

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

BELCHIOR MONTEIRO LIMA NETO

**CONFLITO FAMILIAR, VIDA URBANA E ESTIGMATIZAÇÃO NA  
*AFRICA PROCONSULARIS*: O CASO DE APULEIO DE MADAURA  
(SÉCULO II D.C.)**

VITÓRIA  
2015

BELCHIOR MONTEIRO LIMA NETO

**CONFLITO FAMILIAR, VIDA URBANA E ESTIGMATIZAÇÃO NA  
*AFRICA PROCONSULARIS*: O CASO DE APULEIO DE MADAURA  
(SÉCULO II D.C.)**

Tese 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 obtenção do Grau de Doutor em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Orientador: Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva

VITÓRIA  
2015

BELCHIOR MONTEIRO LIMA NETO

**CONFLITO FAMILIAR, VIDA URBANA E ESTIGMATIZAÇÃO NA *AFRICA PROCONSULARIS*: O CASO DE APULEIO DE MADAURA (SÉCULO II D.C.)**

Tese 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 obtenção do Grau de Doutor em História, na área de concentração História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 26 de junho de 2015

COMISSÃO EXAMINADORA

---

Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo – Orientador

---

Professor Doutor Norberto Luiz Guarinello  
Universidade de São Paulo – Examinador Externo

---

Professora Doutora Norma Musco Mendes  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – Examinadora Externa

---

Professor Doutor Sérgio Alberto Feldman  
Universidade Federal do Espírito Santo – Examinador Interno

---

Professora Doutora Leni Ribeiro Leite  
Universidade Federal do Espírito Santo – Examinadora Interna

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

---

L732c Lima Neto, Belchior Monteiro, 1979-  
Conflito familiar, vida urbana e estigmatização na *Africa Proconsularis* : o caso de Apuleio de Madaura / Belchior Monteiro Lima Neto. – 2015.  
312 f. : il.

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

1. Apuleio. 2. Estigmatização. 3. Honra. 4. África, Norte. 5. Roma – História. I. Silva, Gilvan Ventura da, 1967-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

---

*“[...] a incompreensão do presente nasce da ignorância do passado.”*

*Marc Bloch*

*A todos que contribuíram de alguma forma  
com a confecção desta tese, principalmente à  
minha mãe e à minha querida esposa, que  
tanto me apoiaram.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradecer a todos que me ajudaram nesta empreitada é uma tarefa difícil. Foram muitas as pessoas que me auxiliaram direta ou indiretamente, mesmo que elas mesmas não se deem conta disso. Entre amigos, professores e colegas, há uma lista de pessoas às quais sou bastante grato.

Agradeço, em primeiro lugar, ao Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva (UFES), que me ensinou os primeiros passos da pesquisa acadêmica e por quem tenho grande admiração e respeito. Sua confiança em meu trabalho e sua dedicação, atenção e comprometimento foram essenciais e inspiradores em minha formação como historiador.

Tenho também um grande débito com os Professores Doutores Sérgio Alberto Feldman (UFES) e Leni Ribeiro Leite (UFES) pelas críticas, observações e sugestões recomendadas na Banca de Qualificação. Seus apontamentos foram fundamentais como norteadores de meu trabalho. Sou grato, ademais, à Professora Doutora Andreia Cristina Lopes Frazão (UFRJ) pela análise minuciosa de meu projeto de pesquisa na Banca de Seminário de Tese.

Agradeço igualmente aos Professores Doutores Fábio Duarte Joly (UFOP), Fábio Favarsani (UFOP), Ana Tereza Marques Gonçalves (UFG) e Margarida Maria de Carvalho (UNESP) pelos comentários e indagações elaborados nos diversos encontros do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR).

Gostaria de agradecer à Professora Doutora Norma Musco Mendes (UFRJ) e ao Professor Doutor Norberto Luiz Guarinello (USP) pela disponibilidade em participar de minha banca de defesa de tese, acredito que a colaboração de ambos será fundamental para o aprimoramento deste trabalho.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa por meio da concessão da bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), com a qual pude realizar meu estágio na Universidad de Salamanca, Espanha, onde fui supervisionado pela Professora Doutora María José Hidalgo de la Vega, a quem sou imensamente grato pelas sugestões e críticas à minha pesquisa.

À Professora Doutora Semíramis Corsi Silva (UFSM) e à doutoranda Janira Feliciano Pohlmann, deixo também um agradecimento especial por terem me auxiliado no contato com a Professora Doutora María José Hidalgo de la Vega (USAL).

Dedico, por fim, meu sincero apreço a todos os colegas do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo, pelos debates desenvolvidos e pelo compartilhamento de ideias e de experiências nos inúmeros Encontros e Congressos dos quais participamos e organizamos. Agradeço, especialmente, às Professoras Doutoras Ana Penha Gabrecht e Érica Christyane Morais da Silva (UFES), aos doutorandos Caroline da Silva Soares, Camilla Ferreira, Thiago Brandão Zardini, Ludimila Caliman Campos e Alessandra André, além do Professor Mestre Natan Henrique Taveira Bastista.



## RESUMO

Na sociedade romana, o matrimônio era um meio de consolidação de alianças familiares, atendendo, muitas vezes, a conveniências políticas, econômicas e sociais, como no caso do casamento de Apuleio com Emília Pudentila, em Oea. Unindo-se a Apuleio, Pudentila usufruiria da *amicitia* do autor com personagens importantes da sociedade imperial, abrindo possibilidades de ascensão social para seu filho mais velho, Sicínio Ponciano. O casamento de Apuleio com Pudentila, contudo, representou um novo paradigma de relações político-matrimoniais em Oea, rompendo uma aliança ancestral entre duas das mais importantes famílias locais: os *Aemilii* e os *Sicinii*. Como consequência, parte da elite oeaense se opôs à presença de Apuleio na cidade, disseminando boatos que o estigmatizavam como *magus* e *homo extrarius*, fato que denotava, em última instância, um processo de degradação da honra do autor perante a opinião pública de Oea. Frente a este cenário, Apuleio foi julgado por *crimen magiae* diante do tribunal do governador da África Proconsular, instalado na basílica de Sabrata, cidade vizinha de Oea. Apesar do perigo de poder ser punido com a pena capital, Apuleio concebia seu julgamento como uma arena pública de absolvição de sua honra, uma vez que, da basílica de Sabrata, seu discurso de defesa poderia reverberar e influenciar aqueles que o tinham como mago. Para tanto, Apuleio baseou seu discurso numa lógica de construção de identidades, investindo numa retórica de diferenciação. O autor distinguiu-se de seus adversários por intermédio de uma representação excelsa de si, como filósofo platônico possuidor da *paideia*, ao mesmo tempo que representava os seus acusadores como ignorantes e rústicos; quer dizer, como incapazes de diferenciar filósofos de magos. Esta estratégia apresentou-se bem-sucedida, como demonstra a distinção pública posteriormente gozada por Apuleio em Cartago, onde o autor foi homenageado com a construção de uma estátua e se consagrou como orador público e magistrado. O estigma e a

posterior recuperação da honra de Apuleio evidenciam, em nossa percepção, a forma como as diferentes representações podem ser construídas de acordo com o modo como os vários grupos sociais produzem suas distintas interpretações – muitas vezes concorrentes e diferenciadas – do mundo. Em suma, as problemáticas analisadas nesta tese esclarecem os múltiplos processos pelos quais as identidades são diferentemente definidas.

**Palavras-chaves:** *Africa Proconsularis*; Tripolitânia; Apuleio de Madaura; estigmatização; honra.

## RÉSUMÉ

Au sein de la société romaine, le mariage était un moyen de consolider des alliances entre familles, compte-tenu, souvent, des convenances politiques, économiques et sociales, comme dans le cas de l'union d'Apulée avec Emilia Pudentila, à Oea. En se mariant à Apulée, Pudentila a bénéficié de l'*amicitia* avec des personnages importants de la société impériale, et a ainsi offert à son fils aîné, Sinicio Ponciano des opportunités d'ascension sociale. Toutefois, le mariage d'Apulée avec Pudentila a constitué un nouveau paradigme des relations politico-matrimoniales à Oea, rompant une alliance ancestrale entre deux des plus importantes familles locales, les *Aemilii* et les *Sicinii*. C'est pourquoi une partie de l'élite d'Oea s'est opposée à la présence d'Apulée dans la cité, en faisant circuler des rumeurs qui le stigmatisaient comme *magus* et *homo extrarius*. Ceci révélait, en fin de compte, un processus de dégradation de l'honneur de l'auteur vis-à-vis de l'opinion publique. Face à cette situation, Apulée a été jugé pour *crimen magiae* devant le tribunal du gouverneur de l'Afrique Proconsulaire, installé dans la basilique de Sabrata, ville voisine de Oea. En dépit du risque d'être puni de la peine capitale, Apulée a fait de son procès une arène publique pour l'absolution de son honneur, étant donné que, depuis la basilique de Sabrata, son discours de défense pouvait influencer ceux qui le considéraient comme un magicien. Apulée a ainsi basé son discours sur une logique de construction des identités, investissant dans une rhétorique de différenciation. L'auteur s'est distingué de ses adversaires au moyen d'une très haute représentation de lui-même, comme philosophe platonicien détenteur de la *paideia*, en même temps qu'il représentait ses accusateurs comme ignorants et rustres; c'est-à-dire, incapables de faire la différence entre les philosophes et les magiciens. Cette stratégie s'est avérée payante, comme le démontre l'hommage public rendu ensuite à Apulée à Carthage, où une statue lui a été dédiée, et où il s'est installé comme orateur public et magistrat. La stigmatisation et la

récupération ensuite de l'honneur d'Apulée, ont mis en évidence, d'après nous, la façon dont les différentes représentations peuvent être construites selon la façon dont différents groupes sociaux produisent leurs propres interprétations distinctes – souvent concurrentes et différenciées – du monde. En résumé, les problématiques analysées dans cette thèse mettent en lumière les processus multiples par lesquels les identités sont différemment définies.

**Mots clés :** *Africa Proconsularis*; Tripolitaine; Apulée de Madaure; stigmatisation; honneur.

## ABSTRACT

In ancient Roman society, marriage was a way to consolidate family alliances and often to serve political, economical and social conveniences, as in the case of the union between Apuleius and Aemilia Pudentilla, in the town of Oea. This matrimony allowed Pudentilla to benefit from the author's *amicitia* with important personalities of the imperial society and thus gave her eldest son, Sicinius Pontianus, possibilities of social ascension. On the other hand, it represented a new paradigm of political and matrimonial relations in Oea and broke an ancestral alliance between two of the most important local families: the *Aemilii* and the *Sicinii*. As a consequence, part of the town's elite opposed to the presence of Apuleius and scattered rumors that stigmatized him as a *magus* and a *homo extrarius*. That meant, after all, an intent to degrade the author's honor before public opinion of Oea. In this context, Apuleius was judged for *crimen magiae* by the court of Proconsular Africa governor, based in the basilica of the neighboring city of Sabratha. Despite the risk of capital punishment, Apuleius saw his own judgment as a public arena to absolve his honor, since his defense speech in the basilica of Sabratha could influence those who took him for a sorcerer. For this purpose, Apuleius based his speech on a logic of identity construction and bet on a rhetoric of differentiation. The author distinguished himself of his adversaries by making a very high representation of himself, as a Platonic philosopher in possession of *paideia*, and at the same time portrayed his accusers as ignorant and primitive, i.e. incapable of telling the difference between philosophers and sorcerers. This strategy was successful and a proof of this is the public recognition obtained by Apuleius in Carthage, where the author became a famous public speaker and magistrate and a statue was erected in homage to him. In our perception, the stigmatization of Apuleius and the subsequent recovery of his honor show how different representations can be built according to the way in which social groups produce their own

interpretations of the world – often competing and differentiated. To sum up, the problems analyzed in this thesis clarify the multiple processes by which identities are differently defined.

**Keywords:** *Africa Proconsularis*; Tripolitania; Apuleius Madaurensis; stigmatization; honor.

## LISTA DE FIGURAS E MAPAS

### Figuras

Figura 1 – <i>Apuleius Contorniate</i> .....	79
Figura 2 – Mosaico da Casa de África .....	109
Figura 3 – Moeda do período imperial romano – Oea .....	112
Figura 4 – Moeda do período imperial romano – Oea .....	112
Figura 5 – Texto bilíngue do teatro de Lepcis .....	114
Figura 6 – Mosaico de <i>Bab Eg-gedid</i> .....	121
Figura 7 – Termas de Adriano em Lepcis .....	122
Figura 8 – Principais personagens citadas em <i>Apologia</i> .....	148
Figura 9 – Basílica de Sabrata no século II .....	235
Figura 10 – Distribuição física da audiência nos tribunais imperiais .....	236
Figura 11 – Reconstituição do teatro de Cartago .....	255

### Mapas

Mapa 1 – Tripolitânia romana .....	87
Mapa 2 – Tripolitânia – geografia física .....	87
Mapa 3 – Principais cidades na Tripolitânia no Império Romano .....	94

Mapa 4 – Território das principais cidades da Tripolitânia .....	99
Mapa 5 – Prensas para a produção de azeite no interior da Tripolitânia .....	100
Mapa 6 – Principais vias na Tripolitânia durante o Império romano .....	103
Mapa 7 – Antiga cidade de Oea .....	118
Mapa 8 – Localização das principais <i>villae</i> próximas a Oea .....	120
Mapa 9 – Núcleo urbano da cidade de Sabrata .....	125
Mapa 10 – Basílica e centro político, administrativo e religioso de Sabrata .....	234
Mapa 11 – Mapa da cidade de Cartago no período romano .....	253



## LISTA DE ABREVIATURAS

Ann. – *Annales*

Apol. – *Apologia*

C.I.L. – *Corpus Inscriptionum Latinarum*

Carm. – *Carmen*

Coll. – *Mosaicorum et Romanarum Legum Collatio*

Conf. – *Confessiones*

De civ. Dei – *De civitate Dei*

De Deo Soc. – *De Deo Socratis*

De div. – *De divinatione*

De Mund. – *De Mundo*

De Plat. – *De Platone*

Dig. – *Digestum*

Epist. – *Epistolae*

Flor. – *Florida*

Hist. – *Historia*

Hist. Aug. – *Historiae Augustae*

Hist. Rom. – *Historia Romana*

I.L.ALG. – *Inscriptions Latines de l'Algerie*

I.R.T. – *Inscriptions of Roman Tripolitania*

Met. – *Metamorphoses*

N.A.A. – *Numismatique de l'Ancienne Afrique*

Nat. Hist. – *Naturalis Historia*

P.G.M. – *Papyri Graecae Magicae*

Pauli Sent. – *Pauli Sententiae*

Tib. – *Tiberius*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
APULEIO DE MADAURA: FORTUNA CRÍTICA E DADOS BIOGRÁFICOS .....	38
<b>A tradição acadêmica acerca de Apuleio .....</b>	<b>38</b>
<i>Apuleius Madaurensis</i> .....	48
<i>O Corpus Apuleii</i> .....	60
<b>Transmissão e recepção das obras de Apuleio .....</b>	<b>72</b>
ESPACIALIDADE E ROMANIZAÇÃO NA TRIPOLITÂNIA .....	85
<b>Aspectos físicos, políticos e econômicos.....</b>	<b>85</b>
<b>Hibridismo cultural e romanização .....</b>	<b>103</b>
<b>Oea: reconstituição de uma cidade provincial.....</b>	<b>116</b>
<b>Elite cidadina oeaense: heterogeneidade, estratégias e conflitos.....</b>	<b>128</b>
RELAÇÕES DE PODER, MAGIA E ESTIGMATIZAÇÃO EM OEA .....	140
<b>Apologia: relato histórico ou ficção? .....</b>	<b>140</b>
<b>Tradições, conflitos e relações familiares em Oea .....</b>	<b>146</b>
<i>Philosophus et magus</i> .....	162
<i>Opinio publica et calumniae</i> .....	180
EM DEFESA DA HONRA .....	192
<i>Crimen magiae</i> .....	192
<b>As acusações contra Apuleio .....</b>	<b>205</b>
<b>O tribunal proconsular: arena pública de defesa da honra .....</b>	<b>229</b>
<b>Apuleio em Cartago .....</b>	<b>247</b>
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	263
REFERÊNCIAS.....	269
<b>Documentação primária impressa.....</b>	<b>269</b>
<b>Documentação Arqueológica.....</b>	<b>273</b>
<b>Bibliografia Instrumental.....</b>	<b>274</b>
<b>Obras de Apoio.....</b>	<b>283</b>

## INTRODUÇÃO

O cotidiano das *civitates* no norte da África é um assunto ainda pouco explorado nas pesquisas contemporâneas acerca do Império Romano.<sup>1</sup> Essa lacuna, em grande parte, deve-se ao fato de que fazer uma História tão próxima dos indivíduos, tão relacionada ao acontecimento, é uma tarefa árdua em se tratando da Antiguidade, haja vista o estado de nossa documentação, em grande parte escassa e pouco elucidativa. Não podemos, mesmo com tais obstáculos, ignorar o dia a dia das sociedades antigas, já que ele é fundamental para uma compreensão mais completa daquele mundo. Mesmo que parcialmente, é mister iluminar alguns aspectos pouco conhecidos do cotidiano da Antiguidade greco-romana, e acreditamos que algumas obras de Apuleio de Madaura podem nos auxiliar em tal empreitada,<sup>2</sup> posto que *Apologia*, *Florida*, *De Deo Socratis*, *De Platone*, *De Mundo* e *Metamorphoses*,<sup>3</sup> fontes principais de nossa pesquisa, apresentam-nos episódios da vida diária nas *civitates* romanas no norte da África.

Tendo em vista as possibilidades abertas por essas obras apuleianas, nosso estudo se aproximou de questões relacionadas à chamada História do Cotidiano. Seguir tal rumo de

---

<sup>1</sup> O termo *civitas* (plural *civitates*) possuía diferentes significados, podendo ser traduzido como cidade, Estado, cidadania, corpo cívico, tribo ou nação independente no interior do Império Romano (GLARE, 1968, p. 330). Nesta tese, utilizamos *civitas* como sinônimo de cidade, caracterizando o estatuto sociojurídico de uma comunidade assentada em um espaço urbano (*urbs*) e alargada sobre uma área rural (*ager*) (MENDES, 2001, p. 26).

<sup>2</sup> Não utilizaremos o prenome Lúcio relacionado a Apuleio, pois tal atribuição é tardia, remetendo-se ao século XIV, e liga-se a uma associação que se considerava plausível entre o autor e o protagonista da obra *Metamorphoses*, o grego Lúcio. Em vez disso, preferimos empregar a designação que os antigos estabeleciam para o autor: *Apuleius Madaurensis*, isto é, Apuleio de Madaura (GAISSER, 2008, p. 17-18; Agostinho, *Epistolae*, 102, 32).

<sup>3</sup> Propomos a hipótese de que as *Metamorphoses*, mesmo tendo como cenário de encenação de suas narrativas a Grécia, falam de uma realidade tipicamente norte-africana, de situações vivenciadas por seu autor e pela sociedade à qual pertencia. Acreditamos que a utilização da Grécia como local de realização dessa novela latina pode ser entendida como um recurso bastante utilizado por diversos autores no Mundo Antigo, principalmente por aqueles ligados ao movimento denominado de Segunda Sofística, que preferencialmente ambientavam as suas histórias tendo em vista a Grécia Clássica, considerada o berço da cultura e da civilização greco-romana (LIMA NETO, 2011, p. 62).

trabalho nos possibilitou compreender o modo como se davam os contatos, os conflitos e as negociações no espaço intramuros das *civitates* norte-africanas, observando o jogo das relações capilares de poder no âmbito das elites cidadinas locais.<sup>4</sup> Com tal finalidade, propomos duas hipóteses de trabalho. A primeira, a de que a acusação de magia imputada a Apuleio e o processo de estigmatização de sua imagem como filósofo tinham relações íntimas com os conflitos cotidianos presentes na cidade de Oea, sendo uma consequência direta do rompimento de alianças familiares tradicionais, em decorrência do casamento de Apuleio com a rica viúva Emília Pudentila, e da considerável alteridade cultural que pôs em lados opostos Apuleio, um estrangeiro com costumes e valores considerados exóticos, e parte da elite da *civitas* de Oea. A segunda, a de que o julgamento de Apuleio, na basílica de Sabrata, pode ser considerado um momento privilegiado de tentativa de absolvição da honra do autor, visto que Apuleio utilizou o seu discurso no tribunal, e por consequência a sua *Apologia*, como um instrumento de autopromoção de sua identidade como filósofo platônico, no intuito de contrapor as *calumniae* que o estigmatizavam como *magus maleficus* na arena pública de Oea.

Apuleio foi um autor norte-africano que viveu entre os anos de 120 e 180,<sup>5</sup> tendo obtido grande notoriedade como filósofo, orador e escritor de diversos gêneros literários. Entre os anos de 157 a 159, ele viu-se envolvido num imbróglio na *civitas* de Oea, localizada numa região do norte da África conhecida como Tripolitânia. Nessa cidade, sua honra de filósofo e de autor de grande erudição foi posta em dúvida, sendo difamado publicamente como mago e embusteiro por parte da elite cidadina local.

---

<sup>4</sup> Utilizamos o termo elite a partir de uma conceituação relacionada à chamada teoria das elites, segundo a qual em toda sociedade há sempre um grupo minoritário, melhor organizado e em condições privilegiadas em termos de poder político, econômico e social, ao qual podemos designar como elite (BOBBIO, 1991, p. 385).

<sup>5</sup> Todas as datas mencionadas nesta tese estão relacionadas ao período depois de Cristo (d.C.), salvo referências explícitas à datação antes de Cristo (a.C.).

*Honor* era um valor precioso aos indivíduos pertencentes às elites cidadinas provinciais. Nas palavras de Lendon (2005, p. 37), “a aristocracia romana era definida pela honra”. Juntamente com a cidadania romana, a riqueza, o nascimento ilustre e a posse da *paideia* – conjunto de conhecimentos literários, filosóficos e mitológicos fundamentais na formação do cidadão romano –, a honra era um elemento imprescindível ao próprio reconhecimento dos membros mais distintos das cidades (LENDON, 2005, p. 36).

Havia uma clara ligação da *honor* com a vida pública das *civitates*, visto que ela estava diretamente relacionada à consideração que a comunidade conferia aos mais destacados membros da cidade. Muitas vezes, tal deferência era expressa pela eleição a alguma magistratura cidadina, pela construção de estátuas enaltecendo personagens ilustres locais e pela concessão de homenagens públicas oficiais. Em suma, o reconhecimento de uma distinção diante dos demais cidadãos – principalmente entre os seus iguais – era fundamental para a delegação da *honor* (LENDON, 2005, p. 36).

Buscando reaver a sua honra, Apuleio escreveu *Apologia*. Tal valor era-lhe imprescindível, posto que estava diretamente associado à sua consagração como filósofo e orador. Com o processo de estigmatização e as acusações impetradas contra o autor madaurense, a honra e, conseqüentemente, o prestígio público gozado por Apuleio foram postos em dúvida. Cremos que Apuleio, em sua defesa diante do tribunal, intencionava não somente inocentar-se das acusações de magia que pesavam contra ele, mas também utilizar a basílica de Sabrata como uma arena privilegiada para a própria retomada de sua honra diante da população de Oea, local onde transcorreu a maioria dos acontecimentos narrados em *Apologia*.

Em Oea, Apuleio se aproximou de Emília Pudentila, com quem se casou, e foi acusado, por parte da elite cidadina local, de ser praticante de magia. Seus acusadores eram, principalmente, o irmão do primeiro marido de Pudentila – Sicínio Emiliano – e o enteado

mais novo de Apuleio – Sicínio Pudente –, fato que indica que o matrimônio do autor confrontava as tradicionais relações de aliança entre duas das mais importantes famílias locais: os *Aemilii* e os *Sicinii*.

Como resultado da acusação de magia, Apuleio foi levado a julgamento na cidade de Sabrata, no tribunal presidido pelo procônsul da África à época, Cláudio Máximo. Após advogar em causa própria e ser inocentado das denúncias de exercício de práticas mágicas consideradas maléficas, Apuleio se estabeleceu na cidade de Cartago, capital da África Proconsular e principal cidade norte-africana. Em Cartago, notabilizou-se como filósofo platônico e como orador, encontrando a fama e recebendo homenagens oficiais, como também o cargo de sacerdote municipal (Apuleio, *Florida*, XVI, 38). Em suma, os episódios posteriores da biografia de Apuleio nos demonstram uma clara recuperação do prestígio do autor, que passou a gozar de honrarias e de considerável distinção na cidade de Cartago, comprovando que suas intenções de resgate da honra em *Apologia* foram, em grande medida, bem-sucedidas.

As obras de Apuleio se inserem no contexto da cidade antiga romana. Antes de tudo, a *civitas* não pode ser pensada apenas como um aglomerado urbano, como um conjunto de casas e de edificações que, com o decorrer do tempo e de seu desenvolvimento, tornara-se uma cidade. A *civitas*, resumidamente, era uma fundação sagrada, significava uma aliança política e religiosa – fundada na lei e na *pax deorum*.<sup>6</sup> Roma e os distintos tipos de *civitates* dentro e fora da Itália não eram apenas um apinhado urbano, constituíam uma fração de território sagrado, um espaço intramuros que congregava o modo de vida e a visão de mundo dos romanos.

---

<sup>6</sup> A *pax deorum* significava a paz com os deuses, uma relação recíproca de devoção dos cidadãos e de proteção dos deuses ao corpo cívico da cidade (ROSA, 2006, p. 146).

As *civitates* romanas do norte da África compunham um emaranhado de cidades de origens diversas. Algumas delas remontavam sua fundação ao passado púnico, principalmente aquelas localizadas na costa mediterrânea, tais como Cartago, Oea, Sabrata e Lepcis.<sup>7</sup> Outras, como Volubilis, Siga, Iol Cesareia, Cirta, Dougga e Zama, eram antigas capitais tribais, posteriormente romanizadas e incorporadas ao Império. Havia ainda diversas colônias romanas, a maioria delas contando com veteranos dos exércitos e imigrantes italianos, como foi o caso de Madaura, Diana Veteranorum e Timgad. Por fim, temos que ressaltar também as numerosas pequenas cidades que se disseminavam pelo interior norte-africano, muitas delas constituídas a partir de vilas e aldeias cuja prosperidade dos mercados locais permitiu a sua elevação ao *status* de *civitates* (RAVEN, 1993, p. 100-103).

No tocante à Tripolitânia, a conquista romana se efetivou no final do século I a.C. Inicialmente, as principais cidades locais foram agregadas como *civitates libertae*, *status* que lhes concedia, mesmo submetidas ao poder romano, grande margem de autonomia, com a manutenção de suas leis, suas instituições e seus costumes (FRIJA, 2012, p. 96-103). Em grande parte, até fins do século I, a região foi pouco tocada pelo processo de romanização em curso no norte da África,<sup>8</sup> sendo um dos poucos territórios norte-africanos a não ter colônias fundadas em suas terras e também o único a não receber levas de imigrantes vindos da Península Itálica (MATTINGLY, 1994, p. 160).

Oea, à época em que Apuleio a habitou (157-159), era uma cidade de pequenas proporções, com uma população que provavelmente não ultrapassava a casa dos 20 mil habitantes (MATTINGLY, 1994, p. 124). Por meio da *Apologia* e das inscrições epigráficas e

---

<sup>7</sup> Não utilizaremos o termo Magna para denominar a cidade de Lepcis, haja vista que tal epíteto é tardio e posterior ao período estudado nesta tese, meados do II século. Lepcis se torna conhecida como Magna no período severiano, a partir do século III (MATTINGLY, 1994, p. 116-122).

<sup>8</sup> Compreendemos romanização “como um processo de mudança sociocultural, multifacetada em termos de significados e de mecanismos, que teve início com a relação entre os padrões culturais romanos e a diversidade cultural provincial em uma dinâmica de negociação bidirecional” (BUSTAMANTE; DAVIDSON; MENDES, 2005, p. 25).

fontes numismáticas provenientes de Oea,<sup>9</sup> observa-se uma forte presença da cultura púnica, mesclada com valores romanos.<sup>10</sup> Nisto, a *Apologia* (98, 8-9) oferece um exemplo valioso, quando apresenta Sicínio Pudente, o enteado mais novo de Apuleio, sendo repreendido publicamente por apenas pronunciar algumas palavras em vernáculo latino, expressando-se, em grande medida, em dialeto púnico. Esse fato é significativo, posto que a fluência em latim, língua oficial da parte ocidental do Império,<sup>11</sup> era determinante para demonstrar o grau de aproximação aos valores romanos (BUSTAMANTE, 2000, p. 312).

Tal constatação demonstra o potencial de conflito cultural que existia entre Apuleio – versado na *paideia* – e parte da elite de Oea, pouco romanizada e arraigada a costumes e valores locais.<sup>12</sup> Essa distinção, pensada em termos de uma alteridade cultural, dentro de um processo de diferenciação de indivíduos e/ou grupos, no qual uns são vistos como normais (incluídos) e outros tidos como anormais (excluídos), fornece elementos para entender em que sentido Apuleio pôde ser considerado um indivíduo *extrarius* (estrangeiro e exótico) em Oea (WOODWARD, 2000, p. 39). Perceber a relação do autor com parte da elite oeaense, em termos de alteridade cultural, pode ser de grande valor para o entendimento da oposição a Apuleio no ambiente citadino de Oea e pode oferecer subsídios importantes no intuito de responder às hipóteses de pesquisa de nossa tese.

Pode-se, além disso, conjecturar que Apuleio, mediante as acusações de magia que pesavam contra ele, foi visto como um perigo para a própria estabilidade da cidade de Oea. Os ritos teúrgicos empreendidos por Apuleio potencializavam a sua associação às práticas

---

<sup>9</sup> Há dois *corpora* de fontes arqueológicas provenientes de Oea na Antiguidade. Um epigráfico, presente em *Inscriptions of Roman Tripolitania*, e outro numismático, existente em *Numismatique de l'ancienne Afrique*.

<sup>10</sup> Denominamos de púnica a cultura proveniente do período de domínio cartaginês na Tripolitânia, entre os séculos VI e II a.C.

<sup>11</sup> O Império Romano era uma entidade política efetivamente bilíngue, com a parte ocidental do Estado utilizando o latim e a oriental, o grego, como idiomas oficiais (MILLAR, 1968, p. 126).

<sup>12</sup> O amplo conhecimento literário e filosófico de Apuleio era por ele denominado de *doutrina* (Apuleio, *Apologia*, 48, 12; 91, 3), um termo latino utilizado para traduzir a expressão grega *paideia* (BRADLEY, 2012d, p. 127).



mágicas.<sup>13</sup> Como *magus*, ele seria considerado alguém perigoso, um agente de instabilidade, um indivíduo que, por meio de sortilégios, poderia influir e determinar os rumos futuros da comunidade (RIVES, 2008, p. 26). Dessa forma, é possível que Apuleio, concomitantemente ao grau de exotismo e de alteridade que ele representava em Oea, denotasse também um elemento de “desajuste” social em decorrência dos supostos poderes mágicos que detinha, sendo, em função disso, estigmatizado, marginalizado e difamado publicamente como um indivíduo *extrarius* a quem se deveria excluir – nesse caso específico, julgar e punir.

Outro elemento importante em nossas considerações acerca das razões que levaram Apuleio a ser visto como mago foi a sua intromissão em questões familiares locais. No ambiente intramuros de Oea, como regra para a maioria das cidades romanas provinciais, os relacionamentos sociais entre os membros da elite cidadina se faziam, em grande parte, por intermédio de alianças políticas entre as diferentes famílias que compunham o *ordo decurionum* municipal,<sup>14</sup> sendo o casamento – ou as *justae nuptiae*<sup>15</sup> – o seu principal veículo de formalização. O matrimônio romano era, basicamente, um contrato privado acordado entre as famílias dos noivos, envolvendo o pagamento de um dote e a concretização de relações recíprocas de amizade. As heranças, os dotes e, acima de tudo, as alianças políticas desempenhavam um papel fundamental na concretização dos casamentos entre os membros abastados das *civitates* romanas (VEYNE, 1994, p. 45-60).

---

<sup>13</sup> Conceitua-se teurgia como prática mágica ligada às religiões de mistério e à filosofia (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 72).

<sup>14</sup> O *ordo decurionum* era formado pela elite cidadina e se constituía pelas famílias mais ricas das *civitates*, cujos membros mais proeminentes pertenciam ou já haviam pertencido à cúria de suas cidades natais (ALFÖLDY, 1996, p. 174-181).

<sup>15</sup> As *justae nuptiae* ou *justum matrimonium* eram um ato privado estabelecido diante de um juiz, não envolvendo necessariamente qualquer ritual simbólico, embora fosse prática corrente entre as aristocracias municipais a celebração de grandes festas públicas oferecidas ao corpo cívico de suas *civitates* (SILVA, 2006, p. 122-130). Em *Apologia* (88, 1), Apuleio demonstra que seu casamento com Pudencila havia se realizado numa casa de campo, com o intuito de fugir dos custos de uma celebração realizada em Oea, com o patrocínio de festas públicas.

Em meados do século II, na cidade de Oea, havia uma aliança política entre duas das mais ricas famílias locais: os *Aemilii* e os *Sicinii*. Por meio da *Apologia*, pode-se observar que Emília Pudentila, futura mulher de Apuleio, foi casada com Sicínio Amico e dele teve dois filhos, Ponciano e Pudente. Após a morte de seu primeiro marido, a aliança entre as famílias não se rompeu, sendo novamente fortalecida por um contrato de futuro casamento – *sponsalia* – entre a viúva e o irmão de seu falecido esposo, seu cunhado Sicínio Claro (Apuleio, *Apologia*, 63, 5).<sup>16</sup>

Foi esta aliança política entre famílias da elite cidadina de Oea que Apuleio, com seu inesperado casamento, veio romper. O filósofo, com o aval de seu antigo companheiro de estudos, Ponciano, estabeleceu um contrato de matrimônio e de aliança com parte da família dos *Aemilii*.<sup>17</sup> Em decorrência disto, os *Sicinii*, aliados a outras personagens da elite local, acusaram Apuleio de, unicamente interessado na herança de Pudentila, ter praticado magia amorosa para casar-se com a viúva.

Pode-se medir a gravidade das acusações imputadas a Apuleio pelo fato do exercício de magia poder ser punido com a pena capital relacionada ao crime de *veneficium* (envenenamento).<sup>18</sup> As leis que disciplinavam o crime de magia no Principado romano foram a *Lex XII tabularum*, um conjunto de leis editado no período republicano, no século V a.C., e ainda válidas na jurisdição da época imperial; e a *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*, promulgada por Sila, em 81 a.C. (MONTEMAYOR ACEVES, 2008, p. 219-220).

---

<sup>16</sup> Segundo o *Digestum* (XXIII, I, 1), “a *sponsalia* era uma petição e uma promessa de futuras núpcias”.

<sup>17</sup> Em *Apologia*, Apuleio não menciona quem possuía o poder de *pater familias* sobre Pudentila. Podemos conjecturar que o seu exercício recaía sobre o filho mais velho da viúva, Ponciano, ou que ela seria uma *mulier libera*, hipótese que consideramos a mais verossímil (HIDALGO DE LA VEGA, 2011, p. 204).

<sup>18</sup> De acordo com as *Pauli Sententiae* (5, 23, 1), no comentário à *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*, a punição prevista para aqueles que preparavam ou vendiam algum tipo de *venenum* era a “pena capital para os *honestiores*, ao passo que os *humiliores* devem ser crucificados ou lançados às feras”.

Mediante a acusação de magia levantada contra Apuleio, teve início um processo público de difamação da honra do autor. Como consequência de seu casamento com Pudentila e do rompimento da aliança entre os *Sicinii* e os *Aemilii*, Apuleio, um estrangeiro há pouco residente na cidade, com hábitos considerados exóticos, viu-se caluniado por seus inimigos. As detrações imputadas contra ele teriam assumido, primeiramente, a forma de boatos disseminados em Oea.<sup>19</sup> Esse dado é apresentado em *Apologia* (1, 6-7; 2, 1), quando se afirma que Sicínio Emiliano, pretendendo suscitar um escândalo com acusações caluniosas, havia denunciado Apuleio publicamente como praticante de malefícios mágicos e, aos gritos, o teria acusado do assassinato de Ponciano.

Estes fatos, relatados logo no primeiro capítulo de *Apologia*, demonstram a tentativa empreendida por Sicínio Emiliano de mobilizar a opinião pública de Oea contra Apuleio.<sup>20</sup> Antes da ação jurídica propriamente dita, corriam à boca pequena boatos contra o autor, tido como um mago e homicida. Se pensarmos que entre as acusações imputadas a Apuleio estava a de ter assassinado Ponciano, fato que ocorrera pelo menos um ano antes de o autor ser levado a julgamento, em Sabrata, pode-se presumir que houve tempo suficiente para propagação de tais difamações, o que nos levaria a postular acerca da possibilidade de elas terem tido uma ampla repercussão em Oea e uma influência fundamental no processo de detração da honra de Apuleio.<sup>21</sup>

Tendo em mente tais considerações, pode-se acreditar que a difamação empreendida contra Apuleio em Oea, uma *civitas* com uma população em torno de vinte mil habitantes, na

---

<sup>19</sup> Conceitua-se boato como uma atividade de racionalização compartilhada dos indivíduos em sociedade, sendo um instrumento comumente utilizado com o intuito de dar sentido ao mundo (DIFONZO, 2009, p. 9-10).

<sup>20</sup> A discussão acerca da utilização do conceito de opinião pública no Mundo Antigo será realizada no terceiro capítulo da tese.

<sup>21</sup> Em *Apologia* (94, 5), Apuleio afirma que Ponciano foi ao encontro do procônsul da África, Loliano Avito (157-158), em Cartago, vindo a morrer no retorno dessa viagem. Mediante isso, se a morte de Ponciano ocorreu no proconsulado de Loliano Avito, e o julgamento de Apuleio foi na presença de Cláudio Máximo (158-159), inferimos que entre a morte de Ponciano e a acusação de magia levada a cabo contra Apuleio nos tribunais transcorreram, no mínimo, um ano.

qual as interações entre as pessoas se realizavam preferencialmente face a face, demonstra a existência de uma *opinio publica* no Mundo Antigo.<sup>22</sup> Percebe-se, por conta disto, a constituição de uma arena pública de comunicação e de troca de informações em Oea, um espaço propício à difusão de boatos e calúnias que ajudavam a construir ou a desconstruir as diferentes *opiniones* acerca das diversas questões relacionadas ao cotidiano citadino (FUNARI, 2003, p. 57-62).

Mediante a difamação pública de sua honra, o próprio Apuleio teria incitado seus adversários a acusarem-no diante dos tribunais. Tal medida forneceria o pretexto para o autor se defender perante a população de Oea, sendo o tribunal uma arena privilegiada para Apuleio demonstrar a sua inocência, reverter a *opinio* citadina que o condenava e restabelecer a sua honra diante de “toda uma multidão que, proveniente de todas as partes em grande número, presenciava o processo” (Apul., *Apol.*, 28, 3).

Apuleio, ao que tudo indica, foi absolvido oficialmente das acusações. Mesmo não existindo nenhuma referência acerca de sua absolvição em *Apologia*, pode-se supor que sua defesa foi bem-sucedida, pelos rumos de sua biografia posterior. Dois dados podem ser aqui evocados. O primeiro é a confecção da obra *Metamorphoses*, posterior à *Apologia*, na qual se mencionam, em diversas passagens, relatos de práticas mágicas maléficas e de cunho popular. Provavelmente, se Apuleio tivesse sido condenado, ele não se arriscaria a escrever uma obra tão rica em detalhes sobre as *artes magicae*. O segundo ponto a ser destacado é que, em *Florida*, o autor apresenta uma carreira bem-sucedida de filósofo e orador na cidade de Cartago, projeção pública impensável para alguém previamente condenado diante do tribunal proconsular.

---

<sup>22</sup> O termo *opinio*, inicialmente, foi utilizado para traduzir a palavra grega *doxa*, que denotava a ideia de impressão, verdadeira ou falsa, acerca de algo, por oposição à *episteme*, que literalmente significava conhecimento (FUNARI, 1999, p. 116).

Nesse último aspecto, *Florida* se tornou um documento valioso para a comprovação de nossas hipóteses. Essa obra mostra Apuleio, cerca de uma década após o incidente em Oea, cercado de glórias e de honrarias na principal cidade do norte da África: Cartago. Em *Florida*, vê-se o autor recitando hinos laudatórios às autoridades romanas, ocupando o cargo de sacerdote municipal e recebendo estátuas em sua homenagem.<sup>23</sup> Quer dizer, a sua honra de filósofo, orador e homem de grande erudição teria sido restabelecida.

Em suma, tivemos o interesse de discutir o modo como Apuleio foi estigmatizado em sua honra e em que medida, em *Apologia*, ele conseguiu dissociar-se da imagem de *magus* a ele imputada por seus inimigos. É a partir desse episódio que se pode aproximar da realidade cotidiana de Oea e das complexas relações que envolviam os membros da elite local. Os conflitos por herança, os boatos, as diversas alianças político-matrimoniais, as discussões públicas nos tribunais foram problemas cruciais discutidos em nossa tese.

.....

Historicizar o cotidiano, até pelo menos meados do século XX, sempre esteve relacionado com o estudo do banal, do exótico, do anedótico, com uma história antiquária interessada apenas em satisfazer as curiosidades dos seus leitores e em demonstrar o modo como os homens comiam, bebiam, produziam e se vestiam no passado, sem maiores problematizações. O estudo do cotidiano se popularizou e se tornou um tema relevante entre

---

<sup>23</sup> Os hinos laudatórios – *laudationes* – podem ser concebidos como discursos publicamente pronunciados em louvor de alguma personagem de destaque na sociedade romana – imperadores, procônsules, patronos das cidades, entre outros –, em decorrência de um feito grandioso ou para comemorar uma data especial (ZARDINI, 2008, p. 21).

os pesquisadores a partir da chamada historiografia francesa dos *Annales*.<sup>24</sup> Autores como Marc Bloch (1939), Fernand Braudel (1967) e Jacques Le Goff (1986), só para citar os mais influentes, incluíam em suas pesquisas temas extraídos do cotidiano, problematizando-os numa temática de longa duração. Os atos banais do dia a dia dos indivíduos começaram, então, a ser vistos como fatos sociais,<sup>25</sup> relacionados a estruturas que informavam as ações corriqueiras dos homens em sociedade (DEL PRIORE, 1997, p. 260-264).

Tal perspectiva, contudo, mesmo que inovadora, continuava a exprimir uma concepção tradicional em relação ao cotidiano. Essa instância do passado sempre foi comumente identificada com o estável, o duradouro e o repetitivo. O cotidiano era interpretado como o lugar, por natureza, dos hábitos consuetudinários, dos costumes ancestrais que enquadravam as ações dos indivíduos e que, se possuísse algum movimento ou mudança, só poderia ser verificado numa longuíssima duração (GUARINELLO, 2004, p. 23-27).

A compreensão estática do conceito de cotidiano só começou a ser posta em dúvida a partir dos anos 1970. Agnes Heller, no seu livro *O cotidiano e a história* (1970), problematizou tal concepção, traçando o que se denominou como estruturas do cotidiano, isto é, os processos de objetivações pelos quais o homem reproduz a si e a sua própria sociedade. De acordo com Heller, essas objetivações possuiriam, na maioria dos casos, um caráter conservador, possibilitando aos homens, por meio da experiência, da imitação, do pragmatismo, da generalização, viver no mundo. Contudo, do cotidiano também surgiriam ações criativas, inovadoras, que romperiam com as rotinas da vida, configurando ações não-

---

<sup>24</sup> O interesse dos historiadores dos *Annales* em questões relacionadas ao cotidiano tem uma relação íntima com a própria busca de interdisciplinaridade desse grupo. A aproximação da história com a antropologia, a arqueologia e a sociologia fez com que o cotidiano pudesse se apresentar como um tema potencial de estudos (BURKE, 1997, p. 93-107).

<sup>25</sup> Entendemos o conceito de fato social a partir da visão sociológica clássica sistematizada por Émile Durkheim (2002), como as maneiras de ser, fazer, pensar, agir e sentir compartilhadas coletivamente e estabelecidas por um conjunto de regras sociais que determinam o que é certo ou errado, permitido ou proibido numa dada sociedade.

cotidianas. Para a autora, portanto, o cotidiano era o lugar, ao mesmo tempo, do contínuo e da ação, dos hábitos ancestrais e das revoluções. O corriqueiro e o excepcional, a repetição e o único, a inércia e a transformação não poderiam ocorrer senão no plano da existência cotidiana, pois convivem, concretizam-se e esvanecem-se na experiência diária dos homens.

Outro autor que também contribuiu decisivamente para os avanços no estudo do cotidiano foi Michel de Certeau. No início dos anos 1990, *A invenção do cotidiano* (1990) trouxe à luz as possibilidades de se entender o cotidiano a partir ‘das artes de fazer’, isto é, daquilo que o autor identificou como as astúcias sutis, as táticas de resistência pelas quais os indivíduos, em seu dia a dia, alteram a ordem social e os códigos estabelecidos, reapropriando-os em prol de seus interesses. Em suma, o que Certeau buscou realçar em seus estudos foi a ação ativa (e criativa) dos grupos e indivíduos na história.

Esta perspectiva dinâmica do cotidiano histórico, apresentada inicialmente por Heller (1970) e Certeau (1990), foi um dos pilares que animaram a produção de nossa pesquisa. Observar o dia a dia dos indivíduos como ações históricas, como relações ativas de negociação e de conflito é um dos porquês de nosso interesse em esmiuçar o conflito envolvendo os *Aemilii*, os *Sicinii* e Apuleio. Os boatos disseminados na *civitas* de Oea, a estigmatização e a desonra do autor madaurense, a sua tentativa de restabelecer a sua honra diante do Procônsul da África, os litígios e os desentendimentos associados às alianças político-familiares são elementos presentes nas narrativas de Apuleio, permitindo-nos adentrar um cenário dinâmico, instável e rico em possibilidades de estudo.

Estudar a História do Cotidiano no Império Romano significa, em grande medida, se aproximar de um conjunto de pesquisas e de temas relacionado à chamada Nova História Cultural.<sup>26</sup> Este é um ramo historiográfico bastante amplo e diversificado, a ponto de não se

---

<sup>26</sup> “A História Cultural que emerge neste momento é uma nova disciplina. Diferentemente de sua antecessora ‘clássica’, ela busca enfatizar uma gama maior de manifestações culturais. Seus objetos se

poder falar de uma mas de várias Histórias Culturais. Três são as principais vertentes de pesquisa atualmente em voga: a desenvolvida por autores franceses como Roger Chartier (1987; 1991) e Michel de Certeau (1990), ligada à ideia do mundo como representação; a da denominada Escola Inglesa, cujo maior expoente é Edward Thompson (1987; 1998); e a de uma abordagem polifônica de cultura, consagrada pelo historiador italiano Carlo Ginzburg (2006).

Como aporte teórico desta tese, seguiremos a linha de discussão aberta pela Nova História Cultural ligada à tradição historiográfica francesa, pois acreditamos que as considerações que Roger Chartier (1987; 1991) faz sobre a inter-relação entre *representações* e sociedade podem ser de grande valia. Com base em tal autor, pode-se pensar as representações a partir do modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e lida por meio de classificações e recortes que criam significados variados, graças aos quais o mundo em que vivemos adquire sentido (CHARTIER, 1987, p. 13-28).

Com essa conceituação, Chartier (1987, p. 13) busca romper a antiga oposição entre o mundo social, identificado como a “realidade”, e as representações, vistas como simples reflexos daquilo que seria o real. De acordo com ele, as representações são estruturantes e estruturadas, isto é, ao mesmo tempo que são determinadas pela sociedade à qual pertencem, definem também a percepção que se possui sobre a própria realidade social. Dito isto, o autor enxerga as representações como verdadeiras instituições sociais, porque podem ser pensadas como matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social (CHARTIER, 1991, p. 183).

---

alargam, suas possibilidades de pesquisa se abrem a estudos dos mais variados, como a cultura popular, as representações, as identidades, as práticas discursivas partilhadas por diversos grupos sociais, os sistemas educativos ou quaisquer outros campos temáticos atravessados pela polissêmica noção de cultura” (LIMA NETO, 2011, p. 34).



As representações como práticas construtoras do mundo social podem ser observadas no próprio ato difamatório empreendido contra Apuleio por seus inimigos em Oea. A construção de sua imagem pública na cidade foi, por meio dos boatos disseminados contra ele no cotidiano, associada à prática de magia e ao fato de ele ser tido como um falso filósofo e charlatão. Esses boatos, que se pode conceituar, a partir das reflexões de Difonzo (2009, p. 9-10), como um instrumento comumente utilizado com o intuito de dar sentido a algo desconhecido, estranho, ainda não concebido, contribuíram decisivamente na construção da representação de Apuleio diante da *opinio publica* de Oea.

O conceito de representação, tal como entendido por Chartier (1991; 1987), permite-nos também uma aproximação proveitosa com a História Política. As representações podem ser percebidas a partir de relações de *poder*,<sup>27</sup> remetendo-nos, em várias ocasiões, para a construção de pares dicotômicos nos quais os indivíduos receberiam valorizações diversas de acordo com as disposições de força em voga na sociedade. Nesse tocante, reporta-se ao conceito de *lutas* (e poder) *de classificação* de Pierre Bourdieu (1996, p. 108). Segundo este teórico, na vida social há lutas de classificação – lutas simbólicas – que definem como os grupos sociais se reconhecem e como se classificam mutuamente: “lutas pelo monopólio do poder de fazer ver e de fazer crer, de fazer conhecer e de fazer reconhecer”. Essas lutas compreendem o poder de representar e de atribuir posições sociais e atributos simbólicos aos grupos e/ou indivíduos.

No caso de Apuleio, sua posição social de *extrarius*, isto é, um estrangeiro visto como exótico e estranho aos padrões comumente aceitos por parte da elite cidadina de Oea, é fortalecida por uma representação que lhe atribuía a condição de mago, falso filósofo e assassino. Os boatos disseminados pela cidade ajudavam a construir uma imagem de *outsider*

---

<sup>27</sup> Michel Foucault (2005, p. 175) oferece a seguinte conceituação acerca do poder: “o poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação [...], [é] acima de tudo uma relação de força” entre indivíduos e/ou grupos.

associada ao autor madaurense.<sup>28</sup> É esse estigma, essa representação negativa, que Apuleio buscou reverter por meio de seu julgamento e de sua defesa diante do tribunal. A *Apologia* é, nesse contexto, seu instrumento de luta retórica, sua arma de contrarrepresentação, no intuito de reaver a sua honra perante a população de Oea.

Partindo de tais pressupostos, incorporamos em nosso trabalho o conceito de *estigmatização*, concebido, em consonância com Erving Goffman (1988, p. 70), como uma discrepância entre uma identidade social virtual – determinada aos indivíduos por meio das expectativas normativas – e uma identidade social real – aquilo que as pessoas efetivamente são. Em suma, os indivíduos estigmatizados são tidos como desajustados, não se enquadrando nas normas sociais e possuindo uma identidade decaída, deteriorada, diminuída frente àquela que é considerada “normal” e desejável.

Tal processo, ademais, aciona-se por intermédio da fixação de determinados rótulos, que podem se caracterizar como sendo de dois tipos: *estereótipos* e *preconceitos*. Os primeiros entendidos como esquemas mentais próprios do senso comum que serviriam para simplificar uma realidade mais complexa, tornando-a mais inteligível pela eleição de determinadas características reducionistas que identificariam os indivíduos e/ou grupos; e os preconceitos como as valorizações acerca destes rótulos, com julgamentos positivos ou negativos formulados sem exame prévio ou reflexão crítica (SILVA, 2004, p. 24).

Os excluídos da normalidade, aqueles que são estigmatizados, os que se posicionam à margem das normas estabelecidas, podem ser tidos como párias da sociedade à qual pertencem, sendo vistos como *outsiders* (BECKER, 2008, p. 15-30). É essa posição adversa

---

<sup>28</sup> “Regras sociais definem situações e tipos de comportamento a elas apropriados, especificando algumas ações como ‘certas’ e proibindo outras como ‘erradas’. Quando uma regra é imposta, a pessoa que presumivelmente a infringiu pode ser vista como um tipo especial, alguém de quem não se espera viver de acordo com as regras estipuladas pelo grupo. Essa pessoa é encarada como um *outsider*” (BECKER, 2008, p. 15).

em relação às regras sociais que contribui para a existência dos processos de desonra, como a vivenciada por Apuleio em consequência das acusações de magia a ele imputadas.

John Peristiany (1965, p. 3), em seu livro *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*, afirma: “todas as sociedades sancionam as suas regras de conduta, recompensando os que lhes obedecem e punindo os que delas se afastam”. Aos primeiros, são associados os valores relacionados à *honra*, e aos segundos os da vergonha e desonra, que, *grosso modo*, são “dois pólos de uma mesma valoração”. No pólo inverso da vergonha, há o da *honra*, que se pode associar àquilo que Norbert Elias e John Scotson (2000, p. 23-27) denominam de *carisma*, ou seja, uma forma de rótulo positivo, uma valorização excelsa daqueles que se alinham com aquilo que se considera bom e aceito socialmente.

No caso de nossa pesquisa, a honra de Apuleio como homem público só pôde ser reabilitada – se não totalmente, ao menos em parte – por intermédio de uma auto-representação ativa empreendida por ele em sua *Apologia*. O autor buscou associar a sua imagem à de um filósofo platônico praticante da teurgia e à de um indivíduo versado na *paideia*, valores caros à sociedade romana imperial do século II. Em suma, Apuleio buscou, por intermédio de sua defesa perante o proncônsul da África e a população de Oea, alinhar-se com a normalidade, como uma estratégia eficiente de se inocentar do crime de magia e de recuperação de sua honra.

.....

De acordo com os propósitos destacados acima, dividimos nossa tese em quatro capítulos. No primeiro, intitulado *Apuleio de Madaura: fortuna crítica e dados biográficos*, oferecemos uma visão geral das fontes utilizadas em nossa pesquisa e realizamos um

levantamento biográfico e bibliográfico de nosso autor. Também empreendemos um balanço dos principais trabalhos acadêmicos acerca das obras de Apuleio, revisitando interpretações e análises que remontam ao final do século XVIII. Neste capítulo, realizamos ainda uma análise da história de transmissão do *corpus Apuleii*, observando de que forma e a partir de quais percursos os manuscritos de Apuleio puderam chegar até às nossas mãos, no século XXI.

No segundo capítulo, denominado de *Espacialidade e romanização na Tripolitânia*, traçamos o quadro geográfico, político, econômico e social da região na qual Apuleio é acusado de magia, elaborando uma análise do ambiente urbano da *civitas* de Oea em meados do século II, haja vista ser este o local em que se desenrolam os principais acontecimentos relatados em *Apologia*. Buscamos também delinear os aspectos culturais da Tripolitânia romana, demonstrando o processo de romanização inerente ao avanço do Império Romano pela região.

O terceiro capítulo, intitulado *Relações de poder, magia e estigmatização em Oea*, versa sobre questões associadas à estigmatização de Apuleio. Aqui, analisaremos os conflitos dos *Aemilii* e dos *Sicinii* com Apuleio e os problemas relacionados à alteridade cultural do autor numa cidade provincial do Império Romano. Seu estatuto de *extrarius*, aliado aos conflitos familiares locais, são observados como fatores determinantes para a construção de uma representação estigmatizada do autor madaurense perante a *communis opinio* da *civitas* de Oea. Também neste capítulo demonstramos as relações de Apuleio, um filósofo platônico, com as *artes magicae* e, conseqüentemente, a sua percepção como mago por parte da elite cidadina local.

Em nosso último capítulo, intitulado *Em defesa da honra*, observamos o modo como Apuleio, por intermédio de sua *Apologia*, tentou reaver a sua honra e o seu prestígio como filósofo platônico e homem de cultura erudita. Nesta seção, encerramos o nosso trabalho com uma avaliação das estratégias discursivas do autor madaurense no intuito de se inocentar

diante do tribunal proconsular e da *opinio publica* de Oea, desassociando de sua imagem a pecha de mago. Analisaremos, por fim, a repercussão do discurso de defesa e da própria absolvição de Apuleio por meio dos indícios de uma carreira bem-sucedida de orador público e filósofo em Cartago, constantes em sua obra *Florida*, procurando observar a recuperação de sua honra numa das mais importantes cidades do Império e Capital da província romana da África Proconsular.

## APULEIO DE MADAURA: FORTUNA CRÍTICA E DADOS BIOGRÁFICOS

### A tradição acadêmica acerca de Apuleio

O início do moderno interesse acadêmico acerca de Apuleio remonta ao final do século XVIII e início do XIX. O ponto de partida pode ser comumente identificado como sendo o ano de 1786. Nesta data, houve a publicação, em Leyden, Holanda, do primeiro volume das obras apuleianas elaborado por Franz von Oudendorp. Os trabalhos de Oudendorp foram postumamente publicados em três volumes, sendo que o primeiro somente continha as *Metamorphoses*. O segundo e o terceiro volumes foram publicados em 1823 e apresentavam os demais livros de Apuleio: *Apologia*, *Florida*, *De deo Socrates*, *De Mundo* e *De Platone* (OPEKU, 1974, p. 17-18).<sup>29</sup>

Franz von Oudendorp (1696-1761) foi um influente latinista holandês, catedrático da Universidade de Leyden e professor de Eloquência e de História. Ele foi organizador de vários livros de autores antigos, tais como os de César, Suetônio e Lucano. Seu trabalho em relação às obras de Apuleio foi essencial para a futura pesquisa acadêmica, marcando um notável avanço no estabelecimento e na fixação do texto dos escritos apuleianos, fato alcançado mediante a confrontação dos diversos manuscritos medievais existentes à época (BEAUJEU, 1973, p. xlvi-xlviii).<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Uma edição com todas as obras de Apuleio sistematizadas por Oudendorp foi publicada em Londres, no ano de 1825, em um único volume (OPEKU, 1974, p. 18).

<sup>30</sup> Pode-se destacar também a coletânea organizada por Hildebrand, em Leipzig, Alemanha, em 1842, como importante marco acadêmico na pesquisa acerca das obras de Apuleio.

A edição organizada por Oudendorp, daquilo que se pode denominar como *corpus Apuleii*,<sup>31</sup> suscitou uma ampla gama de estudos. Na esteira de uma melhor sistematização de tais fontes, várias pesquisas acerca da época vivida e das obras escritas por Apuleio começaram a ser elaboradas. Destacaram-se, entre elas, o trabalho de Paul Monceaux (1889), intitulado *Apulée: roman et magie*, e o de Émile Guimet (1895), *Le Dieu d'Apulée*, ambos diretamente interessados nas questões religiosas que permeavam a biografia do autor e de suas relações com a magia.

No início do século XX, houve uma nova gama de autores interessados no estudo das obras de Apuleio. Nessa época, publicaram-se diversas edições bilíngues dos escritos apuleianos, com os originais em latim apresentados concomitantemente à sua tradução. Tal fato teve grande influência na popularização das pesquisas acerca de Apuleio, já que possibilitou a sua leitura nos principais vernáculos europeus, além de oferecer aos seus leitores introduções com a avaliação dos autores contemporâneos sobre as obras, o contexto e a biografia de Apuleio. Entre os principais livros publicados neste período, pode-se citar a edição francesa de Paul Vallette (1908), intitulada *L'Apologie d'Apulée*; as inglesas de H. E. Butler (1909; 1910), *The Apology and Florida of Apuleius of Madaura* e *Metamorphoses or Golden ass of Apuleius of Madaura*; e a tradução de Helm (1905; 1910), para o alemão, de *Apologia* e *Florida*. Para as obras filosóficas de Apuleio, podemos mencionar ainda a publicação alemã de *Philosophia libri* (1908), por Paul Thomas.

Como consequência direta dessas publicações, que ainda hoje são os textos básicos para as atuais traduções das obras de Apuleio, a pesquisa acadêmica tomou rumos e perspectivas novos. A partir de meados do século XX, os estudos acerca de Apuleio tiveram um acréscimo considerável. Os interesses se ampliaram em temáticas as mais variadas, experimentando uma grande gama de possibilidades de trabalho. Na esteira dessa

---

<sup>31</sup> Chamaremos em nossa tese o conjunto das obras hoje conhecidas de Apuleio como *corpus Apuleii*.

multiplicidade de vieses, os pesquisadores apuleianos se aproximaram de objetos diversos, iluminando temas tão díspares quanto a religiosidade no Mundo Antigo, as questões de gênero, as relações entre filosofia e magia no Principado e a representação das ordens inferiores da sociedade romana.<sup>32</sup>

Uma das primeiras temáticas amplamente discutidas a partir de meados do século passado foi a da relação entre os escritos de Apuleio e o contexto social vivenciado pelo autor no norte da África. Um dos pioneiros neste assunto, R. A. Pack (1939), em seu artigo *Adventures of a dilettante in a provincial family*, interessou-se pela realidade social testemunhada por Apuleio na Tripolitânia. O autor buscou discutir as circunstâncias sociais e políticas reveladas em *Apologia*, fazendo um contraste entre a figura de Apuleio – indivíduo erudito e versado na filosofia platônica – e a de alguns membros da família de sua esposa – Emília Pudentila –, descritos pelo autor madaurenses como rústicos e incultos.

Seguindo uma questão próxima à de Pack, Philip Ward (1968), em seu livro *Apuleius on trial at Sabratha*, também tentou remontar o contexto social presente na Tripolitânia em meados do século II, época em que Apuleio se estabeleceu na cidade de Oea. Para tanto, Ward estudou as principais características da sociedade romana existente na região por meio da análise das personagens da elite local e dos acontecimentos que levaram Apuleio a ser acusado e julgado por crime de magia.

Alguns anos mais tarde, Doisy Pavis d'Escurac (1974), em *Pour une étude sociale de l'Apologie d'Apulée*, manteve o mesmo interesse em esmiuçar as questões sociais, políticas e econômicas da Tripolitânia romana por intermédio das obras de Apuleio. D'Escurac, em seu artigo, elaborou uma descrição e uma análise das diversas personagens e dos principais

---

<sup>32</sup> Apresentaremos aqui somente um pequeno recorte das várias possibilidades de estudo suscitadas pelas obras de Apuleio. Nosso balanço acadêmico, devido ao limite inerente a esta tese, indicará apenas algumas das temáticas e trabalhos mais importantes. Para uma compreensão pormenorizada da ampla bibliografia acadêmica que toma as obras de Apuleio como fonte, ver Schalam (1971); Schalam; Finkelppearl (2000) e Finkelppearl; Graverini; Lee (2014, p. 1-19).



grupos sociais presentes em *Apologia*. Por meio desse expediente, o autor tentou delimitar o quadro geral da sociedade existente na *civitas* de Oea à época de Apuleio, demonstrando a importância política e econômica dos *Sicinii* e dos *Aemilii* no cotidiano citadino local.

Uma das referências mais importantes das pesquisas associadas a Apuleio, Keith Bradley é um dos autores contemporâneos que seguem a mesma tendência apresentada acima. Em seu livro *Apuleius and Antonine Rome: historical essays* (2012), Bradley reuniu uma antologia de textos, todos tratando das relações entre as obras de Apuleio e o contexto vivido por este. Pode-se destacar, a título de exemplo, o artigo intitulado *Apuleius and Carthage*, em que o autor buscou reconstruir a sociedade da antiga Cartago romana a partir da obra *Florida*, demonstrando os diferentes grupos sociais, os múltiplos espaços públicos e as relações existentes entre os cidadãos no interior do ambiente citadino cartaginês.

Mantendo a mesma linha de pensamento de Bradley, a coletânea de textos intitulada *Apuleius and Africa* (2014), organizada por Ellen Finkelpearl, Luca Graverini e Benjamin Todd Lee, buscou contextualizar a realidade norte-africana por intermédio das obras escritas por Apuleio, caracterizando o autor como um representante da elite intelectual local. Os diversos artigos da obra enfatizaram o modo como Apuleio negociava a sua identidade norte-africana com influências gregas e latinas, constituindo-se como um arquétipo do romano provincial de meados do século II.

Outro ramo acadêmico de investigação acerca de Apuleio é o das questões relacionadas à sua biografia. Há décadas os pesquisadores tentam remontar a trajetória de vida do autor, questionando-se sobre a datação dos principais eventos vivenciados por Apuleio. Com essa perspectiva em mente, Guey (1951; 1954), nos artigos *Au théâtre de Leptis Magna: le proconsulat de Lollianus Avitus et la date de l'Apologie* e *L'Apologie d'Apulée et les inscriptions de Tripolitaine*, intencionou elaborar uma datação segura e confiável para os dados narrados em *Apologia*, obra de caráter biográfico mais destacado entre os textos

escritos por Apuleio. A chegada do autor a Oea, o seu casamento com Emília Pudentila e o julgamento em Sabrata foram datados com a ajuda dos dados epigráficos relacionados aos diversos governadores da África Pronconsular citados por Apuleio.

O interesse dos pesquisadores na biografia de Apuleio também os levou a se preocuparem com as crenças religiosas do autor. Quanto a isso, toda uma discussão foi iniciada no começo da década de 1950, quando León Hermann lançou a polêmica hipótese da vinculação de Apuleio ao cristianismo. Em dois importantes artigos, *Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme?* (1952) e *Le dieu-roi d'Apulée* (1959), o pesquisador defendeu a ideia de que Apuleio teria sido um criptocristão, motivo pelo qual ocultou-se o nome da divindade à qual ele prestava culto em *Apologia* (61-65) – chamada pelo autor madaurense de *basileus* e representada por uma estátua em forma de esqueleto.

A tese de Hermann foi duramente criticada por alguns autores que o sucederam. Entre os principais deles, podemos citar Raoul Mortley, Marcel Simon e Jean Beaujeu. Os dois primeiros, em seus respectivos artigos *Apuleius and platonic theology* (1972) e *Apulée et le christianisme* (1974), criticaram a posição assumida por Hermann e descreveram a ocultação do nome da divindade adorada por Apuleio como um ato corriqueiro na teologia médio-platônica, haja vista a impossibilidade de uma conceituação racional da divindade por parte dos homens. Além disso, na visão dos autores, Apuleio não era monoteísta, mas muito mais um henoteísta, crendo, assim, na existência de vários deuses com uma mesma substância divina.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Henoteísmo denomina a religiosidade na qual se cultua um só deus, sem que se exclua a existência dos demais. No caso de Apuleio, pode-se destacar o “acentuado caráter henoteísta de seu culto à deusa Ísis, ou seja, a sua tendência à unidade religiosa, à reunião em torno da deusa egípcia das características principais de todas as outras divindades femininas que se assemelhavam a ela” (SILVA, G. V., 2001, p. 36). Observa-se, em *Metamorphoses* (XI, 5), a seguinte passagem em que a deusa Ísis pronuncia a Lúcio, protagonista da novela, o caráter henoteísta da crença nos mistérios do culto isíaco: “o mundo inteiro venera a minha divindade una e indissolúvel sob múltiplas aparências, diversos ritos e diferentes nomes. [...] Os egípcios, poderosos por sua antiga ciência, me adoram com meus ritos peculiares e me chamam a rainha Ísis, meu verdadeiro nome”.

Seguindo esta tendência de crítica em relação à hipótese da filiação de Apuleio ao cristianismo, Jean Beaujeu (1983), em *Les dieux d'Apulée*, afirmava que os textos filosóficos do autor, principalmente *De Deo Socratis*, demonstravam claramente um sistema religioso dividido em três estágios, com um deus supremo – acessível somente à inteligência –, deuses celestes – habitantes do céu – e demônios – intermediários entre os homens e os demais deuses.<sup>34</sup> Juntava-se a isso a ideia de um deus supremo, encarnando prerrogativas das demais divindades, como no caso de Ísis, deusa protetora do protagonista Lúcio, em *Metamorphoses*. Segundo Beaujeu, a definição da crença comungada por Apuleio devia necessariamente passar tanto pelo entendimento da demonologia quanto pelo conhecimento de sua filiação ao misticismo isíaco, fato que invalidaria qualquer tipo de associação de Apuleio ao cristianismo emergente no norte da África à época.

Deixando a seara biográfico-religiosa de Apuleio, alguns pesquisadores se aventuraram a estudar a transmissão das obras do autor. A questão principal de tais trabalhos foi a de delimitar o longo caminho percorrido por *Apologia*, *Florida*, *Metamorphoses*, *De Deo Socratis*, *De Mundo* e *De Platone*, de meados do século II até os dias atuais. Podemos citar, como exemplo, dois importantes livros consagrados a tal temática. O de Elizabeth Haight (1927), denominado *Apuleius and his influence*, em que a autora traçou o percurso de transmissão de toda a bibliografia de Apuleio, analisando os diversos autores que foram influenciados por ele durante o final da Antiguidade e por toda a Idade Média.

Outra autora igualmente interessada na história da transmissão das obras de Apuleio é Julia Haig Gaisser (2008). Em seu mais recente livro, *The fortunes of Apuleius and the Golden ass*, Gaisser fez um profundo estudo do histórico da leitura e da audiência das *Metamorphoses*, analisando o modo como tal obra foi apropriada em diferentes épocas e

---

<sup>34</sup> Os *daimones*, na filosofia antiga, não possuíam a conotação negativa do demônio cristão posterior. Seriam habitantes das sublimes regiões aéreas, cuja função primordial era a de facilitar a comunicação entre os homens e os deuses, constituindo-se como entidades especiais que ajudavam os seus protegidos por meio de presságios e outras maravilhas (SILVA, R. M. de S., 2001, p. 27).

lugares. Aqui, a autora também elaborou uma acurada discussão acerca dos manuscritos hoje conhecidos das *Metamorphoses*, principalmente em relação ao mais antigo deles – denominado pelos filólogos de *F* –, apresentando-nos o seu contexto de produção, transmissão e apreensão durante vários séculos.

No que tange à relação de Apuleio com a filosofia antiga e com o movimento da Segunda Sofística, alguns trabalhos foram fundamentais. Foi o caso de *The Greek world of Apuleius*, de Gerald Sandy (1997). Nesse livro, o autor lançou a hipótese de que Apuleio seria uma espécie de interlocutor cultural entre os lados ocidental e oriental do Império Romano, podendo, por conta disto, ser considerado um legítimo representante da Segunda Sofística, a despeito de suas obras serem majoritariamente escritas em latim e não em grego, como de costume entre os demais sofistas.<sup>35</sup> A biografia e a bibliografia de Apuleio, para Sandy, seriam provas incontestes de seu papel como transmissor da herança cultural grega para o Ocidente do Império.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, temos o livro *Apuleius: a latin sophist*, de Stephen Harrison (2000). Da mesma forma que Sandy (1997), Harrison buscou filiar Apuleio à corrente da Segunda Sofística grega, classificando-o como um sofista latino. Por intermédio de uma profunda análise biográfica e bibliográfica acerca de Apuleio, pode-se caracterizá-lo como um sofista preocupado em latinizar, adaptar e traduzir para o público falante de latim as principais obras gregas.

Pode-se, ademais, citar a obra de Richard Fletcher (2014), *Apuleius' platonism: the impersonation of Philosophy*, em que o autor diverge de Sandy (1997) e de Harrison (2000) no tocante à filiação de Apuleio ao movimento da Segunda Sofística e de sua posição como

---

<sup>35</sup> O termo Segunda Sofística foi primeiramente cunhado pelo escritor ateniense Filóstrato no início do século III, em sua obra *Vida dos Sofistas* (I, CDLXXXI), designando o movimento literário, filosófico e político empreendido por um grande número de oradores gregos, que enfatizavam, por meio de suas conferências públicas, a herança cultural, intelectual e religiosa helênica (ZANDONÁ, 2008).

um “tradutor cultural” da herança literária grega. Para Fletcher, Apuleio, mesmo possuindo características próximas aos sofistas da época imperial romana, não podia ser incluído neste grupo, haja vista que as obras pertencentes ao *corpus Apuleii* eram claramente orientadas no sentido de ressaltar a identificação do autor madaurense com a filosofia platônica, elemento marcante de obras como *Metamorphoses*, *Apologia*, *Florida*, *De Deo Socratis*, *De Mundo* e *De Platone*.

Outra temática importante associada aos escritos apuleianos é aquela que se relaciona às questões de gênero. Seguindo este viés, Margarida Maria de Carvalho e Ana Teresa Marques Gonçalves, no artigo *Mulher romana e casamento na obra de Apuleio* (1993), analisaram o relato da narrativa de Cupido e Psique presente nas *Metamorphoses* e sua relação com a mulher e o casamento romanos. De acordo com as autoras, o mito idealizaria a mulher e os valores tradicionais do casamento num momento histórico marcado por sensíveis mudanças na condição feminina e nas formas de união matrimonial.

Na mesma perspectiva, pode-se citar também o texto de Elaine Fantham (1995), *Aemilia Pudentilla or the wealthy widow's choice*, no qual a autora fez uma análise da esposa de Apuleio como uma rica matrona romana, independente de sua família, gestora de sua herança e a quem é designada a liberdade de casar-se com o noivo de sua escolha. Tal artigo foi de fundamental importância para os estudos de gênero na Antiguidade, inaugurando o estudo sobre uma das figuras femininas mais pesquisadas atualmente pela historiografia, Emília Pudentila.<sup>36</sup>

Outro artigo relacionado aos estudos de gênero com base nas obras de Apuleio é *As estratégias de afirmação social das mulheres no romance O asno de ouro de Lúcio Apuleio* (2001), de Luciane Munhoz de Omena. Nesse trabalho, a autora analisou as percepções de Apuleio em relação ao declínio da instituição matrimonial e à crescente emancipação

---

<sup>36</sup> Acerca dos estudos mais recentes sobre Emília Pudentila, ver Hidalgo de la Vega (2010a; 2011), Hunink (1998a; 2000) e D’Ors (2003).

feminina em meados do século II. A autora escolheu quatro personagens da novela latina de Apuleio para fazer a sua análise: Psique, a esposa do jornalista, Fótiis e Méroe. A cada uma delas foram associadas estratégias de poder que tendiam a subverter a ordem patriarcal, na condição de representantes do universo feminino romano sob o Principado.

Citemos, por fim, alguns estudos associados às representações apuleianas acerca das ordens inferiores da sociedade romana. Um dos trabalhos mais importantes sobre o assunto é *Sociedad e ideologia en el imperio romano: Apuleyo de Madaura* (1986), de Maria José Hidalgo de la Vega. Nessa obra, a autora observa os diferentes grupos sociais existentes no norte da África, em meados do século II, por intermédio da visão de mundo de Apuleio. A pesquisadora elabora uma cuidadosa análise das ordens inferiores da sociedade local, tais como escravos, libertos, camponeses e bandidos, tendo a intenção de destacar a ideologia dominante que informava a representação de Apuleio acerca daqueles comumente denominados de *humiliores*.

Em *Visões sobre escravos e animais no mundo romano presentes no romance 'O asno de ouro' de Apuleio de Madaura* (2006), Sônia Regina Rebel de Araújo se interroga sobre a concepção escravista de Apuleio. Para ela, as oposições presentes nas *Metamorphoses* entre escravo-mercadoria e cidadão, bem como o fato de o autor associar as metáforas da escravidão aos animais, explicam a visão de mundo de Apuleio. Por ser mercadoria, o escravo era maltratado e os maus tratos a ele dispensados consistiam em castigos físicos, má alimentação e, não menos importante, em sua despersonalização por meio da assimilação a animais, fato que os colocaria fora da humanidade. Tais elementos constituiriam, de acordo com a autora, o núcleo da ideologia escravista de Apuleio.

Ainda no que se refere ao estudo dos grupos subalternos da sociedade romana, pode-se mencionar também o livro *Bandidos e salteadores na Roma antiga* (2002), de Renata Senna Garraffoni. Tomando como documentação primária as obras *Satiricon*, de Petronio, e

*Metamorphoses*, de Apuleio, a autora propõe outra maneira de perceber os conflitos presentes na sociedade alto imperial. Ao invés de estudá-la como um todo único, homogêneo, com valores comuns a todos os seus partícipes, ela percebe as diferenças e as disputas que se estabeleciam entre os vários grupos constituintes da sociedade romana do período, dando destaque especial aos bandos de salteadores.

Na mesma temática ligada ao estudo do banditismo na Antiguidade, em nossa dissertação, intitulada *Bandidos e elites cidadinas na África romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura* (2011), analisamos o banditismo como uma forma de ação violenta e externa à vida cidadina romana, mas conectada intimamente às *civitates*, quer nos assaltos e razias realizados contra as cidades romanas e/ou romanizadas, quer nas relações de alteridade e de estigmatização que proporcionavam um reforço da identidade excelsa da aristocracia municipal norte-africana, grupo ao qual o próprio Apuleio pertencia.

Diante de todas essas nuances de interpretação das obras de Apuleio, situamos o nosso trabalho atual num caminho diferente dos demais. Interessa-nos aproximar os nossos estudos de questões relacionadas à História do Cotidiano. Tal abordagem nos possibilitará observar em detalhes o modo como se davam os contatos, os conflitos e as negociações inerentes aos estratos sociais superiores das *civitates* norte-africanas em meados do século II, permitindo a realização de uma análise que demonstre o jogo das relações de poder no âmbito das elites cidadinas locais. Em suma, cremos que a principal contribuição historiográfica de nosso trabalho será a de demonstrar que a acusação de magia imputada a Apuleio e o processo de difamação e desonra de sua imagem como filósofo têm relação íntima com os conflitos político-familiares presentes em Oea, oferecendo-nos elementos de análise acerca do fenômeno da opinião pública no Mundo Antigo e de sua relação com os processos de estigmatização existentes no cotidiano citadino norte-africano.

### *Apuleius Madaurensis*

A historiografia experimentou, nas últimas décadas, uma série de retornos. Os pesquisadores voltaram os olhos, mais uma vez, para a História Política, para o acontecimento, e perceberam as relações intrínsecas da história com a narrativa.<sup>37</sup> A biografia, na esteira desse *dèjà vu* historiográfico, teve a sua presença cada vez mais requisitada. *O queijo e os vermes* (1976), de Carlo Ginzburg; *O retorno de Martin Guerre* (1987), de Natalie Zemon Davis; e *São Luís* (1999), de Jacques Le Goff, são somente alguns dos trabalhos consagrados a este gênero que tiveram grande repercussão recentemente.

Por muitos anos colocada em segundo plano, a biografia se tornou um gênero não grato a partir da década de 1930, principalmente por parte da historiografia da Escola dos *Annales*. Acusada de ser uma ferramenta privilegiada da História Política historicizante e *événementielle*,<sup>38</sup> preocupada apenas em narrar, sem maiores problematizações, a trajetória de vida de príncipes, reis e generais, a biografia entrou em quase completo desuso. Ao longo de boa parte do século XX, os historiadores ligados ao movimento dos *Annales*, preocupados com uma história das estruturas na longa duração, relegaram ao ostracismo a narrativa biográfica.

O retorno da biografia ao escopo de interesse dos historiadores se relaciona a um período de incertezas, de crise epistemológica enfrentada pela disciplina a partir de finais dos anos 1960. A descrença no marxismo e no estruturalismo como paradigmas explicativos do

---

<sup>37</sup> Uma problematização pormenorizada sobre as questões que associam a historiografia atual com o acontecimento, a narrativa e a história política pode ser vista em autores como René Rémond (2003), Roger Chartier (1994a), Paul Ricoeur (1997) e Michel de Certeau (1982).

<sup>38</sup> *Événementielle*, adjetivo relacionado ao acontecimento, foi cunhado e adotado pelos historiadores ligados à Escola dos *Annales* na primeira metade do século XX. Não há consenso acerca da tradução do termo para o português, podendo significar uma história episódica, narrativa, crônica, ‘acontecimental’; por conta disto, optamos por manter o termo original em francês.



passado aproximaram os historiadores de vieses menos generalizantes de pesquisa. O estudo das estruturas e das classes sociais na longa duração caiu em desuso, dando lugar a trabalhos mais preocupados com as táticas e as estratégias cotidianas dos indivíduos, e fez emergir as racionalidades acionadas no dia a dia pelas comunidades e/ou grupos sociais. Houve uma virada epistemológica da história em direção ao indivíduo, desviando-se o olhar “das regras impostas para as suas aplicações” (CHARTIER, 1994a, p 98).

A biografia, nesse contexto, se mostrou uma ferramenta valiosa à História. Sua utilização suscitou uma gama de trabalhos capazes de oferecer uma feição mais humana aos processos históricos, demonstrando as tensões existentes entre a ação humana e as estruturas sociais. A biografia, que ora emerge, não mais se preocupa com a narrativa de vida dos homens “predestinados” aos grandes atos históricos, a fazer “a história”, àqueles principalmente relacionados à História Política e Militar. As possibilidades atuais apontam para uma análise da vida das personagens, relacionada ao contexto de sua existência. Um contexto que, longe de ser determinante sobre as ações e os atos humanos, se torna um elemento por meio do qual os indivíduos constroem o seu mundo, fazem as suas escolhas e agem em prol dos seus interesses. A biografia, por intermédio desse viés, torna-se uma abordagem indispensável à História, apresentando-nos as incertezas e os desvios existentes em todo sistema social, bem como o quanto eles são insuficientemente estruturados no intuito de eliminar todas as possibilidades de escolha, interpretação, manipulação e negociação das regras sociais (LORIGA, 2011, p. 211-231).

Tendo em vista essas possibilidades, nossa tese se associou a tal modelo biográfico. Nosso trabalho, mesmo não sendo uma pesquisa biográfica, claramente a tangencia. Questionar os processos de estigmatização de Apuleio em Oea possibilita o envolvimento e o relacionamento com as problemáticas vividas pelo autor madaurense. Os três anos de estadia de Apuleio em Oea (157-159) são o eixo central de nossa tese e estamos, de um modo ou de

outro, imersos em sua biografia. A análise dos acontecimentos vividos por Apuleio é para nós determinante e contribuiu para a comprovação e a averiguação de nossas hipóteses.

Por conta disto, é mister conhecer um pouco mais sobre a vida e a obra de Apuleio. Onde nasceu? Em que contexto viveu? Qual a sua procedência? Qual a sua formação cultural? Quais obras escreveu? Essas são perguntas de praxe suscitadas sempre que se tem pela frente uma pesquisa histórica. Tais questões, contudo, não são facilmente respondidas em se tratando dos autores antigos. Em relação a Apuleio, por exemplo, há muitas controvérsias sobre os seus dados biográficos, assim como acontece com a maioria dos autores da Antiguidade. Assim, o que se considera como biografia do autor resulta de uma compilação de dados extraídos de minuciosos exames dos documentos, com indícios que se alteram a partir de informações novas, variando da simples suposição a traços evidentes, sendo que o próprio Apuleio inclui muitos elementos autobiográficos em suas obras, principalmente em três delas, *Apologia*, *Florida* e *Metamorphoses*.

Sobre a vida de Apuleio, acredita-se que tenha nascido na década de 120, na África do Norte, e que tenha vivido sob os governos de Adriano (117-138), Antonino Pio (138-161) e Marco Aurélio (161-180). A data de seu nascimento pode ser inferida a partir de algumas passagens de suas obras. Em *Florida* (XVI, 36-37), Apuleio reivindica ser companheiro de estudos de Emiliano Estrabão, do que se pode supor terem idades aproximadas. Como na época de seu consulado, em 156, Estrabão tinha aproximadamente 32 anos, isso nos faz concluir que ambos teriam nascido na terceira década do século II (HARRISON, 2000, p. 3).<sup>39</sup> Além disso, também colabora para tal datação o fato de que, em *Apologia* (89, 5-6), Apuleio declara ser um pouco mais jovem do que a sua esposa, Emília Pudentila, a quem é atribuída a idade de 40 anos. Como o julgamento que inspirou a composição de *Apologia*

---

<sup>39</sup> Em *Florida* (XVI, 40), Apuleio se refere a *Aemilianus Strabo* como *vir consularis*. De acordo com *Corpus Inscriptionum Latinarum* (VI, 2067; 2086), Estrabão foi cônsul, em Roma, no ano de 156.

ocorreu em 159,<sup>40</sup> tal cronologia leva a supor que o autor deveria possuir pouco mais de 30 anos à época.

A cidade natal de Apuleio, ao que tudo indica, era Madaura,<sup>41</sup> colônia romana fundada na Numídia por veteranos do exército no período Flaviano (69-96), o que se deduz de uma inscrição epigráfica local que a designa como *Colonia Flavia Augusta veteranorum Madaurensium* (*Inscriptions Latines de l'Algérie*, 2152). À época de Apuleio, Madaura era uma cidade de pequenas proporções, situada a 230 quilômetros a oeste de Cartago e a 900 metros acima do nível do mar, no declive sul da cadeia do Atlas, fazendo fronteira com algumas das tribos seminômades que habitavam o sul da Numídia, principalmente os Gétulos e os Musulanes (HARRISON, 2000, p. 4).<sup>42</sup> O próprio Apuleio, em *Apologia* (24, 1-2), descreve a sua pátria de origem “situada na fronteira da Numídia com a Getúlia”. Corroborando essa última informação, pode-se citar também dois marcos divisórios inscritos em pedra encontrados nos limites da cidade de Madaura, indicando ser o local uma região limítrofe entre os *madaurenses* e os *musulanii* (*I.L.ALG.*, 2828; 2829).

A determinação de Madaura como o lugar de nascimento de Apuleio é oferecida por algumas citações feitas pelo autor e por demais fontes suplementares. Em *Apologia* (24, 8-9), Apuleio descreve a sua terra natal como uma colônia romana fundada por veteranos ao sul da Numídia, localização que corresponde à região onde se assentava a *Colonia Madaurensium*. Além disso, atribuindo-se às *Metamorphoses* um viés autobiográfico, no qual o protagonista da obra, o grego Lúcio, representaria uma espécie de *alter-ego* do próprio Apuleio, pode-se

---

<sup>40</sup>A data do julgamento de Apuleio, em Sabrata, pode ser estabelecida por intermédio do cruzamento de dados provenientes de *Apologia* (94, 5) com três inscrições epigráficas encontradas no teatro da cidade de Lepcis (*Inscriptions of Roman Tripolitania*, 533; 534; 535), que atestam o proconsulado de Loliano Avito em 157/158. Como Apuleio foi julgado por Cláudio Máximo, sucessor de Avito no governo de África, acreditamos que o julgamento do autor madaurense tenha ocorrido no ano de 159 (GUEY, 1951, p. 308).

<sup>41</sup> Madaura é hoje a moderna Mdaurush, na Argélia.

<sup>42</sup> Muitos autores, tais como Mahjoubi (1985), Raven (1993) e Chausa (1994), destacam a importância que essas colônias de veteranos tiveram no intuito de reforçar a vigilância das fronteiras e de controlar as possíveis ações beligerantes das tribos seminômades próximas.

compreender a afirmação de que a personagem Lúcio era *madaurensis* com uma indicação de que Apuleio, na realidade, declara-se como proveniente da cidade de Madaura (*Metamorphoses*, XI, 27).

Essa designação, ademais, é corroborada pela descoberta do pedestal de uma estátua com um fragmento de dedicatória dos cidadãos de Madaura a um filósofo platônico que era motivo de orgulho para a sua cidade, cujo texto afirma: “os cidadãos de Madaura dedicaram às expensas públicas esta estátua ao filósofo platônico que constitui para eles honra” (*I.L.ALG.*, 2115). Mesmo que não se possa atribuir, com certeza, a estátua a Apuleio, ao fazer alusão a um filósofo da escola platônica e por não existir nenhuma informação acerca de outro filósofo dessa região que tenha tido destaque, a estátua foi, ao que tudo leva a crer, erguida em homenagem a Apuleio, conhecido na Antiguidade como *philosophus platonicus Madaurensis* (GAISSER, 2008, p. 29-36).<sup>43</sup>

A família de Apuleio, segundo dados apresentados pelo próprio autor, pertencia à oligarquia municipal norte-africana, isto é, ao *ordo decurionum* da cidade de Madaura. Em *Apologia* (24, 8-9), Apuleio declarou que seu pai alcançou a mais alta magistratura municipal – ou seja, o cargo de *duunvir* –,<sup>44</sup> deixando aos filhos uma herança de dois milhões de sestércios, quantidade suficiente para ostentarem um *status* social elevado.<sup>45</sup> Como o pertencimento a uma ordem social romana era hereditária, Apuleio também fazia parte da ordem dos decuriões, como se depreende da seguinte passagem de *Apologia* (24, 9): “Nesta colônia meu pai ocupou o cargo de *duunvir*, depois de ter desempenhado todos os demais

---

<sup>43</sup> A designação de Madaura como cidade natal de Apuleio também foi indicada por Agostinho de Hipona (*De civitate Dei*, 8, 14; *Epistolae*, 102, 32), que o denominava, no início do século V, *Philosophus platonicus madaurensis*.

<sup>44</sup> Os *duunviri* eram os mais importantes magistrados de uma *civitas* romana, sendo eleitos anualmente como os responsáveis pela condução da cidade (ALFÖLDY, 1996, p. 177).

<sup>45</sup> Em muitas cidades grandes ou médias, como Cartago, no norte da África, ou Como, na Itália do norte, o censo mínimo necessário ao decurionato era de cem mil sestércios, evidência que demonstra quão opulenta era a herança recebida por Apuleio (ALFÖLDY, 1996, p. 175).

postos honoríficos. E eu ocupo seu mesmo posto nesta querida cidade desde que comecei a participar de sua cúria”.<sup>46</sup>

Por meio da epigrafia remanescente de Madaura, constatamos que a família dos *Apuleii* era uma das mais importantes na colônia. O fato de gravarem em pedra seus epitáfios, como sugere José d’Encarnação (2010, p. 109-120), indica uma posição social elevada e a existência de antepassados importantes o suficiente para serem lembrados e enaltecidos pelos demais cidadãos, como foram os casos de *C. Apuleius Rogatus*, *Apuleius Rufus*, *Apuleia Quarta* e *Apuleius Datianus Ponponianus*, provavelmente indivíduos com algum grau de parentesco com Apuleio e membros destacados da sociedade madaurenses (*I.L.ALG.*, 2276; 2277; 2278; 2279; 2236).<sup>47</sup>

No tocante à *paideia* de Apuleio,<sup>48</sup> ao que tudo indica, ele teria iniciado a sua formação educacional ainda na cidade de Madaura, dedicando-se às disciplinas do ensino elementar greco-romano: aritmética, leitura e escrita (HARRISON, 2000, p. 5). Mesmo não dispondo de nenhuma informação consistente acerca desse período inicial da vida de Apuleio, é possível que ele, como todo jovem pertencente às ordens superiores da sociedade provincial romana, tivesse a sua formação primeira na escola do *litterator*, para onde eram encaminhados, a partir dos sete anos de idade, os filhos dos membros das elites cidadinas locais (MARROU, 1956, p. 265-266).

Entre os 11 e os 12 anos, pode-se conjecturar, Apuleio, como de costume para aqueles que poderiam pagar por uma educação mais refinada, teria sido enviado à escola do *grammaticus*, o segundo nível da escolarização romana. Nessa etapa, os estudantes aprendiam

---

<sup>46</sup> Sobre as elites cidadinas na região da Numídia romana, ver Mahboubi (1982).

<sup>47</sup> A família dos *Apuleii* também é atestada pela epigrafia em outra cidade númida, próxima a Madaura, Theveste, fato que sugere uma posição de destaque da *gens Apuleii* na região (*I.L.ALG.*, 3178; 3179; 3601; 3608).

<sup>48</sup> Utiliza-se o termo *paideia* no sentido de uma “formação educacional fundada nos princípios da cultura clássica que tinha por finalidade inculcar no homem o autocontrole, o *decorum* e o gosto pelo belo” (SILVA, 2010, p. 8).

noções de retórica, eloquência e literatura clássica, conjugadas com lições de mitologia, conhecimentos fundamentais para seu futuro como homem público e cidadão (OPEKU, 1993, p. 33). Com tal finalidade, Apuleio teve de deixar Madaura e se mudar para um centro de maior projeção: Cartago. Tais dados são apresentados por Apuleio, em *Florida* (XVIII, 15), quando o autor declara que sua “infância havia transcorrido entre vocês [cartagineses]; vocês têm sido meus mestres; minha doutrina filosófica, mesmo que amadurecida em Atenas, nasceu, contudo, aqui [em Cartago]”. Mais adiante, Apuleio (*Flor.*, XVIII, 36) complementa: “a recompensa que eu, cartagineses, lhes pago em todos os lugares do mundo, em troca dos ensinamentos que aprendi com vocês em minha infância, [é me apreentar] como um discípulo de sua cidade”.

Após anos de estudos em Cartago, Apuleio deu continuidade à sua formação educacional em um centro mais prestigioso e cosmopolita: Atenas. Como de costume, entre as elites romanas, por volta dos 15 anos, aqueles cuja família dispusesse de recursos suficientes poderiam adentrar na escola do *rhetor*, onde teriam a oportunidade de aprofundar os seus conhecimentos em gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música, astronomia e filosofia (SILVA, 2010, p. 8). Teria sido em Atenas, portanto, que Apuleio completou a sua formação político-cultural, como ele mesmo indica:

A primeira copa, a que nos brinda o mestre de escola, nos tira da ignorância; a segunda, a do gramático, nos provém os conhecimentos; a terceira, a do rétor, nos proporciona as armas da eloquência. A maioria se contenta em beber até este limite. Eu apurei mais outras copas em Atenas: a da poesia, embebida de imaginação criativa; a da geometria, de límpida transparência; a da música, cheia de doçura; a da dialética, um tanto austera; e, sobre tudo, a da filosofia universal, transbordada de inesgotável néctar (Apul., *Flor.*, XX, 2-4).

Ainda em Atenas, Apuleio se interessou pela filosofia de Aristóteles e, principalmente, pela de Platão, como se depreende dos dois tratados filosóficos que posteriormente escreveu:

*De Mundo*, uma síntese da cosmologia de Aristóteles; e *De Platone*, um resumo da vida e dos ensinamentos de Platão. Em Atenas, ademais, Apuleio teria dado vazão aos seus interesses em questões relacionadas às religiões de mistério, como se observa na seguinte passagem de sua *Apologia* (55, 8): “fiz parte, na Grécia, das iniciações [...] da maior parte dos cultos de mistério. Conservei, ainda, com grande carinho, certos símbolos e recordações de tais cultos”.

Após completar sua formação educacional em Atenas, Apuleio provavelmente se dirigiu a Roma.<sup>49</sup> Na Capital do Império, o autor teria tentado a carreira de advogado, o que se supõe por intermédio da associação entre sua biografia e a do protagonista de *Metamorphoses* (XI, 26; XI, 30). Segundo conjeturas de Coarelli (1989), a estadia de Apuleio em Roma teria ocorrido no final da década de 140 e proporcionaria ao autor madaurense a possibilidade da constituição de uma rede de relações de amizade com membros distintos da elite senatorial romana, fato corroborado por uma passagem de *Florida* (XVII, 4), na qual Apuleio afirma:

[...] tu mesmo [Cipião Órfito, então governador da África Proconsular] és a testemunha mais irrefutável de que tentei alcançar o reconhecimento e o apreço de minha educação e de minha cultura, tanto em nossa província, como em Roma, entre teus amigos, ao ponto de que tu tens tantas razões para buscar minha amizade, como eu para desejar a tua.

Depois de breve estadia em Roma, Apuleio retornou ao norte da África no início da década de 150, estabelecendo-se, ao que tudo indica, em Cartago. Em sua terra natal, o autor se notabilizou como orador público e filósofo, pronunciando conferências públicas nas diversas cidades norte-africanas (HARRISON, 2000, p. 5-6). Em *Apologia* (73, 2), temos um exemplo da atividade de orador público exercida pelo autor, no momento de sua chegada a Oea:

---

<sup>49</sup> Provavelmente antes de seguir para Roma, Apuleio teria viajado pela Ásia Menor e conhecido as regiões de Samos e Frígia, como se depreende por meio dos excertos presentes em *Florida* (XV) e *De Mundo* (326-329).

[...] a pedido de amigos, dou uma conferência pública a todos os presentes que, com grande concorrência, lotavam a basílica onde tinha lugar as audiências; e entre [...] numerosas mostras de aplausos, gritavam com voz unânime [...] que eu me tornasse cidadão de Oea.

A estadia de Apuleio em Oea iniciou-se no ano de 157, no decorrer de uma viagem que tinha Alexandria, no Egito, como destino final. No momento em que Apuleio passava por Oea, ele adoeceu e estabeleceu pouso na casa de amigos (Apul., *Apol.*, 72, 1-3). Enquanto se restabelecia da jornada percorrida, Apuleio reencontrou seu antigo companheiro de estudos, Sicínio Ponciano, “que poucos anos antes lhe havia sido apresentado em Atenas por alguns amigos comuns e que depois disso lhe havia estado intimamente vinculado por estreita amizade” (Apul., *Apol.*, 72, 4).

Interessado em casar sua mãe, a viúva Emília Pudentila, com um distinto marido, Ponciano convenceu Apuleio a permanecer por mais algum tempo em Oea, devendo “esperar o próximo inverno” para seguir viagem (Apul., *Apol.*, 72, 5). Nesse interim, Apuleio passou a residir na casa de Pudentila, visto que “teria uma vida mais sã” (Apul., *Apol.*, 72, 6). Depois de várias investidas de Ponciano no sentido de estabelecer um matrimônio entre Apuleio e Pudentila, o autor madaurense cedeu e aceitou se casar com a rica viúva, renunciando à sua vida errante de orador público (Apul., *Apol.*, 73, 7-8). O casamento, contudo, não foi bem visto por parte da família do primeiro marido da viúva. Emília Pudentila tinha sido anteriormente casada com Sicínio Amico e, após a morte deste último, a aliança entre as famílias não se rompera, posto que fora acertado um contrato de futuro casamento – *sponsalia* – entre a viúva e o irmão de seu falecido esposo, seu cunhado Sicínio Claro (Apul., *Apol.*, 63, 5).



Ao desposar Emília Pudentila, Apuleio acabou atraindo para si a oposição de parte da elite cidadina local. Os inimigos do autor em Oea eram principalmente o ex-cunhado de Pudentila, Sicínio Emiliano, e o filho mais novo da viúva, Sicínio Pudente. Foram eles que acusaram formalmente Apuleio – visto como alguém interessado na herança de Pudentila – de utilizar magia amorosa para casar-se com a viúva, fato que o colocaria como réu no tribunal do procônsul da África, em Sabrata, no ano de 159.

Por três anos, entre 157 e 159, Apuleio residiu em Oea, onde foi estigmatizado por parte da elite cidadina local, aliada aos *Sicinii*, como mago, falso filósofo e assassino, tornando-se um indivíduo *extrarius* a quem era necessário excluir e punir. Em Oea, a honra de Apuleio foi colocada em dúvida, sua fama de orador e filósofo platônico foi contestada por meio de um processo de difamação que pôs em circulação diversos boatos contra o autor. Para se inocentar e restabelecer a sua honra, Apuleio incitou seus adversários a que o acusassem diante do tribunal proconsular, local privilegiado para que o autor pudesse se inocentar das difamações impetradas contra ele.

Após advogar em causa própria e ser inocentado do crime de magia, Apuleio se estabeleceu na cidade de Cartago, notabilizando-se, no decorrer da década de 160, como escritor, filósofo e orador. A distinção alcançada por Apuleio, em Cartago, é demonstrada pela construção de uma estátua em sua homenagem na cidade. O autor madaurense afirma, em uma passagem de *Florida* (XVI, 38): “o que posso acrescentar a tamanho elogio, tributado publicamente por um varão consular [...] [que] prometeu-me que disporia e ergueria às suas expensas uma estátua”.<sup>50</sup>

Para os anos posteriores à década de 160, não dispomos de nenhuma informação acerca de Apuleio. Uma hipótese para esse período final de sua vida foi formulada por

---

<sup>50</sup> A estátua dedicada a Apuleio teria sido uma homenagem decorrente de sua eleição para o cargo de *sacerdos Aesculapii* em Cartago (Apul., *Flor.*, XVIII, 38; RIVES, 1994, p. 286).

Harrison (2000, p. 179-180), que, analisando o didatismo das obras filosóficas *De Platone* e *De Mundo*, livros considerados, por ele, como posteriores a 170, afirma ter o autor madaurense exercido a atividade de professor de retórica e de filosofia, bem como ocolhido diversos pupilos sob a sua direção e orientação.<sup>51</sup> Em suma, Apuleio possivelmente terminou seus dias como *grammaticus* em Cartago e escreveu as duas obras citadas acima para seus alunos (HARRISON, 2000, p. 179-180).

Tal possibilidade é corroborada por outro dado retirado das duas obras filosóficas de Apuleio. Tanto em *De Platone* (I, II, 219) quanto em *De Mundo* (285), o autor dedica os seus escritos a um jovem denominado *Faustinus*, provavelmente filho de Apuleio com Emília Pudentila. Como em *Apologia*, discurso proferido em 159, não se menciona o nome de *Faustinus* como filho de Apuleio; pode-se presumir que tal criança nasceu em Cartago, talvez no começo da década de 160. Considerando que a idade habitual para o início dos estudos filosóficos na escola do *grammaticus* girava em torno dos 11 ou 12 anos, há razoável certeza da publicação de *De Platone* e *De Mundo*, nos primeiros anos da década de 170, e de que Apuleio, em consonância com suas atividades acadêmicas, dedicou a obra a seu filho, possível calouro da escola do *grammaticus*.

O último indício da biografia de Apuleio foi a confecção da obra *Metamorphoses*. Na historiografia, há certa obscuridade sobre a data exata de sua produção.<sup>52</sup> Os autores, contudo, são unânimes em afirmar que as *Metamorphoses* foram escritas próximo à morte do autor, entre os anos de 170 e 180. Alguns dados possibilitam inferir que as *Metamorphoses* foram compostas após *Apologia* e *Florida*, ou seja, posteriormente à década de 160. Tal conjectura pode ser averiguada por intermédio da ausência de qualquer referência a uma novela latina

---

<sup>51</sup> Contra tal interpretação de Harrison (2000, p. 179-180), ver Macías Villalobos (2011, p. 93-95), que delimita a composição das obras *De Platone* e *De Mundo* como anteriores à década de 150, sendo escritas por Apuleio ainda em Atenas, no período em que este último estudou na escola do *rhetor*.

<sup>52</sup> Entre os principais autores consultados acerca da cronologia das *Metamorphoses* de Apuleio, podem-se citar: Gaisser (2008); Harrison (2000); Hanson (1989); Hidalgo de la Vega (1986); Royo (1998); Hunink (2002); Bradley (2012); Walsh (1995).

nos dois trabalhos citados acima,<sup>53</sup> uma ausência relevante na medida em que, em ambas as obras, o autor fornece um catálogo de escritos de sua própria autoria (Apul., *Apol.*, 38, 1-2; Apul., *Flor.*, IX, 27-28; XX, 5-6).

Outra evidência sugere a composição das *Metamorphoses* nos anos finais da década de 170. Chama a atenção um episódio na história da personagem Psique, no qual ela é informada acerca da proibição de oferecer abrigo a escravos fugitivos (Apul., *Met.*, VI, 4-5). Segundo Ulpiano (*Digestum*, VI, 4; VII, 4; II, 6), tal legislação teria sido decretada no ano de 177, no governo de Marco Aurelio, fato que situaria a composição das *Metamorphoses* entre os anos de 170/180 (WALSH, 1995, p. 248-251).

No tocante à datação da morte de Apuleio, muito pouco se sabe a respeito. Fora o consenso de que teria ocorrido na cidade de Cartago, vários autores não concordam com uma data unívoca. Julia Haig Gaisser (2008, p. 1-2) estabelece a morte de Apuleio por volta do ano de 170, data também aceita por José Maria Royo (1998, p. 15), Santiago Segura Munguía (1980, p. 16), Renata Senna Garraffoni (2002, p. 59) e Paul Vallette (2002, p. xii). Já Stephen Harrison (2000, p. 10), estipula uma data posterior a 180, com a qual Maria José Hidalgo de la Vega (1986, p. 9-10), Walsh (1995, p. 248-251) e Vincent Hunink (1997, p. 5) também concordam. Dessa forma, é prudente estabelecer uma cronologia flexível em relação à morte do autor, em face das poucas evidências disponíveis sobre o assunto. Em consonância com a bibliografia especializada, Apuleio teria falecido entre as décadas de 170 e 180.

---

<sup>53</sup> Podemos conceituar novela latina como um gênero literário que agrupa em torno de um tema central diversas tramas paralelas entrecruzadas e no qual predomina o recurso ao fantástico e ao maravilhoso (SILVA, 2001<sub>a</sub>, p. 27).

## O Corpus Apuleii

Em relação às obras escritas por Apuleio, há uma variedade ampla de estilos. Encontra-se discursos, textos filosóficos, poesias, novelas latinas, hinos, panegíricos, tratados de botânica, zoologia, medicina, astrologia, entre outros.<sup>54</sup> Em suma, Apuleio era um autor polivalente e versado em diferentes gêneros literários, escrevendo tanto em grego quanto em latim. Em *Florida* (XX, 5-6), em um discurso de autopromoção de seus dotes literários, Apuleio esclarece acerca de sua erudição: “Empédocles, em efeito, compôs poemas; Platão, diálogos; Sócrates, hinos; Epicarmo, mimos; Xenofonte, histórias; Crates, sátiras. Eu, Apuleio, cultivo com igual arte todos os gêneros e as nove musas”.

Entre os discursos proferidos por Apuleio, pode-se incluir as obras *Apologia* e *Florida*.<sup>55</sup> No tocante à primeira, ela pode ser conceituada como um discurso jurídico, sendo considerado um dos poucos remanescentes da época imperial romana que chegou às nossas mãos. Trata-se da transcrição de uma autodefesa de Apuleio diante do tribunal do procônsul da África, Cláudio Máximo, e ocorreu na cidade de Sabrata, no ano de 159.<sup>56</sup> Em *Apologia*, Apuleio busca se defender de várias acusações – a principal delas a de magia amorosa – impetradas contra ele por Sicínio Pudente e Sicínio Emiliano, respectivamente filho e ex-

---

<sup>54</sup> Pode-se citar também duas obras equivocadamente atribuídas a Apuleio: *Herbarius* e *Physiognomia*. *Herbarius* – um resumido tratado sobre o uso medicinal das ervas – “reivindica ser de autoria de Apuleio em seu prefácio, porém é, indubitavelmente, posterior e provavelmente do século IV, sendo, sem dúvida, designado a Apuleio por causa de seu prestígio e de sua obra perdida acerca de botânica. [...] *Physiognomia*, um tratado fisionômico, [...] demonstra ser uma obra datada do século III ou IV” (HARRISON, 2000, p. 13).

<sup>55</sup> Em relação à *Apologia* e *Florida*, utilizamos, como fonte de nossa pesquisa, duas edições distintas: a espanhola da editora Gredos, traduzida por Santiago Segura Munguía; e a francesa elaborada por *Les Belles Lettres*, com tradução de Paul Vallette. A edição francesa, ademais, nos proporcionou a manipulação do texto latino de ambas as obras de Apuleio, haja vista ser bilíngüe – francês e latim. Tais edições foram determinantes no processo de tradução para o português dos textos de *Apologia* e *Florida*, uma vez que nos possibilitou o confronto das traduções francesa e espanhola com o original latino.

<sup>56</sup> Segundo Hidalgo de la Vega (2010b, p. 748) e Rives (2008, p. 18), a publicação de *Apologia* teria ocorrido alguns anos após o julgamento de Apuleio, em Sabrata (159), quando este último já residia na cidade de Cartago, no decorrer da década de 160.

cunhado de Emília Pudentila, mulher com a qual Apuleio se casou e, supostamente, enfeitiçou em Oea.

De acordo com Stephen Harrison (2000, p. 47-49) e James Rives (2008, p. 22), *Apologia* pode ser dividida em 5 diferentes partes. A primeira parte seria composta por um pequeno *exordium*,<sup>57</sup> contendo uma introdução acerca das personagens envolvidas no julgamento, do local e das razões que levaram Apuleio a ser réu de crime de magia. Em suma, nessa seção, o autor apresenta uma visão geral sobre as questões associadas às acusações que lhe infligiam (Apul., *Apol.*, 1-3). Na segunda parte do discurso, ocorre a refutação das acusações não relacionadas à magia, mas que pesavam contra Apuleio no cotidiano da *civitas* de Oea. Nela, o autor se defende, alegando que tais acusações seriam fruto da ignorância de seus inimigos, que lhe impetravam calúnias pouco verossímeis. Pode-se destacar as de que Apuleio seria eloquente e bem apessoado, representação que não condizia com a de um filósofo; que ele possuía um espelho, pelo qual contemplava a sua imagem; que tinha libertado três escravos no mesmo dia, apesar de ter somente um único servo à sua disposição; e que compusera versos eróticos e de amor para dois jovens cidadãos em Oea (Apul., *Apol.*, 4-24).

Na seção subsequente, Apuleio trataria daquilo que Harrison (2000, p. 47) chama de “refutações às acusações menores de magia”. Nesse ponto do discurso, o autor esclarece o motivo de seu interesse por alguns peixes, supostamente utilizados para o preparo de poções mágicas amorosas; de seu relacionamento com um escravo e uma cidadã de Oea, ambos epiléticos e aparentemente enfeitiçados por Apuleio; da posse de uma estátua e de objetos considerados mágicos; e da sua associação com rituais e sacrifícios noturnos, ocorridos numa residência alugada para tais fins por Apuleio e seus amigos (Apul., *Apol.*, 25-65).

---

<sup>57</sup> Para um aprofundamento acerca do *exordium* de *Apologia*, ver Asztalos (2005).

Na penúltima parte da obra, Apuleio enfrenta a principal acusação a ele imputada, a de ter seduzido Emília Pudentila com magia amorosa (Apul., *Apol.*, 68-101). Aqui, o autor descreve os principais eventos ocorridos em Oea, desde sua chegada à cidade, no inverno de 157, seu casamento um ano depois e sua relação conflituosa com os filhos do primeiro casamento de Pudentila e com os demais parentes de sua esposa. Nessa seção, Apuleio esforça-se em demonstrar, por meio de diversas provas e documentos, que o seu casamento não ocorreu devido a procedimentos mágicos, mas por consentimento e vontade de ambos os noivos, e que não tirou vantagem alguma com o matrimônio, haja vista a sua renúncia à parte da herança que lhe caberia por direito.

Na última seção de *Apologia*, Apuleio encerra o seu discurso com um resumo das acusações que pesavam contra ele e a refutação das mesmas (Apul., *Apol.*, 102). Pode-se definir tal parte como *peroratio*, pois oferece uma retrospectiva e um sumário dos principais fatos decorridos durante o julgamento, destacando a inocência do réu diante do tribunal: “tenho refutado todas essas acusações caluniosas [...] e tenho ficado livre de culpa [...] no que se relaciona a vossas acusações e a vossas maledicências” (Apul., *Apol.*, 102, 4).

*Florida* é uma obra composta por 23 orações pronunciadas por Apuleio em Cartago, sendo constituída por diferentes excertos, de extensão os mais variados possíveis, indo daqueles de apenas poucas linhas (Apul., *Flor.*, I; V), até outros com várias páginas (Apul., *Flor.*, IX; XVI; XVIII).<sup>58</sup> *Florida* corresponde a uma antologia de conferências pronunciadas publicamente por Apuleio, provavelmente selecionadas pelo autor visando à posterior publicação (OPEKU, 1974, p. 18-27).<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Acerca do nome da obra, *Florida* significa, ao que tudo indica, uma coletânea de rebuscados e floridos discursos pronunciados por Apuleio (HIJMANS JUNIOR, 1994, p. 1719-1720; MUNGUÍA, 1980, p. 35).

<sup>59</sup> Acredita-se que a publicação de *Florida* tenha ocorrido ainda em vida de Apuleio, provavelmente entre o final do decênio de 160 e o início do de 170. Segundo Fabian Opeku (1974, p. 21), “o próprio Apuleio teria reunido um número de suas composições [...] e as publicou sob o título de *Florida*”. Para um maior aprofundamento sobre a questão, ver Harrison (2000, p. 132-135).

Sobre a datação de *Florida*, alguns excertos da obra fornecem pistas valiosas, permitindo situá-la na década de 160. No discurso dirigido ao governador Severiano Honorino (162/163), Apuleio refere-se aos *Caesares*, no plural, o que sugere uma datação entre os anos de 161 e 169, quando Marco Aurélio e Lúcio Vero governaram juntos o Império Romano (Apul., *Flor.*, IX, 40). Em outra passagem, Apuleio elabora um panegírico em honra de Cipião Órfito, que governou a África Proconsular entre os anos de 163 e 164 (Apul., *Flor.*, XVII, 1-22; SYME, 1979, p. 468). Pode-se citar também a afirmação de Apuleio, em *Florida* (XVIII, 16), de que habitara Cartago pelos “últimos seis anos”. Nesse caso em particular, pode-se datar tal discurso como posterior a 165, isto é, seis anos depois do julgamento de Apuleio, em Sabrata (159). Foi provavelmente após este último evento que Apuleio transferiu sua residência de Oea para Cartago.

Nos 23 livros que compõem *Florida*, observam-se temáticas variadas. Há uma gama de assuntos e estilos os mais heterogêneos, com discursos versando sobre questões filosóficas, científicas, religiosas, místicas, anedóticas, literárias e históricas. Entre os temas mais corriqueiros do livro estão os elogios aos procônsules residentes em Cartago e à própria cidade e aos seus cidadãos, discursos nos quais, concomitantemente, Apuleio enaltece a sua erudição, a sua honra e a sua condição de um dos mais eminentes cidadãos da *civitas* cartaginesa (MUNGUÍA, 1980, p. 35-37).

Em *Florida* (XX, 9-10), por exemplo, Apuleio fala da honra de elaborar um hino em homenagem a Cartago e a seus habitantes:

Que título maior ou mais firme, para receber elogios, que o de glorificar Cartago, cidade em que todos os cidadãos são consumados eruditos, em que as crianças aprendem todo tipo de disciplinas, os jovens se orgulham de seus

conhecimentos e os anciãos os ensinam? Cartago, musa celeste da África; Cartago, enfim, Camena do povo que veste a toga.<sup>60</sup>

Em seus discursos diante dos procônsules da África, Apuleio os homenageia com inúmeros elogios, afirmando as suas virtudes, honras e benevolência em relação aos cidadãos de Cartago. Apuleio, ao mesmo tempo que elabora hinos laudatórios às autoridades imperiais, reforça a sua própria imagem de orador público, colocando-se como alguém próximo de altos dignatários e com os quais compartilha relações recíprocas de amizade. Vários foram os procônsules agraciados com discursos do autor, tais como Severiano (162/163) e Cipião Órfico (163/164).<sup>61</sup> A este último, Apuleio se refere nos seguintes termos:

Há que se expressar um canto que seja útil às crianças, jovens e velhos, deve-se cantar para milhares de homens, tal como eu faço agora, cantando um hino referente às virtudes de Órfico. Hino quiza tardio, mas sincero. Hino tão agradável quanto útil para as crianças, os jovens e anciãos de Cartago, aos quais o maior procônsul que já existiu os agraciou com sua indulgência. Moderando suas necessidades e aplicando com discrição seus remédios, [Órfico] deu às crianças a abundância, aos jovens a alegria e aos velhos a segurança (Apul., *Flor.*, XVII, 18-20).

Vê-se, em *Florida*, a consagração de Apuleio como orador e homem público de grande projeção em Cartago. Por meio dessa obra, o autor madaurense, mesmo tratando de assuntos diversos e, em grande parte, desconexos, delineia uma representação altiva para si. É possível que um dos propósitos de Apuleio, em *Florida*, era o de enaltecer a sua própria imagem, como alguém próximo das grandes figuras provinciais, como um sacerdote, filósofo platônico e indivíduo de reconhecida erudição, elementos determinantes para a consagração de sua honra perante os habitantes de Cartago.

<sup>60</sup> “As Camenas eram ninfas que se identificavam com as musas gregas. Seu culto teve origem no Lácio e seu nome guarda relação com os encantamentos, acreditando-se que podiam despertar, em alguns seres, o sentido da adivinhação. Por isso, chegaram a se converter em deusas da poesia” (MUNGUÍA, 1980, p. 283).

<sup>61</sup> Para uma lista completa dos procônsules da África sob o reinado de Antonino Pio, ver Syme (1979).



Outro estilo explorado por Apuleio em suas obras foi o da novela latina, gênero literário que agrupa em torno de um tema central diversas tramas paralelas entrecruzadas e no qual predomina o recurso ao fantástico e ao maravilhoso (SILVA, G. V., 2001, p. 27). A sua obra mais conhecida, *Metamorphoses*,<sup>62</sup> é a única novela latina que chegou até nós de forma completa. Divide-se em onze livros e é organizada em torno das aventuras de Lúcio metamorfoseado em asno e em várias outras histórias secundárias interligadas à narrativa central, nas quais o grego Lúcio narra as suas próprias aventuras na Grécia, mais precisamente na Tessália, terra famosa como pátria dos feiticeiros.

Seguindo as considerações de Walsh (1995, p. 177), pode-se afirmar que as *Metamorphoses* apresentam a transgressão, a punição e a recuperação de Lúcio como infrator das normas estabelecidas. A obra, portanto, teria uma clara conotação moral, em que o protagonista, depois de sofrer várias privações e provações advindas de sua conduta desviante, seria salvo após arrependimento e conversão como fiel seguidor da deusa Ísis.

Ao entender o enredo da obra sob esse ponto de vista, entre os livros I e III somos apresentados ao protagonista da *Metamorphoses* e à sua principal fraqueza: a curiosidade. Nestes três primeiros livros, Lúcio é caracterizado como um viajante interessado em histórias sobrenaturais, principalmente aquelas ligadas aos sortilégios. Na Tessália, Lúcio se hospeda na casa do estalajadeiro Milão, cuja esposa (Pânfila) é suspeita de estar envolvida com práticas mágicas. Movido pela curiosidade de aprender mais sobre magia, ele seduz Fóti, escrava na casa em que se hospedara, e a convence a revelar-lhe os segredos mágicos de sua senhora. Sendo assim, a escrava, numa certa noite, leva Lúcio a presenciar os rituais mágicos

---

<sup>62</sup> Em se tratando das *Metamorphoses*, utilizamos duas edições diferentes de consulta, uma em português e outra bilíngue – latim e inglês. A edição portuguesa empregada em nossa tese foi a proveniente da editora Europa/América, elaborada por Francisco Antonio de Campos. Ela foi fundamental como suporte de nossa tradução para o português das passagens retiradas do exemplar bilíngue, que nos oferecia o texto em latim das *Metamorphoses*. Tal obra é oriunda de uma coleção organizada pela Harvard University, denominada *The Loeb Classical Library*, com tradução de J. Arthur Hanson.

de Pânfila, ocasião na qual a feiticeira se transforma em ave, após se banhar com um unguento mágico.

Surpreso com o que vira, Lúcio sugere a Fótis que lhe entregue o unguento, já que assim ele também poderia experimentar a metamorfose. A escrava, nervosa por desobedecer a sua ama, pega o unguento errado e oferece a Lúcio. Ele se despe e rapidamente se banha, imaginando que logo seria transformado em pássaro. Contudo, ao invés de ave, Lúcio é metamorfoseado em asno, iniciando o período de punição e de calvário.

A partir desse momento, do livro IV ao X, Lúcio, em forma de asno, enfrenta uma série de situações humilhantes a um cidadão romano: vive entre cruéis bandidos e falsos sacerdotes, tem como dono um violento soldado, cozinheiros, apanha de escravos e chega a ser obrigado a fazer parte de um espetáculo na arena do anfiteatro, no qual deveria manter relações sexuais, em público, com uma condenada.

Em meio a tais humilhações, desesperado, Lúcio-asno foge em disparada e adormece numa praia longínqua na cidade de Cencreia. Após essa cena, em claro sinal de arrependimento, o protagonista suplica ajuda à deusa Ísis. Por meio da intervenção divina, Lúcio se torna homem novamente e, no livro XI, tem início a recuperação da personagem, que acaba se transformando em sacerdote do culto à deusa Ísis. Em gratidão, Lúcio renuncia a todas as suas fraquezas, principalmente ao amor carnal e à curiosidade em relação às artes mágicas. Dá-se aí, no final da obra, a definitiva redenção do protagonista.

Entre as obras filosóficas de Apuleio, que podem ser classificadas como pertencentes à filosofia médio-platônica (assunto tratado no capítulo 3), percebe-se a existência de uma espécie de trilogia apuleiana. No século XIV, tais obras foram compiladas com o título de *Opúsculos filosóficos de Apuleio*, o que reforça a ideia de uma tríade agregada a elas

(BEAUJEU, 1973, p. xlvi-xlvii). Com base na filosofia de Platão e de Aristóteles, Apuleio escreveu *De Platone*, *De Mundo* e *De Deo Socratis*.<sup>63</sup>

*De Deo Socratis*, devido ao tratamento retórico, à oração em primeira pessoa, à utilização de citações de diversas obras e autores antigos e à grande preocupação com a audiência, pode ser classificada como um discurso filosófico. Tais elementos aproximam o estilo de *De Deo Socratis* ao das demais obras oratórias de Apuleio, como *Apologia* e *Florida* (HARRISON, 2000, p. 136-138; BEAUJEU, 1973, p. 14-15).

Por sua classificação como um discurso filosófico, *De Deo Socratis* pode ser datada na década de 160, época em que Apuleio desfrutava de uma bem-sucedida carreira pública como orador em Cartago – provável local onde foi pronunciada a obra. Tal datação é reforçada pelo fato de que, em *Apologia* (43, 3-2), quando Apuleio descreve sua concepção demonológica, não se faz referência alguma a qualquer outra obra escrita por ele mesmo sobre o assunto e ao próprio *daimon* socrático, o que permite deduzir que *De Deo Socratis* seja posterior à *Apologia* e contemporânea à *Florida* (SILVA, R. M. de S., 2001, p. 31-33).

Ao contrário de *De Platone* e *De Mundo*, que são fruto de traduções de modelos gregos precedentes, *De Deo Socratis* pode ser considerado um trabalho original, uma composição própria de Apuleio, uma obra em que o autor pôde desenvolver e demonstrar as suas concepções filosóficas acerca dos *daimones*, mesmo que para isso ele tenha recorrido, em grande parte, à teoria platônica e a diversos outros autores, tais como Homero, Aristóteles, Cícero e Virgílio.

---

<sup>63</sup> Utilizamos como fonte para traduzirmos os textos de *De Deo Socratis*, *De mundo* e *De Platone* a edição bilíngue (francês/latim) publicada pela *Les Belles Lettres*, intitulada *Opuscules Philosophiques et fragments de Apulée*, com tradução de Jean Beaujeu; e a edição espanhola elaborada pela Gredos, com tradução de Cristóbal Macías Villalobos. Ademais, para nos auxiliar na leitura e na tradução de *De Deo Socratis*, utilizamos, juntamente com os exemplares francês e espanhol, a edição portuguesa elaborada por Rosângela Maria Souza Silva, intitulada *Sobre o deus de Sócrates*.

*De Deo Socratis* é uma obra composta em 24 livros. Para uma melhor sistematização de seu conteúdo, seguimos a divisão temática proposta por Jean Beaujeu (1973, p. 5). Segundo este autor, *De Deo Socratis* pode ser dividida em quatro partes. Do livro I ao III, analisa-se a divisão do mundo em terra, ar e éter, com os seus respectivos habitantes, os homens e animais, os *daimones* e os deuses. Entre os livros IV e XVI, inicia-se a caracterização pormenorizada dos *daimones* como seres intermediários entre os homens e os deuses. Para os livros XVII a XX, Apuleio apresenta a sabedoria de Sócrates e suas relações com um *daimon* particular, responsável pelos presságios do filósofo grego. Por fim, nos livros XXI a XXIV, Apuleio exorta o exemplo de Sócrates como sábio, um modelo de comportamento ascético a ser seguido pelos demais homens.

No tocante às demais obras filosóficas de Apuleio, *De Platone* e *De Mundo*, elas podem ser situadas na década de 170, isto é, na fase final da vida do autor. Acreditamos, em consonância com Harrison (2000, p. 179-180), que o didatismo de ambos os textos tinha relação direta com a atividade de *grammaticus* exercida pelo autor madaurense em Cartago, hipótese que é corroborada pelo fato de ambos serem dedicados a um jovem denominado *Faustinus*, provavelmente filho de Apuleio com Emília Pudentila (Apuleio, *De Platone*, I, II, 219; Apuleio, *De Mundo*, 285).

*De Mundo* é uma tradução, feita por Apuleio, de um tratado filosófico grego do século I a.C, atribuído erroneamente a Aristóteles e denominado originalmente *Peri Kosmon*. Em termos gerais, Apuleio manteve a divisão e as principais questões tratadas no modelo helênico. *De Mundo* é dividido em três livros, que versam sobre temáticas diversificadas, mas conectadas à questão filosófica principal: a organização e a harmonia do universo. Na primeira parte, há um pequeno prefácio, em que se explicam as virtudes da filosofia e de seus poderes para a investigação dos fenômenos naturais (Apul., *De Mun.*, 285-289). O segundo livro trata da composição física do universo e de suas inter-relações, principalmente do éter,

do ar, da terra, do mar e das ilhas com os fenômenos naturais existentes, tais como a chuva, os ventos, os terremotos, os vulcões, entre outros (Apul., *De Mun.*, 289-341). O último livro descreve o supremo e divino governante do universo, destacando os seus poderes no intuito de manter a ordem, o equilíbrio e a harmonia do mundo (Apul., *De Mun.*, 341-374).

*De Platone*, ao que tudo indica, é também uma tradução de um tratado filosófico grego, hoje perdido. Segundo Harrison (2000, p. 198), haveria algumas semelhanças entre *De Platone* e a obra *Didaskalikos*, de Alcinoos, o que possibilitaria conjecturar a existência de um original helênico que tenha servido de modelo para ambas as obras. Em *De Platone*, Apuleio busca elaborar um sumário com as questões-chave da doutrina filosófica de Platão, sendo uma fonte importante para a compreensão do médio-platonismo de meados do século II (BEAUJEU, 1973, p. 49-59).

Originalmente, Apuleio dividiu a obra em três livros, embora somente os dois primeiros tenham chegado até nós.<sup>64</sup> O primeiro se inicia com uma biografia de Platão, para depois lidar com as questões relacionadas aos deuses, à matéria e ao estudo do cosmos e dos elementos que o compõem, tais como os homens, os corpos e os seres celestiais (Apul., *De Plat.*, I, I, 180-I, IV, 189). A segunda parte da obra é dedicada ao estudo da filosofia moral, das problemáticas relacionadas às virtudes, à sabedoria e aos vícios humanos, terminando com uma explanação acerca da formação e da organização de um Estado ideal (Apul., *De Plat.*, II, I, 219-II, VIII, 231).

Grande parte dos demais livros publicados por Apuleio estão atualmente perdidos. Deles, temos apenas poucos fragmentos e algumas citações indiretas, sendo hoje somente conhecidos por meio de indicações realizadas pelo próprio Apuleio – em algumas de suas obras atualmente conservadas – e por intermédio de comentadores das obras apuleianas,

---

<sup>64</sup> Considera-se que o terceiro livro de *De Platone*, hoje perdido, consistiria nas apreensões filosóficas de Apuleio acerca da lógica, parte importante da filosofia platônica da época (HARRISON, 2000, p. 196).

geralmente autores dos séculos IV, V e VI. Dessa extensa gama de textos de Apuleio, há pouquíssimas informações e quase nada se conhece acerca da época, do lugar e das circunstâncias em que foram escritos (BEAUJEU, 1973, p. 169-180).

Pode-se começar a apresentação das obras perdidas de Apuleio por uma coleção de poemas satíricos e eróticos conhecida como *Ludicra*. Acredita-se que há dois fragmentos do texto original da obra, ambos presentes em *Apologia* (HARRISON, 2000, p. 16-20; BEAUJEU, 1973, p. 169-180; MUNGUÍA, 1980, p. 20-22). O primeiro, uma passagem relacionada a um poema acerca de um dentifrício, no qual Apuleio afirma: “Oh, Calpuniano, te saúdo com estes versos preciosos. Envio-te, como me pediu, a limpeza de teus dentes, o brilho de tua boca” (Apul., *Apol.*, 6, 3).<sup>65</sup> O segundo, alguns versos de amor endereçados por Apuleio aos jovens filhos de seu amigo, Escribônio Leto, nos quais o autor declara: “Crítias é minha alegria, mas também para ti, Carino, vida minha, tenho reservado intacto um lugar em meu amor” (Apul., *Apol.*, 9, 12-14).

Na *Apologia*, Apuleio também faz referência a outras obras de sua autoria, que infelizmente não chegaram às nossas mãos. Uma delas é um discurso público elaborado em honra do deus Esculápio, por ocasião da chegada do autor a Oea, no ano de 157. Tal obra era denominada *De maiestate Aesculapii* e teve grande circulação entre os habitantes da cidade, como o próprio Apuleio declara: “essa minha dissertação é muito conhecida, a lê toda a gente, anda por aí em todas as mãos. Tem encontrado uma entusiasmada acolhida entre os piedosos cidadãos de Oea” (Apul., *Apol.*, 55, 10-11).<sup>66</sup>

Outro livro citado por Apuleio, em *Apologia*, relaciona-se a um tratado de história natural escrito em grego e publicado antes de seu julgamento em Sabrata, no ano de 159. De acordo com Munguía (1980, p. 20-22), essa obra se denominaria *De piscibus* e dissertaria

<sup>65</sup> Dentifrício se refere ao produto destinado a fazer a higiene dos dentes e da boca.

<sup>66</sup> Harrison (2000), Beaujeu (1973) e Munguía (1980) denominam a obra como *De maiestate Aesculapii*.

acerca das pesquisas e dos interesses científicos do autor madaurense em relação à piscicultura. Lê-se, em *Apologia* (36, 6-8), a seguinte informação sobre *De piscibus*: “toma [Emiliano] um de meus livros gregos, que casualmente têm aqui estes meus amigos, aficionados também pelas investigações acerca da natureza, sobretudo o que se trata das numerosas questões relacionadas aos peixes”.

Em *Florida* (XVII, 18-22), ademais, Apuleio ainda fala de um panegírico de sua autoria. Tal texto teria sido originalmente um discurso, em forma de hino, elaborado por Apuleio em homenagem ao então procônsul da África no ano de 163, Cipião Órfito. Tal obra foi, provavelmente, pronunciada diante de “milhares de homens, tal como o faço hoje [Apuleio], ao cantar um hino às virtudes de Órfito: [...] hino tão agradável como útil para as crianças, jovens e anciões de Cartago”.

As demais obras perdidas de autoria de Apuleio são conhecidas atualmente somente por citações de gramáticos latinos tardios, como *De proverbiiis*, mencionado em *Ars Grammatica*, de Carísio; *Phaedo*, *Epitoma Historiarum*, *Hermagoras* e *Libri Medicinales*, conhecidos por intermédio de Prisciano (*Corpus Grammaticorum Latinorum*, 1, 240; 2, 511; 2, 250; 3, 482; 2, 85; 2, 111; 2, 135; 2, 279; 2, 528).<sup>67</sup> Há também: *De re publica*, provavelmente uma tradução de obra homônima de Platão ou de Cícero, citada por Fulgêncio (*Exposito Sermonum Antiquorum*, 44); *De re rustica*, um tratado sobre a agricultura, conhecido por meio de Paládio (*Opus Agriculturae*, 1, 35, 9); *De arboribus*, citada por Servio (*Ad Vergilius Georgia*, 2, 126); e *Eroticus* e *Astronomia*, que se conhece por referências de

---

<sup>67</sup> Carísio foi um gramático latino do século IV, provavelmente norte-africano, que escreveu a obra *Ars grammatica*. Prisciano, também gramático, nasceu em Cesareia, na Mauritânia, no século VI, sendo o autor de *Institutiones Grammaticae*.

João, o Lídio (*De Magistratibus*, 3, 64; *De Mensibus*, 4, 116).<sup>68</sup> Dessas obras, atribuídas pelos autores antigos a Apuleio, sabe-se apenas seus títulos (HARRISON, 2000, p. 14-16).<sup>69</sup>

### **Transmissão e recepção das obras de Apuleio**

Após a apresentação dos dados biográficos e bibliográficos de Apuleio, gostaríamos de tratar agora da fortuna de nossas fontes. Tal procedimento permite compreender o modo como tais livros puderam chegar à atualidade, mais de dezoito séculos depois de sua composição. Essa transmissão teve um longo e tortuoso caminho, passando dos rolos ao *codex*, e deste aos manuscritos medievais, posteriormente impressos e traduzidos do latim para as diversas línguas vernáculas europeias.

Todas as modernas edições dos textos de Apuleio advêm dos manuscritos medievais. Há duas ramificações distintas das dezenas de manuscritos apuleianos ainda hoje existentes, sendo que os mais antigos são provenientes do século XI. Um primeiro grupo de manuscritos contém as obras de oratória e a novela latina composta por Apuleio; outro ramo é constituído pelos tratados filosóficos do autor. Ambos tiveram uma história própria de transmissão – ora se cruzando, ora se afastando – e são provenientes de tais manuscritos as diversas edições atualmente disponíveis de *Apologia*, *Florida*, *Metamorphoses*, *De Deo Socratis*, *De Platone* e

---

<sup>68</sup> Fulgêncio, gramático norte-africano do final do século V e início do VI. Paládio, escritor e agrônomo romano do século IV, autor de *Opus agriculturae*. João, o Lídio, autor bizantino do século VI, escreveu as obras *De ostentis*, *De magistratibus* e *De mensibus*.

<sup>69</sup> Em nossa tese, deliberadamente não incluímos, entre as obras escritas por Apuleio, os livros *Peri hermeneias* – versão latina de um tratado aristotélico – e *Asclepius* – tradução para o latim de um tratado hermético grego –, haja vista haver uma discussão, ainda hoje em debate, acerca da veracidade de suas autorias. Como não há uma opinião unânime e definitiva sobre o assunto, preferimos excluí-las de nosso balanço bibliográfico das obras compostas por Apuleio. Em relação a esta discussão filológica, ver Harrison (2000, p. 10-14), Beaujeu (1973, p. vii-viii), Hunink (1996) e Macías Villalobos (2011, p. 10-18).



*De Mundo*, inclusive aquelas que nos serviram como fonte de consulta (BEAUJEU, 1973, p. vii-xlix).

Muito pouco se sabe acerca das condições de produção e de transmissão das obras de Apuleio à época de sua composição, exceto o fato de que tiveram lugar no norte da África em meados do século II e que provavelmente foram escritas em rolos de papiro – conhecidos como *volumina* – com a intenção de serem declamadas em voz alta e em público, como de costume no período (CAVALLO, 1998, p. 71-83). Tomando o exemplo da *Apologia*, percebe-se que, em relação a essa obra, paira uma grande interrogação sobre o modo como foi elaborada. Há cerca de um século a historiografia contemporânea debate sobre a possibilidade de ela ser uma obra estenografada e,<sup>70</sup> em grande parte, fiel ao discurso proferido por Apuleio no tribunal do Procônsul da África, Cláudio Máximo; ou de ela ter sido revisada, reelaborada e posteriormente publicada por Apuleio como forma de enaltecer a sua erudição e seus predicados literários, sendo, nesse caso, pouco fiel aos fatos ocorridos com o autor em sua estadia na Tripolitânia.<sup>71</sup>

Para além dessa discussão acerca da produção da *Apologia*, Apuleio e suas obras não são mencionados por praticamente nenhum dos autores antigos até pelo menos o início do século IV, permanecendo em quase completo anonimato por cerca de 150 anos. Por todo esse período, há apenas duas citações breves sobre Apuleio, contidas em fontes tardias e, por isso mesmo, de credibilidade duvidosa.

Em *Historiae Augustae*, fonte proveniente do final do século IV, que recolhe um conjunto de biografias de imperadores romanos, de Adriano (117-138) a Carino (283-285), há a citação corresponde a uma crítica que Septímio Severo (193-211) teria proferido, no final do

---

<sup>70</sup> A estenografia na Antiguidade se referia ao processo de transcrição, elaborado por escribas profissionais, dos discursos proferidos em público (WINTER, 1969, p. 608).

<sup>71</sup> Sobre tal discussão historiográfica, ver Harrison (2000, p. 42; 2002, p. 14-15), Hunink (2001), Hijmans Junior (1994, p. 1715-1718), Rives (2003, p. 322; 2008, p. 17-19), Winter (1968; 1969).

século II, contra Clódio Albino (193-197), acusando-o de estar “ocupando a si mesmo com [...] contos milesianos cartagineses de seu amigo Apuleio” (*Historiae Augustae*, 12, 12).

Há também uma citação acerca de Apuleio proveniente de Porfírio (234-304), em *Adversus Christianos*.<sup>72</sup> Tal obra só é acessível por meio de alguns fragmentos, principalmente aqueles relatados no início do século V por Jerônimo (347-420) em *Tractatus in Psalmos*,<sup>73</sup> em que o autor cristão refuta as afirmações elaboradas por Porfírio contra o cristianismo. Por intermédio de Jerônimo, toma-se conhecimento da seguinte passagem de *Adversus Christianos*: “Apolônio produziu maravilhas, assim como o fez Apuleio, na verdade, eles produziram maravilhas sem limites” (Jerônimo, *Tractatus in Psalmos*, 81).

O quase completo silêncio acerca do autor madaurense foi somente rompido por um compatriota norte-africano, o apologista cristão Lactâncio, que cita brevemente Apuleio em suas *Divinae Instituta* (5, 3, 7), obra escrita entre os anos de 305 e 313.<sup>74</sup> Pelo fato de as obras de Apuleio passarem mais de cem anos em quase completa obscuridade e de serem citadas pela primeira vez na mesma região em que foram compostas leva-nos a conjecturar sobre a sua circulação entre os séculos II e IV.<sup>75</sup> Estima-se que a disseminação dos textos apuleianos durante esses séculos restringiu-se, em grande medida, a um pequeno grupo de literatos residentes no norte da África, o que pode ser corroborado pela seguinte afirmação

---

<sup>72</sup> Porfírio foi um filósofo neoplatônico e discípulo de Plotino, sendo o responsável por escrever os tratados e a biografia de seu mestre.

<sup>73</sup> Jerônimo foi padre e apologista cristão, tendo elaborado a tradução da Bíblia do grego e do hebraico para o latim.

<sup>74</sup> A citação feita por Lactâncio se relacionava a uma refutação que ele elaborou contra o autor pagão Hierocles, que comparava os milagres atribuídos a Cristo com as obras miraculosas de Apolônio de Tiana e Apuleio (RIVES, 1994, p. 276).

<sup>75</sup> Pode-se mencionar também as citações das obras perdidas de Apuleio feitas, provavelmente, no século IV: a de Carísio, que cita a obra *De proverbiiis*; e a de Paládio, que faz referência ao livro *De re rustica*.

feita por Agostinho de Hipona, cerca de um século após Lactânncio, em suas *Epistolae* (138, 19): “Apuleio, [...] como africano, é melhor conhecido por nós, africanos”.<sup>76</sup>

Em reforço à hipótese acerca da circulação das obras de Apuleio limitada ao ambiente norte-africano, pode-se evocar também o modo como os textos antigos eram distribuídos na sociedade romana imperial. De acordo com Raymond Starr (1987, p. 213-215), a divulgação de obras literárias no Império era limitada, muitas vezes, a um pequeno círculo de amigos e de pessoas próximas, que se encontravam em banquetes e/ou em audiências públicas com o intuito de ouvir a declamação dos textos escritos, podendo ocorrer também por intermédio do envio de manuscritos compostos pelos próprios autores a leitores que não ultrapassavam a rede mais ou menos restrita de seus conhecidos e afins, os quais, por conseguinte, ainda poderiam fazer circular os exemplares das obras, repassando-os a terceiros.

Em relação às obras de Apuleio, somente em finais do século IV é que as mesmas se difundem para além do restrito círculo norte-africano. Elas aparecem em Roma e em Constantinopla entre 395 e 397, ocasião na qual Salústio, jovem proveniente da aristocracia senatorial romana, elabora uma cópia das obras *Apologia*, *Metamorphoses* e *Florida* (GAISSER, 2008, p. 43-52).

A cópia atribuída a Salústio teve uma importância fundamental em relação à fortuna das obras de Apuleio, já que dela é proveniente o *Codex Laurenziana* 68.2. Também denominado de *F*, este *Codex* é o mais antigo manuscrito atualmente conhecido a conter os textos de *Apologia*, *Metamorphoses* e *Florida*, servindo de matriz para todos os demais. A associação de *F* com a cópia produzida por Salústio é atestada nas próprias anotações inseridas nas margens do texto desse *Codex*. No total, são 12 anotações que nos indicam ser *F* oriundo da cópia elaborada no final do século IV. Nove delas são idênticas e informam o

---

<sup>76</sup> Reforçando essa última afirmação de Agostinho de Hipona, podemos acrescentar que Carísio, gramático latino que cita a obra perdida *De proverbiis* de Apuleio, também era proveniente do norte da África.

seguinte: *Ego Sallustius legi et emendavi Rome Felix*, isto é, “eu, Salústio, com sucesso li e corriji em Roma”. Outra é bastante similar: *Ego Sallustius emendavi Rome felix*. Ainda outra traz apenas o nome completo de Salústio: *Gaius Crispus Sallustius*. A última remete ao período e ao local de produção do manuscrito: “eu, Salústio, com sucesso li e corriji em Roma no consulado de Olíbrio e Probino [...]. Eu continuei novamente em Constantinopla no consulado de Cesário e Ático” (GAISSER, 2008, p. 45).

Outro elemento que caracteriza a cópia confeccionada por Salústio como um fator decisivo no que concerne à transmissão das obras de Apuleio é o fato de que o seu autor não somente *legi et emendavi [...] felix*, mas também a transcreveu em um novo e mais durável suporte: o *codex*. Esse novo suporte, que muito se assemelha aos livros modernos, foi uma invenção romana que veio substituir os rolos de papiro, mais frágeis e perecíveis (CAVALLO, 1998, p. 71-83). Se não fosse o trabalho bem-sucedido de Salústio, talvez os textos de *Apologia*, das *Metamorphoses* e de *Florida* estivessem hoje perdidos, como ocorreu com diversas outras obras da Antiguidade Clássica, algumas do próprio Apuleio.<sup>77</sup>

A mudança do suporte material de *Apologia*, *Metamorphoses* e *Florida*, isto é, a sua transposição do *volumen* para o *codex*, certamente influenciou a forma como seu conteúdo foi apreendido.<sup>78</sup> O suporte dos textos, ou seja, a sua materialidade, é tão relevante para sua recepção quanto o seu próprio conteúdo. A mudança do suporte das obras de Apuleio, em grande medida, alterou os modos de sua apreensão por leitores condicionados por novos padrões de leitura e de apropriação. Segundo Cavallo (1998, p. 94), uma das mudanças mais significativas na passagem dos rolos para o *codex* foi a compreensão da totalidade das obras

<sup>77</sup> “A *Milesiaca* de Aristides de Mileto está perdida, [...] somente uma pequena fração do *Satyricon* de Petrónio sobreviveu. *Hermagoras* de Apuleio está perdida. [...] As perdas ocorreram em diferentes épocas e circunstâncias, mas não há dúvida de que muito da destruição teve lugar por volta do IV século. Este foi o período em que a literatura antiga foi transferida do rolo para o *codex* – o ponto crítico no qual os trabalhos sobreviventes deveriam ser importantes o suficiente para merecerem tal transposição” (GAISSER, 2008, p. 43).

<sup>78</sup> De acordo com Chartier (1987, p. 126): “façam o que fizerem, os autores não escrevem livros. Os livros não são de modo algum escritos, são manufaturados”.

literárias. Com os rolos de papiro, a leitura era partida por livros, pelos diversos *volumina* que constituíam uma obra. Com o *codex*, os diversos livros poderiam agora ser agrupados em um único suporte, facilitando a leitura contínua e ininterrupta das obras.

Uma última observação acerca da cópia elaborada por Salústio no final do século IV é a de que ele pode ter produzido não somente o manuscrito mais antigo das obras *Apologia*, *Metamorphoses* e *Florida*, mas também para os demais livros hoje conhecidos de Apuleio: *De Deo Socratis*, *De Platone* e *De Mundo*.<sup>79</sup> Há evidências de que um manuscrito único contendo todo o *corpus Apuleii* pode ter existido em algum momento na Antiguidade, sendo, com alguma probabilidade, fruto do trabalho de Salústio. Essa suposição, segundo informam Harrison (2000, p. 141-144) e Beaujeu (1973, p. vii-viii), é corroborada pela existência do chamado “falso prefácio de *De Deo Socratis*”.<sup>80</sup> Ele é composto por cinco diferentes fragmentos de textos, que nos foram legados pela tradição manuscrita como pertencentes a *De Deo Socratis*. Os excertos, localizados no início de tal livro, são textos desconexos e com temáticas distintas, não tendo relação alguma com o conteúdo geral da obra a que supostamente pertenceriam. Em termos literários, os fragmentos do “falso prefácio” são muito próximos dos discursos proferidos por Apuleio em *Florida*. Daí, deduzir-se que esses cinco excertos faziam originalmente parte de *Florida*, tendo sido, em algum momento, incluídos de modo equivocado no texto de *De Deo Socratis*.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> *Asclepius*, obra apócrifa cuja autoria foi associada a Apuleio, pertence à tradição manuscrita relacionada às obras filosóficas de Apuleio. Ela nos foi transmitida, por grande parte dos manuscritos hoje conhecidos de Apuleio, ao lado das obras *De Deo Socratis*, *De Platone* e *De Mundo* (BEAUJEU, 1973, p. xxxv-xliv).

<sup>80</sup> O texto na íntegra do ‘falso prefácio de *De Deo Socratis*’ pode ser encontrado em *Opuscules Philosophiques et fragments de Apulée*, editado, traduzido e comentando por Jean Beaujeu (1973, p. 161-168).

<sup>81</sup> Uma interpretação diversa da de Harrison (2000, p. 141-144) e Beaujeu (1973, p. 3-4) pode ser encontrada em Hunink (1995). Esse autor discorda da associação do chamado ‘falso prefácio de *De Deo Socratis*’ ao conteúdo de *Florida*, acreditando que ele seja proveniente de uma parte grega, hoje perdida, de *De Deo Socratis*.

Mediante essa constatação, pode-se interrogar acerca do porquê da associação de tais excertos, aparentemente pertencentes a *Florida*, a *De Deo Socratis*. A resposta reside na estruturação dos textos dos mais antigos manuscritos hoje conhecidos das obras de Apuleio, provenientes do século XI. Como já mencionado, os textos de Apuleio foram legados por duas famílias distintas de manuscritos: uma contendo os livros *Apologia*, *Metamorphoses* e *Florida*, cujo manuscrito mais antigo é *F*; e outra contendo *De Deo Socratis*, *De Platone* e *De Mundo*, que possui como primeiro exemplar o *Codex Bruxellensis 10.054*.<sup>82</sup> Considerando-se que o último livro compilado em *F* foi *Florida* e o primeiro no *Codex Bruxellensis* foi *De Deo Socratis*, pode-se imaginar que, em algum momento, um manuscrito comum, talvez copiado por Salústio, tivesse existido. Sem que se possa precisar quando ou onde, esse manuscrito teria sido dividido em dois, mutilando-se a parte final de *Florida*, que foi associada ao começo de *De Deo Socratis* (HARRISON, 2000, p. 141-144; BEAUJEU, 1973, p. 3-4). Tal fato aumentaria ainda mais a importância da cópia produzida por Salústio no final do século IV, sendo esse evento reputado como determinante na história da transmissão das obras de Apuleio.

Também no final do século IV, há o testemunho de outra fonte importante para a história da transmissão das obras de Apuleio.<sup>83</sup> Neste caso, trata-se de uma medalha circular de bronze com a efígie de um jovem poeta de cabelos cacheados e longos, presos por um filete (Figura 1).<sup>84</sup> Na inscrição, lemos o substantivo próprio: *Apuleius*. A medalha, a única imagem antiga que remete a Apuleio, evoca, segundo Julia Haig Gaisser (2008, p. 28), a

---

<sup>82</sup> Ao contrário do que ocorre com *F*, não se sabe a procedência do *Codex Bruxellensis 10.054*: “[...] este manuscrito do século XI pertencia à Biblioteca do Hospital Saint-Nicolas, próximo a Cues; ele passou, em seguida, aos Bollandistas, a quem foi confiscado para ser depositado na Biblioteca de Borgonha. Após um período em França (1794-1815), ele retornou a Bruxelas, onde está conservado na Biblioteca Real” (BEAUJEU, 1973, p. xxxvi).

<sup>83</sup> A medalha com a efígie de Apuleio foi forjada e encontrada na cidade de Roma, podendo ser datada para o período final do século IV (TATUM, 1979, p. 106).

<sup>84</sup> O averso da medalha traz a imagem de um soldado romano postado em frente a um templo, cujo teto é ocupado por três bustos virados em direção ao soldado. Não se sabe ao certo a relação que o averso da medalha tem com a representação de Apuleio (GAISSER, 2008, p. 28).

passagem de *Apologia* (4, 11) na qual Apuleio se defende da acusação de ser um filósofo de aparência bela e sedutora. Tal medalha sinaliza para o conhecimento e o interesse de seus contemporâneos em relação às obras escritas por Apuleio.

Figura 1 – *Apuleius Contorniate*



Fonte: Cabinet des médailles, Paris 17163. Bibliothèque Nationale de France.

Outro autor antigo, fundamental para o sucesso da fortuna das obras de Apuleio, foi Agostinho. As citações do bispo de Hipona, no início do século V, garantiram a leitura e a tradução dos textos apuleianos na Idade Média, beneficiando-os com a grande autoridade dos escritos agostinianos na Cristandade medieval. Supõe-se que o fato de *Apologia*, *Metamorphoses*, *Florida*, *De Deo Socratis*, *De Platone* e *De Mundo* terem sido alvo do trabalho de copistas a partir do século XI, época dos mais antigos manuscritos atualmente

existentes destas obras, deve-se ao interesse nas obras de Agostinho de Hipona, principalmente em relação a *De civitate Dei* (GAISSER, 2008, p. 36; 2014, p. 59-60).

Agostinho, além disso, é a fonte antiga mais confiável, exceto a descrição do próprio Apuleio em suas obras, para o conhecimento atual acerca da bibliografia e da biografia do autor madaurense. Sobre *Apologia*, por exemplo, o bispo de Hipona a descreve como “um elegante discurso, no qual ele [Apuleio] defende a si mesmo da acusação de ser praticante das artes mágicas” (Agost., *De civ. Dei*, 8, 19). Ainda nos livros 8 e 9 de *De civitate Dei*, Agostinho nos oferece uma descrição quase completa das obras de Apuleio, entre elas *Metamorphoses*, *De Mundo* e *De Deo Socratis*.<sup>85</sup> Tais dados evidenciam a leitura atenta das obras de Apuleio por Agostinho, no início do século V (HUNINK, 2003, p. 82).<sup>86</sup>

Entre as citações de Agostinho e a produção dos mais antigos manuscritos medievais das obras de Apuleio, cerca de seiscentos anos mais tarde, muito pouco se escreveu sobre o autor madaurense. As únicas exceções em relação ao silêncio quase completo foram alguns gramáticos latinos dos séculos V e VI e um *Glossário* espanhol, denominado de *Abolita*, composto, provavelmente, entre o final do século VII ou o começo do VIII. Entre os representantes do primeiro grupo, pode-se citar Fulgêncio, que, talvez nos primeiros anos do século VI, utilizou a narrativa de Cupido e Psique, presente nas *Metamorphoses*, para compor uma coleção de mitos por ele catalogados em sua *Mitologiae*. Em relação à *Abolita*, havia não somente citações das *Metamorphoses*, mas também da *Apologia*, *Florida*, *De Mundo*, *De deo Socratis* e de *De Platone*, o que indicaria que o autor do *Glossário* dispusesse do conjunto completo das obras apuleianas, talvez mesmo um manuscrito comum, com a compilação de

---

<sup>85</sup> Agostinho de Hipona aparentemente desconhecia as obras *Florida* e *De Platone*, visto que ele não as cita em *De civitate Dei*.

<sup>86</sup> A força das interpretações de Agostinho de Hipona em relação às obras apuleianas foi tal que pode ser atribuída a ele a suposição, que teve grande repercussão no século XIV, de uma associação entre Apuleio e o protagonista das *Metamorphoses*, Lúcio; daí a denominação do autor como Lúcio Apuleio. Em *De civitate Dei* (18, 18), Agostinho especifica que a metamorfose teria ocorrido com o próprio Apuleio, e que a narrativa da novela contaria essa experiência pessoal.



todas as obras escritas por Apuleio, fato que corroboraria a suposição antes levantada de que Salústio pudesse ter produzido um manuscrito composto por todo o *corpus Apuleii* (GAISSER, 2008, p. 53-60; HARRISON, 2000, p. 141-144; BEAUJEU, 1973, p. 3-4).<sup>87</sup>

Após centenas de anos de esquecimento, no século XI, ocorre um episódio fundamental em relação à fortuna do *corpus Apuleii*. Num intervalo de 15 anos, entre 1060 e 1075, monges copistas do monastério de Monte Cassino transcrevem, do original composto por Salústio quase setecentos anos antes, o conteúdo de três obras fundamentais de Apuleio – *Apologia*, *Metamorphoses* e *Florida* –, dando origem ao mais antigo manuscrito ainda hoje preservado desses textos, o *Codex Laurenziana 68.2*.<sup>88</sup> Sua importância pode ser medida pelo fato de ser ele a única matriz de todos os manuscritos e edições posteriores, levando-nos a supor que, caso não tivesse ocorrido esse trabalho de transcrição, tais obras não teriam chegado até os dias de hoje.

O que se sabe acerca da produção de *F* é que teve lugar numa época em que se empreendeu uma grande campanha de compilação de manuscritos antigos, muitos deles certamente em adiantado estado de deterioração. Muito se especula sobre o porquê de sua preservação, pois se poderia perguntar qual a relevância de textos declaradamente pagãos para os monges do século XI. A resposta pode ser buscada no interesse de Agostinho pelas obras de Apuleio, já que tais monges tinham como principal alvo de suas cópias as obras dos autores que, de alguma forma, poderiam ser associados à religião cristã (GAISSER, 2008, p. 40; 2014, p. 59-60).

Na mesma época, ocorreu a confecção de outros manuscritos de Apuleio. Nesse caso, apenas daqueles de natureza filosófica. Foi também no século XI que o *Codex Bruxellensis*

---

<sup>87</sup> Para uma descrição pormenorizada da fortuna das obras de Apuleio na Idade Média, ver Haight (1927).

<sup>88</sup> Não se sabe ao certo como a transcrição de Salústio pôde chegar à Biblioteca do Monastério de Monte Cassino, mas o fato é que por volta do século IX um exemplar do manuscrito já compunha o seu acervo, aí permanecendo até que dele fizessem a cópia de *F* (GAISSER, 2008, p. 40).

10.054 foi copiado, preservando-se para a posteridade o ramo filosófico dos textos escritos por Apuleio. Esse *Codex* é considerado o mais antigo manuscrito contendo tais obras, constituindo a base para as modernas traduções e edições da trilogia *De Deo Socrates*, *De Platone* e *De Mundo*. Assim como em *F*, a produção do *Codex Bruxellensis* foi um momento central na fortuna do *corpus Apuleii* (BEAUJEU, 1973, p. xxxvi-xxxvii).

A seguir, entre os séculos XII e XIV, há um aumento significativo de cópias manuscritas das obras de Apuleio. Em relação aos livros de oratória e à novela latina do autor, foram produzidos mais 11 manuscritos. Já no tocante à trilogia filosófica, mais 17 exemplares foram elaborados.<sup>89</sup> A profusão de manuscritos das obras de Apuleio, depois de séculos de quase completo ostracismo, indica o aumento do interesse no autor, atendendo a uma demanda contemporânea cada vez maior por obras provenientes da Antiguidade Clássica.

Como consequência dessa profusão de cópias manuscritas, entre o final do século XIII e o início do XIV, as obras de Apuleio foram citadas nos trabalhos dos mais importantes enciclopedistas e comentadores da época, todos claramente familiarizados com os textos de Apuleio. Nas primeiras décadas do século XIV, há várias obras que fazem referência a Apuleio: pode-se destacar a de Benzo de Alexandria, *Chronicon* (1320); a de Walter Burley, *Liber de vita et moribus philosophorum* (1326); e uma antologia intitulada de *Flores moralium auctoritatum*, compilada em Verona por volta de 1329 (GAISSER, 2008, p. 66-75).

O interesse pelas obras de Apuleio se manteve vívido por todo o século XIV e XV, como comprovam os estudos e os comentários de vários humanistas, em especial os de Boccaccio e Petrarca. Com base nessas evidências, é possível compreender a razão pela qual as obras de Apuleio foram um dos primeiros textos antigos a serem impressos na Itália,<sup>90</sup> em

---

<sup>89</sup> Para uma lista completa dos manuscritos medievais das obras de Apuleio, ver Vallette (2002, p. xliii) e Beaujeu (1973, p. xxxvi-xliv).

<sup>90</sup> As obras de Apuleio impressas nessa primeira edição foram *Metamorphoses*, *Apologia*, *Florida*, *De Deo Socratis*, *De Platone* e *De Mundo* (GAISSER, 2008, p. 163).

meados do século XV.<sup>91</sup> Em 28 de fevereiro de 1469, a primeira edição de seus trabalhos foi publicada em Roma por Sweynheym e Pannartz, dois dos primeiros a difundir a imprensa em solo italiano. Esse episódio possibilitou uma circulação, nunca antes experimentada, por tais livros: se antes existiam apenas algumas dezenas de manuscritos das obras apuleianas, agora as inovações tecnológicas punham à disposição dos leitores centenas de cópias.

As possibilidades oferecidas pelo novo suporte deram às obras de Apuleio a oportunidade de sua disseminação por todo o Velho Mundo, proporcionando a produção de várias edições e traduções para as diversas línguas vernáculas europeias. A difusão de tais obras permitiu a ampliação do círculo de leitores a partir do século XVI. Nos séculos subsequentes, Apuleio se tornou um dos autores antigos mais editados, traduzidos e comentados, transformando-se em um dos mais consagrados representantes da literatura clássica greco-romana.

Pode-se observar, com o exemplo da transmissão das obras de Apuleio, o difícil itinerário percorrido pelas fontes antigas até chegarem aos dias atuais. Elas foram alvo de cópias as mais variadas possíveis, de transcrições que tiveram início há muitos séculos, difundidas por diversas mídias – rolos de papiro, *codices* e livros impressos –, experimentando séculos de esquecimento até serem novamente reabilitadas. É nesse sentido que se pode relembrar a afirmação de Marc Bloch (2002, p. 29-30) acerca da transmissão das fontes históricas:

[...] não obstante o que por vezes parecem pensar os principiantes, os documentos não aparecem, aqui e ali, pelo efeito de um qualquer imperscrutável desígnio dos deuses. A sua presença ou a sua ausência nos fundos dos arquivos, numa biblioteca, num terreno, dependem de causas humanas que não escapam de forma alguma à análise, e os problemas postos

---

<sup>91</sup> Na Itália, somente Cícero teve as suas obras impressas antes das de Apuleio: *De oratore*, em 1465 e 1468; *Epistolae ad familiares*, em 1467; *Brutus*, *Orator*, *De officiis*, *Paradoxa* e *De amicitia*, em janeiro de 1469 (GAISSER, 2008, p. 158).

pela sua transmissão, longe de serem apenas exercícios de técnicos, tocam, eles próprios, no mais íntimo da vida do passado, pois o que assim se encontra posto em jogo é nada menos do que a passagem da recordação através das gerações.

Os textos originais de Apuleio só são acessíveis de modo indireto, por meio de um infinito número de intermediários, tais como Salústio, no final do século IV, ou os monges copistas, em meados do século XI. A intenção, aqui, foi a de analisar o percurso da transmissão dessas fontes a fim de apresentá-las como o produto de uma história. Elas chegaram, ao mundo contemporâneo, não como um passe de mágica, mas a partir de um caminho longo e tortuoso. Tal procedimento permite problematizar e criticar o próprio estado da documentação, reconhecer limitações e valorizar suas possibilidades em relação à pesquisa histórica.

É essa parcialidade inerente à maioria das fontes antigas que gostaríamos de destacar. Por intermédio delas pode-se retirar o estatuto de verossimilhança de nossa disciplina, permitindo-nos acessar as complexas realidades de um mundo tão longínquo quanto o da Antiguidade. Parafrazeando Jacques Le Goff (1996, p. 547-548), “todo documento é um monumento”, no sentido de que os documentos não são fontes inócuas ou neutras. São, antes de tudo, o resultado de uma construção das sociedades que os produziram e também das épocas sucessivas que os abrigaram, mesmo que de modo discreto, silencioso, até que alguém os devolva à luz.

## ESPACIALIDADE E ROMANIZAÇÃO NA TRIPOLITÂNIA

### Aspectos físicos, políticos e econômicos

Neste capítulo, propomo-nos responder uma questão essencial nesta tese: a que espacialidade estamos nos reportando quando tratamos da Tripolitânia sob o domínio romano? A resposta a tal indagação é fundamental, visto que, por intermédio da análise dos espaços urbanos percorridos por Apuleio na região, pode-se perceber o modo como se configurou a disseminação dos boatos contra o autor, em Oea, e a própria constituição de uma arena pública de absolvição, na basílica de Sabrata. Investigar a espacialidade correspondente à Tripolitânia, definir sua localização geográfica, seu potencial econômico, suas características culturais são ações importantes, porque mediante tal expediente é possível compreender de modo mais satisfatório o ambiente vivenciado por Apuleio.

O que comumente se denominava, na Antiguidade, como Tripolitânia compreendia uma ampla extensão territorial, correspondendo às terras entre a cidade de Tacapae, a leste de Cartago, e a região da Sírtica, a oeste do Egito. Ao norte, a Tripolitânia era banhada pelo Mar Mediterrâneo; ao sul, fazia fronteira com o deserto do Saara, onde se localizava o *limes tripolitanus*.<sup>92</sup> Em sua totalidade, a Tripolitânia era uma vasta região com cerca de 610 mil quilômetros quadrados, grande parte dela situada em áreas desérticas e pré-desérticas (MATTINGLY, 1994, p. 1-16).<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Tal fronteira não constituía uma linha ininterrupta de separação entre o mundo romano e o “bárbaro” exterior, mas, ao invés disso, se caracterizava como uma região de contato entre diferentes culturas. Era formada por uma linha descontínua de fortes e estradas que dificilmente se poderia interpretar como um *limes* de defesa contra as ameaças externas. Correspondia, na realidade, a uma rede complexa de controle, administração e taxação dos movimentos das tribos seminômades que habitavam a região meridional e que sazonalmente atravessavam a fronteira à procura de pastos que fossem suficientemente abundantes aos seus rebanhos (CHERRY, 2005, p. 24-74).

<sup>93</sup> Segundo números referentes à Tripolitânia: “Como um todo, [...] somente nove por cento das terras não são desérticas e três por cento são úteis à agricultura” (MATTINGLY, 1994, p. 5).

Em termos geográficos, a Tripolitânia se distinguia do restante da província da África Proconsular. Ela se localizava fora do Maghreb norte-africano, formado por planícies de estepes associadas a uma cadeia montanhosa compreendida pela Cordilheira do Atlas. Exceto pela pequena faixa costeira com condições climáticas mediterrâneas, sua geografia e seu regime pluvial e fluvial se aproximavam das características gerais do clima saariano, fundamentalmente árido.<sup>94</sup>

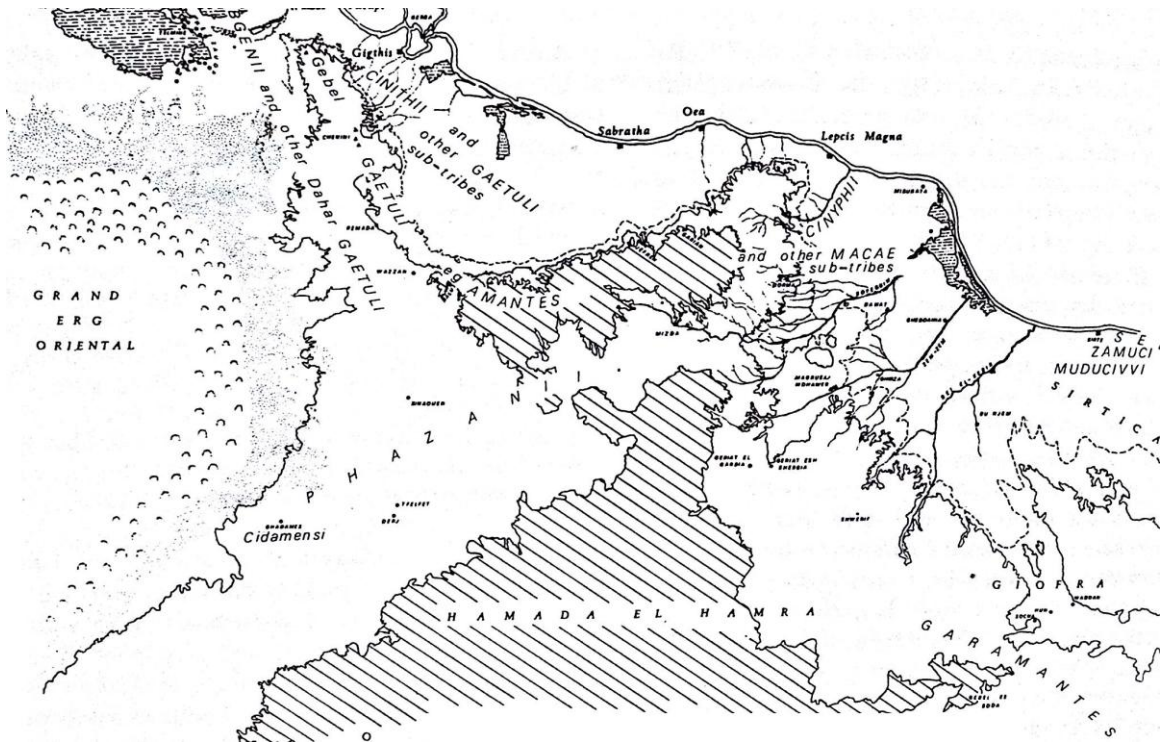
*Grosso modo*, a Tripolitânia era formada por três diferentes zonas geográficas bem definidas: Gefara, Gebel e Dahar (Mapas 1 e 2). O Gefara constituía a planície costeira, de clima mediterrâneo, maior pluviosidade e formada por um grande número de oásis próximos ao litoral. Essa região abrigava, na Antiguidade, as maiores aglomerações urbanas da Tripolitânia – Lepcis, Oea e Sabrata. Ao sul do Gefara, localiza-se a cadeia montanhosa do Gebel, de clima semiárido; e o Dahar, formado fundamentalmente por desertos e dunas de areia. Tanto no Gefara quanto no Dahar, a agricultura e a vida sedentária se desenvolviam ao redor dos esparsos oásis localizados na região, como os situados no extremo sul da Tripolitânia, na localidade denominada de Fezzan, local de assentamento de uma das mais importantes tribos líbias locais, os garamantes.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> O clima mediterrânico é um tipo de clima temperado, com duas estações bem definidas, com verão quente e seco e inverno úmido. É encontrado fundamentalmente no sul da Europa e no norte da África.

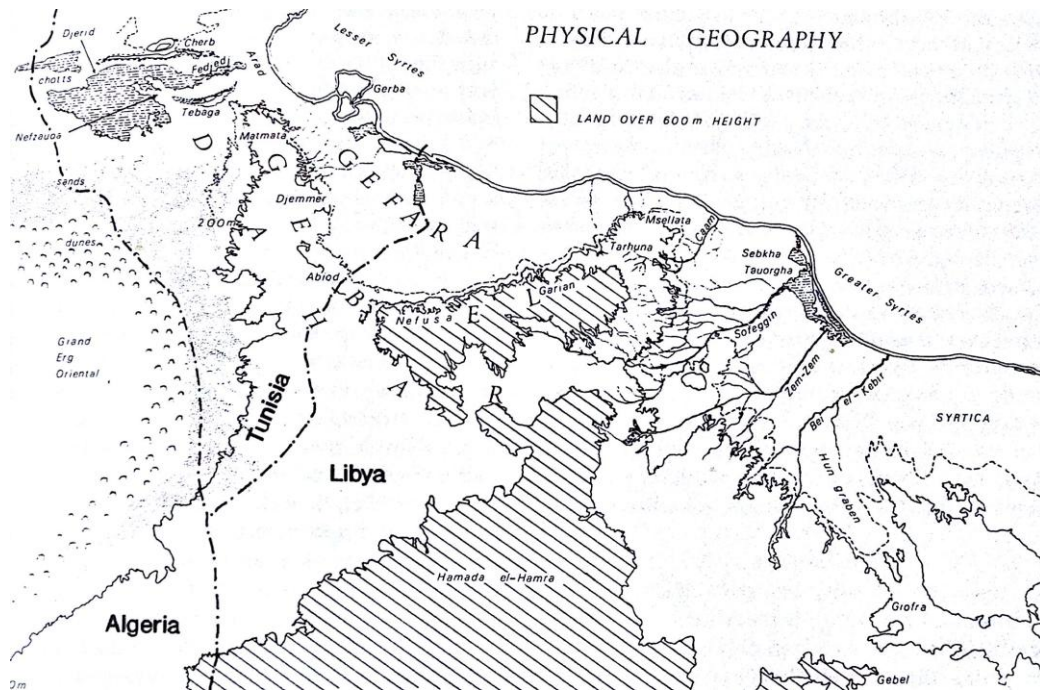
<sup>95</sup> A tribo dos Garamantes constituía uma confederação de povos líbios seminômades e sedentários que habitavam a região do Fezzan, no extremo sul da Tripolitânia. As terras pertencentes ao Garamantes se constituíam em importante ponto de encontro de caravanas e local estratégico no comércio transaariano (BRADLEY, 2012f, p. 170-172).

Mapa 1 – Tripolitânia romana



Fonte: Mattingly, 1994, p. 24.

Mapa 2 – Tripolitânia – geografia física



Fonte: Mattingly, 1994, p. 5.

A Tripolitânia recebeu tal nome devido à existência de uma tríade de cidades prósperas na região, Lepcis, Oea e Sabrata. Tais cidades tinham sido originalmente colônias púnicas, e sua fundação remonta ao século VI a.C.<sup>96</sup> Antes de ser agregada ao Império Romano, no século I a.C., a região era conhecida como *Emporia*, sendo um importante entreposto comercial cartaginês com o Egito e o Oriente (BIRLEY, 2002, p. 1-8).

A colonização púnica na Tripolitânia foi inicialmente uma resposta cartaginesa à fundação de colônias gregas na Sírtica, em meados do século VI a.C.<sup>97</sup> Segundo o relato de Heródoto (*Historia*, 5, 43), os cartagineses, em aliança com tribos líbias locais, genericamente denominadas de *Macaie*, teriam impedido uma tentativa de ocupação grega, em 520-517 a.C., no local onde mais tarde se fundaria a cidade de Lepcis, sendo essa a época provável do início da ocupação púnica na região.

As cidades púnicas localizadas na Tripolitânia se desenvolveram e se tornaram importantes entrepostos comerciais, devido à sua posição estratégica no Mediterrâneo. Por seus portos naturais transitavam os principais produtos comercializados por Cartago com o Egito e o Oriente. Tais cidades, ademais, eram importantes pontos de comercialização de toda uma gama de produtos advindos das caravanas subsaarianas, que atravessavam o deserto e aportavam às margens do Mediterrâneo trazendo marfim, ouro e escravos. Esses fatores explicariam a prosperidade das cidades de Lepcis, Oea e Sabrata no período de domínio cartaginês na região (HAYNES, 1956, p. 28-30).

Apesar de tal projeção, pouco se sabe acerca da história de tais cidades antes da época romana. Não se dispõe de dados seguros sobre a forma como se deu a colonização púnica nem

---

<sup>96</sup> Cartago foi fundada por colonizadores fenícios vindos da cidade de Tiro por volta de meados do século IX a.C., tornando-se, entre os séculos VI e II a.C., a capital de um império marítimo muito poderoso, que criou colônias e entrepostos comerciais na Sicília, na Sardenha, na Espanha e na Tripolitânia (RAVEN, 1993, p. 17-32).

<sup>97</sup> As colônias de Cirene, Apolônia, Tauquira, Hespérides e Balagrae.



tampouco acerca do modo como foi efetuado o contato dos cartagineses com as tribos líbias locais. O que se supõe, a partir dos vocábulos líbios das três cidades – Lepcis, Oea e Sabrata advêm, respectivamente, dos termos *Lpqy*, *Wy't* e *Sbrt'n* –, é que a presença cultural líbia deve ter se mantido forte por todo esse período,<sup>98</sup> contribuindo para a formação de uma cultura híbrida, denominada pela historiografia, em termos genéricos, como púnico-líbia (MATTINGLY, 1994, p. 50-51; BIRLEY, 2002, p. 1-8).

O domínio cartaginês na Tripolitânia começou a arrefecer com o advento dos conflitos entre Cartago e Roma, a partir de meados do século III a.C., nos episódios conhecidos como Guerras Púnicas.<sup>99</sup> Como resultado desses conflitos, em 161 a.C., a região foi anexada como parte do Reino da Numídia, à época um Estado aliado a Roma, no norte da África. Tal fato aumentou consideravelmente a prosperidade e a independência das principais cidades da Tripolitânia, haja vista o fim da submissão comercial local à metrópole cartaginesa e a distância que separava a região dos principais centros decisórios do reino númida, tais como Cirta, Tebessa e Lambessa (MATTINGLY, 1994, p. 50-51).

Pode-se medir o grau de liberdade gozado pelas cidades da Tripolitânia, no período de domínio númida, por alguns eventos relacionados à Guerra de Jugurta (111-109 a.C.),<sup>100</sup> conflito que opôs Roma ao Reino da Numídia. Mesmo submetidas aos númidas, as cidades locais, em sigilo e lideradas por Lepcis, estabeleceram um tratado de aliança com Roma. De

---

<sup>98</sup> Ao nos referirmos à cultura líbia, estamos falando da presença de uma cultura autóctone local, formada por diversas tribos seminômades, genericamente denominadas de líbias, que habitavam a região conhecida na Antiguidade como Tripolitânia. Acerca destas diversas tribos seminômades líbias, ver Mattingly (1994, p. 17-50; 1987, p. 83-84).

<sup>99</sup> As Guerras Púnicas consistiram numa série de três guerras que colocaram Roma em conflito direto com Cartago, cidade-Estado fenícia que dominava territórios no norte da África, Espanha e Sicília. Entre os anos de 264 a.C. e 146 a.C., as duas potências se enfrentaram no intuito de conseguirem para si uma hegemonia duradoura no Mediterrâneo ocidental. Ao fim das Guerras Púnicas, Cartago capitulou frente às forças romanas e foi totalmente destruída. Como resultado do conflito, Roma pôde se apoderar das regiões antes subjugadas pelo poderio cartaginês, o que incluía o norte da África (RAVEN, 1993, p. 33-48).

<sup>100</sup> A Guerra de Jugurta ou Guerra Jugurtina foi um conflito que opôs Roma, liderada pelo cônsul Quinto Cecílio Metelo, ao Reino da Numídia, governado por Jugurta. A guerra durou dois anos, iniciando-se em 111 a.C. e se encerrando com a derrota dos númidas em 109 a.C. (RAVEN, 1993, p. 51-52).

acordo com Salústio (*Bellum Iugurthinum*, 77, 1-3), no ano de 111 a.C., uma embaixada enviada por Lepcis negociou secretamente a paz com Roma e autorizou a instalação de uma guarnição militar romana na região.

A Tripolitânia foi oficialmente anexada ao Império Romano em de 46 a.C., como consequência direta do término da guerra civil (49-46 a.C.) que pôs em lados contrários os partidários de César e os de Pompeu.<sup>101</sup> Nesse conflito, o rei Juba I, soberano do Reino da Numídia, apoiou militarmente a facção conservadora liderada por Pompeu, o que proporcionou, após a vitória de César, a dissolução e a agregação do reino númerida e de suas possessões – entre elas as cidades tripolitanas – ao território diretamente administrado por Roma. A partir daí, a *Africa Proconsularis* ficaria dividida em *Africa Vetus* – formada pelo antigo território conquistado aos cartagineses – e *Africa Nova* – cujas terras incluíam o antigo Reino da Numídia e a Tripolitânia (RAVEN, 1993, p. 51-52; BIRLEY, 2002, p. 8).

Inicialmente, as principais cidades da Tripolitânia – Lepcis, Oea e Sabrata – foram integradas ao Império Romano como *civitates libertae*, isto é, cidades livres que, mesmo submetidas ao poder romano, continuavam a ter uma grande margem de autonomia, com a manutenção de suas leis, suas instituições e seus costumes locais (FRIJA, 2012, p. 96-103). O *status* de *civitas liberta* pode ser observado tendo em vista a autorização de emissão de moedas que lhes foi concedida. A partir do final do século I a.C., cunhou-se um grande volume de numerário, no qual se exaltava a vinculação das cidades da Tripolitânia ao Império – com efígies que enalteciam a figura do imperador e/ou da família imperial –, ao mesmo tempo em que se reforçava a posição independente das *civitates* frente ao governo central, enfatizando-se o nome da cidade – escrito em alfabeto púnico – responsável pela emissão das moedas (*Numismatique de L’Ancienne Afrique*, 1-64).

---

<sup>101</sup> A Guerra Civil Cesariana, também conhecida como Segunda Guerra Civil da República de Roma, foi um conflito militar ocorrido entre 49 e 46 a.C. Foi o confronto de Júlio César contra a facção conservadora do Senado, liderada militarmente por Pompeu. A guerra terminou com a ascensão definitiva de César como ditador romano (GRIMAL, 1993, p. 27-32).

O domínio romano sobre a Tripolitânia, como regra geral para a maioria das regiões do *orbis Romanorum*, se baseava em um bem consolidado relacionamento entre o governo central, com sede em Roma, e as diversas elites cidadinas locais. O pilar de sustentação do Império Romano era constituído mediante uma rede de alianças entre um centro acumulador de riqueza e de poder e uma aristocracia municipal periférica enriquecida, que se perpetuava em seus privilégios e *status* por meio das benesses imperiais.

Roma mantinha com as diversas *civitates* que integravam o seu *imperium* uma relação de poder de tipo patronal, que se exprimia numa variedade de estatutos político-jurídicos concedidos às cidades.<sup>102</sup> Tal sistema de concessões regulava as relações entre o centro governante e sua periferia, perpetuando um forte mecanismo de regulação social por meio de seu teor altamente promocional, fator determinante para o equilíbrio social no Império e que compensava, de certa forma, as insuficiências das estruturas administrativas do sistema político imperial (MENDES, 2007, p. 36-37).

Em suma, o Estado romano mantinha a cooperação e a lealdade das elites locais por intermédio de concessões de diferentes *status* de cidadania às *civitates* e às suas aristocracias cidadinas. De acordo com a dinâmica política do sistema imperial, a cidadania foi um instrumento poderoso para contrabalançar e compensar as obrigações deixadas a cargo das elites municipais, responsáveis pela manutenção das cidades – por meio do evergetismo – e pelas prestações dos encargos fiscais devidos ao governo central.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> O *imperium Romanum* designava não só o espaço no interior do qual Roma exercia o seu poder, como este mesmo poder. A palavra *imperium* representava a força transcendente, simultaneamente criativa e reguladora, capaz de agir sobre o mundo, de submetê-lo à sua vontade. A etimologia da palavra continha a ideia de ordenação, de preparativos feitos em vista de um fim, concebidos pelo espírito de quem comanda (GRIMAL, 1993, p. 9-12).

<sup>103</sup> O termo evergetismo refere-se às obrigações que os membros das ordens mais abastadas das cidades tinham em relação às suas *civitates*. Esses notáveis é que organizavam os espetáculos e os banquetes coletivos, é que construía os prédios públicos, é que contribuía com recursos próprios para o abastecimento do erário citadino. Em troca, garantiam para si os benefícios e as honrarias de serem os patronos da cidade (VEYNE, 1994, p. 114-117).

As *civitates*, *grosso modo*, poderiam ser diferenciadas em quatro categorias fundamentais, que expressariam os níveis de hierarquia e de relacionamento com o poder central: *oppidum stipendiarium*, *municipium Latinum*, *municipium civium Romanorum* e *colonia*.

Os *oppida stipendiaria* seriam *civitates* regidas por suas próprias leis nativas, por isso também chamadas de cidades peregrinas ou estrangeiras. Nessa categoria ainda poderiam ser incluídas as *civitates libertae*, como foram Lepcis, Oea e Sabrata, nos primeiros séculos de dominação romana na Tripolitânia. Os habitantes dessas cidades não tinham direito à cidadania romana, estando, além disso, sujeitos a uma tributação exercida pelo governo central. Em termos hierárquicos, tais *civitates* se localizavam no nível mais baixo de relacionamento frente ao poder imperial (MENDES, 2007, p. 37).

O *municipium civium Romanorum* e o *municipium Latinum* eram cidades cujos magistrados recebiam, respectivamente, o *ius civitatis Romanae* – cidadania romana completa, com direitos políticos – e o *ius Latii* – que dava acesso ao *ius connubii*, direito de constituir família romana no sentido estrito, e ao *ius commercium*, direito de possuir bens. Mesmo com a concessão da cidadania romana a uma parte da elite cidadina local, essas cidades mantinham as suas leis e os seus costumes tradicionais, com órgãos judiciais próprios e autonomia perante o governo provincial.

As colônias romanas eram normalmente de dois tipos: havia as fundações novas, cidades construídas tendo como modelo Roma, muitas vezes constituídas por uma população de imigrantes e/ou soldados veteranos oriundos da Península Itálica; havia também as cidades já existentes antes do domínio romano, às quais era concedido o *status* de colônia após galgarem as etapas necessárias na hierarquia imperial. Em ambos os casos, os habitantes de tais cidades recebiam a cidadania romana plena e sua administração reproduzia as bases da organização institucional da cidade de Roma, com um conselho local (*curia*), dois

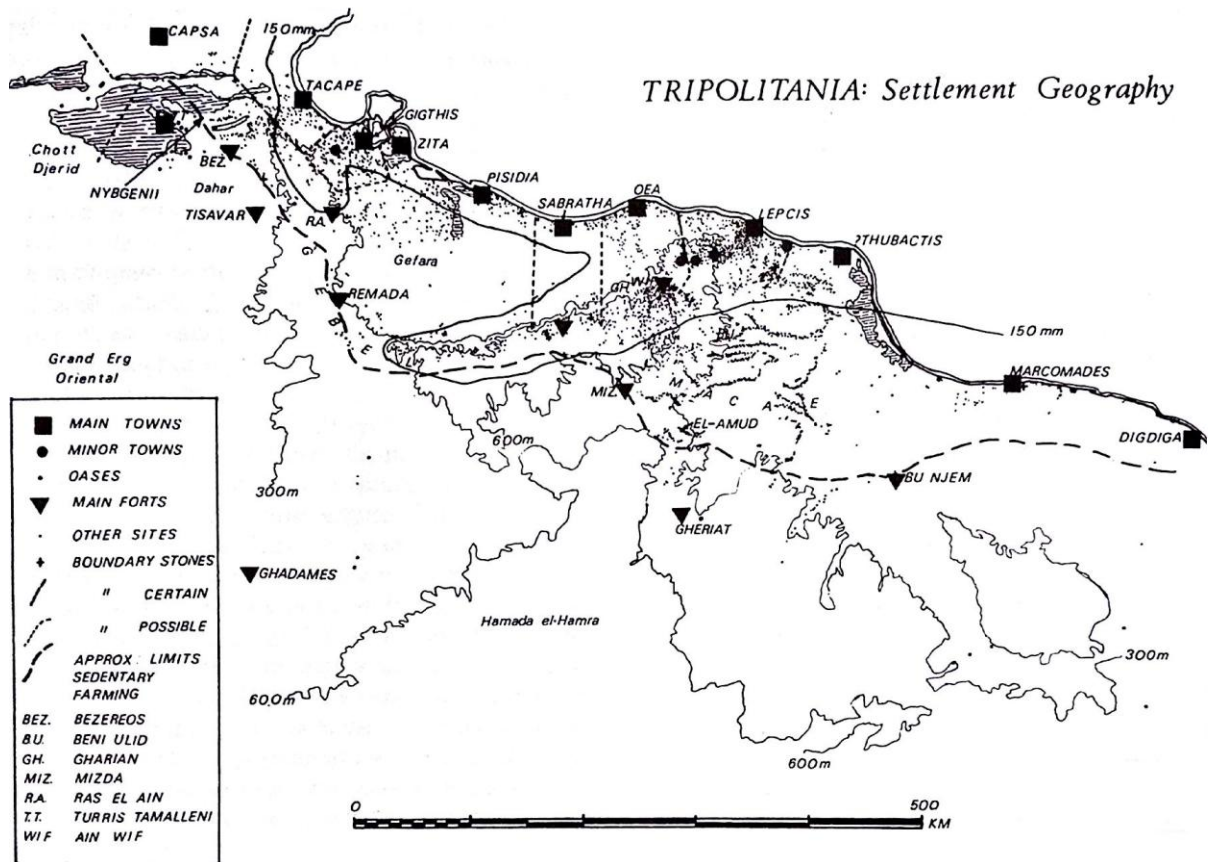
magistrados superiores colegiados (*duumviri*) e os correspondentes colégios sacerdotais (pontífices e flâmines).

Entre o final do segundo e o início do terceiro século, havia na Tripolitânia, segundo dados retirados de duas fontes valiosas para o conhecimento das regiões provinciais do Império, o *Itinerarium Antonini* e a *Tabula Peutingeriana*,<sup>104</sup> quatro cidades que ostentavam o *status* de colônia romana: Tacapae, Lepcis, Sabrata e Oea (Mapa 3). Somavam-se a elas mais seis cidades com o título de *municipium Latinum*: Telmine, Gighis, Zitha, Pisidia, Thubactis e Digdida. Também podem ser citadas mais uma dezena de pequenas *civitates*, cujo *status* é pouco conhecido, mas que provavelmente se caracterizavam como *oppida stipendiaria*, tais como Cidamus, Garama, Sugolin, Sutututtu, Mesphe, entre outras.

---

<sup>104</sup> O *Itinerarium Antonini* é um registro das estações e distâncias ao longo de várias estradas do Império Romano. A sua autoria é desconhecida, bem como a data de sua publicação, mas presume-se que seja de início do século III. A *Tabula Peutingeriana* é um mapa que descreve as distâncias, as cidades e as vias romanas, sendo uma fonte provavelmente datada para o final do século IV (MATTINGLY, 1994, p. 61-66).

Mapa 3 – Principais cidades na Tripolitânia no Império Romano



Fonte: Mattingly, 1994, p. 139.

Em termos gerais, à medida que as cidades provinciais alcançavam *status* superiores na hierarquia urbana, verificava-se uma aproximação cada vez maior de seus habitantes com os valores e hábitos romanos. Pode-se seguir o processo de elevação de *status* das *civitates* na Tripolitânia – paralelamente ao grau de romanização que tal fenômeno implicava – a partir do exemplo de duas das mais importantes cidades locais: Lepcis e Oea. Até meados do século I, ao que tudo indica, elas mantiveram inalterada a sua posição de *civitas liberta*, o que pode ser constatado pela manutenção dos nomes púnicos de seus principais magistrados: *shufetim* e *muhazim* (I.R.T., 319; 321; 322; 323; 347; 348; 599).<sup>105</sup> Tal fato demonstraria a permanência

<sup>105</sup> *Shufetim*, ou sufetas, eram os principais magistrados das cidades púnicas. Em número de dois, eram eleitos anualmente como os responsáveis por administrar as cidades. Os *muhazim* eram espécies de

das leis e das instituições tradicionais nas duas cidades, a despeito da supremacia romana na região.

Um evento que corrobora a última afirmação é o conflito armado ocorrido entre Lepcis e Oea no ano de 69, acontecimento que confirmaria o *status* de *civitas liberta* das cidades e a frágil ingerência do governo imperial na região. De acordo com Tácito (*Historiae*, 4, 50), as escaramuças se iniciaram devido a disputas por terras agricultáveis localizadas na fronteira entre as duas *civitates* e tiveram o seu clímax quando a elite de Oea, auxiliada pela tribo líbia dos garamantes, sitiou e invadiu a cidade vizinha. Diante de tal situação, houve a necessidade da intervenção direta de Roma, que estabeleceu os limites definitivos entre as duas cidades (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VIII, 56690).

Poucos anos após o término desse conflito, observam-se os primeiros indícios que demonstram a elevação de *status* de Lepcis. A partir do ano de 77, as inscrições erigidas na cidade a denominam *municipium*, o que equivale a dizer que a *civitas* galgara níveis mais altos na hierarquia urbana imperial (*I.R.T.*, 342; 346). O mesmo, infelizmente, não pode ser comprovado pela epigrafia concernente a Oea; pode-se apenas supor que tal elevação de *status* não tenha tardado muito a ocorrer em relação a esta última, haja vista, na época, a similaridade de desenvolvimento entre Oea e Lepcis (MATTINGLY, 1994, p. 123).

Cerca de três décadas após a elevação de Lepcis ao *status* de *municipium* – não se sabe se *Romanorum* ou *Latinum* – a cidade foi agraciada com a mais alta dignidade conferida a uma *civitas* provincial, o título de colônia romana, o que equiparava seu território à *Urbs* romana. Esse fato é lembrado em uma inscrição datada de 110, que designa Lepcis com o epíteto de *Colonia Ulpia Traiana Fidelis Lepcis* (*I.R.T.*, 353; 523; 537). O texto da inscrição fazia parte de um monumento erigido em honra a Trajano (98-117), um arco do triunfo

---

coletores públicos de impostos e responsáveis pela manutenção e conservação das cidades (REYNOLDS; WARD-PERKINS, 1952b).

quadrifonte localizado no *cardus maximus* da cidade (REYNOLDS; WARD-PERKINS, 1952b).<sup>106</sup>

A concessão do título de colônia romana a Lepcis foi apenas a ponta do *iceberg* de um processo de transformação pelo qual a cidade vinha passando. Desde o início do século I, erigiam-se, em honra dos imperadores e procônsules, diversos monumentos e prédios públicos, que aos poucos iam transformando a feição púnica de Lepcis, dando-lhe contornos de uma *civitas romana*. Pode-se seguir os passos desse processo de romanização por intermédio da construção de alguns monumentos, tais como o do novo mercado municipal, o do teatro e o de templos dedicados ao culto aos deuses romanos e ao gênio imperial, entre outras edificações erguidas na cidade (*I.R.T.*, 319; 323; 321; 322; 324; 275; 290).

Em relação a Oea, as poucas fontes disponíveis acerca do passado romano da cidade dificultam consideravelmente uma datação precisa acerca de sua elevação na hierarquia urbana imperial. A primeira denominação de Oea como colônia romana foi efetuada no ano 185, em um templo erguido em homenagem a Cômodo (180-192) e cujo texto epigráfico referia-se ao culto ao gênio colonial da cidade (*I.R.T.*, 230). Alguns dados, contudo, indicam que tal concessão pode ter ocorrido em época anterior. Antes de 185, já havia, na cidade, magistrados típicos de uma colônia romana. Apuleio, ao se defender no tribunal do procônsul das acusações de magia, em 159, cita a existência em Oea de um *quaestor publicus* (*Apul., Apol.*, 101, 7). Fontes epigráficas da década de 160 também informam acerca da ocorrência de sacerdotes municipais, tais como *flamines perpetui* e *pontifices* (*I.R.T.*, 232; 233; 237; 235).<sup>107</sup>

Tomando o exemplo de Lepcis, onde foi erigido um arco do triunfo para comemorar a ascensão à categoria de colônia, é mais prudente datar a elevação de Oea a tal *status* no ano de

<sup>106</sup> O *cardus maximus* era a principal via de uma cidade romana, cortando-a no sentido norte/sul (GRIMAL, 2003, p. 80).

<sup>107</sup> Os flâmines eram os sacerdotes municipais responsáveis pelo culto destinado a Roma e ao imperador, sendo um importante veículo de ligação entre o governo central e a elite local. Instituído o flaminato, magistratura anual e ocupada pelos mais destacados membros do decurionato cidadão, os habitantes das cidades testemunhavam a sua lealdade ao poder imperial (BUSTAMANTE, 1999, p. 328).



163. Nessa data, é dedicado, na cidade, um arco do triunfo em homenagem a Marco Aurélio e Lúcio Vero, construído às expensas de Caio Calpurniano Celso, que se proclamava *duunvir quinquennallis*, isto é, a mais importante magistratura existente numa colônia romana (I.R.T., 232).

Oea, assim como Lepcis, provavelmente passara por grandes mudanças no decorrer dos primeiros séculos de domínio romano na Tripolitânia. No entanto, devido ao estado lacunar da documentação material acerca da cidade, não se pode precisar tais transformações. Segundo indicam os escassos dados numismáticos, epigráficos e literários disponíveis, as mudanças se processaram num ritmo lento e gradual. É possível que, a partir disso, mesmo possuindo o título de colônia romana, Oea mantivesse, até certo ponto, aspectos de sua herança cultural púnica, mesclando valores e hábitos locais aos romanos.

A elevação de *status* das principais cidades na Tripolitânia foi tributária do enriquecimento das elites locais. O domínio romano proporcionou às aristocracias cidadinas a abertura de novos e mais ricos mercados consumidores aos produtos regionais, possibilitando-lhes custear a construção das novas edificações essenciais às colônias romanas, tais como fórum, monumentos, termas, teatros, basílicas e anfiteatros (MATTINGLY, 1994, p. 138-144).

Pode-se medir o grau de riqueza das elites locais a partir do exemplo da cidade de Oea. Apuleio, em *Apologia*, descreve a fortuna de algumas das mais importantes famílias oeaenses. Para sua esposa, Emília Pudentila, o autor madaurense menciona um patrimônio estimado em 4 milhões de sestércios (Apul., *Apol.*, 71, 6). Era uma fortuna vultosa, haja vista o alto valor do seu dote de Pudentila, 300 mil sestércios, e a generosa soma de dinheiro doada à população de Oea, 50 mil sestércios, em virtude do casamento de seu filho mais velho, Sicínio Ponciano, e da posse da toga viril de seu caçula, Sicínio Pudente (Apu., *Apol.*, 73, 9;

87, 10-11; 98, 5).<sup>108</sup> Outra personagem da qual Apuleio revela a riqueza pessoal é Herênio Rufino, cuja herança paterna havia lhe rendido cerca de 3 milhões de sestércios. Como dote de sua filha, Herênio pagou o montante de 400 mil sestércios (Apul., *Apol.*, 75, 8; 76, 6). Esses valores são bastante representativos quando se considera que a fortuna mínima exigida pelos indivíduos que se candidatavam às ordens superiores do Império era de 1 milhão de sestércios para o *ordo senatorius*, de 400 mil para o *ordo equester* e variava entre 100 e 200 mil – de acordo com o tamanho da cidade à qual pertenciam – para o *ordo decurionum* (ALFÖLDY, 1996, p. 159; 169; 175).

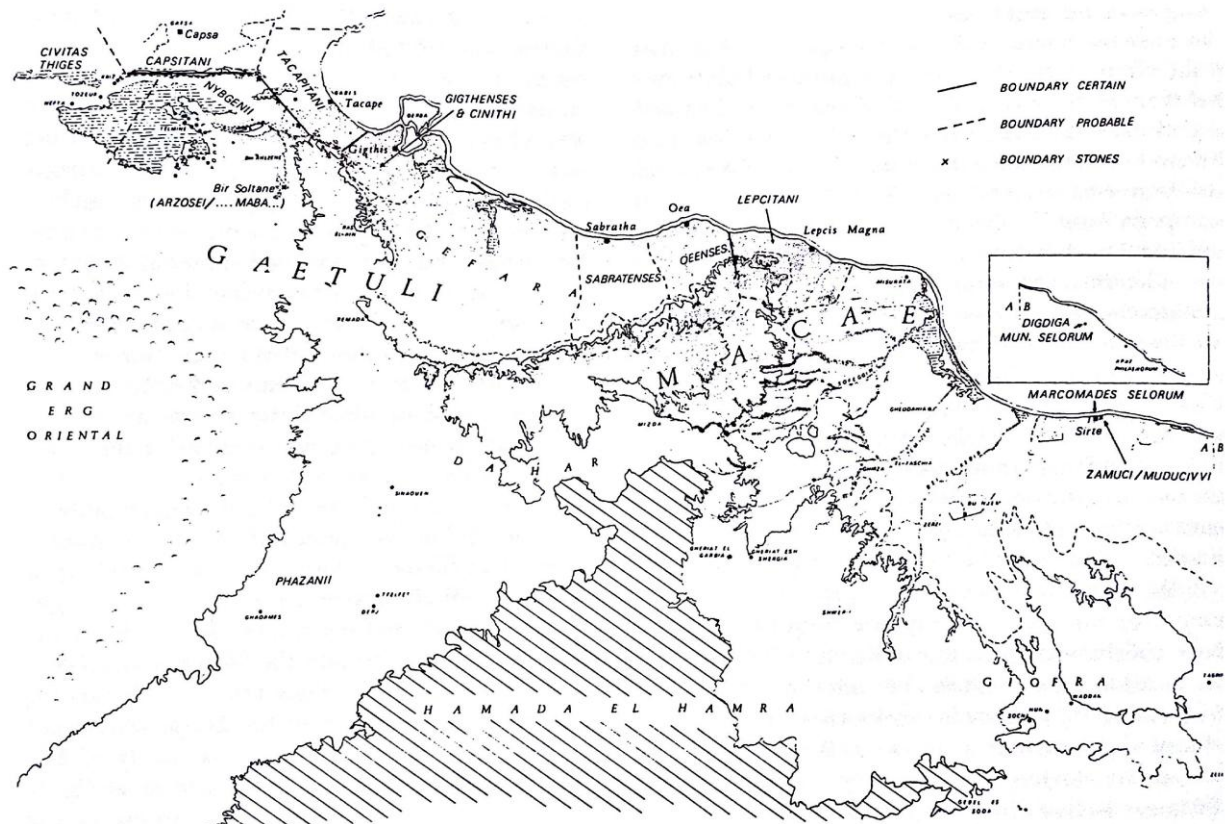
As mais importantes cidades da Tripolitânia eram constituídas por um amplo território rural, cujas terras mais férteis e as maiores propriedades pertenciam às suas respectivas elites cidadinas. Em geral, a cidade antiga possuía, além de um ambiente urbano (*urbs*), também uma área rural (*chora*) que lhe completava e que era explorada pelas mais importantes famílias locais (DUNCAN-JONES, 1963, p. 85). Na Tripolitânia tal fato era bastante evidente, visto o tamanho do território das principais cidades da região. Lepcis, Oea e Sabrata contavam com uma ampla extensão territorial, abarcando uma parte considerável do Gefara, isto é, a região com as condições climáticas mais propícias à agricultura – com terras mais férteis, clima mais ameno e maior pluviosidade (Mapa 4). O controle de tais terras, inclusive, era fonte de conflitos entre as aristocracias das diferentes cidades da Tripolitânia, como se pode observar no evento que pôs em conflito as cidades de Oea e de Lepcis em meados do século I, episódio que à época forçou a regulamentação da fronteira entre elas (MATTINGLY, 1994, p. 76).<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> A tomada da toga viril era uma cerimônia religiosa que consagrava a passagem do adolescente à condição de homem. Ao completar 15 anos, o jovem depositava as *insigniae pueritiae* no altar dos deuses lares da cidade e vestia a toga, símbolo que representava a posse da cidadania da cidade (MUNGUÍA, 1980, p. 173).

<sup>109</sup> Em *Apologia* (44, 6), Apuleio afirma que as terras pertencentes à sua esposa se estendiam a até 100 milhas romanas de distância da cidade de Oea, comprovando a extensão dos domínios das elites cidadinas da cidade.

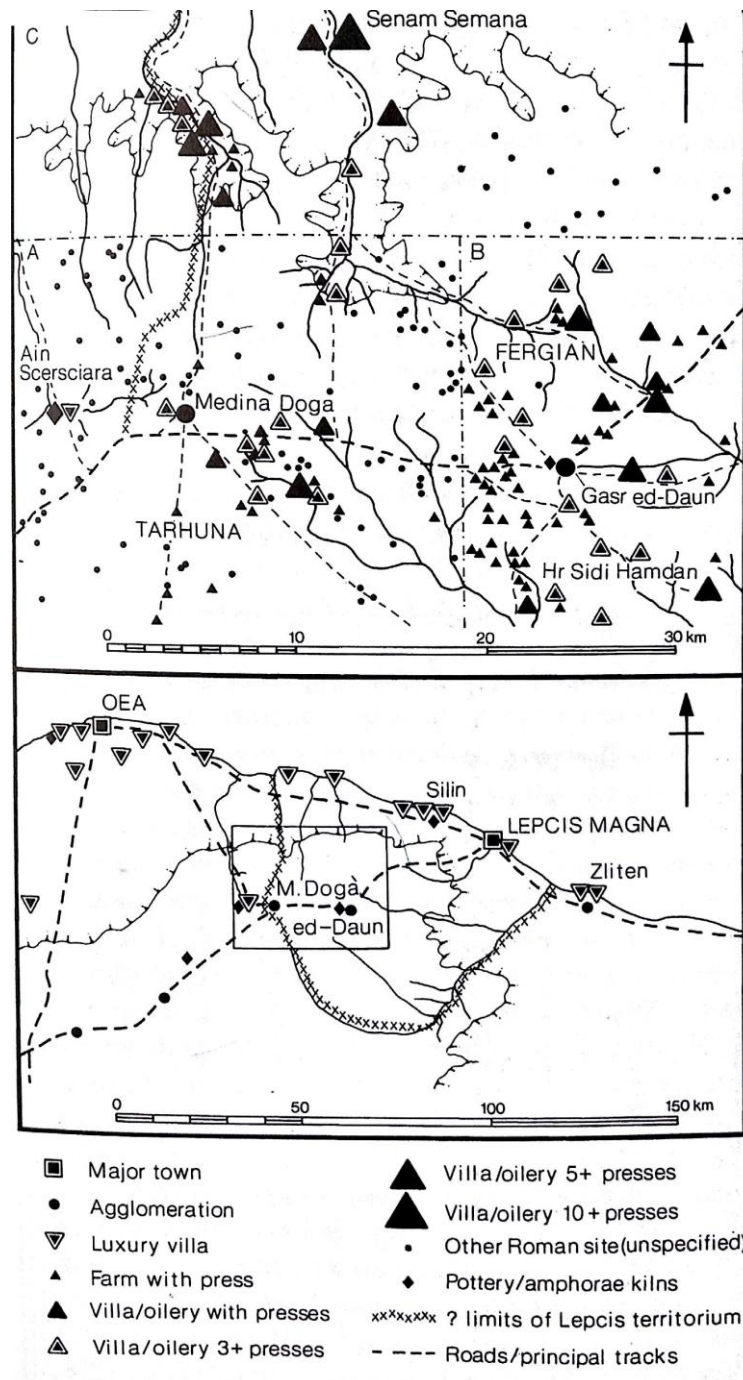
Mapa 4 – Território das principais cidades da Tripolitânia



Fonte: Mattingly, 1994, p. 76.

O principal artigo agrícola da Tripolitânia era o azeite, produto vital no Mundo Antigo, utilizado na alimentação, como combustível e base para a fabricação de numerosos medicamentos, perfumes e cosméticos. O azeite tripolitano era exportado para diversas regiões do Império, abastecendo sobretudo a cidade de Roma. Sua produção pode ser observada pelas fontes arqueológicas existentes no interior da Tripolitânia. Segundo dados apresentados por David Mattingly (1994, p. 138-140), no Gefara, entre os territórios das cidades de Oea e Lepcis, considerada a principal região agrícola da Tripolitânia, existiam inúmeras propriedades agrícolas providas com todo tipo de equipamentos imprescindíveis à fabricação do azeite de oliva, sendo tais propriedades as responsáveis pelo enriquecimento das elites cidadãs de ambas as cidades (Mapa 5).

Mapa 5 – Prensas para a produção de azeite no interior da Tripolitânia



Fonte: Mattingly, 1994, p. 141.

Além da oliveira, diversas outras culturas eram exploradas na Tripolitânia, tais como trigo, cevada e uva. As próprias características do cultivo da oliveira proporcionavam a

policultura, posto que essa é uma árvore que se adapta bem ao plantio de outras culturas concomitantes (MATTINGLY, 1994, p. 138-140). Ao se levar em conta as afirmações de Apuleio, em *Apologia*, vê-se uma grande diversidade de gêneros cultivados nas terras de sua esposa, Emília Pudentila, além de uma atividade pecuária complementar. A passagem que segue oferece um exemplo da diversidade de cultivos nas propriedades das elites cidadinas locais:

Aconselhei que lhes desse, ademais, de seu próprio patrimônio, alguns campos bastante férteis, uma ampla casa, provida de toda abundância, uma grande quantidade de trigo, cevada, vinho, azeite de oliva e dos demais produtos agrícolas, não menos de quatrocentos escravos e, além disso, numerosos rebanhos de não desprezível preço (Apul., *Apol.*, 93, 4).

A produção dessas propriedades rurais era escoada por intermédio das diversas estradas existentes na Tripolitânia (Mapa 6). Do interior do Gefara, onde se localizavam as principais *villae*, os produtos eram transportados para o litoral e, de lá, uma grande quantidade deles era exportada. De acordo com os marcos miliários existentes na Tripolitânia e com os dados que são apresentados pelo *Itinerarium Antonini* e pela *Tabula Peutingeriana*, havia, na região, quatro vias principais. A mais destacada delas era a estrada costeira, que ligava Cartago a Alexandria (*I.R.T.*, 923-929). Essa via passava pelas mais importantes cidades da Tripolitânia, tal como afirma o próprio Apuleio, que a percorria em direção ao Egito no momento em que caiu doente em Oea (Apul., *Apol.*, 72, 1), sendo esse também o itinerário tomado por Sicínio Ponciano quando pereceu em seu regresso de Cartago (Apul., *Apol.*, 96, 5).

Existia ainda a estrada central para o Gebel, que atravessava a região e se conectava com as cidades de Lepcis e de Tacapae. Essa via era uma importante passagem de acesso ao interior e cortava a Tripolitânia no sentido leste/oeste (*I.R.T.*, 930-939). Outra via era a estrada para o Fezzan, que partia de Oea em direção ao sul, passando pelas principais *villae* locais.

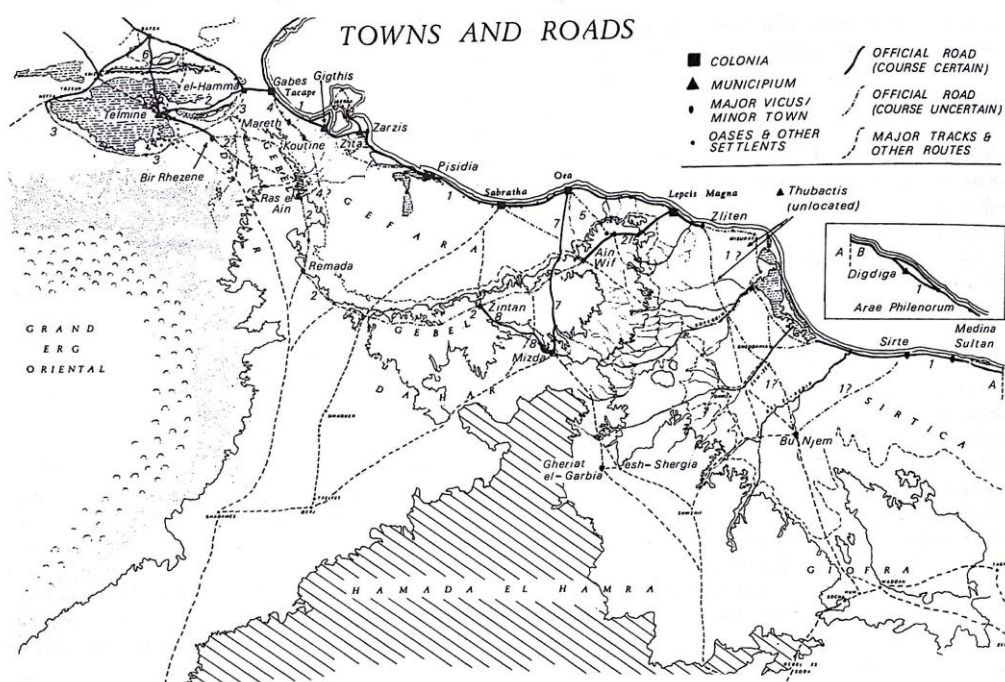
Essa via era também um importante meio de comunicação e de transporte utilizado pelo exército romano, pois se interligava, na altura de Mizda, no Dahar, com a chamada estrada de Sofeggin, que passava pela cidade de Zintan e continuava até as terras dos garamantes, no extremo sul da Tripolitânia (*I.R.T.*, 941-959).

Esta última estrada, ademais, era a principal via de acesso ao litoral das caravanas subsaarianas que atravessavam o interior da Tripolitânia. Mesmo que não haja dados arqueológicos e literários confiáveis acerca desses itinerários comerciais e dos produtos por eles escoados, acredita-se que as mercadorias transportadas pelas caravanas representassem itens importantes no comércio da Tripolitânia com o restante do Império Romano, abastecendo os mercados imperiais com marfim, ouro, escravos e bestas selvagens utilizadas nas *venationes* (MATTINGLY, 1994, p. 60).<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> *Venationes* eram os jogos romanos (*ludi*) consagrados a caçadas de animais selvagens, ocorridos nos anfiteatros espalhados pelas diferentes províncias imperiais (GARRAFFONI, 2005, p. 21-22).

Mapa 6 – Principais vias na Tripolitânia durante o Império romano



Fonte: Mattingly, 1994, p. 60.

### Hibridismo cultural e romanização

Os estudos acerca do norte da África sob o domínio romano iniciaram-se em fins do século XIX, influenciados por uma temática bastante particular. Eles foram pautados pelo contexto histórico de sua época, no qual o expansionismo imperialista das metrópoles europeias – particularmente da França, Itália, Alemanha e Inglaterra – procurava, no passado, um paralelo histórico e uma justificativa para as suas ações colonizadoras. Para tanto, encontrou-se no Império Romano um campo propício para legitimar a dominação colonial sobre a região norte-africana, ressaltando-se os benefícios da civilização romana num contexto em que as potências europeias do período se apresentavam como herdeiras naturais da antiga Roma (HINGLEY, 2010a, p. 28-34).

Essa corrente historiográfica, representada por autores como Haverfiel (1906), Boissier (1901) e Cagnat (1909; 1913), denominada pelos historiadores africanos pós-independência como “colonizada”, teve grande repercussão nas pesquisas acerca do norte da África na Antiguidade entre os anos finais do século XIX e meados do XX, influenciando os objetos de estudo e as interpretações em relação ao período de supremacia romana na região. Entre as suas contribuições mais relevantes, a cunhagem do conceito de romanização foi, sem dúvida, a mais importante e a que mais fortuna obteve nos estudos clássicos (BUSTAMANTE, 1999a, p. 127-128).

O conceito de romanização foi utilizado, em primeiro lugar, como um modo de explicar os contatos entre os romanos e os povos por eles conquistados, enfatizando-se o processo de aculturação das populações autóctones, que assumiam os padrões estéticos, a língua, os costumes e os valores de seus conquistadores. Pressupunha-se que havia um desnível cultural entre os romanos e os provinciais, uma relação que levaria os pesquisadores a construir pares dicotômicos em que aqueles eram vistos como civilizados e estes como primitivos (MENDES, 2007, p. 38-39).

Tal visão desconsiderava a autonomia dos agentes históricos frente aos processos sociais e culturais dos quais faziam parte, legando às populações locais conquistadas pelo poderio romano uma posição de passividade frente ao que era considerado culturalmente superior. O conceito de romanização constituía um processo em que o outro se civilizava na medida em que se tornava romano. Esse argumento se associava ao próprio discurso imperialista europeu da época, pois, assim como os romanos teriam levado a civilização aos povos primitivos conquistados, os ingleses, franceses, italianos e alemães, seus “descendentes”, também teriam como corolário a missão de legar a cultura aos povos por eles subjugados.



A partir da década de 1970, em decorrência dos movimentos de independência nacional no norte da África, a produção historiográfica tomou um novo rumo com uma perspectiva que se autodenominava “descolonizada”.<sup>111</sup> Os adeptos desse novo viés acadêmico pautaram em suas pesquisas temas que valorizavam a resistência dos povos autóctones ao domínio romano, resgatando e enfatizando os elementos nativos em contraposição ao precedente conceito de romanização.

Procurou-se, à época, dar voz aos episódios de sublevação das populações locais à invasão estrangeira, valorizando-se as resistências contínuas e organizadas, tanto em nível militar quanto cultural, à dominação romana. Tentou-se, também, demonstrar a imensa complexidade cultural da região, criticando-se a classificação generalizante dos povos nativos sob a designação de “berberes” ou “indígenas”. Como consequência, o próprio conceito de romanização foi, neste momento, posto em xeque, visto como ideologicamente ligado aos ideais das antigas potências imperialistas europeias (BUSTAMANTE, 1999a, p. 135-139).

O processo de emancipação dos países norte-africanos do jugo colonial europeu, no decorrer da segunda metade do século XX, significou uma ruptura com os paradigmas eurocêntricos, possibilitando aos africanos reescrever a sua história e resgatar a memória de suas origens, o que levou à apropriação da rica e complexa herança cultural local. Todavia, essa nova tendência historiográfica, como a sua predecessora, também procurou encontrar, no passado, uma justificativa para a realidade histórica vivenciada no momento de sua produção. Não à toa, surgiram, nesse período, tentativas de revalorização dos episódios de resistência local ao domínio estrangeiro e das características culturais dos povos norte-africanos na Antiguidade, elementos que se tornaram fundamentais para a construção das identidades nacionais dos recentes Estados independentes da região, como visto nos casos do Marrocos, da Argélia e da Tunísia.

---

<sup>111</sup> Sobre tal perspectiva historiográfica “descolonizada”, ver Leveau (1978) e Bénabou (1978).

Novos matizes historiográficos começaram a se apresentar na década de 1990.<sup>112</sup> Os historiadores dedicados às pesquisas acerca do norte da África romano começaram a criticar a dicotomia dos estudos históricos até então em voga, que ora valorizavam as influências romanas sobre a região, ora enfatizavam a importância dos elementos nativos na construção da história local. Um exemplo da virada acadêmica que se delineia a partir de então é a nova conotação atribuída ao conceito de romanização, apreendido agora numa perspectiva de mão dupla (HUSKINSON, 2000b, p. 23).

Muito embora o termo romanização tenha sido questionado pela historiografia recente, sua utilização, na falta de um substituto à altura, ainda é operacional.<sup>113</sup> Tal conceito não deve mais pressupor, como no passado, a transformação do nativo em um completo romano, tendo em vista isso ser impossível – é impraticável o abandono total da própria cultura em prol de outra. De fato, ao operacionalizar o conceito de romanização, não se pode perder de vista a relação bidirecional existente, posto que romanos e nativos mutuamente se influenciavam e se ajustavam às novas realidades advindas com a criação do Império. A romanização, assim, pode ser percebida como um caminho de duas vias, como “um processo de mudança sociocultural, multifacetada em termos de significados e de mecanismos, que teve início com a relação entre os padrões culturais romanos e a diversidade cultural provincial” (BUSTAMANTE; DAVIDSON; MENDES, 2005, p. 25).

O novo significado atribuído ao conceito de romanização leva a pensar no Império Romano como uma realidade culturalmente diversa e de difícil definição.<sup>114</sup> Vastas regiões estavam sob a autoridade imperial, agregando territórios na Europa, no norte da África e na

---

<sup>112</sup> Acerca dos novos vieses referentes à relação entre romanos e as populações provinciais, ver Revell (2009), Keay (2001), Millet (2003).

<sup>113</sup> Para uma posição crítica em relação ao conceito de romanização, ver Hingley (2010a) e Mattingly (1996).

<sup>114</sup> Pode-se conceber o Império Romano, à época do Principado, como uma intrincada rede de cidades submetidas a um Estado concêntrico – com epicentro em Roma – que exercia sua hegemonia por meio de relações de troca de poder e de riqueza com as diversas elites que compunham a chamada *oikouméne* romana (MENDES, 2004, p. 259).

Ásia. Diversas etnias estavam submetidas ao *imperium* dos romanos: líbios, gauleses, bretões, germanos, entre outros. Roma englobava uma ampla gama de povos, costumes, línguas e culturas, caracterizando-se como uma entidade multifacetada e plural.

A pluralidade cultural inerente ao Império Romano, entretanto, nos coloca numa encruzilhada. Como conceber uma entidade plural e etnicamente diversa e ao mesmo tempo dar unidade, coesão e homogeneidade cultural àquilo que se designaria como romano? Uma resposta possível a essa pergunta é oferecida por Janet Huskinson (2000a, 2000b), que, tomando de empréstimo as considerações teóricas de Hall (1997), conceitua cultura como um conjunto de significados compartilhados, expressos em determinadas práticas e no emprego de representações de uma identidade comum. Considerando tais pressupostos, Huskinson (2000b, p. 5-6) acredita que a constituição de uma identidade cultural romana, em sentido *lato*, se baseava na existência de um *common ground* de elementos partilhados, em grande medida, pelas diversas elites que compunham o *orbis Romanorum*.<sup>115</sup> O domínio do latim, a posse da cidadania romana, a participação nos cargos públicos, nos cultos e nas festividades cívicas, o gozo das benesses urbanas nos teatros, anfiteatros e termas e a difusão de uma educação baseada na *paideia* eram elementos comuns que davam significado àquilo que poderia ser denominado como romano.

Tal concepção, ademais, não invalida a dinâmica multifacetada das sociedades provinciais, uma vez que esse *common ground* era diversamente adotado, experimentado e assimilado nas diferentes regiões do Império. As diversas etnias submetidas ao domínio romano ressignificavam, de acordo com seus interesses e com suas próprias tradições, os

---

<sup>115</sup> A apropriação desse *common ground* romano não se limitou, obviamente, às elites locais. Pensando-se, como Ginzburg (2006), no conceito de circularidade cultural como formas de inter-relação culturais entre diferentes estratos sociais, percebe-se a existência de diversas situações cotidianas em que essa “cultura de elite” poderia ser disseminada e assimilada pelos *humiliores*, como no caso dos eventos realizados nos teatros, anfiteatros, basílicas e circos, abertos a um público muito mais amplo do que somente o *ordo decurionum* local.

elementos comuns da romanidade, identificando-se como romanos, ao mesmo tempo que mantinham os vínculos com sua cultura ancestral (HUSKINSON, 2000a, p. 121).<sup>116</sup>

Tome-se, como exemplo, a análise efetuada por Mendes, Bustamante e Davidson (2005, p. 25) sobre um mosaico (Figura 2) de meados do século II, encontrado em *Thysdrus*,<sup>117</sup> na África Proconsular, num local denominado “Casa de África”.<sup>118</sup> Nele, observa-se a representação do Império Romano por meio de um mosaico circular, no qual são apresentados sete medalhões hexagonais emoldurados com motivos florais e figuras humanas. Ao centro, vê-se uma mulher sentada e vestida com uma túnica branca, um manto púrpura e portando o globo terrestre nas mãos, uma alegoria provável de Roma como centro do poder imperial. Os seis outros medalhões, que circundam o anterior, são representações das diversas províncias, todas com figuras femininas vestidas com a túnica romana e apresentadas a partir dos padrões clássicos greco-romanos, mas ornadas com símbolos e paramentos que as remetem à particularidade de suas regiões de origem.

---

<sup>116</sup> “Mais do que esperar homogeneidade dentro [...] das províncias do império, necessitamos reconhecer que houve um inerente paradoxo de similaridade e de variabilidade, como parte fundamental da identidade étnica romana” (REVELL, 2009, p. 2).

<sup>117</sup> “*Thysdrus* localizava-se a meio caminho da estrada que ligava as cidades portuárias de *Hadrumentum* (atual Sousse) e *Taparura* (atual Sfax), pela qual se escoava a produção de azeite da região. Graças a esta riqueza, a elite de *Thysdrus* pôde realizar atividade edilícia pública, tais como anfiteatros, trabalhos hidráulicos e restauração das termas. [...] Além de obras públicas, edificaram ricas residências ornadas com belos mosaicos” (BUSTAMANTE, 2009b, p. 206).

<sup>118</sup> Os mosaicos eram um dos elementos decorativos mais admirados nas residências das elites provinciais, adornando com cores vivas o chão, as paredes e os tetos das *domus* romanas. Sua função não era meramente decorativa, enfeitando os aposentos da casa como se fossem simples afrescos, mas também demonstravam as práticas, os valores e as crenças do ambiente social do qual faziam parte (BUSTAMANTE, 2009b, p. 210).

Figura 2 – Mosaico da Casa de África



Fonte: *Museum of El Djem*, Tunis.

Este mosaico demonstra o entrelaçamento que existia entre o *modus vivendi* romano e a diversidade regional, num processo de negociação em que o provincial se tornava romano sem perder a sua originalidade. Observa-se, nesse sentido, uma dinâmica de hibridismo cultural inerente às sociedades provinciais romanas, remetendo-nos, segundo Burke (2003, p. 31), ao processo de encontros e de mestiçagens culturais, no qual novas formulações (híbridas) são constituídas.

Com base em tais reflexões, pode-se aproximar da realidade culturalmente híbrida da Tripolitânia romana. De início, analisemos a declaração feita por Apuleio acerca de sua pátria e de suas origens, no decorrer de seu julgamento, em Sabrata, afirmação que é fundamental no sentido de entender-se o significado da identidade romana no norte da África:

Em relação à minha pátria, tens dito, baseando-te em meus próprios escritos, que está situada na fronteira entre a Numídia e a Getúlia. Em efeito, eu mesmo declarei, em uma conferência pública, [...] que eu era seminúmida e semigétulo. Não vejo por que razão hei de me envergonhar mais disso que Ciro, o Antigo,<sup>119</sup> por haver nascido de raça mestiça [...], posto que não há de se ter em conta onde uma pessoa nasceu, mas sim que formação moral tem; não há de se considerar em que país, mas sim sobre que princípios tem cimentado sua vida. [...] Não digo isto porque me envergonho de minha pátria, coisa que jamais faria, mesmo que ainda fôssemos a cidadela do Rei Sifax.<sup>120</sup> Uma vez vencido este, passamos a ser súditos do Rei Massinisa,<sup>121</sup> por concessão graciosa do povo romano, e depois, após nova fundação, fomos convertidos em uma colônia muito próspera. Nesta colônia, meu pai ocupou o elevado cargo de *duunvir* [...] e eu ocupo seu mesmo posto nesta querida cidade desde que comecei a formar parte de sua cúria, mantendo-me à altura de tal cargo (Apul., *Apol.*, 24, 1-10).

O que se pode concluir da passagem acima é que Apuleio se percebia como um indivíduo híbrido, meio romano, meio gétulo/númida. A mestiçagem inerente à sua identidade em nada atrapalhava ou contradizia a sua posição como cidadão romano, haja vista a participação política na cúria de sua cidade natal. De acordo com Apuleio, mesmo possuindo uma constituição étnica mestiça, ele se fazia digno de ser romano em virtude de sua formação educacional, ou seja, devido à sua *paideia*, um dos valores mais caros à elite romana.<sup>122</sup>

O termo *paideia*, ademais, pode ser compreendido como o conjunto de aprendizados literários, retóricos, oratórios, políticos, filosóficos e mitológicos que instruíam os indivíduos pertencentes às elites cidadinas. Constituíam a formação educacional das ordens superiores

<sup>119</sup> Ciro foi o maior dos reis persas da Antiguidade, sendo semimedo, por sua mãe Mandane, e semipersa, por seu pai Cambisés (MUNGUÍA, 1980, p. 95).

<sup>120</sup> Sifax foi um rei númida que teve importante papel na Segunda Guerra Púnica, sendo derrotado pelas tropas romanas e transportado a Roma para o desfile triunfal de Cipião Africano (RAVEN, 1993, p. 45).

<sup>121</sup> Massinisa, rival de Sifax, colaborou com Cipião Africano na luta contra os cartagineses. Depois da vitória romana em Zama, recebeu a soberania sobre as terras da Numídia (MUNGUÍA, 1980, p. 96).

<sup>122</sup> Como observado por Bradley (2012a, p. 145-146), Madaura, cidade natal de Apuleio, era uma *civitas* influenciada pelas culturas púnica e líbica. Pode-se perceber, por intermédio das inscrições epigráficas provenientes de Madaura, nomes como *L. Julius Zabo*, *Manilius Aris* e *Mizguar*, filho de *Baric* (*I.L.ALG.*, 2547; 2601; 2624). Na família *Apuleii*, por exemplo, há um indivíduo denominado *C. Apuleius Rogatus*, nome que corrobora uma possível ascendência romano-púnica de próprio Apuleio (*I.L.ALG.*, 2276; 2277).

romanas, fundada nos princípios da cultura clássica greco-romana, componente indispensável para a obtenção de uma posição de destaque na sociedade imperial. A prerrogativa de falar corretamente e com elegância, de utilizar dos gestos apropriados, de conhecer a mitologia e os clássicos da literatura atuavam como fatores de identificação das elites cidadinas provinciais com uma cultura compartilhada que poderíamos denominar como romana (BROWN, 1992).

Evidências do processo de romanização na Tripolitânia são diversas, as fontes literárias, numismáticas e epigráficas, sobretudo, demonstram uma dinâmica híbrida na região, na qual os elementos romanos são ressignificados de acordo com as necessidades e com as tradições culturais locais. Tomando duas moedas de bronze cunhadas em Oea, em meados do século I, como exemplo, vê-se a justaposição de símbolos romanos àqueles que denotavam uma valorização púnica local (N.A.A., 36; 34). Nas moedas apresentadas abaixo, observa-se, no anverso, a exaltação do poder imperial por intermédio da representação das efígies de Tibério (14-37) – com a inscrição latina *TICAESAR AVGUSTUS* – e da esposa de Otávio, Lívia Drusa. No verso da primeira (Figura 3), nota-se a figura de Apolo, vestido com a toga romana e à sua frente uma cítara; no da segunda (Figura 4), observa-se uma representação da deusa Minerva, divindade associada à sabedoria e às artes. Em ambas as peças, os versos contêm a inscrição – localizada à esquerda das efígies de Apolo e Minerva – da cidade responsável pela emissão das moedas, contudo escrita em alfabeto púnico, fato que remete a uma tentativa de valorização da identidade cidadina local.

Figura 3 – Moeda do período imperial romano - Oea



Fonte: N.A.A., 36.

Figura 4 – Moeda do período imperial romano - Oea



Fonte: N.A.A., 34.

A latinização dos nomes próprios também foi uma importante marca de romanização verificada na Tripolitânia. Em muitos casos, os nomes e sobrenomes locais ganharam, a partir do século I, equivalentes latinos que se aproximavam etimológica ou foneticamente de seus



anteriores púnicos.<sup>123</sup> Em termos etimológicos, pode-se verificar, o caso de nomes como *Muttunbal* – filho de *Baal* – e *Muttun* – dádiva –, que foram traduzidos para o latim como *Saturninus* – associado a Saturno, paralelo romano do deus *Baal* – e *Donatus* ou *Datus* – o que se relaciona à doação (MATTINGLY, 1994, p. 58).

No tocante aos nomes traduzidos a partir das semelhanças fonéticas, pode-se citar o exemplo do sobrenome *Aemilii*, alcunha gentílica da esposa de Apuleio, Emília Pudentila. Observa-se que o nome *Aemilii* foi uma adaptação para o latim de um antigo sobrenome púnico, *Himilis*, o que pode ser constatado na epigrafia do século I proveniente da cidade de Lepcis, quando certo *Caphada Aemilius* se diz filho de *Iddibal Himilis* (*I.R.T.*, 324). Nota-se como, em apenas uma geração, o nome púnico se adaptou às novas exigências da onomástica romana, formando um híbrido em que a denominação do indivíduo possui um prenome púnico misturado com sua nova *gens* latinizada. Provavelmente, *Caphada Aemilius* se tornara um cidadão romano e teve que latinizar o seu sobrenome em função disto.<sup>124</sup>

Vê-se, além disso, a utilização do latim na própria escrita de palavras e expressões púnicas. Esse fato evidencia o grau de mestiçagem existente na Tripolitânia, pois demonstra a adaptação do idioma púnico a um conjunto de fonemas que lhe eram originalmente estranhos. De acordo com Mattingly (1987, p. 74), “frases como *amator civium suorum* e *amator patriae* são traduções literais de títulos hononários púnicos tradicionais” (*I.R.T.*, 567; 603; 95; 275; 347; 318; 321; 323). Encontram-se também, em algumas inscrições funerárias, textos púnicos diretamente escritos em alfabeto latino, tal como *FELIOTH IADEM SY-ROGATE*

---

<sup>123</sup> Havia dois principais modos de latinização dos nomes de origem púnica na região da Tripolitânia: um ao acaso, adotando nomes relacionados aos imperadores reinantes ou de importantes patronos da cidade (como senadores ou procônsules); o outro a partir de uma tentativa de tradução dos nomes antigos para similares latinos, usando associações etimológicas ou fonéticas (MATTINGLY, 1994, p. 58).

<sup>124</sup> A falta da partícula *ben* – filho de – também denota um processo de latinização dos nomes púnicos na Tripolitânia, desviando-se da convenção tradicional local de denominar os indivíduos a partir de sua filiação paterna (QUINN, 2010, p. 56).

*YMMANNAI*, que Levi Della Vida (1927, p. 108) traduziu como “feito nas oficinas de Rogate Ymmannai”.<sup>125</sup>

A existência de um bilinguismo na Tripolitânia romana pode ser constatada por meio de algumas inscrições epigráficas locais. Nelas, paralelamente ao texto latino, encontra-se a tradução púnica equivalente. Em Lepcis, por exemplo, nos textos epigráficos que celebravam a construção do teatro romano da cidade (Figura 5), observa-se a dedicatória feita por *Annobal Rufus*, filho de *Himilcho Tapapius*, como o responsável pela edificação do novo prédio. Havia um conjunto de três inscrições, textualmente idênticas, sendo que uma se localizava na entrada principal do teatro, escrita somente em latim (*I.R.T.*, 323), e as outras duas no interior do edifício, compostas em latim e púnico (*I.R.T.*, 321; 322).

Figura 5 – Texto bilíngue do teatro de Lepcis



Fonte: *I.R.T.*, 321.<sup>126</sup>

A ocorrência de tais inscrições, com equivalentes púnicos aos textos latinos, teria uma função prática evidente no dia a dia das cidades da Tripolitânia, uma vez que provavelmente

<sup>125</sup> Para mais exemplos de inscrições epigráficas escritas em púnico, mas utilizando o alfabeto latino, ver *I.R.T.*, 828, 827, 826.

<sup>126</sup> O texto da epigrafia afirma: “ao imperador César Augusto, filho do deificado César, pontífice máximo, tribuno por vinte e quatro vezes, cônsul por treze, pai da pátria, *Annobal Rufus*, adornador de sua pátria, amante da concórdia, flâmine, sufeta, no cargo das coisas sacras, filho de *Himilcho Tapapius*, fez construir às suas expensas e dedicou [esta epígrafe]” (*I.R.T.*, 321).

uma parte considerável da população citadina não estivesse apta a ler no idioma latino. O bilinguismo era uma necessidade cotidiana numa região em que as pessoas – a despeito de falarem um vernáculo púnico tradicional – estavam, de inúmeras maneiras, imersas em relações políticas imperiais, fato que tornava imprescindível o uso do latim.

O exemplo de Sicínio Pudente, de Oea, enteado mais novo de Apuleio, é, nesse sentido, paradigmático. Pudente foi admoestado publicamente por Apuleio, diante do tribunal do procônsul da África, em Sabrata, por ser um jovem inculto, pouco versado na *paideia* e na língua latina. A respeito do filho caçula de sua esposa, Apuleio afirma:

[...] somente falava em língua cartaginesa, salvo quando soltava alguma das palavras gregas aprendidas com sua mãe; em efeito, não quer e não pode falar em latim. Há pouco, que escândalo, ao perguntar-lhe se era verdadeiro que sua mãe lhe havia feito doação de tudo o que eu assegurava que lhe havia doado [...], escutaste, Máximo, meu enteado, o irmão do eloquente jovem Ponciano, balbuciando trabalhosamente nada mais que alguns monossílabos (Apul., *Apol.*, 98, 9-10).<sup>127</sup>

Vê-se, portanto, o quão plural era a Tripolitânia romana. As principais cidades da região, tais como Lepcis, Sabrata e Oea, eram, ao mesmo tempo, *civitates* com um longo passado púnico, mas que se romanizavam e eram influenciadas, em meados do século II, por um *modus vivendi* romano. Tal hibridismo, no entanto, não se estabeleceu sem conflitos, negociações e resistências, fato demonstrado pelo imbróglio que opôs Apuleio à parte da elite citadina de Oea. *Apologia*, dessa forma, ao narrar eventos de uma cidade localizada na Tripolitânia e nos apresentar o cotidiano de uma *civitas* provincial, é um documento riquíssimo para podermos analisar e compreender a interação entre os costumes e os valores romanos com aqueles pertencentes às diversas etnias agregadas e submetidas ao Império.

---

<sup>127</sup> Corroborando essa afirmação, pode-se evocar também a citação feita em *Historia Augusta* (15, 7) de que a irmã do imperador Septímio Severo, contemporâneo e conterrâneo de Sicínio Pudente, teria sido incapaz de se comunicar em latim, falando somente em idioma púnico.

### **Oea: reconstituição de uma cidade provincial**

Após assinalarmos as principais características econômicas, políticas e culturais da Tripolitânia romana, urge, a partir de agora, que nos debrucemos sobre a *civitas* de Oea. Infelizmente, pouco se sabe acerca da cidade no período romano, existindo apenas escassas ruínas dessa época, às quais se somam algumas poucas moedas cunhadas entre o final do século I a.C. e meados do século I d.C. e inscrições latinas que integram o *corpus* epigráfico conhecido como *Inscriptions of Roman Tripolitania*. Muito do que hoje se pode inferir da história da cidade provém do testemunho de Apuleio, em *Apologia*. Nesse discurso jurídico, pronunciado em 159, o autor nos oferece pistas valiosas acerca da constituição física e das atitudes culturais existentes em Oea.

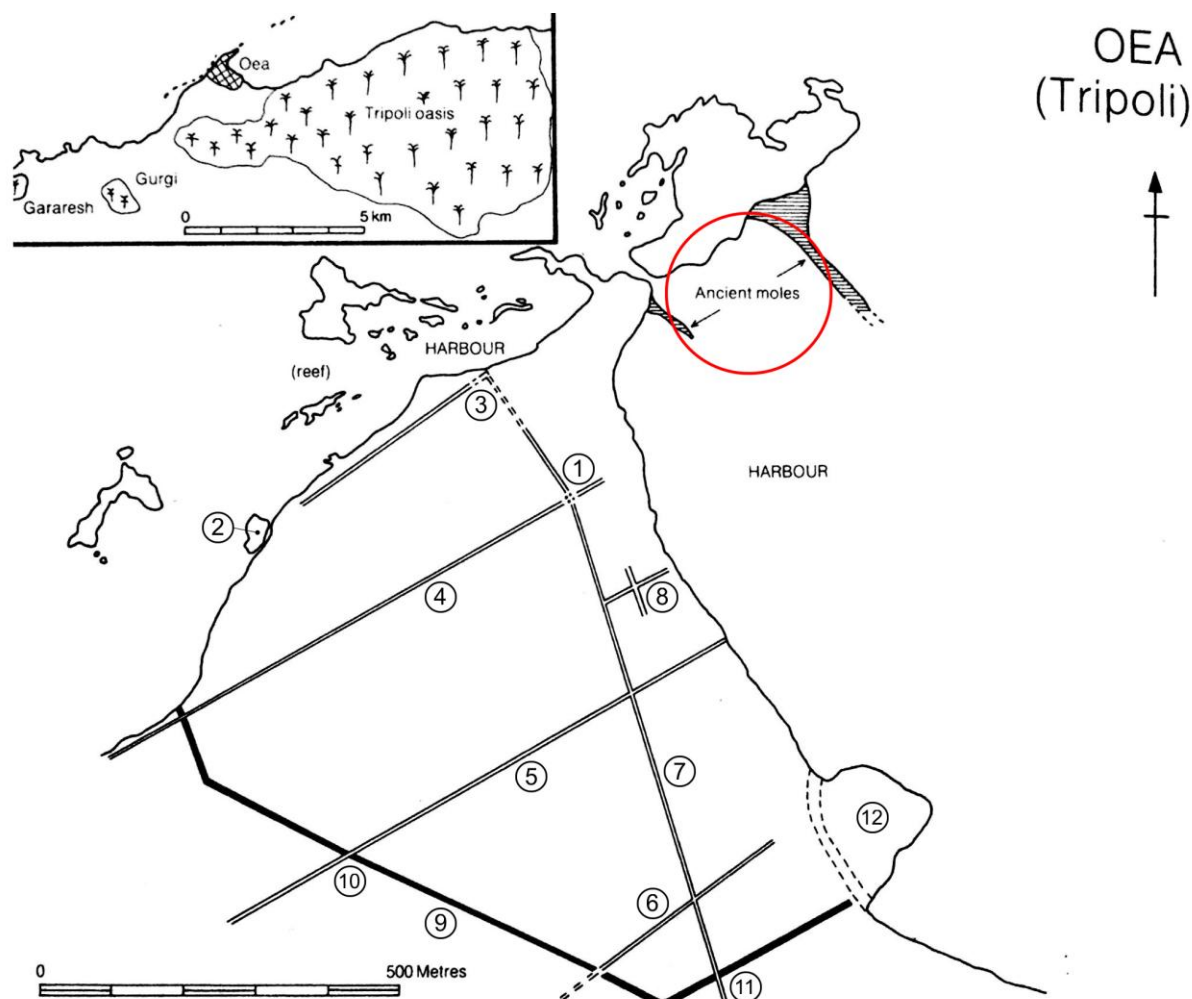
Qualquer tentativa de reconstituição de Oea à época do Império Romano esbarra na quase completa inexistência de evidências arqueológicas, tratando-se de uma tarefa bastante árdua. Ao contrário de Lepcis e de Sabrata – cujos sítios são mais ricos e completos –, Oea não foi abandonada após o advento da conquista árabe na Tripolitânia, acontecimento ocorrido entre os séculos VII e VIII. A ocupação da cidade se manteve e ela continuou a existir como um importante centro urbano local. Tal fato, contudo, favoreceu a depredação da *civitas*, já que monumentos, edifícios e demais elementos arquitetônicos romanos foram empregados como fontes de matéria-prima para as novas edificações. Em resumo, a atual Trípoli foi construída a partir da e sobre a antiga Oea (HAYNES, 1956, p. 101).

Supõe-se que Oea, em meados do século II, época em que Apuleio manteve residência na cidade, fosse uma *civitas* de pequenas proporções, com uma área urbana (*urbs*) de aproximadamente 490 quilômetros quadrados. Essa extensão pode ser inferida a partir das

dimensões fornecidas pelas ruínas da antiga muralha cidadina de Oea (n. 9, 10 e 11 do Mapa 7), que circundava a cidade na Antiguidade. Dadas tais proporções urbanas, Mattingly (1994, p. 122-125) estipula, para Oea, uma população de cerca de 20 mil habitantes no período imperial, densidade populacional corroborada pelas pesquisas de Duncan-Jones (1963, p. 85) acerca da população média das cidades romanas no norte da África, que, segundo este último, girava entre 10 e 20 mil pessoas.

Como a maioria das cidades romanas, Oea era recortada por avenidas perpendiculares que constituíam as principais vias de acesso da *urbs*. Havia um eixo que cortava a cidade no sentido norte-sul, ou seja, equivalente ao seu *cardus maximus* (n. 7 do Mapa 7), sendo este também uma ramificação da estrada costeira que ligava Cartago a Alexandria, no Egito. Existiam, além disso, quatro principais *decumani* – seguindo o sentido leste-oeste – (n. 3, 4, 5 e 6 do Mapa 7), que cruzavam o *cardus maximus* da cidade e interligavam o interior citadino ao litoral e, sobretudo, à região portuária de Oea (MATTINGLY, 1994, p. 122-125).

Mapa 7 – Antiga cidade de Oea



Fonte: Mattingly, 1994, p. 122.

Oea possuía uma vasta área costeira, especialmente propícia para a instalação de portos. Dos dois lados da pequena península que constituía a região onde se assentava a cidade havia excelentes ancoradouros naturais, estando os portos de Oea entre os mais importantes de todo o norte da África. Como se pode observar (Mapa 7), encontram-se, na parte norte da cidade, dois moles construídos em época romana,<sup>128</sup> o que favorecia a acessibilidade das embarcações, assim como representava uma importante via de acesso entre

<sup>128</sup> Moles seriam espécies de quebra-mares utilizados para amenizar a ação das marés sobre o litoral, facilitando o embarque e a ancoragem das embarcações.

as zonas leste e oeste da cidade, haja vista o pequeno canal localizado entre ambos os moles (MATTINGLY, 1994, p. 122-125).

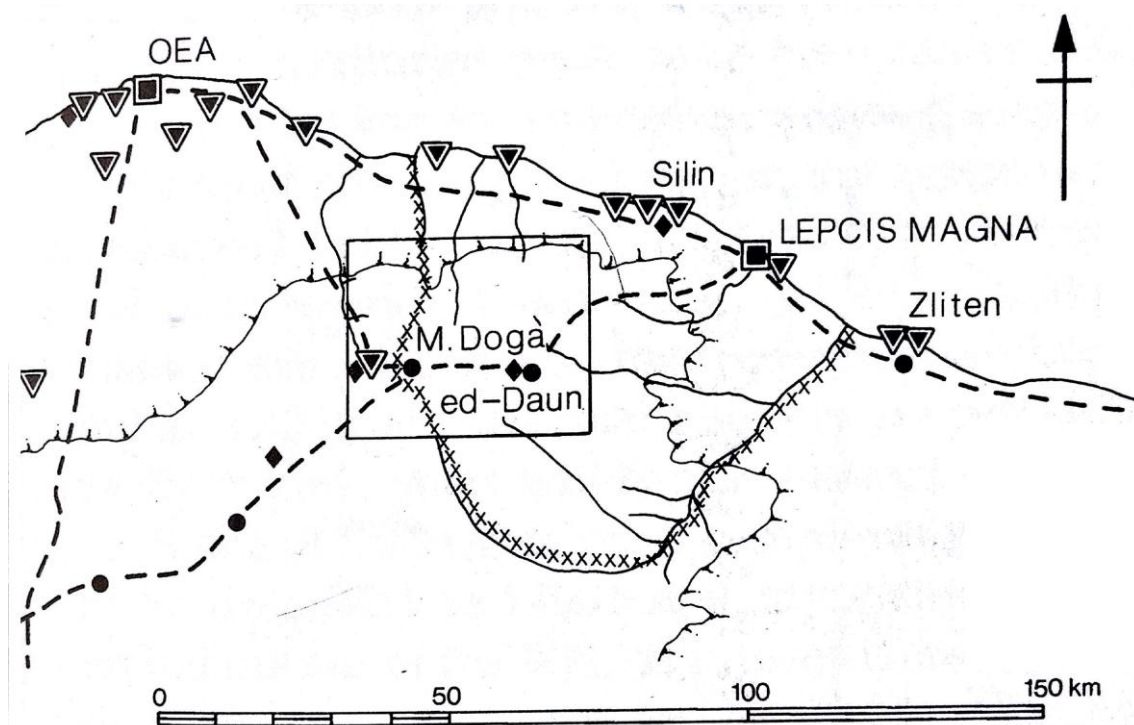
Acredita-se, ademais, que a ocupação inicial de Oea tenha se assentado na região norte da cidade. É aí que provavelmente se instalou a mais antiga povoação púnica. De acordo com dados arqueológicos colhidos por David Mattingly (1994, p. 122-125), há boas evidências acerca da existência de um cemitério púnico (n. 2 do Mapa 7) próximo à área portuária localizada no litoral oeste da península, à qual se interligava por intermédio de uma via (n. 3 do Mapa 7).

Fora das muralhas citadinas, Oea era rodeada por vastos oásis, propícios para a instalação de ricas e luxuosas *villae* (Mapa 8).<sup>129</sup> Esses locais correspondiam às residências rurais das mais abastadas famílias da cidade, que, de quando em quando, se retiravam para as suas propriedades, no campo. Tal evidência é corroborada pelo testemunho de Apuleio, em *Apologia*. O autor menciona que várias personagens locais possuíam residências afastadas da cidade, tais como Sicínio Ponciano e Sicínio Emiliano (Apul., *Apol.*, 53, 8-11; 56, 3-6). O próprio Apuleio, quando de seu casamento com Emília Pudentila, refugiara-se numa vila, nos arredores de Oea, atitude duramente reprovada pela elite local, visto que contrariava os procedimentos tradicionais do matrimônio, tais como a oferta de banquetes e a distribuição de benesses aos convivas (Apul., *Apol.*, 67, 4-6; 78, 5; 87, 9-10; 88, 1-2).

---

<sup>129</sup> “A *villa* significava, antes de tudo, uma organização específica do espaço rural, baseada na propriedade privada da terra [...] com o objetivo de desenvolver o fornecimento de produtos específicos – vinho e azeite –, voltados para o mercado” (JOLY, 2006, p. 69).

Mapa 8 – Localização das principais villae próximas a Oea



Fonte: Mattingly, 1994, p. 141.

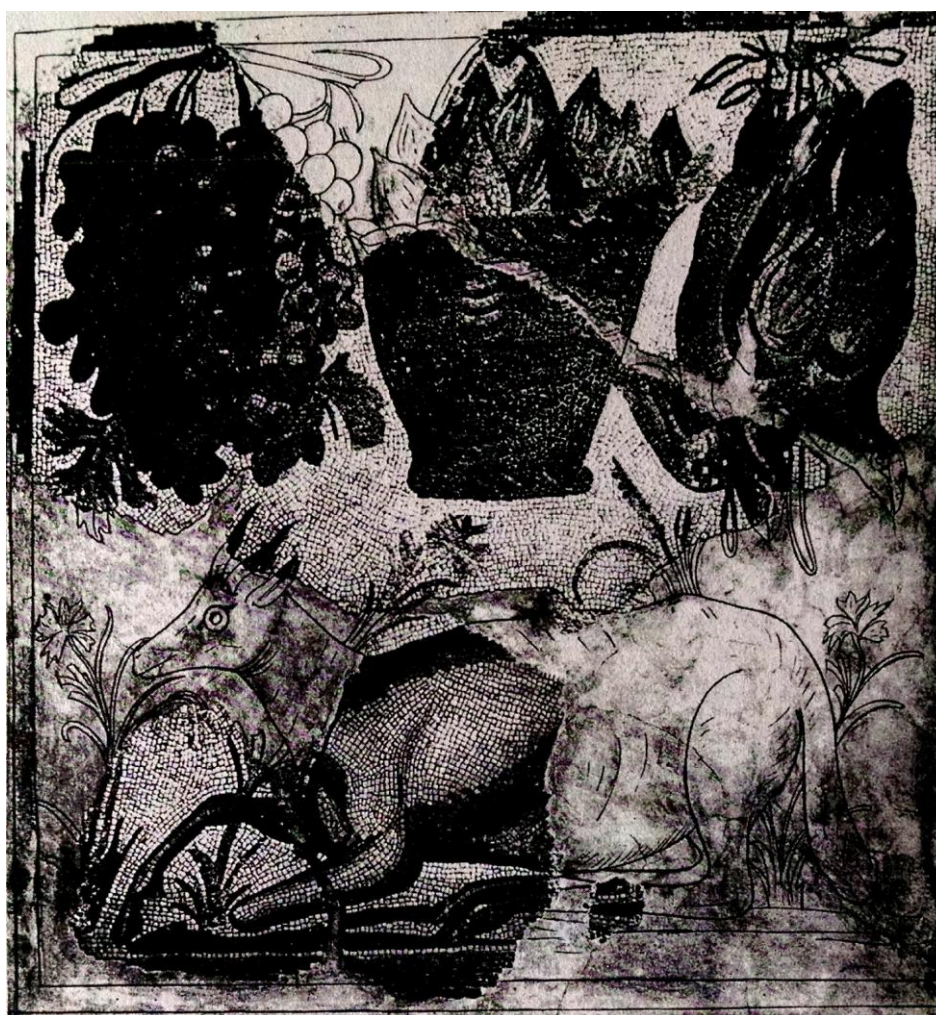
A opulência de tais villae é atestada pela presença de mosaicos em sua *pars urbana*.<sup>130</sup> Aurigemma (1960, p. 30-43), em suas escavações nas cercanias da antiga Oea, descobriu várias residências de campo próximas à cidade, decoradas com mosaicos que retratavam a riqueza da elite cidadina. É possível afirmar que essas propriedades eram muito mais do que um lugar de moradia sazonal das aristocracias locais, elas também se apresentavam como um importante símbolo de *status*, exteriorizando o poder e a riqueza da elite oeaense. O mosaico seguinte (Figura 6), encontrado na região de *Bab Eg-gedid*, localizada a poucos quilômetros dos muros da cidade, exemplifica bem a busca de *status* pelos membros da elite local. Nele, vê-se a celebração da abundância dos víveres das terras do proprietário da villa pela

<sup>130</sup> Segundo Columela (*De Agricultura*, 1, 6, 1-7), as villae poderiam ser divididas em três partes diferentes: *pars urbana*, que correspondia à habitação do senhor e de sua família quando em visita à propriedade; *pars rustica*, destinada à moradia e ao trabalho doméstico dos escravos; e *pars fructuaria*, que englobava as construções relacionadas à produção e ao armazenamento dos víveres.



apresentação de animais selvagens destinados à caça – demonstrado pela representação de uma gazela sobre a relva e de perdizes penduradas em uma espécie de armadilha – e pela profusão de gêneros alimentícios que compõem a cena do mosaico, tais como cachos de uva e figos.

Figura 6 – Mosaico de *Bab Eg-gedid*

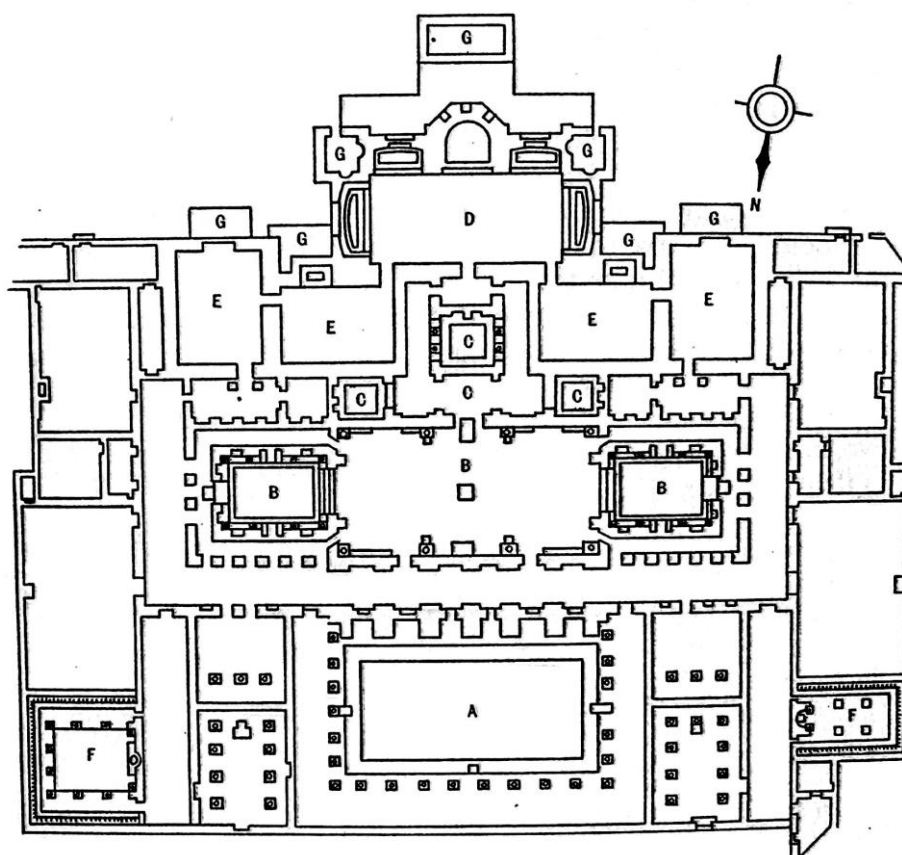


Fonte: Aurigemma, 1960, *plate* 49.

Na região sul de Oea, encontram-se as ruínas das termas da cidade (n. 12 do Mapa 7). De acordo com Haynes (1959, p. 102) e Mattingly (1994, p. 122-125), tal conjunto arquitetônico, devido ao espaço que ocupava, seria comparável às construções termais mais

imponentes da Tripolitânia. Tomando como modelo os banhos públicos de Lepcis (Figura 7), pode-se especular a constituição física das termas de Oea. Os banhos romanos tinham um ciclo complexo, constituído por diversas etapas consecutivas, que englobavam, primeiro, a ação de se banhar na piscina – *natatio* – (letra A da Figura 7); depois se passava, conseqüentemente, por uma sala fria – *frigidarium* –; por uma morna – *tepidarium* –; e por uma quente – *caldarium* –, sendo que algumas, como as termas de Lepcis, ainda abrigavam mais uma etapa, chamada de *laconicum*, isto é, uma sala na qual as temperaturas atingiam graus elevadíssimos (respectivamente, letras B, C, D, E da Figura 7).

Figura 7 – Termas de Adriano em Lepcis



Fonte: Haynes, 1956, p. 76.

As termas eram importantes locais de convivência e de sociabilidade,<sup>131</sup> caracterizando-se como um dos mais frequentados dentre os edifícios públicos romanos. As edificações destinadas aos banhos eram repletas de lojas e dispunham de um lugar específico – *palaestra* – para a prática de exercícios atléticos, de jogos diversos, de conversação e de leitura. Segundo Grimal (2003, p. 84): “nas termas [...] faz-se um pouco de exercício, relaxa-se sob as mãos do massagista, conversa-se, petiscam-se algumas guloseimas fornecidas por vendedores ambulantes. É [...] aí que se promovem os encontros de negócio ou de amizade”.

Dois dos mais importantes tipos de edifício público das *civitates* romanas – os teatros e os anfiteatros – infelizmente não são atestados pelos dados arqueológicos disponíveis para Oea. Pode-se apenas supor a sua existência, a partir de duas pequenas citações presentes em *Apologia*. Por conta disso, não há muitas informações acerca destes dois monumentos: não se sabe como eram, nem onde se localizavam, mas tão somente que faziam parte, ao crer-se no testemunho de Apuleio, do ambiente citadino de Oea.

No tocante ao teatro de Oea, infere-se a sua existência devido a uma passagem da *Apologia* (74, 7), na qual Apuleio repreende o comportamento libidinoso de Herênio Rufino, dando a entender que este último frequentara e fizera parte, em sua juventude, de peças teatrais apresentadas na cidade: “[...] em sua adolescência, antes de estar desfigurado por essa repulsiva calvície, [...] dedicou-se a executar sobre o palco certas danças, completamente efeminadas [...], mas, segundo tenho entendido, [...] desprovidas de arte e de graça”.

Em outro excerto de *Apologia* (98, 7), Apuleio informa acerca da ocorrência, em Oea, da prática gladiatória. Segundo o autor madaurense, haveria, na cidade, escolas específicas para a formação e o treinamento de gladiadores, a partir de que se supõe a existência de um

---

<sup>131</sup> Conceitua-se sociabilidades como a modalidade de associação entre indivíduos e/ou grupos com ênfase na própria interação, isto é, sem quaisquer propósitos ou objetivos que não a sociabilidade em si mesma, exemplo que pode ser dado pelo ato da conversação despido de fins práticos, cujo conteúdo não é o propósito, mas sim o meio pelo qual o vínculo social se mantém e as sociabilidades são estabelecidas (FRÚGOLI JÚNIOR, 2007).

anfiteatro em Oea, visto que esse era o local por excelência da realização dos *munera*, isto é, dos espetáculos de gladiadores. A passagem em questão se refere às críticas que Apuleio dirigia contra Sicínio Pudente, em virtude da falta de instrução de seu enteado mais novo. Sobre Pudente, Apuleio afirma: “inclusive, o vêem, com frequência, na escola de gladiadores; ele [Pudente] conhece perfeitamente os nomes destes, seus combates e suas feridas, já que é o próprio lanista que lhe ensina”.<sup>132</sup>

Em relação ao centro político, administrativo e religioso da antiga Oea, acredita-se que se localizava próximo ao único monumento do período romano ainda existente na cidade: o arco do triunfo quadrifonte (n. 1 do Mapa 7), erigido em homenagem a Marco Aurélio e Lúcio Vero por volta de 163 (*I.R.T.*, 230; MATTINGLY, 1994, p. 125). O arco foi erguido na interseção do *cardus maximus* com um dos *decumani* existentes na cidade, fato que reforça a interpretação acerca da centralidade da região adjacente ao monumento (GRIMAL, 2003, p. 82).<sup>133</sup>

Os arcos do triunfo construídos nas províncias do Império eram importantes veículos de consolidação e afirmação do poder romano. Utilizando-se da palavra (por meio de inscrições epigráficas) e da imagem (como elementos arquitetônicos monumentais de destaque na paisagem urbana), os arcos eram testemunhos emblemáticos da aliança local com Roma, da exaltação das personagens mais importantes do Império e dos indivíduos mais proeminentes da elite cidadina local, localizando-se, na maioria das vezes, na área central das principais cidades provinciais (GONÇALVES, 2005, p. 61).

Crê-se, por conta disso, que a região onde se assentava o arco do triunfo de Oea fosse o epicentro de uma série de construções e prédios públicos romanos. Em suas adjacências

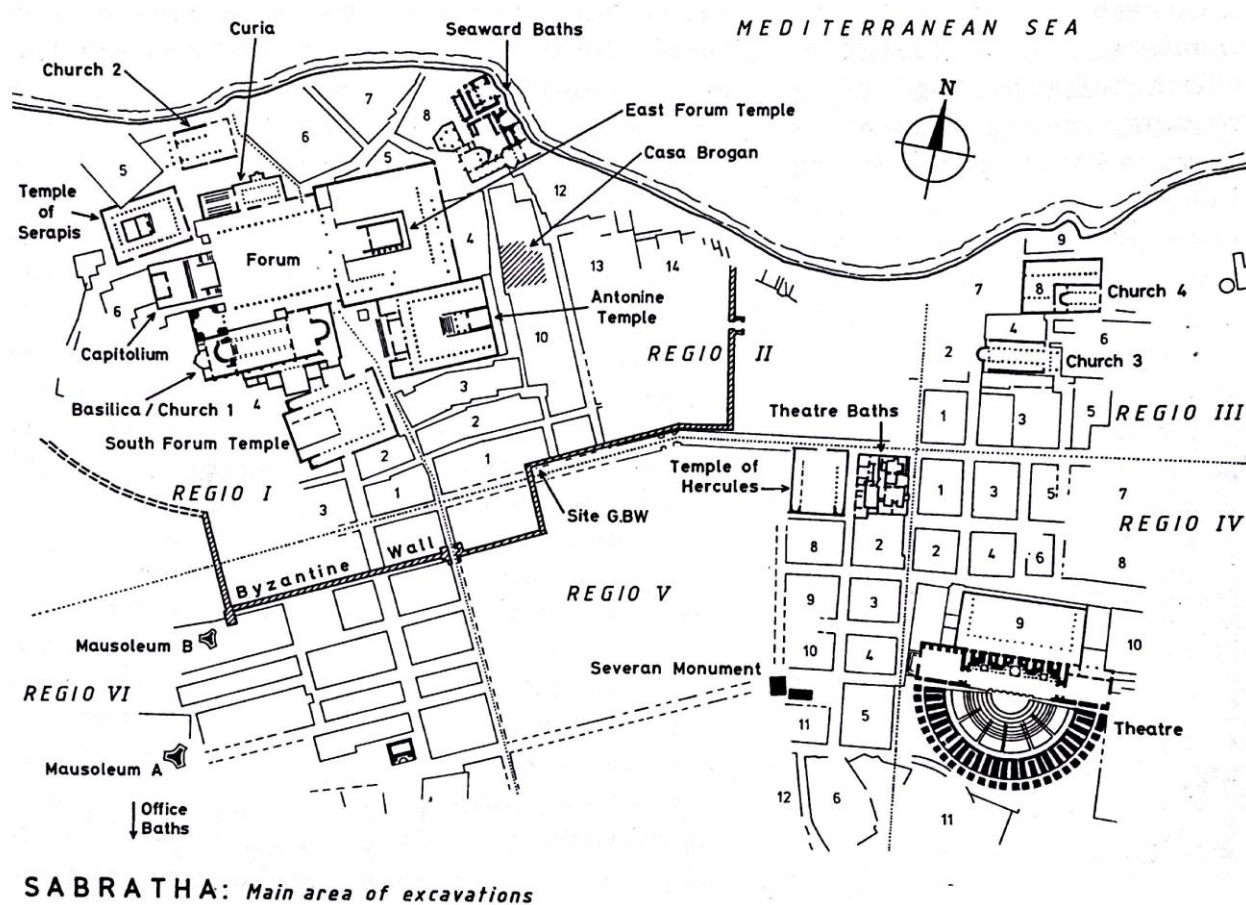
---

<sup>132</sup> Os *lanistae* eram os responsáveis por treinar, contratar e fornecer os gladiadores aos espetáculos públicos romanos (MUNGUÍA, 1980, p. 216).

<sup>133</sup> Frequentemente, o fórum das cidades, ao redor do qual se construíam os principais prédios públicos de uma *civitas*, tais como basílica, cúria e templos, se localizava na interseção do *decumanus* e do *cardus maximus* das *urbes* (GRIMAL, 2003, p. 87).

provavelmente se erguiam as principais edificações da cidade, tais como o fórum, a cúria, a basílica e os templos. Tomando-se como comparação a região central de Sabrata (Mapa 9), pode-se imaginar o modo como se organizavam espacialmente essas diferentes construções, o que possibilita entrever uma presumível fisionomia do núcleo urbano da antiga Oea. A região central de Sabrata constituía um complexo de edifícios essenciais ao funcionamento da cidade. Dispostos ao redor do fórum, havia a cúria destinada ao senado local, a basílica onde eram realizados os julgamentos e as performances oratórias, bem como os templos em homenagem aos deuses protetores da cidade e do Império.

Mapa 9 – Núcleo urbano da cidade de Sabrata



Fonte: Mattingly, 1994, p. 126.

Do conjunto dos prédios públicos que constituía o centro político, administrativo e religioso de Oea, o único comprovado arqueologicamente é um templo erguido em louvor ao *Genio coloniae*, localizado em frente do Arco do Triunfo. Dele, somente restou uma inscrição epigráfica atestando a sua edificação no ano de 183 (*I.R.T.*, 232). O culto ao gênio da cidade, normalmente associado, no norte da África, à consagração dos *diis patrii*, representava uma manifestação patente de lealdade à comunidade cidadina, sendo o *Genio coloniae*, antes de tudo, a divindade protetora e a expressão sagrada da própria cidade. Nesse sentido, acredita-se que o templo erigido em homenagem ao *Genio* de Oea tenha sido um dos mais importantes santuários da cidade (BUSTAMANTE, 1999a, p. 332-333).<sup>134</sup>

Acerca do fórum e da basílica de Oea não há vestígios materiais que comprovem sua existência. No tocante a esses edifícios, a única fonte confiável são informações contidas em *Apologia*.<sup>135</sup> A basílica é citada duas vezes na obra, como o local onde o próprio Apuleio fez as suas performances oratórias. Segundo ele mesmo declara: “[...] a pedido de amigos, dou uma conferência pública a todos os presentes que, com grande concorrência, lotavam a basílica onde tinha lugar as audiências” (Apul., *Apol.*, 73, 2). Era, também, um edifício destinado a discursos laudatórios em homenagem às autoridades imperiais. Foi provavelmente na basílica de Oea que Apuleio pronunciou “uma conferência pública [...] em presença do ilustríssimo Loliano Avito” (Apul., *Apol.*, 24, 1), procônsul da África à época.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Um dos elementos mais importantes de identificação no Império Romano era a lealdade à terra natal, à cidade à qual se pertencia. Além da cidadania romana, exaltava-se o pertencimento a uma determinada *civitas*, sendo parte integrante e fundamental da identidade dos indivíduos (GONÇALVES, 2010a, p. 20).

<sup>135</sup> Sobre a cúria de Oea, não há qualquer evidência arqueológica e literária. Acredita-se que tenha existido, haja vista ser um dos mais importantes prédios públicos romanos, onipresente em todas as *civitates* provinciais.

<sup>136</sup> A passagem de Loliano Avito pela Tripolitânia é atestada por três inscrições epigráficas encontradas no teatro da cidade de Lepcis (*I.R.T.*, 533; 534; 535). Sobre a presença desse procônsul na região da Tripolitânia, ver Guey (1951).

As basílicas eram lugares, por excelência, da administração da justiça. Na de Sabrata, por exemplo, Apuleio foi julgado. As basílicas das principais cidades da Tripolitânia serviam como sede provisória do tribunal do procônsul da África, durante sua passagem pela região, como no caso de Sabrata, em 159, ano em que Apuleio foi julgado por Cláudio Máximo. Caracterizavam-se, além disso, como recintos de intensa socialização no perímetro urbano. Seja por conta das performances oratórias dos eruditos que as ocupavam para discursar, seja como locais de instalação do tribunal do procônsul, as basílicas atraíam, segundo informações retiradas de *Apologia* (28, 3), “toda uma multidão, [...] acudida de todas as partes e em grande número”.

O fórum era a mais importante edificação pública de uma *civitas* romana, em torno do qual a cúria, a basílica e os templos se distribuía. De acordo com Grimal (2003, p. 51): “todas as cidades provinciais possuíam, no seu centro, uma praça em volta da qual se encontravam todas as atividades do comércio e da vida pública. Em rigor, bastava um fórum para formar uma cidade”. *Grosso modo*, o fórum era composto por uma praça, um amplo espaço ladeado de colunatas e pórticos, onde se instalavam lojas as mais diversas, constituindo, por conta disso, um local de encontro e de sociabilidade, onde os cidadãos geralmente tratavam de negócios, teciam suas alianças políticas e matrimoniais e discutiam diferentes questões referentes ao dia a dia.

Por intermédio de *Apologia*, vê-se o quanto o fórum de Oea era central na vida pública da cidade. Nele, Apuleio foi inicialmente caluniado em sua honra, sendo esse o epicentro “de uma campanha de calúnias desatada contra [ele]” (Apul., *Apol.*, 28, 5). Em *Apologia* (82, 6-7), quando Apuleio tenta explicar o mal-entendido gerado por um excerto, impropriamente retirado de seu contexto original, de uma carta de Emília Pudentila endereçada a Sicínio Ponciano, o autor afirma que Herênio Rufino “agitava-se no meio do fórum, como uma

bacante, e, abrindo a carta [de Pudentila] a cada momento, proclamava: Apuleio é um mago, disse-nos a própria vítima de seus encantamentos”.

Com base na última afirmação, retirada de *Apologia*, constata-se a importância dos diferentes espaços públicos de Oea, uma vez que eles se constituíam em locais de sociabilidade, encontro e convivência propícios à interlocução entre os cidadãos, fato que os caracterizava como componentes de uma arena pública propriamente dita. Ter ciência da configuração física de Oea, de sua proporção urbana e populacional, é um expediente que permite compreender o modo como se deu o conflito que opôs Apuleio à parte da elite oeaense, oposição que se verificou por meio da difusão de determinados boatos e calúnias, fundamentais na construção de uma opinião pública adversa contra o autor madaurense.

### **Elite cidadina oeaense: heterogeneidade, estratégias e conflitos**

Do ponto de vista sociojurídico, a sociedade romana de meados do século II se dividia, *grosso modo*, em *honestiores*, aqueles que eram os detentores de uma posição social e econômica superior – o que lhes conferia o prestígio de serem associados a valores como a *auctoritas*<sup>137</sup> –, e em *humiliores*, os que eram desprovidos de riquezas e de glórias. Havia dois critérios para a inclusão dos indivíduos nos escalões superiores romanos: gozar de prestígio social e possuir a riqueza mínima exigida pelo censo referente a cada ordem.<sup>138</sup> Quem satisfizesse essas condições poderia pleitear o ingresso nas fileiras da elite, isto é, do *ordo senatorius*, *equester* ou *decurionum* (SALLER, 2008, p. 817).

---

<sup>137</sup> *Auctoritas* pode ser entendida como a legitimação socialmente reconhecida aos que possuíam uma autoridade moral sobre os demais, outorgada a uma série de cidadãos pertencentes às ordens superiores romanas. O termo é apenas parcialmente traduzível, e a palavra portuguesa autoridade representa somente uma parte do significado original do vernáculo latino (GRIMAL, 1993, p. 110).

<sup>138</sup> Exigia-se uma riqueza mínima de 1 milhão de sestércios para o *ordo senatorius*, 400 mil para o *equester* e cerca de 100 mil para o *decurionum* (SALLER, 2008, p. 817-818).



Os decuriões, representantes do *ordo decurionum*, eram os detentores do poder político, econômico e social nas diversas *civitates* distribuídas pelas diferentes regiões do Império Romano. Na Tripolitânia, essa ordem foi bastante próspera, enriquecida com o comércio de azeite, vinho e cereais para as demais províncias, e, sobretudo, para a própria Roma. Tal grupo constituía a elite cidadina provincial, estamento do qual Apuleio e as principais personagens citadas em *Apologia* faziam parte.

Compunham o *ordo decurionum* os cidadãos acima dos 25 anos que possuíssem cadeira cativeira no conselho de suas cidades (*decurionatus*), por já terem exercido alguma magistratura municipal, e os magistrados eleitos anualmente, posição que lhes conferia, nas inúmeras *civitates* disseminadas pelo Império, a cidadania romana. Em princípio, a condição de membro dessas elites cidadinas não era hereditária, mas mediante o fato de os filhos dos decuriões herdarem a riqueza e o prestígio dos pais, na prática, a entrada no *ordo decurionum* se limitava às poucas e privilegiadas famílias aristocráticas, aquelas que poderiam arcar com os custos de formarem o grupo dirigente das cidades (ALFÖLDY, 1996, p. 174-175).

A quantidade de decuriões de cada *civitas* não ultrapassava, em geral, a cifra de 100 elementos, sendo raras as exceções à regra.<sup>139</sup> Nas inúmeras *civitates* do *orbis Romanorum* estima-se que devessem existir entre 100 e 150 mil indivíduos pertencentes ao *ordo decurionum* (ALFÖLDY, 1996, p. 174-175).<sup>140</sup> Para o norte da África, seguindo as estatísticas de Duncan-Jones (1963, p. 84), supõe-se que o número de membros das elites cidadinas girasse em torno de 25 mil, o que corresponderia a aproximadamente 2% de toda a

---

<sup>139</sup> Exceções a essa regra poderiam ser vistas nas grandes cidades da parte oriental do Império, cujo conselho de anciãos (*gerusia*) ultrapassava facilmente o número de 100 componentes, e também nas pequenas cidades espalhadas pelas várias regiões do *orbis Romanorum*, nas quais a riqueza da população local não permitia que se projetasse o número de 100 indivíduos ricos o suficiente para alcançar o censo mínimo exigido pela *civitas* (ALFÖLDY, 1996, p. 174).

<sup>140</sup> O decurionato poderia integrar uma gama vasta de populações, como veteranos dos exércitos, imigrantes itálicos e famílias aristocráticas de tribos conquistadas pelo poderio romano e cooptadas como cidadãos das diversas *civitates* criadas no Império Romano (ALFÖLDY, 1996, p. 175-181).

população masculina adulta das cidades, percentual que demonstra o quão restrito era o acesso a essa ordem.<sup>141</sup>

Ao empregar-se a expressão elite cidadina, contudo, estamos, na maioria das vezes, produzindo uma generalização que encobre uma heterogeneidade no seio do *ordo decurionum*. Na maioria das vezes, não se pode falar de uma elite homogênea, política e culturalmente unida e monolítica no interior das inúmeras cidades romanas – ou romanizadas – do norte da África. O que se observa é a existência de diferentes grupos, com interesses distintos e – não raras vezes – divergentes, conectados, em várias ocasiões, por alianças políticas e matrimoniais.

Uma boa medida dessa heterogeneidade pode ser observada no contexto do conflito que opôs parte da aristocracia cidadina de Oea a Apuleio. Dentro do ambiente urbano oeaense, o imbróglio envolvendo Apuleio com os *Sicinii* e os *Aemilii* foi apreendido de modo diverso pelos membros da elite local. Constatam-se duas atitudes diante dos acontecimentos que levaram Apuleio a ser acusado de magia: havia aqueles que faziam eco às acusações impetradas contra o autor, considerando-o um perigo à estabilidade local, um mago e estrangeiro a quem era necessário excluir e punir; e existiam aqueles que se colocavam como seus aliados, indivíduos arrolados no tribunal como testemunhas de sua erudição, honra e dignidade.

Ao analisar-se a prosopografia das personagens citadas em *Apologia*, percebem-se as diferentes tomadas de posição acerca da presença do autor madaurense no ambiente urbano de Oea e de seu casamento com Emília Pudentila. Entre os inimigos de Apuleio, podem-se mencionar, além dos *Sicinii*, Herênio Rufino, personagem que, ao lado de Sicínio Emiliano e

---

<sup>141</sup> Acrescentando a esses aproximadamente 25 mil decuriões norte-africanos os seus familiares mais próximos, como esposas, filhos e parentes os mais variados possíveis, pode-se ter um número estimado entre 100 e 200 mil indivíduos pertencentes à elite cidadina no norte da África em meados do século II (DUNCAN-JONES, 1963, p. 83).

de Sicínio Pudente, foi uma das principais responsáveis pelas acusações impetradas contra Apuleio (Apul., *Apol.*, 60, 2; 67, 1; 74-78); Tanônio Pudente, talvez em algum grau aparentado com Emília Pudentila, sendo o advogado de acusação perante o tribunal (Apul., *Apol.*, 2, 3; 13, 5); e Júnio Crasso, em cuja casa Apuleio supostamente praticou ritos mágicos noturnos e secretos (Apul., *Apol.*, 57, 1).

Dentre aqueles que se colocavam ao lado de Apuleio, como seus aliados, destaca-se, primeiramente, a família dos *Apii*, que o acolheu em Oea, quando ele caíra enfermo devido à longa jornada percorrida de Cartago em direção a Alexandria (Apul., *Apol.*, 72, 2). Foi, ademais, na companhia de Ápio Quinciano, que Apuleio, ao que tudo indica, praticou ritos noturnos de sortilégio na casa de Júnio Crasso (Apul., *Apol.*, 57, 2). Outros indivíduos pertencentes à elite cidadina de Oea também apoiaram Apuleio, tal como Escribônio Leto, para cujos filhos foram endereçadas as cartas de amor de Apuleio (Apul., *Apol.*, 9, 3-12; 10, 2); e Capitolina, “*mulier honestissima*” que havia presenteado Ponciano com a madeira de ébano utilizada por Apuleio na confecção de uma estátua em honra do deus Mercúrio (Apul., *Apol.*, 61, 7).

Essa polaridade, verificada no ambiente urbano de Oea, oferece pistas valiosas acerca do modo como os diversos grupos que constituíam a elite local interpretavam as suas relações e o lugar por eles ocupado na estrutura social romana, demonstrando que o processo de romanização em curso na cidade foi diferentemente assimilado pela aristocracia oeaense. Percebe-se que, entre os inimigos de Apuleio, seus opositores em Oea, algumas características sobressaem: são representados, em *Apologia* (91, 3; 16, 6-7; 23, 1-5; 28, 8; 98, 8-9 ss), como indivíduos rústicos e ignorantes no tocante ao conhecimento das letras e da literatura greco-romana, isto é, faltava-lhes a *paideia*. Por sua vez, os aliados de Apuleio seriam de outra natureza: descritos pelo autor como eruditos, falantes do latim e do grego, instruídos de acordo com o sistema educacional greco-romano (Apul., *Apol.*, 96, 6; 72, 3; 94, 3-6; 87, 5 ss).

Observa-se, ao crer-se no testemunho de Apuleio, que a elite de Oea se repartia entre os que possuíam ou não os valores preconizados pela *paideia*, um componente fundamental para a integração das elites provinciais às ordens mais elevadas da sociedade romana.

Pode-se entrever essa diversidade de atitudes assumidas pela elite de Oea por intermédio do modo como Apuleio descreve os dois filhos de Emília Pudentila: Sicínio Ponciano e Sicínio Pudente. Eles encarnam as duas diferentes posições assumidas pelos grupos constituintes da aristocracia cidadina local. Em relação ao seu enteado mais novo, Apuleio o caracteriza como um rapaz inculto e ignorante, um indivíduo que somente se comunicava em púnico e que “balbuciava trabalhosamente [...] alguns monossílabos” em latim (Apul., *Apol.*, 98, 9). Sobre Pudente, Apuleio assim se refere:

Este menino, Sicínio Pudente, meu enteado, em cujo nome e com seu consentimento me acusa seu tio [Sicínio Emiliano], foi arrebatado de minha tutela em data muito recente, após o falecimento de seu irmão Ponciano, que lhe superava em idade e em qualidades morais. [...] Eu não tenho [...] culpa que, abandonando os estudos liberais, rebelde de toda disciplina, graças aos ensinamentos criminais desta acusação, esteja destinado a se parecer mais com seu tio Emiliano do que com seu irmão Ponciano (Apul., *Apol.*, 28, 7-9).

A última frase de Apuleio é bastante reveladora. Pudente se pareceria mais com seu tio, Sicínio Emiliano, do que com Ponciano. Assemelhar-se ao irmão de seu pai significava aproximar-se de alguém rústico e pouco instruído (Apul., *Apol.*, 87, 4-5). Emiliano é, assim, representado como um homem pouco versado na *paideia*. Apuleio o descreve da seguinte forma:

Se tu, Emiliano, tivesses conhecido esta obra [de Arquimedes] e se te dedicasses não só a destrinchar o solo, mas também ao estudo do cálculo e da geometria, [...] terias olhado para um espelho movido pelo simples desejo de aprender, e, apartando-se de vez em quando do arado, terias contemplado

com admiração os sulcos das numerosas rugas abertas em teu rosto (Apul., *Apol.*, 16, 6-7).

Ao contrário de seu parente paterno e de seu irmão mais novo, Sicínio Ponciano era um indivíduo cosmopolita, companheiro de estudos de Apuleio em Atenas e com quem compartilhava a erudição e a posse da *paideia* (Apul., *Apol.*, 72, 3). Possuía, além disso, boas relações em Roma, onde residira pouco tempo antes de retornar a Oea com o intuito de organizar as tratativas do futuro casamento de sua mãe, Emília Pudentila (Apul., *Apol.*, 69, 5; 70, 5; 71, 4; 72, 3). O próprio Apuleio, numa carta endereçada ao procônsul da África, Loliano Avito, havia feito elogios e recomendações favoráveis ao seu enteado mais velho, em uma tentativa de ampliação das redes de aliança política de Ponciano na Capital da província da África Proconsular (Apul., *Apol.*, 94, 3-6).

Ponciano, em termos de educação e de formação político/cultural, aproximava-se mais de sua mãe do que de seus demais parentes paternos. Emília Pudentila é representada por Apuleio como uma mulher rica, bem-educada e versada nas línguas grega e latina, o que poderia ser um sinal de uma maior preocupação da *gens Aemilii* no tocante à *paideia* (Apul., *Apol.*, 87, 5). Infere-se, a partir dos dados apresentados em *Apologia*, que entre os *Sicinii* e os *Aemilii* havia um modo diverso de conceber a sua posição na sociedade romana imperial. Pela descrição que Apuleio elabora de Emiliano – e também de Pudente, que a ele se assemelhava –, os *Sicinii* se relacionavam a um grupo, até certo ponto, avesso à *paideia*, como demonstra o fato de Pudente “não poder” e “não querer” falar em latim (Apul., *Apol.*, 98, 9-10). Ademais, os *Sicinii* eram fortemente associados a valores e hábitos tradicionais, característica verificada na insistência do patriarca da família em casar Emília Pudentila com o irmão de seu falecido

marido, Sicínio Claro, revelando a influência de uma tradição local de casamentos intrafamiliares (Apul., *Apol.*, 63, 5).<sup>142</sup>

Em relação aos *Aemilii*, seus planos e estratégias eram mais cosmopolitas, como comprova a aproximação de Ponciano e de Pudentila aos valores preconizados pela *paideia*, recurso fundamental para galgar-se posições de destaque na hierarquia imperial. Explorando a escassa epigrafia referente a Oea, ademais, é possível identificar os *Aemilii* como os responsáveis pela dedicação de templos, estátuas e benesses públicas em homenagem às personagens mais importantes do Império, expediente imprescindível no intuito de reforçar laços de amizade e de garantir futuras recomendações a cargos prestigiosos na burocracia imperial (*I.R.T.*, 230; 240; 241).<sup>143</sup> Verifica-se, por exemplo, numa inscrição localizada no pedestal de uma estátua, erigida em meados do século II, que “Lúcio Emiliano Celsiano legou, em seu testamento, 10 estátuas à cidade” – provavelmente em honra de personagens ilustres, tais como imperadores e procônsules (*I.R.T.*, 240).

Há também uma inscrição que comemora a construção do templo ao culto do Gênio colonial de Oea, erigido em 185 por Lúcio Emiliano, personagem pertencente à *gens Aemilii* que ostentava o posto de procônsul e o *status* senatorial. Tal fato reforçaria a inferência acerca das estratégias cosmopolitas dos *Aemilii*, haja vista a ascensão de um membro da família – cerca de 26 anos após o julgamento de Apuleio, em Sabrata – aos escalões superiores da sociedade imperial.<sup>144</sup> Os fragmentos do texto epigráfico nos oferecem a seguinte informação:

---

<sup>142</sup> Acredita-se que o fenômeno dos casamentos intrafamiliares em Oea tenha exercido um importante papel no imbróglgio envolvendo Apuleio e os *Aemilii* na cidade. Acerca dessa prática nupcial local, ver capítulo 3.

<sup>143</sup> No tocante à epigrafia referente à cidade de Oea, que compõe o *corpus* epigráfico denominado de *Inscriptions of Roman Tripolitania*, há um silêncio completo acerca dos *Sicinii*.

<sup>144</sup> Pode-se citar também o exemplo de *Aemilius Frontianus*, membro da família dos *Aemilii* proveniente da cidade de Oea, que ascendeu à ordem senatorial e é citado, entre os anos de 180-184, como um dos *sacerdotes domus Augustae Palatinae*, isto é, uma magistratura relacionada à execução do culto imperial durante o governo de Cômodo (180-192) (*C.I.L.*, VI, 2010; SALCEDO DE PRADO, 2012a, p. 375-380).

Ao imperador Cesar Marco Aurélio Cômodo Antônio Augusto Pio, pai da pátria; Lúcio Emiliano, filho de Lúcio, da tribo romana Quirina, cônsul, procônsul da Ásia, para o Gênio da colônia [...]; também legou um milhão de sestércios para os cidadãos e jogos. Este assunto, seu irmão Sula e [...] (*I.R.T.*, 230).<sup>145</sup>

Conforme os dados apresentados, pode-se fazer ainda uma última indagação. Tal diferença de representação entre os *Aemilii* e os *Sicinii* não seria produto das intenções deliberadas de Apuleio de desqualificar os seus adversários como incultos e de exaltar os seus aliados como eruditos? Não seria confiar em demasia na retórica de Apuleio quando se divide a elite cidadina de Oea em aqueles que possuíam ou não a *paidiea*?<sup>146</sup> A resposta a essa pergunta é difícil e complexa. À primeira vista, parece que Apuleio propositadamente caracterizou de modo pejorativo os seus adversários, fazendo parte de sua estratégia de defesa o uso de uma retórica depreciativa com o objetivo de persuadir o tribunal e o público que assistia ao julgamento de que ele fora acusado injustamente de magia e que ali se encontrava com o intuito de “defender a pureza da filosofia frente aos ignorantes” (*Apul., Apol.*, 1, 3).

Contudo, diante do tribunal e “de toda uma multidão de pessoas” (*Apul., Apol.*, 28, 3) que assistia a sua defesa, Apuleio não podia ser inverossímil em suas declarações. Era-lhe permitido exagerar, utilizar táticas discursivas que exacerbassem a representação estigmatizada de seus adversários, mas não poderia contrariar aquilo que seu público entendia como plausível e aceitável. Desse modo, a retórica de Apuleio possuía os limites dados por seus próprios ouvintes, posto que mentir deliberadamente ou criar um ambiente incompatível

---

<sup>145</sup> A epigrafia da cidade de Oea nos proporciona traçar uma limitada árvore genealógica da família dos *Aemilii*. Pode-se observar que *Lucius Aemilius Parocus* foi casado com *Aemilia Calliope*, sendo estes provavelmente os pais de *Lucius Aemilius* e *Sulla Aemilius*. Há também *Lucius Aemilius Celsianus* e *Publius Servilius Pudens*, possivelmente com alguma relação de parentesco com os irmãos *Lucius* e *Sulla*, talvez primos ou mesmo tios deles. Infere-se que esses indivíduos, a despeito de não serem citados nas narrativas de *Apologia*, fossem, em algum grau, aparentados com *Aemilia Pudentila* (*I.R.T.*, 230; 240; 241).

<sup>146</sup> Conceituamos retórica a partir da definição dada por Aristóteles (*Retórica*, 1355b, 25-30): “quanto à retórica, [...] vemo-la como o poder, diante de quase qualquer questão que nos é apresentada, de observar e descobrir o que é adequado para persuadir”.

com a realidade conhecida pelo auditório – em grande parte proveniente da cidade de Oea e composto de pessoas que direta ou indiretamente conheciam as personagens arroladas no processo – era bastante arriscado para alguém sujeito à pena capital.<sup>147</sup>

Um exemplo pode iluminar os limites impostos à retórica de Apuleio e demonstrar a verossimilhança das representações do autor acerca das diversas personagens citadas em *Apologia*. Para tanto, será necessário cruzar as informações disponíveis na obra com o *corpus* epigráfico de Oea.<sup>148</sup> Em *Apologia* (6, 1; 6, 3), Apuleio faz referência a um indivíduo denominado Calpurniano, para quem teria preparado um dentifrício, tido por seus adversários como um *venenum* mágico. Calpurniano é pouca vezes mencionado em *Apologia*, apenas no episódio do dentifrício e em uma outra passagem em que Apuleio o relaciona, juntamente com Sicínio Emiliano e Herênio Rufino, como um dos seus principais inimigos em Oea (Apul., *Apol.*, 60, 2).<sup>149</sup>

Se Calpurniano foi um dos articuladores das acusações apresentadas contra Apuleio, sendo um de seus mais perigosos adversários em Oea, por que o autor madaurense não lhe associou o estigma de inculto e rústico, silenciando-se acerca dessa importante personagem local? Uma resposta possível a essa questão tem de ser buscada na epigrafia. Nela, vê-se que Caio Calpurniano Celso – talvez o mesmo Calpurniano citado por Apuleio – foi o responsável pela construção, em 163, do arco do triunfo quadrifonte erigido em Oea, monumento

---

<sup>147</sup> Segundo o *Digestum* (L, XVI, 103), “a pena capital se entende como a pena de morte ou a perda dos direitos de cidadania”.

<sup>148</sup> Os demais textos epigráficos encontrados na cidade de Oea, fora daqueles citados em nossa tese, poucos dados fornecem acerca das elites cidadinas da cidade, sendo inscrições funerárias com limitadas informações (*I.R.T.*, 261; 256; 250; 251; 255; 260; 262; 254; 258; 248; 244; 229; 238; 246; 233; 245; 253; 236; 247; 234; 257; 231; 237; 235; 249; 252; 259).

<sup>149</sup> Não se sabe a razão da oposição de Calpurniano a Apuleio e a seu casamento com Pudentila. Pode-se especular que os *Calpurniani* concorriam com os *Aemilii* pela hegemonia do poder e pelo patronato de Oea. Tal inferência é corroborada pelos dados epigráficos, demonstrando que Calpurniano (*I.R.T.*, 232) e Lúcio Emiliano (*I.R.T.*, 230) fizeram doações e erigiram monumentos e prédios públicos em honra da cidade.



celebrado em honra de Marco Aurélio e Lúcio Vero e do procônsul da África à época, Cornélio Órfito.<sup>150</sup> No texto da epígrafe, afirma-se:

Ao Imperador César Marco Aurélio Antônio Augusto, pai da pátria, e ao Imperador César Lúcio Aurélio Vero, vitorioso na Armênia, Augusto; Sérvio Cornélio Órfito, procônsul, com Utédio Marcelo, seu legado; dedicou [este monumento] Caio Calpurniano Celso, curador dos negócios públicos, doador de apresentações públicas, duunviro quinquenal, flâmine perpétuo, construiu às suas expensas, em terra pública, e lhe completou com sólido mármore (I.R.T., 232).

O texto epigráfico relacionado a Caio Calpurniano Celso demonstra que os membros de sua família possuíam uma clara intenção de galgar as ordens superiores da hierarquia social romana por intermédio de contatos privilegiados e de laços de amizade com personagens importantes, tais como imperadores, procônsules e legados imperiais. Assim como os *Aemilii*, os *Calpurniani* provavelmente depositavam suas esperanças de ascensão social na formação cultural que detinham, ou seja, na *paideia*, fato que impossibilitava, diante do tribunal, a eficácia de uma representação estigmatizante nos moldes daquela que Apuleio elaborou contra Sicínio Emiliano e Sicínio Pudente, vistos pelo autor madaurense como incultos e rústicos. Portanto, o silêncio quase completo verificado em *Apologia* acerca de Calpurniano, a despeito de sua importância no imbróglio envolvendo Apuleio, sugere certo limite à estratégia retórica do autor.

Por intermédio do exemplo da cidade de Oea em meados do século II, vê-se o quão plural poderiam ser as elites cidadinas provinciais. O caso que Apuleio narra em *Apologia* demonstra a heterogeneidade de posições, táticas e estratégias empreendidas pela aristocracia local diante das novas possibilidades abertas pelo advento da conquista romana na

---

<sup>150</sup> As inscrições epigráficas de Oea atestam a existência de um outro *Calpurniani* na cidade, *Caius Calpurnianus Candidus*, provavelmente parente – talvez irmão – de *Caius Calpurnianus Celsus* (I.R.T., 245).

Tripolitânia. Tal acontecimento revela um processo de romanização multifacetado em termos de significados, mecanismos e interesses, no qual grupos de uma mesma elite adotavam maneiras diversas de lidar, interagir e existir.

Nesse sentido, o conceito de romanização deve ser pensado como flexível o bastante para abarcar as distintas formas de experimentação da identidade romana nas *civitates* provinciais. Ser romano representava algo repleto de possibilidades, um discurso aberto a várias interpretações (REVELL, 2009, p. 8-10). Percebendo a romanização por intermédio desses termos, é possível observar a sociedade romana imperial como uma entidade heterogênea, em que os “diversos grupos de indivíduos atuavam diferentemente no intuito de se tornarem romanos” (HINGLEY, 2010b, p. 78).

Se pensarmos que, na época em que Apuleio manteve residência em Oea, entre os anos de 157 e 159, a cidade ainda possuía o *status* de *municipium*, alcançando o nível de colônia romana somente em 163, ou seja, 6 anos após a chegada de Apuleio (*I.R.T.*, 230; *Apul., Apol.*, 72, 1-3), pode-se conjecturar que esse período teria sido caracterizado por um provável acirramento do debate político na cidade, dividindo-se o corpo cívico local entre os partidários de uma maior aproximação com Roma, mediante uma formação cultural nos moldes da *paideia*, o que facilitaria a própria obtenção do título de colônia, e aqueles que defendiam a manutenção da cidade como *municipium*, *status* que lhes garantiria, não apenas a cidadania romana, mas também a preservação das leis e dos costumes tradicionais da cidade, com seus órgãos judiciais e o usufruto de relativa autonomia perante o governo imperial.

As diferentes posições assumidas pelos *Aemilii* e pelos *Sicinii* devem ser interpretadas dentro desse cenário político. Para Sicínio Emiliano e Pudente, talvez fosse mais vantajoso assumir uma postura conservadora em relação ao Império, usufruindo a riqueza proporcionada pela inserção de Oea na economia imperial, como também a cidadania romana associada ao fato de pertencerem ao *ordo decurionum* local, sem, contudo, abdicarem de seus

costumes, seus hábitos e suas tradições ancestrais, mantendo assim intactas e estáveis as alianças político-matrimoniais dentro da cidade.<sup>151</sup> Em relação a Emilia Pudentila e a seu filho mais velho, a ascensão a escalões elevados da hierarquia social provavelmente fazia parte integrante de sua estratégia política familiar, iniciativa que, ao que parece, foi bem-sucedida, como demonstram os exemplos de *Lucius Aemilius* e *Aemilius Frontianus*, ambos provenientes de Oea e pertencentes à ordem senatorial.<sup>152</sup> Na perspectiva dos *Aemilii*, o prestígio de viverem em uma colônia romana, de manterem relações sociais privilegiadas com imperadores, procônsules e altos dignitários e de alçarem seus membros às ordens superiores da sociedade romana era imperativo de um estratagema que ultrapassava as fronteiras das alianças locais e inviabilizava a própria manutenção dos laços familiares que os uniam com os *Sicinii*, sendo esse um dos móveis principais do casamento de Emília Pudentila com Apuleio.

---

<sup>151</sup> Se forem considerados os dados que são apresentados em *Prosopographia Imperii romani* (S., 699), uma coletânea que reúne as personagens citadas em diferentes tipos de fontes da época romana – epigráfica, numismática e literária –, vê-se a existência de um *Sicinius*, nos anos de 202 a 205, entre os membros da ordem senatorial. Trata-se de *Q. Sicinius Clarus*, propretor da Trácia e que se diz proveniente da Tripolitânia. Fora o fato de ser homônimo de *Sicinius Clarus* – cunhado de Pudentila – e de ser natural da Tripolitânia, nenhum dado a mais relaciona *Q. Sicinius Clarus* aos *Sicinii* de Oea, sendo o parentesco entre eles uma interpretação especulativa, haja vista a possibilidade da existência de diferentes famílias *Sicinii* nas diferentes *civitates* locais. Além disso, entre os *Sicinii* das diversas cidades tripolitanas não havia, necessariamente, qualquer tipo de consanguinidade, dado que, na maioria dos casos dos nomes gentílicos norte-africanos, sua designação se relacionava a homenagens a influentes patronos imperiais, tais como o próprio imperador ou membros destacados da ordem senatorial (MATTINGLY, 1994, p. 58). Para uma análise favorável ao parentesco de *Q. Sicinius Clarus* como os *Sicinii* de Oea, ver Birley (2002, p. 142), Guey (1954, p. 119) e Bradley (2012a, p. 5).

<sup>152</sup> Guey (1954, p. 117-118), Hidalgo de la Vega (2011, p. 203) e Bertrand (1994, p. 192) especulam que *Lucius Aemilius* (*I.R.T.*, 230) e *Aemilius Frontianus* (*C.I.L.* VI, 2010) seriam a mesma pessoa, haja vista serem senadores provenientes de Oea, contemporâneos e pertencerem a mesma *gens*. No entanto, por falta de uma prova incontestável que certifique tal interpretação, seria mais prudente considerá-los à parte, como dois *Aemilii* provenientes de Oea que alcançaram o prestígio de pertencerem à ordem senatorial em meados do século II.

## RELAÇÕES DE PODER, MAGIA E ESTIGMATIZAÇÃO EM OEA

### *Apologia*: relato histórico ou ficção?

Antes do início da análise dos acontecimentos ocorridos com Apuleio durante sua estadia em Oea, faz-se necessário realizar uma breve digressão acerca das possibilidades de utilização da *Apologia* como documentação histórica. Uma questão acadêmica primordial para quem se interessa pela *Apologia* é a de discutir as relações que ela mantém com a ficção. Os eventos narrados por Apuleio, em meados do século II, estão entre os principais dados históricos conhecidos da cidade. É por intermédio de *Apologia* que se pode compreender o cotidiano vivenciado por Apuleio e aprofundar o conhecimento acerca de todo o imbróglio que envolveu a sua passagem pela cidade, sendo, para tanto, primordial a concepção de tais acontecimentos como verossímeis.

Hoje, todo um debate acadêmico coloca em lados contrários duas diferentes correntes de pensamento: de um lado, há os que negam a veracidade dos fatos narrados em *Apologia*, entendendo-a como uma obra literária, como uma ficção propriamente dita, historicamente pouco confiável e verossímil; de outro, existem aqueles que consideram a obra um importante testemunho histórico, um documento fundamental no sentido de esclarecer questões fulcrais da sociedade romana do século II.

Entre os autores que definem a *Apologia* como uma obra de ficção, destacam-se Stephen Harrison (2000; 2002; 2008) e Vincent Hunink (1997; 1998; 2001). Segundo eles, Apuleio, ao escrever a obra, teria ‘traduzido’ os fatos ocorridos em sua passagem pela Tripolitânia para a linguagem literária. Ambos os autores defendem que os dados contidos em *Apologia* sejam pouco verossímeis, não tendo conexão com os acontecimentos vividos por

Apuleio durante sua estadia em Oea, não se podendo, inclusive, ter certeza acerca do próprio julgamento descrito na obra, haja vista a inexistência de outra fonte histórica que comprove a sua realização.<sup>153</sup> O uso de figuras de linguagem – tais como metáforas, comparações e ironias –, a utilização do cômico e dos modelos literários para a caracterização de várias personagens, o abuso das digressões, das citações diretas e indiretas de autores e autoridades antigos demonstrariam, para Harrison e Hunink, a relação da *Apologia* com a ficção.

Essas características inerentes à *Apologia*, de acordo com os autores que comungam da opinião de que a obra deva ser lida mais como uma peça literária do que como um documento histórico, comprovariam a tese de que a *Apologia* foi redigida como um texto ficcional, atendendo ao interesse de Apuleio em enaltecer sua imagem como um autor de grande talento literário e oratório. Escrita com tais intenções, a obra teria pouco valor histórico como fonte; sendo uma obra literária, deveria ser analisada dentro de tais parâmetros, longe, assim, de quaisquer pretensões históricas.

Outra abordagem acadêmica acerca de *Apologia*, à qual nos filiamos, a interpreta como um discurso jurídico que narra, embora com um quê de literariedade, os acontecimentos ocorridos durante a passagem de Apuleio pela *civitas* de Oea.<sup>154</sup> Autores como Thomas Winter (1968; 1969), Benjamin Hijmans Jr (1994), James Rives (2003; 2008) e Keith Bradley (2012<sub>a</sub>; 2012<sub>e</sub>) creem que a *Apologia* seja um discurso que foi, a princípio, estenografado por escribas profissionais que acompanhavam o julgamento, em Sabrata, tendo sido, posteriormente, compilado, editado e publicado por Apuleio. Na medida em que foi estenografado, o texto da obra guardaria uma fidelidade considerável em relação ao discurso

---

<sup>153</sup> Não há, fora a *Apologia*, nenhuma outra fonte histórica contemporânea que mencione o julgamento, as personagens arroladas no Tribunal, em Sabrata, e as acusações levadas a cabo por parte da elite local oeaense contra Apuleio. Tais eventos seriam completamente desconhecidos da historiografia atual caso não tivessem sido narrados em *Apologia*, fato que corroboraria a apreensão acerca dos acontecimentos descritos por Apuleio como inverossímeis.

<sup>154</sup> O conceito de literariedade foi introduzido na academia por Roman Jakobson, que o definia como o objeto da ciência da literatura, isto é, o que faz uma determinada obra ser literária (SILVA, V. M. de A., 2007, p. 15).

proferido pelo autor no momento de sua defesa perante o tribunal. Essa interpretação valida os dados apresentados por Apuleio como verossímeis, posto que seria imprudente a um réu acusado de magia e sob risco de pena capital mentir diante do procônsul da África. Os eventos narrados em *Apologia*, por conta disso, poderiam ser tomados, de pleno direito, como fontes históricas.

Concordamos com James Rives (2008, p. 46-49) quando afirma que o emprego das figuras de linguagem, dos modelos literários e de outros recursos de retórica no texto de *Apologia* se relaciona à própria estratégia de defesa de Apuleio diante do tribunal. Segundo Rives, Apuleio buscava dissociar de sua imagem o estigma de mago e usava o enaltecimento de sua erudição como forma de demonstrar que seus conhecimentos, longe de serem exóticos, perigosos e fonte de instabilidade, estavam de acordo com a normalidade e poderiam ser aceitos socialmente. Apuleio visava a apresentar-se como um indivíduo possuidor da *paideia*, afastando de si a pecha de mago e demonstrando, a todos os ouvintes que presenciavam o seu discurso, seus dotes e habilidades literários.

Em apoio ao que foi dito acerca das possibilidades de utilização da *Apologia* como fonte histórica, pode-se citar também o trabalho elaborado por escribas profissionais que presenciaram o julgamento de Apuleio no tribunal proconsular. De acordo com Winter (1969, p. 610), a prática da cópia por estenógrafos, em tabuinhas de argila, de discursos proferidos em público era bastante comum durante o final do período republicano e o início do Império. Cícero, por exemplo, teve a sua obra *Pro Milone* estenografada antes de ser publicada, circulando na Antiguidade, de acordo com relatos de Ascônio Pediano,<sup>155</sup> duas diferentes edições do livro, uma publicada por seu autor e outra por estenógrafos. Mediante tais constatações, Winter (1969, p. 611) sugere que as “antigas evidências da estenografia que

---

<sup>155</sup> Asconio Pediano foi historiador e gramático romano do século I, tendo vivido do ano 9 a.C. ao 76 d.C.

antecedem a *Apologia* de Apuleio indicam que o discurso poderia ser fielmente copiado, e que os discursos jurídicos eram especialmente passíveis de cópia”.

A esse argumento devem ser acrescentadas as indicações feitas pelo próprio Apuleio, tanto em *Apologia* quanto em *Florida*, de que as suas performances oratórias eram de costume estenografadas. Em *Apologia* (55, 10-11), Apuleio declara que seu “discurso é muito conhecido, o lê toda gente, anda por aí em todas as mãos, e encontrou uma entusiasmada acolhida entre os piedosos cidadãos de Oea”. Em *Florida* (IX, 13), o autor faz a seguinte ponderação acerca da ação dos estenógrafos sobre os seus discursos: “tudo o que expus diante de vocês se copia ao pé da letra e é lido depois, quando já não me é possível retirar, nem trocar, nem corrigir nada do que foi dito”.

O debate em torno do caráter histórico da *Apologia* requer uma observação adicional. Mesmo que o livro seja considerado uma ficção composta por Apuleio em meados do século II, isso invalidaria a sua utilização pelo historiador? Se pensarmos a obra a partir dos pressupostos de Stephen Harrison (2000; 2002; 2008) e de Vincent Hunink (1997; 1998; 2001), esse fato descredenciaria a *Apologia* como documento útil à pesquisa? Expondo de uma maneira mais simples a nossa proposição: é vedado o uso das obras literárias como fontes históricas?

A ruptura com a ideia de documento-verdade – notadamente os de cunho oficial – levou os historiadores a se debruçarem sobre tipos variados de vestígios históricos, principalmente os literários, tidos anteriormente como meros discursos ficcionais. A partir de então seria impossível hierarquizar os tipos de documentos utilizados pelos pesquisadores. As fontes históricas, em grande parte, poderiam ser concebidas como “monumentos”, isto é, como fontes que não revelariam o passado “tal como ele foi”, mas as representações que os indivíduos de uma determinada época e lugar gostariam que fossem transmitidas à posteridade (LE GOFF, 1996, p. 545). Documentos escritos oficiais, diários, pinturas,

estátuas, testemunhos orais, obras literárias, entre outros, todos os vestígios “deixados” pelos homens no tempo seriam fontes preciosas aos historiadores.

Desse modo, se antes os textos literários ocupavam um lugar secundário, quase ilustrativo, na historiografia, eles agora adquirem estatuto de fontes primárias, permitindo ao historiador acessar dimensões do passado nem sempre passíveis de serem visitadas e interpretadas por intermédio de outras fontes, notadamente aquelas de caráter oficial. A partir da literatura, os historiadores podem captar “os modos de ver e de sentir que, não raro, escapam a outras formas de discurso” (GRUNER, 2008, p. 12).

Uma tentativa de utilização da literatura como fonte histórica pode ser percebida em um artigo de Sônia Regina Rebel de Araújo (2009), intitulado *Imaginário e narrativas: a história dialoga com a literatura no mundo antigo*, em que a autora faz uma análise das obras *Metamorphoses* e *Apologia*, de Apuleio, no intuito de observar a presença da ideologia escravista, da condenação da magia e do enaltecimento da sabedoria e da filosofia nos textos do autor. Nas palavras de Araújo (2009, p. 124): “a literatura é importante para o estudo da História Social, e mesmo indispensável para uma história dos sentimentos, das ideologias e mentalidades”.

A utilização dos textos literários pelos historiadores, nesse sentido, levaria em conta principalmente o caráter de representação inerente à literatura. Representação que, segundo Roger Chartier (1987, p. 13-28), define-se como o modo pelo qual, em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada e lida. Tal conceito é fundamental, porque permite aos pesquisadores perceberem, por meio das obras literárias, como determinados atores sociais investem de sentido suas práticas e seus discursos (GRUNER, 2008, p. 12).

Dito isso, um último problema ainda subsiste acerca da utilização da *Apologia* como documentação primária em uma pesquisa histórica: o fato de ela ser a única fonte disponível



para os eventos envolvendo Apuleio em Oea. Não há outro documento referente à época em que o autor viveu na *civitas* – epigráfico, numismático ou literário –, que possibilite confirmar, confrontar ou criticar os acontecimentos apresentados em *Apologia*. As personagens que fizeram parte do imbróglio seriam desconhecidas da historiografia caso não tivessem sido citadas por Apuleio. É preciso, assim, “confiar” no discurso do autor, pois somente ele nos possibilita entrever os eventos ocorridos no cotidiano de Oea entre 157 e 159 (RIVES, 2008, p. 17-18).

Se não há outra fonte disponível, qual a melhor maneira de proceder para resguardar a confiabilidade de nossas conclusões? A única saída é empreender uma crítica interna da documentação, atentando para a intencionalidade e a subjetividade inerentes à obra; em suma, para a retórica do autor. Tendo essa perspectiva em mente, buscamos analisar a *Apologia* – assim como todo o *corpus Apuleii* – com base em uma metodologia específica de leitura das fontes relacionada à Análise de Conteúdo, por meio da qual recortamos, categorizamos e interpretamos as fontes de nossa pesquisa (BARDIN, 2002). Além desse procedimento, também empreendemos uma confrontação do discurso jurídico pronunciado por Apuleio, em Sabrata, com todo um *corpus* documental de apoio.<sup>156</sup> A numismática, a epigrafia e demais dados arqueológicos de períodos e regiões próximos foram, nesse sentido, de grande valia, visto que por meio deles tivemos a oportunidade de relacionar, confrontar e avaliar as informações fornecidas por Apuleio.

---

<sup>156</sup> Utilizamos dois *corpora* de fontes provenientes da Tripolitânia romana no intuito de confrontarmos as informações disponíveis em *Apologia*. Um epigráfico, presente em *Inscriptions of Roman Tripolitania*, e outro numismático, existente em *Numismatique de l'ancienne Afrique*.

### Tradições, conflitos e relações familiares em Oea

O imbróglia envolvendo Apuleio, em Oea, se inicia no inverno de 157 (Apul., *Apol.*, 72, 1-2). Sua estadia na cidade é fruto de uma fatalidade, pois “esgotado das penalidades de uma longa viagem, [hospedou-se] durante alguns dias na casa dos Ápios”, família local que já anteriormente o conhecia e que lhe ofereceu inicialmente abrigo em Oea (Apul., *Apol.*, 72, 2-3). Apuleio caíra enfermo como consequência de uma jornada fatigante entre Cartago e Alexandria, no Egito, quando percorreu a estrada costeira norte-africana, que correspondia à rota mais curta entre as duas cidades (Apul., *Apol.*, 72, 1).<sup>157</sup> Essa via atravessava diversas *civitates*, entre elas a própria Oea, passando por regiões desérticas e semidesérticas. O percurso era desgastante e somente poderia ser feito durante o inverno, haja vista as altas temperaturas e a baixa precipitação durante as demais estações do ano, no norte da África (MATTINGLY, 1994, p. 61-62).

Em Oea, enquanto se encontrava hospedado na casa dos Ápios, recuperando-se das enfermidades decorrentes da viagem, Apuleio recebeu várias visitas de um antigo companheiro de estudos em Atenas, Sicínio Ponciano, ao qual “havia estado intimamente vinculado [...] por uma estreita amizade” (Apul., *Apol.*, 72, 3). Esse companheiro “cuida solícitamente da saúde” de Apuleio e “lhe cobre com toda classe de atenções” (Apul., *Apol.*, 72, 4), acreditando que “havia encontrado para sua mãe um marido idôneo, em quem poderia confiar sem risco algum toda a fortuna de sua família” (Apul., *Apol.*, 72, 4).

Buscando aproximar Apuleio de Emília Pudentila, Ponciano, após ter convencido o autor madaurense a “esperar o próximo inverno” (Apul., *Apol.*, 72, 5) para novamente seguir viagem rumo a Alexandria, incentivou-o a hospedar-se na casa de Pudentila, “alegando que ali teria uma vida mais sã e que, ademais, poderia desfrutar [...], com mais liberdade, do mar”

<sup>157</sup> Acerca do trajeto da estrada costeira no trecho que percorria a Tripolitânia, ver *I.R.T.*, 923 a 929.

e da companhia de sua nova anfitriã (Apul., *Apol.*, 72, 6). É nesse momento que Apuleio tomou contato com Emília Pudentila, mulher com quem, em breve, se casaria, acontecimento que influenciará decisivamente os passos de sua vida futura.

Pudentila, muitos anos antes de conhecer Apuleio, foi casada com Sicínio Amico e com ele tivera dois filhos, Ponciano e Pudente (Figura 8). Após a morte de Amico, os filhos de Pudentila “ficaram sob a *potestas* do avô paterno”, patriarca dos *Sicinii* (Apul., *Apol.*, 68, 2). Por 14 anos, ela permaneceu sob uma situação inusitada, pois “o avô das crianças se empenhava em casá-la, contra a sua vontade, com Sicínio Claro”, irmão mais novo de Amico (Apul., *Apol.*, 68, 2). O patriarca da família *Sicinii* ameaçava Pudentila de que “não deixaria aos filhos da viúva nada que lhes correspondesse à herança do pai, caso ela se casasse com algum homem que não pertencesse à família [*Sicinii*]” (Apul., *Apol.*, 68, 4). Por conta de tais imposições, Pudentila acabou celebrando um acordo de *sponsalia*, isto é, de futuras núpcias, com seu cunhado, fortalecendo, por conta disso, seu vínculo familiar com os *Sicinii* (Apul., *Apol.*, 68, 6).<sup>158</sup>

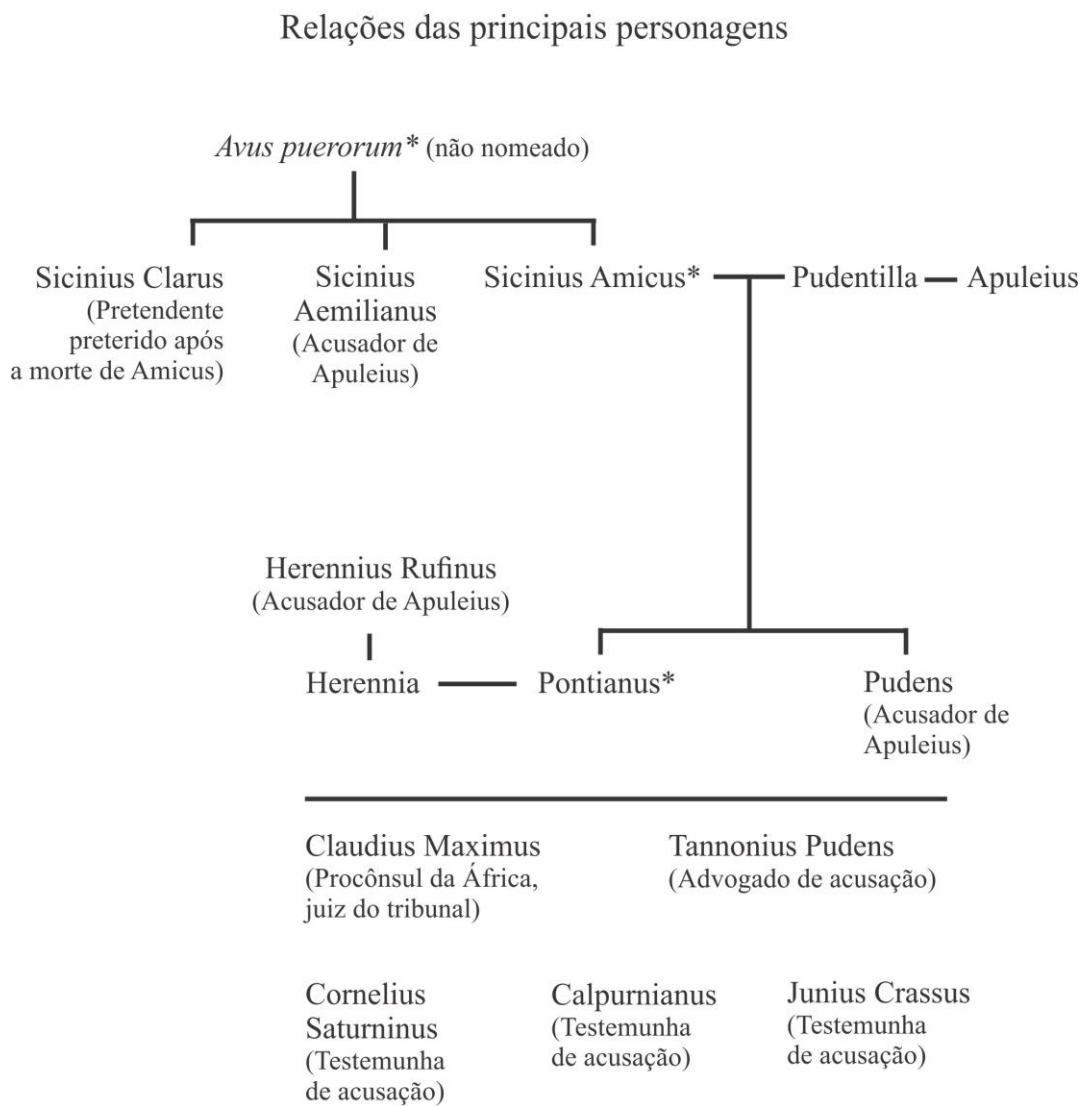
Pode-se inferir que a associação entre as duas famílias – *Aemilii* e *Sicinii* – remontava a épocas muito mais antigas, estendendo-se por um período de tempo anterior ao próprio casamento entre Emília Pudentila e Sicínio Amico. Conforme a onomástica romana, o nome de um indivíduo era composto por seu prenome, secundado pela alcunha gentílica e finalizado pelo da família, sendo, no caso das mulheres, inexistente o prenome (SMITH, 2006, p. 15-18). Dessa forma, Emília Pudentila fazia parte da *gens* Emília e da família Pudente. Observando-se que o outro irmão de seu falecido marido se chamava Sicínio Emiliano – não se sabe qual seria o seu prenome –, é possível supor uma relação duradoura e tradicional entre

---

<sup>158</sup> Essa modalidade de futuras núpcias era um contrato verbal que poderia ser dissolvido por ambas as partes de forma unilateral. Tal compromisso nupcial não garantia necessariamente o futuro matrimônio dos noivos, mas tão somente a intenção deliberadamente pronunciada por eles de virem a casar-se, podendo ser rompido a qualquer momento e pelo motivo que lhes interessasse (*Dig.*, XXIII, I; HIDALGO DE LA VEGA, 2011, p. 208).

as duas *gentes*, visto que um dos três filhos do patriarca dos *Sicinii* possuía, como denominação de seu ramo familiar, a alcunha dos *Aemilii* (BRADLEY, 2012b, p. 52).

Figura 8 – Principais personagens citadas em *Apologia*



Com receio de ter seus filhos deserdados da herança paterna, Pudentila permaneceu, por 14 anos, viúva e prometida em futuras núpcias a seu cunhado, Sicínio Claro. Tal condição só foi modificada após o falecimento do patriarca dos *Sicinii*, que deixou “como herdeiros [...] os filhos de Pudentila, de modo que Ponciano, que era o de mais idade, servisse como tutor do irmão” (Apul., *Apol.*, 68, 6). Diante de tal situação, Pudentila rompeu os vínculos que a associavam aos *Sicinii* e desfez unilateralmente o contrato nupcial firmado com Claro. Em suma, a viúva conseguiu a herança paterna para os filhos e se encontrou livre para se casar com um pretendente de sua própria escolha.

Os interesses dos *Siciniis* em manter a aliança com os *Aemilii* e em reter a herança de Pudentila – estimada em 4 milhões de sestércios – dentro da circunscrição familiar não cessaram com a negativa da viúva em casar-se com Claro (Apul., *Apol.*, 71, 6). Sicínio Emiliano, provavelmente o novo patriarca da família, exortou Ponciano, por meio de uma carta, a convencer Pudentila a desistir de seus novos planos matrimoniais, mantendo, dessa forma, intactos o compromisso firmado com Claro e os laços que uniam ambas as famílias (Apul., *Apol.*, 70, 1-3).

No decorrer do estremecimento das relações familiares entre *Sicinii* e *Aemilii*, Apuleio chegou a Oea, como ele próprio informa: “enquanto a mãe fazia seus planos matrimoniais e o filho andava obcecado por seus temores, seja por causalidade, seja por obra do destino, chego a Oea, quando seguia para Alexandria” (Apul., *Apol.*, 72, 1). Não se sabe, ao certo, quais os interesses envolvidos no casamento de Pudentila com Apuleio, nem mesmo as motivações que animaram Ponciano a propor ao autor madaurense desposar sua mãe, considerando-o “o único em quem [...] podia confiar todos os seus interesses” (Apul., *Apol.*, 73, 4). É possível, ao menos, sugerir certas conclusões ante alguns dados fornecidos em *Apologia*, que conferem uma boa dose de verossimilhança às nossas deduções.

Para Apuleio, a razão do casamento talvez seja mais evidente. Ele chegou a Oea acompanhado por um único escravo (Apul., *Apol.*, 17, 2) e, segundo suas próprias palavras, “não havia vacilado em gastar toda sua herança” – estimada em cerca de 1 milhão de sestércios – em liberalidades e em estudos prolongados (Apul., *Apol.*, 23, 4). Em suma, Apuleio se encontrava em grande dificuldade financeira à época e o matrimônio com uma rica viúva poderia amenizar sua situação, possibilitando-lhe arcar com os custos de seus estudos, de suas viagens e de futuros cargos públicos.<sup>159</sup>

Mesmo que Apuleio buscase minimizar, em seu discurso diante do tribunal, os ganhos econômicos decorrentes de seu casamento com Pudentila, eles eram evidentes. Primeiramente, Apuleio recebeu um dote de 300 mil sestércios (Apul., *Apol.*, 92, 1), quantia não desprezível à época, visto que ultrapassava em muito o censo mínimo necessário – aproximadamente 100 mil – para o ingresso na ordem dos decuriões de Cartago, capital da África Proconsular e principal *civitas* norte-africana (ALFÖLDY, 1996, p. 175). Somam-se a isso a compra de uma *villa* no valor de 60 mil sestércios e a inclusão no testamento de Pudentila de uma cláusula que previa um legado suficiente “para cobrir as aparências” e custear dignamente as necessidades futuras de Apuleio, caso sua esposa viesse a falecer (Apul., *Apol.*, 101, 5; 100, 2).

Fica evidente, segundo os dados contidos em *Apologia*, o quanto Apuleio era economicamente dependente de sua esposa, o que talvez explique o interesse de Pudentila em tê-lo como marido. Ela era uma viúva com total liberdade testamentária e de administração de

---

<sup>159</sup> Em *Florida* (XVI, 38), Apuleio informa que ocupou o cargo de sacerdote na cidade de Cartago, magistratura que requeria a posse de uma considerável fortuna, haja vista os custos decorrentes de seu exercício.

seus bens, sem qualquer submissão à *potestas* de um marido, filho ou pai, sendo, por isso, denominada por Apuleio de *mulier libera* (Apul., *Apol.*, 73, 8-9; 99, 3-5; 27, 7).<sup>160</sup>

O que se observa em *Apologia* é que Pudentila foi casada com Sicínio Amico no regime de matrimônio *sine manus*,<sup>161</sup> o mais comum no período imperial romano.<sup>162</sup> Nesse sistema, as mulheres permaneciam sob a *potestas* do pai, mesmo já casadas, e, em caso de divórcio ou de se tornarem viúvas, eram devolvidas à guarda do *paterfamilias* de suas famílias de origem, fosse ele o pai ou, na falta desse, um parente de ascendência masculina – tio, filho, primo ou irmão.<sup>163</sup> Do governo de Cláudio (41-54) em diante, no entanto, as mulheres cujos pais já haviam morrido não mais passariam para a tutela de seus parentes agnados mais próximos, tornando-se livres para administrar a sua herança por si próprias (THOMAS, 1990, p. 184-185).<sup>164</sup> Casada no sistema *sine manus*, Pudentila, cujo pai já deveria estar morto à época e não é citado em *Apologia*, poderia, ao ser viúva, administrar livremente seu patrimônio e casar-se com um homem de sua preferência, sem qualquer impedimento legal.

Tal condição permite compreender o motivo da recusa de Pudentila em casar-se com Sicínio Claro, já que desejava sair da guarda da família *Sicinii* e exercer plenamente seu estatuto de *mulier libera*. Daí também o interesse manifesto por ela de contrair matrimônio

---

<sup>160</sup> Pudentila, mesmo sendo considerada uma mulher emancipada (*mulier libera*), possuía um tutor, Cassio Longino (*tutor mulieris*), para questões de venda e compra de bens imóveis (Apul., *Apol.*, 101, 7). Pela quase completa irrelevância do tutor de Pudentila na trama narrada em *Apologia*, acredita-se que ele fosse uma figura de pouca importância nas questões relacionadas à administração dos bens da viúva.

<sup>161</sup> Diferentemente do casamento *sine manus*, os matrimônios *cum manus* eram aqueles em que as mulheres passavam para a *potestas* do marido e da família deste último (THOMAS, 1990, p. 167-168).

<sup>162</sup> Pode-se inferir com razoável certeza que Pudentila havia se casado no sistema *sine manus* com Amico, haja vista o fato de Sicínio Emiliano, patriarca dos *Sicinii*, não possuir qualquer ingerência sobre o patrimônio ou as decisões matrimoniais tomadas por Pudentila. Se o casamento entre ela e Amico tivesse sido celebrado *cum manus*, a mesma estaria sob a *potestas* de seu cunhado.

<sup>163</sup> *Paterfamilias* era um termo legal para designar o chefe, patriarca, de uma determinada família, aquele sob cuja *potestas* estavam todos os demais: mulher, filhas, filhos, escravos e parentes próximos (GARDNER, 1996, p. 5-6).

<sup>164</sup> Sobre as leis decretadas no governo do Imperador Cláudio e que versavam sobre o estatuto das mulheres, ver Gaio (*Instituta*, 1, 157; 1, 171).

com Apuleio, um dependente financeiro que não poderia intervir em suas deliberações acerca da administração de seus bens. Casando-se com Apuleio segundo o regime *sine manus*, ela garantiria a ingerência sobre sua própria vida e riqueza, além de afastar qualquer possibilidade de intromissão dos *Sicinii*. Apuleio, portanto, era o marido ideal para os planos de emancipação de Pudentila (FANTHAM, 1995, p. 126-130).

Quanto aos interesses de Ponciano em casar sua mãe com Apuleio, é possível que dois fatores tenham sido determinantes. O primeiro estava ligado às questões de salvaguarda da herança familiar. Ele confiava em Apuleio, talvez devido à dependência econômica deste último frente a Pudentila, e também, provavelmente, pela convivência e pela estreita amizade que ambos cultivaram em Atenas. Em suma, Apuleio, aos olhos de Ponciano, era um *vir* idôneo ao qual poderia confiar a fortuna da família (Apul., *Apol.*, 72, 3; 72, 4).

Creemos, ademais, que um segundo fator, talvez ainda mais importante, teria influenciado Ponciano a propor Apuleio como pretendente para Pudentila. Mesmo com poucos recursos, Apuleio era um homem de excelentes contatos, vivera em Atenas, Roma, Cartago, possuindo relações próximas com grandes personagens da sociedade imperial; isto é, ele adquirira um capital simbólico não desprezível, composto de prestígio e relações privilegiadas.<sup>165</sup> Tal fato é corroborado por um breve excerto de *Apologia* (95, 1), no qual Apuleio apresenta uma carta do proncônsul da África, Loliano Avito, como prova incontestada de sua dignidade e honra: “eu não poderia apresentar-vos um apologista mais idôneo, um

---

<sup>165</sup> A *schola* dos mais renomados filósofos da época imperial representava um local de interlocução e de contato dos estudantes com as mais prestigiosas personagens da sociedade romana do período, constituindo esse um dos motivos de o aprendizado da filosofia ser um elemento fundamental para uma futura carreira pública bem-sucedida. Como Apuleio estudara filosofia em Atenas (*Flor.*, XVIII, 15) e fora, provavelmente, pupilo de um conceituado filósofo –Tauro ou Sexto de Queroneia teriam sido os mestres de Apuleio (DILLON, 1977, p. 338) –, tal fato aumentaria consideravelmente a possibilidade de o autor madaurense aproximar-se e estender a sua rede de contatos com personagens de destaque na sociedade romana imperial (HAHN, 2011, p. 125-126).



testemunho mais insubornável de minha vida, um advogado, por fim, mais eloquente”.<sup>166</sup> A isso, pode ser também acrescentada a própria projeção alcançada por Apuleio em Cartago, alguns anos após sua estadia em Oea. Por intermédio de *Florida* (XVI, 38; XVI, 46), observa-se que o autor madaurense trilhou uma bem-sucedida carreira de orador, ocupando cargos públicos importantes, como o de sacerdote municipal, e obtendo o prestígio de ter na cidade duas estátuas erigidas em sua homenagem.<sup>167</sup>

Por meio dos contatos pessoais de Apuleio, Ponciano poderia ampliar suas redes de amizade para além da pequena e periférica Oea, obtendo, assim, certa ascensão no interior das ordens superiores da sociedade romana imperial.<sup>168</sup> Ponciano, que, como o próprio Apuleio, possuía a *paideia* e estudara em Atenas, poderia, com o auxílio deste último, dar vazão às suas estratégias cosmopolitas de mobilidade social. Não à toa, Apuleio o havia recomendado ao procônsul da África, Loliano Avito, inferindo-se disso que a contrapartida legada a Ponciano pelo casamento de sua mãe com o autor madaurense foi a associação de seu nome e de sua família ao de Apuleio, como é possível deduzir da seguinte passagem contida em *Apologia* (94, 3-6):

[...] logo me suplicou que o reconciliasse novamente com o ilustríssimo Loliano Avito, a quem o havia recomendado recentemente, no começo de sua carreira de orador. Assim, [...] provido de uma carta minha, [Ponciano]

<sup>166</sup> A percepção romana de *honor* era, muitas vezes, reificada, apresentando-se como algo que poderia ser concedido a outrem. No caso da carta de Loliano Avito endereçada a Apuleio, este último se apropriaria de parte da *honor* do procônsul da África, fato que concederia ao autor madaurense grande prestígio frente aos seus pares (LENDON, 2005, p. 47-48).

<sup>167</sup> “Em Roma não se tornava sacerdote quem o desejasse: o sacerdócio não era uma questão de vocação [...], mas um *status* social. Como os atos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, e não em nome de indivíduos, só aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto [...] exerciam as funções sacerdotais” (SCHEID, 1991, p. 53).

<sup>168</sup> A partir do século I se tornou cada vez mais comum a entrada das elites provinciais nas ordens equestre e senatorial. Entre os africanos, o melhor exemplo pode nos ser dado pela projeção da família dos *Severii*, proveniente da cidade de Lepcis, haja vista que no final do século II um dos seus membros era coroado Imperador: Septímio Severo (193-211). Para um estudo pormenorizado acerca do processo de mobilidade social dos *Severii* de Lepcis e sua relação com a ascensão de Septímio Severo, ver Birley (2002).

se dirigiu a Cartago, onde, a ponto de finalizar seu proconsulado, Loliano Avito aguardava a sua chegada, Máximo. Quando leu a minha carta, Loliano [...] felicitou Ponciano.

A *commendatio* oferecida por Apuleio a Ponciano colocaria o filho mais velho de Emilia Pudentila sob a proteção – enquanto *amicus* – de Loliano Avito, podendo resultar na concessão de futuros benefícios, tais como cargos proeminentes no exército ou na burocracia estatal. O termo *amicus* designava, na sociedade romana imperial, a relação de “amizade” entre indivíduos das ordens superiores, mas nem sempre com posições sociais equivalentes. A *amicitia* entre Ponciano – um equestre provincial – e o procônsul da África, Loliano Avito – pertencente à ordem senatorial –, possivelmente se encaixaria numa relação protegido/patrono, assim como definido por Saller (1989, p. 61): “um homem sob os cuidados e a proteção de uma pessoa influente (um patrocinador, instrutor ou patrono), que promoveria a sua carreira”, isto é, sua ascensão social.

Em termos práticos, o imperador era o único habilitado a admitir novos membros às ordens superiores, por isso tornava-se imprescindível aos indivíduos que almejavam algum tipo de mobilidade social a aproximação com personagens importantes da sociedade romana e com acesso privilegiado à corte, tais como cônsules, procônsules e legados imperiais (ALFÖLDY, 1996, p. 152-153; ÁLVAREZ MELERO, 2013, p. 415).<sup>169</sup> Ponciano, sendo um *splendidissimus equis* da cidade de Oea (Apul., *Apol.*, 62, 4), poderia projetar, por meio do capital simbólico proporcionado por Apuleio e de uma aproximação com o governador da África Proconsular, uma promoção a cargos importantes dentro do *cursus honorum* equestre e, até mesmo, uma futura elevação à ordem senatorial,<sup>170</sup> na medida em que possuía o censo

---

<sup>169</sup> Acerca da elevação das elites norte-africanas às ordens equestre e senatorial, ver Salcedo de Prado (2012; 2013), Corbier (2005) e Birley (2002).

<sup>170</sup> Os *homines novi* da ordem senatorial eram preferencialmente indivíduos provenientes das ordens mais elevadas das cidades do império, muito frequentemente filhos de ilustres equestres, que obtinham na juventude e por eleição do próprio Senado o direito de ocupar um posto senatorial inferior (*ius honorum*). A esses se juntavam indivíduos provenientes da ordem equestre com uma bem-sucedida

necessário (cerca de 1 milhão de sestércios), que certamente era *ingenius* – isto é, não havia tido antepassados escravos ou libertos – e adquirira, via *paideia*, a formação político-cultural exigida àqueles admitidos no *ordo senatorius*.<sup>171</sup>

O casamento entre Apuleio e Pudentila teria ocorrido após um ano da chegada do autor madaurense a Oea, pois antes de consumarem definitivamente o matrimônio, tiveram que esperar a celebração das núpcias de Ponciano e a tomada da toga viril por parte de Pudente. Esses dois eventos, contudo, trouxeram consequências inesperadas, haja vista que ambos os filhos de Pudentila se tornaram reticentes quanto à união de sua mãe com Apuleio. Pudente, com 15 anos de idade e consagrado como cidadão de pleno direito, irrompeu no enredo de *Apologia* como um opositor empedernido de Apuleio, aproximando-se de seu tio, Sicínio Emiliano, que, por interesses familiares, sempre foi contra o casamento de Pudentila com outro homem que não seu irmão, Sicínio Claro (*Apul., Apol., 73, 7; 98, 3*).

No tocante ao casamento de Ponciano, tal acontecimento acarretou uma completa reviravolta em sua posição frente a Apuleio. De principal defensor do matrimônio deste último com Pudentila, Ponciano se tornou um de seus maiores opositores. Segundo o que Apuleio declara em *Apologia* (74, 3-4), “esta [...] mudança de atitude e a animosidade que concebeu contra sua própria mãe, não lhe pode censurar, mas sim a seu sogro, Herênio Rufino. [...] Foi ele que lhe induziu”. Para Apuleio, o casamento de Ponciano com Herênia e sua aproximação com Rufino teriam influenciado o filho mais velho de Pudentila a mudar de atitude. Tal explicação, entretanto, baseava-se no interesse de Apuleio em manter a integridade de seu enteado.<sup>172</sup>

---

carreira no exército ou na administração imperial, admitidos no *ordo senatorial* como *adlecti in amplissimum ordinem* (ALFÖLDY, 1996, p. 163-164).

<sup>171</sup> Aqueles que pretendiam ascender às ordens senatorial e equestre deveriam possuir uma ascendência não maculada pela escravidão. Para senadores, exigia-se que fossem *ingeni* por até duas gerações; para equestres, apenas por uma (SALLER, 2008, p. 818).

<sup>172</sup> A representação de Ponciano como a contraposição de Pudente era fundamental no discurso de Apuleio no tribunal, haja vista que demonstrava a própria diferenciação entre os que possuíam e os

Se a explicação fornecida por Apuleio é insuficiente, qual o motivo da mudança repentina de opinião? E mais, por que o mesmo Ponciano, após algum tempo, voltou a apoiar a união de sua mãe com Apuleio? O que se pode deduzir a partir de *Apologia* (93, 3; 94, 1) é que Ponciano temia a influência que o autor madaurense teria sobre Pudentila, inclusive no que diz respeito à divisão da herança. Como ela possuía liberdade testamentária para deserdar ou beneficiar qualquer pessoa e repartir o seu patrimônio da forma que bem entendesse, uma maior ascendência de Apuleio sobre Pudentila poderia colocar em risco a parte da herança materna que caberia a Ponciano.<sup>173</sup>

Essa hipótese é corroborada pelos motivos que levaram Ponciano a reaproximar-se de Apuleio. A conciliação só foi efetivada após a partilha de parte da herança materna, concedendo Pudentila, a seus dois filhos, “campos muito férteis, uma vasta casa, provida em tudo de abundância, uma grande quantidade de trigo, cevada, vinho, azeite, [...] quatrocentos escravos e [...] numerosos rebanhos de preço não desprezível” (Apul., *Apol.*, 93, 4). Após tal concessão, “Ponciano [...] se ajoelhou em nossos pés e nos pediu perdão, [...] chorando, beijando nossas mãos e nos assegurando de que se arrependia” (Apul., *Apol.*, 94, 3). A isso, pode-se incluir também uma ameaça velada feita por Apuleio de obstruir as conexões entre Ponciano e os notáveis da região. Refletindo sobre o comportamento do enteado, declara o autor: “[Ponciano] tomara ciência [...], pelo visto, de que poucos dias antes eu havia escrito a [Loliano Avito], informando-lhe detalhadamente todo o ocorrido” (Apul., *Apol.*, 94, 4). Diante do perigo de ter arruinadas as suas estratégias de ascensão social, e mediante a

---

que não detinham a *paideia*, elemento chave na retórica empreendida pelo autor madaurense. Por conta disso, macular a imagem de Ponciano não seria vantajoso para a estratégia de defesa levada a cabo por Apuleio.

<sup>173</sup> Até o ano de 178, com o senato-consulta Orficiano, as *mulieres libertae* tinham total liberdade de instituir quem lhes interessasse em seus testamentos, não tendo nenhuma obrigação legal de deixarem como herdeiros os seus filhos. Não havia, até então, uma sucessão feminina legítima, posto que a progeneritura das mulheres não era reconhecida legalmente (THOMAS, 1990, p. 155).

salvaguarda de sua parte na herança, proporcionada pela divisão do patrimônio materno, Ponciano reconsiderou sua posição e pôs fim às hostilidades contra a mãe e o padrasto.

Após a resolução desse imbróglio momentâneo, Ponciano, portando uma carta de recomendação concedida pelo próprio Apuleio, seguiu para Cartago e buscou estreitar suas relações de amizade com Loliano Avito, procônsul da África à época. Não se sabe o tempo de estadia de Ponciano na cidade, nem o resultado de seu encontro com o procônsul. Pode-se somente especular que ele teria permanecido na cidade por um período suficiente para, de lá, escrever diversas cartas a Apuleio, informando-o de suas atividades diárias (Apul., *Apol.*, 96, 4-6). Em sua viagem de regresso a Oea, entretanto, Ponciano caiu enfermo e faleceu (Apul., *Apol.*, 96, 5).

Com a morte de Ponciano, seguiu-se um acirramento da oposição contra Apuleio em Oea, uma vez que a consequência direta do falecimento de seu enteado mais velho foi a aproximação de Pudente e Emiliano com Herênio Rufino, formando-se uma coalizão de forças contra Apuleio e seu já consumado casamento com Pudentila: “tão logo seu irmão deu o último suspiro, [Pudente] abandonou sua mãe e foi viver com seu tio, [...] que apoiava Rufino e lhe dava votos de êxito” (Apul., *Apol.*, 98, 1). Além disso, foi também nesse momento que a aversão ao autor madaurense se intensificou em Oea, dando vazão aos rumores que faziam dele um mago e assassino (Apul., *Apol.*, 97, 1; 98, 1; 97, 5-7; 98, 3-4).

A aliança entre Pudente e Rufino se estabeleceu, ademais, por intermédio de uma prática comum em Oea. A viúva de Ponciano, Herênia, tão logo se viu deserdada do testamento de seu falecido marido, aproximou-se do irmão mais novo deste último: “[Rufino] põe diante deste pobre menino, levando-a a seu leito, uma mulher que lhe supera muito em idade e que, até data muito recente, era esposa de seu irmão” (Apul., *Apol.*, 98, 1).<sup>174</sup> Tal

---

<sup>174</sup> Em *Apologia* (97, 6-7), Apuleio informa acerca da rejeição que Ponciano, em seu testamento, manifestara contra sua esposa: “ao descobrir as maquinações da filha de Rufino, não só não a instituiu

acontecimento manteve vivas as esperanças de Rufino de apropriar-se, por meio do casamento de sua filha com Pudente, de parte da herança de Pudentila, além de conservar a aliança entre os *Sicinii* e os *Herenii*.

Pode-se, por intermédio da associação entre Emiliano, Pudente e Rufino, inferir quais eram as intenções deles e o porquê de uma oposição sistemática a Apuleio e a seu casamento com Pudentila. À primeira vista, as questões em jogo pareciam ser de cunho econômico, uma vez que, a todo momento, a narrativa de *Apologia* deixa claro o interesse de Emiliano, Pudente e Rufino na herança da viúva. Provavelmente, as demandas relacionadas aos bens de Pudentila tiveram um peso determinante nas acusações contra Apuleio, haja vista que até mesmo Ponciano, por um pequeno período de tempo, foi contra a união de sua mãe com o autor madaurense.

Ponciano voltou atrás em suas suspeitas tão logo ficou claro que sua herança não estava ameaçada por conta do casamento de sua mãe com Apuleio. Pudentila havia feito a partilha de seu patrimônio entre os filhos e demonstrara, para todos os seus críticos, que a ingerência de Apuleio sobre os seus bens era nula (Apul., *Apol.*, 93, 4). Mesmo com tais provas de que o patrimônio materno estava salvaguardado, Pudente não renunciou à sua posição, mantendo uma opinião contrária à união de Apuleio com Pudentila. Qual seria a razão disso? Se a herança de Pudente estava a salvo, como o próprio testamento da mãe comprovava, por que manter as acusações contra Apuleio? Emiliano, Rufino e Pudente não estariam satisfeitos com a parte da herança materna assegurada a este último?<sup>175</sup>

---

herdeira, mas também nem sequer lhe deixou um legado honrável". Tal fato faria com que Herênia e seu pai se aproximassem de Pudente com vistas a adquirir o quinhão da fortuna dos *Aemilii* que a este último pertencia.

<sup>175</sup> O interesse de Emiliano na herança de Pudentila passava por Pudente. Como parente agnado mais próximo e *paterfamilias* dos *Sicinii*, Emiliano herdaria a parte da herança de Pudente caso esse morresse sem deixar descendentes. Em *Apologia* (98, 4), Apuleio comentou o fato de Emiliano aproximar-se de Pudente devido ao interesse nos bens que este último herdaria da mãe e do irmão mais velho falecido.

A resposta a tais indagações tem de ser buscada em outro lugar, evocando-se elementos outros que não somente aqueles de natureza econômica. Segundo o texto de Apuleio, havia, em Oea, viúvas prometidas em casamento aos irmãos mais novos de seus cônjuges falecidos. Isso aconteceu com Pudentila, prometida em futuras núpcias ao seu cunhado Sicínio Claro, e também com a filha de Herênio Rufino, que se aproximou de Pudente (Apul., *Apol.*, 68, 6; 96, 4-5). Ambos os episódios evidenciam um padrão local de casamentos intrafamiliares, segundo o qual as novas bodas permaneceriam circunscritas a um círculo familiar restrito. Pode-se conjecturar que o principal propósito desse sistema matrimonial fosse o de manter os bens da família, evitando-se assim a dispersão das heranças dos aristocratas locais. De todo modo, existia uma típica tradição tripolitana de relacionamentos familiares ainda em voga em meados do século II, provavelmente fruto de influências que remontavam ao passado púnico da cidade (BRADLEY, 2012b, p. 52; FANTHAM, 1995, p. 223; OSGOOD, 2006, p. 434).<sup>176</sup>

Um novo casamento com membros de outra família que não a do antigo cônjuge era um fato corriqueiro na sociedade romana imperial. As alianças entre as famílias e os casamentos iam e vinham, sendo comum que o divórcio do casal atendesse a interesses políticos de momento (VEYNE, 1994, p. 45-60). Aparentemente, o matrimônio de Apuleio em nada contrariava as leis romanas, entretanto, em Oea, tal evento teve como consequência uma fortíssima oposição contra Apuleio, que foi levado a julgamento por atos relacionados ao crime de *veneficium* e acusado de utilizar magia amorosa para seduzir Emília Pudentila.

Acreditamos, por conta disso, que a real questão a ser levada em conta seja a de que Apuleio, mediante seu casamento com Pudentila, rompeu o padrão local de casamentos

---

<sup>176</sup> Bradley (2012b, p. 52) especula acerca da possível relação entre a prática de casamentos intrafamiliares verificada na Tripolitânia e o Levirato existente na tradição judaica, interpretando tal fenômeno como uma herança semítica oriunda da colonização fenícia na região. Tal hipótese, como sugere Fantham (1995, p. 223), dificilmente pode ser verificada e comprovada, permanecendo, por falta de fontes confiáveis, no nível da mera especulação.

intrafamiliares, que dizia respeito a alianças há muito consolidadas entre as *gentes* da elite cidadina de Oea. Tanto Emiliano quanto Pudente e Rufino compartilhavam dessa tradição, haja vista a insistência em preservar as relações de aliança entre suas famílias: primeiro no tocante à *sponsalia* de Pudentila com Claro, depois em relação à aproximação do enteado mais novo de Apuleio com Herênia, viúva de Ponciano (Apul., *Apol.*, 68, 6; 96, 4-5).

Tal constatação possibilita interpretar a oposição a Apuleio por intermédio de questões de natureza cultural. Como dito no capítulo anterior, a elite cidadina de Oea respondeu de modo diverso ao processo de romanização em curso na cidade. Parte da aristocracia local se manteve ciosa de suas tradições e heranças culturais, não por acaso rejeitando a instrução nos moldes da *paideia* e comunicando-se em púnico – e não em latim – no seu dia a dia, a exemplo de Sicínio Pudente (Apul., *Apol.*, 28, 7-9; 98, 9).<sup>177</sup> Outra parcela da elite, contudo, buscava posicionar-se de modo diverso, optando pela assimilação aos costumes e hábitos romanos, elegendo a formação político-cultural proporcionada pela *paideia* como meio privilegiado de alcançar seus objetivos de promoção social, como vemos no caso de Ponciano, companheiro de estudos de Apuleio em Atenas (Apul., *Apol.*, 72, 3).

Ao escolher Apuleio como esposo, Pudentila sinalizou uma ruptura no costume local de casamentos intrafamiliares. Ela, incentivada por seu filho Ponciano, optou por estabelecer alianças político-matrimoniais com um estrangeiro há pouco residente na cidade e com um considerável capital simbólico, que lhe permitiria ampliar as redes de relacionamento de sua família. Rejeitando os pretendentes locais, principalmente seu cunhado, Sicínio Claro, Pudentila demonstrava que seus horizontes políticos iam além da pequena e periférica Oea.

---

<sup>177</sup> Em situações de crise, de mudança de paradigmas políticos, econômicos e culturais, como o verificado em Oea em meados do século II, não raramente setores significativos da sociedade se apegam a valores e a posições identitárias tradicionais como uma forma de manutenção e de reforço do carisma do grupo (WOODWARD, 2000, p. 19-21).



O casamento de Emília Pudentila com Apuleio introduziu um corpo estranho e exótico no interior do círculo restrito da aristocracia cidadina local. Parte dessa elite, pelo menos aqueles mais ciosos de suas tradições, não via com bons olhos a interferência de Apuleio e o hostilizava, sob a forma de uma oposição sistemática a ele em Oea, como aquela manifestada por Pudente, Emiliano e Rufino. Apuleio, por conta disso, foi rotulado por seus inimigos como um *homo extrarius*, ou seja, um estrangeiro, um *outsider*, alguém que não pertencia às *gentes* locais (Apul., *Apol.*, 68, 4).

Apuleio rompeu com o lugar social reservado ao estrangeiro em Oea. Seu casamento o introduziu num ambiente que originalmente não lhe era destinado na cidade.<sup>178</sup> Vê-se isso na súbita mudança de atitude diante do autor madaurense em dois momentos. Inicialmente, Apuleio é muito bem acolhido na cidade, discursando na basílica local e recebendo manifestações calorosas de apoio e de admiração (Apul., *Apol.*, 73, 2-4). Segundo ele, os habitantes da cidade “gritavam com voz unânime [...] que eu me tornasse cidadão de Oea” (Apul., *Apol.*, 73, 3). Posteriormente, após seu envolvimento com Pudentila, parte da elite cidadina local mudou o tratamento concedido a ele, difamando-o como mago e assassino (Apul., *Apol.*, 2, 1-2; 25, 5; 82, 1-7; 100, 8). Tal mudança de perspectiva adveio da própria alteração do lugar social ocupado por Apuleio em Oea, pois, a princípio, ele era apenas um estrangeiro de passagem pela cidade, um renomado orador público, digno de louvores; num segundo momento, com a iminência de seu casamento com Pudentila, ele se tornou um *homo extrarius* que ameaçava os arranjos familiares locais (Apul., *Apol.*, 68, 4).

O termo *extrarius* fazia de Apuleio um *alter*, diferenciando-o culturalmente de parte da elite cidadina de Oea. Apesar de possuir a *paideia* e a *humanitas*, ele foi visto como um

---

<sup>178</sup> Ao romper com o lugar social de estrangeiro que lhe era destinado em Oea, Apuleio pode ter “contaminado” o ambiente da própria aristocracia municipal da cidade. Pode-se fazer, nesse caso, uma analogia com a percepção de Douglas (2010, p. 12-13) acerca do significado cultural de “sujeira”. Para ela, a sujeira seria a matéria fora do lugar, retirada do local a qual era originalmente destinada. Desse modo, as categorias limpo/sujo, assim como estrangeiro/autóctone, são produtos de sistemas culturais de classificação, cujo objetivo seria a criação e a manutenção de uma ordem estabelecida.

indivíduo exótico, diferente, como o “outro”.<sup>179</sup> Apegados a tradições e hábitos ancestrais, uma parcela significativa da elite oeaense se opôs frontalmente ao rompimento das relações familiares tradicionais. O casamento de Apuleio com Pudentila representava um novo paradigma de alianças político-matrimoniais, contrariando um modelo de casamento intrafamiliar já consolidado. Esses elementos potencializaram toda uma dinâmica de estigmatização de Apuleio e geraram uma oposição sistemática, não somente ao seu matrimônio com Pudentila, mas também à inovação cultural que tal fato representava no contexto restrito da *civitas* de Oea em meados do século II.

### ***Philosophus et magus***

A percepção de Apuleio como um *homo extrarius*, como um forasteiro que rompera o lugar social a ele destinado, em Oea, não esclareceria, por si só, um fato fundamental no imbróglio envolvendo o autor madaurense e parte da aristocracia cidadina local: a acusação de magia a ele imputada. A sua intromissão em questões relacionadas a heranças, dotes e alianças familiares e políticas na cidade somente explicaria, em parte, a animosidade contra Apuleio. Para compreender-se o processo de estigmatização do qual foi vítima, faz-se necessário ir além dos argumentos elencados. É preciso analisar também a real vinculação do autor com a magia.

A cosmologia teológico-filosófica de Apuleio o aproximava da magia. Ele era considerado um profundo conhecedor dos sortilégios, cuja filosofia adquiria, em certos momentos, contornos de magia. Não à toa, seus opositores o estigmatizaram como mago.

---

<sup>179</sup> “*Humanitas* [...] designa os seres humanos que são dignos do nome de homem por não serem bárbaros, nem inumanos, nem incultos. *Humanitas* significa cultura literária, virtude de humanidade e estado de civilização” (VEYNE, 1991, p. 283).

Uma compreensão pormenorizada da cosmologia apuleiana pode ser útil nesse aspecto, produzindo respostas mais precisas sobre as razões da hostilidade verificada em Oea contra o autor. Investigar as suas concepções filosóficas, religiosas e místicas e como elas se conectavam com a magia é, pois, um expediente fundamental para a validação de nossas hipóteses de trabalho.

A magia, como objeto de estudo antropológico, começou a ser sistematicamente pesquisada e teorizada a partir do final do século XIX, principalmente por intermédio do trabalho de James Frazer (1890). Em *O ramo de ouro*, Frazer buscou defender a hipótese de que magia, religião e ciência constituíam estágios evolutivos distintos do pensamento humano, sendo a primeira, em seu estado puro e original, o mais elementar e primitivo ato de intelecção do homem. 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 oficiante.

A separação entre magia e religião elaborada por Frazer (1890) começou a ser questionada nas primeiras décadas do século XX. A principal e mais contundente crítica à teoria frazeriana adveio com o trabalho de Marcel Mauss (1950): *Sociologia e antropologia*.<sup>180</sup> Nessa obra, em um capítulo denominado *Esboço de uma teoria geral da magia*, Mauss (1950, p. 131) buscou aproximar a magia da religião, propondo que todo ato de sortilégio estaria vinculado à intervenção de entidades sobrenaturais de alguma espécie, chamadas por ele de *agentes espirituais conscientes*. Assim como a religião, a magia também dependia de um agente divinamente inspirado, responsável pela execução de determinados

---

<sup>180</sup> Outros autores que também contribuíram no processo de superação das teorias frazerianas sobre magia foram Durkheim (1912), Evans-Pritchard (1937) e Malinowski (1948).

encantamentos; de representações que justificassem a crença nos correspondentes poderes de seus praticantes e que incluíam toda uma concepção religiosa específica acerca do mundo sobrenatural; e de ritos determinados, consagrados pela tradição e propiciadores de um saber e de um conhecimento considerados mágicos (MAUSS, 1950, p. 55).

Em consonância com as reflexões elaboradas por Marcel Mauss (1950), seria razoável supor que as práticas e as crenças mágicas se situariam na esfera dos fenômenos ditos religiosos, isto é, aqueles que associam o homem ao sagrado e ao espiritual. A magia expressaria a vontade humana de transcender o espaço da experiência cotidiana codificada pelos sentidos, visando a alcançar e a influenciar outra dimensão da realidade captável somente por intermédio de recursos sobrenaturais vinculados a um conjunto de concepções e práticas religiosas.

Dito isso, pode-se pensar a magia como um elemento associado e pertencente a todo e qualquer sistema religioso, definido como um conjunto de símbolos que atua para a formulação de conceitos de uma ordem de existência sobrenatural, por meio do qual o homem obtém um mínimo de previsibilidade e de inteligibilidade diante do desconhecido ou do pouco cognoscível (GEERTZ, 2008, p. 67). Os sistemas religiosos se subdividiriam em dois subsistemas: o devocional e o mágico. O primeiro se relacionaria a uma série de cerimônias de reverência dispensadas pelos fiéis aos entes divinos, com a finalidade de saudação dos seres sobrenaturais por meio da exaltação da sua glória, majestade, onipotência e magnanimidade. Já o segundo caracterizaria um conjunto de ritos (mágicos) que invocaria o auxílio de alguma divindade no intuito de produzir alterações na ordem estabelecida pela realidade sensível.<sup>181</sup> Tais ritos podem ser classificados em cinco modalidades básicas: terapêuticos (consagrados à cura física ou espiritual), apotropaicos (purificatórios e de defesa

---

<sup>181</sup> Essa divisão não necessariamente significa que tais subsistemas sejam mutuamente excludentes, já que “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” (SILVA, 2003, p. 167).

contra influências maléficas), divinatórios, de transmutação e de contramagia (SILVA, 2003, p. 165-166).

Todo sistema religioso comportaria, em maior ou menor escala, práticas consideradas mágicas. Em toda religião haveria certos ritos de caráter divinatório, purificatório, apotropaico e de transmutação que buscariam intervir e alterar a realidade cotidiana vivida pelos fiéis, sendo um elemento indispensável, para a própria consolidação de determinado culto, a existência de uma divindade propiciadora de prodígios que exaltem a sua superioridade sobre a natureza e os demais seres. Concomitantemente a isso, os ritos mágicos só poderiam ser concebidos caso se estruturassem em representações do sobrenatural ligadas a sistemas religiosos específicos, uma vez que todo e qualquer feitiço sempre será produzido com o concurso de um agente espiritual particular. Magia e religião, partindo-se desse viés, não seriam pares dicotômicos, mas partes integrantes e necessárias de um mesmo sistema, o religioso.<sup>182</sup>

A relação umbilical entre magia e religião pode ser observada por intermédio da consulta de duas fontes preciosas para a compreensão acerca dos fenômenos mágicos na Antiguidade greco-romana: os textos pertencentes aos *Papyri Graecae Magicae*, uma coletânea de receitas e de fórmulas mágicas egípcias datadas entre os séculos III e IV, e as *Tabellae defixionum*, um conjunto de inscrições mágicas registradas em placas de chumbo e confeccionadas entre os séculos V a.C. e V d.C. Nos diversos encantamentos descritos nos papiros e nas *defixiones*, vê-se a invocação do auxílio sobrenatural de uma miscelânea de divindades – judaica, cristã, egípcias e greco-romanas –, demonstrando a forte associação dos fenômenos mágicos com as entidades sobrenaturais (LUCK, 1995, p. 50-51).

---

<sup>182</sup> De acordo com Geertz (2008, p. 123), haveria diversos padrões culturais, entre eles o religioso, que seriam programas, gabaritos que forneceriam uma organização e um modo de agir ao homem no mundo social.

Tomando-se como exemplo o papiro intitulado *Livro sagrado Mônada ou Livro oitavo de Moisés*, verifica-se a consagração das seguintes fórmulas mágicas necromânticas e terapêuticas executadas com a assistência direta de entes divinos:

Ressurreição de um cadáver: ‘Te conjuro, espírito que caminha pelo ar, entra, infunde alimento, força, ressuscita com o poder do deus eterno este corpo [...], porque eu sou o que obra com o poder de Taut, o sagrado deus’ (*Papyri Graecae Magicae*, XIII, 2, 278-283).

Para romper as ataduras, diga: ‘Escuta-me Cristo, entre torturas; ajuda-me nas necessidades, misericordioso nas horas de violência, poderoso no cosmos; tu que engendraste a necessidade, o castigo e o suplício’. Assovie durante doze dias, três vezes ao dia, e pronuncie oito vezes o nome do deus Hélio (*P.G.M.*, XIII, 2, 288-297).

Pode-se também exemplificar a íntima relação entre magia e religião no Mundo Antigo por intermédio de uma *defixio*, proveniente da cidade norte-africana de Hadramentum e produzida no século III, que contém a seguinte invocação, solicitando o auxílio de determinado *daimon*:

Conjuro-te, demônio, quem quer que seja, tortura e mata, desde esta hora, este dia e este momento, os cavalos das equipes verde e branca; mata e destroça os seus *aurigas*: Claro, Félix, Prímulo e Romano. Não deixe alento para eles (*Tabulae defixionum*, 286).

Em função da estreita associação entre magia e religião na Antiguidade greco-romana, pode-se compreender, de modo mais satisfatório, a maneira como Apuleio estruturava sua cosmologia. Por meio da cosmovisão do autor, verifica-se a importância que a magia e a religião possuíam no pensamento filosófico apuleiano.<sup>183</sup> Esses elementos não podem ser

---

<sup>183</sup> “A magia é também parente da filosofia. O mago pretende fundar a eficácia de suas práticas sobre o conhecimento do universo, por meio do qual se percebe as relações lógicas e misteriosas entre os

apreendidos de maneira distinta, eles fazem parte de um todo, de uma concepção que relacionava misticismo, ocultismo e platonismo em um mesmo conjunto de crenças. Não por acaso, Apuleio buscava estabelecer a conexão dos seres humanos com o mundo sobrenatural a partir de uma reflexão vinculada à demonologia platônica, conceituando os *daimones* como entidades divinas, intermediárias entre deuses e homens e propiciadoras de diversos prodígios associados à magia.<sup>184</sup>

Em termos filosóficos, Apuleio se filiava a uma corrente conhecida como médio-platonismo.<sup>185</sup> Tal denominação agrupava uma gama de autores – tais como o próprio Apuleio, Plutarco de Queroneia,<sup>186</sup> Máximo de Tiro,<sup>187</sup> entre outros – influenciados pelos ensinamentos de Platão e dentro de um arco cronológico que se estenderia entre os séculos I e II. O traço mais relevante do médio-platonismo, a característica que aproximava os seus integrantes, era a tentativa de recuperação do suprassensível, do imaterial e do transcendente da filosofia platônica original, sendo tais elementos postos em primeiro plano e identificados com questões relacionadas ao misticismo e ao ocultismo típicos dos primeiros séculos da era imperial (HIDALGO DE LA VEGA, 2010b, p. 168; REALE, 1994, p. 276-278).

De fato, a época em que viveu Apuleio (120-180) pode ser caracterizada por uma intensificação da importância dada ao sobrenatural, em que os homens buscavam

---

poderes sobrenaturais, os astros, as forças da natureza e dos elementos e as almas” (TUPET, 1976, p. ix).

<sup>184</sup> A demonologia de Apuleio parte da ideia presente no *Banquete* (202E-203A) de Platão, de que era por meio dos *daimones* que teria lugar toda uma relação dialógica entre homens e deuses (HIDALGO DE LA VEGA, 2010b, p. 168).

<sup>185</sup> A denominação médio-platonismo é advinda do fato de que os autores filiados a essa corrente filosófica não são associados ao neoplatonismo vinculado a Plotino, ao mesmo tempo que também não podem ser identificados com o platonismo da escola de Atenas, haja vista os médio-platônicos darem uma importância preponderante às questões relacionadas ao suprassensível. A designação de médio-platonismo denotaria, portanto, um quê de transição, um elemento que significaria um meio caminho entre a filosofia platônica preconizada pela escola de Atenas e um posterior neoplatonismo da época tardo-imperial (ZAMBOM, 2006, p. 561-562).

<sup>186</sup> Filósofo médio-platônico grego que viveu entre os anos 46 e 120, tendo escrito, entre outras, as obras *Moralia* e *Vidas Paralelas* (WALSH, 1981, p. 21).

<sup>187</sup> Filósofo que teria vivido em meados do século II, sendo o autor de 41 discursos e orações, nos quais discutia questões relacionadas à retórica e à filosofia platônica (REALE, 1994, p. 285).

preferencialmente explicações místicas às suas demandas materiais. Além de Apuleio, autores de meados do século II como Celso (*Doutrina verdadeira*), Plutarco (*Ísis e Osíris*) e Élio Aristides (*Discursos sagrados*) também concederam grande relevância aos fenômenos sobrenaturais, tais como sonhos premonitórios, atos mágicos terapêuticos e ações miraculosas de oráculos e médiuns diversos. Esse período foi marcado por uma maior aproximação da própria filosofia com a magia e a religião, transformando a natureza das funções e das prerrogativas associadas aos filósofos, vistos então como homens divinos prodigiosos que mantinham relações privilegiadas com as divindades,<sup>188</sup> a exemplo de Apolônio de Tiana, Peregrino Proteo e Alexandre de Abonutico (HIDALGO DE LA VEGA, 2001, p. 216-217; MACMULLEN, 1966, p. 95-127).<sup>189</sup>

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. O éter constituiria a morada das entidades divinas, já que “a parte mais elevada foi dedicada aos deuses imortais” para daí governarem todas as ações e os destinos dos homens (Apuleio, *De Deo Socratis*, I). Os deuses, na visão apuleiana, se dividiriam em três categorias. “A primeira constituída pelo único deus soberano [...], pai e arquiteto do universo” (Apul., *De Plat.*, I, XI, 204), invisível, inconcebível e inominável aos homens, “cuja natureza é difícil de se descobrir e, se se consegue, não é possível revelá-la aos demais” (Apul., *De Plat.* I, V, 190-191). A segunda categoria seria formada pelos deuses astrais, visíveis aos olhos humanos: “ninguém [...] duvidará que a Lua e o Sol são deuses, e não somente estes, [...] mas também os cinco planetas” (Apul., *De Deo Soc.*, II). Por fim,

---

<sup>188</sup> Pode-se conceber os homens divinos da tradição greco-romana como filósofos inspirados desde a infância por divindades protetoras, relacionados a tendências religiosas místicas e ascéticas, miraculosos e produtores de prodígios, sendo sábios itinerantes acompanhados por diversos discípulos (HIDALGO DE LA VEGA, 2001, p. 213).

<sup>189</sup> Sobre Apolônio de Tiana, filósofo e taumaturgo pitagórico de meados do século I; Peregrino Proteo, filósofo cínico de meados do século II; e Alexandre de Abonutico, místico e oráculo grego de meados do século II, ver Filóstrato, *Vita Apollonii*; e Luciano de Samósota, *De morte Peregrini e Alexandre e o falso Profeta*.



“existiria outra categoria de deuses, que a natureza negou aos nossos olhos” (Apul., *De Deo Soc.*, II), sendo eles “filhos do deus supremo e venerados pela gente alheia à filosofia, sem religiosidade nem alcance da verdade, com práticas [...] não apropriadas” (Apul., *De Plat.*, I, II, 122).<sup>190</sup> Segundo Apuleio, tal categoria de deuses “seria composta por seres incorpóreos, animados, sem fim nem começo, eternos no passado e no futuro, [...] afastados do contato com o corpo [...] e de qualidade perfeita” (Apul., *De Deo Soc.*, III).

No extremo inferior do *cosmos* e sem qualquer comunicação direta com a região habitada pelos deuses imortais, estaria a terra, ocupada pelos homens “com sua alma imortal e com os seus membros mortais, [...] diferentes nos princípios, mas semelhantes nos erros” (Apul., *De Deo Soc.*, IV). A terra, dentro da cosmologia apuleiana, seria o lugar da desordem, da corrupção, do vício, da imperfeição e do efêmero, um espaço distinto e separado de todo e qualquer contato com o éter: “nenhum ser divino se mistura aos homens, sendo esta a principal prova de sua sublimidade, porque nenhum deles se mancha por causa do nosso contato” (Apul., *De Deo Soc.*, IV).

Entre a terra e o éter, haveria todo um espaço intermédio, um local de fronteira e também de comunicação. O ar comportaria a morada de seres divinos, “chamados pelos gregos pelo nome de *daimones*” (Apul., *De Deo Soc.*, VI), “formados a partir de um líquido muito puro de ar e de um elemento sereno e [...] invisível aos homens” (Apul., *De Deo Soc.*, XI). Tais entidades seriam, ao mesmo tempo, similares aos deuses, mas impregnadas de certa irracionalidade que as aproximariam dos homens: “[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.*, XIII).

---

<sup>190</sup> Para Apuleio, comporia essa última classe de deuses as seguintes divindades: “Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Vênus, Marte, Mercúrio, Júpiter, Netuno, Vulcano e Apolo” (Apul., *De Deo Soc.*, II).

Devido à sua natureza mista, os *daimones* conseguiriam superar a falta de comunicação entre deuses e homens. Para Apuleio, seriam esses seres intermédios 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.*, VI). “Fletidos pela piedade, confortados pelos votos, inflamados pelas injúrias, 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.*, XIII).

Os *daimones*, além disso, 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-se os espíritos protetores das famílias, que possuíam a missão de zelar pelos seus membros, 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 unido 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.*, XV; XVI; Apul., *Flor.*, X, 3).

Os *daimones* ocupavam um lugar fundamental na cosmologia apuleiana. 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.*, VI). Daí a necessidade de honrá-los e de oferecer-lhes os ritos apropriados. Quem realizasse as cerimônias religiosas com diligência e de modo adequado estabeleceria uma

relação íntima e privilegiada com os *daimones* propiciadores de “todas as manifestações da adivinhação e dos milagres realizados pelos magos” (Apul., *Apol.*, 34, 2-4). Tais eram, segundo Apuleio, as intenções e as obrigações dos homens piedosos e daqueles que possuíam a sabedoria acerca da ordem do *cosmos* e das coisas divinas, tais como os filósofos da época imperial romana (MACMULLEN, 1966, p. 95-102).

Para Apuleio, a relação entre *daimones* e homens poderia ser caracterizada da seguinte forma:

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.*, XVI).

Havia, de acordo com Apuleio, duas formas de elevação do filósofo à condição de partícipe privilegiado das ações divinas. A primeira seria por meio de uma vida regida por uma conduta ascética, afastando-se de qualquer luxo, ostentação e vício. Somente os filósofos, na percepção de Apuleio, alcançariam a retidão moral necessária para se aproximarem das divindades, posto que o fim da “sabedoria residiria em elevar o sábio à condição divina, [...] caso ele se manifeste perfeitamente justo, piedoso e prudente. [...] O sábio estaria a serviço e seria imitador de deus” (Apul., *De Plat.*, II, XXIII, 253).<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> A interpretação acerca do longo discurso de Apuleio, em *Apologia* (18-23), louvando a pobreza do filósofo tem que ser observada por intermédio da percepção de que a retidão moral era um meio privilegiado para a ascensão do sábio à condição divina: “o próprio Pudente tem me objetado como delito a pobreza, porém tal imputação há de ser bem acolhida por um filósofo, mais ainda, deve ele fazer espontânea profissão dela” (Apul., *Apol.*, 18, 1-2).

Diante desse princípio, entende-se melhor o porquê de Apuleio exaltar como modelo de sabedoria, na obra *De Deo Socratis*, o filósofo Sócrates, elegendo-o como arquétipo de um sábio que se elevaria à condição divina por meio de sua conduta moral ilibada e de seus conhecimentos acerca dos segredos dos deuses. Não por acaso, Sócrates teria sido protegido por uma divindade – *daimon* – particular, que iluminava os seus passos e o conduzia à retidão. Nas palavras de Apuleio:

Se uma pessoa qualquer pode chegar a ter facilidade de contemplar uma representação divina, por que isto não teria acontecido especialmente a Sócrates, cuja dignidade em sabedoria tinha-se igualada à de uma divindade? Nada é, de fato, mais semelhante e mais agradável a um deus do que um homem perfeitamente virtuoso em sua alma, que se distingue dos outros mortais (Apul., *De Deo Soc.*, XX).

Outra forma de acesso privilegiado à divindade ocorria por intermédio da compreensão dos mistérios dos diversos deuses. Os cultos ditos de mistério se caracterizavam pela busca da salvação da alma do iniciado por meio do conhecimento e da celebração dos mitos ligados às divindades cultuadas, conferindo ao *mystes* a sabedoria acerca dos segredos divinos e dos ritos apropriados e devidos ao cada deus – ou deusa.<sup>192</sup> Tomando-se como exemplo os ritos de iniciação do culto isíaco, consagrados à rememoração do drama original vivenciado pela divindade, vê-se a revelação dos mistérios vinculados à morte, à inumação e à ressurreição de Osíris – cônjuge morto da deusa –, como o segredo primordial a ser apreendido pelos neófitos (HIDALGO DE LA VEGA, 1985, p. 71-72; ALVAR, 2001, p. 40-42).

As religiões de mistério exibiam uma evidente vocação soteriológica, uma vez que ofereciam a salvação da alma e uma existência benfazeja àqueles que se colocavam sob a

---

<sup>192</sup> A palavra *mystes*, que vem do grego *myeo* (iniciar), se refere àquele que se torna um iniciado em algum culto de mistério (BURKERT, 2005, p. 25).

proteção da divindade. Em *Metamorphoses* (XI, 6), Apuleio apresenta os benefícios proporcionados por uma possível filiação aos mistérios da deusa Ísis:

Tua vida será feliz e gloriosa sob o meu amparo [de Ísis], e quando chegar ao término a sua existência, quando descer ao inferno, também ali [...] será assíduo devoto de minha divindade protetora. E se tua escrupulosa obediência, teu piedoso serviço e castidade inviolável se fizerem dignos de minha divina proteção, verás também que somente eu tenho atribuições para prolongar a vida além dos desígnios de teu destino.

Apuleio, no decorrer de sua vida, se filiou a diversos cultos místicos, tais como os de Ísis e Esculápio (Apul., *Flor.*, XVIII, 38; Apul., *Met.*, XI).<sup>193</sup> Vencer a morte, ressuscitar os mortos e garantir a salvação da alma dos iniciados, capacidades compartilhadas pelas duas divindades cultuadas pelo autor madaurense, podem ser pensadas como elementos relacionados aos ritos terapêuticos e necromânticos identificados com a magia.<sup>194</sup> Ísis, recolhendo e reanimando os membros despedaçados de Osíris, foi recordada, nos *Papyri Graecae Magicae* (VII, 1001-1002), como uma maga poderosa (SANZI, 2006, p. 57).<sup>195</sup> Esculápio, associado a Asclépio, entidade protetora da medicina e produtora de curas miraculosas em seu templo em Pérgamo – *Asklepieion* –, também era considerado um mago, tendo seu culto identificado com o do deus egípcio Hermes Trimegisto (Thoth), divindade capaz de toda sorte de prodígios e encantamentos (FICK, 1991, p. 22-23; GASCÓ, 1990, p. 33).<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> Pode-se, neste sentido, pensar a narrativa elaborada por Apuleio no livro XI de suas *Metamorphoses* como um relato autobiográfico de sua própria conversão aos mistérios da deusa Ísis (GASCÓ, 1990, p. 38).

<sup>194</sup> Em *Metamorphoses* (II, 28), Apuleio demonstra o exemplo do mago egípcio Zatchlas, evocado com o intuito de reviver, com alguns encantamentos necromânticos, o cadáver de um marido traído e assassinado por ordem do amante de sua esposa.

<sup>195</sup> “Ísis, depois de recolher em segredo Osíris, uniu cuidadosamente seus membros que estavam despedaçados” (*P.G.M.*, VII, 1001-1002).

<sup>196</sup> Hermes Trismegisto (Hermes, três vezes grande) era o deus da escrita e da magia, sendo uma divindade também associada à sabedoria. Como escriba e mensageiro dos demais deuses, Hermes era

Mediante a introdução nos mistérios das diferentes divindades e a retidão moral e ascética exigida – fato que os aproximava dos deuses imortais –, os filósofos poderiam ascender à condição de produtores de maravilhas. O próprio Apuleio, como filósofo platônico detentor de uma profunda compreensão acerca das coisas divinas, se incluiria nesse seleto grupo de sábios que poderiam coagir as entidades espirituais a auxiliá-los em diferentes situações. A cosmologia teológico-filosófica de Apuleio demonstra a importância que a magia possuía em seu sistema de pensamento, já que o saber acerca dos *daimones*, seres responsáveis pela intermediação dos homens com as divindades etéreas, poderia proporcionar-lhe o poder de influenciar o curso dos eventos, de prever as ações futuras, de conceder a cura a diversas doenças, entre outros atos miraculosos.<sup>197</sup> Dessa forma, pode-se acreditar que Apuleio detinha um conhecimento profundo da magia, sendo, por conta disso, facilmente tido como *magus* por parte da aristocracia cidadina de Oea.

Apuleio, por ocasião de seu julgamento, em Sabrata, confessara ser um grande conhecedor e um admirador das artes mágicas (Apul., *Apol.*, 25, 9; 26, 1-2; 26, 6-9). Mesmo acusado do crime de *veneficium* e tendo que se defender diante do tribunal, o autor não omitiu a aproximação de suas tendências filosóficas com a prática da magia. Tal atitude, segundo Hidalgo de la Vega (1985, p. 72-84; 1995, p. 174-185; 2007, p. 388; 2008, p. 29-30), se justificaria pelo fato de o próprio Apuleio dividir a magia em dois ramos diversos: um teúrgico, legal e socialmente admitido; e outro vinculado à *goetia*, recriminado pelas leis e perigoso ao bom andamento da sociedade.

---

tido como o autor de um conjunto de textos sagrados, contendo ensinamentos sobre filosofia, ciência e religião, denominado de *Corpus Hermeticum*, escrito provavelmente entre os séculos I e III (TURCAN, 2001, p. 259-263).

<sup>197</sup> Em *Apologia* (48, 1), Apuleio relata o episódio de uma mulher de condição livre que havia sido levada à sua casa com o intuito de ser curada do mal de epilepsia que se abatia sobre ela. Nessa passagem, observa-se a percepção dos habitantes de Oea de que Apuleio poderia promover atos terapêuticos.

A *teurgia* seria um tipo de magia praticado por filósofos, “uma ciência agradável aos deuses imortais, profunda conhecedora de como lhes devemos render culto e venerá-los, [...] evidentemente piedosa e ciente das coisas divinas” (Apul., *Apol.* 26, 1-2). Essa modalidade de conhecimento é associada por Apuleio a um sacerdócio muito antigo: “na língua dos persas, mago significava o mesmo que sacerdote” (Apul., *Apol.*, 25, 9-10). Nesse sentido, o autor madaurense retoma a etimologia original da palavra *magus* em latim,<sup>198</sup> tal como definida por Cícero, em *De divinatione* (I, 46; I, 91): como uma espécie de sábio especialista em questões divinas.<sup>199</sup> Apuleio, por meio desse expediente, buscava vincular a magia por ele praticada à condição de *sacerdos*, tentando afastar, assim, toda e qualquer referência negativa à sua cosmovisão teológico-filosófica, na qual a magia, a filosofia e a religião desempenhavam funções determinantes. Como *magus* e *sacerdos*, Apuleio justificaria a prática das artes mágicas.

A *goetia*, por outro lado, seria um ramo marginal e perigoso da magia, executada com intenções malévolas e hostis. “Esta classe de magia [...] era penalizada pelas leis e estava proibida desde os tempos mais antigos pelas XII Tábuas, por causa das misteriosas e nefastas influências que podia exercer” (Apul., *Apol.*, 47, 3). Tais atos de sortilégio, segundo Apuleio, eram exercidos, sobretudo, pelas camadas mais baixas da população, em especial pelas mulheres, “sendo uma prática oculta, tétrica e horrível, que, atuando durante à noite, se esconde nas sombras, evita a presença das testemunhas e murmura em voz baixa os encantamentos” (Apul., *Apol.*, 47, 3-4).<sup>200</sup> Diferentemente da *teurgia*, a *goetia* não estava

---

<sup>198</sup> Segundo Graf (1994, p. 46) e Marco Simón (2001, p. 110), a primeira aparição, em latim, da palavra *magus* – provavelmente proveniente do vocábulo grego *magós* – se dá com Cícero, em meados do século I a.C., na obra *De divinatione*.

<sup>199</sup> Para Rives (2010, p. 65), o substantivo *magus* teve o seu significado restrito ao de sacerdote persa até meados do século I, sendo esta a primeira conotação dada ao termo em latim. Somente com Plínio, o Velho (*Naturalis Historia*, XXV, 127; XXIX, 28; XXX, 17; XXXVI, 139 e ss), o nome *magus* se tornou associado a atos de sortilégios de vários tipos, tais como *venena*, *carmina* e *devociones*, praticados por indivíduos versados nas *artes magicae*.

<sup>200</sup> Nas *Metamorphoses* (I, 8; III, 15), observam-se vários exemplos da atuação e do poder de magas como Méroe e Panfília, feiticeiras tessálicas descritas na novela latina de Apuleio.

vinculada a qualquer saber filosófico acerca dos deuses imortais e demais entidades divinas, caracterizando-se como uma técnica de admoestação e de invocação dos poderes infernais, capaz de “rebaixar os céus, petrificar as águas, dissolver as montanhas [...] e obscurecer as estrelas” (Apul., *Met.*, I, 8).

Essa divisão elaborada por Apuleio entre *teurgia* e *goetia*, no entanto, foi um dos vários artifícios retóricos empregados pelo autor madaurense diante do tribunal. A caracterização da magia praticada por ele como *teurgia*, em contraposição a uma magia marginal e hostil executada por mulheres pobres sem qualquer conexão com os saberes filosóficos, foi uma das estratégias empregadas por Apuleio para se livrar do estigma de ser um mago perigoso e *maleficus*.<sup>201</sup> Por ser um filósofo unicamente interessado no conhecimento acerca dos deuses imortais e dos *daimones*, sua aproximação com as artes mágicas se justificaria como aceitável, justa e benéfica, constituindo uma prática digna e legal.<sup>202</sup>

Na prática, a linha divisória que separava ambos os ramos da magia era bastante tênue. Afora o fato de serem exercidos por grupos diversos – a *teurgia* por filósofos e a *goetia* por mulheres pobres, na concepção de Apuleio –, muito pouco os diferenciava. Tal distinção remete a uma categoria há muito obsoleta entre os pesquisadores, a que dividia a magia em branca ou negra, boa ou má, benéfica ou malévola. Em si, a classificação apuleiana guarda um dualismo que somente pode ser verificado e justificado a partir do discurso do próprio autor, sendo uma dicotomia subjacente à sua visão de mundo. A *goetia* seria, assim, tudo aquilo que

---

<sup>201</sup> 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 *veneficus*, isto é, àqueles indivíduos relacionados com a magia. Do século III em diante, o substantivo *maleficus* suplantou os termos *magus* e *veneficus* nos mais importantes códigos legais romanos, denominando, em grande medida, os praticantes das *artes magicae* (COLLINS, 2008, p. 149).

<sup>202</sup> As punições aos magos prescritas na *Lex XII tabularum* e na *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* recaíam sobre o exercício do *malum carmen* e do *malum venenum*, não se penalizando todos os tipos de *carmina* e *venena*, mas somente os que representavam algum perigo à ordem pública ou ao bem estar dos cidadãos, fato que permitia a Apuleio declarar-se como um filósofo teurgo diante do tribunal proconsular (GRAF, 1994, p. 59).



se diferenciava dos padrões teológico-filosóficos que Apuleio julgava convenientes, comportando um juízo de valor – embebido de preconceito social e de gênero – diante daquilo considerado desviante e diferente, isto é, as práticas mágicas executadas por mulheres das camadas inferiores da sociedade romana imperial.

A inconsistência da divisão proposta por Apuleio pode ser exemplificada nas *Metamorphoses* (I, 8; III, 15; XI, 8-9). Nessa obra, o autor enumera os instrumentos rituais utilizados nas práticas mágicas elaboradas pelas feiticeiras da Tessália<sup>203</sup> e pelos iniciados no culto da deusa Ísis que participavam do cortejo da procissão do *Navigium Isidis*; o que se observa, *grosso modo*, é que os mesmos utensílios religiosos eram apropriados por ambos os grupos.<sup>204</sup> Flores, espelhos, pentes, unguentos e perfumes eram objetos manipulados tanto por magas, como Méroe e Panfília, personagens caracterizadas por Apuleio como praticantes de uma magia malévola e perigosa, quanto pelos adeptos dos mistérios da deusa egípcia, que, por intermédio da divindade, exerciam a *teurgia*. Tal evidência demonstra a dificuldade de se diferenciar o exercício de *goetia* daquele considerado como teúrgico (HIDALGO DE LA VEGA, 1985, p. 142; 2007, p. 388).

A divisão entre *goetia* e *teurgia* provavelmente também não fazia muito sentido para parte da elite cidadina de Oea. Como demonstrado anteriormente, os opositores de Apuleio na cidade não possuíam uma educação baseada na *paideia*, e isso dificultaria a sua compreensão das sutilezas subjacentes à visão cosmológica do acusado. Para eles, a magia vinculada à filosofia e aquela associada às mulheres de baixa extração social eram todas elas práticas nefastas, executadas por indivíduos perigosos e a quem se deveria temer, como no caso do próprio Apuleio. Uma passagem de *Apologia* (26, 6-8) é bem ilustrativa acerca do medo

---

<sup>203</sup> A Tessália era uma região localizada na Grécia central, próxima a Macedônia. Na Antiguidade, segundo noticia o próprio Apuleio (Apul., *Met.*, II, 1), a Tessália era também considerada a terra da magia.

<sup>204</sup> O *Navigium Isidis* era um festival anual em homenagem à deusa Ísis, assinalando o início da navegação no dia 5 de março de cada ano (TURCAN, 2001, p. 115).

proporcionado pela presença de um mago entre os cidadãos de uma *civitas*, evidenciando o poder a ele atribuído: “[Emiliano], por que não teme acusar um homem ao qual atribuem um poder mágico tão grande? [...] Aquele que acusa um mago diante dos tribunais, com que escolta, com que precauções, poderia impedir uma ruína inevitável?”.

Os magos, por meio de filtros, de revelações divinas e de encantamentos diversos, teriam o poder de influenciar na vida das pessoas e da própria comunidade. Não era prudente tê-los como adversários, visto que poderiam utilizar seus conhecimentos sobrenaturais para prejudicar e até mesmo eliminar potenciais inimigos. Em *Apologia* (64, 1), por exemplo, observa-se o modo como Apuleio buscava intimidar e amedrontar Sicínio Emiliano por meio de conjuros mágicos que o amaldiçoava perante deuses e *daimones*:

Oxalá, Emiliano, em pagamento de tua mentira, este deus [Mercúrio], que se move constantemente entre o mundo celeste e o infernal, te premie com a maldição dos deuses do céu e do inferno, cumulando, sem cessar, diante de teus olhos, os fantasmas dos mortos, todos os espectros que existam, todos os lêmures, manes, larvas e outras aparições noturnas, todas as figuras espantosas que surgem nas piras funerárias, todas as visões de terror dos sepulcros.

Em outro excerto das *Metamorphoses* (I, 8), Apuleio representava o poder e o perigo associados aos magos no cotidiano cidadão por intermédio do relato dos atos de sortilégio atribuídos à personagem Méroe:

[...] assim Méroe, feitas imprecções sepulcrais em uma cova, [...] encerrou a todos [da cidade] em suas próprias casas, por oculto poder da sua arte, de maneira que por dois dias inteiros não foi possível que nenhum deles pudesse quebrar as fechaduras, arrancar as portas, nem finalmente perfurar as paredes; até que, por mútuo e acorde consenso, clamaram, jurando por quanto há de mais sagrado, que eles jamais contra ela levantariam as mãos e que, se alguém ousasse, lhe prestariam eficaz socorro. Tendo acertado desta maneira, Méroe soltou toda a cidade do cativo.

Vê-se, ademais, o mesmo tipo de temor associado aos poderes mágicos em uma inscrição epigráfica proveniente da região da Etrúria, Itália, datada do final do século I. Na epígrafe, especificava-se o seguinte:

Para salvação da cidade, do Conselho urbano e do povo de Tuder, L. Cancrion Primigênio, liberto de Clemente, membro do comitê de seis homens encarregados da veneração aos Augustos e Flávios, cumpriu seu voto a Júpiter Ótimo Máximo, porque, mediante seu poder divino, [Júpiter] trouxe à luz os nomes dos membros do Conselho urbano que, pelo crime de um escravo comunal, tiveram seus nomes colocados em algumas tumbas, de modo que uma maldição [*maleficium*] poderia recair sobre eles. Assim, Júpiter libertou a cidade e os cidadãos do medo e do perigo (*C.I.L.*, XI, 2, 4639).

De fato, o poder sobrenatural à disposição de certos indivíduos era algo preocupante na sociedade romana imperial, principalmente se aqueles que o possuíam interrogavam as potestades acerca da morte, da saúde ou de qualquer fato relacionado ao destino futuro de imperadores ou de membros proeminentes da oligarquia cidadã municipal. Não à toa, entre os governos de Augusto (27 a.C.-14) e de Tibério (14-37), foram emanados um edito imperial e dois *senatusconsulta* – respectivamente, nos anos 11, 17 e 19 –, visando a regular a prática da adivinhação e expulsando, da cidade de Roma, astrólogos, magos e adivinhos (Dião Cássio, *Historia Romana*, LVI, 23; Suetônio, *Tiberius*, LXIII; Tácito, *Annales*, 2, 27-32). Nos *Annales* de Tácito (3, 4, 21; 3, 9-18; 3, 22; 4, 52; 12, 22; 12, 52 e ss), além disso, encontram-se várias personagens da elite senatorial levadas a julgamento por crime de lesa-majestade associado à magia. Tome-se, como exemplo, o caso de Emílio Escauro que, no ano de 34, foi acusado de ter escrito versos maléficos (*maleficium*) contra Tibério e de participar de ritos

mágicos secretos (*magorum sacra*), sendo, por conta de tais crimes, condenado à morte (TÁC., *Ann.*, 6, 29).<sup>205</sup>

A magia, portanto, representaria uma forma específica de poder, colocado à disposição de determinados indivíduos. Os magos seriam aqueles que teriam a primazia, por meio de um contato privilegiado com uma divindade determinada, de produzir maravilhas e de influenciar o curso normal dos eventos. Apuleio, sendo um filósofo teurgo, poderia facilmente ser considerado alguém perigoso, um agente de instabilidade, um indivíduo que, por meio de alguns sortilégios, poderia influir nos rumos da *civitas* e dos habitantes de Oea. Afinal, como não o ver como um elemento desagregador do *status quo* local, haja vista que ele se casou com uma das mais ricas mulheres da cidade, tomou para si um invejável quinhão da herança de sua esposa e contribuiu para o rompimento de alianças político-familiares há muito estabelecidas e estáveis? Apuleio, por isso, representava, no cotidiano de Oea, um elemento de desajuste social em decorrência dos supostos poderes mágicos que detinha, sendo estigmatizado, marginalizado e difamado publicamente como um *magus maleficus* a quem se deveria julgar, excluir e punir por *crimen magiae* (Apul., *Apol.*, 9, 3; 25, 5).<sup>206</sup>

### ***Opinio publica et calumniae***

O emprego da expressão *opinião pública* para a Antiguidade é algo bastante controverso. Ela sempre esteve relacionada à pesquisa sociológica, principalmente ao pensamento do filósofo e sociólogo Jürgen Habermas (1962), para quem tal noção emergiria

---

<sup>205</sup> 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”.

<sup>206</sup> Utiliza-se o termo jurídico *crimen* para indicar a acusação de um ato ilícito cometido contra a ordem estabelecida, contra uma comunidade, resultando num juízo público levado a cabo diante de um tribunal presidido por um magistrado (MONTEMAYOR ACEVES, 2008, p. 203-204).

num contexto moderno de criação de uma esfera pública burguesa crítica e politicamente atuante, na esteira da consolidação da imprensa, das liberdades individuais e do capitalismo industrial. Em suma, a noção de *opinião pública* acompanharia o nascimento da sociedade burguesa, em meados do século XVIII.

A esfera pública, tal como a conceituou Habermas, se constituiria mediante a reunião de pessoas independentes em um espaço comum de crítica e de reivindicação política frente ao Estado. Seria, assim, lugar de pressão, de discussão e de negociação entre a sociedade civil e o poder soberano. A opinião pública burguesa teria sido consequência da criação desse espaço de circulação de ideias e de informações veiculadas nos jornais, livros, cafés e clubes de caráter político-literário no início do século XVIII, na Europa ocidental – principalmente em países como França, Alemanha e Inglaterra (HABERMAS, 1962).

Diante de sua vinculação com a sociedade burguesa contemporânea, como pensar a noção de *opinião pública* para o Mundo Antigo? Como propor um modelo alternativo que evite anacronismos e distorções? Uma resposta a tais indagações é dada pelos próprios antigos. Em seu vocabulário, os romanos denominavam *opinio* o juízo que um determinado público fazia sobre certos assuntos. Tal concepção pode ser bastante útil, pois ela exprime a existência, no Império Romano, de uma opinião comum compartilhada por parcelas da população.

*Opinio*, inicialmente, foi um termo latino utilizado para traduzir a palavra grega *doxa*, que denotava a ideia de impressão, verdadeira ou falsa, acerca de algo, por oposição à *episteme*, que literalmente significava conhecimento. Expressões como *popularis opinio*, *communis opinio* eram utilizadas por autores latinos como Cícero e Suetônio.<sup>207</sup> *Opinio* relacionava-se tanto à opinião individual quanto a certa impressão geral e pública sobre

---

<sup>207</sup> Cícero (*Oratio pro Cluentio*, 2, 33, 70) e Suetônio (*Nero*, LIII).

determinado assunto, como o termo *opiniones omnium* (opiniões de todos) deixa claro (FUNARI, 1999, p. 116).

O Império Romano à época do Principado era um mundo de cidades. Nas diversas *civitates* espalhadas pelo *orbis Romanorum* a vida pública se desenrolava. Por meio das diferentes festividades e dos cultos cívicos, da participação nos jogos dos anfiteatros, do gozo das benesses cidadinas nas termas, banquetes e ginásios, do exercício do evergetismo e das diversas magistraturas locais, o espaço público tomava a sua forma. Em grande medida, a arena pública antiga era um ambiente fundamental na vida cotidiana do homem romano (MENDES, 2001, p. 31-32).

Nesse espaço público constituinte das *civitates* romanas uma *communis opinio* pôde existir. No dia a dia das relações interpessoais dos indivíduos estabelecia-se uma arena de comunicação e de expressão, onde boatos, elogios, difamações, inscrições epigráficas monumentais, parietais e funerárias ajudavam a construir e a difundir as diferentes *opiniones* acerca dos assuntos relacionados ao cotidiano das *civitates*.<sup>208</sup> Desse modo, pode-se conceber a existência de uma *opinio* compartilhada e difundida – quer dizer, pública – em um espaço citadino caracterizado como o centro nevrálgico da sociedade romana imperial (FUNARI, 2003, p. 57-62).

Pensar o termo *opinio* por meio desse viés, ademais, nos aproximaria das considerações de Arlette Farge (2011; 1992), de quem tomamos de empréstimo o próprio conceito de opinião. De acordo com a autora, longe de ser uma concepção aplicável unicamente às sociedades moderna ou contemporânea, opinião seria uma espécie de senso comum compartilhado por uma parcela significativa de uma dada população, que buscaria,

---

<sup>208</sup> O termo epigrafia etimologicamente significa o estudo (*grafia*) sobre determinado suporte (*epi*). As inscrições epigráficas romanas podem ser divididas em monumentais, quando relacionadas a algum monumento, parietais, quando realizadas nas paredes das casas e dos muros das cidades romanas, e funerárias, quando associadas às lápides dos mortos (D'ENCARNAÇÃO, 2010, p. 17-18).

por seu intermédio, inteligir, conceber e dar sentido aos eventos ocorridos numa determinada sociedade. Nas palavras de Farge: “a cada acontecimento, falas se pronunciam definindo as formas de recepção de uma população ávida de informações e que constrói [...], com seus próprios meios, o sentido daquilo que vê” (FARGE, 2011, p. 87-88).

Como toda *civitas*, Oea também possuía uma arena pública, um lugar de sociabilidade, de troca de informações e de comunicação, um espaço propício para a construção de *opinionēs* acerca dos diferentes acontecimentos ocorridos na cidade. Tendo isto em vista, pode-se inferir em que medida a oposição contra Apuleio em Oea teria assumido, a princípio, a forma de uma *opinio* estigmatizante – isto é, de uma *calumnia magiae* (Apul., *Apol.*, 2, 5). Desse modo, pode-se perceber que todas as acusações impetradas contra Apuleio no tribunal tiveram antes uma repercussão pública cotidiana.

Com base na leitura de *Apologia*, verifica-se a existência de todo um imbróglio que antecedeu as acusações levadas a cabo contra Apuleio. Ele próprio, em algumas ocasiões (Apul., *Apol.*, 1, 4; 1, 5; 2, 2; 2, 6; 3, 4; 8, 2; 7, 11; 25, 7 e ss.), informa acerca da ocorrência de diferentes *calumniae* e *maledictae* que o depreciavam no ambiente citadino, chegando mesmo a denominar tal situação como uma espécie de “campanha de calúnias” (Apul., *Apol.*, 28, 5).<sup>209</sup> Essas *maledictae* se relacionavam a fatos conhecidos e de domínio público, que tiveram tempo suficiente para circular e se disseminar na cidade, haja vista que, entre o início do relacionamento de Apuleio com Pudentila – provável estopim da oposição de parte da elite local – e o seu julgamento propriamente dito, em Sabrata, teriam se passado cerca de dois anos (Apul., *Apol.*, 55, 10-11; 73, 1-4).

---

<sup>209</sup> Apuleio, em *Apologia*, utilizou as palavras *calumnia* e *maledicta* como sinônimos, como termos que designariam as diferentes injúrias que o denegriam no ambiente urbano de Oea. *Maledicta* se relacionaria o ato de falar (*dico*) mal (*male*) de terceiros, enquanto que *calumnia*, segundo as *Pauli Sententiae* (1, 5, 1), era um termo jurídico que caracterizava o ato consciente e fraudulento de quem levantava um falso juízo sobre outrem.

Durante os anos em que Apuleio viveu em Oea, pode-se verificar a existência de um movimento de difamação contra o autor, sendo insultado publicamente por seus adversários, que o tinham como mago e assassino (Apul., *Apol.*, 2, 1-2; 25, 5; 82, 1-7; 100, 8). Em um excerto de *Apologia* (78, 1-2), por exemplo, observa-se que Rufino, após várias tentativas mal sucedidas de evitar o casamento de Apuleio com Pudentila, vocifera contra o casal várias ameaças e acusações: “diante de muitas testemunhas, [Rufino] gritava em voz alta que [Pudentila] era uma rameira e que [Apuleio] era um mago e envenenador, e que o mataria com as próprias mãos”.<sup>210</sup>

Em outra passagem, é Emiliano quem insulta publicamente Apuleio, insinuando que este foi o responsável pela morte de Ponciano: “repetiu, aos gritos, que [Apuleio] o havia assassinado” (Apul., *Apol.*, 2, 1).<sup>211</sup> Tal acusação, contudo, não foi impetrada oficialmente diante do tribunal, posto que “de todas as calúnias que antes me havia imputado, se reservou de me acusar somente a de magia, pois esta é muito [...] difamatória e bastante difícil de se provar a inocência” (Apul., *Apol.*, 2, 3). Tal afirmação corroboraria a hipótese de detração do autor, visto que demonstraria a existência de uma relação entre as acusações enfrentadas por Apuleio no tribunal e as *calumniae* que o atingiam na arena pública de Oea. Ao citar que não fora denunciado no tribunal, mas tão somente por meio de calúnias que o culpabilizavam pelo suposto homicídio de Ponciano, Apuleio informa acerca de um processo público prévio de difamação de sua honra, levado a cabo antes de seu julgamento, em Sabrata.

Nesse sentido, também pode soar estranho o fato de que Sicínio Emiliano, principal instigador da petição levada a cabo contra Apuleio, não tenha se apresentado oficialmente

---

<sup>210</sup> Tais acusações levadas a cabo por Rufino contra Apuleio poderiam ser classificadas com uma espécie de *flagitatio*, ou seja, um agravo feito em presença de seu destinatário, executado aos gritos e publicamente, com a intenção deliberada de envergonhar um determinado inimigo (LENDON, 2011, p. 381).

<sup>211</sup> Em Roma, como em várias outras sociedades antigas, toda morte súbita, inesperada e inexplicável, como a sofrida por Ponciano em seu regresso de Cartago para Oea, era susceptível de ser interpretada como o resultado de alguma prática mágica maléfica e prejudicial, muitas vezes associada à manipulação de algum tipo *venenum* (GRAF, 1994, p. 59).



como acusador no tribunal, deixando esse posto a cargo de seu sobrinho, Sicínio Pudente, e assumindo, tão somente, a posição de assessor deste último (Apul., *Apol.*, 2, 4). Tal acontecimento reforça a interpretação acerca da existência de um processo cotidiano prévio de degradação e de estigmatização da imagem pública de Apuleio, uma vez que Emiliano supostamente colocou Pudente à frente do processo como uma forma de se livrar de uma futura acusação de injúria (WINTER, 1968, p. 43).<sup>212</sup> Sendo menor de 25 anos,<sup>213</sup> o enteado mais novo de Apuleio estaria isento de ser responsabilizado pela *Lex Remnia de calumniatoribus*, que determinava “aos caluniadores a perda dos direitos honoríficos correspondentes aos cidadãos romanos” (*Dig.*, XLVIII, XVI, 2-4).<sup>214</sup>

De fato, a “campanha de calúnias” contra Apuleio alcançou seu ápice pouco tempo antes do casamento do autor, ocorrido cerca de um ano após sua chegada em Oea. Como Ponciano se encontrava em litígio com Apuleio, Pudentila escreveu uma carta ao filho mais velho, pedindo-lhe que reconsiderasse a sua posição e que desse a bênção ao seu futuro matrimônio. Tal correspondência, contudo, “que havia sido escrita em defesa [de Apuleio], se converteria em uma acusação contra ele, sem que se tenha trocado uma única letra” (Apul., *Apol.*, 81, 5). Descontextualizada por Rufino, a carta escrita por Pudentila acabou produzindo um efeito diverso daquele pretendido pela viúva, que tentava defender seu noivo das constantes *calumniae* proferidas contra ele por seus inimigos, em Oea. A correspondência continha a seguinte frase: “Apuleio é um mago, eu sou vítima de seus encantamentos e o amo. Venha, portanto, a mim, enquanto estou ainda sã em meu juízo” (Apul., *Apol.*, 82, 3).

---

<sup>212</sup> *Injuria* indicava o delito que se cometia quando se insultava a honra de uma pessoa livre com palavras (*maledictae*), sendo, por conta disso, estabelecida uma determinada pena pecuniária (*Mosaicarum et Romanarum legum Collatio*, II, 5, 4).

<sup>213</sup> Segundo o *Digestum* (XLVIII, VI, 15, 6; IV, IV, 37, 1), os menores de 25 anos não poderiam ser responsabilizados pelo crime de *calumnia*.

<sup>214</sup> Corroborando a designação de Sicínio Emiliano como *calumniator*, Apuleio (*Apol.*, 2, 11-12) afirma que o ex-cunhado de Pudentila foi “capaz de denunciar como falso, ainda que soubesse ser verdadeiro, o testamento de seu tio”, prestando falso testemunho diante do “tribunal do ilustríssimo Loliano Úrbico”.

Ao ignorar o tom irônico contido nesse excerto, Rufino atribuiu um novo significado à sentença redigida por Pudentila. De posse da carta destinada a Ponciano, utilizou-a para levantar acusações contra Apuleio em Oea: “fazendo-a circular, como se tratasse de uma confissão da própria Pudentila” (Apul., *Apol.*, 82, 3). Rufino proferiu as acusações contra o autor madaurense no fórum da cidade, região central e de grande circulação na *civitas* (Apul., *Apol.*, 82, 3). O fórum, assim como a basílica, a cúria, o teatro, o anfiteatro e as termas, eram locais de grande socialização, caracterizavam-se como o centro político e administrativo da cidade, constituindo um espaço público de interlocução entre os cidadãos, um lugar ideal para a disseminação de *calumniae* e para a construção de determinada *opinio publica*, o que pode ser observado na seguinte passagem de *Apologia* (82, 5-7):<sup>215</sup>

A todos pareceu verossímil; e o que havia sido escrito para defender-me, suscitou contra mim uma violenta animosidade entre os ignorantes. [Rufino] se agitava no meio do fórum como uma bacante, e, abrindo a carta a cada momento, proclamava: ‘Apuleio é um mago, disse-nos a própria vítima de seus encantamentos. Que provas mais queres?’. Não havia ninguém que falasse a meu favor e lhe contestasse.

Por intermédio da carta de Pudentila, os inimigos de Apuleio buscavam estigmatizá-lo, tencionando provar a associação do autor madaurense com a magia e denunciar o uso de sortilégios por parte deste último no intuito de casar-se com a viúva. A correspondência, lida no fórum da cidade, circulou de mão em mão e “produziu um efeito contrário ao pretendido inicialmente por Pudentila, a ponto de representar uma opinião adversa de alguns cidadãos de Oea, que consideraram [Apuleio] um mago” (Apul., *Apol.*, 81, 1-2).

---

<sup>215</sup> Concordamos, em nossa tese, com Elias e Scotson (2000, p. 121) quando afirmam que há alguns locais privilegiados onde uma comunicação informal na forma de boatos e fofocas se disseminariam de um modo mais fácil. Lugares de socialização e aptos à troca de informações, como era o caso do fórum nas diversas *civitates* romanas.

A partir do fórum, é bastante provável que essa representação estigmatizante tenha se difundido por Oea, reforçando a identificação de Apuleio como mago. A difamação do autor no fórum foi o ponto de partida de toda uma rede de boatos que se disseminaram no cotidiano, uma vez que Oea era uma *civitas* de pequenas proporções, com uma população que não ultrapassava os 20 mil habitantes, uma sociedade em que as relações e os contatos entre os indivíduos eram preferencialmente face a face. Num ambiente urbano com tais características, os boatos sobre os diversos eventos ocorridos na cidade circulariam rapidamente, visto que a interação direta entre os cidadãos era o meio mais comum de troca de informações. Nesse sentido, concordamos com Elias e Scotson (2000, p. 122) quando afirmam que os canais de comunicação dos grupos sociais são tanto mais eficazes, quanto maior for a integração entre as pessoas, algo flagrante numa *civitas* de dimensões reduzidas como era o caso de Oea.

O próprio Apuleio, ao informar acerca da existência de uma “campanha de calúnias” levada a cabo contra ele no ambiente citadino, esclarece o modo como ela teria ocorrido:

Vou abordar agora mesmo a acusação real, a de magia, que acendida com grande alvoroço para suscitar o ódio contra mim, vai se apagando ao ponto de ficar reduzida [...] a uma série de contos de velha. [...] Aqui está a flamante acusação: começou com uma série de injúrias, progrediu à base de boatos, mas carente de provas, se desvanecerá, sem deixar rastro algum de tamanhas calúnias, tão logo pronuncie a sua sentença [Máximo] (Apul., *Apol.*, 25, 5-7).

Como se pode concluir da afirmação de Apuleio, as “injúrias” dos seus inimigos tinham progredido “à base de boatos” (*verbis aucta*), que o associavam à magia.<sup>216</sup> Na conceituação de boato elaborada por autores como Difonzo (2009), Aldrin (2003; 2011) e Elias e Scotson (2000), pode-se entender melhor a força que esse meio de comunicação

---

<sup>216</sup> O termo latino usado por Apuleio, em *Apologia* (25, 7), foi *verbis aucta*, literalmente, palavras aumentadas ou acrescentadas, o que podemos, em consonância com as edições espanhola e francesa utilizadas em nossa pesquisa, traduzir por fofoca ou boato, termos que se aproximariam do sentido originalmente pretendido pelo autor madaurense.

informal, ordinário e cotidiano teve no caso da difamação de Apuleio. Para Difonzo (2009, p. 9-10), o boato seria uma racionalização compartilhada, um modo de os homens darem sentido e entenderem o mundo à sua volta. Operando em situações em que o estatuto de verdade seria duvidoso, mal-esclarecido ou desconhecido, os boatos ofereceriam aos indivíduos explicações verossímeis acerca de eventos obscuros, mal compreendidos.

No caso de Apuleio, o estatuto incerto de sua identidade era evidente. Ora, ele era ou não um mago? A diferença entre *teurgia* e *goetia* fazia algum sentido para indivíduos pouco versados na cosmologia teológico-filosófica apuleiana e que não possuíam, além disso, a erudição proporcionada pela *paideia*? De que modo se poderia entender um casamento efetuado entre uma viúva que cultivara por 14 anos o celibato e um estrangeiro por muitos desconhecido e há pouco estabelecido na cidade? Todas essas incertezas provavelmente alimentariam os boatos, deixando a cargo da população de Oea a construção de uma explicação plausível para tudo o que ocorria. Não à toa, depois da divulgação, em pleno fórum de Oea, do excerto da carta de Pudentila, que supostamente comprovaria a vinculação de Apuleio com a magia, uma das representações possíveis acerca do autor madaurense seria a de que ele realmente era um mago e que enfeitiçara Pudentila com o intuito de tomar-lhe a fortuna e de enriquecer.

Os indivíduos responsáveis pela difusão dos boatos, de acordo com Elias e Scotson (2000, p. 121), teriam a tendência a atribuir representações negativas àqueles a quem os rumores se destinariam, como no caso daqueles relacionados a Apuleio. Esses veículos de comunicação informal teriam um caráter pedagógico e moralizante, dando às pessoas que os ouviam e os retransmitiam um exemplo de comportamento desviante, que se deveria evitar. Eles serviriam como elementos de reforço das normas, como um instrumento de exclusão dos desviantes, revigorando a coesão e o carisma do grupo responsável pela estigmatização (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 124-125). Apuleio, *homo extrarius* e *magus*, era caracterizado,

por meio dos boatos, como um indivíduo exótico, perigoso, alheio aos padrões culturais próprios de parte da aristocracia de Oea. Os boatos, desse modo, teriam exercido um papel fundamental no processo de estigmatização levado a cabo contra Apuleio, haja vista terem reforçado uma *opinio publica* contrária ao autor.

A estigmatização, além disso, ocorre por intermédio de uma determinada lógica. Ela é, na maioria dos casos, acionada por meio da fixação de rótulos pejorativos atribuídos àqueles que não se enquadram na definição daquilo que se considera normal e socialmente aceitável.<sup>217</sup> O estigma está, muitas vezes, ligado à citacionalidade – quer dizer, à repetição constante em diferentes contextos – de determinadas qualificações e denominações que servem para reforçar estereótipos e preconceitos sociais.<sup>218</sup> Os estereótipos são entendidos como esquemas mentais próprios do senso comum que serviriam para simplificar uma realidade mais complexa, tornando-a mais inteligível pela eleição de determinadas características reducionistas que identificariam os indivíduos e/ou grupos. Já os preconceitos são as valorizações acerca desses rótulos, com julgamentos positivos ou negativos formulados sem exame prévio ou reflexão crítica (SILVA, 2004, p. 24).

Em consonância com tais considerações, pode-se verificar as diferentes denominações atribuídas a Apuleio por parte da elite cidadina de Oea. Percebe-se em que medida os rótulos depreciativos relacionados a Apuleio na arena pública da cidade o associavam ao estigma de mago. Ele foi estereotipado por seus inimigos por intermédio de substantivos como *magus*, *extrarius*, *veneficus* e *maleficus* e adjetivado como *magicus* (Apul., *Apol.*, 1, 5; 9, 2; 9, 3; 25,

---

<sup>217</sup> “A capacidade de rotular [...] é o mais importante instrumento simbólico à disposição dos que se encontram em uma situação de poder privilegiada, tanto para celebrar a sua capacidade de domínio quanto para minar as resistências daqueles que são alvo da discriminação” (SILVA, 2004, p. 25).

<sup>218</sup> O conceito de citacionalidade relaciona-se com a repetibilidade da escrita e da linguagem oral, num processo de recorte e de colagem de determinados termos em diferentes contextos, potencializando a existência de enunciados performativos que atuem ativamente na construção e/ou reprodução de identidades culturais (SILVA, 2000, p. 95).

8; 26, 6; 28, 4; 68, 4; 78, 1-2; 103, 1; 69, 4; 90, 1 e ss).<sup>219</sup> Acusavam-no de ser praticante de *magia*, *crimen magiae* e de utilizar *carmina* (encantamentos mágicos) no intuito de seduzir Emília Pudentila (Apul., *Apol.*, 2, 2; 9, 2; 9, 5; 25, 4; 25, 5; 67, 3 e ss).<sup>220</sup> Em suma, tais rótulos, que circulavam cotidianamente no ambiente urbano de Oea na forma de boatos, foram fulcrais no processo de estigmatização de Apuleio diante da *opinio publica* oeaense.

Percebe-se, por fim, a força da estigmatização sofrida por Apuleio no fato de ele não ter se casado, nem mesmo residido após as núpcias, no núcleo urbano de Oea. O matrimônio foi realizado numa *villa* pertencente a Pudentila nos arredores da cidade, como informa Apuleio no seguinte excerto: “háviamos pensado [...] que o melhor era celebrar nossa união matrimonial no campo” (Apul., *Apol.*, 87, 10). A justificativa para tal acontecimento seria a de que Pudentila já tivera gastos excessivos – cerca de 50 mil sestércios – com a celebração do casamento de Ponciano e com a entrega da toga viril a Pudente, eventos que antecederam o matrimônio com Apuleio. Desse modo, o casal se “viu livre dos muitos banquetes e custos que, segundo o costume, têm que arcar os recém casados” (Apul., *Apol.*, 87, 11).<sup>221</sup>

A explicação oferecida por Apuleio para a celebração de seu casamento no campo não parece ser muito convincente. Com uma fortuna estipulada em cerca de 4 milhões de sestércios, Pudentila não teria grandes dificuldades para arcar com os custos da cerimônia nupcial (Apul., *Apol.*, 71, 6). Prova disso é que o próprio Apuleio recebera, como dote por seu casamento, a soma de 300 mil sestércios, além de uma *villa* avaliada em 60 mil sestércios,

<sup>219</sup> O termo *veneficus* tinha dois distintos significados em latim. O primeiro concernente a qualquer pessoa que manipulava e/ou preparava algum tipo de *venenum* (droga, veneno). O segundo, referia-se ao ato mágico propriamente dito, independente da manipulação de qualquer filtro ou substância mágicos (COLLINS, 2008, p. 144-145).

<sup>220</sup> O termo *carmina* (encantamento) foi associado a atos de sortilégio, em Roma, desde a codificação da *Lex XII tabularum* (VIII, 1; VIII, 8a; VIII, 8b), no século V a.C. Segundo consta nessa lei, poderiam ser punidos *qui malum carmen incantassit*, ou seja, “qualquer um que lançasse um feitiço” (*Lex XII tabularum*, VIII, 1).

<sup>221</sup> Todas as cerimônias e costumes nupciais eram, de fato, ritos públicos, tais como a *deductio in domum mariti* – a procissão da recém-casada à casa de seu marido. Além disso, a celebração matrimonial no mundo romano era acompanhada de banquetes, jogos e distribuição de benesses à população das cidades (GARDNER, 1996, p. 5-6).

valores que, por si só, equivaleriam a 7 vezes os gastos despendidos por Pudentila com seus filhos. O motivo principal para a celebração do casamento numa *villa*, algo pouco usual numa sociedade em que a vida pública era tão importante, deve ser buscado na oposição exercida por uma parcela da elite oeaense contra Apuleio.

Corroborando tal inferência, também surpreende saber que, após a celebração da união nupcial, os recém-casados optaram por não residir no centro urbano de Oea. Eles preferiram habitar uma *villa* pertencente a Pudentila nos arredores da cidade, talvez a mesma onde anteriormente fora realizado o matrimônio (Apul., *Apol.*, 61, 7). Isso pode ser explicado pelo fato de Apuleio e Pudentila buscarem evitar o contato com aqueles que se opunham ao seu casamento e que consideravam o autor madaurense um mago. Por conta dos boatos que atribuíam sua união às artes mágicas, o casal se viu excluído do convívio cotidiano de seus concidadãos, preferindo ausentar-se da cidade. Tal acontecimento oferece um exemplo bastante esclarecedor acerca do poder das calúnias disseminadas em Oea e que fizeram de Apuleio um *alter* indesejado e, ao mesmo tempo, temido.

## EM DEFESA DA HONRA

### *Crimen magiae*

Iniciamos este capítulo com a intenção de analisar o discurso proferido por Apuleio diante do tribunal do procônsul da África. Buscamos observar o modo como o autor, em sua *Apologia*, tentou defender a sua honra e identificar-se, frente à audiência que o assistia, como um filósofo platônico e homem de cultura erudita. O tribunal do procônsul, estabelecido na cidade de Sabrata, pode ser entendido como uma arena privilegiada de absolvição, como um espaço ideal para Apuleio tentar dissuadir a *opinio publica* oeaense que o estigmatizava como mago. Daí a relevância, em nossa tese, de um estudo pormenorizado das estratégias discursivas do autor, quer dizer, de toda a retórica utilizada por ele no intuito de inocentar-se das acusações de *crimen magiae* e de reaver a sua honra, elemento que, em nossa percepção, foi de fundamental importância para o futuro prestígio gozado por Apuleio na sociedade norte-africana romana.

Antes de adentrarmos na análise propriamente dita das problemáticas relacionadas ao julgamento de Apuleio, urge perguntarmo-nos: o que constituía o *crimen magiae* em meados do século II? Quais as penalidades previstas e os atos de sortilégio prescritos na legislação romana que regia o crime de magia à época de Apuleio? Em que medida as acusações impetradas contra o autor madaurense o incriminavam como mago? A resposta a tais indagações é primordial para este trabalho, uma vez que permite compreender, de modo mais sistemático, a própria legislação que instruiu o julgamento de Apuleio, em Sabrata.

Desde o século V a.C., o Direito romano previa a criminalização dos atos relacionados às artes mágicas. A *Lex XII tabularum*, primeiro conjunto de determinações jurídicas da



cidade de Roma, deliberava como passíveis de punição transportar para o seu próprio campo, por intermédio de encantamentos, a colheita pertencente a outrem; e também o uso de conjuros mágicos com o objetivo de causar dano a alguém (*Lex XII tabularum*, VIII, 8a; VIII, 8b; VIII, 1). 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.<sup>222</sup>

As deliberações da *Lex XII tabularum* (VIII, 8a; VIII, 8b; VIII, 1), no tocante às sentenças que criminalizavam a magia, reprimiam todo e qualquer ato miraculoso que atentasse contra a propriedade privada ou a integridade física dos cidadãos romanos, expressando os receios de uma comunidade predominantemente agrária (GRAF, 1994, p. 53). Do texto original da lei, temos, atualmente, apenas fragmentos preservados por autores de períodos posteriores, tais como Plínio, o Velho (*Naturalis Historia*, XXVIII, 7), e Virgílio (*Bucolica*, 8, 99), sendo que esses escritores nada informam acerca das penas previstas àqueles que praticavam atos mágicos ilícitos.<sup>223</sup> Na época de Apuleio, a *Lex XII tabularum* ainda se encontrava em vigor, posto que o próprio autor afirma que essa lei penalizava “as misteriosas e nefastas influências que [os magos] poderiam exercer sobre as colheitas” (Apul., *Apol.*, 47, 3).

---

<sup>222</sup> Não se pode saber, com precisão, o sentido conferido pelos romanos, no momento da composição da *Lex XII tabularum*, a tais encantamentos e conjuros miraculosos. A identificação das ações prescritas na lei com atos mágicos pode derivar do fato de que os comentadores posteriores, tais como Plínio, o velho (*Nat. Hist.*, XVIII, 41-43) e Virgílio (*Bucolica*, 8, 99), tenham associado *excantare* e o *malum carmen* com práticas mágicas existentes em sua época (RIVES, 2000, p. 270-271).

<sup>223</sup> Há notícia de apenas uma acusação de magia que teria sido julgada por intermédio da *Lex XII tabularum*, ocorrida no início do século II a.C. De acordo com Plínio, o velho (*Nat. Hist.*, XVIII, 41-43), o liberto Fúrio Cresimo teria sido acusado de uso de *malum carmen* e de roubar as colheitas alheias, uma vez que a produção de suas terras excedia a normalidade. Em sua defesa, Fúrio teria levado ao tribunal sua família, escravaria e ferramentas de trabalho, que seriam, segundo ele, os reais responsáveis por sua excepcional colheita. Por meio de tal expediente, Fúrio foi absolvido das acusações que pesavam contra ele (KIPPENBERG, 1997, p. 145). Para uma análise mais acurada acerca da acusação de magia impetrada contra Fúrio Cresimo, ver Graf (1994, p. 76-79).

Outra legislação específica destinada a regular as práticas mágicas tidas como 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, num momento em que o sistema republicano romano começava a sucumbir diante do embate entre diferentes facções rivais. A *Lex Cornelia* legislava sobre uma série de crimes, tais como homicídio, porte de arma com intenções assassinas, latrocínio, incêndio criminoso, calúnia com intuito de condenar um inocente à pena capital e, por fim, administração de venenos (*mala venena*) com propósitos homicidas. Em suma, a lei regulava toda e qualquer ação que ameaçasse a vida de cidadãos romanos, inclusive os atos de sortilégio (RIVES, 2003, p. 317-318).

O termo *venenum* (plural *venena*) possuía um duplo significado. O primeiro concernia à manipulação de algum tipo de remédio ou droga, os ditos *bona venena*, produzidos com intenções médicas e terapêuticas. O segundo relacionava-se à preparação de filtros ou substâncias mágicos, caracterizados como *mala venena*, quer dizer, *medicamenta* manipulados com intenções espúrias (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 *venenum* foi integrado ao vocabulário jurídico romano, por intermédio da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, como sinônimo de poção mágica assassina (SILVA, 2003, p. 228).

O texto original da *Lex Cornelia* não foi legado na íntegra. A sua reconstituição parcial somente pôde ser efetuada por meio dos comentários de fontes jurídicas tardias, provenientes dos séculos III, IV e VI, tais como as *Pauli Sententiae* (5, 23, 1; 5, 23, 14-19), a *Mosaicarum et Romanarum legum Collatio* (II, 1-3) e o *Digestum* (XLVIII, VIII, 1-17). De acordo com Rives (2006, p. 49), o conteúdo da lei promulgada por Sila, em 81 a.C., provavelmente previa apenas a seguinte sentença para aqueles que administrassem *malum*

*venenum*: “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).

Pela análise da *Lex XII tabularum* e da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que regulavam o crime de magia no Principado, observa-se a inexistência de uma condenação das *artes magicae* por si mesmas, penalizando-se, tão somente, o mau uso que delas alguns indivíduos poderiam fazer. Embora a prática mágica fosse acompanhada com certo desconforto pelos poderes públicos – como demonstram os diversos editos e *senatusconsulta* promulgados no período imperial contra magos e correlatos –, em termos gerais, a posição do Estado romano em relação à magia era caracterizada por certa tolerância, pelo menos até finais do século III (SILVA, 2003, p. 229).<sup>224</sup>

As punições prescritas na *Lex XII 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 *carmina* 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, pode-se citar o comentário do jurista Ulpiano, feito no início do século III, 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.*, II, 2).<sup>225</sup>

Não por acaso, Apuleio, mesmo formalmente acusado de *crimen magiae*, pôde admitir, perante o tribunal do procônsul da África, ser um filósofo conhecedor de práticas

---

<sup>224</sup> “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 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” (SILVA, 2003, p. 229).

<sup>225</sup> Sob o governo de Severo Alexandre (222-235) foram criadas e subvencionadas pelo Estado imperial cadeiras para o ensino da astrologia e da aruspicina em Roma, indicando os saberes mágicos em si mesmos ainda não representavam uma ameaça à ordem estabelecida (SILVA, 2003, p. 231).

teúrgicas (Apul., *Apol.*, 25, 9; 26, 1-2; 26, 6-9). Em *Apologia*, o autor não esconde a sua familiaridade com a magia, considerando-a “uma ciência agradável aos deuses imortais, [...] evidentemente piedosa e ciente das coisas divinas” (Apul., *Apol.*, 26, 1-2). As afirmações de Apuleio fazem crer que, em meados do século II, época de seu julgamento, em Sabrata, as leis romanas referentes ao exercício da magia continuavam a punir unicamente os indivíduos que praticassem *magica maleficia* (Apul., *Apol.*, 69, 4).

De fato, somente em finais do século III, como demonstram os comentários sobre a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* elaborados pelo jurista (Pseudo) Paulo, a legislação que disciplinava os atos de sortilégio no Império Romano começou a criminalizar a magia por ela mesma, independente do exercício bom ou mau que dela os indivíduos pudessem fazer.<sup>226</sup> Segundo consta nas *Pauli Sententiae* (5, 23, 17-18):

Todos os culpados de *magicae artes* devem sofrer o *summum supplicium*, ou seja, a exposição às feras ou à cruz. Os magos, eles mesmos, devem ser queimados vivos.

Ninguém deve possuir livros de artes mágicas. Quaisquer que sejam as pessoas com as quais se encontre esse tipo de livro, os livros serão queimados publicamente e seus possesores terão os seus bens confiscados. Os *honestiores* serão deportados para uma ilha e os *humiliores* sofrerão a pena capital. Não somente o exercício dessa arte, mas a própria ciência é proibida.

Até o início do período imperial, os termos utilizados pelas leis romanas para caracterizar os praticantes de atos de sortilégio eram *carmen*, *excantare* e *veneficium*. O substantivo *magus* (do grego *magós*) – que posteriormente deu origem aos cognatos *magicus* e *magia*, derivados provavelmente do grego *magicos*, *mageia* –<sup>227</sup> é primeiro introduzido na

<sup>226</sup> O termo (Pseudo) Paulo é utilizado para referir ao autor das *Pauli Sententiae*, uma vez que essa obra pode ser considerada apócrifa, sendo equivocadamente atribuída ao jurista Paulo (GODDARD, 2010, p. 1-2).

<sup>227</sup> Para uma análise aprofundada acerca da origem dos substantivos *magós* e *magus*, na Grécia e em Roma, ver Bremmer (1999).

língua latina em meados do século I a.C., por Cícero (*De divinatione*, I, 46; I, 91) e Catulo (*Carmen*, 90).<sup>228</sup> Em consonância com sua procedência etimológica helênica, o termo *magus* foi inicialmente associado, pelos autores latinos, aos sacerdotes persas, 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, 1994, p. 31-32; p. 46-47; MARCO SIMÓN, 2001, p. 110).

Na primeira ocorrência conhecida da palavra *magus*, em latim, Cícero (*De div.*, I, 46) oferece a seguinte definição: “os magos [...] eram uma espécie de sábio e estudioso que possuíam os persas”. Mais adiante, o autor informa acerca da *magorum disciplina et scientia*, quer dizer, da “disciplina e ciência dos magos” (*De div.*, I, 91). Também em meados do século I a.C., Catulo (*Carm.*, 90) se mostrava de acordo com a conotação dada por Cícero ao termo *magus*, afirmando que “os magos [...] aprendiam a arte persa da adivinhação [...] e adoravam seus deuses com gratidão”.

Pouco tempo após o aparecimento da palavra *magus* (*magicus*) no vocabulário latino, o termo ganhou novas conotações, aumentando o leque semântico que o caracterizava apenas como uma espécie de antigo sacerdote persa. Os poetas latinos do final do século I a.C. e início do século I empreenderam uma ampliação do significado do termo *magus/magicus*, associando-lhes elementos que os relacionavam a toda sorte de atos de sortilégio maléficos e ímpios. Autores como Virgílio (*Bucolica*, 8, 66; *Aeneis*, 4, 492-493), Ovídio (*Metamorphoses*, 7, 192-298), Lucano (*Pharsalia*, 6, 430-830), entre outros, tenderam a representar os *magi*

---

<sup>228</sup> O adjetivo *magicus* foi primeiro utilizado na língua latina por Virgílio (*Bucolica*, 8, 66; *Aeneis*, 4, 492-493), no final do século I a.C. sendo preferencialmente usado na poesia latina dos primeiros dois séculos da era imperial. Já o termo *magia* tem a sua primeira ocorrência, em latim, somente em meados do século II, na *Apologia* (2, 2; 9, 5; 25, 5; 26, 1; 27, 9; 27, 12; 28, 4; 29, 1 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* (RIVES, 2010, p. 58).

como arquétipos de uma *superstitio*<sup>229</sup> e de uma alteridade identificadas com a barbárie (MARCO SIMÓN, 2001, p. 119-112).<sup>230</sup>

Vê-se a ampliação semântica do termo *magus/magicus* completar-se com Plínio, o Velho (*Nat. Hist.*, XXX), na medida em que esse autor associava as *magicæ vanitates* a uma série de tradições religiosas de diferentes povos, lugares e épocas. Da Pérsia, a *ars magica*, inicialmente criada por Zoroastro, teria se expandido para a Grécia, Palestina, Itália e Bretanha, influenciando os ritos e as crenças de diversas etnias. Plínio, em sua narrativa, demonstra como a magia, originalmente limitada às crenças religiosas persas, se tornou sinônimo de atos de sortilégio em geral. Além disso, observa-se o substantivo *magus* sendo associado ao termo *veneficus*, fato que leva a crer numa possível criminalização da magia, a partir de meados do século I, sob a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* (Plin., *Nat. Hist.*, XXV, 127; XXX, 17; XXXVI, 139).

Corroborando essa tendência de associação dos termos *magus* e *veneficus*, verificada em Plínio, o Velho, Quintiliano (*Institutio oratoria*, 7, 3, 7) questionava-se acerca do fato de que os *carmina magorum* poderiam ser considerados um tipo de *veneficium*. Tal indagação elaborada por Quintiliano faz inferir acerca da existência de um processo de ampliação da abrangência da própria *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que a princípio fora somente reservada para casos de assassinato praticados com a administração de *malum venenum*. Progressivamente, a lei agregou sob a sua rubrica uma série de atos miraculosos considerados ilegais, fato que pode ser observado por intermédio da leitura de um *senatusconsultum*, do século II, que estabelecia que “fosse castigado com a pena desta lei [*Lex Cornelia*] todo aquele que houvesse celebrado *mala sacrificia*” (*Dig.*, XLVIII, VIII, 13).

---

<sup>229</sup> Os romanos compreendiam a *superstitio* como uma forma não sancionada, excessiva e imprópria de cultuar e honrar os deuses (COLLINS, 2008, p. 147).

<sup>230</sup> Para uma análise pormenorizada acerca da representação dos praticantes de magia na poesia latina, ver Tupet (1976).

Não à toa, sob o governo de Tibério (14-37), o crime relacionado ao *veneficium* foi associado a uma ampla gama de infrações identificadas com as práticas mágicas e divinatórias. Após debelar o suposto complô de Druso,<sup>231</sup> ocorrido no ano de 15, foram promulgados, em 17, dois *senatusconsulta* expulsando da cidade de Roma e da Itália diversos astrólogos e magos (*mathematici et magi*), além de impor aos *mathematici, chaldaei, harioli* e correlatos a proibição da água e do fogo, assim como o confisco dos bens e a pena capital, caso os culpados fossem estrangeiros (Tac., *Ann.*, 2, 32, 3; *Coll.*, XV, 2, 1).<sup>232</sup> Dois anos depois, em 19, o mesmo imperador promulgou outro *senatusconsultum*, só que agora proibindo a consulta, em segredo e sem testemunhas, aos arúspices (Suet., *Tib.*, LXIII).

Uma boa medida da ampliação da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, no que tange à penalização das *artes magicae*, nos é oferecida pelos processos jurídicos relatados nos *Annales*, de Tácito. Aqui, há diversas acusações de magia julgadas por meio da *Lex Cornelia*, sem que, necessariamente, tenha ocorrido qualquer assassinato em decorrência da administração de *malum venenum*, como originalmente prescrevia a lei promulgada por Sila, em 81 a.C.<sup>233</sup> Podem-se citar, como exemplos, os casos de Numantina, primeira mulher do pretor Plautio Silvano, indiciada, em 23, por ter enlouquecido seu marido com encantamentos e filtros mágicos (Tac., *Ann.*, 3, 4, 22); de Estatílio Tauro, que, em 53, foi acusado de *magicae superstitiones*, suicidando-se antes de uma possível condenação (Tac., *Ann.*, 12, 59); e de Servília, incriminada e punida com a pena capital por ter feito consultas aos astrólogos e ter pago por *magica sacra* (Tac., *Ann.*, 16, 30).

---

<sup>231</sup> Libo Druso, no ano de 15, foi oficialmente acusado de conspirar contra Tibério, por conta de sua aproximação com a magia e por investigar sobre o destino futuro do imperador (Tac., *Ann.*, 2, 27-32).

<sup>232</sup> A interdição de água e fogo era uma fórmula jurídica arcaica que significava a perda da cidadania, o confisco dos bens e o exílio perpétuo (MURGA, 1996, p. 196)

<sup>233</sup> As acusações de magia relatadas por Tácito, nos *Annales*, refletiam uma luta violenta pelo poder entre os membros da elite senatorial romana, não sendo por acaso que a maioria das acusações se associava ao crime de lesa-majestade (MARCO SIMÓN, 2001, p. 114).

De fato, é necessário ter em mente que as leis romanas não constituíam um sistema estático e imune a mudanças progressivas ao longo do tempo. É possível que a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* tenha sido ampliada em sua abrangência diante das penalidades prescritas aos praticantes de artes mágicas por meio da introdução de novas jurisprudências, de editos imperiais, de *senatusconsulta* e do trabalho de interpretação legal empreendido por diversos juristas. Como resultado desse processo, a lei, que originalmente prescrevia penas contra o homicídio praticado por intermédio da administração de *malum venenum*, foi paulatinamente estendida e empregada para reprimir os *magi*.

É provável, nesse sentido, que as acusações levadas a cabo contra Apuleio tenham sido julgadas tendo em vista as penalidades prescritas na *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, a despeito do completo silêncio, verificado em *Apologia*, em relação à lei que culpabilizava o autor.<sup>234</sup> Embora não tenha sido formalmente acusado de manipular *malum venenum* com a intenção de matar alguém,<sup>235</sup> Apuleio foi enquadrado na *Lex Cornelia*, uma vez que essa mesma lei, em meados do século II, foi aplicada contra uma gama variada de práticas mágicas maléficas, como as supostamente executadas pelo réu, em Oea (HUNINK, 1997, p. 13; GRAF, 1994, p. 80). O próprio autor confirma tal interpretação, oferecendo uma pista acerca da lei que instruiu seu julgamento, em um excerto no qual ele compara os crimes que lhe foram imputados àqueles praticados por assassinos (*sicarii*) e envenenadores (*veneficis*),

---

<sup>234</sup> Em *Apologia*, Apuleio não menciona explicitamente sob qual lei ele foi incriminado. Apenas em uma única passagem, o autor afirmava que a “magia [...] era penalizada pelas leis e estava proibida desde os tempos mais antigos pelas XII Tábuas” (Apul., *Apol.*, 47, 3). Tal fato demonstra que essa antiga legislação ainda era levada em consideração no tocante à criminalização das artes mágicas, em meados do século II; contudo, como Apuleio não havia *excantare* qualquer colheita alheia, nem mesmo entoado *malum carmen* contra outrem, é improvável que ele tenha sido julgado por intermédio da *Lex XII tabularum*.

<sup>235</sup> Apuleio havia sido caluniado, antes do julgamento propriamente dito, de ter assassinado Ponciano com *malum venenum*. Esta acusação, no entanto, não foi levada a cabo oficialmente diante do tribunal do procônsul da África, em Sabrata. Acreditamos, mediante tal constatação, que a acusação tenha assumindo, tão-somente, a forma de uma infâmia pública divulgada no cotidiano cidadão de Oea, provavelmente disseminada por intermédio de boatos (Apul., *Apol.*, 1, 5; 2, 1; 78, 1-2).



passagem que pode ser uma menção implícita à *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* (Apul., *Apol.*, 26, 6-8; COLLINS, 2008, p. 152).<sup>236</sup>

Postula-se que, em meados do século II, época em que Apuleio foi julgado por *crimen magiae* (Apul., *Apol.*, 5, 25), a abrangência da *Lex Cornelia* havia se ampliado consideravelmente em relação ao seu conteúdo original. Pode-se ter uma medida acerca das penalidades que teriam recaído sobre o autor madaurense por intermédio da análise dos comentários legais de juristas de períodos posteriores, tais como Ulpiano, (Pseudo) Paulo e Marciano. Os textos elaborados por tais autores, mesmo tardios, provenientes do século III, são as únicas fontes disponíveis para o conhecimento atual acerca da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*. Por meio da interpretação fornecida por tais juristas, contida na *Collatio*, nas *Pauli Sententiae* e no *Digestum*, pode-se vislumbrar o conteúdo jurídico prescrito na legislação que criminalizava a magia em meados do século II, permitindo, em alguma medida, reconstituir o substrato legal com base no qual Apuleio teria sido julgado.

A *Collatio* foi elaborada como uma compilação comparativa do direito mosaico e romano, entre o final do século IV e o início do V por um autor desconhecido. A obra apresenta os extratos dos comentários legais de vários juristas, tais como Gaio, Papiniano, Paulo e Ulpiano. No tocante à *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, a *Collatio* (II, 1-3) reproduz as interpretações de Ulpiano, elaboradas no início do século III. Trata-se, tão somente, de alguns comentários feitos pelo jurista em relação a um *sentatusconsultum*, promulgado por Tibério, em 17, e acerca do Edito de 11, prescrito por Augusto (MONTEMAYOR ACEVES, 1994, p. xv-xxvii). O texto da obra afirma que:

---

<sup>236</sup> Neste ponto, nossa tese vai de encontro à hipótese proposta por James Rives (2006, p. 60; 2008, p. 21), para quem Apuleio não fora julgado sob a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, mas somente sob a acusação de ser um mago e desviante religioso, um indivíduo que colocaria em perigo a ordem pública da cidade de Oea. Para Rives (2006, p. 49; 64-65; 2008, p. 20), a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, em meados do século II, era ainda limitada a julgar somente os casos de magia associados a algum tipo de homicídio, fato que excluiria qualquer possibilidade de Apuleio ser incriminado por intermédio desta lei.

A hábil impostura e a obstinada persuasão dos astrológos são desde então proibidas. O texto subsiste do *Senatusconsultum* dado sob o consulado de Pompônio e Rufo, que decretava contra os astrológos, caldeus, hariolus e outras personagens [...] a proibição da água e do fogo, o confisco dos bens e a pena de morte se o culpado fosse estrangeiro. [...]

Muito frequentemente, enfim, e mais ou menos por todos os príncipes, foi proibido a qualquer um se misturar em superstições desse gênero, e aqueles que o fizeram foram punidos de modo diverso, segundo a importância da sua consulta. Aqueles que colocaram questões a respeito da vida do príncipe foram atingidos com a pena capital ou com algum castigo severo; aqueles que consultaram sobre eles mesmos ou sobre os seus foram punidos de modo mais leve. Aqueles que passam por *vaticinatores* devem ser igualmente atingidos, visto que eles exercem uma arte reprovável, que se coloca frequentemente contra a ordem pública e o governo do povo romano (*Coll.*, II, 1-3).

As *Pauli Sententiae* são uma obra apócrifa atribuída, por equívoco, ao jurista Paulo, sendo datada do século III. O código exprime, em alguma medida, 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.<sup>237</sup> Não obstante as interpolações provenientes da época em que foram escritas, as *Pauli Sententiae* são uma fonte importante para o conhecimento acerca das leis que criminalizavam a magia no Principado, proporcionando a leitura dos excertos mais completos em relação à *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* (GODDARD, 2010, p. 1-2). Segundo consta nas *Pauli Sententiae* (5, 23, 1; 5, 23, 14-19):

A *Lex Cornelia* infligia a pena de deportação [...] a quem possuiu, vendeu ou preparou veneno com objetivo de assassinar um homem. [...] Se deve agora castigar todos esses crimes por meio da pena capital para os *honestiores*, ao passo que os *humiliores* devem ser crucificados ou serem lançados às feras.

Os que fornecerem poções de aborto ou filtros amorosos, mesmo que não tenham agido por dolo, devem ser punidos, pois isso é um mau exemplo. Os

<sup>237</sup> No reinado de Diocleciano, por volta do ano 296, ocorreu, pela primeira vez, a promulgação de uma lei vetando a prática de um saber esotérico específico em todo o Império. De acordo com o *Digestum* (IX, XVIII, 2), “a arte da astrologia [*mathematica ars*] é condenável e proibida de um modo geral”.

*humiliores* serão condenados às minas e os *honestiores* relegados em uma ilha, após confisco de uma parte de seus bens. Mas se a poção fez perecer um homem ou uma mulher, eles devem padecer o *summum supplicium* (na cruz).

Todos aqueles que cumpriram ou fizeram cumprir sacrifícios ímpios ou noturnos a fim de lançar um encanto sobre alguém, de o enfeitiçar ou devotar por *defixio*, devem ser crucificados ou lançados às feras.

Aqueles que sacrificam um homem em um templo ou em um lugar consagrado, devem ser expostos às feras ou sofrer a pena capital, se *honestiores*.

Se alguém, com a intenção de curar um homem, lhe deu um remédio que o fez perecer, deve ser deportado em uma ilha se for *honestior* ou sofrer a pena capital, se *humilior*.<sup>238</sup>

Pode-se finalizar a reconstituição da legislação que penalizava a magia no Principado por intermédio do *Digestum*, uma compilação de leis imperiais empreendida por Justiniano, no início do século VI. No tocante à *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, o código oferece excertos da obra *Institutas*, do jurista Marciano, que escreveu os seus comentários acerca da lei no início do século III. As sentenças de Marciano podem ser reconstituídas da seguinte forma (*Dig.*, XLVIII, VIII, 1, 1; XLVIII, VIII, 3, 1-3; XLVIII, VIII, 3, 5):

Perante a *Lex Cornelia* a respeito dos assassinos e envenenadores, [...] é responsável quem produz e administra venenos com o propósito de matar um homem.

Perante o capítulo V da mesma *Lex Cornelia* sobre assassinos e envenenadores, é punido quem produz, vende ou possui uma droga com o propósito de homicídio. A pessoa que vende poções prejudiciais [*mala medicamenta*] ao público ou as possui com o propósito de homicídio é responsável com a penalidade do mesmo regulamento.

É ordenado por *senatusconsultum* que uma mulher que, não por malícia admitida, mas por falta de cuidado, administrou uma droga da fertilidade pela qual o destinatário morre, deve ser relegada.

<sup>238</sup> Não estão incluídos, nessa reconstituição da *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*, os excertos das *Pauli Sententiae* (5, 23, 17-18), uma vez que tais passagens representam uma interpolação tardia do texto da lei, proveniente do final do século III. Essa posição é corroborada, em grande parte, pelo fato de tais excertos culpabilizarem a magia em si e não somente os atos maléficis ligados às artes mágicas, prescrição que, se estivesse em vigor em meados do século II, época na qual Apuleio é acusado de *crimen magiae*, inviabilizaria a posição de filósofo teúrgico assumida pelo autor madaurense diante do tribunal do procônsul da África (Apul., *Apol.*, 25, 9; 26, 1-2; 26, 6-9).

É estabelecido por outro *senatusconsultum* que vendedores de cosméticos [*pigmentarii*] estão sujeitos à penalidade dessa lei se eles de modo negligente entregarem a alguém cicuta, acônito, pólen de pinho, salamandra, besouro venenoso, mandrágora ou, exceto com o propósito de purificação, cantáridas.

A penalidade da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* é a deportação para uma ilha e o confisco de todas as propriedades. Contudo, hoje em dia a punição capital é um costume, exceto para os *honestiores*, que não estão sujeitos à punição estatutária; os *humiliores* são habitualmente crucificados ou atirados às feras.

Por intermédio desses códigos jurídicos apresentados, pode-se entrever a base legal que constituía o *crimen magiae* à época de Apuleio. A *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* prescrevia uma série de penalidades associadas aos atos mágicos em geral, prevendo punições que variavam de acordo com a posição social do acusado e com a gravidade da ação (mágica) ilícita cometida. Em resumo, era considerado crime vaticinar acerca do futuro dos indivíduos, principalmente dos imperadores, sendo prevista a pena capital aos infratores (*Coll.*, II, 1-3). Quem possuísse, vendesse ou preparasse algum tipo de *venenum* com intenções homicidas também seria castigado com a pena capital, caso fosse *honestior*, e crucificado ou jogado às feras, para os *humiliores* (*Pauli Sent.*, 5, 23, 1; *Dig.*, XLVIII, VIII, 3, 1). Aqueles que fornecessem drogas letais, filtros de amor ou abortivos seriam enviados às minas (*humiliores*) ou exilados com o confisco de parte dos bens (*honestiores*) (*Dig.*, XLVIII, VIII, 3, 5; *Pauli Sent.*, 5, 23, 14). Os que realizassem *defixiones*, sacrifícios humanas e ritos ímpios noturnos seriam crucificados ou lançados às feras (*Pauli Sent.*, 5, 23, 15; 5, 23, 16).

Tais eram as penalidades e as ações mágicas prescritas na *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*. As sentenças comentadas por juristas como Ulpiano, (Pseudo) Paulo e Marciano – contidas, respectivamente, na *Collatio*, nas *Pauli Sententiae* e no *Digestum* – permitem-nos vislumbrar o substrato legal que provavelmente instruíu o *crimen magiae* em meados do século II. Por meio da reconstituição da lei que criminalizava a magia no Principado, pode-se

avaliar, de modo mais sistemático, não apenas as acusações sofridas por Apuleio, mas as eventuais punições às quais estaria sujeito, se condenado.

### As acusações contra Apuleio

Em 159, a cidade de Sabrata recebeu a visita da comitiva (*conventus*) do procônsul da África, cargo ocupado à época por Cláudio Máximo.<sup>239</sup> Tratava-se de um *conventus iuridici*,<sup>240</sup> uma espécie de tribunal itinerante anualmente realizado por cada novo governador provincial, no qual o procônsul, acompanhado por um conselho formado por funcionários e *amici* (*consilium consularium virorum*), instalava-se em algumas das mais importantes cidades locais, com o intuito de atender as demandas jurídicas dos cidadãos romanos (FOURNIER, 2009, p. 211-212).<sup>241</sup> O governador da África Proconsular era a mais alta autoridade judiciária da província, sendo o juiz supremo nas ações criminais e civis.<sup>242</sup> Ele se caracterizava como um funcionário de posição elevada, escolhido entre os dois mais antigos ex-cônsules de Roma. Ao procônsul eram concedidos poderes para supervisionar as autoridades municipais, recolher o imposto devido ao fisco imperial e comandar a III Legião

<sup>239</sup> Pode-se depreender que o proconsulado de Cláudio Máximo ocorreu no intervalo entre abril de 158 e 159. Como as viagens à Tripolitânia se realizavam preferencialmente na estação do inverno, devido às altas temperaturas locais, infere-se que o julgamento do Apuleio tenha se realizado em janeiro de 159, período do ano mais propício para a ocorrência do *conventus iuridici* de Cláudio Máximo na região (GUEY, 1951, p. 308; SYME, 1979, p. 466-469; BRADLEY, 2012, p. 283).

<sup>240</sup> Fontes epigráficas, numismáticas e literárias das diferentes regiões do Império Romano atestam a existência de *conventus iuridici* em diversas províncias, tais como na Ásia, África, Lusitânia, Hispânia e Bética (BURTON, 1975).

<sup>241</sup> Na África Proconsular, observa-se a existência de duas sedes provisórias para o *conventus iuridici* dos governadores provinciais. Uma em Sabrata, atestada por meio dos relatos da *Apologia* de Apuleio; outra em Útica, testemunhada por Cipriano de Cartago (*Epistola*, 81, 1) e por Tertuliano (*ad Scapulam*, 3, 3). Apuleio também atesta a existência desses tribunais itinerantes na África por intermédio de um excerto de *Florida* (IX, 37), no qual o autor afirma que o procônsul Severiano (162-163) teria feito “visitas de inspeção por toda a província”.

<sup>242</sup> Concomitantemente à jurisdição do governador provincial, existiam as prerrogativas jurídicas das diferentes cidades locais, que eram autônomas em suas deliberações penais, tendo, contudo, de submeter-se à *appellatio* da instância superior representada pelo procônsul da África (FOURNIER, 2009, p. 214).

Augusta, destacamento do exército responsável pela manutenção da ordem pública e da paz nas regiões fronteiriças da África Proconsular (MAHJOUBI, 1985, p. 506-507).

Sabrata, em meados do século II, era uma cidade com cerca de 30 mil habitantes, a poucos quilômetros a oeste de Oea.<sup>243</sup> Ostentava, provavelmente, o *status* de colônia romana e era uma das mais prósperas *civitates* da Tripolitânia, sendo, por conta disto, a sede local do *conventus iuridici* do governador da África Proconsular.<sup>244</sup> Os vestígios arqueológicos ainda hoje existentes em Sabrata testemunham o apogeu vivenciado pela cidade no decorrer dos séculos I e II,<sup>245</sup> período em que a *civitas* passou por um intenso processo de romanização e quando foram construídos os principais edifícios públicos citadinos, tais como o fórum, o teatro, o anfiteatro e a basílica locais (REYNOLDS; WARD-PERKINS, 1952c).

Apuleio esteve presente em Sabrata, à época do *conventus iuridici* do procônsul Cláudio Máximo, por causa de uma disputa jurídica de sua esposa, Emília Pudëntila, com os *Granii*, uma importante família de *status* senatorial proveniente de Lepcis (Apul., *Apol.*, 1, 5; *I.R.T.*, 532; 642; 709; 708).<sup>246</sup> Enquanto defendia os interesses de sua mulher no tribunal proconsular, Apuleio foi surpreendido por diversas acusações proferidas por Emiliano e seus advogados, que “o acusavam de [ser praticante] de malefícios mágicos e da morte de Ponciano” (Apul., *Apol.*, 1, 6-7).

---

<sup>243</sup> A proximidade geográfica de Sabrata e Oea pode ter proporcionado a consolidação de alianças familiares entre as elites de ambas as cidades. Corroborando tal conjectura, as inscrições epigráficas provenientes de Sabrata demonstram a existência de *gentes* com nomes similares às de Oea, tais como *Aemilis*, *Rufinus*, *Calpurnianus* e *Pudente* (*I.R.T.*, 2; 10; 12; 22; 29; 91; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125).

<sup>244</sup> A data do reconhecimento do *status* de colônia romana concedido à *civitas* de Sabrata é desconhecida; no entanto, por intermédio de algumas inscrições epigráficas remanescentes da cidade (*I.R.T.*, 6; 23; 104; 111), pode-se postular a concessão de tal título entre os anos de 140 e 180 (REYNOLDS; WARD-PERKINS, 1952c).

<sup>245</sup> A importância da cidade de Sabrata no comércio mediterrâneo, em meados do século II, pode ser observada pela existência de um mosaico na *Piazzale delle Corporazioni*, em Ostia, com a figuração de um elefante e com a indicação de que comerciantes de Sabrata possuíam uma representação mercantil na Itália (MATTINGLY, 1994, *plate* 27).

<sup>246</sup> Segundo informam as fontes epigráficas provenientes de Lepcis, *Quintus Granius Caelestinus* foi questor e pertencente à ordem senatorial em meados do século II, sendo pai e avó, respectivamente, de *Lucius Granius Paulianus* e *Grania Iovina* (*I.R.T.*, 532; 642; 708; 709).

Como resposta às acusações de seus adversários, Apuleio tomou a iniciativa e, “com constantes requerimentos, intimou [Emiliano] a apresentar uma denúncia em toda regra” (Apul., *Apol.*, 1, 6). Este último, por conseguinte, confeccionou um *libellus* solicitando oficialmente a abertura de uma *actio* contra o acusado,<sup>247</sup> sem, contudo, incluir no processo a denúncia do suposto homicídio praticado por Apuleio: “quando se obrigou a pôr sua assinatura na acusação, esqueceu-se [...] de Ponciano, apesar de há pouco ter repetido, aos gritos, que eu o havia assassinado” (Apul., *Apol.*, 2, 1-3).

Outra manobra levada a cabo por Emiliano, de acordo com Apuleio, foi a de instruir a acusação oficialmente em nome de Pudente, participando do processo apenas como assessor direto de seu sobrinho mais novo (Apul., *Apol.*, 2, 7).<sup>248</sup> Tal subterfúgio isentaria Emiliano de uma futura denúncia por injúria, haja vista que Pudente, tendo menos de 25 anos, não poderia ser responsabilizado pela *Lex Remnia de calumniatoribus*, que imputava aos caluniadores a perda dos direitos de cidadania (*Dig.*, XLVIII, XVI, 2-4). De toda forma, após quatro ou cinco dias da confecção do *libellus*, as partes interessadas foram convocadas a comparecer diante do tribunal do procônsul, dando início ao julgamento de Apuleio sob a acusação de *crimen magiae* (Apul., *Apol.*, 1, 5; 5, 25).

Até final do século II, o padrão dos julgamentos no Império Romano obedecia ao procedimento ditado pelo *ordo iudiciorum privatorum*, em que o processo era levado a cabo em duas etapas consecutivas e distintas. A primeira, *in iuri*, era presidida por um magistrado, que, depois de ouvir as alegações dos litigantes, aceitava ou negava a *actio* solicitada, instruindo o processo e o remetendo a um *iudex privatus*, escolhido entre os cidadãos

---

<sup>247</sup> O *libellus* era uma solicitação oficial elaborada por escrito, na qual se enumeravam as razões do pedido de abertura de uma ação (*actio*), sendo remetida ao magistrado diretamente responsável pelo processo (REGO, 2005, p. 10).

<sup>248</sup> Normalmente, o acusador não poderia recorrer a assessores jurídicos, a não ser que fosse menor de idade, como no caso de Pudente (MUNGUÍA, 1968, p. 14).

admitidos no *album iudicum*.<sup>249</sup> Após a consagração da *litis contestatio*, na qual as partes aceitavam submeter-se à decisão soberana do *iudex*, dava-se início à segunda etapa do julgamento, *apud iudicem*, na qual os litigantes apresentavam as provas e as testemunhas correspondentes. Após ouvir as partes envolvidas (*cognitio*), o *iudex privatus* pronunciava uma sentença inapelável, a *ratio decidendi* (CABRAL, 2012, p. 231-233).

O julgamento de Apuleio, contudo, tramitou de acordo com o rito jurídico denominado *cognitio extra ordinem*, uma modalidade em que o magistrado se tornava o responsável, ao mesmo tempo, por instruir e julgar a ação, sendo um procedimento utilizado em crimes que ameaçavam de alguma forma a ordem pública romana – tais como usurpações, banditismo e acusações de magia.<sup>250</sup> A *cognitio extra ordinem* era realizada em uma única etapa, presidida por um magistrado imbuído do poder de *imperium* – isto é, na condição de representante direto do *princips*. Para tanto, era auxiliado por um *consilium consularum virorum*.<sup>251</sup> O processo decorria da seguinte forma: aceita a *actio*, as partes eram convocadas a comparecer diante do magistrado designado, que ouvia os litigantes e encaminhava as correspondentes provas (cartas, documentos, testemunhas), proferindo, após a *cognitio*, uma determinada sentença (REGO, 2005, p. 9; RIVES, 2008, p. 21).<sup>252</sup>

No caso de Apuleio, seu julgamento foi realizado segundo o rito da *cognitio extra ordinem*, uma vez que o réu teve que se defender de acusações que o incriminavam de *crimen*

---

<sup>249</sup> O *album iudicum* era composto por cidadãos da ordem senatorial e equestre que se habilitavam a ocupar a posição de *iudex privatus* numa determinada ação penal (FOURNIER, 2009, p. 211).

<sup>250</sup> O procedimento da *cognitio extra ordinem* foi se transformando, no decorrer do século III, no tipo mais usual de julgamento, sendo estabelecido como padrão no século IV (CABRAL, 2012, p. 233).

<sup>251</sup> O *imperium* era concedido aos mais importantes magistrados da Roma republicana, tais como cônsules e pretores, aqueles que governavam em nome do *populus* e que detinham os poderes administrativos, jurídicos e militares. Essa tradicional noção republicana de *imperium* associou-se, no decorrer do Principado, à própria figura do *princips*, que seria o responsável por controlar o *immensum imperii corpus* – imenso corpo imperial – e a quem pertencia o monopólio do poder de *imperium* (GRIMAL, 1993, p. 9-12).

<sup>252</sup> Como o magistrado responsável pela *cognitio extra ordinem* era um representante do poder de *imperium* do *princips*, esse tipo de processo civil permitia a *appellatio* às instâncias superiores de justiça, que se findavam na própria corte presidida pelo imperador (FOURNIER, 2009, p. 212).



*magiae* (Apul., *Apol.*, 5, 25). O termo jurídico *crimen* era utilizado para indicar um ato ilícito cometido contra a ordem estabelecida, exigindo a realização de uma modalidade jurídica extraordinária, como era o caso da *cognitio*, em meados do século II (MONTEMAYOR ACEVES, 2008, p. 203-204). Como verificado em *Apologia*, todo o julgamento de Apuleio foi conduzido pelo procônsul da África, assessorado por um *consilium consularium virorum* (Apul., *Apol.*, 1, 1). Cláudio Máximo, representando Antonino Pio, deliberaria, após a *cognitio* do processo, acerca da absolvição ou das possíveis penalidades a serem aplicadas ao réu de acordo com a *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis* (RIVES, 2008, p. 23).<sup>253</sup>

Frente a frente no tribunal proconsular estavam Apuleio (réu do processo e advogado em defesa própria), Sicínio Pudente (acusador), Sicínio Emiliano (assessor jurídico) e Tanônio Pudente (advogado da acusação). Diante de Cláudio Máximo, o julgamento iniciou-se com o discurso proferido por Tanônio Pudente, que enumerou os elementos incriminatórios que culpabilizavam Apuleio por crime de magia. Infelizmente, o texto de *Apologia* somente descreve a defesa elaborada por Apuleio, permitindo apenas entrever de modo indireto como se desenrolou a fala de seus adversários perante o tribunal (Apul., *Apol.*, 4, 1-2; 6, 1; 13, 5-6 ss).

Em *Apologia*, vê-se que as acusações impetradas contra Apuleio obedeceram à seguinte divisão: primeiro, foram apresentadas as que maculavam a sua honra como filósofo e que apenas tangencialmente o associavam à magia, tais como a de Apuleio ser eloquente e belo, ter escrito versos eróticos e outros relacionados a um dentifício, possuir um espelho, ter concedido liberdade a três escravos e possuir uma origem bárbara e obscura (Apul., *Apol.*, 4-24); em seguida, foram elencados os diversos atos de sortilégio supostamente praticados pelo autor, como o uso de peixes na preparação de um *venenum*, a utilização de um escravo e de

---

<sup>253</sup> A posição ocupada por Cláudio Máximo como representante do poder de *imperium* do *princips* no tribunal, em Sabrata, foi evidenciada por uma passagem de *Apologia* (85, 2), na qual Apuleio asseverava que seu julgamento transcorria “diante das estátuas do imperador Pio”.

uma mulher epiléticos em rituais mágicos, a posse de objetos mágicos, a prática de sacrifícios noturnos e a veneração de uma estátua abjeta (Apul., *Apol.*, 29-65); por fim, ressaltou-se a acusação principal, a de que Apuleio teria manipulado filtros de amor (*venenum*) com o intuito de seduzir Emília Pudentila (Apul., *Apol.*, 68-101).

Na primeira parte do discurso jurídico de Apuleio, denominada, por Harrison (2000, p. 47), como “refutação às alegações não mágicas”, o réu defende-se das acusações que apenas tangencialmente o identificavam como mago. Para a maioria dos autores que analisaram a *Apologia* (HARRISON, 2000, p. 48; RIVES, 2008, p. 22; WINTER, 1968, p. 50), essa seção da obra se relacionaria a denúncias que caracterizariam Apuleio como um falso filósofo, em uma clara tentativa de minar a autoridade do réu diante do tribunal proconsular. Por seu turno, com o intuito de refutar tais acusações, Apuleio utilizou a estratégia de caracterizá-las como inverossímeis e fruto da total ignorância de seus adversários, que não sabiam diferenciar a atividade de um verdadeiro filósofo daquela exercida por um mago.

De acordo com Apuleio, Tanônio Pudente iniciou as acusações com a seguinte insinuação: “denunciamos diante de ti, [Cláudio Máximo], um filósofo bonito e [...] muito eloquente, tanto em língua latina quanto em grega” (Apul., *Apol.*, 4, 1-2). Tal acusação, que Apuleio atribui à estupidez de seus inimigos, foi respondida com o argumento de que “também está permitido aos filósofos serem de agradável presença, haja vista que Pitágoras, o primeiro a quem se deu tal nome, foi o homem mais bonito de seu tempo” (Apul., *Apol.*, 4, 7).

A suposta beleza atribuída a Apuleio pode ser interpretada como uma tentativa de designá-lo como um caçador de dotes, um indivíduo jovem e bonito, que seduziu Emília Pudentila por meio de seus atributos físicos. Apuleio, contudo, nega possuir tais virtudes, afirmando que “a continuidade dos trabalhos literários eliminava de sua pessoa toda a graça, minava sua saúde, secava sua essência vital, a cor de sua pele e debilitava suas forças” (Apul., *Apol.*, 4, 10).

No tocante à eloquência, Apuleio defendeu-se observando que “nada teria de estranho [...], posto que buscou consegui-la desde os primeiros anos de sua vida, entregando-se com todas as forças unicamente aos estudos literários” (Apul., *Apol.*, 5, 1). Desse modo, Apuleio se apresentava diante do tribunal como um filósofo platônico que se “expressaria com suma destreza, não havendo um só fato ou afirmação sua que não se poderia explicar em público com toda a clareza” (Apul., *Apol.*, 5, 5).

A acusação seguinte foi a de que Apuleio havia escrito dois poemas: um erótico, destinado aos filhos de Escribônio Leto; e outro relacionado a um dentifrício encomendado por Calpurniano (Apul., *Apol.*, 6, 12). Ambos os poemas poderiam referir-se à prática de magia. O de cunho erótico, por conter, em seus versos, possíveis *mala carmina*;<sup>254</sup> e os relacionados ao dentifrício, por representar a preparação de um *venenum* “retirado das plantas da Arábia” (Apul., *Apol.*, 6, 3).

A defesa de Apuleio quanto à acusação de ter composto versos amatórios para dois jovens da aristocracia de Oea se fundamentou no exemplo de eminentes personagens que, como o próprio autor madaurense, também haviam confeccionado poemas eróticos. Citaram-se, por conseguinte, os nomes do filósofo Platão, do poeta Catulo e de Adriano, que compuseram poesias de amor, mas que não poderiam, por tal motivo, serem suspeitos de magia. A respeito disso, Apuleio argumenta: “Atreve-te, Emiliano, a dizer que não é correto fazer como o divino Adriano, imperador e censor [...]; pensas que Máximo vai condenar meus poemas, sabendo que os compus seguindo o exemplo de Platão?” (Apul., *Apol.*, 10, 8-10; 11, 1-2; 11, 3-5).<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> Pode-se interpretar os versos (*versus amatorios*) do poema confeccionado por Apuleio (*Apol.*, 9, 1; 9, 12-14) para os filhos de Escribônio Leto como uma espécie de encantamento (*carmen* ou *excantare*), empreendido com a intenção de seduzir dois jovens da aristocracia cidadina de Oea (WINTER, 1968, p. 53).

<sup>255</sup> Em *Historiae Augustae* (14), é dito que o imperador Adriano “*multa [...] amatoria carmina scripsit*”.

Quanto aos versos destinados a Calpurniano, Apuleio declara que seus adversários pronunciavam “a palavra dentifricio com tanta indignação como se se tratasse de um *venenum*” (Apul., *Apol.*, 7, 1). Segundo Apuleio, tal interpretação era decorrente da ignorância, pois o poema, na verdade, versava apenas sobre um “povilhão [...] com virtudes branqueadoras” (Apul., *Apol.*, 6, 3), sendo digno dos filósofos e dos homens mais distintos a preocupação com a limpeza da boca, que é “a antessala da alma, a porta do discurso e o lugar de reunião das ideias” (Apul., *Apol.*, 7, 6).

Apuleio também foi acusado de possuir um espelho: “esteve Pudente ao ponto de explodir, ao proferir, sem trégua, gritos como estes: ‘[Apuleio] tem um espelho, apesar de ser um filósofo’” (Apul., *Apol.*, 13, 6). Denunciá-lo pela posse de tal utensílo pode ser interpretado como uma tentativa de relacionar Apuleio à magia, visto que ele próprio, em suas *Metamorphoses* (I, 8; III, 15; XI, 8-9), apresenta o espelho como um instrumento mágico bastante comum, utilizado tanto pelos fiéis da deusa Ísis quanto pelas feiticeiras tessálicas. O espelho, além disso, também reforçaria a representação do autor como um falso filósofo, mais preocupado com a própria beleza do que com a sabedoria.

Possuir um espelho, argunta Apuleio, não era algo indigno de um filósofo, não devendo ser visto como símbolo de vaidade e luxúria, porque o espelho era um instrumento de estudo para o sábio e para todo aquele que se interessasse em pesquisar as questões relacionadas ao fenômeno da refração ótica (Apul., *Apol.*, 15, 4-9). Esse objeto, ademais, seria útil aos oradores públicos, como no caso do próprio Apuleio, que a esse respeito afirma: “quem ignoraria que Demóstenes, o mais importante artífice da eloquência, ensaiava sempre seus discursos diante de um espelho, como se estivesse diante de um mestre?” (Apul., *Apol.*, 15, 8).

Após o questionamento acerca da posse de um espelho, seguiu-se a acusação de que Apuleio teria libertado três escravos em Oea. Tal insinuação é difícil de compreender diante

do conjunto das alegações dos adversários do autor, mas, ao que tudo indica, teria a intenção de ressaltar a pobreza de Apuleio – senhor de uma escravaria modesta – e, conseqüentemente, o seu interesse em apropriar-se da riqueza de Emília Pudentila (Apul., *Apol.*, 18, 1).

Defendendo-se de tal acusação, Apuleio afirma que as riquezas de um homem tinham que ser medidas de acordo com as suas necessidades e com as de seu espírito, uma vez que “sendo avaro, não se contentaria com montanhas de ouro” (Apul., *Apol.*, 20, 4). Em outra passagem, para amenizar a alegada pobreza e o fato de ter apenas três escravos a seu serviço, Apuleio declara que provinha de uma família rica e influente e que herdou cerca de 1 milhão de sestércios, mas os gastos com os estudos lhe deixaram apenas o suficiente para uma vida ascética de filósofo (Apul., *Apol.*, 23, 1-5).

A alegação de que pertencia a uma família ilustre pode ser interpretada como um modo de Apuleio defender-se de outra acusação: a de ser um *homo extrarius* com uma procedência obscura e desconhecida (Apul., *Apol.*, 24, 1-10). Em relação à sua origem, Apuleio se apresenta, diante do tribunal proconsular, como um ilustre cidadão de uma conceituada colônia romana, dignidade que a própria *civitas* de Oea ainda não possuía à época (MATTINGLY, 1994, p. 125). Acerca de sua terra natal, Apuleio declara:

Após nova fundação, fomos convertidos em uma colônia muito próspera. Nesta colônia, meu pai ocupou o elevado cargo de *duunvir* [...] e eu ocupo seu mesmo posto nesta querida cidade desde que comecei a formar parte de sua cúria, mantendo-me à altura de tal cargo (Apul., *Apol.*, 24, 1-10).

Após finalizar a primeira parte de sua defesa, Apuleio passa a refutar as denúncias que o associavam diretamente às artes mágicas, dando início à segunda parte de seu discurso jurídico (Apul., *Apol.*, 29-65). Desse ponto em diante, o autor enfrentou denúncias que, de fato, poderiam condená-lo à luz da *Lex Cornelia de Sicariis et Veneficis*. Diante do risco de

ser condenado por *crimen magiae*, Apuleio justifica as suas supostas práticas mágicas como ações relacionadas ao seu interesse por história natural, medicina e religião, posicionando-se, perante o tribunal proconsular e a audiência, como um *philosophus platonicus*.

A primeira acusação levantada contra Apuleio e que o identificava como mago foi a de dissecar determinados animais marinhos com a intenção de preparar um *venenum*: “o mais poderoso argumento para corroborar a suspeita de magia [foi] a de que busquei adquirir, com dinheiro, valendo-me de pescadores, certas espécies de peixe” (Apul., *Apol.*, 29, 1). Defendendo-se dessas alegações, Apuleio declara que os animais marinhos não teriam qualquer utilidade como matéria-prima na preparação de poções mágicas: “por que razão pediria para servir um peixe, uma vez capturado, a não ser para cozinhá-lo e servi-lo numa ceia? Desde logo, parece-me que não possui serventia alguma para a magia” (Apul., *Apol.*, 31, 1).<sup>256</sup>

Três espécies distintas de peixe, segundo os adversários de Apuleio, teriam sido, por ele, encomendadas em Oea: a lebre-do-mar (*lepos marinus*) e dois outros animais marinhos, cujos nomes, *veretilla* e *virginal*, estariam relacionados, respectivamente, aos órgãos sexuais masculino e feminino (Apul., *Apol.*, 33, 2-7; 34, 5).<sup>257</sup> A lebre-do-mar, não um peixe propriamente dito, mas um molusco, era uma espécie venenosa bastante conhecida na Antiguidade. Alguns autores, tais como Plínio, o Velho, e Filóstrato, relatam a utilização do *lepos marinus* como matéria-prima na fabricação de *venenum*. Em *Naturalis Historia* (IX, 155), Plínio, o Velho, afirma que a lebre-do-mar incluía-se entre os animais mais venenosos

---

<sup>256</sup> Contra tal afirmação de Apuleio, Plínio, o Velho, em sua *Naturalis Historia* (XXXII, 133; XXXII, 137; XXXII, 74; XXXII, 44, ss), atesta a utilidade dos peixes e demais animais marinhos como matéria-prima para a produção de diversos *venena*. Em sua obra, Plínio dedicou um capítulo inteiro somente para enumerar os diversos *medicamenta* derivados das criaturas marinhas, alguns dos quais com claras ligações com a magia.

<sup>257</sup> *Veredilla*, diminutivo de *veretrum*, denominaria o membro viril, enquanto *virginal* seria um neologismo utilizado por Apuleio para designar o órgão sexual feminino (MUNGUÍA, 1980, p. 116).

que existiam; enquanto Filóstrato, em *Vita Apollonii* (VI, 32), informa sobre a utilização do mesmo molusco na administração de um *venenum* mortífero.

Apuleio negou, em seu discurso diante do tribunal, que tivesse encomendado um *lepos marinus*, afirmando que o peixe que buscara era uma espécie rara, ainda não classificada e pouco conhecida pelos estudiosos (Apul., *Apol.*, 40, 8). Esse foi um expediente fundamental em sua defesa, pois admitir que procurara uma lebre-do-mar, animal comumente utilizado na preparação de *venenum*, seria como reconhecer a própria culpa nos termos da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que “infligia a pena de deportação a quem possuísse, vendesse ou preparasse um *venenum*” (*Pauli Sent.*, 5, 23, 1).

Quanto aos demais peixes, *veretilla* e *virginal*, Apuleio também nega qualquer uso mágico dos mesmos, observando que recorrer, “para a prática de magia amorosa, a certos animais marinhos, pelo simples fato de terem nomes obscenos, seria um argumento tão ridículo quanto dizer que teria buscado um pente-do-mar para se pentear” (Apul., *Apol.*, 34, 6). Mesmo que Apuleio fizesse chacota da acusação de seus adversários, ele não poderia desconsiderar uma importante premissa mágica relacionada à simpatia universal, a de que haveria uma considerável afinidade entre o nome e as propriedades dos seres (GRAF, 1994, p. 87).<sup>258</sup> Sendo assim, animais cujas denominações lembrassem os órgãos sexuais masculino e feminino poderiam perfeitamente ser utilizados na fabricação de filtros amorosos, de que se poderia supor a possibilidade de Apuleio incorrer em um crime que prescrevia aos *honestiores*, segundo sentença contida na *Lex Cornelia*, “o exílio a uma ilha e [...] o confisco de uma parte de seus bens” (*Pauli Sent.*, 5, 23, 14).

Diante do tribunal proconsular, Apuleio não nega o fato de ter encomendado, em Oea, certas espécies raras de peixe. Para ele, contudo, em nada tal acusação o relacionava à magia,

---

<sup>258</sup> “Não há dúvida de que, nos dois primeiros séculos de nossa era, a teoria da simpatia universal se encontrava consideravelmente difundida, fornecendo fundamentos para a alquimia, a astrologia, a magia e certas formas de medicina” (BRANDÃO, 1991, p. 113).

uma vez que seu interesse nesses animais marinhos satisfazia unicamente sua curiosidade acerca da biologia animal, exortando Tanônio Pudente a ler “as obras dos antigos filósofos, para que compreenda [...] que também levaram a cabo tais investigações [...] Aristóteles, Teofrasto, Eudemo e os demais discípulos da escola de Platão” (Apul., *Apol.*, 36, 3). Por fim, como prova de sua inocência e de seu conhecimento em piscicultura, Apuleio apresenta uma cópia de sua obra *De piscibus*: “toma [Emiliano] um de meus livros gregos, que casualmente têm aqui estes meus amigos, aficionados também pelas investigações acerca [...] das numerosas questões relacionadas aos peixes” (Apul., *Apol.*, 38, 8).<sup>259</sup>

A acusação posterior versava sobre um escravo, Talo, e uma mulher livre da cidade de Oea, ambos epiléticos e supostamente enfeitiçados por Apuleio (Apul., *Apol.*, 42-52). Em relação a Talo, alegava-se que o autor madaurense o teria utilizado num ritual mágico-divinatório, descrito da seguinte forma em *Apologia* (42, 3-6):

Assim, para acomodar-se aos prejuízos e crenças populares, inventaram que certo jovem, enfeitiçado por meus encantamentos, após ser subtraído dos olhares dos curiosos, em lugar secreto, tendo como testemunhas um pequeno altar, uma lâmpada e alguns cúmplices, havia desmaiado no próprio lugar do encantamento. Depois, havia recobrado a consciência sem qualquer lembrança do que havia ocorrido. [...] Para que a fábula fosse completa, se deveria afirmar que este mesmo jovem havia feito muitas profecias sobre o futuro.

Em face da descrição do ritual apresentado acima, convém comentar sobre alguns encantamentos similares prescritos nos *Papyri Graecae Magicae* (IV, 88-94; VII, 348-369; VII, 540-575), que permitiam aos seus executores prognosticarem o futuro por intermédio de

---

<sup>259</sup> O livro citado por Apuleio, em *Apologia* (38, 8), constituía um tratado de história natural escrito em grego e publicado antes do julgamento do autor madaurense, em Sabrata. Tal obra, hoje perdida, se denominaria *De piscibus* e dissertaria acerca das pesquisas e dos interesses científicos de Apuleio em relação à piscicultura (MUNGUÍA, 1980, p. 20-22; HARRISON, 2000, p. 29-30).



jovens médiuns.<sup>260</sup> No papiro VII, 540-575, por exemplo, encontra-se a exposição de um rito mediúnico semelhante ao supostamente executado por Apuleio:

Ponha uma lâmpada de ferro voltada para Leste, numa habitação pura; ponha também uma lâmpada não pintada de vermelho; e as acendam. Que o jovem seja puro e não tenha defeito. [Diga a fórmula]: eu os peço que neste dia, nesta hora justamente, se manifestem a esse jovem a luz e o sol, Mane-Osiris, Mane-Isis, Anubis, o servidor de todos os deuses, e façam com que este jovem fique em êxtase e veja os deuses, aqueles que lhe apresentarão a adivinhação. Mostra-te a mim, no ato da adivinhação, tu, deus do grande pensamento, Hermes Trimegisto.

De acordo com a fórmula mágica contida no papiro (VII, 540-575), o médium deveria ser puro e sem máculas. Foi exatamente essa a justificativa oferecida por Apuleio no tribunal, alegando a impossibilidade de utilização de Talo num ritual com tais características. Infelizmente, não há como saber se o autor tinha ou não conhecimento da fórmula prescrita no papiro (VII, 540-575); de todo modo, deveria ser algo comumente aceito que, para conseguir “tais profecias, [...] deveria ser eleito um jovem de belo corpo, sem defeito algum, de espírito desperto e dotado de grande facilidade com as palavras, para que ele possa oferecer uma digna morada [...] para a potência divina” (Apul., *Apol.*, 43, 4-5).

Talo, segundo Apuleio, seria um escravo doente, “atormentado pela epilepsia, que frequentemente desmaiava três a quatro vezes por dia, sem a necessidade de encantamento algum, [...] precisando mais de um médico do que de um mago” (Apul., *Apol.*, 43, 7). Como comprovação do mal que afligia o hipotético médium, Apuleio trouxe ao tribunal, como testemunhas de defesa, os 14 escravos que trabalhavam com Talo e que, supostamente,

---

<sup>260</sup> Apesar de serem provenientes, em sua grande maioria, dos séculos III e IV, os *Papyri Graecae Magicae* expressavam a tradição mágica secular egípcia, uma região considerada na Antiguidade como a terra por excelência dos saberes esotéricos, sendo o berço de diversas correntes místicas, tais como o hermetismo, o gnosticismo e o maniqueísmo (FESTUGIÈRE, 1944, p. 37). Por tudo isso, consideramos válida a utilização dos *Papyri Graecae Magicae* como fontes de comparação para as ações mágicas supostamente praticadas por Apuleio, a despeito de as fórmulas presentes nos papiros serem de um período tardio.

presenciaram o ritual divinatório (Apul., *Apol.*, 44, 2-4). Mesmo sem a presença de Talo no julgamento, uma vez que ele tinha sido enviado, pouco tempo antes, para uma propriedade de Emília Pudentila, a cerca de 100 milhas de Oea, as testemunhas arroladas por Apuleio confirmaram a sua versão dos fatos.<sup>261</sup> Com tal medida, o acusado afastava o perigo de ser tido como um *vaticinator*, o que poderia sujeitá-lo à punição prevista por um edito imperial promulgado por Augusto, no ano de 11, que prescrevia aos que buscavam prever o futuro a pena capital, “visto que eles exerciam uma arte reprovável, que se colocava frequentemente contra a ordem pública e o governo do povo romano” (*Coll.*, II, 3).

No tocante à mulher epilética, Apuleio declara: “tem-se dito [...] que foi trazida a minha casa [...], afetada pelo mesmo mal que Talo, e que eu prometi curá-la. No entanto, a mesma caiu ao solo vítima de meus encantamentos” (Apul., *Apol.*, 48, 1). Para inocentar-se de tal acusação, o autor utilizou o testemunho do próprio médico da enferma, Temissão, que afirmou, diante do procônsul, que nenhum encantamento havia ocorrido e que Apuleio somente examinara a mulher, perguntando-lhe se lhe “zumbiam os ouvidos e qual deles com maior intensidade” (Apul., *Apol.*, 48, 4). Como *philosophus platonicus*, Apuleio explana acerca da teoria platônica sobre a epilepsia, esclarecendo que o seu interesse pela enfermidade era meramente “científico” (Apul., *Apol.*, 49-50). Por conta do conhecimento de Apuleio em relação à doença, o médico da própria enferma o havia procurado na tentativa de combater o mal que a afligia.

Não obstante a justificativa apresentada por Apuleio diante do tribunal, que foi aceita como plausível, convém destacar dois elementos que poderiam associar a acusação impetrada

---

<sup>261</sup> Bradley (2012a, p. 14) acredita que a inscrição epigráfica *C.I.L.*, VIII, 22758, erigida no século II e proveniente da região de *El-Amrouni*, distante pouco mais de 100 milhas da antiga Oea, pode ter alguma relação com a propriedade pertencente a Emília Pudentila, segundo *Apologia* (44, 6), haja vista a inscrição citar nomes de indivíduos homônimos a Apuleio e Pudente. No texto da epígrafe, pode-se ler: “aos sagrados deuses manes, Quinto Apuleio Máximo, que também era chamado risonho, filho de Iuzale, nascido em Iurathe, viveu 90 anos. A esposa Thanubra e os filhos Pudente, Severo e Máximo, muito piedosos, fizeram para o pai muito amado com seu próprio dinheiro”.

contra Apuleio à magia. Primeiro, a epilepsia era conhecida, na Antiguidade, como “mal divino”, uma doença combatida, em muitos casos, por magos (Hipócrates, *Da doença sagrada*, 2).<sup>262</sup> Em segundo lugar, como salientam Graf (1994, p. 94-95) e Collins (2008, p. 155), a passagem na qual Apuleio examina a enferma, fazendo-a cair aos seus pés, após o autor lhe falar ao ouvido – talvez alguma fórmula mágica –, pode ser interpretada como uma ação de exorcismo. Esse argumento apoia-se no seguinte encantamento descrito nos *Papyri Graecae Magicae* (IV, 1228-1264):

Prática perfeita para expulsar demônios: fórmula que se recita sobre a cabeça do possuído. Lança diante dele ramos de oliva, coloca-te detrás dele e diz: Conjuro-te, demônio, quem quer que seja, por este deus; sai, demônio, quem quer que seja, e afasta-te de fulano, rápido, rápido, já, já. Sai, demônio.<sup>263</sup>

Outra acusação enfrentada por Apuleio foi a de ter deixado “certo objetos, envoltos em um pano [de linho], próximos ao [altar dos deuses] lares de Ponciano” (Apul., *Apol.*, 53, 4).<sup>264</sup> Essa alegação foi confirmada por uma testemunha ouvida no julgamento, um liberto que trabalhava na residência de Ponciano (Apul., *Apol.*, 53, 8). Tal acusação foi impetrada com a intenção de incriminar Apuleio pela morte do filho mais velho de Pudentila, uma vez que os objetos (mágicos) encontrados na casa do falecido poderiam ser interpretados como indicadores de *devotiones*, isto é, relacionados a ritos devotados aos deuses infernais (RIVES, 2006, p. 56-57). A descoberta de tais objetos sustentaria a alegação de que Ponciano morrera devido a uma maldição executada por Apuleio, visto que a morte do enteado mais velho do

<sup>262</sup> “Os primeiros homens a sacralizarem [a epilepsia] parecem-me ser os mesmos que agora são os magos, purificadores, charlatães e impostores, todos os que se mostram muito pios e plenos de saber” (Hipócrates, *Da doença sagrada*, 2).

<sup>263</sup> A prática do exorcismo pode ser observada em outros encantamentos contidos dos *Papyri Graecae Magicae* (V, 100-170; XIII, 243-245).

<sup>264</sup> O linho foi um tecido bastante requisitado nos rituais de magia, sendo atestado em alguns feitiços presentes nos *Papyri Graecae Magicae* (VII, 543; VIII, 86).

autor ocorrera de forma prematura e inesperada, no retorno de uma viagem a Cartago (Apul., *Apol.*, 96, 5).

A alegação de que Apuleio teria colocado objetos mágicos no altar dos deuses lares da casa de Ponciano, ademais, recordava a passagem descrita por Tácito (*Ann.*, II, 69) acerca da morte de Germânico.<sup>265</sup> Ele teria falecido em decorrência de um encantamento lançado por Calpúrnio Pisão, que, segundo conta Tácito, colocou, na residência de Germânico, “restos desenterrados de corpos humanos, encantamentos e maldições com o nome [do falecido] em lâminas de chumbo, cinzas queimadas e cobertas de sangue, além de outros malefícios consagrados às almas infernais”. Caso fosse comprovada, a acusação contra Apuleio poderia acarretar uma severa punição, de acordo com a seguinte sentença contida na *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*: “todos aqueles que cumpriram ou fizeram cumprir sacrifícios ímpios [...] a fim de lançar um encanto sobre alguém, de o enfeitiçar ou devotar por *defixio*, devem ser crucificados ou lançados às feras” (*Pauli Sent.*, 23, 14, 15).

A estratégia utilizada por Apuleio para inocentar-se foi a de qualificar os objetos encontrados na residência de Ponciano como provenientes dos diversos cultos de mistério dos quais Apuleio participava (Apul., *Apol.*, 55, 8). Ele procurou apresentar-se como um indivíduo piedoso aos deuses, alegando, inclusive, que havia pronunciado, na basílica de Oea, um discurso em honra de Esculápio (Apul., *Apol.*, 55, 10-11).<sup>266</sup> Com o intuito de reforçar a credibilidade de seus argumentos e conquistar a empatia do auditório que o assistia, Apuleio comparou os objetos sacros supostamente “esquecidos” na casa de Ponciano aos que os seguidores do culto do deus Líber Pater, presentes no tribunal proconsular, traziam consigo:

---

<sup>265</sup> Júlio César Germânico era filho adotivo do imperador Tibério e seu provável sucessor no trono imperial. Germânico morreu no ano de 19 de forma inesperada e misteriosa, enquanto ocupava o cargo de procônsul da Ásia (LUCK, 1995, p. 128).

<sup>266</sup> Em *Apologia*, Apuleio faz referência a obras de sua autoria que não chegaram às nossas mãos e hoje são consideradas perdidas. Uma delas é a transcrição de um discurso público elaborado em honra do deus Esculápio, quando da chegada do autor à *civitas* de Oea, no ano de 157. Tal obra era denominada *De maiestate Aesculapii* (Apul., *Apol.*, 55, 10-11).

“os iniciados nos mistérios do deus Líber, que estão aqui, sabem o que eu guardava oculto [no pano de linho]” (Apul., *Apol.*, 55, 8).

O culto a Líber Pater gozou de grande prestígio no norte da África, a ponto de seus sacerdotes serem preferencialmente escolhidos para ocupar o cargo de flâmine perpétuo das principais cidades provinciais (HANOUNE, 1986, p. 162). Em Sabrata, sabe-se da existência de um templo dedicado à divindade<sup>267</sup> e da participação dos mais proeminentes cidadãos da cidade nos mistérios de tal deus (*I.R.T.*, 55; 117).<sup>268</sup> Mesmo diante das poucas informações disponíveis a respeito da devoção a Líber Pater na Tripolitânia, sabe-se que o deus era considerado patrono de Lepcis e de Oea, como demonstram as inscrições epigráficas que o associam ao gênio colonial de ambas as cidades (*I.R.T.*, 231; 296; 297; 298). Entre os seus seguidores, se encontravam os membros do *ordo decurionum* das principais cidades da Tripolitânia – Sabrata, Lepcis e Oea –, o que mostra o quanto era importante para Apuleio associar-se a esse culto de mistério (AHLEM, 1991, p. 1056). Não por acaso, o autor madaurense buscou identificar os objetos (supostamente mágicos) encontrados no altar dos deuses lares da casa de Ponciano como instrumentos sacros dedicados a Líber Pater. Somente por intermédio desse estratagema, valendo-se do prestígio e da autoridade gozados pela divindade, Apuleio pôde justificar-se diante do procônsul da África e da audiência (Apul., *Apol.*, 55, 8-12).

Os adversários de Apuleio também alegaram, no tribunal proconsular, que ele praticava, em Oea, “sacríficos noturnos, ajudado por Apio Quinciano, que vivia na casa [de Júnio Crasso] como inquilino” (Apul., *Apol.*, 57, 2). A acusação baseava-se no testemunho escrito do próprio Júnio Crasso, afirmando que “[na casa] havia encontrado muitas plumas de

---

<sup>267</sup> Acerca do templo dedicado a Líber Pater na cidade de Sabrata, ver Pensabene (1990, p. 449) e Haynes (1956, p. 111-112).

<sup>268</sup> Um dos mais destacados cidadãos de Sabrata, *C. Flavius Pudente*, grande evergeta local, responsável pela construção de vários prédios públicos e pela doação de dinheiro e de jogos aos seus concidadãos, notabilizou-se como flâmine de Líber Pater (*I.R.T.*, 117; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125).

ave, [...] as paredes manchadas de fuligem, [...] além de um escravo [...] ter-lhe informado acerca dos sacrifícios celebrados por Apuleio e Quinciano” (Apul., *Apol.*, 58, 2).

Nos *Papyri Graecae Magicae*, há alguns exemplos de ritos mágicos relacionados ao sacrifício e à cremação de aves. No papiro II, 25-30, determina-se “a queima de incensos [...] e de dois galos sem manchas, um para Hélio e outro para Selene, [...] em um braseiro de cobre”. Em outra fórmula mágica, descrita pelo papiro IV, 35-45, prescreve-se que “antes de sair o sol, dê voltas ao redor do altar; corte o galo sujeitando-lhe com os joelhos e [...] o ponha no altar acendido”. Os papiros (II, 25-30; IV, 35-45) descrevem ritos mágicos bastante semelhantes aos supostamente executados por Apuleio na residência de Júnio Crasso, haja vista que apresentam sacrifícios noturnos e celebrados por intermédio de aves (no caso, galos).

A execução de sacrifícios noturnos com a presença de poucas testemunhas num ambiente privado era uma prática comumente identificada com os *mala sacrificia*, opondo-se aos ritos cívicos oficiais, celebrados em público, de dia e com a participação de toda a comunidade (GRAF, 1994, p. 93). Um *senatusconsultum*, de meados do século II, estabelece que “fosse castigado [...] todo aquele que houvesse celebrado *mala sacrificia*” (*Dig.*, XLVIII, VIII, 13). A modalidade de rito celebrada por Apuleio na casa de Júnio Crasso poderia ser facilmente identificada com práticas mágicas maléficas, já que o próprio texto da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* penalizava, com a morte, todos aqueles que executassem “sacrifícios ímpios ou noturnos” (*Pauli Sent.*, 23, 14, 15).

Visando a refutar as alegações de seus inimigos, Apuleio tentou desacreditar a declaração de Júnio Crasso, acusando-o de “ter vendido, por três mil sestércios, um falso testemunho [...] a Emiliano” (Apul., *Apol.*, 59, 8). Além disso, Apuleio contestou a forma como o depoimento ocorreu: por intermédio de uma carta lida pelo advogado de Pudente no tribunal, apesar de Júnio Crasso encontrar-se em Sabrata por ocasião do julgamento (Apul., *Apol.*, 59, 4). As cartas eram provas questionáveis e possuíam importância inferior em relação

aos documentos oficiais e aos testemunhos orais, uma vez que dependiam sempre da verificação de sua autenticidade (NOREÑA, 2014, p. 38). Seja como for, o depoimento escrito de Júnio Crasso, lido por Tanônio Pudente diante do procônsul Cláudio Máximo, também poderia ser contestado em virtude do caráter duvidoso e desonesto do depoente (Apul., *Apol.*, 57, 6).<sup>269</sup> Portanto, a forma encontrada por Apuleio para desacreditar a acusação foi minar a autoridade da testemunha arrolada por seus adversários. Por meio desse expediente, o réu pôde afastar o perigo de ser incriminado como praticante de *mala sacrificia*.

Relacionada à acusação de *mala sacrificia* havia também a alegação de que Apuleio mandara confeccionar, “em segredo, de uma madeira raríssima, para destiná-la a malefícios mágicos”, uma estátua abjeta de Mercúrio “em forma de esqueleto, à qual tributava um culto fervente e invocava pelo nome de *basileus*” (Apul., *Apol.*, 61, 1-3). Tal acusação associava o autor madaurense às *devociones* e à prática de ritos ímpios, condenados pela *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* com a crucificação e o lançamento às feras (*Pauli Sent.*, 23, 14, 15).

A denúncia impetrada pelos adversários de Apuleio parecia verossímil. Nos *Papyri Graecae Magicae* (IV, 244-245) e em algumas *defixiones* (22; 26; 29; 30), por exemplo, pode-se observar que a divindade responsável pelos encantamentos era denominada de *basileus*. Também nos *Papyri Graecae Magicae* (V, 370-446), vê-se a celebração de rituais destinados à animação de uma estátua de Hermes (Mercúrio) com fins divinatórios. Na própria *Apologia* (31, 9; 42, 6; 43, 6), Apuleio denomina Mercúrio como um deus fortemente identificado com a magia: “se poderia invocar, nas cerimônias mágicas, a Mercúrio, portador dos encantamentos” (Apul., *Apol.*, 31, 9). A estátua, ademais, poderia mesmo ser concebida como uma espécie de talismã. De modo diverso do amuleto, produzido com finalidades apotropaicas, o talismã designaria um objeto mágico que exerceria determinada influência sobre a realidade, transformando-a de algum modo. A estátua de Mercúrio poderia ser um

---

<sup>269</sup> Segundo o *Digestum* (XXII, IV, 2), em relação às testemunhas arroladas no tribunal se deveria ter em conta “a dignidade, a veracidade, os bons costumes e a gravidade” do depoente.

instrumento propiciador de prodígios mágicos, sendo empregada em atos divinatórios, terapêuticos, entre outros (LECLERCQ, 1924, p. 1785).<sup>270</sup>

No intuito de defender-se da acusação de possuir uma estátua mágica abjeta, Apuleio trouxe ao tribunal proconsular o próprio artífice do objeto em questão, Cornélio Saturnino. A testemunha afirmou que Apuleio lhe havia encomendado a estátua, que foi confeccionada em sua própria oficina, à vista de todos e com o auxílio de vários escravos que estavam ao seu serviço (Apul., *Apol.*, 62, 1-8). Outra testemunha arrolada no processo foi o filho de Capitolina, uma rica matrona da cidade de Oea, que confirmou a versão apuleiana de que esta última havia presenteado Ponciano com o ébano utilizado na fabricação da estátua (Apul., *Apol.*, 61, 4-5).<sup>271</sup>

Em relação à invocação do nome *basileus*, a justificativa de Apuleio foi a de que tal denominação corresponderia à teoria platônica do Deus supremo, “causa, razão e origem primeira de toda a natureza, criador da alma, fonte da vida [...] e conservador do mundo” (Apul., *Apol.*, 64, 3-8). Tal concepção pode ser corroborada pela própria percepção cosmológica de Apuleio, que acreditava na existência de uma tripartição entre as divindades etéreas: Deus supremo, deuses astrais e divindades imortais e invisíveis aos olhos humanos (Apul., *De Deo Soc.*, I-III; Apul., *De Plat.*, I, XI, 204; I, V, 190-191). Como prova definitiva de sua inocência, Apuleio também apresentou ao tribunal proconsular a estátua, alegando que a mesma representava o deus Mercúrio e era um objeto belo e digno de preces. A respeito da estátua, o autor conclui: “quem toma esta figura por um esqueleto infernal está possuído ele mesmo pelos espíritos do inferno” (Apul., *Apol.*, 63, 9).

---

<sup>270</sup> A gravidade da acusação de possuir uma estátua abjeta de Mercúrio pode ser corroborada pelo fato de que, na *peroratio* de *Apologia* (102-103), não se mencionam a posse de tal objeto na enumeração das acusações contra as quais Apuleio teve que se defender no tribunal (HIDALGO DE LA VEGA, 2010, p. 176).

<sup>271</sup> De acordo com os *Papyri Graecae Magicae* (VIII, 14), o ébano era uma madeira consagrada à fabricação de estátuas ao deus Mercúrio, assimilado a Hermes.



Finalizada a defesa das acusações secundárias, Apuleio pôde concentrar-se, na última parte de seu discurso jurídico, na principal alegação impetrada contra ele, a de ter enfeitado Emília Pudentila com a intenção de casar-se com ela (Apul., *Apol.*, 68-101). Esse era um crime punido pela *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* com a seguinte sentença: “os que fornecerem [...] filtros amorosos [...] devem ser punidos. [...] Os *humiliores* serão condenados às minas e os *honestiores* relegados em uma ilha, após o confisco de uma parte de seus bens” (*Pauli Sent.*, 5, 23, 14).

Por meio do discurso de defesa de Apuleio, pode-se entrever que a acusação apresentava as seguintes alegações:

Em primeiro lugar, disseram que [Emília Pudentila] nunca quis se casar depois de perder seu primeiro marido, sendo obrigada pelos encantamentos [de Apuleio]. A segunda acusação se baseou em algumas cartas [de Pudentila], consideradas [por Pudente] como a confissão de que ela foi vítima de magia (Apul., *Apol.*, 67, 2-3).

Em relação ao primeiro ponto da acusação, a de que Emília Pudentila não quisera novamente casar-se, Apuleio argumenta que os 14 anos de celibato foram consequência da pressão do pai do primeiro marido da viúva, que a proibia, sob pena de ver seus filhos deserdados da herança paterna, de contrair novas núpcias com qualquer pretendente que não pertencesse à família *Sicinii*.<sup>272</sup> Tal problemática foi solucionada somente após a morte do patriarca dos *Sicinii*, fato que confirmou a herança concedida a Ponciano e Pudente e possibilitou Pudentila casar-se fora do círculo familiar de seu antigo marido (Apul., *Apol.*, 68).

---

<sup>272</sup> Após a morte de seu primeiro marido, Emília Pudentila foi obrigada a se submeter a um contrato de futuro casamento – *sponsalia* – com o irmão de seu falecido esposo, seu cunhado Sicínio Claro (Apul., *Apol.*, 63, 5).

De acordo com Apuleio, o fator principal que impeliu Pudentila a contrair um novo matrimônio estava ligado a questões médicas: “debilitada por uma prolongada abstinência, que atrofiava os seus órgãos, [Pudentila] se via frequentemente à beira da morte. Os médicos [...] estavam convictos de que a doença se devia à ausência de vida conjugal” (Apul., *Apol.*, 69, 2-3). Como prova de tal afirmação, Apuleio exibiu diante do tribunal uma carta de Emiliano, na qual este último exortava Ponciano a concordar com as novas núpcias de Pudentila, prescritas pelos médicos, desde que o noivo fosse Sicínio Claro, irmão mais novo do marido falecido da viúva (Apul., *Apol.*, 69, 6-7).

Em um excerto de *Apologia* (69, 4-5), Apuleio declara:

Todos aprovaram o conselho [dos médicos], sobretudo esse desprezível Emiliano, que há pouco tempo, mentindo descaradamente, assegurava que Pudentila jamais havia pensado em se casar novamente, até que eu a havia forçado a isso mediante malefícios mágicos, e que eu havia sido o único capaz de violar, por assim dizer, a virgindade da viúva, mediante encantamentos e venenos.

Desse modo, Apuleio demonstra que o seu casamento com Pudentila não foi obra de qualquer feitiço, mas de uma prescrição médica comumente aceita por ela e por seus parentes. Restava, agora, desmentir a carta da própria Pudentila, segundo a qual Apuleio era um mago e a enfeitiçara (Apul., *Apol.*, 83, 1). A correspondência, segundo Apuleio, havia sido escrita em sua defesa e “se converteria em uma acusação [...] sem ter mudado uma única letra” (Apul., *Apol.*, 80, 3). A carta, originalmente, tinha sido enviada a Ponciano e exortava este último a se reconciliar com Apuleio. Isolando um excerto dessa correspondência, Rufino a divulgou no fórum de Oea – antes mesmo do julgamento – como se fosse a confissão da viúva de que havia sido enfeitiçada por Apuleio. A carta havia sido trazida ao tribunal proconsular como a principal peça de acusação, uma vez que a própria Pudentila declarava: “Apuleio é um mago,

eu sou vítima de seus encantamentos e o amo. Venha, portanto, a mim, enquanto estou ainda sã em meu juízo” (Apul., *Apol.*, 82, 1-4).

Apuleio solicitou, em sua defesa, que a carta fosse lida na íntegra, diante do procônsul Cláudio Máximo e da audiência que assistia o julgamento, visto que a correspondência “manifestava clamorosamente todo o contrário [da acusação]” (Apul., *Apol.*, 80, 3). Pudentila, na carta, afirmava:

Ao ver-me decidida, pelas razões que já tenho tido, a casar-me, você mesmo [Ponciano] me aconselhou que preferisse Apuleio a todos os demais, tão grandes eram sua admiração por este homem e seu desejo de fazê-lo entrar, graça a mim, na família. Contudo, após certos detratores malévolos influenciarem seu parecer, agora, de repente, Apuleio é um mago, eu sou vítima de seus encantamentos e o amo. Venha, portanto, a mim, enquanto estou ainda sã em meu juízo (Apul., *Apol.*, 82, 1).

Com base na correspondência, Apuleio argumentou que o excerto recortado e apresentado como prova por seus adversários não passava de uma frase retirada indevidamente de seu contexto e esvaziada do tom irônico pretendido por Pudentila. No tocante a tal expediente empregado por Rufino e afins, o autor madaurense declara: “se se suprimem arbitrariamente alguns textos do conjunto do escrito, se o que foi dito com sentido irônico, lê-se em tom [...] de reprovação”, pode-se mudar o próprio sentido originalmente pretendido (Apul., *Apol.*, 82, 8). Apuleio, portanto, utilizou a peça principal da acusação como prova de sua inocência, demonstrando que “Pudentila negava, aos gritos, as acusações, [...] recusando não só [...] que [Apuleio] fosse um mago, como também que existisse qualquer magia” (Apul., *Apol.*, 90, 1).

Com o propósito de refutar de modo cabal a acusação, Apuleio finalizou a sua defesa apresentando ao tribunal proconsular duas provas – o contrato nupcial e o testamento de Pudentila – que o inocentavam de ter obtido qualquer vantagem econômica com o

matrimônio: “que fique manifesto diante de todos que [Apuleio], a quem acusam de ter invadido, guiado pelo afã do lucro, a casa de Pudentila, se houvesse pensado em algum ganho, teria que fugir dessa casa” (Apul., *Apol.*, 66, 1). No direito e na administração imperiais, as *tabullae*, como os contratos nupciais e os testamentos, eram documentos investidos de grande valor, possuindo, como provas, um peso determinante nas disputas judiciais (NOREÑA, 2014, p. 37-38). Ao encerrar sua defesa, Apuleio expôs, no tribunal proconsular, *tabullae* que reforçavam os seus argumentos.

De acordo com Apuleio, seu contrato matrimonial com Pudentila demonstrava claramente o irrelevante interesse financeiro do casamento:

[...] não são necessárias as palavras, quando podem falar com muito mais eloquência os próprios contratos nupciais, nos quais se pode comprovar que todos os acordos para o presente e todas as previsões para o futuro têm-se levado a cabo em total contradição com as conjeturas que estes malvados têm feito contra mim. [...] Em primeiro lugar, notará que o dote de minha mulher, apesar de ser muito rica, é modesto e [...] foi constituído [...] tão somente a título de empréstimo. Ademais, nossa união matrimonial se fez com a condição de que, se Pudentila falecesse sem ter tido filhos meus, todo o dote se reverteria a Ponciano e Pudente; se, pelo contrário, morresse deixando algum filho ou filha vivos, a metade do dote passaria para o filho deste segundo matrimônio, reservando o restante para os do primeiro (Apul., *Apol.*, 91, 6-8).

Quanto ao testamento de sua esposa, Apuleio declarou que havia aconselhado Pudentila a não deserdar o filho mais novo, apesar da oposição deste último ao matrimônio da mãe. Tal atitude poderia ser interpretada como uma tentativa de afirmar a idoneidade de Apuleio, uma vez que ele se gabava de ter “reconciliado a mãe e os filhos, como benefício de sua qualidade de padraсто, enriquecendo os enteados com uma grande fortuna” (Apul., *Apol.*, 93, 3-5). Comprovado o desinteresse econômico de Apuleio na riqueza de sua mulher, ratificou-se, por intermédio do testamento, que toda a fortuna de Pudentila seria destinada a Pudente (Apul., *Apol.*, 100, 1-6). Com isso, Apuleio se inocentou da suspeita de “ter seduzido

Pudentila mediante encantamentos e filtros amorosos” com o intuito de se apoderar de uma opulenta herança (Apul., *Apol.*, 90, 1).

Diante do tribunal proconsular, Apuleio recorreu a vários expedientes no intuito de defender-se das acusações que o relacionavam ao *crimen magiae*, arrolando testemunhas diversas, conquistando a simpatia do auditório e apresentando livros, cartas e documentos oficiais como provas irrefutáveis de sua inocência. Tal estratégia revelou-se fundamental, uma vez que as alegações de seus inimigos eram consistentes e tornavam a defesa do réu uma tarefa árdua. Conforme assinalado, diversos indícios apontavam para um verossímil envolvimento de Apuleio com a magia, fato que poderia lhe acarretar uma severa punição segundo a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*: desterro, confisco dos bens, crucificação ou exposição às feras. Não obstante, a cada acusação impetrada por seus adversários, Apuleio contrapunha com uma justificativa plausível, que o afastava de qualquer associação com as *artes magicae*, ao mesmo tempo que reforçava a sua condição de *philosophus platonicus* versado em diferentes saberes – poesia, física, medicina, religião, entre outros –, estratégia que surtiu efeito, pois, ao que tudo indica, Apuleio foi absolvido no tribunal presidido por Cláudio Máximo.<sup>273</sup>

### **O tribunal proconsular: arena pública de defesa da honra**

No tribunal, em Sabrata, Apuleio conseguiu inocentar-se e justificar satisfatoriamente todas as denúncias apresentadas contra ele por seus adversários, empreendendo uma bem-

---

<sup>273</sup> Apuleio, em *Apologia*, não faz qualquer referência à sentença proferida pelo Procônsul da África em seu julgamento, podendo a sua absolvição ser inferida somente por intermédio da observação da biografia posterior do autor, que demonstra que ele não sofreu qualquer penalidade prescrita pela *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, alcançando, poucos anos após os incidentes ocorridos em Oea, uma carreira afortunada de escritor e orador público em Cartago, então capital e principal cidade provincial.

sucedida defesa diante do procônsul da África e da audiência. Pode-se perguntar, contudo, se o discurso proferido pelo autor teria sido também eficiente no sentido de reabilitar a sua honra. Como destacamos anteriormente, as acusações contra Apuleio foram alimentadas pelos boatos que circulavam livremente em Oea, constituindo uma *opinio* estigmatizante que fazia dele um mago e charlatão. Interessa-nos, de agora em diante, compreender o modo como Apuleio procurou confrontar essa *opinio publica* hostil e restaurar seu prestígio; em outras palavras, interessa-nos saber se a sentença de absolvição pronunciada por Cláudio Máximo também teria proporcionado a redenção pública da honra de Apuleio perante seus pares, em Oea.

Para uma resposta satisfatória a essa indagação, é necessário empreender uma análise da própria estratégia retórica de Apuleio diante do tribunal. Obviamente que a intenção primeira do autor foi a de inocentar-se das acusações que o relacionavam ao *crimen magiae*, haja vista que a penalidade para tal crime era severa e poderia levá-lo à morte. No entanto, se limitaria o sentido dos fatos associados ao julgamento de Apuleio se somente fosse levada em conta a sua absolvição oficial. A sentença que o inocentava, não garantiria, por ela mesma, a recuperação imediata da honra do acusado perante a *opinio publica* de Oea. Para tanto, Apuleio buscou diferenciar-se de seus adversários – representados como ignorantes e desprovidos de qualquer conhecimento acerca da filosofia e da magia –, ao mesmo tempo que se apresentava como um sábio e *philosophus platonicus*, injustamente perseguido, caluniado e estigmatizado por seus inimigos em Oea.

Em nossa tese, compreendemos honra por intermédio das reflexões de John Peristiany (1965) e Julian Pitt-Rivers (1965), antropólogos que, a partir da década de 1960, sistematizaram, na coletânea intitulada *Honra e vergonha: valores das sociedades*

*mediterrâneas*,<sup>274</sup> os princípios básicos do conceito de *honra* em distintos contextos etnográficos e históricos.<sup>275</sup> De acordo com Peristiany (1965, p. 3), todas as sociedades sancionam as suas regras de conduta, recompensando os que as obedecem e punindo os que delas se afastam, sendo que, aos primeiros, associam-se os valores relacionados à honra, ao passo que, aos segundos, à vergonha. Honra e vergonha, em grande medida, constituiriam dois pólos distintos de um mesmo conjunto de regras sociais.

Em consonância com tais pressupostos, Pitt-Rivers (1965, p. 13) estabeleceu o conceito de honra como “o valor que uma pessoa tem aos seus próprios olhos, mas também aos olhos da sociedade” à qual pertence. Para ele, honra se caracterizaria como uma distinção concedida pela comunidade, um reconhecimento público de determinadas qualidades que denotariam estima e prestígio dirigidos a certos indivíduos (PITT-RIVERS, 1965, p. 13-14).<sup>276</sup> Tal concepção pode ser bastante útil em se tratando da sociedade romana imperial, uma vez que a *honor* de um aristocrata romano era, em grande parte, dependente do apreço dado por seus pares (LENDON, 2005, p. 36).<sup>277</sup> Nas palavras de Sêneca (*Epistulae morales ad Lucilium*, 102, 8), “*honor* era a favorável consideração dos homens de bem”.

*Honor*, ademais, se caracterizaria como um elemento essencial para os indivíduos pertencentes às elites romanas, uma vez que as aristocracias das diversas regiões do Império se diferenciavam dos demais (estrangeiros, libertos e escravos) e se identificavam por

---

<sup>274</sup> Para uma crítica acerca da ideia de uma “área cultural mediterrânea”, ver Davis (1977), Herzfeld (1980), Pina Cabral (1991) e Stewart (2001).

<sup>275</sup> Uma das principais preocupações da coletânea organizada por Peristiany (1965) foi a de sistematizar uma visão plural acerca do conceito de *honra*, de modo a coibir uma reificação de uma determinada visão única e invariável, adaptando o conceito a cada situação etnográfica e histórica específicas (ROHDEN, 2006, p. 103).

<sup>276</sup> Concomitantemente à percepção da honra como um atributo individual, Pitt-Rivers (1965, p. 14-15) também demonstra que ela pode se relacionar às coletividades, estando cada indivíduo diretamente dependente da honra atribuída ao grupo social ao qual pertence.

<sup>277</sup> Os romanos articularam uma variedade de termos que poderíamos associar ao conceito antropológico de honra, tais como *honor*, *gloria*, *decus*, *fama*, *laus*, *dignitas*, *autoritas*, *maiestas*, *claritas* e *pudicitia* (LENDON, 2005, p. 272-276) Apuleio, ao referir-se à sua honra, utiliza o termo *pudicitia*, num evidente jogo de palavras que fazia referência à sua esposa Pudentila, ao mesmo tempo que também aludia ao seu acusador no tribunal proconsular, Pudente (Apul., *Apol.*, 3, 9-12).

intermédio da posse da honra. Os elementos que suscitariam a concessão comunitária da *honor* na sociedade romana imperial incluiriam o nascimento numa família ilustre de uma cidade distinta e de *status* elevado, a posse de uma vultosa riqueza fundiária, juntamente com uma numerosa clientela e escravaria, a ostentação de um estatuto social superior (senatorial, equestre ou decurional) e a ostentação de uma educação erudita e aristocrática baseada na *paideia* (LENDON, 2005, p. 36-37).

No caso de Apuleio, a conservação de sua distinção como filósofo, escritor e orador público, quer dizer, a manutenção de sua *honor*, era indispensável, porque lhe proporcionava um capital simbólico valioso, capaz de conferir-lhe prestígio junto à audiência que o assistia em seus discursos, bem como excelentes contatos com personagens ilustres das ordens superiores da sociedade romana imperial.<sup>278</sup> A *amicitia* de Apuleio com Loliano Avito, antecessor de Cláudio Máximo no cargo de governador da África Proconsular, foi essencial para a concretização dos laços de aliança matrimonial do autor com a família dos *Aemilii*. Em suma, em troca das relações privilegiadas de Apuleio, Pudentila proporcionaria a este último o suporte financeiro necessário à consagração de uma vida pública bem-sucedida e honrosa.<sup>279</sup> Por conseguinte, para Apuleio, sua honra constituía um valor fundamental; era, pode-se dizer, o seu mais valioso bem, aquele que poderia garantir-lhe uma carreira pública prestigiosa na sociedade norte-africana romana.

Para tanto, Apuleio necessitava de uma arena pública de absolvição de sua honra, um local de grande afluxo de pessoas, de onde o seu discurso poderia reverberar e influenciar as

---

<sup>278</sup> Em Oea, Apuleio informa acerca de duas conferências públicas que ele havia realizado, ambas na basílica da cidade e com grande audiência: a primeira, em honra do deus Esculápio (Apul., *Apol.*, 73, 2); e a segunda, um hino laudatório em homenagem ao então Procônsul da África, Loliano Avito (Apul., *Apol.*, 24, 1).

<sup>279</sup> Apuleio, de acordo com *Apologia* (23, 4), “não havia vacilado em gastar toda sua herança”, estimada em cerca de 1 milhão de sestércios, em liberalidades e em estudos prolongados. Tal fato leva a concluir que o autor se encontrava em grande dificuldade financeira à época de seu matrimônio com Pudentila e que o casamento poderia amenizar essa situação, possibilitando-lhe arcar com os custos de seus estudos, viagens e futuros cargos públicos.



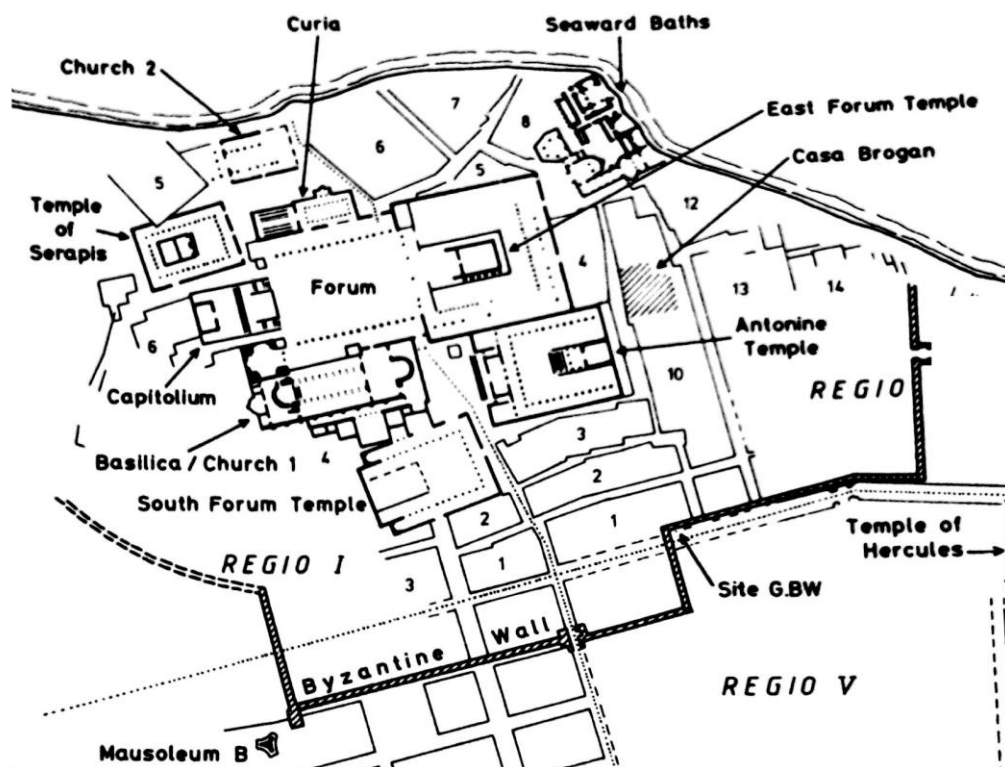
*opiniones* daqueles que o qualificavam como mago, assassino e falso filósofo, isto é, que nele enxergavam, por conta de seus supostos poderes miraculosos, um perigo à estabilidade da cidade de Oea. A despeito do risco de ser condenado por *crimen magiae* e de sofrer as penalidades previstas na *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, Apuleio considerava o seu julgamento, em Sabrata, uma excelente oportunidade de reverter uma representação pública desfavorável. Não à toa, observa-se que foi o próprio Apuleio quem incitou seus adversários a impetrar um *libellus* no tribunal proconsular (Apul., *Apol.*, 1, 6).

A basílica onde ocorreu o julgamento de Apuleio foi por ele utilizada como arena pública de recuperação de sua honra. Tal edifício se encontrava no centro político, administrativo e religioso de Sabrata, região de grande socialização e de encontro dos cidadãos (Mapa 10). A basílica da cidade era ladeada por diversos prédios públicos, tais como os templos dedicados a Adriano e Serápis, o capitólio e a cúria citadinos, comunicando-se diretamente com o fórum por meio de um pórtico que interligava ambos os edifícios. As basílicas das cidades provinciais, além disso, eram usadas nas performances discursivas dos oradores, como mercado e, mais comumente, como lugar da administração da justiça. Em suma, as basílicas eram locais de grande afluência de pessoas e situavam-se numa região estratégica e de ampla circulação, adaptando-se às pretensões de Apuleio (MATTINGLY, 1994, p. 125-127; GRIMAL, 2003, p. 57).<sup>280</sup>

---

<sup>280</sup> Nas cidades provinciais do Império Romano, as basílicas se constituíam como verdadeiros prédios anexos aos fóruns citadinos, com proporções que variavam entre um terço e metade do tamanho deste último (GRIMAL, 2003, p. 57).

Mapa 10 – Basílica e centro político-administrativo de Sabrata



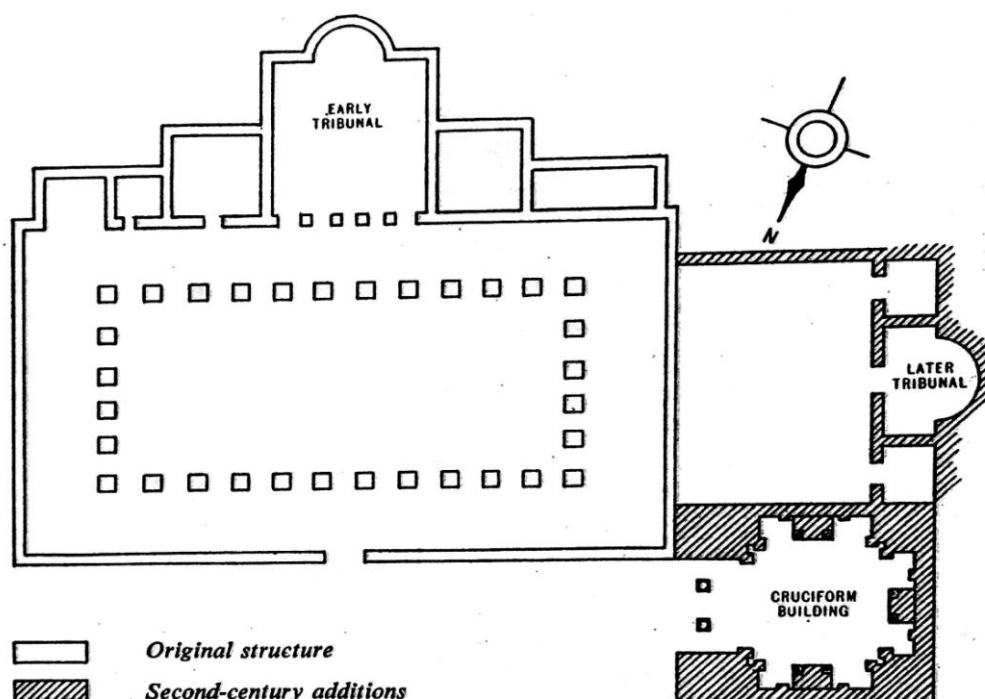
Fonte: Mattingly, 1994, p. 126.

A basílica de Sabrata (Figura 9) foi contruída no século I, no decorrer do processo de romanização do ambiente urbano da cidade. Em meados do século II, o prédio era constituído por um salão largo e retangular, com dimensões de 26 metros de largura e 48,5 metros de comprimento, cujo interior era rodeado por colunatas que suportavam uma cobertura que abrigava os frequentadores das intempéries.<sup>281</sup> A entrada da basílica se efetuava por meio de um pórtico que a interligava com o fórum da cidade. No extremo oposto da entrada do edifício, havia uma êxedra retangular com uma abside circular em sua retaguarda, totalizando um espaço de 11 metros quadrados, com quatro colunas demarcando a sua separação do

<sup>281</sup> A basílica de Sabrata teve três distintas fases de edificação: uma no período inicial do Império, no século I; uma ampliação entre os séculos III e IV; e a sua transformação em templo cristão no decorrer do século V (HAYNES, 1956, p. 112; *plates* 9, 10, 11).

restante da basílica. A êxedra, circundada por estátuas de deuses e do imperador,<sup>282</sup> abrigava o tribunal onde se realizavam os julgamentos, comportando uma plataforma elevada que era ocupada pelo juiz e por seu conselho de assessores, ficando todos num patamar acima dos litigantes e do restante da audiência, fato que reforçava a autoridade das sentenças proferidas pelo magistrado que presidia a sessão (BRADLEY, 2012<sub>a</sub>, p. 4).<sup>283</sup>

Figura 9 – Basílica de Sabrata no século II



Fonte: Haynes, 1956, p. 112.

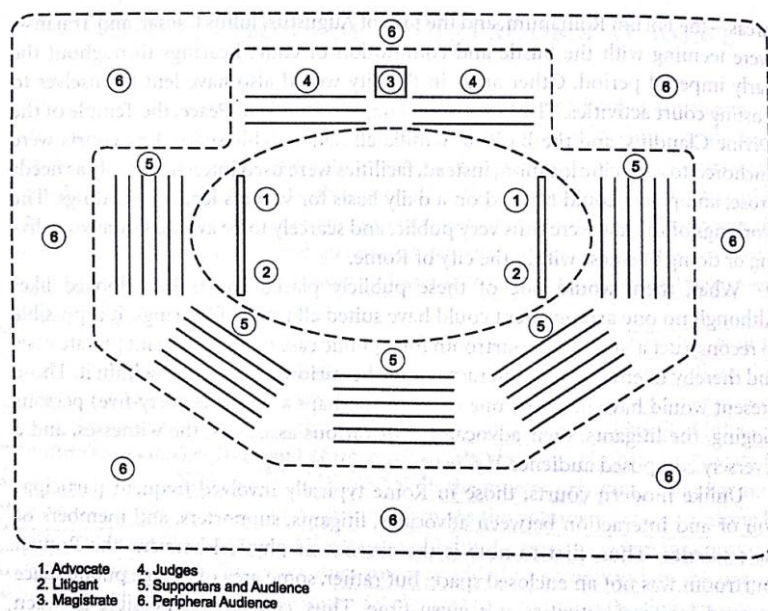
Nesse ambiente físico da basílica de Sabrata Apuleio foi julgado pelas acusações de *crimen magiae*, buscando inocentar-se perante o governador e um auditório formado pelas mais diversas pessoas: testemunhas, amigos, clientes e familiares dos litigantes, além de

<sup>282</sup> A narrativa de Apuleio (*Apol.*, 85, 2) confirma os dados arqueológicos acerca da existência de estátuas no interior da êxedra da basílica de Sabrata, uma vez que o autor madaurenses chamava a atenção para uma estátua do imperador Antonino Pio.

<sup>283</sup> Em *Florida* (IX, 12), Apuleio afirmava que a sentença do procônsul, “uma vez lida, não poderia ser aumentada ou diminuída em uma só letra, sendo reconhecida no arquivo da província tal qual havia sido pronunciada”.

curiosos e transeuntes.<sup>284</sup> Os tribunais tinham um caráter público evidente, funcionando como locais de afirmação e de exposição do domínio romano nas províncias, visto que o procônsul era o representante do *principis*.<sup>285</sup> A configuração dos julgamentos à época do Principado os caracterizava como uma arena pública, pois privilegiava-se o acesso de uma audiência variada que se acomodava nas bancadas dispostas ao redor do tribunal ou que transitava pelo salão que compunha o restante da basílica (n. 5 e 6, da Figura 10) (BABLITZ, 2011, p. 325).

Figura 10 – Distribuição física da audiência nos tribunais imperiais



Fonte: Bablitz, 2007, p. 59.

O julgamento de um orador público, filósofo tido como mago e acusado de seduzir uma das mais eminentes matronas locais, num processo envolvendo personagens da

<sup>284</sup> O público que assistia aos julgamentos tinha uma participação ativa na própria sentença proferida pelo magistrado que presidia a sessão, podendo influenciá-lo na tomada de sua decisão (BABLITZ, 2011, p. 325).

<sup>285</sup> A jurisdição do governador provincial se colocava sobre as prerrogativas jurídicas das diferentes cidades locais, já que o tribunal proconsular se caracterizava como a instância superior em se tratando das deliberações penais nas Províncias (FOURNIER, 2009, p. 214).

aristocracia cidadina oeaense diante do governador da África Proconsular, em seu *conventus iuridici* na Tripolitânia, deve ter atraído uma grande quantidade de pessoas. Em *Apologia* (28, 3), Apuleio faz referência à “multidão que acudia de todas as partes e em grande número para presenciar o seu julgamento”. Eram indivíduos que provinham, em grande medida, da própria cidade de Oea, localizada a poucos quilômetros de distância de Sabrata. A confirmação da grande afluência de cidadãos oeaenses ao tribunal é dada por uma passagem de *Apologia* (55, 11), na qual Apuleio afirma que os que ali se encontravam já haviam lido ou presenciado o discurso laudatório por ele apresentado na basílica de Oea, em homenagem ao deus Esculápio (*De maiestate Aesculapii*).

É preciso ter em mente, além disso, que a basílica de Sabrata também atuou como agente no julgamento de Apuleio. Parte-se do pressuposto de que a cultura material também pode influenciar na ação dos indivíduos, conformando um quadro de referências, possibilidades e limites aos seres humanos (REDE, 2012, p. 145).<sup>286</sup> A configuração física da basílica de Sabrata a dotava de um caráter especial, uma vez que o prédio foi projetado para a reunião de pessoas diversas, todas voltadas para o púlpito onde se assentava o juiz e seu conselho de assessores, disposto no lado oposto ao do pórtico de entrada e visível frontalmente no momento em que se acessava o edifício. A arquitetura do local direcionava o olhar do público para os julgamentos que ali ocorriam, remetendo-o para a centralidade do tribunal como lugar de poder de onde emanavam as sentenças do juiz, representante direto do imperador e com prerrogativas de vida e morte sobre os réus.<sup>287</sup> Essa constituição espacial da basílica também conferia aos discursos proferidos pelos advogados de acusação e de defesa

---

<sup>286</sup> Em nossa tese, utilizamos o conceito de cultura material sistematizado por Ulpiano Bezerra de Meneses (1983, p. 112-113), sendo todo aquele segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem, em um processo de mão-dupla, em que a materialidade é produto e vetor de relações sociais: produto porque resulta da ação humana, de processos de interação social que criam e transformam o meio físico; vetor na proporção em que constitui o suporte para a efetivação das relações entre os homens.

<sup>287</sup> Pode-se conceber as sentenças proferidas pelos juízes romanos como afirmações performativas, uma vez que se caracterizavam como proposições que atuavam ativamente no sentido de efetivar uma ação concreta; ou seja, a absolvição ou a punição de um determinado réu (SILVA, 2000, p. 93).

um peso determinante na construção das *opinionēs* acerca das diferentes questões tratadas nos processos, haja vista que colocava as falas dos litigantes em destaque diante do público que afluía aos julgamentos, posição que lhes permitia compartilhar da própria autoridade pública e oficial que derivava dos tribunais proconsulares.

Na arena pública constituída pela basílica de Sabrata, Apuleio utilizou o seu discurso como uma peça de contrarrepresentação, no intuito de reaver a sua honra e, conseqüentemente, desmentir as *calumniae* e os boatos que o estigmatizavam como *magus*. Ele baseou sua estratégia numa lógica de construção de identidades, para si e para seus adversários, investindo numa retórica de diferenciação. Em outras palavras, o autor madaurense, em sua *Apologia*, tentou distinguir-se por intermédio de uma representação excelsa de si, como filósofo platônico possuidor da *paideia*, ao mesmo tempo que denominava os seus acusadores como *imperiti*, *stulti*, *impolites*, *inculti*, *rudes*, *barbari* e *agrestes*, declarando explicitamente no tribunal proconsular que “defendia a pureza da filosofia [e a si próprio como *philosophus*] frente aos ignorantes” (Apul., *Apol.*, 1, 3).<sup>288</sup>

À primeira vista, parece óbvio definir identidade. Ela seria simplesmente aquilo que nós somos: sou brasileiro, sou branco, sou homem. Pensada dessa forma, ela poderia ser concebida por meio de uma positividade, a partir daquilo que eu sou. Em nossa tese, contudo, conceituamos identidade de uma forma diversa, não como algo dado por aquilo que eu sou, mas como proveniente da diferença. É preciso considerar a alteridade como o processo pelo qual as identidades são construídas, numa lógica relacional e histórica de diferenciação do “eu” frente ao “outro” (SILVA, 2000, p. 74-75).

---

<sup>288</sup> Ao denominar alguma coisa, nós a tiramos de um anonimato perturbador para dotá-la de uma genealogia e a incluímos num complexo de palavras específicas, localizando-a, de fato, numa determinada matriz identitária (MOSCOVICI, 1984, p. 34). Apuleio, desse modo, ao denominar os seus adversários como *imperiti*, *stulti*, *impolites*, *inculti*, *rudes*, *barbari* e *agrestes*, contribuiu efetivamente para a construção da identidade de seus rivais, representando-os como ignorantes e rústicos.

Tal concepção de identidade é influenciada pelas considerações teóricas que definem a linguagem como um sistema de diferenciações, sendo o *signo* uma representação de algo que lhe é exterior e que adquire sentido numa cadeia infinita de outras marcas gráficas que são diferentes dele. Como atos de criação linguística, as identidades, assim como os signos, também estão sujeitas a essas mesmas propriedades, sendo dependentes dos processos de diferenciação (SILVA, 2000, p. 77). Dizer que a identidade é um ato de criação linguística implica, além disso, tomá-la como um *constructo*, como algo que é produzido pelos sistemas simbólicos que lhe dão significado. Identidade – e conseqüentemente a diferença – não seria um elemento da natureza que estaria à espera de ser revelado ou descoberto, ela é produzida na interação dos grupos e/ou indivíduos que compõem a sociedade, por intermédio de representações que classificariam o mundo, os seres e as coisas a partir de uma lógica, na maioria dos casos, dicotômica de inclusão e exclusão (WOODWARD, 2000, p. 39).

A construção das identidades tem de ser captada por intermédio de um jogo de forças entre diferentes grupos sociais. O poder de representar oferece ao seu detentor a possibilidade de conferir identidades diversas aos indivíduos. As representações, por conseguinte, não podem ser pensadas como discursos neutros, elas, invariavelmente, produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade, a legitimar ou a justificar certas escolhas e condutas, num campo de competições que permite a definição e a valoração de distintas identidades, dividindo o espectro social em clivagens tais como “nós” e “eles”, “bons” e “maus”, “*insiders*” e “*outsiders*” (CHARTIER, 1987, p. 17-18).

Considerando tais pressupostos, pode-se entender de forma mais clara a importância do discurso proferido por Apuleio diante de uma arena pública com grande afluência de ouvintes, tal como a basílica de Sabrata. O tribunal proconsular possibilitava ao autor a oportunidade de divulgar publicamente a sua versão dos eventos transcorridos em Oea, dando-lhe a chance de contrapor as *calumniae* que o estigmatizavam e de desconstruir as

*opiniones* que o identificavam como um perigo à estabilidade da cidade. Em sua visão dos fatos, Apuleio caracterizava-se como um filósofo platônico mal compreendido por indivíduos incultos que o tinham como *magus*: “por uma crença equivocada, que compartilham os ignorantes (*imperiti*), proferem tais acusações [de magia] contra os filósofos” (Apul., *Apol.*, 27, 1).

Em meados do século II, a linha que diferenciava a filosofia da magia era bastante tênue. Nesse momento, ocorreu uma mudança no teor das funções e das prerrogativas associadas aos filósofos, vistos, a partir de então, não só como sábios versados em diferentes disciplinas, mas também como homens prodigiosos e com relações privilegiadas com as entidades divinas (MACMULLEN, 1966, p. 95-127). Um bom exemplo da dificuldade de definição dos limites entre magia e filosofia é a percepção de alguns autores antigos acerca de indivíduos como Apolônio de Tiana e Peregrino Proteo. Apolônio foi representado como mago por Luciano de Samósota (*Alexandre e o falso Profeta*, 5) e Dião Cássio (*Hist. Rom.*, LXXVII, 18, 4), mas como filósofo neopitagórico por Filóstrato (*Vita Apollonii*, I, 2). Em relação a Peregrino, observa-se a mesma dificuldade de delimitação, uma vez que Aulo Gélio (*Noctes Atticae*, 12, 11) o representava como um notório sábio, diferentemente de Luciano de Samósota (*De morte Peregrini*), para quem Peregrino era um farsante (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 205; RIVES, 2008, p. 30).

Por intermédio da leitura da *Apologia*, observa-se que a percepção de Apuleio acerca do filósofo ideal se identificava com a representação de um indivíduo interessado nos segredos das divindades, piedoso aos deuses, versado em física, biologia, medicina, profundo conhecedor dos diversos ramos da filosofia antiga e dos clássicos da literatura greco-romana. Em suma, para o autor, o filósofo era, antes de tudo, um sábio, homem das letras, possuidor da *paideia* e que se sobressaía diante dos demais por sua erudição. Identificar-se como filósofo, por conseguinte, seria uma importante estratégia de distinção, visto que, em meados



do século II, vários deles se destacavam em importantes postos na corte imperial – tal como o próprio Cláudio Máximo, cônsul e procônsul no reinado de Antonino Pio (138-161) –,<sup>289</sup> atuavam como *grammatici*, *rettores* e oradores públicos consagrados, sendo a formação filosófica uma extraordinária ferramenta na concorrência por visibilidade, prestígio e honra na sociedade romana imperial (HAHN, 2011, p. 132-134; DILLON, 2008, p. 940-942).<sup>290</sup>

Ao evocar a erudição para distinguir-se dos adversários, Apuleio colocava em ação uma lógica de oposição binária, criando um antagonismo entre si (filósofo, escritor, orador público, educado em centros prestigiosos como Cartago e Atenas) e os seus acusadores (pouco versados em latim, ignorantes no que tange à filosofia e à literatura). Procedendo dessa forma, Apuleio conferia autoridade ao seu próprio discurso e, concomitantemente, desacreditava o de seus inimigos, posto que estes últimos não teriam condições cognitivas (por serem *imperiti*) necessárias para diferenciar um verdadeiro filósofo – tal qual Apuleio – de um *magus*. Tal expediente retórico conferiria ao autor madaurense uma identidade excelsa e superior, apresentando-o como um distinto filósofo diante do público que o assistia na basílica de Sabrata.

Uma das mais destacadas estratégias utilizadas por Apuleio em seu discurso foi a de se identificar com o juiz responsável por seu julgamento, o procônsul Cláudio Máximo. Por meio desse expediente, o autor se posicionava acima de seus rivais, tornando-se partícipe da autoridade e da honra de um dos mais eminentes membros da burocracia romana, presente ao tribunal como representante direto do *princeps*. Igualando-se em termos de erudição e de conhecimento filosófico com o governador da África Proconsular, Apuleio exaltaria a si próprio como um distinto membro da sociedade norte-africana.

---

<sup>289</sup> Cláudio Máximo foi preceptor do futuro imperador Marco Aurélio, destacando-se como filósofo estoico e em diferentes cargos na administração estatal (KEULEN, 2014, p. 129-131).

<sup>290</sup> Um indivíduo versado em filosofia poderia ser concebido como um seletto integrante da mais elevada elite da aristocracia romana imperial, posto que a dificuldade de se alcançar a excepcional erudição necessária a um filósofo o colocava numa posição de prestígio entre os seus pares (HAHN, 2011, p. 134).

Acredita-se que o procônsul citado em *Apologia* seja o mesmo Cláudio Máximo preceptor de Marco Aurélio (161-180), um filósofo estoico de destaque na corte imperial e com cargos proeminentes na administração pública (Marco Aurelio, *Meditações*, 1, 15, 1; 1, 16, 10; 1, 17, 5; *Hist. Aug.*, 3, 2).<sup>291</sup> Se tal homologia for correta, o magistrado que presidiu o julgamento de Apuleio na basílica de Sabrata teria sido um importante representante da ordem senatorial, ocupando os postos de cônsul na cidade de Roma (142/143), de legado imperial na Panônia Superior (150-154) e de governador da província da África Proconsular (158/159), o que equivaleria a dizer que Cláudio Máximo possuía grande distinção na sociedade romana (BIRLEY, 1987, p. 96-97; *Prosopographia Imperii romani*, C., 933-934).

Apuleio qualificava Cláudio Máximo como um homem de *sapientia*, *providentia*, *doctrina* e *perfecta eruditio* (Apul., *Apol.*, 60, 3; 84, 6; 48, 12; 91, 3; 36, 5). Ambos pertenciam ao seleto grupo de indivíduos detentores de uma excepcional formação filosófica, sendo “membros da *platonica familia*” (Apul., *Apol.*, 60, 3), admiradores de Aristóteles (Apul., *Apol.*, 41, 4) e dos ensinamentos de Platão (Apul., *Apol.*, 48, 13; 64, 3-5). O procônsul da África, por conseguinte, compartilhava com Apuleio a *paideia*, um dos valores mais distintos dos indivíduos provenientes das elites imperiais, podendo o autor madaurense se felicitar pela sorte de ter seu processo julgado “diante de [...] um homem que, por sua erudição, tinha, sem dúvida, lido muitos livros” (Apul., *Apol.*, 36, 5).

Apuleio, ao igualar-se em erudição a Cláudio Máximo, procurava, em última instância, diferenciar-se de seus adversários, identificando-se com uma personagem de grande prestígio. Sua intenção era colocar-se em um patamar superior, elaborando uma oposição binária que dispunha em lados contrários, “nós” (composto pelo procônsul da África e pelo autor madaurense) e “eles” (representado por seus rivais). Tal estratégia pode ser

---

<sup>291</sup> Entre os autores que concordam com a identificação do juiz do julgamento de Apuleio com seu homônimo Cláudio Máximo, citado por Marco Aurélio, ver Bradley (2012a, p. 15); Rives (2008, p. 28); Harrison (2000, p. 45-46) e Syme (1979, p. 467).

claramente observado no seguinte excerto de *Apologia* (91, 3), no qual Apuleio destaca a instrução privilegiada que ele e o juiz responsável por seu julgamento compartilhavam, ao mesmo tempo que diminui seus inimigos no tribunal:

Observe, Máximo, o alvoroço suscitado somente por que enumerei os nomes de alguns magos. O que fazer com homens tão rudes (*rudes*), tão bárbaros (*barbari*)? Devo mostrar-lhes que estes nomes eu os conheço das bibliotecas, das obras dos mais famosos escritores? É preferível, Cláudio Máximo, que, confiando em tua sabedoria e em tua erudição, desdenhes [...] das acusações formuladas por tolos (*stulti*) e grosseiros (*impoliti*).

Outra tática empregada por Apuleio na basílica de Sabrata foi a de diferenciar-se de seu principal adversário, Sicínio Emiliano. Apuleio contrapunha a sua erudição de filósofo à rusticidade e ignorância atribuídas ao seu rival. Em relação a Emiliano, Apuleio mantém a sua estratégia de oposição binária, como se observa na passagem em que critica o ex-cunhado de Pudentila por desconhecer o fato de que o fenômeno físico da refração ótica era um objeto de estudo próprio dos filósofos. Apuleio declara:

Se tu, Emiliano, tivesses conhecido esta obra [de Arquimedes] e se te dedicasses não só a destrinchar o solo, mas também ao estudo do cálculo e da geometria, [...] terias olhado para um espelho movido pelo simples desejo de aprender (Apul., *Apol.*, 16, 6-7).

Mantendo o mesmo tipo de oposição, em outra passagem de *Apologia* Apuleio contrastava o fato de ter dilapidado toda a herança paterna – o que lhe havia concedido o bem mais precioso que existia, a sua formação filosófica –, com a riqueza material de Sicínio Emiliano, que jamais lhe havia proporcionado qualquer tipo de instrução. Sobre isso, Apuleio afirma:

Meu patrimônio foi gasto [...] em minhas largas viagens, em meus prolongados estudos e em minhas frequentes liberalidades, uma vez que ajudei muitos amigos e gratifiquei muitos dos meus mestres. Eu não vacilei em gastar toda a minha herança com o afã de adquirir um bem que é precioso [a *paideia*]. Por outro lado, Emiliano e os homens como ele, que são incultos (*inculti*) e grosseiros (*agrestes*), na realidade, valem tão somente o que possuem, tal qual uma árvore estéril, que não produz fruto algum (Apul., *Apol.*, 23, 1-5).

Diante de Emiliano, Apuleio se apresentava como um homem público de prestígio, um bem conhecido filósofo, orador de distinção notória. Ao contrário do autor madaurense, Emiliano é representado, em *Apologia*, como um indivíduo proveniente do campo, sem instrução e desconhecido de grande parte das pessoas que assistiam o julgamento. Apuleio utiliza, em seu discurso na basílica de Sabrata, a oposição luz/escuridão para diferenciar-se de seu inimigo, posicionando-se na ribalta, ao mesmo tempo que relega seu rival à obscuridade, como se pode verificar na seguinte passagem:

Tu, Emiliano, entregado aos teus afazeres agrícolas, tem vivido apartado de todos, ao contrário de mim, que tenho estado ocupado com meus estudos. Desse modo, a obscuridade de teu anonimato tem te mantido protegido de toda crítica. [...] Com respeito a ti, sucede-me o mesmo que um homem situado em um lugar muito iluminado, observado por outro localizado na penumbra. Assim, tu podes espiar facilmente das sombras tudo o que eu faço à plena luz e em público. Por seu turno, eu não posso verte-te, pois foges da luz e te ocultas em tua própria insignificância (Apul., *Apol.*, 16, 11-12).

Vê-se, como último exemplo do modo como Apuleio buscava diferenciar-se de Emiliano, estigmatizando-o como ignorante, bárbaro e mentiroso, o caso da distinção verificada entre o asseio dos filósofos e oradores públicos – entre os quais o próprio autor madaurense se incluía – e a podridão destilada pelo ex-cunhado de Pudentila. Tal oposição binária, representada esquematicamente pela contraposição sujo/limpo, caluniador/orador-filósofo, foi construída no decorrer da discussão acerca do dentifrício produzido por Apuleio e

que serviu de pretexto para que seus inimigos o acusassem de *veneficus*, isto é, aquele que fabricava, vendia ou distribuía *venena*. Em *Apologia* (7, 1-8, 5), o autor declara:

É um crime desprezível para o filósofo permitir qualquer impureza, [...] imunda e fétida. Ele deve cuidar, em especial, de sua boca. Eu, na medida de minha capacidade, diria que nada é mais indigno a um homem do que a falta de asseio bucal. [...] Eu gostaria que meu censor Emiliano me respondesse [...] se devemos oferecer mais cuidados com a limpeza dos pés do que com a dos dentes. Desde logo, estou plenamente de acordo com o fato de que certas pessoas, como Emiliano, quando abrem a boca unicamente para falar insultos e calúnias, não devem prestar qualquer cuidado para asseá-la, muito menos limpar os dentes com esse dentifrício exótico, há pouco mencionado; é mais justo que tu, Emiliano, esfregues [teus dentes] com carvão tomado de uma pira funerária. [...] Ademais, tua língua daninha, instrumento de mentiras e ressentimentos, deve permanecer sempre trancada na cloaca imunda e mal cheirosa de tua boca. Para que te serves uma boca limpa e bem-cuidada, uma vez que empregas uma linguagem tão repulsiva? [...] Ao contrário de ti, a boca de um homem que sabe que pronunciará um discurso útil e agradável se lava, com razão, previamente.

Por fim, essa oposição entre Apuleio e Emiliano se exprimia também na diferenciação verificada, em *Apologia*, entre os dois filhos de Emília Pudentila, Ponciano e Pudente. Em uma passagem do discurso de Apuleio, este último afirma que o filho mais novo de sua esposa estava “destinado a se parecer mais com seu tio Emiliano do que com seu irmão” (Apul., *Apol.*, 28, 7-9). Se Ponciano, além disso, havia sido companheiro de estudos de Apuleio em Atenas e com ele compartilhava a erudição e a posse da *paideia* (Apul., *Apol.*, 72, 3), há razoáveis evidências para acreditar na intenção deliberada do autor madaurense de construir uma diferenciação entre os irmãos *Sicinii* semelhante àquela elaborada entre si e Emiliano. Desse modo, mantinha-se a oposição entre instruídos – isto é, o autor e seus aliados, como Ponciano – e ignorantes – Emiliano, Pudente e afins –, diferenciação que atuava ativamente no sentido de reforçar uma identidade excelsa e superior do próprio Apuleio.

Pudente foi apresentado por Apuleio, diante da audiência que assistia ao julgamento, como um rapaz que havia “abandonado os estudos liberais e rebelde a toda disciplina” (Apul., *Apol.*, 28, 8), como um indivíduo que “somente falava em língua cartaginesa, [...] e que não queria e nem podia se comunicar em latim” (Apul., *Apol.*, 98, 8). A falta de fluência de Pudente no vernáculo latino era um elemento importante no sentido de atribuir-lhe infâmia, uma vez que o domínio da língua oficial do Império era um requisito fundamental na instrução da aristocracia romana. Acerca de Pudente, Apuleio afirma:

Há pouco, que escândalo, ao se perguntar [a Pudente] se era verdadeiro que sua mãe lhe havia doado tudo o que eu afirmava, [...] escutaste, Máximo, meu enteado, o irmão do eloquente Ponciano, balbuciando trabalhosamente alguns monossílabos [em latim] (Apul., *Apol.*, 98, 9).

Essa representação de Pudente o opunha a seu irmão mais velho, que obtivera uma formação filosófica em Atenas e buscava seguir os passos de Apuleio como orador público de prestígio em Cartago (Apul., *Apol.*, 72, 3; 94, 3-6). Assim como Apuleio em relação a Emiliano, também Ponciano se diferenciava em termos de erudição em relação a Pudente, fato que se apresenta de forma evidente na seguinte passagem de *Apologia*: “desse modo, poderá saber seu irmão, meu acusador, a que nível de inferioridade se coloca, desde todos os pontos de vista, na carreira dos estudos, em relação ao seu irmão mais velho, de tão feliz memória” (Apul., *Apol.*, 96, 6).

De um lado, Apuleio, Cláudio Máximo e Ponciano; de outro, Emiliano, Pudente e os demais inimigos do réu, em Oea.<sup>292</sup> Por meio dessa clivagem, Apuleio intencionava identificar-se como um filósofo, orador e homem de grande erudição, ao mesmo tempo que

<sup>292</sup> A falta de instrução dos adversários de Apuleio não se limitava somente a Emiliano e a Pudente, o advogado da acusação, Tanônio Pudente, também foi representado como um indivíduo com pouca erudição: como um péssimo orador (Apul., *Apol.*, 4, 2), que declamava incorretamente os versos do poema confeccionado por Apuleio (Apul., *Apol.*, 5, 6), incapaz de ler em grego (Apul., *Apol.*, 30, 11) e com uma notória pobreza lexical (Apul., *Apol.*, 33, 6).

oferecia uma valoração negativa aos que se posicionavam como seus rivais, tomados como rústicos e ignorantes. Essa oposição binária foi utilizada como um elemento decisivo para a construção de uma identidade excelsa do autor, num processo de diferenciação que o posicionava com uma representação superior em relação aos seus adversários, inferiorizados em termos de instrução e de conhecimento.

Tidos como ignorantes e desprovidos da *paideia*, os rivais de Apuleio perderiam qualquer credibilidade no tribunal proconsular. Afinal, poderiam eles diferenciar filósofos de magos? De acordo com o autor madaurense, não: “[os filósofos] que estudam com zelo a providência que rege o universo e que rendem culto aos deuses com devoção, [os *imperiti*] denominam-lhes magos” (Apul., *Apol.*, 27, 2). Apuleio, dessa forma, punha em dúvida as acusações impetradas por seus adversários, compreendendo-as como provenientes de néscios. Concomitantemente a isso, reforçava-se a representação do autor como um sábio excepcional, afastando de si o estigma de ser um *magus* perigoso e cujo poder se deveria temer. Em suma, diante do tribunal proconsular e da audiência que o via na basílica de Sabrata, Apuleio utilizou uma estratégia de construção de identidades, tanto para si quanto para os seus adversários, investindo numa retórica de diferenciação, por intermédio da qual ele defenderia a sua distinção como orador e filósofo, postulando a recuperação de sua honra perante a *opinio publica* da cidade de Oea.

### **Apuleio em Cartago**

Após analisarmos o discurso de defesa proferido por Apuleio diante do Procônsul da África, uma última questão ainda permanece em aberto: o autor teria conseguido efetivamente recuperar a sua honra? Sua estratégia de representar-se como um *philosophus platonicus*, ao

mesmo tempo que identificava seus adversários como *imperiti*, inaptos em diferenciar magos de filósofos, foi bem-sucedida? Em suma, quais foram as consequências práticas da apropriação do discurso jurídico de Apuleio?<sup>293</sup>

Infelizmente, uma análise acurada acerca do modo como se efetivou a recepção da defesa de Apuleio é impossível devido à inexistência de dados documentais. A única certeza que se possui em relação aos acontecimentos imediatamente posteriores ao julgamento de Apuleio é que ele – provavelmente em companhia de sua esposa, Emília Pudentila – abandonou a cidade de Oea após a sua absolvição no tribunal proconsular. Por meio de *Florida*, verifica-se que Apuleio se estabeleceu prontamente em Cartago, já nos primeiros anos da década de 160, fato comprovado por um hino laudatório pronunciado pelo autor em honra do procônsul Severiano Honorino, que governou a província da África Proconsular entre os anos de 162 e 163 (Apul., *Flor.*, IX; SYME, 1979, p. 468).

A transferência de Apuleio de Oea para Cartago pode suscitar duas possíveis explicações. A primeira, a de que ele intentou mudar-se para um centro urbano de maior prestígio, um local que lhe ofereceria condições favoráveis para a consecução de uma carreira bem-sucedida de orador público, o que serviria, aos *Aemilii*, como plataforma de ascensão social.<sup>294</sup> Uma segunda interpretação acerca da migração de Apuleio e de sua família para a capital da África Proconsular sugeriria que o autor, mesmo absolvido pelo tribunal, não

---

<sup>293</sup> Compreendemos, em nossa tese, o conceito de apropriação por intermédio das apreensões teóricas de Roger Chartier (1987, p. 25-27), que o entende como um processo de construção de sentido, logo de interpretação, das representações, gerando práticas diversas que nos ajudam a construir a realidade. Nas palavras de Chartier (1987, p. 24): “no ponto de articulação entre o mundo do texto e o mundo do sujeito coloca-se necessariamente uma teoria da leitura capaz de compreender a apropriação dos discursos, isto é, a maneira como estes afetam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo”.

<sup>294</sup> Se tal interpretação for correta, pode-se deduzir que a ascensão de *Lucius Aemilius* (*I.R.T.*, 230) e *Aemilius Frontianus* (*C.I.L.*, VI, 2010), senadores provenientes da *gens Aemilii* de Oea, esteve diretamente relacionada com a posição de destaque assumida por Apuleio em Cartago, no decorrer da década de 160.



conseguiu reaver a sua honra perante a *opinio publica* de Oea, continuando a ser estigmatizado por seus pares como um *magus* perigoso, ao qual se deveria excluir.<sup>295</sup>

Corroborando esta última hipótese, há o testemunho de Agostinho de Hipona (*Epist.*, 138, 19) acerca da oposição de alguns cidadãos de Oea à ereção de uma estátua em homenagem a Apuleio, que, na época, provavelmente no final da década de 160, ocupava uma magistratura de grande prestígio em Cartago.<sup>296</sup> Obviamente, a afirmação de Agostinho tem que ser relativizada, uma vez que ela é tardia – elaborada entre os anos de 408 e 412, cerca de 250 anos após os incidentes vivenciados por Apuleio – e, ao que tudo indica, não se baseava em fontes históricas, mas em narrativas que rememoravam o autor madaurense (RIVES, 1994, p. 275). A favor do bispo de Hipona, há o fato de que ele era um profundo conhecedor das obras apuleianas e viveu por alguns anos em Madaura, podendo, inclusive, afirmar que “Apuleio, [...] como africano, era melhor conhecido pelos africanos” (Agost., *De civ. Dei*, 4, 2; 8, 14-19; 9, 3-13; 18, 18; Agostinho, *Confessiones*, 2, 3; Agost., *Epist.*, 138, 19).<sup>297</sup>

À oposição de alguns cidadãos de Oea contra Apuleio, mencionada por Agostinho, soma-se o fato de que o autor madaurense era reputado, tanto pelo próprio bispo de Hipona quanto por Lactâncio, como um renomado *magus* (Agost., *Epist.*, 102, 32; 136, 1; Lactâncio, *Divinae Instituta*, 5, 3, 7). Tal evidência sugere que a representação de Apuleio na Antiguidade, pelo menos a partir do início do século IV, estava diretamente associada à

---

<sup>295</sup> Em *Apologia* (61, 7; 87, 11), Apuleio afirmou que fora excluído do convívio diário com os demais cidadãos de Oea, tendo que se casar e residir após o seu matrimônio em uma *villa* nos arredores da cidade. Se postularmos que o discurso jurídico de Apuleio não foi bem-sucedido no intuito de reaver a sua honra, é possível que essa exclusão tenha se intensificado a ponto de o próprio Apuleio ter sido forçado a migrar para outra cidade.

<sup>296</sup> Segundo Agostinho (*Epist.*, 138, 19), Apuleio ocupara o cargo de *sacerdos provinciae*, uma das mais importantes magistraturas da África Proconsular.

<sup>297</sup> Agostinho era proveniente da cidade norte-africana de Thageste, a cerca de 20 quilômetros de distância de Madaura, cidade onde o futuro bispo de Hipona estudou durante a sua juventude (Agost., *Conf.*, 2, 3).

magia.<sup>298</sup> Por isso, pode-se conjecturar que Apuleio, mesmo absolvido por Cláudio Máximo, não conseguiu desvincular de si a fama de mago, o que levaria a duvidar da própria reputação da honra do autor. Partindo-se dessa interpretação, os boatos que denegriam Apuleio poderiam ser tidos como mais eficazes diante da *opinio publica* oeaense do que o discurso proferido por ele na basílica de Sabrata, inferência que daria aos rumores um peso fundamental no sentido de promover e ancorar uma determinada representação estigmatizada do autor.<sup>299</sup> Visto como um mago perigoso e um estrangeiro que punha em xeque a estabilidade da cidade de Oea, ele não teria outra saída a não ser se mudar para Cartago.

Essa interpretação, contudo, é apenas especulativa. Não há como saber o que de fato ocorreu com Apuleio em Oea. Os únicos dados seguros dos quais se dispõem acerca de sua trajetória posterior ao julgamento são fornecidos por ele próprio, por intermédio de sua obra *Florida*, e por uma estátua erigida em sua cidade natal. Ambas as fontes corroboram a retomada da honra do autor, pelo menos em Cartago e em Madaura. É improvável que os cidadãos madaurenses honrassem um renomado *magus* com uma estátua em sua homenagem, muito menos escreveriam em seu pedestal a frase: “os cidadãos de Madaura dedicaram às expensas públicas essa estátua ao filósofo platônico que constitui para eles honra” (*I.L.ALG.*, 2115). Pode-se duvidar, ademais, que Apuleio teria solidificado uma carreira tão bem-sucedida de filósofo e orador público em Cartago, sendo inclusive aceito como membro do *ordo decurionum* da cidade, caso sua identidade estivesse associada à magia. Nesse aspecto, *Florida* se torna um documento valioso por nos apresentar Apuleio, cerca de uma década após o incidente em Oea, cercado de glórias e de honrarias na principal cidade do norte da África,

---

<sup>298</sup> Lactâncio escreveu suas *Divinae Instituta*e entre os anos de 305 e 313, fato que sugere que nessa época a opinião comum era a de que Apuleio foi um renomado *magus* (RIVES, 1994, p. 276).

<sup>299</sup> Ancorar significa oferecer a um dado objeto um sentido, um contexto inteligível pelo qual ele pode ser interpretado, isto é, representado (PEREIRA DE SÁ, 1995, p. 34). Desse modo, Apuleio, um estrangeiro desconhecido na cidade de Oea, teria a sua representação ancorada por intermédio do estigma de mago.

recitando hinos laudatórios às autoridades romanas, ocupando o cargo de sacerdote municipal e recebendo estátuas em sua homenagem.<sup>300</sup> Em resumo, sua honra se apresentava incólume.

Cartago foi uma colônia fundada por Otávio no ano de 29 a.C., com o nome de *Colonia Iulia Concordia Karthago*, sendo planejada em quatro diferentes quarteirões equidistantes do centro citadino, localizado na interseção do *cardus* com o *decumanus maximus* na colina de Byrsa, local onde se construíram o fórum, a cúria, a basílica, o capitólio e os demais templos da cidade (Mapa 11) (ENNABLI, 1974, p. 22-23). À época de sua fundação, Cartago possuía uma posição estratégica como área de migração e assentamento de veteranos do exército e como futuro centro político, econômico e religioso da África romana (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 23).<sup>301</sup>

Em Cartago, residia o procônsul da África, funcionário de nível senatorial escolhido entre os ex-cônsules de Roma. Como sede administrativa da província, concentrava-se, em Cartago, boa parte da burocracia estatal romana, formada por funcionários de categorias diversas e por duas cortes militares encarregadas da proteção da cidade e do governador provincial (MAHJOUBI, 1985, p. 507). Por ocupar o posto de metrópole regional, em Cartago se reuniam, todos os anos, os delegados das diversas cidades africanas, que se dirigiam à capital da África Proconsular a fim de compor o *Concilium Provinciae*, ocasião na qual deliberavam sobre questões pertinentes à província e escolhiam o *sacerdos Africae*,

---

<sup>300</sup> *Florida*, por ser uma obra de autoria de Apuleio, pode ser considerada uma fonte “suspeita”. Obviamente, o autor utilizou uma retórica de autoelogio para engrandecer os seus atos e a sua vida em Cartago. No entanto, havia limites claros à retórica de Apuleio, já que ele não poderia ser inverossímil frente ao auditório que assistia a seus discursos. Apuleio não poderia simplesmente inventar a sua consagração como orador público, sacerdote municipal, como um indivíduo digno da construção de uma estátua em sua homenagem; no máximo, ele poderia redimensionar e enaltecer o seu próprio prestígio na cidade. Desse modo, na impossibilidade de utilização de outra fonte que esclareça acerca da biografia de Apuleio na capital da África Proconsular e atentos à retórica do autor em suas performances oratórias, fiamos-nos em *Florida* como uma documentação primordial em nossa pesquisa.

<sup>301</sup> Acerca da fundação da cidade de Cartago e de sua planificação urbanística, ver Gros (1990) e Wightman (1980).

magistrado encarregado dos ritos devidos a Roma e da celebração do culto imperial (BUSTAMANTE, 1999, p. 328).<sup>302</sup>

Em meados do século II, Cartago era uma das mais destacadas cidades do Império Romano, a ponto de ser qualificada por Apuleio como “mestra venerável de nossa província, [...] musa celeste da África; [...] Camena do povo que veste toga” (Apul., *Flor.*, XX, 10). A importância da cidade, como capital da província da África Proconsular, podia ser observada pela monumentalidade dos prédios públicos ali existentes, tais como o teatro, com capacidade para cerca de 11 mil espectadores, o circo, para 60 mil, e o anfiteatro, que acomodava aproximadamente 30 mil pessoas.<sup>303</sup> Levando-se em conta o tamanho de tais edifícios e a superfície urbana de Cartago no período romano (cerca de 321 hectares), estima-se que a cidade tenha abrigado uma população que beirava os 300 mil habitantes, sendo uma das maiores metrópoles do Império (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 30; BRADLEY, 2012<sub>d</sub>, p. 134).<sup>304</sup> Tal proporção populacional, ademais, é corroborada pelo testemunho de Herodiano, que afirmava, no início do século III, que Cartago era uma cidade “muito grande e populosa” (Herodiano, *História do Império Romano*, VII, 8, 9; VII, 9, 5).

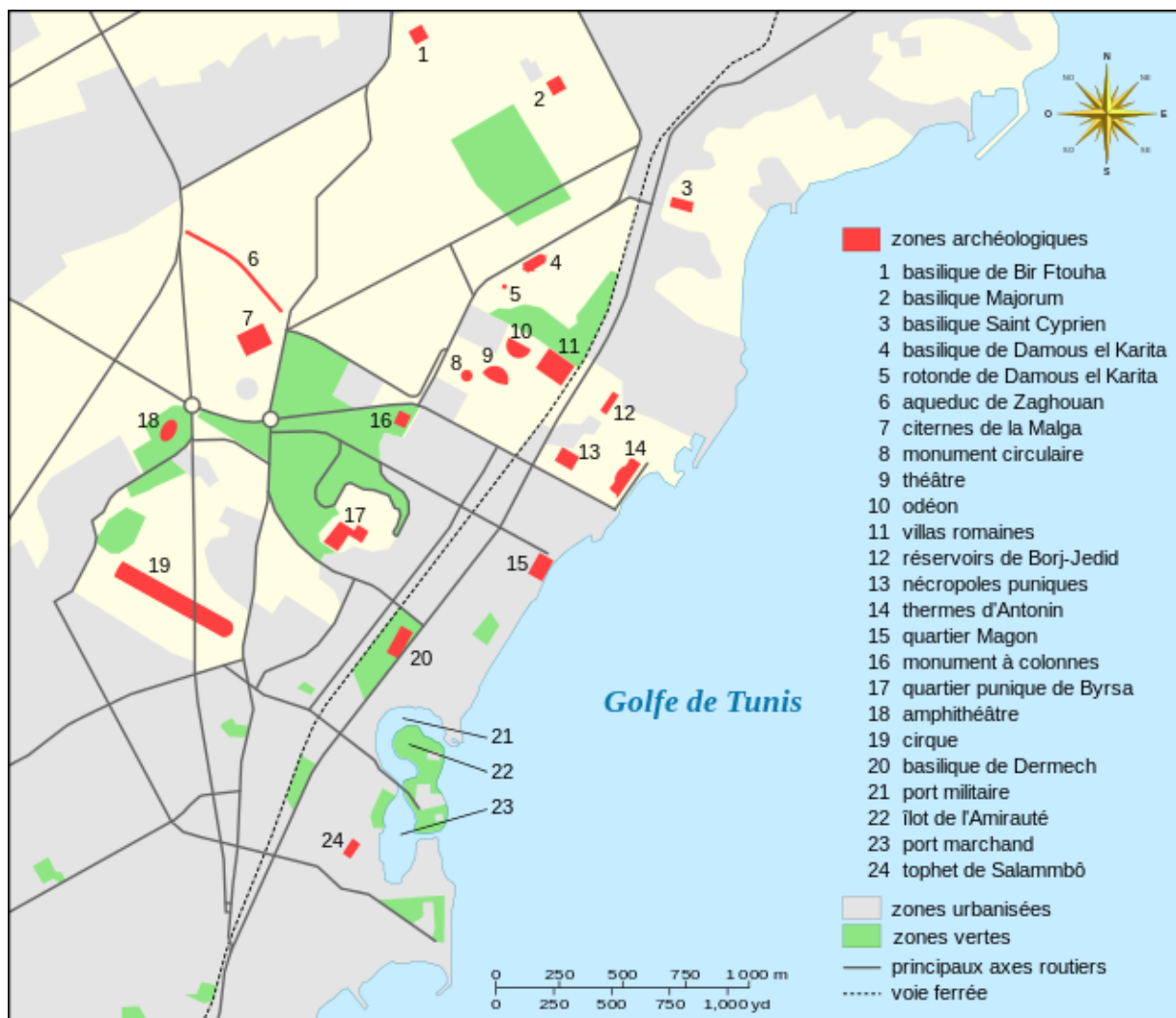
---

<sup>302</sup> O culto imperial se caracterizava como um meio de integração religiosa entre as distintas regiões do Império, um elemento de coesão e unidade. Evidenciou-se como uma demonstração de fidelidade ao imperador e ao próprio Estado romano, celebrando ritos em honra do gênio da família imperial e da cidade de Roma (MENDES; OTERO, 2005, p. 205-206).

<sup>303</sup> Sobre o circo de Cartago, ver Humphrey (1986, p. 296-306); em relação ao teatro, Lachaux (1968, p. 55-58); acerca do anfiteatro, Bomgardner (1989).

<sup>304</sup> A proeminência de Cartago em relação às demais cidades provinciais pode ser percebida pela diferença populacional de centros urbanos como Oea e Sabrata, com respectivamente 20 e 30 mil habitantes, em relação à capital provincial, que contava com uma população de aproximadamente 300 mil pessoas (MATTINGLY, 1994, p. 222-227).

Mapa 11 – Mapa da cidade de Cartago no período romano



Fonte: *Musée National du Bardo*, Tunis.

Apuleio escolheu Cartago como local de residência, sem dúvida, por causa da posição central ocupada pela cidade na província da África Proconsular, mas também devido às boas relações que possuía com os cidadãos da capital africana. O autor passara parte de sua juventude em Cartago, estudando retórica, eloquência, literatura e mitologia na escola do *grammaticus*. Em *Florida* (XVIII, 15), Apuleio declara: “minha infância havia transcorrido entre [os cartagineses]; vocês têm sido meus mestres; minha doutrina filosófica, mesmo que amadurecida em Atenas, nasceu, contudo, aqui”. Mais à frente o autor acrescenta: “em troca

dos ensinamentos que aprendi com vocês em minha infância, em todas as partes me apresento como um discípulo da cidade de Cartago” (*Flor.*, XVIII, 36).

Não há como saber em que medida esse convívio prévio de Apuleio em Cartago o auxiliou em sua carreira de orador público na cidade, mas certamente a rede de amizades construída em sua juventude colaborou decisivamente para a consecução de seus objetivos. Percebe-se, por conseguinte, que ele cultivou relações de *amicitia* com personagens proeminentes de Cartago, tais como Loliano Avito, procônsul da África no biênio 157/158, com quem Apuleio se correspondia amiúde na época em que residia em Oea; e Emiliano Estrabão, cidadão cartaginês de *status* senatorial, cônsul em 156, antigo companheiro de estudos de Apuleio – provavelmente na escola do *grammaticus* – que solicitou a construção de uma estátua em homenagem ao autor madaurense (SYME, 1979, p. 468; *Apul.*, *Apol.*, 94, 3-6; *Apul.*, *Flor.*, XVI, 40; *C.I.L.*, VI, 2067; 2086).

De fato, o prestígio alcançado por Apuleio entre os cidadãos de Cartago pode ser aferido por meio da existência de uma audiência cativa e numerosa em suas apresentações públicas, discursando para “milhares de pessoas”, “um auditório tão abundante como nunca havia sido visto nas conferências dos filósofos” (*Apul.*, *Flor.*, XVII, 18; IX, 4). Apuleio informa que suas performances oratórias ocorriam preferencialmente no teatro de Cartago (Figura 11), que poderia reunir até 11 mil espectadores (*Apul.*, *Flor.*, V, 1-2; XVIII, 1-5).<sup>305</sup> Por intermédio da percepção da quantia considerável de pessoas que assistiam aos discursos proferidos por Apuleio, pode-se deduzir que a lotação máxima do edifício era normalmente preenchida. Assim, o autor madaurense afirmava: “vocês se reúnem, em tão grande número, para me escutar, [...] e esta grande afluência de público guarda estreita relação com [...] o lugar [teatro], escolhido de acordo com a massa de ouvintes” (*Apul.*, *Flor.*, XVIII, 1-5).

<sup>305</sup> Além do teatro de Cartago, outro local que também abrigou discursos de Apuleio foi a cúria da cidade (*in curia Carthaginiensium*), como evidenciado na passagem em que o autor agradeceu a futura edificação de uma estátua em sua homenagem aos *Carthaginienses omnes, qui in illa sanctissima curia aderant* (*Apul.*, *Flor.*, XVI, 35-41).

Pode-se depreender, além disso, que a audiência que assistia a Apuleio no teatro de Cartago, devido à magnitude que poderia alcançar (até 11 mil espectadores), compreendia uma gama diversa da população cartaginesa (BRADLEY, 2012d, p. 141). Não há como duvidar que os discursos proferidos pelo autor eram preferencialmente destinados à elite da cidade – aos *principes Africae viri* (Apul., *Flor.*, XVI, 1) –, que poderia compartilhar e compreender, de modo satisfatório, as digressões filosóficas de Apuleio. No entanto, mesmo que tangencialmente, suas performances oratórias também atingiam um público mais amplo formado por artesãos, mercadores e demais trabalhadores manuais, fato corroborado por alusões ao ofício de tais indivíduos em diferentes excertos de *Florida* (IX, 8; IX, 25-27; VI, 8; VII, 3; XVI, 46).<sup>306</sup>

Figura 11 – Reconstituição do teatro de Cartago



Fonte: *Musée National du Bardo*, Tunis.

<sup>306</sup> A atuação de Apuleio como orador público na cidade de Cartago pode ser compreendida como um modo de disseminar, entre a população cartaginesa em geral, os valores de uma instrução baseada na *paideia* (OPEKU, 1993, p. 32). Não por acaso, o próprio Apuleio afirma em *Florida* (V, 2): “se disserta um filósofo, aprenderás”.

A distinção pública concedida a Apuleio em Cartago também pode ser examinada por intermédio dos diversos hinos laudatórios por ele compostos. Tais performances oratórias louvavam a honra, a dignidade e a sabedoria dos indivíduos mais notáveis da cidade, tais como procônsules e membros eminentes da elite local, fato que evidencia a proximidade do autor com personagens de vulto da sociedade norte-africana romana e o seu pertencimento à aristocracia cartaginesa. Concomitantemente a isto, Apuleio aproveitava a oportunidade para igualmente ratificar a sua honra, como um orador consagrado que se colocava no mesmo patamar, em termos de prestígio, em relação aos homenageados por seus discursos.

Vê-se, por exemplo, um excerto do hino laudatório elaborado em honra do procônsul Severiano Honorino (162/163). Nele, o autor madaurense demonstra publicamente toda a sua erudição como orador versátil e afamado em Cartago. Mais do que homenagear o governador provincial, o que se observa é a elaboração de uma espécie de autoelogio de Apuleio:

Escrevo sátiras e enigmas, histórias variadas, discursos elogiados pelos oradores e diálogos que alegram os filósofos. Elaboro todas estas obras e outras semelhantes, tanto em grego quanto em latim, com a mesma esperança, igual entusiasmo e idêntico estilo. Oxalá pudera eu, excelentíssimo procônsul, oferecer-te todas estas obras, uma por uma, [...] e desfrutar de teu testemunho acerca de todas as criações de minha musa. Não que eu tenha necessidade de renome, posto que minha fama, já antiga, se mantém intacta e florescente (Apul., *Flor.*, IX, 27-31).

A mesma atitude é levada a cabo por Apuleio em outro hino laudatório, agora em homenagem ao procônsul Cipião Órfico, que governou a província da África Proconsular entre os anos de 163 e 164 (SYME, 1979, p. 466). No hino, o autor manifesta alegria por poder oferecer um discurso em honra de Órfico e por possuir a sua amizade, comparando-se,



contudo, em termos de distinção, a um dos mais altos dignitários da sociedade romana imperial. Em *Florida* (XVII, 1-5), Apuleio declara:

Pensem nos que felicitam demasiadamente, a ponto de aborrecer, com sua insistência, os governadores, [...] buscando glorificar o seu talento. [...] Muito longe eles estão de mim, Cipião Órfico, pois meu talento [...] há tempos alcançou, entre o público, grande fama. [...] Prefiro obter o teu favor e o das pessoas como tu a me gabar por tê-lo conseguido; [...] anseio muito mais possuir tão ilustre amizade do que me vangloriar dela. [...] Além disso, desde a mais tenra idade, cultivei sempre, com o maior entusiasmo, as nobres disciplinas. Tu mesmo és a testemunha mais irrefutável de que tentei alcançar o reconhecimento e o apreço de minha educação e de minha cultura, tanto em nossa província, como em Roma, entre teus amigos, a ponto de que tu tens tantas razões para buscar minha amizade, como eu para desejar a tua.

Em *Florida*, há igualmente hinos em homenagem a personagens eminentes da elite cartaginesa, fato que enaltece a honra de Apuleio como orador público de prestígio entre a aristocracia local. Vê-se Apuleio recitando *laudationes* a três diferentes decuriões: Emiliano Estrabão, Sabídio Severo e Júlio Pérsio (Apul., *Flor.*, XVI; XVIII, 40-43). Tais indivíduos eram destacados patronos e evergetas da cidade de Cartago, para os quais o autor dedicava discursos públicos de louvor com a clara intenção de consolidar e celebrar a *amiticia* com alguns dos mais importantes membros do *ordo decurionum* cartaginês. Em relação a Sabídio Severo e Júlio Pérsio, Apuleio os descreve como:

[...] homens que estão intimamente unidos por uma grande amizade, nascida [...] do amor que sentem por todos e pelo bem público; homens que se igualam em saber, eloquência, boa vontade [...] e pelo prestígio alcançado em sua carreira política. Apesar de entre eles existir harmonia, rivalizam e lutam entre si em um único aspecto, a saber, acerca de qual dos dois ama mais a cidade de Cartago (Apul., *Flor.*, XVIII, 40-41).

No tocante a Emiliano Estrabão, a quem Apuleio conclama como futuro procônsul e um dos *principes Africae viri* (Apul., *Flor.*, XVI, 40), observa-se a elaboração de um hino

laudatório que exaltava a íntima relação de amizade que se estabelecia entre ambos, tendo Estrabão, inclusive, dedicado, às suas expensas, uma estátua em honra do autor madaurense na cidade de Cartago.

[Emiliano Estrabão], nada menos do que uma personagem consular, deu a meu favor, diante do senado de Cartago, um testemunho brilhante e benévolo. O mero fato de ser amigo dele constitui, para mim, por si só, a maior das honras. Contudo, ele se converteu em meu panegirista e, em certo sentido, foi meu advogado defensor diante dos cidadãos mais relevantes da África, [...] ao impetrar uma requisição por escrito, segundo a qual solicitava um local onde erigir uma estátua [em minha homenagem] (Apul., *Flor.*, XVI, 35-37).

Tal estátua foi dedicada a Apuleio devido ao fato de ele ocupar “um cargo sacerdotal, [...] ostentando a mais alta dignidade de Cartago” (Apul., *Flor.*, XVI, 38). O autor madaurense, infelizmente, não oferece nenhuma informação suplementar acerca do tipo de sacerdócio que exerceu na cidade. Agostinho de Hipona (*Epist.*, 138, 19), séculos mais tarde, denominará Apuleio como *sacerdos provinciae Africae*, isto é, como sacerdote provincial, uma magistratura ocupada por indivíduos ricos e influentes que representavam os seus concidadãos diante do Império, sendo considerada o ápice da carreira política dos mais destacados decuriões locais (PICARD, 1954, p. 168).<sup>307</sup>

A denominação de Apuleio como sacerdote provincial da África Proconsular, entretanto, pode ser contestada. Em primeiro lugar, a própria biografia do autor demonstra que ele não ocupou qualquer magistratura antes de ser nomeado sacerdote em Cartago, o que dificultaria a posse de um cargo tão importante quanto o de *sacerdos provinciae Africae*, destinado, de preferência, a antigos *duunviri* de *status* equestre ou senatorial (DUNCAN-JONES, 1968, p. 151-158). Além disso, o agradecimento elaborado por Apuleio em função da

---

<sup>307</sup> Para uma lista completa dos sacerdotes provinciais da África Proconsular, atestados pelas fontes epigráficas, ver Duncan-Jones (1968).

estátua que lhe foi dedicada e de sua eleição para o cargo de sacerdote foi proferido *in curia Carthaginiensium* (Apul., *Flor.*, XVI, 35) e para *Carthaginienses omnes* (Apul., *Flor.*, XVI, 41); quer dizer, seu louvor era destinado aos membros do *ordo decurionum* cartaginês. Caso Apuleio fosse realmente *sacerdos provinciae*, ele teria, com grande probabilidade, confeccionado um hino laudatório diante do *concilium provinciae Africae* (RIVES, 1994, p. 283-284).

O mais provável é que Apuleio tivesse exercido uma magistratura municipal, possivelmente o *sacerdotium Aesculapii* em Cartago. Tal interpretação é sugerida pela contraposição de dados retirados de *Apologia* (55, 10), *Florida* (XVIII) e da documentação epigráfica existente no norte da África.<sup>308</sup> Em uma inscrição proveniente de Thibaris, uma pequena cidade próxima à capital provincial, observa-se Lúcio Cornélio Máximo enaltecendo sua carreira pública como *magister pagi, quaestor, decurio coloniae Iuliae Carthaginis, sacerdos Aesculapii bis* (C.I.L., VIII, 26185). Essa inscrição evidencia a existência de um sacerdote do culto ao deus Esculápio em Cartago, fato que se coaduna com a própria afirmação de Apuleio, em *Florida* (XVIII, 37):

Ao dirigir-me a vocês, começarei com felicíssimos auspícios, invocando o deus Esculápio, que protege com seu poder indiscutível a cidade de nossa querida Cartago. [...] Não sou nem o menos conhecido de seus adoradores, nem o menos antigo de seus fiéis, nem o menos favorecido de seus sacerdotes, e já manifestei a veneração que por ele sinto, tanto em prosa como em verso, de sorte que também agora cantarei seu hino em ambas as línguas [latim e grego].

Ocupar o cargo de *sacerdos Aesculapii* em Cartago era uma alta dignidade para Apuleio, garantindo-lhe prestígio e honra. O exercício de tal sacerdócio demonstraria o

---

<sup>308</sup> Em *Apologia* (55, 10), Apuleio declarava que pronunciou, em Oea, uma conferência pública em honra do deus Esculápio, fato que reforça ainda mais a sua posição futura como sacerdote dessa divindade na cidade de Cartago (RIVES, 1994, p. 285).

próprio pertencimento do autor madaurense ao *ordo decurionum* cartaginês, além de evidenciar uma considerável riqueza, haja vista que a *summa honoraria* – a oferta de benesses aos concidadãos em retribuição à eleição para alguma magistratura cidadina – alcançava, em Cartago, a soma de 38 mil sestércios (JARRETT, 1971, p. 519). Exercer a função de sacerdote na capital da África Proconsular, um cargo concedido anualmente por meio de sufrágio, era um elemento de distinção, conferindo *status* social àquele que o possuía, sendo o seu oficiante responsável pela celebração dos ritos e sacrifícios apropriados à divindade, além da fixação das datas comemorativas e das modalidades litúrgicas correspondentes (SCHEID, 1991, p. 62-66).

Outro elemento de distinção conferido a Apuleio foi a construção de uma estátua em sua homenagem em Cartago (Apul., *Flor.*, XVI). Tal honraria foi concedida em função do grande prestígio alcançado pelo autor na cidade, uma vez que ele havia se notabilizado como *sacerdos Aesculapii* e como um concorrido e afamado orador, proferindo discursos para as mais importantes personalidades locais. Solicitada por Emiliano Estrabão, provavelmente nos anos finais da década de 160,<sup>309</sup> a estátua erigida na capital da África Proconsular coroaria a carreira pública de Apuleio, já anteriormente reconhecida “entre outros povos e cidades, que lhe haviam autorgado oficialmente estátuas e outras honrarias” (Apul., *Flor.*, XVI, 37).<sup>310</sup> Em agradecimento, Apuleio dedicaria a Cartago e aos seus cidadãos uma composição em sua

---

<sup>309</sup> Apuleio descrevia Emiliano Estrabão como “varão consular e futuro procônsul” (Apul., *Flor.*, XVI, 40). Como o consulado de Estrabão teria ocorrido no ano de 156 – segundo nos indicam duas inscrições epigráficas (*C.I.L.*, VI, 2067; 2086) –, o hino laudatório elaborado por Apuleio poderia ser datado como proveniente do ano 168/169, cerca de 13 anos após o consulado de Estabão em Roma, tempo normalmente estabelecido para um ex-cônsul ocupar o posto de governador da província da África ou da Ásia.

<sup>310</sup> Pode-se conjecturar que as estátuas citadas por Apuleio, em *Florida* (XVI, 37), sejam as erigidas em sua homenagem em Madaura (*I.L.ALG.*, 2115) e em Oea (Agost., *Epist.*, 138, 19).

homenagem, “para que chegue a todas as províncias, em todo o mundo e em todos os tempos a glória que supõe vosso benefício” (Apul., *Flor.*, XVI, 48).<sup>311</sup>

As estátuas na Antiguidade possuíam uma evidente função social, servindo como meio de celebração da memória dos mais eminentes indivíduos da comunidade, característica que colocaria em segundo plano, inclusive, o seu caráter estético como obra de arte.<sup>312</sup> Elas se caracterizariam como peças mnemônicas, resgatando do esquecimento aqueles cuja lembrança, em alguma medida, deveria ser mantida e enaltecida publicamente (STEWART, 2003, p. 8). De acordo com Apuleio (*Apol.*, 14, 2), “como prêmio por seus serviços, uma cidade outorgava oficialmente a alguma personagem a ereção de sua própria efigie, para que se possa contemplar [a sua recordação]”. O prestígio e a honra associados às estátuas na sociedade romana se relacionariam, por conseguinte, àquilo que Arendt (2001, p. 14) denomina como busca da imortalidade do homem, dotando suas obras e seus atos de uma permanência eterna.

Tendo em vista o caráter distintivo das estátuas no Império Romano, ser agraciado com várias delas, em diferentes cidades – Cartago, Madaura e Oea –, demonstraria o quão eminente se tornou Apuleio na sociedade norte-africana em meados do século II. Após ter sido acusado e julgado por *crimen magiae*, o autor madaurense, como testemunham os diversos excertos presentes em *Florida*, conseguiu reveter a *opinio publica* que o estigmatizava como mago, consolidando-se como um filósofo platônico de grande projeção e honra. Como um valor conferido publicamente “aos olhos da sociedade” (PITT-RIVERS, 1965, p. 13), a honra se constituía como uma distinção concedida pela comunidade, um

---

<sup>311</sup> Na verdade, não se sabe ao certo se a estátua dedicada a Apuleio foi ou não construída. Em uma passagem de *Florida* (XVI, 46), o autor cobrava a efetiva realização da obra: “O que falta para a ereção da estátua com a qual querem me honrar, salvo o preço do bronze e o trabalho do artista? Se ambas as coisas não me faltaram nem mesmo nas cidades mais modestas, como faltarão em Cartago?”.

<sup>312</sup> O que diferencia as estátuas das esculturas é o fato de que as primeiras têm um caráter social explícito, servindo como veículo de engrandecimento do prestígio de determinados indivíduos, enquanto que as segundas se associam a um valor estético e artístico mais proeminente (STEWART, 2003, p. 8).

reconhecimento do prestígio gozado por determinado indivíduo junto aos seus pares (LENDON, 2005, p. 36). A estátua erigida pelos cartagineses em homenagem a Apuleio comprovaria, em última instância, a própria recuperação de sua honra em uma das mais importantes metrópoles do Império, cidade na qual o autor madaurense, por conta de sua consagração como orador, escritor e sacerdote, conquistou a estima do “povo, agradou [...] o Senado [municipal] e obteve a aprovação dos magistrados e dos *principes viri Africae*” (Apul., *Flor.*, XVI, 45).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A maioria dos fatos tratados nesta tese se relacionou com uma cronologia de duração reduzida; em grande medida, analisamos os cerca de três anos em que Apuleio residiu em Oea (157-159). Procuramos observar uma gama de acontecimentos delimitados à própria biografia do autor: suas alianças e conflitos com parte da elite oeaense, sua estigmatização na arena pública da cidade e sua defesa na basílica de Sabrata. Mover-se numa escala tão reduzida permitiu-nos destacar, ao longo das experiências vividas por Apuleio, as complexas redes de relações de poder, a multiplicidade de espaços, os conflitos e as negociações existentes no microcosmo representado pela *civitas* de Oea, demonstrando as diferentes personagens arroladas em *Apologia* – tais como o próprio Apuleio, Emiliano, Pudente, Ponciano, Rufino e Pudentila – como indivíduos que atuavam em prol da consecução de seus objetivos particulares e/ou familiares.

Para tanto, lançamos mão de alguns conceitos, instrumentos fundamentais que nos permitiram entender a problemática vivida por Apuleio na Tripolitânia. Generalizar e conceitualizar são tarefas inerentes ao próprio trabalho do historiador, por intermédio dos quais o pesquisador ordena e compreende o passado (VEYNE, 1989, p. 24). Considerando tais pressupostos, utilizamos noções como romanização, representação, estigmatização, identidade, boato, honra e opinião pública como ferramentas conceituais essenciais, sendo por meio delas que construímos nossas hipóteses de pesquisa. A primeira, a de que a acusação de magia imputada a Apuleio e o processo de estigmatização de sua imagem como filósofo tinham relações íntimas com os conflitos cotidianos presentes na cidade de Oea, sendo uma consequência direta do rompimento de alianças familiares tradicionais, em decorrência do casamento de Apuleio com Emília Pudentila, e de uma considerável alteridade cultural que

pôs em lados opostos Apuleio, *homo extrarius* com costumes e valores considerados exóticos, e parte da elite de Oea. A segunda, a de que o julgamento de Apuleio, em Sabrata, pode ser considerado um espaço privilegiado de tentativa de absolvição da honra do autor, visto que Apuleio utilizou o seu discurso no tribunal e, por consequência, a sua *Apologia*, como um instrumento de autopromoção de sua identidade como filósofo platônico, no intuito de contrapor as *calumniae* que o estigmatizavam como mago na arena pública de Oea.

Vimos o modo como o imbróglia envolvendo Apuleio se desenvolveu em Oea e todos os elementos direta ou indiretamente relacionados. O autor chegou à cidade numa época de intensificação do processo de romanização. Discutia-se, no ambiente urbano da *civitas*, os benefícios e os malefícios associados à aproximação da elite cidadina municipal com os valores preconizados pelo Império, sistematizados, em grande medida, pela instrução nos moldes da *paideia* e na própria concessão do *status* de colônia à cidade. Acreditamos que esta problemática tenha influenciado os diferentes posicionamentos da aristocracia oeaense em virtude do casamento de Apuleio com Pudentila, evento que nos ofereceu pistas valiosas acerca do modo como os diversos grupos que constituíam a elite local interpretavam as suas relações e o lugar por eles ocupado na estrutura social romana.

De fato, o matrimônio de Apuleio rompeu com a tradição ancestral de casamentos intrafamiliares em Oea. Ao escolher o autor madaurense como esposo, Pudentila sinalizou uma ruptura, optando por estabelecer alianças político-matrimoniais com um estrangeiro há pouco residente na cidade, mas com um considerável capital social que permitiria aos *Aemilii* ampliar suas redes de amizade. Por intermédio da *amicitia* de Apuleio com altos dignitários da administração romana, tal como o procônsul Loliano Avito, Pudentila e, principalmente, Ponciano almejavam ascender socialmente aos escalões superiores da elite imperial, isto é, à ordem senatorial. Para tanto, era necessário que Pudentila rejeitasse os pretendentes locais,



mais precisamente seu cunhado, Sicínio Claro, demonstrando que seus horizontes políticos – e os de seu filho mais velho – iam além da pequena e periférica cidade de Oea.

Apegada a costumes e hábitos ancestrais, uma parcela significativa da aristocracia oeaense se opôs frontalmente ao rompimento das relações familiares entre os *Aemilii* e os *Sicinii*. O casamento de Apuleio com Pudentila representava um novo paradigma de alianças político-matrimoniais, contrariando um modelo de casamento intrafamiliar já consolidado. Em períodos de crise e de instabilidade como o vivenciado em Oea, as dimensões negativas do “outro” tendem a ser intensificadas, elegendo-se determinados inimigos contra os quais é declarada uma luta contínua. Não por acaso, parte da elite oeaense – aquela mais ciosa de suas tradições – não via com bons olhos a interferência de Apuleio e o rejeitava, fato que se manifestava sob a forma de uma oposição sistemática contra o autor, como aquela empreendida por Pudente, Emiliano e Rufino. Apuleio foi rotulado por seus adversários como um *homo extrarius*, ou seja, como um *outsider*, um indivíduo exótico e diferente. Esses elementos potencializavam toda uma dinâmica de estigmatização vinculada a Apuleio e o levaram a ser associado às *artes magicae*.

Para compreender-se o processo de estigmatização efetivado contra Apuleio, também se fazia necessário analisar a própria vinculação do autor com a magia. A cosmologia teológico-filosófica de Apuleio o aproximava das *artes magicae*. O autor podia ser observado como um profundo conhecedor dos sortilégios, tendo sua percepção filosófica e religiosa imersa num misticismo e ocultismo típicos dos primeiros dois séculos da época imperial. Apuleio, sendo um filósofo teurgo, poderia facilmente ser considerado alguém perigoso, como um agente de instabilidade, como um indivíduo que, por meio de determinados encantamentos, teria o poder de influir nos rumos da *civitas* e dos habitantes de Oea. A oposição a Apuleio, portanto, poderia ser explicada tanto por intermédio de sua intromissão em questões relacionadas às alianças político-matrimoniais das *gentes* de Oea, quanto por

meio do próprio perigo representado por seus supostos poderes mágicos, sendo, por conta disso, estigmatizado, marginalizado e difamado publicamente como um *magus maleficus* a quem se deveria julgar, excluir e punir.

Como toda *civitas* romana, Oea também possuía uma arena pública, um lugar de sociabilidade, de troca de informações e de comunicação, um espaço propício para a construção de *opinionēs* acerca dos diferentes acontecimentos ocorridos na cidade. Tendo isto em vista, observamos em que medida a oposição a Apuleio, em Oea, assumiu, a princípio, a forma de uma *opinio publica* estigmatizante – isto é, de uma *calumnia magiae*. Verificamos, por intermédio da leitura da *Apologia*, que todas as acusações impetradas contra Apuleio no tribunal tiveram antes uma repercussão pública cotidiana, disseminando-se por intermédio de boatos que o representavam como *magus*. Tais boatos, por conseguinte, teriam exercido um papel fundamental no processo de estigmatização levado a cabo contra Apuleio, haja vista terem reforçado uma *opinio publica* contrária ao autor.

As calúnias que depreciavam Apuleio em Oea colocavam-no em uma posição delicada. Parte significativa da elite local identificava o autor como um *homo extrarius* e *magus*. Apuleio se viu forçado a renunciar ao convívio cotidiano de seus concidadãos e exilar-se em uma *villa* pertencente a Pudentila nos arredores da cidade. Estava claro, desse modo, que a honra de Apuleio havia sido seriamente abalada pelos boatos que o estigmatizavam. Sem a sua honra, o próprio capital simbólico do autor madaurense se degradava, uma vez que o prestígio público era um elemento fundamental para a sua consagração como escritor, orador e filósofo platônico.

Diante de tal cenário, Apuleio foi oficialmente denunciado como mago perante o tribunal proconsular. Em Sabrata, durante o *conventus iuridici* do governador da África na Tripolitânia, os adversários do autor impetraram uma *actio*, acusando-o por *crimen magiae*. A despeito do risco de sofrer as penalidades previstas na *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*,

acreditamos que Apuleio compreendia o seu julgamento como uma excelente oportunidade para reverter a estigmatização que o depreciava, utilizando o tribunal instalado na basílica de Sabrata como uma arena pública de absolvição de sua honra, visto que seria um local de grande afluxo de pessoas, de onde o seu discurso poderia reverberar e influenciar as *opiniones* daqueles que o percebiam como mago, assassino e charlatão.

Na basílica de Sabrata, Apuleio utilizou o seu discurso jurídico como uma peça de contrarrepresentação, no intuito de desmentir as *calumniae* e os boatos que o estigmatizavam como *magus* perante a *opinio publica* da cidade de Oea e, conseqüentemente, reaver a sua honra. Ele baseou sua estratégia numa lógica de construção de identidades, tanto para si quanto para seus adversários, investindo numa retórica de diferenciação. O autor madaurense distinguiu-se por intermédio de uma representação excelsa de si, como filósofo platônico possuidor da *paideia*, ao mesmo tempo que representava os seus acusadores como ignorantes e rústicos (*imperiti, stulti, impolites, inculti, rudes, barbari e agrestes*). Em última instância, Apuleio procurava se identificar como um sábio excepcional mal compreendido por indivíduos *imperiti* que não possuíam a capacidade intelectual necessária para diferenciar filósofos de magos.

Apuleio, ao que tudo indica, foi oficialmente absolvido das acusações de *crimen magiae* e recuperou a sua honra. Mesmo que não tenhamos nenhuma referência sobre a sentença pronunciada por Cláudio Máximo no tribunal proconsular e acerca da apropriação do discurso pronunciado pelo autor madaurense na basílica de Sabrata, pode-se conjecturar que a defesa de Apuleio foi bem-sucedida pelos rumos de sua biografia posterior. Dois dados podem aqui ser elencados: o prestígio gozado por Apuleio em Cartago – descrito na obra *Florida* – e uma estátua erigida em homenagem ao autor em sua cidade natal, Madaura. Ambas as fontes apontam para a retomada da honra de Apuleio, demonstrando que, cerca de uma década após os incidentes em Oea, ele gozava de grande prestígio na sociedade norte-

africana, recitando hinos laudatórios às autoridades romanas, ocupando o cargo de sacerdote municipal em Cartago (capital da África Proconsular e principal cidade provincial) e recebendo estátuas em sua homenagem.

O estigma e a posterior recuperação da honra de Apuleio evidenciam, em nossa percepção, a forma como, na arena pública antiga, as diferentes *opinionēs* acerca dos indivíduos e/ou grupos sociais poderiam ser construídas e desconstruídas de acordo com as diversas representações disponíveis. Constituídas pelos discursos e práticas que conferem sentido à realidade, as representações encontram-se imersas no campo das relações sociais, de modo que os vários segmentos e facções produzem igualmente distintas interpretações, muitas vezes concorrentes e diferenciadas, do mundo que os rodeia. cremos, em suma, que as problemáticas vivenciadas por Apuleio em sua passagem pela Tripolitânia confirmam tal acontecimento, demonstrando os múltiplos processos pelos quais as identidades podem ser diferentemente definidas.

## REFERÊNCIAS

### Documentação primária impressa

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

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

APULÉE. *Apologie et Florides*. Introduction et traduction de Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

\_\_\_\_\_. *Opuscules philosophiques et fragments*. Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

APULEIO. *O asno de ouro*. Tradução e notas de Francisco Antonio de Campos. Lisboa: Europa-América, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sobre o deus de Sócrates*. Tradução de Rosângela Maria Souza Silva. São Paulo: USP, Dissertação de Mestrado, 2001.

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

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

APULEYO. *Apología y Flórida*. Introducción, traducciones y notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Gredos, 1980.

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

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2013.

AULO GELIO. *Noches áticas*. Traducción de Santiago López Moreda. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

AUGUSTINE. *The letters of St. Augustine*. Translated by J. Sparrow Simpson. New York: The Macmillan Company, 1919.

CATULO. *Poésies*. Traduit et texte établi par G. Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

CHARISIUS. *Ars grammatica*. In: *Corpus Grammaticorum Latinorum*. Leipzig: [s.e.], 1857.

CICERO. *De divinatione*. Translated by W. A. Falconer. London: Loeb Classical Library, 1992.

\_\_\_\_\_. *Pro Cluentio*. Translated by H. Grose Hodge. London: Loeb Classical Library, 1927.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas*. Introducción y notas de Maria Luisa García Sanchidrián. Madrid: Gredos, 1998.

COLUMELA. *On agriculture*. Translated by S. Forster. London: Loeb Classical Library, 1977.

DION CASIO. *Historia Romana*. Traducción de Domingo Plácido Soares. Madrid : Gredos, 2004.

FILÓSTRATO. *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción, introducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid: Clásica, 1979.

\_\_\_\_\_. *Vidas de los Sofistas*. Traducción de Maria Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1982.

FULGENTIUS. *Exposito sermonum antiquorum*. Teubner: [s.e.], 1898.

GAIUS. *Instituta*. Translated and comentary by Edward Poste. London: Loeb Classical Library, 1904.

HERODIANO. *História del Imperio romano después de Marco Aurelio*. Traducción de J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1985.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

HIPÓCRATES. *Da doença sagrada*. Tradução de Cairus Henrique. Rio de Janeiro: UFRJ, Tese de Doutorado, 1999.

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

IOHANNES LYDUS. *De magistratibus*. Teubner: [s.e.], 1903.

\_\_\_\_\_. *De mensibus*. Teubner: [s.e.], 1898.

ITINERARIUM ANTONINI. Roma: Impensis Friderici Nicolai, 1877.

JEROME. *Tractatus in Psalmos*. Paris: [s.e.], 1897.

JUSTINIANO. *El digesto de Justiniano*. Tomo I, II, III. Traducción de A. D'Ors. Pamplona: Aranzadi, 1972.

LACTÂNCIO. *Instituciones divinas*. Traducción y notas de Eustáquio Sánchez. Madrid: Gredos, 1990.

LEI DAS DOZE TÁBUAS. Tradução e introdução de Janio Celso Silva Veiga. São Paulo: USP, 2008.

LUCANO. *Farsalia*. Traducción e introducción de Antonio Holgado Redondo. Madrid: Gredos, 1984.

LUCIANO DE SAMÓSOA. *Obras*. Traducción y notas de J. Alsina. Barcelona: Alma Mater, 1966.

MARCUS AURELIUS. *Meditations*. Translated by C. R. Haines. London: Loeb Classical Library, 1930.

MOSAICARUM ET ROMANARUM LEGUM COLLATIO. Traducción de Martha Elena Montemayor Aceves. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

OVIDE. *Les métamorphoses*. Texte établi et traduit par Georges Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

PALLADIUS. *Opus agriculturae*. Teubner: [s.e.], 1898.

PAPYRI GRAECAE MAGICAE. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez y María Dolores Sánchez Romero. Madrid: Gredos, 1987.

PAULUS. *Pauli Sententiae*. Testo e interpretation a cura di Maria Bianchi Fossati Vanzetti. Padova: Cedam, 1995.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de José Américo Motta. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLINY THE ELDER. *Natural history*. Translated and introduction by Jonh F. Healy. London: Penguin Books, 2004.

PRISCIANUS. *Institutiones grammaticae*. In: *Corpus Grammaticorum Latinorum*. Leipzig: [s.e.], 1857.

PROSOPOGRAPHIA IMPERII ROMANI: fasc. 2, v. VI. Berlim: Walter de Gruyter, 2006.

QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

SALÚSTIO. *Guerra de Yugurta*. Traducción de Agustín Millares Carlo. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.



SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*. Traducción de Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.

SERVIUS. *Ad Vergilius Georgia*. Leipzig: [s.e.], 1887.

SUETÔNIO. *Vida dos doze Césares*. Tradução de Sandy Garibaldi. São Paulo: Ediouro, 2003.

TÁCITO. *Anais*. Tradução de J. L. Freire de Carvalho. São Paulo: Jackson Editores, 1952.

TACITUS. *Historiae*. Translated by Ch. D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, 1911.

TERTULLIAN. *To scapula*. Translated by Sidney Thelwall. Edinburgh: T&T Clark, 1869.

VIRGILIO. *Bucólicas*. Traducción y notas de Tomás de la Ascensión Recio Garcia y Arturo Soler Ruiz. Madrid: Gredos, 1990.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

### **Documentação arqueológica**

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM: vol. VIII/ vol. VI. Berlin: Academy of Sciences and Humanities, 1881.

INSCRIPTIONS OF ROMAN TRIPOLITANIA. Rome: British School at Rome, 1952.

INSCRIPTIONS LATINES DE L'ALGERIE. Paris: Librairie ancienne honoré champion, 1922.

NUMISMATIQUE DE L'ANCIENNE AFRIQUE: les monnaies de la Syrtique, de la Bizacene et de la Zeugitane. Copenhague: Bianco Luno, 1861.

RECHERCHES ARCHEOLOGIQUES EN ALGERIE. Paris: Ernest Leroux Editeur, 1893.

TABULA PEUTINGERIANA. Cura di Francesco Prontera. Roma: Leo S. Olschki Editore, 2003.

TABELLAE DEFIXIONUM. Paris: Fontemoing, 1904.

### **Bibliografia instrumental**

ARENDT, H. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001.

ALDRIN, P. Penser les rumeurs: une question discutée des sciences sociales. *Genèses*, Paris, n. 50, p. 126-141, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sociologie politique des rumeurs*. Paris: Presses universitaires de France, 2005.

\_\_\_\_\_. Rumeurs: il n'y a pas que la vérité qui compte. *Sciences humaines*, Paris, 2011.

Disponível em: <<http://www.scienceshumaines.com>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

AVELAR, A. de S. A biografia como escrita da história: possibilidades, limites e tensões. *Dimensões*, Vitória, v. 24, p. 157-172, 2010.

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

BARROS, J. D. A história cultural francesa: caminhos de investigação. *Fênix: revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, v. 2, n. 4, out./dez. 2005. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br>>. Acesso em: 15 out. 2011.

BECKER, H. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BLOCH, M. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BOBBIO, N. Teoria das elites. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991, p. 385-391.

BOURDIEU, P. A força da representação. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 107-116.

\_\_\_\_\_. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 183-191.

BRONNER, G. Une théorie de la naissance des rumeurs. *Diogène*, Paris, n. 213, p. 107-132, 2006.

BURKE, P. *A escola dos Annales 1929-1989: a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997.

\_\_\_\_\_. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

\_\_\_\_\_. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARDOSO, C. F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: CARDOSO, C. F.; MALERBA, J. *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: Papirus, 2000, p. 9-39.

CASTEL, R. *A discriminação negativa: cidadãos ou autóctones?* Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

CAVALLO, G.; CHARTIER, R. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1998, p. 5-40.

CERTEAU, M. de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*. Petrópolis: Vozes, 2009a (primeira edição em 1990).

\_\_\_\_\_. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2009b (primeira edição em 1990).

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.

\_\_\_\_\_. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 11, p. 173-191, 1991.

\_\_\_\_\_. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 97-113, 1994a.

\_\_\_\_\_. L'histoire entre récit et connaissance. *MLN*, Baltimore, n. 109, p. 583-600, 1994b.

\_\_\_\_\_. Literatura e história. *Topoi*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 197-216, 2000.

\_\_\_\_\_. *Cultura escrita, literatura e história*. Porto Alegre: ARTMED Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DAVIS, J. *People of mediterranean: an essay in comparative social anthropology*. London: Routledge, 1977.

DAVIS, N. Z. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DEL PRIORE, M. História do cotidiano e a vida privada. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 259-274.

\_\_\_\_\_. Biografia: quando o indivíduo encontra a história. *Topoi*, Niterói, v. 10, n. 19, p. 7-16, 2009.

DIFONZO, N. *O poder dos boatos*. Rio de Janeiro: Campus, 2009.

DOUGLAS, M. Introduction: thirty years after witchcraft, oracles and magic. In: \_\_\_\_\_. *Witchcraft: confessions and accusations*. London: Tavistock, 1970, p. xiii-xxxiii.

\_\_\_\_\_. Pureza e perigo. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

\_\_\_\_\_. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008 (primeira edição em 1912).

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

EVANS-PRICHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azende*. São Paulo: Zahar, 2005 (primeira edição em 1937).

FARGE, A. *Lugares para a história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. *Dire et mal dire: l'opinion publique au XVIII siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

FERREIRA, A. C. A fonte fecunda. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. de. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 61-92.

FINLEY, M. I. *Uso e abuso da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: LTC, 1982 (primeira edição em 1890).

FRÚGOLI JÚNIOR, H. *Sociabilidade urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

FUNARI, P. P. A. Filologia, literatura e linguística e os debates historiográficos sobre a antiguidade clássica. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 5/6, jan./dez., p. 153-166, 1998.

\_\_\_\_\_. Exclusão social: considerações a partir de uma inscrição latina. *Dimensões*, Vitória, n. 22, p. 51-57, 2009.

GEERTZ, C. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: \_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 149-165.

\_\_\_\_\_. A religião como sistema cultural. In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 65-92.

\_\_\_\_\_. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 (primeira edição em 1976).

\_\_\_\_\_. O nome e o como. In: GINZBURG, C.; CASTELNUOVO, E; PONI, C. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989, p. 169-178.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

\_\_\_\_\_. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1989.

GUARINELLO, N. L. História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 24, n. 48, p. 13-38, 2004.

GRUNER, C. Introdução. GRUNER, C.; DENIPOTI, C. (Orgs.). *Nas tramas da ficção: história, literatura e leitura*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008, p. 9-17.

HABERMAS, J. *A transformação estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (primeira edição em 1962).

\_\_\_\_\_. *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris: Payot, 1993.

HALL, S. *Representation: cultural representations and signifying practices*. London: Thousand Oaks, 1997.

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.

- \_\_\_\_\_. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.
- HELLER, A. *O cotidiano e a história*. São Paulo: Paz e Terra, 2008 (primeira edição em 1970).
- HERZFELD, M. Honor and shame: problems in the comparative analysis of moral systems. *Man*, n. 5, p. 339-351, 1980.
- HOLLANDA, C. B. *Teoria das elites*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- KARNAL, L.; TATSCH, F. G. A memória evanescente. In: PINSKY, C. B.; LUCA, T. R. de. *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 9-29.
- LANE, S. T. M. Usos e abusos do conceito de representação social. In: SPINK, M. J. (Org.). *O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 58-72.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.
- LEVI, G. Les usages de la biographie. *Annales*, Paris, n. 6, p. 1325-1336, 1989.
- LORIGA, S. *O pequeno x: da biografia à história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- MALINOWSKY, B. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984 (primeira edição em 1948).
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 (primeira edição em 1950).
- MENSES, U. T. B. de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, São Paulo, n. 115, p. 103-117, 1983.

\_\_\_\_\_. História e imagem: iconografia, iconologia e além. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 242-262.

MOSCOVICI, S. The phenomenon of social representations. In: FARR, R. M.; MOSCOVICI, S. (Orgs.). *Social representations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 3-69.

NAXARA, M. R. C. Historiadores e texto literário: alguns apontamentos. *História: questões e debates*, Curitiba, n. 44, p. 37-48, 2006.

PEREIRA DE SÁ, C. Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria. In: SPINK, M. J. (Org.). *O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 19-45.

PERISTIANY, J. G. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 3-10 (primeira edição em 1965).

PINA CABRAL, J. *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel, 1991.

PINA POLO, F. Frigidus rumor: the creation of a negative public image in Rome. In: TURNER, A.; CHONG-GOSSARD, J. H. K.; VERVAET, F. J. (Orgs.) *Private and public lies*. New York: Brill, 2010, p. 75-90.

PITT-RIVERS, J. Honra e estatuto social. In: PERISTIANY, J. G. (Ed.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 13-59 (primeira edição em 1965).

REDE, M. História e cultura material. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 133-150.



- RÉMOND, R. Do político. In: \_\_\_\_\_. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 441-454.
- RENARD, J. B. Les rumeurs négatrices. *Diogène*, Paris, n. 213, p. 54-73, 2006.
- REVEL, J. A história ao rés-do-chão. In: LEVI, G. *A herança imaterial*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000, p. 7-40.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1997.
- ROHDEN, F. Para que serve o conceito de honra, ainda hoje? *Ensaio bibliográfico*, Campos, n. 7, p. 101-120, 2006.
- ROSNOW, R. L.; FOSTER, E. Rumor and gossip research. *Psychological Science agenda*, v. 19, n. 4, 2005. Disponível em: <<http://www.apa.org/science/psa/apr05gossipprt.html>>. Acesso em: 10 nov. 2013.
- ROUQUETTE, M. L. Théorie des rumeurs et théorie des problèmes. *Diogène*, Paris, n. 213, p. 46-53, 2006.
- SANTOS, Z. A. M. dos. *História e literatura: uma reflexão possível*. Disponível em: <<http://www.fap.pr.gov/arquivos/file/revistacientifica.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2011.
- SILVA, M. A. de O. Biografia como fonte histórica. *Cadernos de pesquisa do CDHIS*, n. 36, p. 9-15, 2007.
- SILVA, G. V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. da (Org.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p. 13-30.
- \_\_\_\_\_. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da história dos marginais. *Dimensões*, Vitória, n. 22, p. 13-29, 2009.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: \_\_\_\_\_. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-101.

SILVA, V. M. de A. *Teoria da Literatura*. Coimbra: Almedina, 2007.

SOUZA FILHO, E. A. Análise de representações sociais. In: SPINK, M. J. (Org.). *O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 109-145.

SPINK, M. J. P. O estudo empírico das representações sociais. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 85-108.

STEWART, C. S. Honor and shame. In: SMELSER, N. J.; BALTES, P. B. (Eds.). *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. New York: Elsevier, 2001, p. 6904-6907.

STEWART, P. J.; STRATHERN, A. Brujería, hechicería, rumores y habladurías. Madrid: Akal, 2008.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

VAINFAS, R. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VEYNE, P. *O inventário das diferenças*. Lisboa: Gradiva, 1989.

WHITE, H. Teoria literária e escrita da história. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 21-48, 1991.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

### **Obras de apoio**

ABED, A. ben. *Stories in stone: conserving mosaics of roman Africa*. Los Angeles: Getty Publications, 2006.

ADAME GOODARD, J. *Comentario histórico-jurídico al libro primeiro de las Sentencias de Paulo*. Cidade do México: Univerisidad nacional autónoma, 2010.

ADAMS, J. N. Romanitas and the latin language. *The classical quarterly*, Cambridge, n. 1, v. 53, p. 184-205, 2003.

AHLEM, J. B. Le culte de Liber Pater en Afrique a la lumiere de l'épigraphie. *L'Afrique romana*, Roma, v. 9, p. 1049-1065, 1991.

ALFÖLDY, G. *Historia social de Roma*. Madri: Alianza Editorial, 1996.

ALONSO, A. C. C. O império romano e sua religiosidade: o exemplo do culto de Ísis. *Nearco: revista eletrônica de Antiguidade*, Rio de Janeiro, p. 34-47, 2012.

ALVAR, J. *Los misterios: religions orientales en el imperio romano*. Barcelona: Crítica, 2001.

ÁLVAREZ MELERO, A. De la curia municipal a los estamentos superiores: el papael de la mujer en los procesos de promoción social. In: MELCHOR GIL, E.; PÉREZ ZURITA, A. D.; RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (Orgs.). *Senadores municipales y decuriones en el occidente romano*. Cordoba: Universidad de Cordoba, 2013, p. 413-436.

ANDERSON, G. *The second sophistic: a cultural phenomenon in the roman empire*. London: Routledge, 1993.

ANNAQUIN, J. Magie et organization du monde chez Apulée. *Religions, pouvoir rapports sociaux*, Paris, v. 32, p. 172-208, 1980.

ANTONELLI, F.; LUNI, L. L. Preliminary study on the importo flavic millstones in Tripolitania and Cyrenaica. *Journal of cultural heritage*, n. 6, p. 137-145, 2005.

ARAÚJO, S. R. R. de. Visões sobre escravos e animais no mundo romano presentes no romance “O asno de ouro” de Apuleio de Madaura. *Usos do passado*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 1-9, 2006.

\_\_\_\_\_. Imaginário e narrativas: a história dialoga com a literatura no mundo antigo. In: LESSA, F. de S.; BUSTAMANTE, R. M. da C. (Orgs.). *Dialogando com Clio*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009, p. 123-140.

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

ASZTALOS, M. Apologia in a nutshell: the exordium. *The Classical Quarterly*. Cambridge, n. 1, v. 55, p. 266-276, 2005.

AUDOLLENT, A. *Carthage romaine*. Paris: Angienne Librairie Thorin, 1901.

AUGÉ, M. Feitiçaria. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, v. 30, 1994, p. 28-54.

AURIGEMMA, S. *Italy in Africa: archaeological discoveries (1911-1943)*. Volume I: Monuments of decorative art: mosaics. Rome: Istituto poligrafico dello Stato, 1960.

BABLITZ, L. *Actors and audience in the roman courtroom*. New York: Routledge, 2007.

- \_\_\_\_\_. Roman society in the courtroom. In: PEACHIN, M. (Ed.). *The Oxford handbook of social relations in the roman world*. Oxford: Oxford University, 2011, p. 317-334.
- BEAUJEU, J. Introduction générale. In: APULÉE. *Opuscules philosophiques et fragments*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1973, p. vii-liv.
- \_\_\_\_\_. Les dieux d'Apulée. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, n. 4, p. 385-406, 1983.
- BENABOU, M. Les romains ont-ils conquis l'Afrique? *Annales*, v. 33, p. 83-88, 1978.
- BENKE, N. Aemilia Pudentilla: a landowning lady. *SIHDA*, Cagliari, n. 1, p. 19-31, 2002.
- BERTRANDY, F. Recherches sur les Aemilii d'Afrique proconsulaire et de Numidie. *Ancient Society*, Leuven, v. 25, p. 189-210, 1994.
- BIRLEY, A. R. Apuleius: roman provincial life. *History today*, New York, n. 18, p. 629-636, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Marcus Aurelius*. London: Yale University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *R. Septimus Severus: the african emperor*. London and New York: Routledge, 2002.
- BLÁQUEZ, J. M.; MARTÍNEZ PINNA, J.; MONTERO, S. *Historia de las religions antiguas: oriente, Grecia y Roma*. Madrid: Catedra, 1995.
- BLOCH, M. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1982 (primeira edição 1939).
- BOISSIER, G. *L'Afrique romaine: promenades archéologiques en Algérie et en Tunisie*. Paris: Hachette, 1901.
- BOMGARDNER, D. L. The Carthage amphitheater: a reappraisal. *American Journal of Archaeology*, n. 93, p. 85-103, 1989.
- BRADLEY, K. Law, magic and culture in Apuleius's Apology. In: \_\_\_\_\_. *Apuleius and Antonine Rome: historial essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2012a, p. 3-22.

\_\_\_\_\_. Romanitas and the roman family: the evidence of Apuleius's Apology. In: \_\_\_\_\_. *Apuleius and Antonine Rome: historical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2012b, p. 41-58.

\_\_\_\_\_. Animalizing the slave: the truth of fiction. In: \_\_\_\_\_. *Apuleius and Antonine Rome: historical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2012c, p. 59-78.

\_\_\_\_\_. Apuleius and Carthage. In: \_\_\_\_\_. *Apuleius and Antonine Rome: historical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2012d, p. 126-146.

\_\_\_\_\_. Appearing for the defence: Apuleius on display. In: \_\_\_\_\_. *Apuleius and Antonine Rome: historical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2012e, p. 147-163.

\_\_\_\_\_. Apuleius and the Sub-Saharan slave trade. In: \_\_\_\_\_. *Apuleius and Antonine Rome: historical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2012f, p. 164-180.

\_\_\_\_\_. Apuleius' Apology: text and context. In: FINKELPEARL, E. D; LEE, B. T.; GRAVERINI, L. *Apuleius and Africa*. London and New York: Routledge, 2014, p. 23-34.

BRANDÃO, J. L. A adivinhação no mundo helenizado do segundo século. *Clássica*, São Paulo, n. 4, p. 103-121, 1991.

BRAUDEL, F. *Civilization materialle, économie et capitalisme*. Paris: Amman Collin, 1967.

BREMMER, J. N. The birth of the term magic. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraph*, n. 126, p. 1-12, 1999.

BRENK, F. E. In the light of the moon: demonology in the early imperial period. *Aufstieg und Niedergang der romischen welt*, Berlin, v. 33, n. 2, p. 2068-2145, 1986.

BROWN, P. *Power and persuasion in late antiquity: towards a christian empire*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.

BURKERT, W. *Cultos mistérios antiguos*. Madri: Trotta, 2005.

BURRISS, E. E. The terminology of witchcraft. In: LEVACK, B. P. (Ed.). *Witchcraft in the ancient world and the middle ages*. London: Garland Publishing, 1992, p. 137-145.

BURTON, G. P. Proconsuls, assizes and the administration of justice under the empire. *The journal of roman studies*, London, v. 65, p. 92-106, 1975.

BUSTAMANTE, R. M. da C. História e arqueologia: desvelando a África do Norte romana no baixo império romano. *História*, São Paulo, v. 15, p. 253-264, 1996.

\_\_\_\_\_. Construção da história da África romana: historiografia “colonizada” x historiografia “descolonizada”. *História*, São Paulo, v. 17/18, p. 127-145, 1999a.

\_\_\_\_\_. Práticas religiosas nas cidades romano-africanas: identidade e alteridade. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 325-348, 1999b.

\_\_\_\_\_. Latim, púnico e berbere na África do Norte: identidade e alteridade. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 312-327, 2000.

\_\_\_\_\_. Circunceliões: revolta rural na África romana? In: CHEVITARESE, A. L. (Org.). *O campesinato na história*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 39-64.

\_\_\_\_\_. Espaços e práticas culturais em Hippo Regius: estratégias e táticas. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 275-305, 2004.

\_\_\_\_\_. Práticas culturais no império romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V. da.; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 109-136.

\_\_\_\_\_. O leão está de olho: um estudo de caso de um mosaico da África Proconsular. *Fênix: revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, v. 4, n. 1, jan./mar. 2007. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br>>. Acesso em: 15 out. 2008.

\_\_\_\_\_. Caça e poder no discurso musivo afro-romano. In: LESSA, F. de S.; BUSTAMANTE, R. M. da C. (Orgs.). *Dialogando com Clio*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009a, p. 205-222.

\_\_\_\_\_. Exclusão na arena: damnatio ad bestias. *Dimensões*, Vitória, n. 22, p. 104-122, 2009b.

\_\_\_\_\_. África do Norte no império romano: representações musivas de identidade e alteridade. *Anais do XV encontro regional de história*, São Gonçalo, 2012. Disponível em: <<http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/site/anaiscomplementares>>. Acesso em: 10 jan. 2014.

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

BUTLER, H. E. *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. Oxford: Oxford University Press, 1909.

\_\_\_\_\_. *Metamorphoses or Golden ass of Apuleius of Madaura*. Oxford: Oxford University Press, 1910.

CABRAL, G. C. M. Do ordo à cognitio. *Revista informação legislativa*, Brasília, n. 194, p. 227-239, 2012.

CAGNAT, R. *Carthage, Timgad et Tébessa: les villes antiques de l'Afrique du Nord*. Paris: Librairie Renouard, 1909.

\_\_\_\_\_. *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire sous les empereurs*. Paris: Leroux, 1913.

CAMERINO, I. B. La cognito extra ordinem: da Augusto a Diocleziano. *Aufstieg und Niedergang der Romischen*, Berlim, n. 2, p. 29-59, 1982.



CARVALHO, M. M. de. *Paideia e retórica no século IV d.C.: a construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. Tese de Doutorado, São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, 2002.

CARVALHO, M. M. de; GONÇALVES, A. T. M. Mulher romana e casamento na obra de Apuleio. *História*, São Paulo, n. 12, p. 115-122, 1993.

CAVALLO, G. Entre volumen e codex: a leitura no mundo romano. In: CHARTIER, R.; CAVALLO, G. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1998, p. 71-102.

CHAUSA, A. Modelos de reservas de indígenas en el África romana. *Gerión*, Madrid, n. 2, p. 95-101, 1994.

\_\_\_\_\_. *Veteranos en el África romana*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1997.

CHERRY, D. *Frontier and society in roman north Africa*. New York: Oxford University Press, 2005.

COARELLI, F. Apuleio a Ostia? *D'Arch*, n. 6, p. 27-42, 1989.

COLLINS, D. *Magic in the ancient greek world*. London: Blackwell Publishing, 2008.

CORASSIN, M. L. Romanização e marginalidade na África do Norte. *Revista brasileira de História*, São Paulo, v. 5, n. 10, p. 157-165, 1985.

CORBIER, M. Family and kindship in roman Africa. In: GEORGE, M. *The roman Family in the empire: Rome, Italy and beyond*. New York: Oxford University, 2005, p. 255-285.

COULANGES, F. de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

D'ENCARNAÇÃO, J. *Epigrafia: as pedras que falam*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

D'ESCURAC, D. P. Pour une étude sociale de l'Apologie d'Apulée. *Antiquités africaines*, Marseille, n. 8, p. 89-101, 1974.

DILLON, J. *The middle platonists*. London: Duckworth, 1977.

\_\_\_\_\_. Les écoles philosophiques aux deux premier siècles de l'Empire. *Aufstieg und Niedergang der römischen welt*, Berlin, v. 36, n. 1, p. 8-77, 1987.

\_\_\_\_\_. Philosophy. In: BOWMAN, A. K.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. (Eds.). *The Cambridge ancient history: the high empire (70-192)*. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 922-942.

DOODS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Crisandad, 1968.

\_\_\_\_\_. Teurgia. In: \_\_\_\_\_. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alinza, 1993, p. 265-292.

D'ORS, A. La dote de Pudentila, mujer de Apuleyo de Madaura. *Urbs aeterna*, Navarra, n. 9, p. 783-787, 2003.

DUNCAN-JONES, R. P. City population in roman Africa. *The Journal of Roman Studies*, London, v. 53, p. 85-90, 1963.

\_\_\_\_\_. The chronology of the priesthood of Africa Proconsularis under the principate. *EpigStud*, n. 5, p. 151-158, 1968.

ENNABLI, A. Carthage romaine. *Vie des arts*, Paris, v. 18, n. 73, p. 22-26, 1974.

FANTHAM, E. Aemilia Pudentilla, or the wealthy window's Choice. In: HAWLEY, R.; LEVICK, B. (Eds.) *Women in antiquity: new assessments*. London: Routledge, 1995, p. 220-232.

FENTRESS, E. Romanizing the berbers. *Past and present*, Oxford, n. 190, p. 3-34, 2006.

FESTUGIÈRE, R. P. *La révélation d'Hermès Trismégiste: l'astrologie et les sciences occultes*. Paris: Lecofbre, 1944.

FEVRIER, P. A. Religion et domination dans l'Afrique romaine. *Dialogues d'histoire ancienne*, v. 2, p. 305-336, 1976.

FICK, N. Le milieu culturel africain à l'époque antonine et le témoignage d' Apulée. *BAGB*, Paris, p. 285-296, 1987.

\_\_\_\_\_. Magie et religion dans l'Apologie d'Apulée. *Vita latina*, Montpellier, n. 124, p. 14-31, 1991.

\_\_\_\_\_. Mariage d'argent, mariage d'amour: la magie du mariage d'Apulée. *Vita latina*, Montpellier, n. 125, p. 29-46, 1992.

FINKELPEARL, E. D.; LEE, B. T.; GRAVERINI, L. *Apuleius and Africa*. London and New York: Routledge, 2014.

FINLEY, M. I. As silenciosas mulheres de Roma. In: \_\_\_\_\_. *Aspectos da antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 149-164.

FLETCHER, R. *Apuleius' platonism*. Cambridge: Cambridge University, 2014.

FOURNIER, J. Rome et l'administration judiciaire provinciale. In: HURLET, F. (Org.). *Rome et l'occident: gouverner l'empire*. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2009, p. 207-227.

FRIJA, G. Administrar o território das cidades no Império romano. In: CAMPOS, A. P. et al (Org.). *Territórios, poderes, identidades: a ocupação do espaço entre a política e a cultura*. Vitória: GM Editora, 2012, p. 91-104.

FUNARI, P. P. Propaganda, oralidade e escrita em Pompéia. *História*, São Paulo, n. 17/18, p. 115-126, 1999.

\_\_\_\_\_. *A vida quotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.

FUNARI, P. P.; ZARANKIN, A. Pompeia: cidade, cotidiano e poder à luz das discussões epistemológicas recentes. In: CAMPOS, A. P. C. et al. (Orgs.). *A cidade à prova do tempo: a vida cotidiana e relações de poder nos ambientes urbanos*. Vitória: GM Editora, 2010, p. 28-45.

GAIDE, F. Apulée de Madaure a-t-il prononcé le De magia devant le proconsul d'Afrique? *Les études classiques*, Paris, n. 61, p. 227-231, 1993.

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

\_\_\_\_\_. How Apuleius survived: the african connection. In: FINKELPEARL, E. D; LEE, B. T.; GRAVERINI, L. *Apuleius and Africa*. London and New York: Routledge, 2014, p. 52-65.

GARDNER, J. F. *Women in roman law and society*. London: Routledge, 1986.

GARRAFFONI, R. S. *Bandidos e salteadores na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2002.

\_\_\_\_\_. Robbers and soldiers: criminality and roman army in Apuleiu's Metamorphoses. *Gerión*, Madrid, v. 22, n. 1, p. 367-377, 2004.

\_\_\_\_\_. *Gladiadores na Roma antiga: dos combates às paixões cotidianas*. São Paulo: Annablume, 2005.

GASCÓ, F. El asalto a la razón en el século II d.C. In: CANDU, J. M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (Eds.). *La conversión de Roma*. Madrid: Clásicas, 1990, p. 25-54.

GLARE, P. G. W. Civitas. In: \_\_\_\_\_. *Oxford latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 330.

GODWIN, J. *Mystery religions in the ancient world*. London: Thames and Hudson, 1981.

GOMEZ VILLEGAS, N. La represión de la magia en el imperio romano. *Codex Aquilarensis*, Palencia, v. 1, p. 64-175, 2001.

GONZALES SERRANO, P. Africa romana. *Aldaba*, Melilla, n. 30, p. 261-276, 1998.

GONÇALVES, A. T. M. Homenagens aos severos: a construção de arcos do triunfo nas cidades do norte da África. In: CARVALHO, M. M. de; LOPES, M. A. de S.; FRANÇA, S. S. L. *As cidades no tempo*. Franca: UNESP, 2005, p. 61-86.

\_\_\_\_\_. Cidade, cidadania e identidade no mundo romano: uma proposta de análise. In: CAMPOS, A. P. C. et al. (Orgs.). *A cidade à prova do tempo: a vida cotidiana e relações de poder nos ambientes urbanos*. Vitória: GM Editora, 2010a, p. 17-27.

\_\_\_\_\_. Uma pequena Roma no norte da África: uma análise de Leptis Magna. In: CORNELLI, G. (Org.). *Representações da cidade antiga*. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2010b, p. 75-86.

GOODCHILD, R. G. Roman tripolitania: reconnaissance in the desert frontier zone. *The geographical journal*, v. 115, n. 4, p. 161-171, 1950.

\_\_\_\_\_. Mapping roman Libya. *The geographical journal*, v. 118, n. 2, p. 142-152, 1952.

GRAF, F. Comment devenir magicien? *Actes du colloque international de Montpellier*, Montpellier, n. 2, p. 27-35, 1992.

\_\_\_\_\_. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles lettres, 1994.

\_\_\_\_\_. How to cope with a difficult life. A view of ancient magic. In: SCHAFER, P.; KIPPENBERG, H. G. *Envisioning magic*. Leiden: Brill, 1997, p. 93-114.

\_\_\_\_\_. Theories of magic in antiquity. In: MIRECKI, P.; MEYER, M. (Eds.). *Magic and ritual in the ancient world*. London: Brill, 2002, p. 93-104.

GRAHAME, M. Rome without romanization: cultural change in the pre-desert of Tripolitania. *Journal of archaeology*, Oxford, n. 17, p. 93-111, 1998.

GRIMAL, P. *O império romano*. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. *As cidades romanas*. Lisboa: Edições 70, 2003.

GROS, P. Le premier urbanisme de la Colonia Julia Carthago. *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, p. 547-573, 1990.

GUARINELLO, N. L. Modelos teóricos sobre a cidade do mediterrâneo antigo. In: FLORENZANO, M. B. B.; HIRATA, E. F. V. (Orgs.). *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 109-120.

\_\_\_\_\_. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.

GUEY, J. Au theater de Leptis Magna. Le proconsulat de Lollianus Avitus et la date de l'Apologie d'Apulée. *Revue des Études latines*, n. 29, p. 307-317, 1951.

\_\_\_\_\_. L'Apologie d'Apulée et les inscriptions de Tripolitaine. *Revue des Études latines*, n. 32, p. 115-119, 1954.

GUIMARÃES, R. O homem de Madaura. In: APULEIO. *O asno de ouro*. Rio de Janeiro: Ediouro, [19--], p. 7-14.

GUIMET, E. Le dieu d'Apulée. *Revue de l'histoire des religions*, n. 32, p. 242-246, 1895.

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

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

HANOUNE, R. Les associations dionysiaques das l'Africa romaine. *Actes de la table ronde organisée par l'école française de Rome*, Paris, n. 1, p. 149-164, 1986.

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

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

\_\_\_\_\_. Constructing Apuleius: the emergence of a literary artist. *Ancient Narrative*, Groningen, London, n. 1, p. 1-27, 2002.

\_\_\_\_\_. The Sophist at play in court: Apuleius' Apology and his literary career. In: RIESS, W. (Ed.) *Paideia at play: learning and wit in Apuleius*. Groningen: Groningen University Press, 2008, p. 3-16.

HAYERFIELD, F. *The romanization of roman Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1906.

HAYNES, D. E. L. *Antiquities of Tripolitania*. London: The Trinity Press, 1956.

HELM, R. *Apologia*. Leipzig, 1905.

\_\_\_\_\_. *Florida*. Leipzig, 1910.

HERMANN, L. Le procès d'Apulée fut-il un procès de christianisme ? *Revue de l'Université libre de Bruxelles*, Bruxelles, n. 4, p. 339-350, 1952.

\_\_\_\_\_. Le dieu-roi d'Apulée. *Latomus*, Bruxelles, n.18, p. 110-116, 1959.

HERNÁNDEZ GUERRA, L. El sacerdocio romano, una carrera de prestigio. *Actas del XXVII congreso internacional Girea-Arys IX: jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, Valladolid, p. 449-452, 2002.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Sociedad e ideología en el império romano: Apuleyo de Madaura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

\_\_\_\_\_. *El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

\_\_\_\_\_. La religiosidad en Apuleyo de Madaura. In: ALVAR, J.; MANGAS, J. (Orgs.). *Homenaje a José María Blásquez*. Madrid: Clásicas, 1996, p. 87-105.

\_\_\_\_\_. Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política. *Arys*, Salamanca, v. 4, p. 211-230, 2001.

\_\_\_\_\_. Algunas reflexiones sobre los límites del *olkoumene* en el imperio romano. *Gerión*, Madrid, v. 23, n. 1, p. 271-285, 2005.

\_\_\_\_\_. Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en las *Metamorphoses* de Apuleyo de Madaura (Libro XI). *Studia Histórica*, Salamanca, v. 26, p. 371-394, 2007.

\_\_\_\_\_. Ecumenismo romano: entre utopía y realidad. *Studia Histórica*, Salamanca, v. 26, p. 47-62, 2008a.

\_\_\_\_\_. Voix soumises, pratiques transgressives: les magiciennes das le roman gréco-romain. *Dialogues d'histoire ancienne*, Paris, v. 34, n. 1, p. 27-43, 2008b.

\_\_\_\_\_. Aemilia Pudentila: poder económico y estrategias ciudadanas de una aristócrata africana. *L'Africa romana*, Roma, v. 18, p. 747-759, 2010a.

\_\_\_\_\_. Larvas, lemures, manes en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos. *Arys*, Salamanca, p. 165-186, 2010b.

\_\_\_\_\_. El sofista Apuleyo de Madaura y la memoria: construcción de la imagen de su esposa Emilia Pudentila, una aristócrata africana. *Studia Histórica*, Salamanca, v. 29, p. 197-221, 2011.

HIJMANS JR. B. L. Apuleius orator: Pro se de magia and Florida. *Aufstieg und Niedergang der romischen welt*, Berlin, v. 34, n. 2, p. 1709-1784, 1994.

HILDEBRAND, C. F. *Apulei opera omni*. Leipzig: 1842.

HUMPHREY, J. H. *Roman circuses*. Los Angeles: University of California Press, 1986.



HINGLEY, R. O legado de Roma: ascensão, declínio e queda da teoria da romanização. In: \_\_\_\_\_. *O imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. São Paulo: Annablume, 2010a, p. 27-48.

\_\_\_\_\_. Diversidade e unidade culturais: império e Roma. In: \_\_\_\_\_. *O imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. São Paulo: Annablume, 2010b, p. 67-104.

HUNINK, V. The prologue of Apuleius' *De Deo Socratis*. *Mnemosyne*, Leiden, v. 48, p. 292-312, 1995.

\_\_\_\_\_. Apuleius and the Asclepius. *Vigiliae Christianae*, v. 50, n. 1, p. 288-308, 1996a.

\_\_\_\_\_. Notes on Apuleius' Apology. *Mnemosyne*, Leiden, v. 49, p. 159-167, 1996b.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: APULEIUS. *Pro se de magia*. Amsterdam: Gieben, 1997, p. 1-22.

\_\_\_\_\_. The enigmatic lady Pudentilla. *American Journal of Philology*, Baltimore, n. 119, p. 275-291, 1998a.

\_\_\_\_\_. Comedy in Apuleius Apology. *Groningen colloquia on the novel*, Groningen, n. 9, p. 97-113, 1998b.

\_\_\_\_\_. Two erotic poems in Apuleius' Apology. In: DEROUX, C. (Ed.). *Studies in latin literature and roman history*. Bruxelles: Revue d'études latines, 1998c, p. 448-461.

\_\_\_\_\_. Apuleius, Pudentilla and Christianity. *Vigiliae Christianae*, v. 54, n. 1, p. 80-94, 2000.

\_\_\_\_\_. Was Apuleius' speech stenographed? *Classical Quarterly*, Cambridge, n. 51, p. 321-324, 2001.

\_\_\_\_\_. Apuleius, qui nobis afris afer est notior: Augustine's polemic against Apuleius in *De civitate dei*. *Scholia*, v. 12, p. 82-95, 2003.

HUSKINSON, J. Elite culture and the identity of empire. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *Experiencing Rome: culture, identity and power in the roman empire*. New York: Routledge, 2000a, p. 95-124.

\_\_\_\_\_. Looking for culture, identity and power. In: \_\_\_\_\_. *Experiencing Rome: culture, identity and power in the roman empire*. New York: Routledge, 2000b, p. 3-28.

IGLESIAS ZOIDO, J. C. *El libro en Grecia y Roma: soportes y formatos*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2010.

IVINS, W. M. The Herbal of Pseudo-Apuleius. *The Metropolitan museum of art bulletin*, New York, v. 2, n. 7, p. 218-221, 1944.

JACQUES, F. *Les cités de l'occident romanin*. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

JARRETT, M. G. Decurions and priests. *The american journal of Philology*, v. 92, n. 4, p. 513-538, 1971.

JOLY, F. D. Terra e trabalho na Itália no alto império. In: SILVA, G V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectivas socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 65-84.

KEAY, S. Romanization in the Hispaniae. In: KEAY, S.; TERRENATO, N. *Italy and the west: comparative issues in romanization*. Oxford: Oxbow, 2001.

KEULEN, W. Fronto and Apuleius: two african careers in the roman empire. In: FINKELPEARL, E. D; LEE, B. T.; GRAVERINI, L. *Apuleius and Africa*. London and New York: Routledge, 2014, p. 129-153.

KIPPENBERG, H. G. Magic in roman civil discourse: why rituals could be illegal. In: SCHAFER, P.; KIPPENBERG, H. G. *Envisioning magic*. Leiden: Brill, 1997, p. 137-163.

KORMIKIARI, M. C. N. Grupos indígenas berberes na antiguidade: a documentação textual e epigráfica. *Revista de história*, São Paulo, n. 145, p. 9-60, 2001.

\_\_\_\_\_. O conceito de cidade no mundo antigo e seu significado para o norte da África berbere. In: FLORENZANO, M. B. B.; HIRATA, E. F. V. (Orgs.). *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 137-172.

KUNKEL, W. *A introduction to roman legal and constitutional history*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

LACHAUX, J. C. *Theatres et amphitheatres d'Afrique proconsulaire*. Aix-en-Provence: Édisud, 1968.

LAKHLIF, M. Le richesse et les stratégies matrimoniales en Afrique au haut-empire: Aemilia Pudentilla, épouse d'Apulée de Madaure. *L'Afrique romana*, Roma, n. 17, v. 1, p. 319-326, 2006.

LANCEL, S. Curiositas et préoccupations spirituelles chez Apulée. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, n. 1, p. 25-46, 1961.

LECLERCQ, H. Amulettes. In: CABROL, F; LECLERCQ, H. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1924, p. 1784-1860.

LE GLAY, M. Les religions de l'Afrique romaine au II siècle d'après Apulée et les inscriptions. *Africa romana*, Roma, n. 16, p. 47-61, 1983.

LE GOFF, J. A história do cotidiano. In: DUBY, G. et al. *História e nova história*. Lisboa: Teorema, 1986, p. 73-82.

\_\_\_\_\_. *São Luís*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

LONDON, J. E. *Empire of honour*. New York: Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Roman honor. In: PEACHIN, M. (Ed.). *The Oxford handbook of social relations in the roman world*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 377-403.

LEVEAU, P. La situation coloniale de l'Afrique romaine. *Annales*, v. 33, p. 89-92, 1978.

LEVI DELLA VIDA, G. Le iscrizioni neopuniche della Tripolitania. *Revista della Tripolitania*, Roma, n. 3, p. 91-116, 1927.

LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites cidadinas na África romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura*. 2011. Dissertação em História – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

LISSARRAGUE, F. A figuração das mulheres. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Orgs.). *História das mulheres: a Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 203-276.

LUCK, G. *Arcana mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid: Gredos, 1995.

MACÍAS VILLALOBOS, C. Introducción. In: APULEYO. *Obra filosófica*. Madrid: Gredos, 2011, p. 5-35.

MACMULLEN, R. Magicians. In: \_\_\_\_\_. *Enemies of the roman order*. Cambridge: Harvard University Press, 1966, p. 95-127.

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

MAHBOUBI, M. Les élites municipales de la Numidie: deux groupes, étrangers à la cité et vétérans. *Aufstieg und Niedergang der romischen welt*, Berlin, v. 2, p. 673-681, 1982.

MARCO SIMÓN, F. Sobre la emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augustea y julio-claudia. *MHNH*, Zaragoza, v. 1, p. 105-132, 2001.

MARROU, H. I. *A history of education in antiquity*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1956.

MARSHALL, E. Constructing the self and the other in Cyrenaica. In: BERRY, J.; RAY, L. (Orgs.). *Cultural identity in the roman empire*. London: Routledge, 1998, p. 35-47.

MARTÍNEZ, F. P. *El substrato libiopúnico y el proceso de transformación del paisaje extraurbano en el África romana*. Disponível em: <<http://www.alicante.academia.edu>>. Acesso em: 14 dez. 2011.

MARTINS, F. S. Profano e sagrado no romance o Asno de ouro. In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Roma e as sociedades da Antiguidade: política, cultura e economia*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2008, p. 38-41.

MATTIACCI, S. Apuleius and africitas. FINKELPEARL, E. D; LEE, B. T.; GRAVERINI, L. *Apuleius and Africa*. London and New York: Routledge, 2014, p. 87-111.

MATTINGLY, D. J. New perspectives on the agricultural development of Gebel and pre-desert in roman Tripolitania. *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée*, n. 41, p. 45-65, 1986.

\_\_\_\_\_. Libyans and the limes: culture and society in roman Tripolitania. *Antiquités africaines*, n. 23, p. 71-94, 1987.

\_\_\_\_\_. *Tripolitania*. Michigan: University of Michigan Press, 1994.

\_\_\_\_\_. From one colonialism to another: imperialism and the Maghreb. In: COOPER, N.; WEBSTER, J. (Eds.). *Roman imperialism: post-colonial perspectives*. Leicester: University of Leicester, 1996, p. 49-69.

MATTINGLY, D. J.; HITCHNER, R. Roman Africa: an archaeological review. *The journal of roman studies*, London, v. 85, p. 165-213, 1995.

MENDES, N. M. Romanização e as questões de identidade e alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 11, p. 25-42, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sistema político do império romano do ocidente: um modelo de colapso*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. Centralização e integração na experiência imperial romana: uma reflexão. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 257-274, 2004.

\_\_\_\_\_. Império e romanização: estratégias, dominação e colapso. *Brathair*, São Luis, n. 7, p. 25-48, 2007. Disponível em: <<http://www.brathair.com>>. Acesso em: 15 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. Romanização: a historicidade de um conceito. In: CAMPOS, A. P. et al. *Os impérios e suas matrizes políticas e culturais*. Vitória: Flor e Cultura, 2008, p. 37-52.

\_\_\_\_\_. O culto imperial como um discurso de romanização. *Atas del XIII encuentro internacional de estudios clásicos*, Santiago, p. 53-65, 2013.

MENDES, N. M.; OTERO, U. B. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no império romano. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 196-220, 2005.

MIGUEL ZABALA, A. J. Demonología en Apuleyo. In: ALVAR, J.; BLANQUEZ, C.; WAGNER, C. *Héroes, semidioses y daimones*. Madrid: Clásicas, 1989, p. 265-272.

MILLAR, F. Local cultures in the roman empire: libyan, punic, and latin in roman Africa. *The journal of roman studies*, London, v. 58, p. 126-134, 1968.

\_\_\_\_\_. The world of the Golden ass. In: COTTON, H. M.; ROGERS, G. M. *Rome, the greek world and the east*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2004, p. 313-335.

MILLET, M. *The romanization of Britain: an essay I archeological interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MONTEMAYOR ACEVES, M. E. Introducción. In: *COLLATIO*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

\_\_\_\_\_. Contenidos jurídicos en el relato de Cupido y Psique de Apuleyo. *Nova Tellus*, Mexico, n. 2, v. 24, p. 245-261, 2006.

\_\_\_\_\_. Leyes contra el crimen de magia: la Apología de Apuleyo. *Nova Tellus*, Ciudad del Mexico, n. 2, v. 26, p. 201-222, 2008.

\_\_\_\_\_. Notas sobre dote y sucesión en la Apología de Apuleyo. *Anuario mexicano de historia del derecho*, Ciudad del Mexico, v. 22, p. 425-438, 2010.

MORCEAUX, P. *Apulée: roman et magie*. Paris: Maison Quantin, 1889.

MORTLEY, R. Apuleius and platonic theology. *American Journal of Philology*, Baltimore, n. 93, p. 584-590, 1972.

MUNGUÍA, S. S. *Las instituciones en Apuleyo*. Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, 1968.

\_\_\_\_\_. Introducción general. In: APULEYO. *Apología e Flórica*. Madrid: Gredos, 1980, p. 7-49.

MURGA, J. L. Ideologías y políticas del bajo imperio y sua influencia en los delitos. In: PARICIO, J. (Org.). *Poder político y derecho en la Roma clásica*. Madrid: Editorial Complutense, 1996, p. 191-208.

MURGA GENER, J. L. *Derecho romano clasico*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1983.

NENADIC, R. *Qué es un hombre?* Reflexiones sobre de Deo Socratis de Apuleyo. Disponível em: <http://vereda.saber.ula.ve/sol/presentia8/apuleyo.htm>. Acesso em: 15 fev. 2009.

NEWTON, F. *The scriptorium and library at Monte Cassino: 1058-1105*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NICOLS, J. Patrona duitatis: gender and civic patronage. *Latomus*, Bruxelas, v. 206, p. 117-142, 1989.

NOREÑA, C. F. Authority and subjectivity in the Apology. In: FINKELPEARL, E. D.; LEE, B. T.; GRAVERINI, L. *Apuleius and Africa*. London and New York: Routledge, 2014, p. 35-51.

OGDEN, D. *Magic, witchcraft and ghosts in the greek and roman worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

OLIVEIRA, J. C. M. de. O forte romano de Gholaia (Bu Njem). Exército, sociedade e cultura na Tripolitânia romana. In: CARLAN, C. U.; et al (Orgs.). *História militar do mundo antigo: guerras e culturas*. Campinas: Annablume, 2012, p. 173-196.

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

OPEKU, F. *A commentary with introduction on the Florida of Apuleius*. Tese, London: University of London, 1974.

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

OSGOOD, J. Nuptiae iure civili congruae: Apuleius's story of Cupid and Psyche and the roman law of marriage. *American Philological Association*, v. 136, p. 415-441, 2006.

OUDENDORP, F. *Apulei opera omnia*. Volume 1, Leyden, 1786.

\_\_\_\_\_. *Apulei opera omnia*. Volume 2 e 3, Leyden, 1823.

PACK, R. A. Adventures of a dilettante in a provincial family. *The classic journal*, n. 35, p. 67-80, 1939.



PARRISH, D. The date of the mosaics from Zliten. *Antiquités africaines*, n. 21, p. 137-158, 1985.

PENSABENE, P. Riflessi sull'architettura dei cambiamenti socio-economici del tardo II e III secolo in Tripolitania e nella proconsulare. *L'Africa romana*, Roma, n. 8, p. 447-477, 1990.

PEREIRA, M. H. da R. *Estudos de história da cultura clássica: II volume*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

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

QUINN, J. C. Roman Africa? *Digressus supplement*, Nottingham, n. 1, p. 7-34, 2003.

Disponível em: <<http://www.digressus.org>>. Acesso em: 25 mar. 2009.

\_\_\_\_\_. The reinvention of Lepcis. *Bolletino di Archeologia on line*. Roma, n. 330, p. 52-69, 2010. Disponível em: <<http://www.archeologia.beniculturali.it>>. Acesso em: 12 jan. 2012.

RAVEN, S. *Rome in Africa*. London and New York: Routledge, 1993.

REALE, G. *História da filosofia antiga: as escolas da era imperial*. São Paulo: Loyola, 1994.

REGO, N. M. de M. *Do juiz e do árbitro nas acciones civiles no direito romano clássico*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2005.

REVELL, L. *Roman imperialism and local identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

REYNOLDS, J. M.; WARD-PERKINS, J. B. Oea. In: \_\_\_\_\_. *Inscriptions of roman Tripolitania*. Rome: British School at Rome, 1952a. Disponível em: <[http://www.irt.kcl.ac.uk/irt2009/introductions/I2\\_oea.html](http://www.irt.kcl.ac.uk/irt2009/introductions/I2_oea.html)>. Acesso em: 10 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Lepcis. In: \_\_\_\_\_. *Inscriptions of roman Tripolitania*. Rome: British School at Rome, 1952b. Disponível em:

<[http://www.irt.kcl.ac.uk/irt2009/introductions/I3\\_lepcismagna.html](http://www.irt.kcl.ac.uk/irt2009/introductions/I3_lepcismagna.html)>. Acesso em: 10 dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Sabrata. In: \_\_\_\_\_. *Inscriptions of roman Tripolitania*. Rome: British School at Rome, 1952c. Disponível em: <[http://www.irt.kcl.ac.uk/irt2009/introductions/I1\\_sabratha.html](http://www.irt.kcl.ac.uk/irt2009/introductions/I1_sabratha.html)>. Acesso em: 10 dez. 2011.

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

\_\_\_\_\_. Magic in the XII tables revisited. *Classical Quarterly*, London, n. 52, v. 1, p. 270-290, 2002.

\_\_\_\_\_. Magic in roman law: the reconstruction of a crime. *Classical Antiquity*, Los Angeles, v. 22, n. 2, p. 313-339, 2003.

\_\_\_\_\_. Magia, religion and law: the case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis. In: ANDO, C.; RUPKE, J. (Eds.). *Religion and law in classical and Christian Rome*. Berlin: Franz Steiner Verlag, 2006, p. 47-67.

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

\_\_\_\_\_. Magus and its cognates in classical latin. In: SIMÓN, F. M.; GORDON, R. L. (Orgs.). *Magical practice in the latin west*. London: Brill, 2010, p. 53-77.

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

RODRÍGUEZ LÓPEZ, R. Superstitio y magia: atentados a la observancia religiosa de la res publica. *Rivista di Diritto romano*, Roma, n. 5, p. 323-331, 2005.

ROSA, C. B. da. A religião na Urbs. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 137-160.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

ROUSSELL, A. A política dos corpos: entre a procriação e continência em Roma. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Orgs.). *História das mulheres: a Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 351-410.

ROYO, M. J. Introducción. In: APULEYO. *El asno de oro*. Madrid: Letras Universales, 1998, p. 11-50.

SALCEDO DE PRADO, I. La ascendencia decurional de los caballeros de la Tripolitania. In: MELCHOR GIL, E.; PÉREZ ZURITA, A. D.; RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (Orgs.). *Senadores municipales y decuriones en el occidente romano*. Cordoba: Universidad de Cordoba, 2013, p. 345-374.

\_\_\_\_\_. La participación de los senadores de origen africano en los sacerdocios públicos de Roma. *Historia antigua*, Córdoba, v. 25, p. 355-384, 2012a.

\_\_\_\_\_. De la curia romana a la curia local: una mirada retrospectiva en el caso africano. Los Mevii-Aelii y los Pompeii-Mevii. In: RUFINO, A. F. C. (Orgs.). *Del municipio a la corte*. La renovación de las elites romanas. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012b, p. 227-241.

SALLER, R. Promotion and patronage in equestrian careers. *The journal of roman studies*, London, v. 70, p. 44-63, 1980.

\_\_\_\_\_. Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction. In: WALLACE-HADRILL, A. (Ed.). *Patronage in ancient society*. London: Routledge, 1989, p. 49-62.

\_\_\_\_\_. Status and patronage. In: BOWMAN, A. K.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. (Eds.). *The Cambridge ancient history: the high empire (70-192)*. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 817-854.

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

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

SCHEID, J. O sacerdote. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1991, p. 51-72.

SCHLAM, C. C. The scholarship on Apuleius since 1938. *The classical world*, Baltimore, v. 64, n. 9, p. 285-309, 1971.

SCHLAM, C.; FINKELPEARL, E. 2000. A survey of scholarship on Apuleius: 1971-1998. *Lustrum*, Göttingen, n. 42, p. 307-320, 2000.

SHAW, B. D.; DUNCAN, F. The formation of Africa proconsularis. *Hermes*, v. 105, n. 3, p. 369-380, 1977.

SILVA, E. C. M. da. A importância político-cultural do levante das estátuas nas homilias sobre as estátua de João Crisóstomo. *História*, São Paulo, n. 28, v. 1, p. 697-714, 2009.

SILVA, G. V. da. Um exemplo de polêmica religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis x Atargatis nas Metamorfoses de Apuleio. *Revista de História da UFES*, Vitória, n. 9, p. 27-39, 2001.

\_\_\_\_\_. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basílica (337-361)*. Vitória: EDUFES, 2003.

\_\_\_\_\_. A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a christon paideia. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 32, n. 1, p. 7-17, 2010.

SILVA, M. A. de O. *A segunda sofística: movimento, fenômeno ou exagero? Praesentia*, Mérida, n. 6, 2007. Disponível em: <<http://www.vereda.saber.ula.ve/sol/prasentia8/maria.htm>>. Acesso em: 25 jun. 2009.

SILVA, R. M. de S. *Sobre o deus de Sócrates*. 2001. Dissertação em Letras – Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

SILVA, S. C. *Relações de poder em um processo de magia no século II d.C.: uma análise do discurso Apologia de Apuleio*. 2006. Dissertação em História – Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2006.

\_\_\_\_\_. Aspectos da religiosidade de Apuleio: entre magia e filosofia no II século d.C. *Revista brasileira de história das religiões*, Maringá, v. 1, n. 3, p. 1-17, 2009a.

\_\_\_\_\_. A aristocracia romana-africana do século II d.C. no discurso Apologia de Apuleio. *Revista Alétheia*, Canoas, n. 2, v. 2, dez. 2009b. Disponível em: <<http://www.revistaaletheia.com/publicacao.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2011.

\_\_\_\_\_. *Magia e poder no império romano: a Apologia de Apuleio*. Campinas: Annablume, 2012a.

\_\_\_\_\_. Mulher e casamento em Roma: considerações sobre a matrona Pudentila. In: CANDIDO, M. R. (Org.). *Mulheres na Antiguidade: novas perspectivas e abordagens*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012b.

SIMON, M. Apulée et le christianisme. *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, n. 1, p. 299-305, 1974.

\_\_\_\_\_. F. Sobre la emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augústea y julio-claudia. *MHNH*, Saragoza, v. 1, p. 105-132, 2001.

SMITH, C. J. *The roman clan: the gens from ancient ideology to modern anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2006.

STARR, R. The circulation of literary texts in the roman world. *The classical quarterly*. Cambridge, v. 37, p. 213-223, 1987.

STEWART, P. *Statues in roman society*. London: Oxford University Press, 2003.

STONE, D. L. Identity and identification in Apuleius' Apology, Florida and Metamorphoses. In: FINKELPEARL, E. D; LEE, B. T.; GRAVERINI, L. *Apuleius and Africa*. London and New York: Routledge, 2014, p. 154-173.

SYME, R. Proconsuls d'Afrique sous Antonin le Pieux. In: BADIEN, E. (Ed.). *Roman papers*. Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 461-469.

TATUM, J. *Apuleius and The golden ass*. London: Cornell University, 1979.

THOMAS, P. *De Philosophia libri*. Leipzig, 1908.

THOMAS, Y. A divisão dos sexos no direito romano. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Orgs.). *História das mulheres: a Antiguidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 127-202.

TUPET, A. M. *La magie dans la poésie latine*. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

\_\_\_\_\_. Rites magiques dans l'Antiquité romaine. *Aufstieg und Niedergang der römischen welt*, Berlin, v. 33, n. 2, p. 2591-2675, 1986.

TURCAN, R. *Les cultos orientales en el mundo romano*. Madrid: Biblioteca nueva, 2001.

VALLETTE, P. *L'Apologie d'Apulée*. Paris, 1908.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: APULÉE. *Apologie et Florides*. Paris: Les belles lettres, 2002, p. v-xxxviii.

VEYNE, P. Humanitas: romanos e não romanos. In: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1991, p. 283-302.

\_\_\_\_\_. O império romano. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (Orgs.). *História da vida privada: do império romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 19-224.

\_\_\_\_\_. *O império greco-romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

WARD, PH. *Apuleius on trial at Sabratha*. London: The Oleander Press, 1968.

WARD-PERKINS, J. Tripolitania and the marble trade. *The journal of roman studies*, London, v. 41, p. 89-104, 1951.

WALSH, P. G. *The roman novel*. London: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. Apuleius and Plutarch. In: BLUMENTHAL, H. J.; MARKUS, R. A. (Orgs.). *Neoplatonism and early Christian thought*. London: Variorum, 1981, p. 20-32.

WHITTAKER, J. Platonic philosophy in the early centuries of the empire. *Aufstieg und Niedergang der römischen welt*, Berlin, v. 34, n. 2, p. 81-123, 1987.

WIGHTMAN, E. M. The plan of roman Carthage. In: PEDLEY, J. G. (Ed.). *New light on ancient Carthage*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1980, p. 29-46.

WINTER, T. N. *Apology as prosecution: the trial of Apuleius*. Tese, Lincoln: University of Nebraska, 1968.

\_\_\_\_\_. The publication of Apuleius' Apology. *Classics and religious studies*, Lincoln, p. 1-6, 1969.

ZAMBON, M. Middle platonism. In: GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. (Orgs.). *A companion to ancient philosophy*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 561-576.

ZANDONÁ, D. A segunda sofística: intelectuais, historiografia e poder político na era dos Antoninos. *E-história*, Campinas, 2008. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br>>. Acesso em: 01 out. 2009.

ZARDINI, T. B. *Usurpação, identidade e poder no século IV d.C: a construção da imagem imperial de Teodósio no confronto com Máximo e Eugênio*. 2008. Dissertação em História – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2008.