cinbeu;</i> <i>Perfleu;</i> <i>Diarunco;</i> <i>Veasta;</i> <i>Bescu;</i> <i>Berebescu;</i> <i>Arurara;</i> <i>Bağagra.</i>	–

Referência:		DT 295 (p. 409-410) = CTBS 11 (p. 64-65) = Alaoui H34 (p. 128)		Procedência:		(X) Hadrumeto	() Cartago	
ESPAÇO E AUDIÊNCIA			CORPO DO AURIGA					
Presença de <i>factiō(nes)</i>	Parte(s) do hipódromo/circo	Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos almejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes			
–	–	–	–	–	–			
CORPO DO CAVALO				ESCANTAMENTOS				
Parte(s) do corpo alvo(s) da impreciação	Efeitos desejados	Verbo(s) utilizado(s)	Nomes	Verbo(s) de impreciação	Agentes espirituais conscientes	Imagem(s)	<i>Voces Mysticae</i>	<i>Charaktères</i>
Os pés.	Imobilização por dois dias e depois permanente; derrota; colapso e morte.	Ligue; morrer; cair;	Sete, alguns repetidos por três vezes. São eles: 1. Campthras; 2. Domin; 3. Inletus; 4. Naut; 5. Nitidus; 6. Patricius; 7. Tachaocheu.	Ordeno; Inscrevo; demando;	Javé; Cronos; Seth; Tifão; <i>daemon</i> morto de maneira prematura.	–	<i>Huessemigadon;</i> <i>Aobaubô;</i> <i>Sopesan;</i> <i>Kanthara</i> <i>Erêschigal;</i> <i>Sankistê; Dôdek;</i> <i>Akêê;</i> <i>Akrourobore;</i> <i>Kodêre;</i> <i>Dropidê; Anoch;</i> <i>Anoch;</i> <i>Katabreimô;</i> <i>Kataneikandra;</i> <i>Damastrei;</i> <i>Serouabuos.</i>	–

PARTE B: GRADES DE LEITURAS REFERENTES AO *DE SPECTACVLIS*,
DE TERTULIANO

GRADE I – ESPETÁCULOS E SEUS ESPAÇOS DE LAZER

Características dos espaços públicos de lazer	Parte(s) mencionada(s)	Origem mitológica e interpretação cristã
Advém de idolatria pura, pois foram associados a várias divindades e superstições (5.2-8; 6.2-3).	Os jogos (<i>ludii</i>) em sua totalidade;	Segundo Timeu de Lócria, em Platão, tem origem nos Lídios a partir de uma mistura de mitos e velhas superstições com práticas religiosas. Assim o termo viria de Lydis, termo em latim para Lídios, e não de <i>ludus</i> , -i. como Varrão (<i>Lin. Lat.</i> 5.154) afirmava (5.2-8; 6.2-3).
	Materiais de construção (<i>extruccionones locorum</i>): os tablados, as pedras, os caboucos, os mármore e as colunatas (2.2 = Vit., 5, 5.7).	Em 2.9; 15.8, Tertuliano ensaia um argumento contrário aos materiais, mas que só irá desenvolver melhor em seu tratado posterior, <i>Cult. Fem.</i> Assim a partir da narrativa enoquiana, ele entende como <i>saecularia</i> as matérias e as técnicas que foram reveladas ao homem, não por Deus, mas pelos anjos pecadores (<i>Cult. Fem.</i> , 1.1.2-3), como descrito em Enoque (8:1-2; 96:9-12; 105:23) (<i>Cult. Fem.</i> , 1.3; 2.10.3), e são inúteis para a salvação. Sua abstenção é chamada por Tertuliano de verdadeira circuncisão (<i>Cult. Fem.</i> , 2.9.8).
As superstições sacras ou fúnebres são as principais características dos espetáculos tanto teatrais como circenses (10.1; 11.1).	Vias de acesso, <i>cavea</i> e arquibancadas: “[...] sentam-se nas bancadas e ficam de plantão nas vias intermediárias; pois chamam caminhos e encruzilhadas a toda a volta do recinto às vias que separam os populares no pendor da encosta; e cátedra também se chama o sítio escavado de molde a poderem sentar-se” (3.6);	O circo foi originalmente dedicado ao deus Conso, com especial importância também ao deus Lar (5.7). Sendo assim, é residência de toda a corja de demônios (7.3). Além disso, segundo Estesícoro (supostamente um poeta lírico grego que não chegou até nós e tem sua existência questionada), sua origem remota a doação de cavalos por parte de Mercúrio para os filhos de Júpiter, os Dióscuros. E finalmente, também tem associação com o epíteto de Netuno, o <i>Ἰππιον</i> (9.2).
	A pompa, tanto do circo quanto do anfiteatro (12.6): “[...] procissão em uma desfilavam uma série de esculturas, uma chusma de imagens, carros e carrões sagrados, literias, sedes, coroas e despojos” (7.2).	“[...] as púrpuras, os fachos, as fitas, as coroas e por final os discursos e editos e papas rituais comidas na véspera, tudo isso se não faz sem culto do diabo e colaboração dos demônios” (12.6).

-	Abóbada do circo é o céu do Sol brilhante (8.1).	O circo também é dedicado ao deus Sol, originalmente pela sua filha a feiticeira Circe (8.1-2). Fato esse que explica o circo estar encharcado “[...] de artes mágicas [...] assistido por todos os diabos e anjos caídos” (8.2). Toda a enorme largura do circo acomoda a mesma quantidade de idolatrias (8.2).
Os ornamentos do <i>euripus</i> são templos idolátricos (8.3), por isso é vetada a ida em qualquer dia até mesmo aqueles que não ocorriam as corridas (8.8). Assim, “templos e monumentos abominamos deles por igual; a ara duns e doutros, fora com ela, a efígie do deus ou de um morto não nos leva genuflexão, nem sacrifícios, nem oferendas” (13.4).	Ovos (8.3);	Originalmente, dedicados aos gêmeos Dióscoros, filhos de Júpiter, nascidos de um ovo de cisne (8.3);
	Golfinhos (8.3);	Dedicados a Netuno (8.3);
	Colunas e colunatas (8.3);	Dedicadas a Seia, deusa da sementeira, a Messia, deusa da colheita e a Tutulina, a divindade protetora dos frutos (8.3);
	Três aras (8.4);	Dedicados a três pares de deuses: os grandes (<i>magnis</i>), os poderosos (<i>potentibus</i>) e os da terra e do céu (<i>terrae et caelo</i> ou <i>δωρατοί</i>) que “[...] se julgam ser oriundos da Samotrácia” (8.4 = Varrão, <i>Lin. Lat.</i> , 5.57-8).
	Obelisco desmedido (8.5);	De origem egípcia, trazida pós-derrota de Cleópatra e Marco Antônio, representa uma prostituta dedicada ao Sol, provavelmente a própria Ptolomeu, segundo Hermáteles, que provavelmente é um erro de soletração para Demóteles (Plínio, <i>Hist. Nat.</i> , 36, 12.79; 36, 13.84) ou Hermápion (<i>Am. Marc.</i> 17, 4.17) (TURCAN, 1986, 162-163). Por sua importância, assume o papel de “grande mãe” ao reger todos os demônios junto ao <i>euripus</i> (8.5).
Várias estátuas, como as de Conso ou das Múrcias (8.6);	Todas as estátuas representam ídolos, sejam eles deuses de panteão, <i>manes</i> ou outros espíritos “[...] que se ocultam no âmago das estátuas, que são os demônios, espíritos perversos gaudiosos por contrafazerem a divindade” (10.10; 12.5; 13.1-4). Assim “[...] os criadores das artes deram logo em chamar-lhes deuses [os espíritos e representações das estátuas]” (10.11). A Múrcia, por exemplo, é uma deidade do amor (8.6).	

-	As bigas e as quadrigas (9.3);	Dedicadas aos deuses Lua e Sol, respectivamente (9.3 = Virg., <i>Aen.</i> , 5.721; 6.535; 7.26). Ainda segundo Virgílio (<i>Georg.</i> , 3.113-114), foi Erictônio o primeiro a juntar quatro cavalos, constituindo assim uma quadriga e vencendo uma competição. Esta personagem, “[...] filho de Minerva e de Vulcano, oriundo de paixão bem terrena, é um monstro diabólico, que digo eu? É o próprio diabo, nem sequer é a cobra” (9.3). Além disso, os carros são dedicados também a Juno por parte de Tróquilo Argivo, seu inventor; e, por constatação de Tertuliano, a Quirino, o antigo deus que representava o Estado romano, por Rômulo (9.4).
As cores da idolatria, paixões e superstição (9.5).	As cores das facções (9.5);	O branco dedicado ao inverno, suas neves e ao Zéfiro, o vento do Oeste; o vermelho, ao verão, ao rubor solar e a Marte; o verde, a primavera e a Terra Mãe; e o azul, ou cor do céu e do mar, é associado ao Outono e a Netuno (9.5).
Coroas profanas que acompanham sacerdotes e ministros a fazerem sangue escorrer (11.2); “Também não precisas de enrodilhar coroas em torno da cabeça; que prazer te poderá advir dessas grinaldas?” (18.3).	As coroas da vitória (11.2);	-
“Nem sequer provamos das virtualhas do sacrifício do repasto oferendado aos mortos porque não podemos comer a ceia do senhor e a ceia dos demônios” (13.4) nas assembleias de pagãos [<i>conventus et coetus ethnicorum</i>] (27.1).	Banquetes (13.4);	-
O pano que é jogado para o alto é como uma imagem do diabo que precipita os berreiros enlouquecidos (16.2-3).	Sinal de largada [<i>mittere mappam</i>] (16.2-3);	-

GRADE II – A LEITURA PALEOCRISTÃ DOS *LUDI* E AS PRINCIPAIS CRÍTICAS

Argumentos enumerados por Tertuliano		Respostas pela incompatibilidade com a vida cristã
1. Não existe perda espiritual ou a consciência do cristão pelo que se ouve ou se vê no mundo comum (1.3);	Condição: Desde que se “[...] mantenha o temor a deus [<i>deum metu</i>] e se lhes prestem as honras devidas” (1.3);	Contrário às exigências da fé, ao bom sistema doutrinal e ao estatuto disciplinar (1.1);
2. Deus não se ofende com o prazer que o homem tem, nem é crime algum gozar dele (1.3);		Incompatível com a verdadeira religião e verdadeiro deus (<i>verae religioni et vero obsequio erga verum deum</i>) (1.4);
3. Tudo o que deus criou e concedeu para o homem é bom, especialmente os elementos dos espetáculos (cavalos, forças corporais, etc. = <i>De Cult.</i> , 1, 8.4-5), por isso nada disso é desviante da divindade ou lhe é hostil, pois não foge de seu domínio e nem os afasta dele (2.1);		Esse argumento demonstra que o pseudocristão não conhece deus com profundidade, apenas de o vê na natureza, mas não o conhece de perto (2.5);
		Apenas é permitido o uso que deus ordenou para cada uma das coisas que criou, assim deve-se ignorar o uso perverso das coisas criadas (2.5-6), por malícia ou inocência (2.11): até os pagãos proibem que se façam certas coisas com a criação (2.7). Afinal, “[...] quando ofende deixa de ser de deus, e ao deixar de ser de deus, ofende-o” (2.9);
4. Não existe nenhuma restrição direta nas Escrituras proibindo a ida aos espetáculos (3.1-2; 14.1-2; 20.1);		A leitura metafórica ampla do Sl. 1:1 condena a ida aos espetáculos, vistos como “conselho dos ímpios e pecadores” e “roda dos zombadores” (3.3-8);
		“Com ostentação ou parcimônia, não importa: todo e qualquer cortejo do circo ofende a Deus” (7.5);
		“Condenada que é por Deus toda a casta de idolatria, também esta o está, a que consagra aos deuses as coisas da terra” (9.6);
		“Convencidos ficamos que por nenhum lado nos fica bem lá ir, nós que por <i>duas</i> vezes renunciámos aos ídolos” (13.1);
		Sobre as sociabilidades com aqueles que o cristão diz detestar, já basta estar no mesmo mundo que os ímpios, melhor seria que nem juntos estivessem nesse mundo (15.7-8). Assim, “separam-nos nas coisas do mundo, porque o mundo é de Deus, mas as coisas do mundo são do diabo” (15.8);
		Finalmente, “o diabo, o veneno mortal que cozinha mistura-lhe aparência de coisas agradáveis e aceites a Deus” (27.4);

5. “[...] O próprio Deus vê tudo do alto do céu e não se contamina” (20.2);	É claro que vê tudo, mas assim como ver uma cloaca, não o faz se sujar, assim é também toda a sorte de idolatria, adultério, fraudes, assassinatos e espetáculos (20.2-3). “E por isso mesmo é que é bom que lá não vamos, para não sermos vistos por Quem vê tudo” (20.3);
6. “Não podemos viver sem distrações, nós que até devemos sentir prazer na morte?” (28.5);	Esse é o único desejo digno que deve ser aspirado, e somente esse, se juntar a deus pela morte no martírio, sem distrações da verdadeira meta (28.5);
–	Não existem argumentos, nem desculpas para aquilo que Deus condena (20.5).

GRADE III – CONDIÇÃO DOS ATORES SOCIAIS PARTICIPANTES			
Efeitos gerais sobre atletas e audiência	Atributos físicos e morais do(s) espectador(es)	Atributos físicos e morais do(s) cristão(s) participante(s)	Atributos físicos e morais do(s) atleta(s)
O poder de atração do prazer faz ignorante e inconsciente (1.2);	Apartaram-se em corpo e espírito do criador, deformando especialmente o corpo (2.10);	Ignorância ou falta de discernimento (<i>ignorando aut dissimulando</i>) (1.1);	Vestidos com as cores da idolatria, paixões e superstição (9.5);
Os espectadores são como os judeus que condenaram Jesus, sendo assim inimigos de cristo, pagãos e pecadores (3.5);	São criminosos (7.5);	São medrosos de perder o prazer, por isso se afastam da comunidade (<i>secta</i>), se tornando ignorantes (2.3) e se afastando cada vez mais de Deus (10.12);	São os maus exemplos que causam conflito e discórdia, pois eles despertam nos espectadores vontades de se equiparar a eles mesmos e se isso não acontece estoura inveja e raiva. “Onde estoira o prazer lavra por igual a paixão, que é o sabor do prazer; e onde surge a paixão aí aparece também a emulação, que é o sabor da paixão. E onde há emulação aí barafustam o furor, a ira, a bÍlis e o desespero, que levam de vencida as regras do bom proceder” (15.3-4);
São enganados por razões várias, “[...] assim como o engodo do dinheiro, das honras, da gula, da devassidão e da glória é concupiscência, também é concupiscência o engodo do prazer: e uma espécie de prazer é a ida aos espetáculos” (14.2);	Afastam-se de Deus, pois são iguais aos que oferecem sacrifícios ou prestam adoração no Capitólio, em Roma, ou no templo de Serápis, em Alexandria (8.9);	“[...] não terá paz ao torcer pelo cocheiro em prova” (25.1);	“a perfeita negação da imagem divina” pelos murros, pontapés, bofetões, palavras e gestos obscenos (18.1);

<p>Perturbados “[...] com as áscuas do furor e da bilis da ira e do desespero” (15.2), pois toda a assistência a um espetáculo provoca emoções não espirituais;</p>	<p>O espectador-evergeta será castigado por causar e financiar o engodo do prazer (23.1);</p>	<p>“[...] Ao ver os atletas na sua faina se lembre que não são permitidas as sevícias” (25.3), pois é impossível ao ver o ator lembrar dos profetas ou ao ouvir o flautista efeminado lembrar das melodias dos salmos. Assim são prazeres ruinosos (25.4);</p>	<p>“Forças dispendidas inutilmente ou com dano de outros e muito menos os cuidados para conseguir um corpo artificioso [<i>facticii corporis</i>] para desdém do corpo que deus te deu; e por causa do estilo grego não vais odiar homens um nadinha gordos” (18.2 = <i>Cult. Fem.</i>, 2, 5.1-2 e ss.);</p>
<p>Mesmo aqueles que, se conseguirem, apreciem “o espetáculo modesta e retamente por atender ao respeito que a si deve, ou ainda por imposição da idade ou do temperamento, não se livra ao abalo espiritual e ao fogo sob as cinzas duma paixão larvada” (15.5)</p>	<p>Vaidade e futilidade, pois “[...] todos pensam na mesma coisa ao dirigirem-se para os espetáculos públicos, verem e serem vistos” (25.3)</p>		<p>Incoerência que leva a desordem cívica, pois “os homens prostituem o espírito, e as mulheres os corpos” aos organizadores dos espetáculos, por quem são cativados (22.2). Esses mesmos organizadores, quase sempre de estatutos superiores, desprezam e censuram aqueles que empregam. Assim, são relegados a ignomínia, “[...] negando-lhes direitos cívicos, escorraçando-os das assembleias, do fórum, do senado, da ordem equestre e das restantes honras, ao mesmo tempo em que os proíbem de usar certas insígnias. [...] cativam-se daqueles que punem, desprezam aqueles a quem aplaudem, erguem às nuvens a arte e cesuram o artista. [...] Não há melhor testemunho de uma desordem do que ver os atores mais aplaudidos são também os mais censurados” (22.2-4).</p>

<p>“População esbravejante [...] agitada e obcecada ou então cega e excitada a fazer apostas. Impaciente com a tardança do pretor, que nunca mais chega [...] Ansiosa à espera do sinal, e todos fora de si soltam a mesma palavra. A estupidez é bem visível [...]” (16.1-3);</p>	<p>“Infundem ou pervertem a essência do bem e do mal dada a mobilidade das impressões sensoriais e a falta de firmeza do juízo” (22.1), assim a falta de princípios que justifica a ida aos espetáculos conduz a incoerência moral;</p>		<p>“Pastos das vis paixões do populacho” (19.4);</p>
<p>“Nem a si mesmos se pertencem” (16.5);</p>	<p>Idoltras (15.1);</p>		
<p>Se causar excitação ao espectador, o prazer e o afeto desregrado causam a ruína; mas se não causa nada, o espectador é réu da vaidade, pois vai para um lugar onde nada acontece ou nada sente, somente para aparecer sociavelmente (15.6);</p>	<p>São inúteis e injustos, pois se entristecem pelos infortúnios alheios e se alegram com a ventura alheia. Invejam e se aborrecem com aquilo que não é deles, sendo assim, seu amor é inútil e seu ódio injusto (16.5);</p>		<p>“Inquietador de tanta cabeça vã e agitador de tantas paixões, cingido da coroa rostral como sacerdote coroado e pintalgado como rufião de alcouce a quem o diabo embelezou para arremeter contra Elias e o arrebataram num carro por esses ares fora?” (23.2).</p>
<p>Despertam as fúrias, os ânimos escandecidos, as desavenças, o ímpeto de praguejar, insultar e odiar e até os votos favoráveis são guiados por desejos mesquinhos e não pelo amor (16.4);</p>	<p>–</p>	<p>Hipócrita: “Como vais tu palmear o ator até te doerem as mãos, essas mãos que há momentos levantaste para Deus? Com a boca com que pronunciaste o ‘Amém’ ao Senhor ires aplaudir o gladiador, ires dizer a outrem que não só a Deus e a Cristo, o ‘por todos os séculos dos séculos’” (25.5);</p>	<p>–</p>
<p>Podem ser possessos por legiões satânicas por estarem afastados de Deus e em espaço demoníaco (26.1-4);</p>	<p>–</p>	<p>“Ninguém vê em ti um cristão, [...] repara no que se pensa de ti no céu” (27.2) e não nos meios terrestres;</p>	<p>–</p>

<p>Hipocrisia: “Aquele que em publico mal soergue a túnica por necessidade de força maior e o mesmo faça no circo a não ser que desafie o pudor de toda aquela gente e que não consente que palavra menos limpa penetre na orelha de sua filha; esse mesmo a acompanha ao teatro para o meio daqueles palavrões e gestos lúbricos; e o que ao atravessar uma praça e deparar com zaragata em vias de facto ou a apazigua ou se afasta, esse mesmo no estádio aplaude murros mais violentos e o que protesta perante um cadáver de quem sofreu pena de morte fite sem pestanejar no anfiteatro os corpos a nadar no próprio sangue, roídos e a desfazerem-se” (21.2-3);</p>	-	<p>Ingratos, por não verem a quantidade e qualidade de prazeres que foram ofertados por Deus (29.1), são eles: reconciliação pelo perdão dos pecados (29.1); asco do próprio prazer pela consciência pura, vida sem ambições e falta de medo da morte (29.2) e “pisar aos pés os deuses dos gentios, expelir os demônios, curar doentes, informar-te da verdade revelada, viver para Deus” (29.3). São esses os espetáculos santos e perpétuos;</p>	-
<p>“A mesma disposição da assistência, o conchavo das parcialidades ou os ciúmes no trato de uns com outros acendem áscuas de paixão” (25.2);</p>	-	<p>“[...] És homem mole, ó cristão, se no mundo vais atrás do prazer e um louco rematado se julgas que no mundo há prazer” (28.3);</p>	-
<p>Os aurigas e seus carros, bem como todos os envolvidos nos espetáculos, serão queimados na segunda vinda (30.5).</p>	-	<p>“[...] Empresta ao demônio ouvidos e língua contra deus” (27.3).</p>	-

GRADE IV – CONTRADIÇÃO ENTRE AS CARACTERÍSTICAS DA VIDA CRISTÃ E SECULAR

Predicado(s) associado(s) aos <i>ludi</i>	Atributos idealizados do cristão
Idolatria, corrupção, pompa diabólica do mundo e dos anjos maus tornando o espírito imundo e pérfido (4.1-2), pois “[...] tudo isso é invenção do diabo e construído com materiais dele (ao diabo pertence o que não é de Deus e a Deus desagradada) será pompa diabólica aquilo que abjuramos com o sinal da cruz” (24.2);	“Servos de Deus” (<i>Dei serui</i>) (1.1) que renunciam a idolatria (6.4), sem medo de perder o prazer mundano (20.1);
Vaidade (15.6-7);	“Raça condenada à morte” (<i>expeditum morti genus</i>) que se furta dos prazeres para melhor desprezarem a vida (1.5-6);
Impureza (17.1; 20.5);	Mantendo a integridade da imagem e semelhança do criador por ser inabalável frente às dúvidas levantadas pelo prazer e pela vanglória (2.12);
Paixões (20.5);	Fiéis e disciplinados como manda o bom raciocínio e juízo, sendo sábios (1.6; 2.3);
Sevícias, impiedades, crueldades, ódios e possíveis injustiças (19.1-3; 20.5; 21.4);	Aquele que limpa “[...] a garganta e o ventre das imundícies, quanto mais órgãos mais finos, os ouvidos e os olhos, os devemos limpar dos prazeres das carnes imoladas aos ídolos e aos mortos, prazeres que não descem às vísceras, mas os digerem o espírito e a alma e cuja pureza mais se refere a Deus que às entranhas” (13.5);
	Que cultiva as emoções do espírito “[...] em graça, de harmonia com esse bem da graça que é brando e delicado, o rodeássemos de tranquilidade, suavidade, sossego e paz e o não perturbássemos com as áscuas do furor e da bília da ira e do desespero” (15.2);
	O furor frenético não é admitido (16.1) aos “mensageiros da paz” (16.4), bem como o ódio ou o maldizer (16.5-6). Assim, o circo com todos os seus excessos, não pode combinar com eles (16.7);
Indigno dos olhos e ouvidos dos cristãos (18.1);	Ouidos e olhos a serviço do espírito, rejeitando, por exemplo, toda a literatura clássica, vista como profana, utilizando exemplo da tragédia e da comédia, citando a farsa atelana (17.5). Ela não deve ser lida, nem citada, pois isso seria consentir com seu conteúdo lascivo, criminal e devasso (29.4);

<p>Insolência (20.5);</p>	<p>Integro e pleno de bom procedimento a que tem direito e na medida do santo temor de Deus, e na fé que se lhe deve render, não mudar a sentença nem variar o juízo (20.6);</p>
<p>Luxúria (25.2);</p>	<p>Atleta de cristo: “[...] lides de força, de pugilato e luta? Temo-las e não pequenas e em grande número. É ver a impureza levada de vencida pela castidade, A infidelidade destruída pela fé, a sevícia mal ferida pela misericórdia, a desvergonha empalidecida pela modéstia e são esses os combates em que nós mesmos nos coroamos. E queres também algum sangue? Temos o de Cristo!” (29.5);</p>
<p>“Assembleia de pagãos [<i>conventus et coetus ethnicorum</i>], [...] [onde] se blasfema o nome de Deus, lá se pede que todos os dias se açulem leões contra nós, os cristãos, ali se tramam perseguições, ali se forjam tentações” (27.1);</p>	<p>Dão o bom testemunho justamente por recusarem a ida aos espetáculos (24.3-4);</p>
<p>“Charco de ímpias decisões” (27.2)</p>	<p>Portadores da verdade que vem de Deus (21.1);</p>
<p>Em oposição ao espetáculo arrebatador que será a grandiosa vinda do Senhor (30.7).</p>	<p>Paciente e esperançoso, pois “[...] o nosso banquete e as nossas núpcias ainda tardam. [...] Tudo tem as suas horas: agora alegram-se eles e nos estamos na aflição” (28.1 = Jo. 16:20);</p>
	<p>Consciente de que é a partir dos espetáculos santos e perpétuos que se pode “[...] avaliar os jogos circenses, podes olhar para o derivar do mundo, ir contando os anos, olhar para a meta final, defender as reuniões nas igrejas, atender ao sinal de Deus, erguer-te à tuba do anjo e gloriar-te nas palmas do martírio” (29.3);</p>
	<p>Os justos, especialmente os mártires, serão ressuscitados e receberam glórias no espetáculo da vinda do senhor (30.1).</p>