

## A CONTRIBUIÇÃO DA ANTROPOLOGIA PARA A HISTÓRIA DA MAGIA NO PRINCIPADO ROMANO: UM ESTUDO A PARTIR DA DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

Semíramis Corsi Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo objetiva apresentar algumas considerações sobre como a Antropologia Cultural clássica pode contribuir para a compreensão de aspectos centrais sobre a magia no Principado Romano (final do século I a.C. e séculos I, II e meados do século III d.C.). Centrar-nos-emos especialmente na análise de documentos textuais, portanto, em representações da magia. Buscaremos cruzar informações tiradas da análise de textos, como os poemas de Horácio (65 – 8 a.C.) e a acusação de praticante de magia contra Apuleio, apresentada no discurso de autodefesa *Apologia* de meados do século II d.C., com as percepções de antropólogos clássicos sobre o fenômeno da magia, tais como James Frazer, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski e Claude Lévi-Strauss.

**Palavras-chave:** História e Antropologia; História da Magia; Principado Romano; Magia e Poder.

**Abstract:** This paper presents some considerations about how the classical Cultural Anthropology can contribute to the understanding of the key aspects of the magic in the Roman Principality (late first century BC and centuries I, II and the mid-third century AD). We will focus especially on the analysis of textual documents, regarding the magic representations. We will cross information taken from the analysis of texts, such as poems of Horace (65-8 BC) and the sentence of magic practitioner against Apuleius, presented in Apology, self-defense speech from the mid-second century AD, to the perceptions of classical anthropologists on the phenomenon of magic, such as James Frazer, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski and Claude Lévi-Strauss.

**Keywords:** History and Anthropology; History of Magic; Roman Principality; Magic and Power.

### Introdução

As práticas compreendidas como magia englobam diversos tipos de fenômenos que possuem em comum a pretensão de mudar os eventos a partir da utilização correta de procedimentos, objetos e forças sobrenaturais. Neste sentido, a crença em poderes mágicos pode ser interpretada como um fenômeno sociocultural, recorrente, portanto, em inúmeras sociedades e cujas origens remontam a tempos e

espaços diferentes. Conforme Bronislaw Malinowski (1984, p. 78), antropólogo com o qual concordamos:

A magia nunca “teve origem”, nunca foi construída ou inventada. Toda magia sempre “foi”, desde o começo, um auxiliar essencial de todas as coisas e dos processos de interesse vital para o homem e, no entanto, não deixa de escapar a todos os esforços racionais normais. A fórmula, o rito e aquilo que governam é coevo [...] Desta forma, é universal a crença na existência primeva e natural da magia.

A constatação da não criação da magia por uma cultura específica, mas sua onipresença em diferentes tempos, espaços e sociedades, estabeleceu um consenso entre os estudiosos sobre a existência de práticas e representações da magia inerentes a todas as culturas (SANTOS, 1999, p. 11), independente do nível de tecnologia das mesmas.

Assim sendo, também os antigos romanos e povos que constituíram o Império Romano não se isentaram da crença na eficácia de tais práticas. As evidências arqueológicas e literárias das antigas épocas romanas não deixam nenhuma dúvida de que houve praticantes de diversos tipos de magia no Império Romano, sendo que neste texto nos centraremos em pensar tais processos em relação ao contexto do Principado Romano (primeiros séculos do Império Romano: final do século I a.C. e séculos I, II e meados do século III d.C.).<sup>ii</sup>

Sendo a Antropologia Cultural a área de estudos que analisa os sistemas simbólicos, religiosos e comportamentais dos seres humanos em sociedade, em constante reflexão sobre as diferenças entre as culturas, a contribuição da área para o estudo da História das práticas e representações da magia nos diferentes contextos torna-se fundamental. Assim, pensar a História da magia se utilizando das contribuições dos estudos dos antropólogos é considerar as fronteiras, semelhanças e diferenças entre as culturas no tempo e espaço e, especialmente, pensar como tais práticas são importantes para a constituição da ordem social de determinada comunidade. Além disso, seguindo as observações de importantes antropólogos, podemos perceber elementos que compuseram e ainda compõem o imaginário em torno da magia que são comuns em diferentes contextos históricos, inclusive no mundo romano do Principado.

Diferentes antropólogos se propuseram a estudar os sistemas simbólicos mágico-religiosos. O historiador antiquista Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 161) nos

mostra que a magia apenas veio a ser estudada de forma sistemática com os trabalhos clássicos de antropólogos como Edward Tylor, James Frazer e Robert Codrington, na segunda metade do século XIX e Émile Durkheim, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski e Evans-Pritchard, na primeira metade do século XX. Mauss (2003, p. 49), no entanto, explica que com Tylor, em *Primitive culture*, obra de 1871, os estudos da magia têm um importante impulso, mas é apenas com Frazer e Lehmann que chegamos a verdadeiras teorias sobre o tema.

Portanto, o estudo científico da magia inicia-se no âmbito da Antropologia, área a qual até hoje às pesquisas sobre a temática são imensamente devedoras, em uma tentativa de “explicação global para os fenômenos mágicos a partir de descrições etnográficas obtidas junto às sociedades primitivas, em especial, aquelas situadas no continente africano e na Oceania” (SILVA, 2003, p. 162).

Silva (2003, p. 162) também nos mostra que, como observa a historiadora Mary Douglas, os estudos historiográficos sobre a magia, influenciados, especialmente, pela análise da ação da Igreja nos processos inquisitoriais da Época Moderna, buscam refletir sobre a magia enfatizando os conflitos e o clima trágico e violento das perseguições. Enquanto os estudos antropológicos privilegiam pensar as práticas e representações da magia como algo enraizado em uma sociedade, não tendo nada de excepcional em si, mas contribuindo para a manutenção da sociedade na qual tal fenômeno emerge. Entretanto, tais estudos também mostram como a magia pode “dar margens a conflitos intensos e violentos se alterando o *modus vivendi* tradicional” (SILVA, 2003, p. 162).

Devemos destacar que um importante historiador contemporâneo que se propõe a pensar o imaginário em torno das práticas e das representações mágico-religiosas é o italiano Carlo Ginzburg que, embora se centre, em muitos de seus estudos, nas práticas inquisitoriais e seus testemunhos, volta-se, com um olhar antropológico, a um universo de crenças possível de ser pensado a partir dos processos estudados. Em *Os Andarilhos do bem* (1988), por exemplo, Ginzburg, utilizando-se da perspectiva antropológica, estuda a mentalidade religiosa de camponeses acusados na região do Friuli nos finais do século XVI a meados do XVII, apresentando como um conjunto de crenças de raiz popular foi transformado na imagem inquisitorial da feitiçaria e do sabá. Em *História Noturna* (2001), novamente, Ginzburg analisa os processos inquisitoriais da região friulana no

contexto da Época Moderna, tentando se aproximar do conteúdo mítico e do folclore em torno das falas dos acusados e acusadas pela Inquisição Moderna.

Neste texto buscaremos apresentar algumas considerações sobre como a Antropologia Cultural pode contribuir para a compreensão da magia no Principado Romano, centrando-nos, no entanto, na análise de documentos textuais, portanto em representações e não nas práticas propriamente.

## **1. A contribuição da Antropologia para o estudo da Magia no Principado Romano**

### **1.1. As Leis da Simpatia Universal, a Magia e a Religião**

Um dos primeiros antropólogos a teorizar sobre a magia foi o escocês James Frazer. A preocupação de Frazer era pensar a magia a partir da ação praticada, analisando a razão da crença na sua eficácia. Suas perguntas eram: o que rege o pensamento mágico? Por que se acredita na magia? Frazer também se preocupou em fazer uma diferenciação entre o que seria a magia e o que seria considerado como religião, utilizando-se, para isso, de uma perspectiva evolucionista muito difundida no contexto em que escreveu. Frazer estabeleceu, partindo de uma análise tripartidária, a distinção entre magia, religião e ciência, defendendo que o antagonismo básico entre magia e religião estava fundamentado em diferentes concepções do funcionamento da natureza.

Para Frazer, a religião acredita na existência de poderes que controlam a natureza e que são superiores aos homens, neste sentido, os homens necessitam de devoção a estes poderes, caracterizados como deuses ou santos, a fim de garantir o bom ordenamento do mundo (MONTERO, 1990, p. 09). Já para os que creem na magia, na concepção de Frazer, a natureza não seria regida pelos caprichos dos deuses, mas pela ação de leis mecânicas imutáveis cuja interferência é possível quando calculada com precisão, assim ao se aplicar as leis da causa e efeito se obtém o desejado.

Frazer definiu, a partir daí, que a crença na magia nada mais era que uma tentativa ilusória de intervir na ordem do mundo, uma espécie de “falsa ciência”, conforme observou a antropóloga Paula Montero (1990, p. 5), anterior à religião,

prática considerada mais complexa e que teria resultado de uma espécie de fracasso da magia. Quando magia e religião convivem ao mesmo tempo, a magia é considerada por Frazer em um nível inferior de pensamento. Assim, na medida em que certos ritos mágicos são descobertos ineficientes o homem se sente impotente acreditando na existência de algo divino e superior.

Julio Caro Baroja (1992, p. 35) acredita ser problemático o método usado pela corrente evolucionista do século XIX da qual Frazer foi seguidor. Para ele, como historiadores devemos notar que as sociedades onde se imperou um pensamento mágico, em qualquer forma, são mais abundantes do que se crê, convivendo muitas vezes o pensamento mágico com o religioso e mesmo com o racional de maneira a quase não percebermos as fronteiras existentes entre tais crenças. Segundo Daxelmüller, a teoria que se oculta nesta abordagem evolucionista da magia situa-se nas análises preconcebidas do século XIX e do uso de definições modernas para categorizar os antigos sistemas religiosos, o que concordamos (CÂNDIDO, 2002, p. 25).

De acordo com Silva (2003, p. 162-163), alguns estudos colocam a magia como uma prática individual, mesquinha, fazendo dela “o domínio da imanência, do individualismo, da soberba, do malefício, da amoralidade (quando não da imoralidade), do censurado e do secreto” e colocando a religião como uma prática de caráter coletivo.

Nesta perspectiva, Durkheim definiu a magia como uma prática imoral, antissocial e desviante pelo fato de suas ações visarem interesses pessoais e por não ter um caráter positivo de coesão social e de solidariedade próprios da religião cívica (CÂNDIDO, 2002, p. 27). Considerações como estas fazem das práticas mágicas atitudes de desvio em oposição às práticas religiosas tidas como oficiais. O também antropólogo Marcel Mauss rebate a questão da magia como âmbito do individual colocando que mesmo quando ela é praticada por indivíduos isolados, está sempre fundamentada em práticas coletivas (MONTERO, 1990, p. 12).

Sendo o pensamento mágico integrante de uma forma específica de conceber a organização do universo, Frazer, na clássica obra *O ramo de ouro*<sup>iii</sup>, analisou os princípios do pensamento mágico, reduzindo-os a dois princípios ou leis, que como podemos notar, situam a magia em um âmbito que não possui nada de místico, sendo fundamentalmente racional:

1) Lei da Contiguidade: Segundo Frazer o pensamento mágico estabelece que tudo que estivera outrora unido produzirá efeitos sobre a sua outra parte, atuando assim sob partes do corpo, sob as coisas pessoais de alguém, através de membros de uma mesma família.

2) Lei da Similaridade ou Magia Imitativa: A magia imitativa tem como pressuposto a relação entre as imagens e os fenômenos. Assim o semelhante atrairia semelhante e agiria sobre o mesmo. Representar o que se quer atingir é o princípio desta lei, a imagem estaria para a coisa que se quer atingir assim como a parte está para o todo na Lei da Contiguidade.

Através desta segunda lei estabelecida por Frazer os estudiosos estabeleceram uma terceira lei:

3) O semelhante faz partir o semelhante provocando seu contrário. Assim, jogar água no solo, por exemplo, atrairia a chuva, fazendo desaparecer a seca.

No rito mágico, em geral, os antropólogos observam que esses princípios coexistem algumas vezes.

Em relação ao mundo romano antigo e as propostas de Frazer, vemos que é muito difícil definir as diferenças para os romanos entre magia teúrgica, *goetía*, e práticas religiosas que comportam ritos mágicos, também não é fácil distinguir as fronteiras entre magia e religião. Assim, as teorias que veem uma evolução entre tais práticas, propostas por Frazer, não podem ser cabíveis para se pensar a magia na Antiguidade romana.

As práticas de magia na antiga Roma fizeram parte da religiosidade dos povos que constituíram o Império. De uma forma geral, na sociedade romana do Principado, houve uma distinção entre práticas de magia populares consideradas malélicas e charlatãs – *goeteia* – e outra magia incorporada em rituais de deuses da religião oficial romana e parte de estudos filosóficos, a teurgia. Práticas de magia amorosa, práticas de magia relacionadas a competições esportivas, a intrigas familiares, disputas comerciais, etc. são atestadas nos defixios, – finas lâminas de chumbo com imprecações mágicas, conhecidas em grego como *katádesmoi* (RENBORG, 1997). Tal constatação mostra como a magia fez parte das relações de

poder, dos interesses de grupos e da vida cotidiana dos povos do Império Romano, ou seja, fizeram parte de uma crença coletiva.

Dessa forma, para o mundo romano, concordamos com Baroja (1978, p. 44-46), antropólogo e historiador espanhol que se dedicou às pesquisas sobre mitologia, folclore e também bruxaria moderna, que não podemos pensar a magia como um sistema de crenças totalmente separado da religião ou ligado ocasionalmente a ela. Também não devemos fazer uma distinção entre a religião como prática boa e a magia como má. O que, para nós, diferencia a magia da religião, em linhas gerais, é a própria característica do poder que é atribuído ao mago e a questão de que o religioso admite uma devoção aos seres sobrenaturais, enquanto o mago os obriga, através de rituais, a fazer sua vontade. Mas, muitas vezes encantamento, orações, sacrifícios se interferem em um mesmo rito.

Estudiosos como Lucien Lévy-Bruhl (1963), estudando povos chamados de “primitivos”, já mostraram que é impossível fazer uma oposição entre magia e religião na “mentalidade primitiva”, o que também concordamos para o contexto do Principado aqui apresentado pelos documentos.

Segundo Paul Harvey (1998, p. 321), a religiosidade romana institucionalizada repudiou a magia, de um modo geral, mas os rituais mágicos foram introduzidos nos ritos de deuses específicos, como, por exemplo, o culto de Zeus que apresentava rituais de magia relativa a fenômenos atmosféricos, o culto de Deméter que apresentava rituais destinados a assegurar a fertilidade, nas festas da *Lupercalia*<sup>iv</sup>, acreditava-se que o simples toque da correia de *Lupercus* curava a esterilidade. Também havia os ritos com o objetivo de afetar as condições atmosféricas, como o rito de banhar a estátua da Grande Mãe no Riacho Almo, um afluente do Tibre, destinado a chamar chuva. Em tais ritos religiosos podemos notar princípios da magia simpática percebida por Frazer.

Desta maneira, subentende-se que toda religião pode comportar ritos de cunho mágico ao executar rituais simpáticos, divinatórios, purificatórios, etc.

Uma primeira realidade que os textos romanos do período do Principado nos trazem, em nossa percepção, é a ambiguidade do que era a prática mágica na mentalidade dos escritores romanos, membros dos grupos das elites do Império. De maneira geral, como já mostramos, havia uma distinção entre práticas de cunho mágico, consideradas populares, maléficas e charlatãs, a *γοητεία* – *goeteia* – de

outra magia incorporada em rituais de deuses da religião oficial romana e parte de estudos filosóficos, a teurgia. “As práticas comumente reconhecidas como γοητεία são: viagens para o inferno, práticas mediúnicas, necromancia, simpatias, maldições, e todo tipo de persuasão oculta” (CORNELLI, 2001, p. 27).

Já a teurgia, de acordo com Joseph Bidez (apud DODDS, 2002, p. 284), era um tipo de prática de magia baseada na relação entre espíritos celestes. O objetivo principal da teurgia era, assim, atingir as forças divinas, sendo normalmente oposta a *goeteia*, que invocaria forças maléficas, na crença dos antigos romanos. A teurgia, portanto, era uma assimilação de rituais religiosos e especulações filosóficas com uma base mágica. A fim de atingir o conhecimento, dessa maneira, os filósofos teurgos praticavam ritos mágicos. Conforme Jacyntho Lins Brandão (1991), a magia ligada à filosofia, por um lado, era considerada um conhecimento místico, por outro lado, era uma espécie de conhecimento científico, o que fazia com que fosse aceita por largas faixas das camadas mais eruditas do Império Romano.

O termo μαγεία – *mageia*, do qual deriva o vocábulo *magia* do português moderno, por sua vez, era usado para definir as práticas religiosas dos persas, que, no entanto, não eram consideradas de maneira negativa na literatura do Principado. Etimologicamente a palavra “magia”, *mageia* no grego e *magia* no latim, parece ter originado da raiz sânscrita *mah*, grande, significando a atividade do mago.

Podemos considerar que na sociedade greco-romana imperial havia diferentes termos que, entretanto, designavam uma única classe de fenômenos e os filósofos buscavam preponderar a característica religiosa de suas práticas, mas entre a teurgia e a *goeteia*, havia uma fronteira pouco demarcada (HUBERT, s/d, p. 1495).

Tal preponderância demarcada pelos filósofos e a diferenciação que estes faziam das práticas mágicas, de acordo com a intenção do praticante, estão claras nas palavras do escritor Apuleio, do século II d.C., que sofreu uma acusação de praticante de magia descrita por ele em sua *Apologia*, autodefesa diante do processo que a acusação desencadeou:

Esta segunda classe de magia a que meus adversários se referem, segundo entendi, é uma prática penalizada pelas leis e está proibida desde os tempos mais antigos pelas Leis das XII Tábuas, devido as misteriosas e nefastas influências que pode exercer sobre as colheitas. É, portanto, uma prática tenebrosa e horrível, que se realiza durante a noite, se oculta nas

trevas, evita testemunhos, busca a solidão e murmura seus encantamentos em voz baixa [...] (APULEIO, *Apologia*, XLVII, 3).<sup>v</sup>

Apuleio, da mesma forma, distingue dois tipos de práticas mágicas no romance *Metamorfoses*<sup>vi</sup>: uma magia totalmente afastada de concepções tidas como religiosas, representadas por meio de operações privadas (que quando o protagonista Lúcio realiza, o transforma em um asno), e outra que explora elementos religiosos como a súplica e as orações, ligada a filosofias e ritos religiosos, portanto, não punida por leis (como as iniciações nos cultos de mistérios, que volta Lúcio a forma humana). O primeiro tipo de magia pode ser considerado, nesse texto, um sacrilégio, mostrado metaforicamente na transformação de Lúcio no asno. O segundo tipo de magia, por sua vez, opera na crença na ação dos deuses, embora também seja atingida por meio de ritos específicos que podem ser considerados de cunho mágico.

Um exemplo de práticas teurgicas na Antiguidade é a ligação de muitos filósofos com os *daimones*. O *daimon*, ou gênio, eram o que os antigos gregos e romanos acreditavam como seres superiores capazes de intermediar a relação entre os homens e as divindades. Os filósofos da época imperial tinham um conceito de *daimones*, que eram utilizados em suas práticas de cunho mágico, claramente influenciado sobre as noções que Platão formulou sobre este elemento em sua obra *O Banquete*. (ZABALA, 1992, p. 266).

No século IV d.C., o historiador Amiano Marcelino ligou a fama do pitagórico Apolônio de Tiana com o contato com os *daimones*, chamado pelo historiador de gênios.

Igualmente nos é mostrado pelos imortais poemas de Homero que não são os deuses celestiais que se misturam ou ajudam os combatentes, mas sim espíritos familiares (gênios) que convivem com eles. Este foi o apoio, o que causou a eminência de Pitágoras, Sócrates, Numa Pompilio, o velho Cipião e (como alguns pensam), Mário, Otávio (que foi chamado de “Augusto”, o grande), Hermes Trismegisto, Apolônio de Tiana e Plotino (AMIANO MARCELINO, *Histórias*, 21, 14, 5).<sup>vii</sup>

Já um exemplo da prática mágica considerada charlatanesca, popular e, na literatura, essencialmente feminina, pode ser visto neste trecho de um poema também da época do Principado Romano, de Ovídio:

Vós, que não conheceis tártea<sup>viii</sup> velha,

Vil corretora de venais carícias,  
Lede nos versos meus o retrato.  
– Sorvedouro de vinho – a chama do vulgo  
Nunca livre dos báquicos vapores  
Viu de Memnos a mãe o róseo carro;  
Entende a fundo os mágicos segredos;  
Os versos canta a feroz Medéia.  
E os rios para trás remete às fontes;  
Sabe a virtude à grama, ao rombo em giro,  
Ao vírus seminal de égua ciosa;  
Quando lhe apraz, no céu se apinham nuvens;  
No céu quando lhe apraz, renasce o dia.  
Eu vi a sua voz, se fé mereço,  
Os astros destilar sanguíneas gotas,  
E em cruento rubor tingir-se a lua  
Suspeito que nas trevas esvoaça,  
Perdida a antiga forma, e revestido  
O corpo anoso de encantadas plumas  
Suspeito... e é fama. Dúplices pupilas  
Vibram dos olhos seus fulmíneo lume.  
Avós e bisavós extrai das campas,  
E rasga o duro chão com longos carmens. (OVÍDIO, *Canção VIII, Terceira de Amores, Os amores*, 1 ao 23).

Como vemos, portanto, os textos tentam mostrar diferenças entre uma magia popular e charlatanesca de práticas de cunho mágico incorporadas em ritos da religiosidade institucionalizada e estudos filosóficos, mas na prática tais fronteiras não são fáceis de serem percebidas.

A própria crença em representar um deus através de uma imagem pode ser considerada como uma crença essencialmente mágica, difundida e aceita pela religião. Nesse caso, não apenas as religiões clássicas, mas mesmo as religiões da atualidade aceitam pressupostos mágicos, como o uso das imagens de santos. A imagem representa a presença do deus como a Lei do Semelhante atrai Semelhante de Frazer (Similaridade). Conferimos que esta lei, estabelecida por Frazer sobre a ação do pensamento mágico, tem como mesmo princípio a crença em representações de seres humanos em encantamentos por meio de bonecos de cera ou outro material, prática esta que, conforme indicações de Anne-Marie Tupet (1976, p. 302), também se mostrou comum no mundo romano. Portanto, embora seja criticável a concepção evolucionista de Frazer para a magia, assim como sua percepção da mesma como separada da religião, seguindo pressupostos racionais também superados pela ciência, Frazer trouxe elementos interessantes das práticas de magia de contágio e simpatia.

Na *Sátira VIII* do Livro I das *Sátiras* do poeta Horácio (65 – 8 a.C), por exemplo, há a descrição do uso de um boneco de cera e um de lã na representação

de um ritual mágico. Usando do tom habitual de humor e crítica de um poema satírico, nesta sátira Horácio descreve a busca noturna das personagens Canídia e Sagana por ossos e plantas maléficas em um antigo cemitério. A figura de lã se mostra superior podendo representar a feiticeira Canídia ou a pessoa que quer desatar uma magia e a de cera, amedrontada, a pessoa que se quer atingir, o feitor do outro ritual. Mas a feitiçaria também poderia ser para Sagana ou para alguém que contratou o serviço das feiticeiras. Ao evocar a fúria Tisífone, a magia pode demonstrar ter um valor de vingança, assim o boneco de cera representa o suplicante temeroso, vítima da feiticeira representada no boneco de lã.

Traziam dois bonecos, um de cera  
E outro e lã, que, mais avantajado,  
Castigar o inf'rrior ameaçava.  
Estava humilde e súplice o de cera,  
Como que com servis e duros tratos,  
Mui brevemente parecer temia:  
Por Hécate uma brada; a outra invoca  
A feroce Tisífone: do Averno  
As cadelas, e horríficas serpentes  
Viras então vagar: vermelha a Lua,  
Por tal não ver, cós túmulos se esconde (HORÁCIO, *Sátiras*, I, *Sátira VIII*,  
42 ao 52).

Frazer também mostrou que existe um conhecimento das substancias mágicas baseadas em afinidades com o rito em que será desenvolvido. É exatamente isso que vemos na acusação contra Apuleio, descrita em sua *Apologia*. Acusam Apuleio de ter comprado, para a prática mágica, peixes de uma espécie venenosa, o *lepos marinus*, e dois tipos de animais marinhos cujos nomes representam as denominações dos órgãos sexuais masculino e feminino, *ueritilla* e *uirginal*.

Conferimos que o problema da compra de peixes para os acusadores reside no fato de que a espécie *lepos marinus*, adquirida por Apuleio, possui propriedades venenosas. De acordo com fontes documentais da época, como os escritos de Plínio, o antigo, em sua obra *História Natural*, o *lepos marinus* não era um peixe propriamente, mas uma espécie de molusco marinho e se caracterizava como um dos mais venenosos animais do mar, seu simples contato com uma pessoa provocava alterações e reações estomacais imediatas.

A problemática da compra de animais marinhos com nomes de órgãos sexuais ocorre justamente devido à denominação da espécie comprada por Apuleio,

pois de acordo com os acusadores, estes peixes foram usados na prática da magia amorosa com o intuito de conquistar sua esposa Pudentila.

Para nós, este ponto se refere a princípios da virtude simpática ou imitativa estabelecidos conforme as Leis da Simpatia Universal, que considera que o pensamento mágico admite uma afinidade entre as coisas. Assim, os acusadores de Apuleio veem as propriedades mágicas dos peixes propícias para a magia amorosa no parentesco entre as palavras. Segundo Flitz Graf (1994, p. 87), a convicção de que o nome das coisas se assemelha com suas propriedades está profundamente inscrita no pensamento greco-romano. Também de acordo com Jacyntho Lins Brandão (1991, p.113):

Não há dúvida de que, nos dois primeiros séculos de nossa era, a teoria da simpatia universal se encontra consideravelmente difundida, fornecendo fundamentos 'científicos' para a alquimia, a astrologia, a magia e certas formas de medicina: havendo relação simpática entre os elementos, os astros e os órgãos do corpo humano [...] agindo sobre um dos componentes da cadeia pode-se obter reação no correlato.

No entanto, como vemos, ao mesmo tempo em que a magia constitui práticas comumente enraizadas em todas as sociedades humanas, não possuindo, dessa forma, características extraordinárias também na mentalidade dos romanos e povos que constituíram seu Império no contexto do Principado, ela é também punida em várias sociedades, o que demonstra que por mais que tais práticas existam corriqueiramente nas mais diversas culturas, elas representam certo perigo.

Para nós, tal perigo vem do poder que é atribuído ao praticante da magia. Silva (2003, p. 168) indica-nos que dentre as diversas teorias sobre o que seria a magia, os pesquisadores, sejam eles antropólogos ou historiadores, concordam em um ponto: a magia representa, em diferentes sociedades, uma forma de poder.

## **1.2. Magia e Poder**

Assim, como sabemos, um segundo grupo de antropólogos voltou-se para a análise da atmosfera de poder criada em torno de pessoas com fama de possuírem poderes mágicos, reconhecendo nesse poder uma forma de saber, uma linguagem específica cujo detentor da mesma possui, o que lhe confere fama, prestígio e também perseguições em muitos casos. Além disso, para esse grupo de

antropólogos, a pergunta a ser feita passa a não ser mais “por que as pessoas creem?” e sim “qual o sentido da crença?” (MONTERO, 1990, p. 6). Dentre esses antropólogos destacamos os nomes de Malinowski, Mauss e Lévi-Strauss.

Como mostra Silva (2003, p. 163), esses antropólogos colocaram em evidência o caráter social da magia e a ideia de que a crença no poder de certas pessoas de realizarem atos mágicos mostra um caráter coletivo passado de geração em geração ainda que a pessoa com poderes mágicos realize sozinha os ritos. Tal ideia rebate a concepção de Frazer de que a magia era apenas a manipulação ilusória das leis mecânicas do universo. Malinowski (1984) chega a questionar a ideia de que a magia deva ser compreendida apenas como um sistema de práticas executadas para atingir um fim, propondo que a reflexão volte-se para as razões pelas quais as pessoas acreditam naquelas práticas.

Para Malinowski (1984, p. 77), a força da magia está no feitiço, ato que só o praticante conhece. Neste sentido o antropólogo percebe que o feitiço precisa de três elementos que completam o ato e a crença na eficácia, seriam eles: efeitos fonéticos (imitações de sons naturais e/ou animais), uso de palavras que invocam ou ordenam o objetivo desejado e alusões mitológicas (referências a heróis antepassados da cultura) que consolidam uma tradição ao ato.

No trecho do poema abaixo, do poeta romano Virgílio, temos a descrição de uma magia amorosa, onde podemos ler a imitação da feiticeira em um animal (lobo):

[...] De venenosas ervas está cheio  
Eu te vi com elas  
Em lobo transformaste  
E nas selvas fragosas escondeste:  
Faz sair os mortos  
Do hediondo sepulcro:  
A arrancar as colheitas  
De seu campo nativo, e em um voo  
Até sua voz transportá-las  
E fazê-las cultivar em outro solo  
Traga-me, versos meus, sem demora  
O belo Dafnis, a quem minha alma adora (VIRGÍLIO, *Bucólicas*, Écloga VIII, 95-100).

Da mesma forma, Horácio sublinha a palidez das feiticeiras na *Sátira VIII* e o uivo que elas emitem, o que poderia demonstrar uma identificação dessas feiticeiras com os cães da deusa Hécate, a deusa romana da magia.<sup>ix</sup>

Com a velha Sagana errar uivando:  
Dava-lhe palidez hediondo aspecto:  
Entram a esgravatar o chão coas unhas;  
Rasgam c'os dentes negra cordeirinha;  
Derramam sobre a cova o quente sangue,  
Para ali os Manes atraídos,  
Aos nefandos conjuros lhes respondam (HORÁCIO, *Sátiras*, I, *Sátira VIII*, 35 ao 41).

Em parte do dramático poema *Épodo V*, Horácio cita os padroeiros das feiticeiras: a deusa Diana<sup>x</sup> e os numes vingadores, escreve sobre cães citando o bairro romano pobre de Suburra, refere-se ao vestido enfeitiçado da mitológica Medéia (alusão a heróis mitológicos que dá tradição ao rito, como explicou Malinowski) e demonstra a feiticeira tentando quebrar um feitiço amoroso com outro mais poderoso.

Ó noite, ó tu Diana,  
Descei dos céus, ó numes vingadores,  
Contra meus inimigos,  
Enquanto as feras nas montanhas dormem,  
Presas em doce sono;  
Os cães no bairro de Suburra uivando  
Esse adúltero velho, digno objeto  
De mofas e risadas;  
De pomada odorífica inundado,  
Que nunca tão perfeita  
Saiu das minhas mãos industriosas.  
Mas estes vingadores,  
Pestíferos venenos não produzem  
Seu desejado efeito  
Nem tanto podem, como pode aquele  
Vestido enfeitiçado  
Que a soberba rival  
Mandou nas núpcias,  
A bárbara Medéia  
Mas ah! Que se levanta  
Mais poderosa maga o encanto quebra  
Com mais potentes versos. (HORÁCIO, *Épodos*, V, 70 ao 89/ 95 e 97).

Ainda conforme Malinowski (1984, p.83), a magia seria resultado de um impasse prático, sendo um ato carregado de forte conteúdo emocional. Segundo o antropólogo algumas situações específicas estão fortemente vinculadas aos atos mágicos, seriam elas:

O homem, sob a onda de fúria impotente ou dominado pelo ódio frustrante, cerra espontaneamente o punho e desfecha imaginários golpes sobre o seu inimigo, balbuciando imprecações, lançando palavras de ódio e a impassividade da sua amada, tem visões dela, dirige-lhe a palavra, suplica-lhe e ordena-lhe favores, sente-se correspondido, abraça-a em sonhos. O

pescador ou o caçador ansioso vê na sua imaginação a presa emaranhada nas redes, o animal atingido pela lança; profere os seus nomes, descreve por palavras as suas visões da magnífica pescaria ou caçada, esborraça mesmo gestos de representação mímica daquilo que deseja. O homem perdido à noite no bosque ou na selva, atormentado pelo receio supersticioso, vê-se rodeado de demônios, dirige-lhes a palavra, tenta afastá-los, ou foge deles cheio de medo, como um animal que procura salvar-se fingendo-se morto.

Os defixios e papiros mágicos encontrados em territórios do Império Romano no período do Principado também mostram que as práticas mágicas nesse contexto eram voltadas, especialmente, para a magia amorosa, para a vingança, para casos judiciais, para casos agonísticos, para matar inimigos, etc. Corroborando Malinowski em relação à situação de impasse e desespero que a magia está relacionada.<sup>xi</sup>

Em relação ao poder que o praticante de magia detém, o que nos interessa em especial para o estudo da magia no Principado Romano, Malinowski (1994, p. 79), discordando de Frazer, percebe que:

A magia não deriva, assim, de uma observação da natureza ou do conhecimento das suas leis, é uma possessão primeva do homem, dada a conhecer apenas pela tradição e pela afirmação do poder autônomo do homem na consecução dos fins desejados.

Portanto, é o saber do mago que está em questão, o saber de manipular certos objetos que possuem poder mágico. Assim a magia, para Malinowski, não estaria na natureza, nem nos objetos em si, mas na capacidade do homem de realizar um rito reconhecido pela tradição.

De acordo com Malinowski (1984, p. 77-80), a força da magia está no feitiço, elemento mais importante da mesma, o feitiço, por sua vez, só é possível porque alguém conhece sua fórmula eficaz. Assim, a força da magia não é possível independente da ação humana, não existe força mágica na natureza e nos objetos isoladamente, o homem é que descobre e apreende esta força. Usando desta força, o agente mágico possui poder pessoal, que é a perícia mágica.

Neste mesmo sentido, uma das características básicas que diferenciam a magia da religião, para Malinowski (1984, p. 91) está na “afirmação do poder do homem para provocar determinados efeitos concretos, por intermédio de um feitiço e ritos específicos”, enquanto a religião encontra-se no domínio da fé.

Diante dessas observações sobre o poder que a magia confere ao detentor dos conhecimentos mágicos, o antropólogo Mauss (1974) observou que, em determinadas sociedades, quem detém conhecimentos mágicos ocupa cargos de liderança ou a sociedade lhe confere a capacidade de ocupá-los. Esta análise considera a magia como um sistema simbólico, que tem sua eficácia construída pela sociedade. Para Mauss, existe algo chamado *maná*, termo que este antropólogo designa uma categoria inconsciente da existência da força de certos objetos (calor, resistência) ou seres (prestígio social, ou riqueza, por exemplo).<sup>xii</sup> É o *maná* que sempre existe como categoria do pensamento de uma coletividade, portanto, que atribui o poder a alguém. Assim, se uma pessoa é qualificada como portadora de poderes mágicos é porque há um valor socialmente construído em torno de seu poder (MONTERO, 1990, p.17-20). Malinowski, por sua vez, não concorda com a ideia de *maná* como o poder de certos objetos na realização da magia, pois para ele, como já destacamos, o poder da magia se encontra no rito e, conseqüentemente, na capacidade do homem em realizá-lo corretamente.

Da mesma forma, Lévi-Strauss (1975, p. 194), em um estudo sobre a prática mágica, prática esta que ele próprio considera ter também uma perspectiva psicanalítica, concorda que a eficácia da magia implica na crença nos poderes extraordinários do praticante, na eficácia de suas técnicas, é o que esse importante antropólogo chama de “eficácia simbólica” e *consensus* coletivo. Lévi-Strauss apresenta três elementos da crença na eficácia da magia: a crença do feiticeiro na sua própria magia, a crença do enfeitizado na magia do feiticeiro e a crença coletiva na magia do feiticeiro mencionada. Assim, a sociedade confere poderes ao feiticeiro.<sup>xiii</sup>

No Principado Romano a magia também era considerada um saber e a seus praticantes era conferido um conhecimento e, conseqüentemente, um poder. Tal conhecimento atribuído ao detentor de saberes mágicos é percebido na análise do nome de uma importante personagem da magia na poesia daquele contexto, a feiticeira Sagana, de Horácio. Sagana tem seu nome vindo do vocábulo *saga*, que também podia significar feiticeira em latim, *saga/ae*. Dessa maneira, a personagem de Horácio seria a feiticeira por excelência. Segundo Cícero, *sagire* significa compreender de forma penetrante e por isso se relacionaria a feiticeira, aquela que considera saber muita coisa (MONTERO, 1996, p. 46).

Portanto, como vimos, para os antropólogos apresentados, o praticante da magia é tido como alguém que possui um saber especial, o que confere em relação ao mundo romano no contexto aqui apresentado. Em torno da ação mágica se estabelece uma relação entre poder e saber. Seu poder é a fonte de um grande saber e seu saber a possibilidade de exercer um poder maior (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 166). Esta seria a razão pela qual todo mago ou suposto mago vê surgir em torno de si uma série de histórias de seus feitos e façanhas que garantem sua fama e a crença em seus poderes, é a “mitologia da magia” (SILVA, 2003, p. 168). A função desta mitologia não seria de explicar, mas garantir os poderes mágicos de um determinado indivíduo (MALINOWSKI, 1984, p. 86).

Esta mitologia mágica pode ser verificada em torno do escritor romano-africano Apuleio, por exemplo. Uma lenda cristã mostra Apuleio competindo com os magos do mesmo contexto, Juliano e Apolônio de Tiana, para ver quem curava mais rápido uma peste que invadira Roma. Segundo Dodds (2002, p. 265), estes casos demonstram que um status de poder é colocado em causa: o poder de curar e de alterar a natureza que é atribuído a estes três lendários personagens romanos envoltos em magia.

Os padres da Igreja Cristã no início de sua afirmação (São Jerônimo, Santo Agostinho, Lactâncio, entre outros) chegaram a opor Apuleio a Jesus Cristo, como faziam com Apolônio de Tiana (BICKEL, 1987, p. 245).

Apolônio de Tiana foi outro personagem do Principado Romano que viu surgir em torno de si uma mitologia da magia, nos termos de Malinowski. Na tradição de textos da Antiguidade que chegaram até nossos dias, vemos Apolônio sendo mencionado de maneira negativa nos escritos de Luciano de Samósata, que diz: “Este mestre e amante era tianeu do círculo de Apolônio e dos que sabiam de toda a sua tragédia, já vês de que tipo é o homem de quem te falo” (LUCIANO, *Alexandre ou o falso profeta*, 5). De acordo com o historiador Fernando Gascó (1986), podemos também considerar a passagem XXIX da obra *Philopseudes*, de Luciano, como menção irônica e crítica a Apolônio, citando a obra: “Neste momento entrou na casa o pitagórico Arígnoto, o de cabelo comprido e aspecto solene. Já se sabe a quem me refiro, àquele que goza de tanta fama por sua sabedoria e que leva o nome de santo.”

Aparecem menções a Apolônio também nos textos do historiador Dião Cássio (*História Romana*, LXVII, 18; LXXVIII, 18, 4). A historiadora Maria Dzielska (1986, p. 75) observa que Apolônio também é citado como γόης – *goes* em uma homilia de João Crisóstomo. Apolônio é mencionado como *magus* pelo autor anônimo conhecido pela tradição como Peregrino de Bourdeaux.<sup>xiv</sup> E suas práticas são ligadas a *goeteia* por Cirilo de Alexandria em breve menção no discurso *Contra Juliano*. Também sabemos do envolvimento do nome de Apolônio de Tiana em polêmicas anticristãs do século IV por meio do material transmitido pelo cristão Eusébio de Cesareia (*Resposta a Hierocles*) sobre a leitura de Hierocles, governador da Bitínia, perseguidor de cristãos ao lado de Dioclesiano no início do século IV, que teria valorizado os atributos miraculosos de Apolônio contra Jesus. Hierocles, pelo que nos mostra Eusébio, uma vez que a obra de Hierocles não chegou até a atualidade, teria criado em Apolônio um rival para Jesus Cristo. A obra de Hierocles e o Apolônio por ele defendido, então, são duramente criticados por Eusébio.<sup>xv</sup>

Entretanto, Filóstrato, contemporâneo de Dião Cássio e do imperador Caracala (imperador considerado admirador de Apolônio por Dião Cássio), desenvolve um longo relato sobre Apolônio de Tiana, a *Vida de Apolônio de Tiana*, apresentando o personagem de uma maneira totalmente diferente da imagem de feiticeiro charlatão acima mostrada. Assim, em Filóstrato, Apolônio de Tiana é considerado um homem sábio, cuja sabedoria transcende ao humano, sendo ele um homem divino (θεῖος ἄνθρωπος – *theios aner*).

Voltando à questão do poder concedido ao praticante de magia, também acreditamos, como mostrou Mauss, que esse poder pode ser atribuído na forma de prestígio social, sendo que os indivíduos que o portam chegam a exercer atividades como conselheiros de governantes, ocupar cargos de liderança em suas comunidades ou despertarem o temor e o repúdio. Podem ser exaltados e referenciados ou até perseguidos, punidos e mortos pela capacidade de sua arte em exercer um poder incontrolado e subversivo.

A já citada acusação contra o filósofo e escritor Apuleio, ocorrida entre 156/158 e 161 d.C., é um exemplo do tema acima citado. Essa acusação de praticante de magia é a mais bem documentada que temos atualmente. O jovem Apuleio, filósofo e orador, após passar parte de sua vida viajando por cidades do

Império Romano pronunciando seus discursos, estabelece pouso em uma cidade da África Romana, Oea (província da África Proconsular), e lá se casa com uma rica viúva, Emília Pudentila, mãe de um antigo amigo que o recebe na cidade. Devemos destacar que a viúva negava-se a casar-se novamente, tendo já contraído esponsais com o irmão de seu falecido marido, aliança desfeita antes de conhecer Apuleio.<sup>xvi</sup>

Após o casamento Apuleio é acusado pelos parentes da viúva de tê-la conquistado por meio de práticas de magia amorosa. Vários são os fatores que levam seus adversários a desconfiança; entre eles uma passagem de uma carta de Pudentila, em que a viúva diz que Apuleio é um mago e a enfeitiçou, o próprio fato da viúva negar-se contrair novo matrimônio e agora se casar com o jovem, também o fato de Apuleio fazer experiências com peixes venenosos, que, segundo ele, faziam parte de um tratado naturalista que pretendia escrever.

No discurso de defesa *Apologia*, Apuleio faz, segundo ele próprio, uma verdadeira defesa da filosofia, uma filosofia de cunho mágico que começava aflorar no Império Romano: o neoplatonismo. Devido à falta de testemunhos e a ótima retórica de Apuleio, que advoga em causa própria, o escritor parece ter sido absolvido da acusação uma vez que passa a ser sacerdote anos depois na cidade de Cartago.

Na análise da autodefesa de Apuleio, na *Apologia*, podemos perceber que o escritor, sendo um homem abastado financeiramente e tendo recebido a educação dos grupos das elites do Império Romano, configurou-se como um importante cidadão da África romana, chegando a ocupar cargos políticos e sacerdotais. Também seus acusadores faziam parte da elite da época, sendo todos ricos em termos de fortunas privadas. Embora Apuleio não nos forneça muitos indícios das relações sociais e possivelmente os cargos que seus acusadores ocupavam na administração de Oea, podemos compreender que estes homens faziam parte da elite administrativa dessa cidade através dos dados sobre suas fortunas, já que era comum que os cidadãos membros da elite econômica fossem também os dirigentes e homens públicos nas cidades do Império. Assim, todas as famílias envolvidas no processo parecem estar relacionadas nas redes de poder que estruturavam as relações políticas das cidades romanas no contexto do Principado, sendo que indícios arqueológicos indicam que um importante membro dos *Sicinii*, família dos acusadores, chegou a ser senador em Roma.

Além disso, devemos estar atentos para o fato de que casamentos na Antiguidade Romana eram extremamente importantes para as carreiras de homens públicos como Apuleio e estavam relacionados com as alianças políticas entre as abastadas famílias da elite que administrava as cidades do Império.

Outra análise importante para a compreensão dessa acusação se deve ao fato de o acusado se configurar como um filósofo, um orador, um sacerdote e, de certa maneira, um praticante da magia teurgica, o que ele não nega na *Apologia*. Posições estas que lhe conferiram grande destaque nos setores da vida pública e na política romana, pois estavam também relacionados com o poder e o prestígio social. Nesse sentido, as análises dos antropólogos citados neste texto nos ajudam muito a compreender a atmosfera de poder que se criou também em torno das práticas filosóficas e mágico-religiosas de Apuleio.

Diante do exposto, vale ressaltar, que acreditamos que Apuleio foi acusado porque a magia nesta sociedade tem um significado maior do que apenas a prática em si, estando relacionada não apenas à crença no poder de mudar o curso natural das atividades humanas, que conferia um *status* de poder à figura de seu praticante, mas também ao poder político, já que no mundo romano imperial os próprios administradores eram adeptos de práticas desta natureza. Assim, acusando Apuleio de ser um mago, percebemos que esta sociedade acreditava na magia como um instrumento de poder, buscando eliminar um inimigo em potencial.<sup>xvii</sup> Por tal temor à magia, vemos sua criminalização desde as Leis das Doze Tábuas, a primeira legislação romana escrita.

O já tratado Apolônio de Tiana também é um personagem exemplo da relação entre magia e poder no contexto do Principado Romano. Apolônio de Tiana é mostrado como conselheiro de imperadores, generais e demais governantes romanos na *Vida de Apolônio de Tiana*, de Filóstrato, demonstrando um poder que também o leva a uma acusação de praticante de magia relatada na obra de Filóstrato.

Como notamos, portanto, se há punição a indivíduos que praticam a magia é porque há o temor à magia, acreditam em sua eficácia e no poder do praticante. Assim, concordamos com María José Hidalgo de la Vega (1995, p.167) que ressalta que outro ponto a se considerar é que se a magia foi punida em Roma não tanto por seu caráter secreto e marginal, mas por utilizar, em muitos casos, a mesma

linguagem da filosofia e do misticismo, configurava-se como uma linguagem representativa de um saber. Desta forma, em torno da ação mágica se estabelece uma relação entre poder e saber, já percebida por Malinowski. O poder do mago é fonte de um grande saber e seu saber lhe dá a possibilidade de exercer cada vez mais poder.

Em relação à magia e religião para esse segundo grupo de antropólogos, vemos que Mauss, mesmo questionando muitos pressupostos de Frazer que separam e mesmo opõem a magia da religião, situa a primeira no âmbito do malefício, das práticas negativas e antirreligiosas e a segunda no âmbito positivo do sacrifício (SILVA, 2003, p. 164), uma vez que Mauss vê a magia à margem dos cultos institucionalizados e públicos. O que não concordamos, especialmente para a sociedade do Principado Romano. Pela documentação arqueológica vemos práticas mágicas no território romano com a finalidade de proteção, cura, adivinhação, etc., que não podem ser consideradas malélicas. Pela documentação textual vimos como as fronteiras práticas entre *goeteia* e teurgia são pouco nítidas, por mais que os escritores, homens dos grupos das elites, tenham tentado assim definir tais práticas no âmbito do negativo e do positivo.

Hidalgo de la Vega (1995, p. 166) mostra que a magia na sociedade romana esteve presente em todas as atividades humanas: festas religiosas, rituais de magia amorosa, necromancia, adivinhações, não sendo estranha também ao mundo da política. A ligação da magia com o mundo do poder político, por exemplo, era tão forte em Roma que a repressão contra a magia se desenvolveu nos momentos em que o papel dos magos se fez preponderante em relação ao poder Imperial.<sup>xviii</sup>

No Principado Romano houve, portanto, uma atitude ambígua em relação à magia, assim como a sua própria concepção era complexa na época. Os romanos acreditavam na existência de uma magia boa e outra ruim cujas fronteiras eram pouco nítidas, mas não há como negar uma coisa: o fato de que a magia representava uma forma de poder em Roma, o que pode ser notado não apenas na maneira como os romanos puniram a magia, mas também em seus relatos sobre homens com poderes miraculosos.

### **Considerações finais**

Como vimos ao longo deste texto, através dos estudos da Antropologia Cultural clássica percebemos os símbolos que a ação mágica utiliza. Os antropólogos clássicos aqui citados estudaram sociedades chamadas de “primitivas”, mas o legado de seus trabalhos se mostra muito importante também para a compreensão do Império Romano e mesmo da nossa própria sociedade que possui religiosidades mágicas, como a Umbanda, por exemplo, e mesmo atos mágicos dentro das próprias religiões, o que mostra como a Antropologia é um ramo do conhecimento fundamental na área das Ciências Humanas para a compreensão dos fenômenos mágicos e também como a magia está presente em diferentes culturas e contextos sócio históricos, independente do grau de tecnologia alcançado.

Vimos que de fato alguns testemunhos textuais expõem a ideia de Leis que regem o pensamento mágico propostas por Frazer. Mas não podemos, como fez esse antropólogo pensar a magia como algo que antecede à religião para o mundo romano, pois as práticas mágicas no mundo romano antigo também apresentaram reflexões complexas e adentraram os caminhos das especulações filosóficas e também dos ritos considerados parte da religiosidade institucionalizada. Assim, concordamos, para o contexto do Principado Romano, com outros antropólogos como Mauss que observa como ambas, religião e magia, eram práticas complexas e que se interpenetravam. Não há na magia um pensamento “selvagem” e, portanto, pré-científico ou mesmo acientífico, como pensou Frazer.

Porém, acreditamos que a maior contribuição que os estudos antropológicos apresentados puderam nos dar para pensar a magia no Principado Romano foi sua percepção das práticas mágicas como um sistema de empoderamento do praticante, uma crença coletiva na eficácia da prática mágica que confere uma espécie de poder ao praticante. Tal caso pode ser verificado por nós na acusação contra Apuleio, mostrada em sua *Apologia*, e no poder que é conferido a Apolônio de Tiana, personagem envolto em magia e transformado em um bom conselheiro de governantes romanos por Filóstrato em *Vida de Apolônio de Tiana*.

Ainda, como observa Silva (2012, p. 17), destacando os trabalhos de Durkheim e Mauss, através da Antropologia pudemos perceber a magia “como uma *prática cultural* capaz de contribuir, de algum modo, para o desempenho de uma organização/instituição social”, capaz de dar uma ordem ao mundo, conferir sentido à realidade. Prática cultural presente em várias situações da vida social dos antigos

romanos e povos que compuseram o Império Romano: situações de jogos esportivos, situações jurídicas, casos de amor, situações de casamentos, de negócios, de cura, na medicina popular e nos estudos filosóficos, nas crenças religiosas e mitológicas, etc. Situações estas que não deixaram também de serem representadas na documentação textual.

Desta maneira, o diálogo entre a Antropologia e a História, no que tange aos estudos sobre a magia, sejam sobre as práticas ou as representações, mostra-se extremamente profícuo e, ainda que os estudos apresentados neste artigo sejam antigos, são totalmente atuais para os debates.

## REFERÊNCIAS

### Fontes documentais:

- APULÉE. **Apologie**. Texto estabelecido e traduzido por Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- APULEYO. **Apologia**. Tradução, introdução e notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Editorial Gredos, 1980.
- \_\_\_\_\_. **El asno de ouro**. Introdução de Carlos Gual García. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- CASSIUS DIO. **Dio's Roman History**. Traduzido por Earnest Cony. London/Harvard William Heinemann, Harvard University Press, s/d.
- EUSEBIUS. **Reply to Hieroles**. In: PHILOSTRATUS. **The Life of Apollonius of Tyana**. Vol. III. Editado e traduzido por Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2006. p. 145-257.
- FILÓSTRATO. **Vida de Apolônio de Tiana**. Tradução, introdução e notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1979.
- HORÁCIO. **Obras Completas**. São Paulo: Edições Cultura, 1941.
- \_\_\_\_\_. **Sátiras**. Tradução de Antônio Luís Seabra. São Paulo: Jackson Editores, 1952.
- LUCIANO. Alejandro o el falso profeta. In: \_\_\_\_\_. **Obras**. Tradução de José Luís Navarro Gonzales. Madrid: Gredos, 1988, Vol. II, p. 396.

OVÍDIO. **Obras**. 2ª ed. Tradução de Antônio Feliciano de Castilho. São Paulo: Edições Cultura, 1945.

PHILOSTRATUS. **The Life of Apollonius of Tyana**. Editado e traduzido por Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005, Vol. I.

\_\_\_\_\_. **The Life of Apollonius of Tyana**. Editado e traduzido por Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2005, Vol. II.

**TESTIMONIA**. In: PHILOSTRATUS. **The Life of Apollonius of Tyana**. Edited and Translated by Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2006, Vol. III, p. 81-143.

**TEXTOS DE MAGIA EM PAPIROS GRIEGOS**. Tradução, introdução e notas de J. L. Calvo Martínez e M<sup>a</sup>. D. Sánchez Romero. Madrid: Gredos, 1987.

VIRGÍLIO. **Bucólicas**. México: Editora da UNAM, 1988.

VIRGILE. **Énéide**. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

#### **Fontes bibliográficas:**

BAROJA, Julio Caro. **Vidas mágicas e inquisición**. Madrid: Ediciones Istmo, 1992.

BICKEL, Ernst. **Historia de la Literatura Romana**. Madrid: Gredos, 1987.

DODDS, E. R. Teurgia In: \_\_\_\_\_. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002, p. 284.

BRANDÃO, J. L. A adivinhação no mundo helenizado do II século, **Clássica**, São Paulo, 4, 1991, p. 103-121.

BRANDÃO, J. L. A adivinhação no mundo helenizado do II século, **Clássica**, São Paulo, 4, 1991, p. 103-121.

CÂNDIDO, Maria Regina. Magia do Katádesmos: téchne do saber-fazer. **Hélade** - Revista Eletrônica de História Antiga. 3 (1), 2002, p.23-34. Disponível em: <<http://www.heladeweb.com>> Acesso em: 19/03/2012.

CARROZO, João. **Elementos de Direito Romano**. Piracicaba: Editora Ampliada, 1991.

DZIELSKA, M. **Apollonius of Tyana in legend and history**. Problemi e ricerche di Storia Antica. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1986.

- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.
- GAGER, J. G. **Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.
- GASCÓ, Fernando. Magia, religión o filosofia, una comparación entre el *Philopseudes* de Luciano y la *Vida de Apolônio de Tiana*, **Habis**, 17, 1986, p. 271-281.
- GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem**: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. **História noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GRAF, Flitz. **La magie dans l' Antiquité greco-romaine**. Ideologie et Pratique. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- HARVEY, P. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica**. Grega e Latina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José. **El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano**. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1995.
- HUBERT, H. Magia. In: DAREMBERG, C. H.; SAGLIO, E. **Dictionnaire des antiquités grecques et romaines**. Tomo II, 1ère partie. Paris: Hachete, s/d., p. 1494-1521.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. **Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive**. Paris: PUF, 1963.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. 2ªed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 193-213.
- MALINOWSKI, Bronislaw. A arte da magia e o poder da fé. In: \_\_\_\_\_. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003, p. 47-181.
- MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo: Ática, 1990.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e História**. As práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1991.
- PRITCHARD, Evans. Frazer (1854 –1941). In: \_\_\_\_\_. **História do pensamento antropológico**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: edições 70. Perspectiva do Homem, 1981.

- RUSSELL, Jeffrey Burton. **História da Feitiçaria**. Feiticeiros, hereges e pagãos. Rio de Janeiro: Campus, 1993.
- SANTOS, Dulce O. Amarante. Práticas mágicas femininas e masculinas nos Reinos Ibéricos (1250-1350). **Estudos de História**, Franca, vol. 06 n. 02, 1999.
- SARIAN, Haiganush. Hécate duplo de Artêmis. Uma interpretação da cratera Ática de Toronto. **Boletim do CPA**, Campinas, n. 04, 1997.
- SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, Santos e Feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos místicos da *Basiléia*. (337-361). Vitória: EDUFES, 2003.
- \_\_\_\_\_. Prefácio. Notas para o estudo da Magia. In: SILVA, S.C. **Magia e Poder no Império Romano**. A *Apologia* de Apuleio. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2012, p. 15-22.
- SILVA, Semíramis Corsi. **Magia e Poder no Império Romano**. A *Apologia* de Apuleio. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2012.
- TUPET, Anne-Marie. **La magie dans la poesie latine**. Des origines à la fin du règne d'Auguste. Vol. 01. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- ZABALA, Jesús de Miguel. Demonologia em Apuleyo. In: ALVAR, J. BLÁNQUEZ, C. WAGNER, C. G. (eds.). **Heroes, semidioses y daimones**. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992, p. 265-271.

## NOTAS

---

<sup>i</sup> Doutora em História pela UNESP/Franca. Pesquisadora do Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (GLEIR – UNESP/Franca). E-mail: semiramiscorsi@yahoo.com.br

<sup>ii</sup> Não analisaremos o período da chamada Antiguidade Tardia (séculos de transição entre o Império Romano e a Idade Média) por considerarmos que há mudanças no que tange às representações sobre a magia em relação aos períodos anteriores da história romana devido à consolidação do cristianismo enquanto religião oficial do Império Romano no século IV d.C.

<sup>iii</sup> A clássica obra *O ramo de ouro* é um denso estudo em 12 volumes concluídos em 1915. A edição por nós usada, na sua versão traduzida para o português, é uma versão condensada da obra.

<sup>iv</sup> Festa romana celebrada anualmente no dia 15 de fevereiro, provavelmente em honra ao deus Fauno. Era um rito de fertilidade realizado quando seus celebrantes se reuniam em uma caverna do monte Palatino, onde se supunha que Rômulo e Remo haviam sido amamentados pela loba. Na ocasião realizavam-se sacrifícios de animais e uma corrida em torno do Palatino. Durante a corrida, mulheres posicionadas em torno do monte recebiam chicotadas, o que se acreditava transmitir a fertilidade. O mês de fevereiro (*februarius*) recebeu este nome justamente por ser o mês em que ocorria a festa com os chicotes (*februa*), objetos de purificação e fertilidade, assim, fevereiro seria o mês da purificação (HARVEY, 1998, p. 317).

<sup>v</sup> As traduções de textos em língua estrangeira, como essa, são nossas.

<sup>vi</sup> Também conhecido com o nome de *O asno de ouro*.

<sup>vii</sup> Essa passagem de Amiano Marcelino está em **TESTIMONIA**. In: PHILOSTRATUS. **The Life of Apollonius of Tyana**. Edited and Translated by Christopher P. Jones. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2006, Vol. III, p. 81-143.

<sup>viii</sup> Relativo ao Tártaro. Para os romanos, o Tártaro era o lugar para onde eram enviados os deuses que cometeram problemas. Temos descrição sobre o Tártaro em Virgílio, *Eneida* (Livro VI), mostrado como um lugar gigantesco, rodeado por um rio de fogo e cercado por uma muralha que impede a fuga dos que ali vivem.

<sup>ix</sup> Segundo Haiganuch Sarian (1997, p.15), Hécate é ao mesmo tempo epíteto de Artêmis e o nome próprio de uma divindade, de origem asiática é na Ásia Menor e nas Ilhas Egéias próximas ao litoral asiático que o culto de Hécate teve maiores repercussões. Seu nome, de etimologia incerta, parece referir-se a algo como “aquilo que atinge a longa distancia”. A deusa Hécate está associada à lua, possuindo aspectos muito complexos quanto às suas formas e associações. No século V a.C. esta divindade se ligará às superstições e à magia, aspecto que teve grande desenvolvimento na época helenística. Durante o período romano, seu culto se estendeu por todo Mediterrâneo, onde a deusa ganhou diversos poderes que muitas vezes se contradizem.

<sup>x</sup> Diana, deusa da caça está associada á deusa Ártemis grega, que por sua vez está associada a Hécate, ver mais sobre esta analogia em: SARIAN, 1997. Esta deusa aparece tanto neste poema como na *Sátira VIII*, de Horácio.

<sup>xi</sup> Para o estudo desse material ver: GAGER, J. G. **Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World**. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992. Sobre os papiros mágicos ver **TEXTOS DE MAGIA EM PAPIROS GRIEGOS**. Tradução, introdução e notas de J. L. Calvo Martínez e M<sup>a</sup>. D. Sánchez Romero. Madrid: Gredos, 1987.

<sup>xii</sup> A ideia de maná caracteriza-se como um termo usado nas línguas austronésicas para definir um poder, a eficácia de um rito ou um prestígio social relacionado com o sobrenatural. A compreensão do *maná* foi inicialmente tratada pelo missionário e antropólogo Robert Codrington.

<sup>xiii</sup> Lévi-Strauss e Malinowski usam o termo feiticeiro e mago. Devemos atentar para as peculiaridades do uso de termos como feitiçaria e bruxaria, que não são desprovidos de problemas conceituais. Há línguas modernas, como o francês, que não distinguem tais práticas, havendo também estudiosos que não as diferenciam, assim como os que as diferenciam. Conforme Jeffrey Burton Russel (1993, p.14), com quem concordamos, tanto as práticas da Europa Antiga e Medieval quanto a magia de tribos africanas, por exemplo, estariam agrupadas sob a denominação de feitiçaria. Já o termo bruxaria seria característico dos fenômenos de magia da Idade Média e Moderna, relacionados a representações de cultos satânicos. Carlos Roberto Figueiredo Nogueira (1991, p. 30-32) afirma que a feitiçaria é um fenômeno social arquétipo tanto na Antiguidade Clássica como na Europa Cristã, oriundo dos antigos sistemas agrários de tendência matriarcal, constituindo-se de uma prática individual e urbana. A bruxaria é caracterizada por este autor como prática mágica rural de caráter coletivo das sociedades agrárias medievais. Preferimos adotar os termos “praticante de magia”, “mágico”, “mago” e “encantamento” para referirmo-nos à Antiguidade Romana por serem estes os termos que Apuleio usa na *Apologia*, embora o termo feiticeiro não deixe de ser usado por nós. Segundo Apuleio, na autodefesa diante da acusação de magia, o acusam de ter encantado – *incanto* – (*Apologia*, XLVIII, 2), ter praticado a magia – *magia*, *ae* (*Apologia*, LIII, 4) – e por ser um mago – *magus*, *a*, *um* – (*Apologia*, XLVIII, 2).

<sup>xiv</sup> Informação contida no *Corpus Christianorum Series Latina*, 175, 10; CSEL, 39, 16 – Peregrino de Boudeaux (333).

<sup>xv</sup> Além do material trabalhado neste texto, temos ainda citações sobre Apolônio no léxico bizantino *Suda*, na *História Augusta* e nos escritos de Porfírio, Jâmblico, Arnóbio, Lactâncio, Libânio, Temístio, Jerônimo, Agostinho, Flávio Marcelino, Pseudo-Ambrósio, Eunápio, Sinésio, Nilo, Cirilo, Isidoro, Pseudo-Nono, Basílio, Macário e Sidônio. Christopher Jones, em *Testimonia*, cataloga e traduz para o inglês, no volume III da *VA* publicado pela Harvard University Press (Loeb Classical Library), uma série de menções a Apolônio de Tiana em grego e latim na documentação escrita e na cultura material.

<sup>xvi</sup> Espécie de noivado moderno, as esposais eram um compromisso de futuras núpcias, um contrato verbal entre a família do noivo e da noiva. O termo *esposais*, em latim *sponsalia*, deriva do verbo

latino *spondére* que significa prometer, assim sponsais seriam uma promessa mútua de casamento (CARROZO, 1991, p. 70).

<sup>xvii</sup> Em nossa Dissertação de Mestrado estudamos as relações entre a acusação de magia contra Apuleio e expressões de poder naquele contexto. Nossa dissertação foi publicada como o livro **Magia e Poder no Império Romano. A Apologia de Apuleio**, Editora Annablume, apoio para publicação da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), em 2012.

<sup>xviii</sup> Sabemos que a magia foi punida durante toda história de Roma Antiga, porém amplas perseguições contra adivinhos e pessoas consideradas como detentoras de poderes mágicos somente ocorreram a partir do governo do Imperador Constâncio II (337 – 361 d.C.). Mais informações sobre estas perseguições e suas relações com o poder imperial sugerimos a leitura de: SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basílica. (337-361)**. Vitória: EDUFES, 2003.