

Casamento e magia nas *Metamorfoses*, de Lúcio Apuleio (século II d. C.)

LUCIANE MUNHOZ DE OMENA
Universidade Federal de Goiás

ERICK MESSIAS COSTA OTTO GOMES
Universidade Federal de Goiás

RESUMO

Neste artigo analisaremos as ações de algumas das personagens femininas representadas na narrativa apuleiana *Metamorfoses* (conhecida também como *O Asno de Ouro*). Nosso objetivo é compreender a censura que Apuleio faz às ações femininas por afetarem a instituição do matrimônio, em especial, a prática da magia realizada pela personagem Panfília, a qual causa medo na cidade e usa de seu conhecimento para prática do adultério. Mais do que isso, Apuleio quer criticar as ações masculinas que permitem o papel desviante das mulheres, pois tais ações desagregam esta instituição fundamental para a vida dos romanos: o matrimônio.

PALAVRAS-CHAVE

Magia; Poder; Casamento.

Marriage and magic in *Metamorphosis*, by Lúcio Apuleio (century II A.D.)

ABSTRACT

In this article we are going to analyse some feminine character's actions represented in the Apuleian narrative *Metamorphosis* (known also as *The Golden Ass*). We aim to understand the censorship that Apuleio carries out regarding feminine actions because they affect the marriage institution, especially the practice of magic used by the character Panfilia, who causes fear in the city and uses her knowledge to practice adultery. More than that, Apuleio wants to criticize the masculine actions which allow the deviant women's role, for those actions disintegrate this institution which is fundamental for Roman's life: the matrimony.

KEYWORDS

Magic; Power; Marriage.

Nas *Metamorfoses* a sexualidade e as práticas mágicas são tomadas por expressões de poder feminino, por serem condutas que possibilitavam uma maior autonomia destas no espaço matrimonial. O comportamento desviante das mulheres dar-se-ia, na leitura apuleiana, não por sua *curiositas* pela magia, mas, sobretudo, pelo afastamento masculino das funções maritais. Ora, este distanciamento pode ser observado sob dois ângulos: por um lado, a passividade absoluta, a exemplo de Milão, gera descontrole em Panfília, que utiliza a magia para a conquista de amantes (Apuleio, *Metamorfoses*, Livros II e III)¹; por outro, o controle desmedido do esposo gera malefícios à união: Aretéia, esposa de Bárbaro, negocia com seu escravo e, a partir disto, envolve-se amorosamente com Filesítero (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro IX). Assim sendo, a passividade ou o controle absoluto são condutas criticáveis, são comportamentos que causam desordens femininas e colocam em evidência a ausência do exercício de cidadania de personagens como Bárbaro e Milão.

Nesse ambiente de descontrole, a magia pode ser tratada por um dispositivo de poder responsável pela inversão de papéis: a norma seria a ação de poder do masculino sobre o feminino, no entanto, é o masculino que sofre a ação do poder. Muda-se o foco: são as feiticeiras² que detêm o mando e, com isso, conquistam benefícios e ampliam seus domínios para além da *domus*, graças à fraqueza da sociedade falocêntrica, representada nesta narrativa literária³.

Não pretendemos fazer uma leitura das representações femininas na narrativa apuleiana em separado das representações masculinas, porque compreendermos que a atuação do feminino está em sintonia com o masculino (SCOTT, 1992, 1995; PANTEL, 1993; BARBOSA, 2007; FEITOSA, 2008, FUNARI & GARRAFONI, 2008). Em outras palavras, seus atos são realizados em meio a um contexto de ação por parte desses homens. Isso não significa que as mulheres se mobilizassem apenas em função das atuações do gênero masculino, pois possuíam vontades, anseios e desejos (sobretudo a atração por amantes), e para satisfazerem suas necessidades recorriam às artimanhas próprias de manipulação do outro, principalmente pela prática da magia e pela sexualidade, através do uso do corpo⁴. Partimos do pressuposto de que é “necessário estudarmos a história da mulher no seu contexto, junto com a história dos homens. [...] É preciso considerar igualmente o masculino e o feminino na análise histórica” (CIRIBELLI, 1995, p. 141).

Buscamos “enfoques que permitam superar a dicotomia entre a vitimização

ou os sucessos femininos, buscando-se visualizar toda a complexidade de sua atuação” (SOIHET, 1997, p. 278). Refletir a condição feminina dessa forma significa não aceitar as interpretações que consideram que a ação desenvolvida pelas mulheres são ações subordinadas e sem importância (CIRIBELLI, 1995, p.140). Uma compreensão feita a partir desses pressupostos anuncia que não compartilhamos de interpretações historiográficas, as quais consideram as mulheres na antiguidade romana como seres passivos, sem voz, que sofriam violências por parte dos homens e não possuíam qualquer meio de ação em prol de seus anseios pessoais.

Ao contrário de autores como Moses Finley (1991) e Paul Veyne (2009), consideramos as mulheres como agentes sociais que atuam no próprio seio da sociedade, as quais exerciam poder em diversas situações expressas na narrativa apuleiana. É necessário, parafreando Soihet (1997), superar os estudos de vitimização de mulheres, importantes na década de 1970, que as veiculavam a submissão e à docilidade, para compreendermos a atuação feminina no espaço das microrelações de poderes, mostrando atitudes de resistência ou mesmo de cooperação à *potestas* masculina, não mais com uma ênfase jurídica, mas em seus aspectos do cotidiano (CERTEAU, 2010). Como acentua Conde (2008) é imprescindível não levarmos em consideração somente os aspectos jurídicos das práticas sociais entre o feminino e o masculino, pois um

imenso império emaranhado de latinos, gálatas, egípcios, béticos, germanos, dácios, gregos, entre tantos outros, denota diversidades jurídicas, econômicas, étnicas, de idade, sexo, profissão e língua que acabam sendo camufladas e simplificadas pela expressão povo romano. Variedades que interferiam no lugar social ocupado pelos diferentes indivíduos e que são elementos importantes a serem considerados pelo pesquisador interessado em uma análise de gênero e poder. Isso não significa desconsiderar o caráter patriarcal da sociedade romana e o monopólio das relações públicas e dos cargos políticos por determinados homens, mas é preciso atenção para a complexidade social e jurídica romana, estabelecendo diferenças entre indivíduos (*ibidem*, p. 125).

Finley, numa proposta ainda marcadamente jurídica, reflete sobre o papel das mulheres na sociedade romana, sem levar em conta, em primeiro lugar, a variedade do império e suas práticas culturais (WOOLF, 2001; HUSKINSON, 2005; GUARINELLO, 2009) e, em segundo, privilegia a submissão e a passividade frente à *potestas* masculina. O autor avalia que as informações sobre as mulheres romanas se baseiam em fontes que em sua grande maioria foram escritas por homens (FINLEY, 1991, p. 150). Trata-se de um discurso sobre a matrona ideal –

que cuidava da casa e trabalhava a lã, além de conceber filhos legítimos, ou raras mulheres como Agripina ou Messalina, as quais se projetavam em função de seus consortes. Teríamos, então, espaços femininos modelados e submetidos aos valores masculinos, inclusive, suas vozes são silenciadas na contemporaneidade, tendo em vista que, quase em sua totalidade, a documentação escrita produz um discurso falocêntrico.

Nesse discurso temos, pelos menos, dois problemas: analisar as representações femininas ou mesmo masculinas em uma fonte escrita por um homem não inviabiliza, em nossa percepção, a interpretação acerca dos mecanismos de poderes perpetrados nesta sociedade. Se levarmos em consideração a impossibilidade de alcançar o passado, pois, em sua constituição, não mais existe, e sim nossas interpretações sobre os vestígios, que vinculamos a modelos e teorias (GUARINELLO, 2003), podemos pensar os espaços femininos afastando-nos, em primeiro lugar, do discurso masculino dos “antigos”, e, em segundo, compreender a formação discursiva do masculino sobre o feminino como sendo um processo “instaurador de discursividade” (LAKS, 2004, p. 116), como um processo normatizador de regras, que existem, muito provavelmente, em função dos desregramentos femininos. O segundo problema de Finley, não menos grave, é desconsiderar as fontes materiais como moedas, grafites, estátuas, pinturas parietais, tumbas funerárias, que, parafraseando Feitosa, “têm sido fundamentais para compreender a participação delas no espaço social” (FEITOSA, 2008, p. 126). Podemos destacar os grafites de Pompéia em um artigo de Lourdes Feitosa e Fábio Faversani – *Sobre o feminino e a cidadania em Pompéia* – nos quais analisaram os *programmata*, cartazes de propaganda política encontrados em Pompéia, os quais mostram mulheres participantes de campanhas eleitorais. Dessa forma, não tomam as leis romanas como reflexo da realidade, e afirmam que, pelo menos em Pompéia, a ideia de que as mulheres fossem totalmente alheias à vida pública não faz qualquer sentido. Assim, Feitosa e Faversani destacam estudos que rompem o estereótipo generalizante da submissão feminina, fato que permite criticarmos a suposição de uma completa supremacia masculina na relação entre os sexos na sociedade romana, geralmente vista como real e contínua ao longo da história.

Finley repete o mesmo discurso falocêntrico em que as mulheres são “frações anônimas e passivas, visto que as virtudes eram o decoro, a castidade, a graça, a serenidade e a fertilidade” (FINLEY, 1991, p. 152) e, com isso, sua interpretação fundamenta-se no estatuto jurídico, sendo o casamento uma instituição masculina como forma de dominação do corpo feminino.

A definição do *status* e dos direitos políticos dos filhos era um interesse do Estado e não poderia ser deixada a cargo de uma decisão particular incontrolável. O Estado, portanto, estabeleceu regras rígidas proibindo certos tipos de casamento: por exemplo, entre cidadãos romanos e não-cidadãos, independente de posição social ou riqueza; ou entre membros da classe dos senadores e cidadãos oriundos da classe dos libertos (ex-escravos). Assim, dentro dos limites permitidos, o direito de escolher e decidir era reservado aos chefes das famílias, que negociavam casamentos para os filhos e podiam consumir o casamento assim que a menina completasse doze anos. (*ibidem*, p. 153-154).

Sua perspectiva de análise se baseia em uma concepção puramente jurídica do casamento romano, segundo a qual a mulher permanecia legalmente submetida ao poder de seu *paterfamilias* e, dessa forma, o autor destaca o papel submisso e passivo das mulheres. Finley afirma que, “salvo exceções relativamente sem importância, **a mulher estava sempre sujeita ao poder de um homem (grifo nosso)** – do seu *paterfamilias*, do marido ou de algum guardião.” (*idem*).

Nossa fonte permite uma compreensão distinta: nela o casamento é utilizado pelas mulheres como mecanismo para se alcançar benefícios, a exemplo da mobilidade social. Para ilustrar tal situação, temos o episódio em que o personagem Lúcio encontra Birrena no mercado da cidade de Hípata (Apuleio, *Metamorfoses*, II, II-III). Ela se identifica como sua tia, irmã de sua mãe Sálvia, afirmando que foram criadas juntas e com estreita afinidade. Birrena compara-se à Sálvia: “Il n’y a de différence entre nous que la situation sociale: ta mère a épousé un haut personnage, moi un simple particulier” (Apuleio, *Metamorfoses*, II, III).

Logo num primeiro momento, percebe-se que o casamento serviu à mãe de Lúcio como forma de benefício pessoal: casa-se com um homem de elevada posição. Com isso, eleva-se a um círculo de relações sociais mais prestigiadas do que aquele em que vivia como solteira. Portanto, para a mãe de Lúcio, o casamento serve como uma forma de promoção social (OMENA, 2009, p. 8). Ao contrário de Sálvia, Birrena casa-se com um simples cidadão, o que não lhe traz benefícios sociais. Através dessa compreensão do discurso de Apuleio, percebe-se como o casamento funciona como estratégia de afirmação feminina. Através dele, podia-se elevar sua posição social ou mantê-la estável (*idem*).

Outro estudioso da antiguidade que compartilha do ponto de vista analítico de Finley é o francês Paul Veyne. Este confere ao casamento uma dupla necessidade: por um lado, casava-se “para esposar um dote”, isto é, para enriquecer; por outro, para ter filhos “que, sendo legítimos, recolheriam a

sucessão; e perpetuariam o corpo cívico, o núcleo dos cidadãos” (VEYNE, 1989, p. 47). Em sua compreensão, o século II d. C. era marcado por uma “moral do casal”, a partir da qual o marido se relaciona com a mulher com mais respeito e a considera uma amiga (*ibidem*, p. 47-49). Entretanto, essa nova moral não teve muitas consequências práticas na vida do casal e, em especial, da mulher (*ibidem*, p. 53-54). Ele considera a mulher casada inferior ao marido e inativa frente sua autoridade, reproduzindo o discurso de que os romanos faziam da matrona ideal, qual seja: aquela considerada como casta, submissa e obediente. Veyne afirma que, quando se casa, para a mulher só resta “continuar racional; quer dizer, **conhecendo sua inferioridade natural, obedecer (grifo nosso)**; o esposo a respeitará como um verdadeiro chefe respeita seus auxiliares devotados, que são seus amigos inferiores” (*ibidem*, p. 49).

A mulher aristocrática não teria o que fazer com as mãos, “a não ser se ocupar da roca e do fuso para matar o tempo de forma honesta e tradicional” (VEYNE, 1989, p. 82). Isso porque essa mulher “tem sempre um escravo à mão para antecipar-se a seus menores gestos e nunca fica sozinha” (*ibidem*, p. 82). Os escravos da *domus* estariam presentes em todos os lugares e em todos os momentos de sua vida. De acordo com Veyne, “a onipresença dos escravos equivale a uma vigilância perpétua” (*ibidem*, p. 83). Esta vigilância perpétua impediria à mulher qualquer atitude própria, seus gestos sempre seriam vetados, mesmo fora de casa: a “prisão móvel” composta por escravos a acompanharia.

Nossa leitura, em relação à Apuleio, admite outra concepção, e num duplo sentido. Por um lado, consideramos a experiência do feminino no espaço público acompanhada por escravos não como resultado de vigilância, mas, pelo contrário, como demonstração de alta posição social, prestígio e poder. Trata-se de uma compreensão a qual admite o poder como uma instância, que deve ser evidenciado para ser reconhecido pelo corpo social e, assim, ser exercido⁵. A esse respeito temos o exemplo de Birrena, a qual é descrita por Lúcio com as seguintes palavras:

Une dame passait dans cet instant avec une ample suite de domestiques; je hâte le pas pour l’atteindre; l’or qui encerclait ses pierreries et dont ses vêtements étaient tissus annonçait une personne de qualité (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro II, II).

Este excerto evidencia que os escravos não serviam como uma “prisão móvel”, mas, junto com os enfeites de ouro e de pedrarias, acentuavam a posição social e o poder de Birrena como “pessoa de categoria” na sociedade de Hípata. Trata-se de

um hábito romano de andar acompanhado, no espaço público, por escravos e por clientes como símbolo de honra e de prestígio social, evidenciado também em outras fontes documentais, a exemplo de Sêneca (*Epistulae Morales*), Petrônio (*Satyricon*), Tácito (*Anais*) entre outras (WALLACE-HADRILL, 2010).

Por outro lado, ao alegar que os cativos convinham como vigilantes, Veyne considera a dificuldade de encontro dos amantes. Estes “não sabiam onde se encontrar secretamente: na casa dele?, na dela? Os domésticos saberiam de tudo e iriam contando de uma casa a outra” (VEYNE, 1989, p. 83). Ao utilizarmos a narrativa apuleiana, podemos aferir outra leitura, em especial se compreendermos o conto de Bárbaro (DUPONT, 1998; HEIDEMANN & ADAN, 2010), um decurião conhecido “pela aspereza de seu caráter”, o qual é casado com uma mulher bem-nascida e de grande beleza, chamada Aretéia. O personagem realiza uma viagem com urgência, então, incumbe seu escravo Mimércio de vigiar sua esposa, e ameaça-o de castigo e até de morte se alguém a tocasse.

Mas a rara formosura da moça chamou a atenção de Filesítero, famoso adúltero da região. “Sachant bien que la fidélité humaine est chose fragile, qu’il n’est aucun obstacle qui résiste à l’argent et qu’on voit l’or forcer jusqu’aux portes d’acier” (Apuleio, *Metamorfoses*, IX, XVIII), Filesítero compra a fidelidade do escravo que, apesar de hesitar, aceita a proposta. Ao levar a mensagem até a sua senhora, quem também receberia ouro em recompensa ao encontro, Mimércio obteve resposta positiva. Aretéia, “loin de démentir la légèreté naturelle à son sexe, fait sur-le-champ à l’exécrable métal le sacrifice de son honneur” (Apuleio, *Metamorfoses*, IX, XIX).

Entendemos com essa narrativa que os escravos eram usados sim para a vigilância das matronas. Entretanto, essa vigilância não era tão rígida tal como coloca Paul Veyne, isto porque havia exceções, como no episódio de Aretéia, a qual negocia com um escravo de confiança e um amante, tendo em vista a prática do adultério na ausência do marido. Trata-se de uma compreensão que considera o poder em sua complexidade, e não apenas como uma via de mão única, na qual o homem o exerce e a mulher sofre sua ação.

Dessa forma, pode-se perceber que nossas ressalvas a respeito dos pressupostos de Moses Finley e Paul Veyne se baseiam principalmente na superação da concepção que esses autores têm sobre o casamento romano. Como dissemos, são pressupostos que desprezam as ações femininas e consideram-nas inertes perante o poder dos homens, sobretudo de seus maridos. Com o objetivo de sobrepujar esse tipo de concepção, a qual reproduz um discurso falocêntrico,

empregamos o arcabouço teórico-metodológico das relações de gênero, isto é, pensamos as ações femininas tendo em vista suas relações com o gênero masculino. Dessa maneira, não destituímos os atos femininos de seu contexto, a saber: o casamento.

As práticas do adultério por parte das mulheres não são ações antagônicas ao matrimônio. Pelo contrário, acontecem no momento em que se adaptam a situações dentro do próprio casamento. São condutas femininas realizadas no interior da esfera matrimonial, nas quais as mulheres se aproveitam de situações oportunas advindas da instituição, valendo-se delas para negociar com os diferentes atores sociais, com a finalidade de obterem benefícios pessoais.

Vale lembrar que, ao fazermos críticas a estas visões tradicionais acerca da condição feminina na Roma Antiga, as quais optam por uma concepção “vitimista” da mulher, não pretendemos desprezar o valor do matrimônio nesta sociedade. Não significa também que a narrativa apuleiana aponte uma noção segundo a qual os valores do casamento são recusados, pelo contrário, o matrimônio é um dos pilares institucionais em seu discurso⁶. O autor critica sim o casamento, no entanto, não se trata de uma crítica à instituição em si, mas à forma como ela é praticada por seus contemporâneos. Segundo Michel Foucault, a própria coesão da sociedade exige a direção do masculino. Mas para assim proceder, o homem precisaria, em primeiro lugar, praticar o cuidado de si. Isso exprime o que Michel Foucault chamou de a “cultura de si”, nas quais foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo” (FOUCAULT, 1985, p. 48-49). Deve-se reservar um tempo a si, para o qual se satisfaz suas necessidades, mas evita-se o exagero de qualquer espécie, abstém-se do que é supérfluo (*ibidem*, p. 56). Essa aplicação a si, quando praticada de maneira correta, deve expandir-se para o cuidado com o outro, com a casa e com a cidade, por isso, a assertiva foucaultiana considera o cuidado de si como sendo uma prática social e não um mero exercício de solidão (*ibidem*, p. 57).

Nesse sentido, qualquer falta que se cometa traz consequências para toda a sociedade. São excessos empreendidos contra o corpo e contra a alma. Por um lado, o conto apuleiano indica o excesso de autoridade⁷ como uma forma de desestabilização social, pois abriam espaço para as mulheres atuarem contra essa opressão, como bem indica o exemplo de Aretéia, que, como notamos, se vale do adultério como válvula de escape frente à rigidez de seu marido, Bárbaro. Por outro lado, a carência de autoridade também admite a desordem da ação feminina, conforme o caso de Panfília. São os abusos desse tipo os quais aponta Apuleio em

sua obra e, ao expô-los, o autor evidencia a fraqueza da sociedade falocêntrica, isto é, a deficiência da ação do homem na condução de si, do lar e da coletividade. É justamente essa deficiência masculina no exercício de sua função no lar que abre espaço para a ação mágica das mulheres. Tomemos o exemplo de Milão: não cumpre o seu papel no lar e, dessa forma, abre espaço para a ação “desordenada” de sua consorte. O personagem não atua positivamente em sua *domus* por viver como um avarento, mesmo possuindo riquezas, e vive afastado das relações sociais, em uma espécie de fronteira entre a cidade e suas redondezas. Citemos *in extenso*:

un homme qui possède des écus et du bien en abondance, mais décrié pour son extrême avarice et ses bassesses sordides. Il pratique, en effet, l'usure avec profit, prenant en gage de l'or et de l'argent. Confiné dans un étroit logis, il y vit, possédé par la passion qui le ronge, avec une épouse cependant, compagne de sa misérable existence (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro I, XXI).

Nesse ambiente desprovido de *status* social, a esposa de Milão é uma maga que emprega sua magia para diversos fins, entre os quais a conquista de amantes, em resultado de seu isolamento social, dado à opressão e à ausência de *auctoritas* de seu consorte. O cenário opressivo decorre da avareza de Milão, que não é um homem-provedor, um *pater* responsável por sua *domus*, por isso, sua conduta afasta-o das atividades políticas, sendo sua única preocupação prover seu lar com o mínimo necessário. Embora fosse um homem rico, sua falta de *uirtus*, dada pela avareza, o inviabiliza de cumprir seu papel de cidadão: oferecer doações à cidade e uma participação política ativa, que seria resultado da conquista de relações sociais. Dominado pelo medo de ataque de bandidos, vive em uma casa modesta, com poucos móveis, cujo único investimento significativo é a segurança: suas portas são solidamente aferrolhadas (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro I, XXII-XXIII). Aos olhos de Apuleio, a avareza e a ausência de *auctoritas* de Milão têm como resultado as ações de Panfília, a qual se entrega às artes mágicas amorosas (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro III, XV), que são consideradas pelas autoridades romanas um *maleficium* (DICKIE, 2006)⁸.

A magia pode ser definida como a tentativa de se mudar o curso natural dos acontecimentos, mediante a prática correta de certos procedimentos, nos quais se utilizam determinados objetos e, através disso, controla-se as forças sobrenaturais. A magia não busca mudar diretamente a realidade, mas expressa uma condição desejada e ainda não alcançada. Porém, atribui-se ao pensamento mágico a capacidade de produzir sobre a realidade os *efeitos desejados* (CANDIDO, 1999, p. 256)⁹. Trata-se de práticas que pertencem ao domínio da vontade e do desejo, de

tal modo que almejam alcançar fins pessoais e privados. São sempre praticadas em segredo, na medida em que se opõem aos ritos públicos, os quais possuem caráter comunitário, isto é, se venera os deuses através de práticas coletivas, tendo-se em vista o equilíbrio e a harmonia da sociedade como um todo.

Algumas práticas mágicas como o envenenamento e os filtros amorosos são condenadas no ambiente romano, uma vez que são tidas como uma potência subversiva para o equilíbrio cósmico, sobre o qual se funda a vida pública dos romanos (SANZI, 2006, p. 59). Tais homens viviam em um ambiente marcadamente religioso, haja vista que sua existência depende da ligação com o mundo sagrado. Esta conduz as relações sociais e políticas, isto porque não se pode separar em esferas distintas a moral, a natureza, as divindades e o homem, uma vez que todas as ações humanas, até as mais insignificantes, refletem a presença divina (NOGUEIRA, 2004, p. 23).

Assim sendo, a ligação com o mundo divino é realizada por meio dos cultos oficiais (WOOLF, 2003; GORDON, 2003; NOCK, 2003; SCHEID, 2003), os quais garantem a manutenção da vida humana e a continuidade de seu mundo através de uma relação de obediência com os deuses. Dito de outra forma, o homem depende da vontade divina e, dessa forma, necessita da ritualidade, na medida em que são “os rituais que garantem a continuidade da vida da comunidade por inteiro” (ELIADE, 1992, p. 55). Nesse sentido, a magia, compreendida como força particular atribuída a determinadas pessoas que podem atuar sobre os deuses e sobre o curso natural dos acontecimentos, representa uma evasão contra a lei que impede toda a liberdade de ação e proíbe toda manifestação das forças divinas; é uma forma de evasão anti-social e contra a legalidade estabelecida (NOGUEIRA, 2004, p. 27) e que, por isso mesmo, é condenada.

A magia condenada é a que se baseia em uma prática particular, a qual diz respeito a problemas específicos, concretos e detalhados da vida cotidiana, isto é, não se refere às questões coletivas, tal qual o culto aos deuses. Como sustenta Silva:

houve uma distinção entre práticas de magia populares consideradas maléficas e charlatãs - *goetia* - e outra magia incorporada em rituais de deuses da religião oficial romana e parte de estudos filosóficos como, por exemplo, as especulações de Apuleio sobre a natureza dos *daimones* e o uso destes seres em uma espécie de ritual mágico para a comunicação entre homem e deuses (SILVA, 2006, p. 96-97).

Dito de outra forma, em *Metamorfoses*, há divisão entre um tipo de magia que se afasta da religião oficial, como a que é praticada por Panfília, Méroe e Fótis,

e outro tipo de magia, a qual é exercida nos cultos oficiais, não punida por leis, como a da deusa Ísis, mostrada com detalhes no Livro XI. Dessa forma, compreendemos que a fronteira entre magia e religião é fluida e incerta. “Como desligar a ação mágica do plano divino? Não há religião sem magia, nem magia que não contenha, ao menos, um grão de religião, [...]” (NOGUEIRA, 2004, p. 23). Entretanto, a prática ritualística de Panfília possui finalidades objetivas e pessoais. Suas condutas ocorrem em segredo, uma vez que o próprio marido ignora suas ações, e até mesmo descrê da eficácia da magia adivinhatória (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro II, XI-XIV). Fótis é também uma feiticeira e a única que realmente conhece os segredos de sua ama, auxiliando-a na prática de magia. Em um diálogo com Lúcio, a cativa afirma: “Nous sommes déjà très mal notées dans la ville comme adonnées à la science des maléfices” (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro III, XVI).

As práticas mágicas da consorte de Milão são totalmente afastadas de concepções tidas como religiosas: sua preocupação fundamenta-se na sedução de um jovem beócio, pois Panfília, nas palavras de Fótis, “met fièvreusement en oeuvre tous les ressorts de son art, toutes ses machines de guerre” (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro III, XVI) para atraí-lo. O próprio Lúcio Apuleio é acusado de praticar encantamentos mágicos para seduzir sua esposa Pudentila, que, antes de seu matrimônio, era uma rica viúva. Acusado por seu filho, a magia teria um único fim: o enriquecimento de Apuleio (Apuleio, *Apologia* 71, 5-6). Este argumenta que seus conhecimentos procedem não de magia, mas de sua curiosidade pela ciência, ou melhor, sua prática filosófica. De acordo com suas palavras:

Pero por una creencia errónea, que comparten todos los ignorantes, se profieren tales acusaciones contra los filósofos, de suerte que a una parte de ellos, precisamente a aquellos que investigan las causas primeras y los principios constitutivos de los cuerpos, los toman por impíos y añaden que, por tal razón, niegan la existencia de los dioses, como ocurrió con Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Epicuro y los demás defensores del orden natural del mundo. Em cambio, a los demás, a los que estudian con el mayor celo la providencia que rige el universo y rinden culto a los dioses con la más profunda devoción, los llaman “magos” en el sentido vulgar de la palabra, como si fueran capaces de realizar por sí mismos lo que saben que tiene lugar, como sucedió antaño con Epiménides, Orfeo, Pitágoras y Ostanés (Apuleio, *Apología*, 27, 2).

Nessa obra, o filósofo neoplatônico descreve diferentes formas de práticas mágicas em que os populares, costumeiramente, creditavam à magia amorosa certos animais marinhos (Apuleio, *Apologia*, 34, 6-7), a fabricação de estátuas de madeira de Mercúrio para destiná-la a malefícios mágicos (Apuleio, *Apologia*, 61,

167

2), ervas aromáticas entre outros. O que se aproxima de seu discurso em *Metamorfoses*, no qual menciona sobre a necessidade de os encantamentos amorosos serem realizados distantes dos olhares dos transeuntes, e que Panfília dispunha de essências de todo gênero. De acordo com as palavras de Fótiis,

Elle dispose donc, pour commencer, l'attirail ordinaire de son officine infernale, remplie d'aromates de tout genre, de lameles couvertes d'écritures inconnues¹⁰, d'épaves de navires perdus en mer, et dans laquelle sont exposés d'innombrables fragments de cadavres déjà pleurés ou même mis au tombeau: ici des nez et des doigts, là des clous de gibet avec des lambeaux de chair, ailleurs le sang recueilli de gens égorgés et des crânes mutilés arrachés à la dent des fauves (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro III, XVII).

Os artefatos referidos são peculiares às feiticeiras por serem substâncias aromáticas usadas em encantamentos, bem como as placas de maldição, também citadas por Apuleio. As partes dos navios e os fragmentos de cadáveres eram igualmente empregados na magia, uma vez que “um poder mágico era conferido a esses objetos por intermédio de sua associação com a morte e a catástrofe, bem como pela dificuldade de sua aquisição” (OGDEN, 2004, p. 32). No caso específico de Panfília, o ato de trancar os cabelos, bem como amarrá-los, refere-se a uma tentativa da personagem de ligar o jovem beócio a si, atraí-lo para a sua presença, amarrá-lo a si, e a queima dos cabelos para consumir o encantamento (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro III, XVIII).

Interessa-nos os filtros amorosos da consorte de Milão, pois, a partir deles, enfocamos os aspectos do cotidiano em que se pesavam as crises matrimoniais e os adultérios, a imagem noturna de feiticeiras e a compreensão das práticas mágicas como mecanismos de negociação (GORDON, 2004, p. 189), como dispositivos de poder. Nesse sentido, a conduta de Panfília reflete um duplo significado: por um lado, a personagem age em função de uma situação de opressão da instituição matrimonial, principalmente pelo vácuo deixado por seu marido que não exerce seus papéis de direção do lar; por outro, Panfília opera a magia com o intuito de angariar vantagens pessoais, as quais são “independentes” do matrimônio: deseja ter relações sexuais com homens jovens, de tal modo que sua mágica convém como meio de satisfazer seus anseios sexuais. Nos dois sentidos, o adultério é ação comum, de tal modo que a sexualidade é um forte mecanismo de exercício de poder por parte do gênero feminino.

Em nossa compreensão, a presença do adultério na narrativa de Apuleio reflete uma crítica maior: o desagregamento do matrimônio, instituição de grande

valor para a aristocracia romana, seja para estabelecer alianças políticas entre as famílias, seja para manter a descendência legítima. Trata-se do reflexo de uma carência do cuidado de si, ou seja, do governo de si. Acreditamos que essa seja uma crítica feita por Apuleio aos seus contemporâneos, os quais agiam sem se preocuparem com a busca de um equilíbrio entre a falta de autoridade e o descomedimento no seu exercício. O autor quer recriminar as atitudes de determinados homens, os quais desprezam o papel da mulher na sociedade romana. Eles subestimam o poder feminino e, dessa forma, não medem seus atos. Tais ações abrem espaço para o adultério, a inversão de papéis e a desestabilização social.

A crítica apuleiana também é feita às mulheres que desviam seus comportamentos da conduta da matrona ideal. Nossa fonte apresenta inúmeras representações de mulheres, as quais vivem de forma autônoma dentro do casamento (Birrena, cujo marido não é mencionado), cometem adultério (Aretéia; o Livro IX traz diversos exemplos), não se casam e se mantêm sozinhas (Méroe e Pância). Entretanto, acreditamos que a crítica maior é feita aos homens que não conduzem o lar de forma equilibrada e, dessa forma, interferem no equilíbrio da ordem divina, pois permitem a instabilidade social. É a passividade do poder de mando do homem, ou seu excesso, no próprio seio familiar, que abre espaço para essa “desordem” da ação feminina. É nesse sentido que a narrativa apuleiana traz situações tão distintas, mas que encerram um problema comum: a ausência masculina do cuidado de si e do lar.

¹ Utilizamos a seguinte tradução das Metamorfoses, de Apuleio: APULÉE, L. *Les Métamorphoses*. Traduit par P. Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

² O termo feiticeira(o) aparece na língua grega, “se do sexo masculino, *epodoi* ou *epaoidoi* (sing. *epodos*), *goetes* (sing. *goes*), *magoi* (sing. *magos*) e *pharmakeis* (sing. *pharmakeus*) e, quando feminino, *pharmakides* (sing. *pharmakis*) ou *pharmaceutriai* (sing. *pharmaceutria*), e menos comumente *goetides* (sing. *goetis*) (...) Em Latim, feitiçaria é *magi* (sing. *magus*) ou *venefici* (sing. *veneficus*) quando masculino, e *cantatrices* (sing. *cantatrix*), *sagae* (sing. *saga*) ou *veneficae* (sing. *venefica*), quando feminino. Ainda que estes termos tenham origens diferenciadas, podem ser utilizados, de forma indistinta, para designarem as mesmas pessoas” (DICKIE, 2006, p. 12\13). Em nossa fonte, a feiticeira aparece, quase em sua totalidade, por *sagae* e seus derivativos (Apuleio, *Metamorfoses*, I, VIII; II, V; II, XXX entre outras passagens).

³ Referimo-nos à sociedade falocêntrica, cujo princípio é a predominância do homem nos assuntos da *res publica* e nos assuntos domésticos. Trata-se de uma condição segundo a qual os homens cuidariam tanto do lar quanto da cidade; exercem o poder que conduz a vida social. Em nossa percepção, o predomínio do poder masculino nessas diversas ordens, inclusive no casamento, não exclui a ação feminina. Gerir o lar, manter a mulher, os filhos e os escravos não quer dizer que esses outros atores sociais não possam agir. Queremos dizer com isso que o falocentrismo não significa a inatividade da mulher frente ao poder do marido, conforme evidenciamos no decorrer do artigo. Mais ainda, a narrativa representa situações distintas, as quais nos permitem pensar que as

mulheres agiam frente à opressão do falo e do matrimônio, como veremos no episódio de Aretéia (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro IX).

⁴ Note-se, nesse ponto, o exemplo da relação de Fótis e Lúcio. É o elemento da sexualidade que Fótis usa para atrair Lúcio. A escrava faz uso do próprio corpo para seduzi-lo, ou seja, usa vestes atraentes, joga com o movimento do corpo e dos cabelos. Isso aproxima Lúcio, que não resiste aos encantos da cativa. Mas ela sempre o alerta do perigo que corre com tal envolvimento: “Holà! Jeune écolier, le fruit que tu dérobes est doux et amer au goût. Crains que la douceur de ce miel ne prenne pour longtemps dans ta bouche l’amartume du fiel” (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro II, X). Contudo, Lúcio não se importa com o aviso e se envolve com a escrava. A superioridade de Fótis na relação de poder estabelecida entre ambos é percebida também no ato sexual em si, pois é a escrava que toma a posição ativa. A inversão de estatutos no jogo sexual de Fótis e de Lúcio reflete a passividade do homem frente à *potestas* feminina. Esse exemplo mostra que, pela falta do cuidado de si, um cidadão prestigiado pode colocar-se na situação de escravo de uma escrava: “Car j’avais toujours dédaigné les faveurs des femmes du monde: mais tes yeux pétillants, tes joues vermeilles, ta chevelure éblouissante, tes baisers avides, tes seins parfumés ont fait de moi ta chose et me tiennent asservi, esclave consentant. Au point que je n’aspire plus à mon foyer ni ne me dispose au retour: il n’est rien que je préfère à l’une de nos nuits” (Apuleio, *Metamorfoses*, Livro III, XIX). O que está em jogo é uma inversão de valores: primeiro, uma mulher e de condição servil domina um homem, e não qualquer um, por tratar-se de um cidadão romano; e, em segundo, essa relação o conduz a uma “passividade erótica” sendo, portanto, uma forma servil de prazer pelo fato dela se constituir, “no caso greco-romano, um ato degradante para um cidadão, enquanto a atividade afirmava a sua superioridade e sua masculinidade” (BARBO, 2008, p. 47). Em uma perspectiva distinta da qual partilhamos, temos autores como Veyne (1990), Galán (1996) e Quignard (1994), os quais privilegiam os aspectos jurídicos como formadores das práticas sociais e sexuais (FEITOSA, 2003, p. 303).

⁵ Conceituamos o poder como um dispositivo destinado a produzir efeitos (BALANDIER, 1982, p. 6). Trata-se de uma prática social, uma relação em que todos os agentes atuam e sentem seus efeitos, seus variados dispositivos (FOUCAULT, 1986). O poder não é uma via de mão única, não se baseia apenas em uma relação vertical entre Estado e sociedade, mas uma relação horizontal, haja vista que todos os níveis sociais se inserem nessas relações de força, as quais são cotidianas. Ao compreendermos o poder como sendo relações de força, as ações femininas na narrativa apuleiana com relação ao gênero masculino podem ser entendidas como práticas de poderes, pois levamos em consideração as estratégias de negociação das mulheres no espaço doméstico e fora dele para a obtenção de privilégios. Trata-se, como definiu Certeau, que a estratégia é “o cálculo (ou a manipulação) das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças” (CERTEAU, 2011, p. 93). O que nos aproxima das ações femininas na narrativa apuleiana, em especial, a prática da magia como sendo um “poder de saber” (*ibidem* p. 94), que se reconhece nessas “estratégias um tipo específico de saber, aquele que sustenta e determina o poder de conquistar para si um lugar” (*idem*).

⁶ Podemos destacar o artigo *Mulher romana e casamento na obra de Apuleio*, de Margarida M. de Carvalho e de Ana Tereza M. Gonçalves, no qual as autoras evidenciam que, através da história de Eros e Psiquê, Apuleio valoriza o casamento tradicional, tal qual definido pelo imperador Augusto, além de mostrar os perigos “de um casamento em que os valores tradicionais fossem esquecidos, as virtudes trocadas pela curiosidade exacerbada, a astúcia exagerada e o desrespeito à autoridade do marido” (CARVALHO e GONÇALVES, 1993, p. 121). O casamento defendido por Apuleio se baseia em uma moral tradicional, como forma de resistir a um desagregamento dos antigos valores nas camadas mais elevadas da sociedade propiciado por uma maior liberdade ao divórcio. Apuleio insere-se nas preocupações de seu tempo, pois há em seu discurso cenas que valorizam “as virtudes que deveriam ser inerentes às boas matronas romanas” (*ibidem*, p. 118), como o consentimento dos

país para o casamento, a manutenção da fecundidade do grupo social ao qual pertencia, a confiança e a obediência aos conselhos do marido, o cuidado para não precipitar no divórcio (o qual era mal visto pela moral tradicional) e a repulsão de desejos destrutivos como a inveja, a astúcia excessiva e mal-utilizada e a impaciência (*ibidem*, 1993, p. 118-120). Compreendemos, dessa forma, que a narrativa apuleiana exalta os valores do matrimônio legítimo e conforme o direito civil, pois critica a condena o adultério e as separações. Na verdade, a narrativa apuleiana é uma tentativa de moralização da sociedade, principalmente da elite, haja vista que “Apuleio pode ser inserido no rol dos escritores influenciados por uma moral tradicional – esta moral servia de base para a produção de discursos de outros autores do Principado, quando se pressupunha a existência de certos matizes para a condição feminina e a instituição do casamento.” (*ibidem*, 1993, p. 121).

⁷ A autoridade como alternativa à violência é exposta por Hannah Arendt (2003) como uma autoridade inserida em um contexto de religião. A força coercitiva dessa autoridade está intimamente ligada à força religiosamente coercitiva dos auspices (ARENDR, 2003, p. 165). Mas ao contrário da autora, compreendemos que a autoridade liga-se à prática de poder, ou seja, possuir autoridade significa possibilidade de exercício de poder. Um poder que se legitima através da tradição e do culto aos antepassados e aos deuses.

⁸ A *Lex Cornelia*, de 81 a. C., é um exemplo de condenação aos encantamentos mágicos por provocarem a morte de outras pessoas. Não se trata de uma reprovação à prática mágica enquanto tal, mas a determinadas consequências de seu uso. Dito de outra forma, essa lei combate “de modo formal todo uso de magia com fins maléficis, uma vez que as enfermidades e a morte se acreditavam serem produzidos por atos mágicos com bastante frequência” (NOGUEIRA, 2004, p. 27). Nesse sentido, Dickie em um artigo intitulado “Constraints on magicians in the Late Roman Republic and under the Empire”, apresenta as diversas modalidades das práticas mágicas, as quais são reprimidas pelas autoridades romanas. De acordo com o autor, “It very much looks as if Numantina was prosecuted under the heading in the *Lex Cornelia* that dealt with *veneficia*. In her case, a *veneficia* “was certainly not given a narrow construction and taken to mean ‘poisoning’, but was understood to encompass an act of magic of which incantations (*carmina*) were a part. It is particularly to be noted that the law was used to take cognizance of a crime other than homicide, namely, causing insanity by means of *veneficia* and *carmina*. Those who brought the prosecution must have done so under the conviction that the actions Silvanus had committed in his deranged state were exactly those that the magic of a jealous and spurned woman might induce” (DICKIE, 2006, p. 147).

⁹ A prática mágica latina, como acentua Dickie, recebeu influência grega, que pode ser percebida na literatura (Virgílio, Horácio, Apuleio, Petrônio entre outros) e também “the testimony of the material record to magic-working either in Early Rome or in the Late Roman Republic is as matters now stand, virtually non-existent. There are, for instance, no curse-tablets written in Latin and inscribed on lead sheets and then rolled up and pierced by a nail to be placed in a tomb or a well from Italy, let alone from Roman or Latium” (DICKIE, 2006, p. 128).

¹⁰ Como propõe P. Vallette trata-se das *tabellae defixionum*, “dont on a retrouvé tant d'exemplaires, en particulier dans les tombeaux. Ce sont des lamelles de plomb sur lesquelles sont gravées – l'écriture, comme la parole, a une vertu magique – des formules d'exécration, par lesquelles est fixé le sort de ceux qui y sont désignés et nommés. Ces formules prétendues secrètes – le secret constitue une partie du pouvoir du magicien – comprennent des vocables d'autant plus inconnus que certains n'ont de signification dans aucune langue” (VALLETTE, 2002, p. 74).

Documentação:

APULÉE, L. *Les Métamorphoses*. Traduit par P. Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

APULEYO, L. *Apología*. Trad. de Santiago Segura Munguía. Madrid: GREDOS, 1980.

PETRÔNIO. *Satiricon*. Tradução de Cláudio Aquati. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução, Pref. e Notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

TACITO. *Anais*. Tradução J. L. FREIRE de Carvalho. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc, 1952.

Bibliografia:

ANDO, Clifford (Edited). *Roman Religion*. London: Edinburgh University Press LTD, 2003.

ARENDDT, Hannah. Que é autoridade? In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 127-187.

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Trad. de Luiz T. C. de Moura. Brasília: Ed. UnB, 1982.

_____. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARBO, Daniel. *O triunfo do falo: homoerotismo, dominação, ética e política na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2008.

BARBOSA, Renata Cerqueira. Gênero e Antiguidade: representações e discursos. *Historia Revista*, Goiânia, v.12, n. 2, jul/dez, p. 353-364, 2007.

CANDIDO, Maria Regina. Magia: um Lugar de Poder. *PHOÏNIX/UFRJ*. Rio de Janeiro, ano V, p. 255-261, 1999.

CARVALHO, Margarida Maria de; GONÇALVES, Ana Tereza Marques. Mulher romana e casamento na obra de Apuleio. *História*, São Paulo, v. 12, p. 115-122, 1993.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Trad. De Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

CIRIBELLI, Marilda Corrêa. Reflexões sobre a História da Mulher em Roma. *Phoïnix/UFRJ*. Rio de Janeiro, p. 137-146, 1995.

DICKIE, Matthew W. *Magic and Magicians in the greco-roman world*. London and New York: ROUTLEDGE, 2006.

_____. Constraints on magicians in the Late Roman Republic and under the Empire. In: DICKIE, Matthew W. *Magic and Magicians in the greco-roman world*. London and New York: ROUTLEDGE, 2006.

DUPONT, Florence. *L'invention de la literature*. Paris: La Découverte & Syros, 1998.

ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FEITOSA, Lourdes Maria G. C.; FAVERSANI, Fábio. Sobre o feminino e a cidadania em Pompéia. In: *Pyrenae*. Barcelona: Universitat de Barcelona, n°. 33-34, p. 253-59, 2002-2003.

FEITOSA, Lourdes Maria G. C. Gênero e o erótico em Pompéia. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. M. G. C.; SILVA, G. J. da. *Amor, desejo e poder na Antigüidade*. Relações de gênero e representações do feminino. Campinas, SP: Unicamp, 2003, p. 297-316.

_____. Gênero e sexualidade no mundo romano: a Antiguidade em nossos dias, n. 48\49, *História: Questões e Debates*, Paraná, UFPR, p. 119-135, 2008.

FINLEY, Moses I. As silenciosas mulheres de Roma. In: *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 149-164.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edusc, 1996.

_____. *A Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Robert Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.

FUNARI, P. P. Abreu; GARRAFONI, Renata Senna. Gênero e Conflitos no *Satyricon*: o caso da dama de Éfeso, n. 48\49, *História: Questões e Debates*, Paraná, UFPR, p. 101-117, 2008.

GALÁN, J. E.. *La vida amorosa en Roma*. Madri: Temas de Hoy, 1996.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. de Maria Célia S. Raposo. 16ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GORDON, R. From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology. In: ANDO, Clifford. *Roman Religion*. London: Edinburgh University Press, 2003, p. 62-83.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Uma Morfologia da História: as formas da História Antiga. *POLITÉIA: Hist. e Soc. Vitória da Conquista*, nº 1, v 3, p. 41-61, 2003.

_____. Império Romano e Identidade Grega. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, Maria A. de. *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2009, p. 147-161.

HEIDMANN; ADAM, Jean-Michel. *Textualité et intertextualité des contes*. Perrault, Apulée, La Fontaine, Lhéritier. Paris: Garnier, 2010.

HUSKINSON, J. Looking for culture, identity and power. In: HUSKINSON, J.. *Experiencing Rome*. Culture, identity and power in the Roman empire. Canada: Routledge, 2005, p. 03-27.

LAKS, André. Qu'importe qui parle: sur l'anonymat platonicien et ses antécédents. In: CALAME, Claude; CHARTIER, Roger. *Identités d'auter das l'antiquité et la tradition européenne*. Paris: Jérôme Milon, 2004, p. 99-117.

LUCK, Georg. *Arcana mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1985.

NOGUEIRA, Carlos R. F. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

NOCK, A. D. A feature of roman religion. In: ANDO, Clifford. *Roman Religion*. London: Edinburgh University Press, 2003, p. 84-96.

OGDEN, Daniel et al. *Bruxaria e Magia na Europa – Grécia Antiga e Roma*. Tradução de Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004.

OMENA, Luciane M. de. A Festa e o Riso na narrativa apuleiana. *Revista fato&versões*, nº 1, v 1, 2009, p. 4-14.

_____. *Pequenos poderes na Roma imperial: os setores subalternos na ótica de Sêneca*. Vitória: Flor e Cultura, 2009.

_____. A magia como exercício de poder utilizada pelas mulheres fictícias nas metamorfoses de Lúcio Apuleio. *Caderno Espaço Feminino*. V. 21, n. 1 Jan./Jul. 2009, p. 99-115.

PANTEL, P. S. A História das mulheres na história da Antigüidade. In: DUBY, G.; PERROT, M. (orgs.). *História das mulheres no Ocidente*. A Antigüidade. Trad. De M. H. C. Coelho. Porto: Afrontamento, 1993, p. 591-603.

QUIGNARD, P. *Le sexe et l'effroi*. Paris: Gallimard, 1994.

RÜSEN, Jörn. *Reconstrução do passado*. Brasília: Ed. UnB, 2007.

SANZI, Ennio. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano: Modelos e Perspectivas Metodológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2006.

SILVA, Semíramis Corsi. *Relações de poder em um processo de magia no século II d.C. Uma análise do discurso Apologia de Apuleio*. 2006. Dissertação (Mestrado). Faculdade de História, Direito e Serviço Social. UNESP, Franca.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 275-296.

SCOTT, J.. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História. Novas Perspectivas*. São Paulo, SP: Unesp, 1992, p. 63-95.

_____. Gênero – uma categoria útil de análise histórica, *Educação e Realidade*, vol. 20, n. 2, Gênero e Educação, jul.\dez., p. 71-99, 1995.

SCHEID, John. Cults, myths, and politics at the beginning of the Empire. In: ANDO, Clifford. *Roman Religion*. London: Edinburgh University Press, 2003, p. 117-138.

WALLACE- HADRILL, Andrew. *Rome's cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

WOOLF, Greg. Inventing Empire in Ancient Rome. In: ALCOCK, Susan E. (ed.) et alli. *Empires*. Cambridge: University Press, 2001, p. 311-322.

_____. Polis-Religion and its alternatives in the Roman provinces. In: ANDO, Clifford. *Roman Religion*. London: Edinburgh University Press, 2003, p.39-61.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, Paul (org.). *História da Vida Privada I: do Império Romano ao Ano Mil*. Coleção dirigida por Philippe Ariès e Georges Buby. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.19-223.