

SEMÍRAMIS CORSI SILVA

**RELAÇÕES DE PODER EM UM PROCESSO DE MAGIA NO
SÉCULO II D.C.
UMA ANÁLISE DO DISCURSO *APOLOGIA* DE APULEIO**

Franca
2006

UNESP
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

**RELAÇÕES DE PODER EM UM PROCESSO DE MAGIA NO
SÉCULO II D.C.
UMA ANÁLISE DO DISCURSO *APOLOGIA* DE APULEIO**

SEMÍRAMIS CORSI SILVA

Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação em História da Faculdade de História, Direito e Serviço Social - UNESP/Franca como requisito à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho

Franca
2006

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

Comissão Examinadora:

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho
(Orientadora)

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (UFES)

Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha (UNESP/Assis)

AGRADECIMENTOS

Ao longo dos anos que transcorreram o Mestrado, muitas foram as sugestões, idéias e diversos tipos de auxílios para que esse trabalho pudesse se realizar. Cabe agradecer primeiramente ao apoio financeiro da CAPES, entidade que me concedeu recursos para aquisição de material e realização desta Dissertação.

Agradeço a imprescindível orientação da Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho. Desde a discussão da temática a ser trabalhada até as considerações finais da pesquisa, a orientação desta professora esteve presente, mostrando-me os interessantes caminhos da “Escrita da História”.

Sou especialmente grata à solicitude do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva (UFES), que aceitou participar da banca de defesa e enviou-me materiais bibliográficos e informações para a pesquisa. A este professor devo ainda o despertar da paixão pelo estudo da magia na Antiguidade Romana por ocasião de um mini-curso por ele ministrado no XX Encontro Nacional dos Estudantes de História - ENEH, ocorrido do ano de 2000 na Universidade Federal do Espírito Santo - UFES.

Ao Prof. Dr. Glaydson José da Silva (UNICAMP) e ao Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha (UNESP/Assis) agradeço a participação na banca de qualificação. A leitura atenta feita por estes professores foi fundamental para minha pesquisa, suas críticas e sugestões procurei incorporar ao texto final na medida de minhas possibilidades. Ao Prof. Ivan sou grata também pela disposição em participar na defesa da presente Dissertação.

A Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG) agradeço pelas reflexões fornecidas sobre alguns conceitos por nós empregados. Ao Prof. Dr. Thomas Winter

(University of Nebraska-Lincoln) agradeço pela disposição rápida de sua Tese de Doutorado, de enorme valia para alguns questionamentos pertinentes à discussão de nossa fonte documental.

As colegas que compartilham comigo da paixão pela História de Roma e que se tornaram grandes amigas nos anos do meu Mestrado, Beatris Gratti, Helena Papa e Vanessa Fantacussi, agradeço pelas experiências compartilhadas, trocas de materiais pertinentes e pelas hospedagens em suas casas nas ocasiões de orientações, pesquisas e eventos científicos.

Agradeço aos amigos que contribuíram diretamente e indiretamente com a Dissertação que se apresenta, lendo manuscritos, trocando idéias, dando dicas, auxiliando na formatação do trabalho final, me fornecendo hospedagens durante meus dias de pesquisa e concursos, comemorando cada vitória e, acima de tudo, dando o apoio emocional necessário nas horas mais difíceis da conclusão do Mestrado. Não me furtarei a dizer o nome de todos eles: Mateus Marcelino, Danilo Marcelino, Renan Carmo, Érica Winand, Thiago Reis, Reginaldo Guiraldelli, Leonardo Borges, Caio Tuzzolo, Fernanda Corsi, Alexandre Bonafim, Bruno Pessoni e Douglas Sampaio.

Finalmente, agradeço minha família pelo incentivo constante. Agradeço de forma especial minha mãe e minha tia Regina Corsi, pelo carinho, paciência e compreensão que sempre acompanham cada um de meus projetos e realizações.

“O passado é interessante não somente pela beleza que dele souberam extrair os artistas para quem constituía o presente, mas igualmente como passado, por seu valor histórico”. Charles Baudelaire

RESUMO

Por volta do ano de 159 d.C., o filósofo médio-platônico Apuleio foi acusado de praticar magia para conquistar e se casar com uma rica viúva da cidade de Oea na África romana. Os acusadores faziam parte da família da viúva e de seu falecido marido, sendo que todos envolvidos na ação contra Apuleio eram homens da elite da cidade em questão. Apuleio defendeu-se em causa própria e, anos mais tarde, transcreveu o discurso de defesa intitulado *Apologia*. Os estudos historiográficos que versam sobre as razões do processo fundamentam-se em mostrar possíveis confusões dos acusadores em relação às práticas místicas de Apuleio, típicas da filosofia médio-platônica, com a magia e razões de interesse de Apuleio e dos acusadores na riqueza da viúva como causa do processo. A presente Dissertação objetiva apresentar uma proposta de leitura das motivações da acusação infligida contra Apuleio no âmbito das relações de poder em torno de algumas características que envolviam o acusado e que estão, conforme nossa análise, presentes na acusação, tais como: a representação do filósofo como homem público capaz de desenvolver atividades relacionadas à política, as relações da magia com o poder e os casamentos da elite romana como formas de alianças entre famílias.

Palavras-chaves: Roma, Apuleio, *Apologia*, Magia, Médio-Platonismo, Casamento Romano.

ABSTRACT

In the region of year 159 a.D. the philosopher medium-platonic Apuleius was accused to practice magic to conquer and to marry to a rich widow of the city of Oea in the Africa Roman. The plaintiffs were part of the family of the widow and of her deceased husband, being that all involved ones in the action against Apuleius were elite's men of the city in question. Apuleius defended in proper cause and years later he transcribed the defense speech, entitled *Apology*. The historiography's studies that turn on the reasons of process, are based on showing possible confusions of the plaintiffs in relation them practice mystics of Apuleius, typical of the medium-platonic philosophy with the magic and reasons of interest of Apuleius and of the plaintiffs in the wealth of widow as cause of the process. The present Dissertation consists to present a propose of reading of the motivations of the accusation inflicted against Apuleius in the scope of the relations of being able around some characteristics that involved the defendant and that they are, in agreement our analysis present in the accusation, such as: the representation of the philosopher as public personality capable to develop activities related to the politics in this context, the relations of the magic with the power and the marriages of the elite roman as forms of alliances between families.

Keywords: Rome, Apuleius, *Apology*, Magic, Medium-Platonic Philosophy, Roman Marriage.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. EM TORNO DE APULEIO.....	23
1.1 Vida e obra de Apuleio: a trajetória de um homem público.....	23
1.2 O contexto geográfico-cultural de Apuleio.....	42
1.3 A opulência das personagens da <i>Apologia</i>	51
2. O DISCURSO <i>APOLOGIA</i> E A HISTORIOGRAFIA.....	62
2.1 Alguns aspectos do discurso <i>Apologia</i>	62
2.2 Discussão historiográfica acerca do processo de magia.....	70
3. MAGIA, FILOSOFIA, CASAMENTO E PODER NO PRINCIPADO ROMANO.....	96
3.1 As práticas mágicas de Apuleio e as relações entre magia e poder.....	96
3.2 Apontamentos sobre a filosofia de Apuleio e o papel do filósofo no século II d.C.....	112
3.3 Considerações acerca do casamento romano e a situação jurídica de Pudentila.....	122
4. ACUSAÇÃO E DEFESA NA <i>APOLOGIA</i>.....	131
4.1 Envolvidos no processo.....	131
4.2 Difamações contra Apuleio.....	133
4.3 Interpretação dos pontos de acusação e apresentação da defesa de Apuleio.....	136
4.3.1 Pontos relacionados à imagem de Apuleio como filósofo, orador e homem público.....	134

4.3.2 Pontos relacionados à magia e suas relações com a filosofia de que Apuleio era seguidor.....	145
4.3.3 Pontos relacionados ao casamento de Apuleio com Pudentila e a possível aliança estabelecida com o mesmo.....	157
4.4 Estrutura e análise da defesa.....	166
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	177
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	182
ANEXOS.....	197
Anexo 1- Mapa das províncias da África do Norte no final do século II d.C.....	197
Anexo 2 - Árvore genealógica dos principais envolvidos na acusação contra Apuleio.....	198

INTRODUÇÃO

O presente trabalho representa, de certa forma, um desdobramento de uma pesquisa desenvolvida na graduação em História que teve como tema as representações de feiticeiras romanas na obra do poeta Horácio.¹ Nesta pesquisa, constatamos que as fontes literárias do Principado Romano representavam a mulher como a principal praticante da magia. Autores como Horácio (65-8 a.C.), Ovídio (43 a.C. - 17 d.C.), Lucano (39-65 d.C.), Petrônio (m. 65 d.C.), Apuleio (ap. 125-170 d.C.), entre outros, ao tratarem da magia em suas obras literárias, em geral, se referiam aos praticantes dessa arte com personagens femininas.

Ainda durante a graduação tivemos contato com o texto *Apologia*, transcrição da autodefesa do filósofo Apuleio perante uma acusação de magia no século II d.C.² A leitura do discurso *Apologia* nos atraiu, pois o referido processo trata-se de uma acusação a um homem público, ocupante de cargos políticos, iniciado nas religiões de mistérios da época, filósofo, orador e sacerdote.

Por meio da leitura bibliográfica percebemos que os homens são especialmente mencionados nos processos judiciais relativos ao crime de práticas mágicas. Ainda podemos conferir que os homens também foram os maiores praticantes da magia em si, o que é atestado pelas fontes arqueológicas, enquanto que no campo literário as mulheres são, em geral, mais citadas. Acreditamos que este fato esteja relacionado às próprias relações de

¹ Tal pesquisa resultou na Monografia intitulada: “*Práticas de magia e universo feminino: feiticeiras romanas na obra do poeta Horácio (65-8 a.C.)*”, apresentada à Faculdade de História, Direito e Serviço Social – UNESP/Franca, no ano de 2003 sob orientação da Profa. Maria Celeste Fachin.

² Conferimos também que esta obra constitui um importante documento sobre a vida cotidiana na região da Tripolitania (região que abarcava as cidades romano-africanas de Oea, Sabrata e Leptis Magna) durante o século II d.C. e para o estudo da magia e da eloquência judiciária nesse contexto.

influência no mundo antigo que estavam limitadas à participação feminina. Assim, constatamos que se processavam mais homens no Principado Romano porque havia uma preocupação maior com as possíveis ligações destes com a magia.³ Já as mulheres eram representadas como praticantes de magia na literatura porque os escritores deste período consideravam estas práticas desviantes e temidas, devendo ser ridicularizadas e jamais podendo ser algo masculino, principalmente para a elite detentora do poder político da qual faziam parte os poetas. Nesse sentido, ao representarem a magia como algo essencialmente feminino, os poetas moldavam um diálogo com os homens romanos, estabelecendo o que lhes era proibido, digno apenas de mulheres e que ainda assim deveria ser punido.

Verificamos, igualmente, que grande parte das acusações de magia em Roma estão diretamente ligadas ao poder, tanto que ao analisarmos o marco legal sobre o crime de magia, podemos perceber que nem sempre era a prática em si que estava em questão, mas também o poder, a hierarquia social e as posses.⁴

Destacamos que o direito romano se caracterizou como uma estratégia refinada de resolução de problemas sociais, sendo comum que disputas relacionadas a questões de

³ Conforme Flitz Graf (1994: 211), os documentos arqueológicos encontrados em solo romano dizem respeito a práticas mágicas relacionadas a disputas entorno de poder. Assim, segundo este historiador, é comum termos imprecisões mágicas que envolvem disputas (jurídicas, comerciais, esportivas) e práticas de magia amorosa. No primeiro caso fica visível que tais disputas eram realmente mais comuns aos homens, pois eram eles que, em geral, tramitavam no âmbito jurídico, comercial e esportivo da sociedade romana. No segundo tipo de prática, a magia amorosa, o caso mais comum são de homens que ensaiam para possuir um casamento com uma mulher. Sobre a prática de magia amorosa, Graf (1994: 212) nos sugere que analisemos a superioridade masculina também no âmbito das relações de poder, já que os casamentos eram uma forma apenas do homem adquirir bens e status social, os bens femininos não estavam nas mãos das mulheres.

⁴ Em relação às leis que puniram o crime de magia em Roma, sabemos que o uso da magia foi punido em toda tradição jurídica romana. No período em que Apuleio foi acusado, se incriminava o praticante da magia por meio da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que foi instituída por Sila em 81 a.C. e se encontra atualmente como parte das compilações do *Digesto* do Imperador Justiniano. Esta lei, assim como a Lei das Doze Tábuas - que incriminava aquele que “jogou mal olhado” sobre a colheita de outrem - punindo, dessa maneira, uma espécie de roubo - não condena a magia enquanto tal, mas os crimes a mão armada contra a vida de uma pessoa, emparelhando a magia ao envenenamento. O problema se deu devido ao fato do termo *veneficium*, que deriva do grego, significar não somente a fabricação de drogas e venenos, mas também encantamentos de todas as espécies (GRAF, 1996: 57-58). A *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* era um ponto da Lei Cornélia que castigava delitos contra a vida humana, assim, punia também assassinatos com outros tipos de armas e roubos (MUNGUÍA, 1980: 24).

poder e posses fossem resolvidas perante um juiz durante o Principado Romano (VEYNE, 1989: 167).

Dessa maneira, nessa nova pesquisa, nos propusemos compreender as possíveis motivações que levaram o filósofo Apuleio a comparecer frente a um tribunal na cidade de Sabrata, no norte da África Romana, acusado de praticar magia no século II d.C.

Partimos do pressuposto de que tal acusação dissimula uma ameaça de Apuleio às estruturas de poder da cidade onde é acusado. O que nos remeteu a tal situação foi o fato do acusado ser orador e filósofo e ter, neste sentido, recebido uma educação para exercer cargos públicos. Conseqüentemente, acreditamos que Apuleio tinha uma formação político-cultural que ameaçava seus acusadores, membros da elite local de Oea.⁵ Além disso, Apuleio era iniciado em diversos cultos místicos e seguidor da filosofia médio-platônica que aceitava especulações mágicas em seus estudos. Tais práticas foram tidas como ameaçadoras para uma elite que temia magos, adivinhos e qualquer tipo de praticante que pudesse representar poderes alternativos e paralelos ao poder oficial. Destacamos ainda que Apuleio se casa com uma rica viúva da cidade, contraindo uma aliança política entre ele e a família de sua esposa e que seus principais acusadores eram pessoas da família do primeiro marido de sua esposa, sendo que ela, antes de ser casar com Apuleio, contraiu esponsais⁶ com o irmão do marido falecido. Portanto, podemos perceber que uma possível aliança entre a família dela e de seu marido foi rompida e uma nova, entre sua família e Apuleio,

⁵ Para a aristocracia romana a educação era o meio de formar os jovens para administrarem o Império, favorecendo o desenvolvimento e a formação de profissionais liberais (GAGÉ, 1971: 221). O que distinguia um homem erudito entre os antigos gregos e romanos era sua cultura filosófica e oratória e o prestígio artístico conferido ao orador lhe valia, indiretamente, certo prestígio político. A retórica em Roma sempre se mostrou como a formadora dos dirigentes e futuros detentores de alguma forma de poder (MARROU, 1971: 305, 307, 390). É nesse sentido que usamos o termo formação político-cultural, já que no Império Romano os jovens das camadas superiores recebiam uma educação e uma formação cultural própria para a vida pública e política.

⁶ Referente a uma espécie de noivado moderno, as esponsais eram um compromisso de futuras núpcias, um contrato verbal entre a família do noivo e da noiva. A palavra esponsais, em latim *sponsalia*, deriva do verbo latino *spondere* que significa prometer, assim os esponsais seriam uma promessa mútua de casamento (CARROZZO, 1991: 70).

foi contraída, já que tais acordos matrimoniais eram comuns no contexto estudado e tinham relações com práticas políticas e alianças de poder entre famílias.

Como fonte documental principal para nossa pesquisa utilizamos o próprio discurso de defesa de Apuleio, a obra *Apologia*.⁷ Este documento consiste na transcrição da autodefesa do filósofo, elaborada anos mais tarde do desenrolar do processo. Além disso, fazemos algumas referências e nos apoiamos na interpretação de informações remetidas por outras obras de Apuleio, tais como *O Deus de Sócrates*, *Metamorfoses* e *Flórida*.

Adotarmos o conceito de discurso para referirmos a fonte por nós trabalhada é importante para definir a própria maneira como a tratamos. Sobre este conceito, adotamos a acepção elaborada por Helena Nagamine Brandão (1995: 12), que se refere aos discursos como operadores de ligações entre o nível lingüístico e o extralingüístico. Ou seja, para a autora, o texto:

[...] é resultado do percurso que o indivíduo faz da elaboração mental do conteúdo a ser expresso à objetivação externa - a enunciação - desse conteúdo, é orientado socialmente, buscando adaptar-se ao conteúdo imediato do ato da fala, e, sobretudo, a interlocutores concretos (BRANDÃO, 1995:10).

Dessa maneira, deixa claro que em uma análise de documento que adote esta perspectiva, apenas o estudo lingüístico interno não dá conta do objeto, é necessário fazer uma articulação do processo lingüístico com o social.

De acordo com Eni Pulcinelli Orlandi (1987: 233), o conceito de discurso é um conceito teórico-metodológico usado para definir a maneira de se analisar um texto, a unidade de análise. Ambos, texto e discurso se definem mutuamente e o papel do

⁷ Utilizamos na presente Dissertação das traduções da *Apologia* de Santiago Segura Munguía, da Editora Gredos (1980) e de Paul Valette, da Editora Les Belles Lettres (1960). A primeira tradução é da língua latina para o espanhol e a segunda do latim para o francês, sendo essa edição bilíngüe. Também fazemos neste trabalho algumas referências ao texto original em latim, para tal, utilizamos o texto bilíngüe da Editora Les Belles Lettres.

pesquisador é encontrar no texto sua qualidade discursiva. Para isso é necessário levar em conta as condições de produção do texto analisado, interpretando as características discursivas que situam o texto em sua formação discursiva. Portanto, a autora citada mostra que a análise do texto não pode prescindir jamais da análise do contexto sócio-histórico, pois os dados retirados do material não têm sentido próprio se não forem referidos a seu tempo, espaço e lugar de onde fala o autor.

Assim, propomos considerar nosso discurso dentro das condições concretas que foi produzido, desmontando-o e desvelando-o através de uma crítica interna, dentro de sua intencionalidade inconsciente, vinculada a uma crítica externa. Segundo nos aponta Jaques Le Goff (1996: 547), o documento é monumento no sentido de que foi feito para durar, não sendo algo que fica por conta do passado, mas um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. A função do historiador, segundo Le Goff (1996: 545) é estabelecer a crítica ao documento/monumento. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, ao pleno conhecimento da causa.

Nesse trabalho buscamos compreender a exterioridade do que é enunciado através de uma análise das questões colocadas implicitamente por Apuleio como razões da acusação, verificando o valor das mesmas no contexto em que nossa fonte foi elaborada. Para isso, analisamos a maneira como Apuleio se defende, ou seja, a maneira como concebe sua acusação e a significação das acusações mencionadas contra ele na sociedade do século II d.C.

O discurso ainda é analisado como um local ideal para a manifestação de uma ideologia (SILVA, Gláydson J. 2001: 26). Compreendemos ideologia como um sistema de significação da realidade, sendo o posicionamento de um sujeito e/ou um grupo diante do

mundo que vive. Sobre linguagem, entendemos como signo que representa a realidade (BRANDÃO, H., 1995: 10). A linguagem, nessa perspectiva, pode até camuflar a realidade, ou seja, a leitura do que poderia ser explícito, daquilo que foi escolhido pelo autor para ser dito e até o que se omitiu, levam-nos a identificar os elementos necessários para nossa interpretação.

Percebemos a obra *Apologia* como um discurso que não está isento de ideologias. Por isso, não devemos deixar de decodificar a linguagem contida nesta obra como uma forma de interação social, repleta de significados. Logo, a *Apologia* foi tida não como um testemunho irrefutável, mas como uma representação do real pela ótica de seu autor.

Devemos considerar que a fonte histórica por nós estudada refere-se à transcrição de um processo e sua defesa pelo próprio acusado, sendo um instrumento de mediação e testemunho de uma realidade. O discurso contém uma visão do autor a respeito dos pontos de acusação que pode não ser a mesma apresentada pelos acusadores, mostrando-nos a apreensão do real de acordo com seu escritor/réu. Acreditamos que a acusação colocada a partir do ponto de vista do acusado revela-nos a maneira como o mesmo viu as motivações que o levaram ante o tribunal, como ele representa sua imagem perante seus acusadores e como percebe-se inserido em seu contexto sócio-histórico.

Assim, faz-se útil o instrumental teórico-metodológico fornecido pela História Cultural que nos fornece subsídios para identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é constituída, pensada e dada a ler (CHARTIER, 1988: 17). O método que utiliza a análise das representações sociais tem se constituído nos últimos anos como uma das principais formas de investigação histórica.

Portanto, com o intuito de compreender a maneira como nosso autor se defendeu, como percebeu o processo, apropriando-se da linguagem representativa, e também como seus acusadores o expuseram a fim de conter uma possível ameaça do acusado, acreditamos ser necessário recorrer à noção atual do conceito de *representações*. Para isso, nos reportamos à obra de Roger Chartier, um dos pilares fundamentais da moderna História Cultural, e sua definição para este outro conceito.

Consideramos que o homem por meio da manipulação das representações pode esconder o real, representando seus anseios, suas revoltas e suas vitórias da maneira que deseja, construindo representações como se fossem verdades. Cabe ao historiador desconstruir o discurso do protagonista por meio da análise de sua maneira de compreensão do mundo.

O conceito de *representações* foi por nós utilizado em dois aspectos: ao analisar a representação que Apuleio faz de sua imagem e de sua acusação e a representação que os acusadores demonstram fazer dele.

Buscamos analisar as acusações apontadas contra nosso autor como construções que representam o mundo social. Compreendemos que os adversários de Apuleio fazem parte de um grupo social com determinados interesses próprios e ao verem seus interesses em perigo, representam as práticas de Apuleio como maléficas, chegando a ponto de acusá-lo como um praticante da magia, algo proibido por lei no mundo romano.

Conforme Chartier (1988: 17), os grupos sociais criam suas representações do mundo social, de maneira a impor seus limites e valores. As apreensões de mundo particulares nos fornecem informações sobre os grupos sociais, pois visando estabelecer uma comunicação social, os indivíduos classificam, ordenam e hierarquizam a sociedade a

sua volta. Dessa maneira, os grupos criam os mecanismos necessários para impor ou tentar impor a sua concepção de mundo e seus valores. O autor mencionado supõe as representações sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. Observa que existe uma luta de representações, “onde o que está em jogo é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social” (CHARTIER: 17).

Portanto, entendemos que os acusadores de Apuleio se apropriam de determinados aspectos e forjam representações da realidade conforme seus interesses de grupo. Devemos salientar que não consideramos estas representações como simples abstrações, mas como uma forma de ação política, um artifício usado pelos inimigos de Apuleio para eliminarem alguém que poderia representar perigo às estruturas de poder da cidade onde viviam e onde representavam a elite. Também consideramos que Apuleio, ao montar seu discurso, o apresenta a partir de seu ponto de vista, de suas representações.

É nesse sentido que em nosso trabalho foi fundamental a reconstituição das posições sociais de nosso autor e de seus acusadores, na medida que nossa documentação permitiu que isso fosse feito, e exteriorizar as referidas acusações contra Apuleio, analisando suas significações no contexto estudado.

Ao trabalharmos estas representações relacionadas ao poder, ou seja, analisando as referidas acusações contra Apuleio como formas de prestígio social e político no século II d.C. também é preciso conceituar o que interpretamos como poder em nossa pesquisa.

Conforme a definição de Mario Stoppino (1909: 933-936), *poder* significa, em linhas gerais, a ação ou a capacidade de agir de um homem sobre outro homem. Portanto, é a capacidade de uma pessoa produzir os efeitos desejados por ela, determinando o comportamento de outrem.

Podemos considerar que há dois tipos de poder. O primeiro tipo seria o poder atual que é o ato efetivamente exercido (ato concreto) evidenciado pelo exercício de domínio e influência. O segundo tipo de poder é o potencial (possibilidade de agir), representação que uma pessoa ou um grupo de pessoas projetam em alguém devido a aptidões que esta possua.

Ainda de acordo com Stoppino (1909: 939), um modo de medir o poder é “determinando as diversas dimensões que tem o comportamento em causa. Em tal sentido, uma primeira dimensão do poder é dada pela probabilidade que o comportamento desejado se verifique”.

Em nossa pesquisa, utilizamos a expressão poder para definir a capacidade de Apuleio em converter os recursos à sua disposição em formas de ação política. Dessa forma, analisamos a capacidade dos acusadores em representarem Apuleio como alguém que teria potencial por ter entorno de si recursos ligados ao poder de modificar o curso natural dos eventos (o poder advindo da magia) e à política em Roma: ser um orador e filósofo, ter relações com a magia e a religião e casar-se com uma mulher da elite de Oea.⁸ Sendo que aceitamos em nossa pesquisa a ligação do papel do orador e filósofo, da magia e do casamento com a política neste contexto.

Os aspectos citados, filosofia, magia e casamento e suas ligações com o poder e conseqüentemente com a política no século II d.C. podem ser considerados as preocupações gerais da Dissertação que se apresenta. Em torno destes aspectos, analisados como centrais na acusação contra Apuleio, montamos a estrutura de análise de nossa fonte.

⁸ O conceito de poder está diretamente relacionado ao conceito de política, pois ao analisar estruturas de poder em uma sociedade necessariamente está se analisando as formas dos homens se relacionarem e se organizarem, ou seja, como agem politicamente a fim de ordenarem a vida social.

Quanto à estrutura da Dissertação, nosso texto é apresentado em quatro capítulos. Optamos por fazer no primeiro capítulo uma exposição dos aspectos biográficos de Apuleio. Ressaltamos a camada social que nosso autor fazia parte, fator que consideramos determinante para a posição do sujeito na sociedade romana e característica ímpar para sua formação político-cultural. Especial atenção foi dada para a trajetória de nosso autor como homem público e sua formação em relação ao território onde nasceu e foi acusado: a África Romana. Ainda analisamos no primeiro capítulo a opulência das personagens que figuram na acusação contra o filósofo.⁹

Dado esse passo, procuramos identificar no segundo capítulo alguns aspectos do discurso *Apologia*, tais como: possível datação da escrita da fonte, modificações do discurso pronunciado para o discurso escrito, razões da elaboração da obra, incertezas sobre a autoria da transcrição do discurso¹⁰, público para o qual se direcionava o texto e denominação do discurso. Também nesse capítulo foi feita uma discussão historiográfica com autores que apenas opinam e outros que elaboram análises sobre os motivos da acusação contra Apuleio.

O terceiro capítulo consiste na análise dos elementos que acreditamos dar subsídios para o estudo de nosso objeto de pesquisa: a magia, a filosofia e o casamento no século II d.C. e as vinculações destes com o poder em Roma. Assim, buscamos conceitualizar o que compreendemos como magia, analisamos as práticas de Apuleio dessa natureza e fizemos um estudo sobre as relações da magia com o poder em Roma. Vale ressaltar que consideramos as ligações do poder com a magia neste momento histórico não

⁹ O termo opulência não foi escolhido por acaso em nossa análise, pois como verificamos, todos os envolvidos na acusação, inclusive o próprio acusado, eram pessoas abastadas financeiramente.

¹⁰ Há possibilidades do discurso escrito ter sido obra de copiadorees especializados em transcrever discursos jurídicos e não de Apuleio. Esse tema foi tratado por nós no Capítulo 2.

apenas como as representações de saber e, conseqüentemente, poder de modificar os eventos naturais em torno do praticante de magia, mas também as relações entre magia e poder político no Principado Romano. Também procuramos neste capítulo nos posicionar em relação a afirmação de Apuleio ser um filósofo médio-platônico. Ainda, mostramos, através de uma sólida bibliografia, o papel desempenhado pelo filósofo na sociedade do século II d.C. Na terceira parte do capítulo fizemos uma definição do casamento romano, citando autores que mostram esta instituição como forma das famílias aristocráticas de Roma contraírem alianças políticas. Por fim, analisamos a possível situação jurídica de Pudentila, a viúva com quem Apuleio se casa.

O objetivo do quarto capítulo é a análise da fonte propriamente. Primeiramente, citamos todos os envolvidos na acusação. Feito isso, identificamos os pontos de acusação e os agrupamos dentro de categorias que acreditamos estarem relacionadas aos motivos da mesma: a questão da magia, da filosofia e do casamento de Apuleio. Interpretamos cada acusação dentro das categorias analíticas que sugerimos - acusações relacionadas à magia, ao papel de Apuleio como filósofo e orador e acusações relacionadas ao casamento de nosso autor com a rica viúva.

Finalmente, analisamos a estrutura da defesa de Apuleio e como ele próprio nos fornece indícios de que foi acusado por ser um homem ligado a práticas mágicas, próprias de sua filosofia, por ser um filósofo e por ter casado com uma aristocrata contraindo uma aliança política e desmanchando outra. Nesta última parte do quarto capítulo fizemos algumas referências à estruturação de discursos judiciários proposta por Quintiliano, retórico do século I d.C. em seu manual de retórica *Instituições Oratórias*, que possivelmente foi lido e estudado por Apuleio a fim de melhor montar sua defesa. Nossa preocupação em buscar subsídios de compreensão do discurso na obra de Quintiliano está

ligada a uma tentativa de analisarmos como Apuleio sentiu sua acusação e como destaca os pontos principais da mesma, nos dando pistas das motivações de ter comparecido frente ao tribunal, objeto de nossa pesquisa.

Por fim, nas considerações finais, resumimos os resultados obtidos, estabelecendo os pontos de contato entre a análise documental e a bibliografia trabalhada.

1. EM TORNO DE APULEIO

1.1 Vida e obra de Apuleio: a trajetória de um homem público

Há controvérsias sobre os dados biográficos a respeito de Apuleio, bem como sobre a maioria dos autores da Antigüidade Clássica. Desta forma, o que consideramos como biografia do autor é uma montagem de dados tirados de minuciosos exames dos documentos, com indícios que se alteram a partir de informações novas, variando da suposição a traços evidentes, sendo que o próprio Apuleio entrelaça muitos elementos autobiográficos em suas obras.¹¹

Apuleio (geralmente atribui-se a Apuleio o prenome Lúcio¹², mas não sabemos ao certo se esse foi seu nome ou se foi associado a ele devido ao personagem *Lucius* de sua novela *Metamorfoses*) é considerado um expoente da literatura, da retórica e da filosofia platônica do século II d.C. Nasceu por volta de 114 e 125 d.C. na África sob dominação de Roma e viveu entre os governos dos Imperadores Adriano (117-138 d.C.) e Marco Aurélio (161-180 d.C.).

A cidade natal de Apuleio parece ser Madaura, colônia agrária romana na África (atual Mdaurush, na Argélia). Ao referir-se a sua pátria, ele se declara seminumida e semigetulo, denominação proveniente de Numídia e Getúlia, regiões que entremeavam a cidade de Madaura.

Quanto à minha pátria, já foi dito, embasados em meus próprios escritos, que está situada na fronteira da Numídia e da Getúlia. Assim, eu mesmo

¹¹ Além de informações remetidas pelas próprias obras de Apuleio, utilizaremos indicações de estudiosos e tradutores de suas obras, entre eles: Paul Valette (1960), Jean Beaujeu (1973), Santiago Segura Munguía (1981), Pierre Grimal (1994), María José Hidalgo de la Vega (1977, 1986, 1995 e 1999), entre outros.

¹² L. *Lucius Apuleius*.

declarei, em uma conferência pública que pronunciei na presença do ilustre Loliano Avito, que eu era seminumida e semigetulo. (APULEIO, *Apologia*, XXIV, 1, 2).

A afirmação de ser Madaura a pátria do filósofo é corroborada por manuscritos da época que acrescentam ao seu nome o epíteto “madaurense”. Segundo Philip Ward (1969: 5), uma estranha lenda coloca as origens de Apuleio não na região da Numidia, mas na Tripolitania - região formada pelas cidades de Leptis Magna, Sabrata e Oea.¹³ Para nós, tal fato pode ter ocorrido por ele ter vivido nesta região durante algum tempo e também por citá-la em suas obras.

No ano de 1918, descobriu-se uma estátua com um fragmento de dedicatória dos cidadãos de Madaura a um filósofo platônico que constituía honra à cidade. Tudo indica que esta era uma homenagem para Apuleio¹⁴ (GARCÍA, 1988: 20). Porém, para Pierre Grimal (1994: 487), é difícil reconhecer essa estátua como dedicada a Apuleio, argumento que refutamos devido às próprias inscrições da estátua fazerem alusão ao filósofo como seguidor da filosofia platônica e por não haver nenhuma informação sobre outro filósofo desta região que recebeu destaque e foi seguidor desta filosofia.

A família de Apuleio ocupou cargos importantes na administração de uma cidade do norte da África, que tudo indica ser Madaura, um importante centro de influência romana (BOISSIER, 1909: 237).¹⁵ Seu pai, vindo da Península Itálica, segundo indicações

¹³ Estas três cidades foram fundadas pela colonização fenícia (LEVEL, 1992: 1099). Sobre esta região e as respectivas cidades ver mapa em anexo.

¹⁴ A inscrição em latim: *Philosopho platonico madaurense ciues ornamento suo dedicauerunt pecunia publica*, significava: os cidadãos de Madaura dedicaram a expensas públicas esta estátua ao filósofo platônico que constitui para eles honra. Acredita-se que mais duas estátuas tenham sido erguidas em homenagem a Apuleio porque em uma passagem da obra *Flórida* (XVI), ele agradece a um cidadão de Cartago chamado Emiliano Estrabão por render-lhe homenagem em forma de uma estátua e ao senado desta mesma cidade por uma outra que aguardava ser erguida.

¹⁵ A família romana correspondia a um grupo de pessoas de mesma descendência e seus agregados, considerando o corpo de escravos como seus membros, quando os romanos queriam demonstrar a família no sentido de conexão de descendentes, eles expressavam as pessoas de mesmo sobrenome, herdado de um

do próprio Apuleio (*Apologia*, XXIV, 9), foi para o norte da África formar a elite dirigente local, ocupando cargos municipais, chegando a tornar-se *diunviro*, a mais alta magistratura municipal.

Como a ordem social era hereditária (ALFÖLDY, 1989: 126), Apuleio fez parte da ordem dos decuriões (*ordo decorionum* – uma ordem senatorial em nível local) e, como ele nos informa, ocupou também o cargo do pai no Senado de sua cidade natal.

Nesta colônia meu pai ocupou o cargo de *diunviro*, depois de ter desempenhado todos os demais postos honoríficos. E eu ocupo seu mesmo posto nesta querida cidade desde que comecei a participar de sua cúria, mantendo-me à altura de tal cargo, defendendo-a com considerável estima (APULEIO, *Apologia*, XXIV, 9).

Segundo inscrições encontradas na antiga cidade africana de Leptis Magna, o nome¹⁶ de um nobre cidadão chamado *Cassius Langinus*, diunviro designado e membro da cúria de Leptis, é mencionado na inscrição¹⁷ como parente de um cidadão chamado Apuleio. Se tal cidadão realmente for parente do filósofo Apuleio, temos mais uma demonstração da influência política da família do autor na região da África. Contudo, o Apuleio da inscrição também pode ser um homônimo do filósofo.

Como todo jovem das ordens da elite romana, durante sua formação, dedicou-se aos estudos, falando fluentemente as duas línguas principais do Império: grego e latim. Ainda em sua cidade natal, estudou as matérias do ensino elementar dos jovens romanos: aritmética, leitura e escrita. Reportando-se para Cartago, dedicou-se aos estudos de

descendente comum (CROOK, 1967: 88). Assim, usaremos o termo família em diversas passagens deste trabalho no sentido de conexão entre pessoas de parentesco consanguíneo e mesmo sobrenome.

¹⁶ Localizado por Julien Guey (1954: 116).

¹⁷ Entendemos o parentesco como um vínculo estabelecido por descendência entre pessoas que possuem um ancestral comum ou por relações de afinidade (parentesco que um cônjuge contrai com a família do outro cônjuge) e adoção.

gramática e retórica (APULEIO, *Flórida*, XVIII, 15), elementos fundamentais para seu futuro como homem público.

Na Grécia, mais especificamente em Atenas, Apuleio estudou a filosofia de Aristóteles e, principalmente, de Platão (MUNGUÍA, 1981: 10), complementando sua formação político-cultural. Há indicações de ter sido discípulo de Gaio.¹⁸

Como nos indica Paratore (1983: 810) sobre sua formação:

Ele próprio, depois de ter concluído os estudos de gramática e de retórica em Cartago, principal centro da sua região, passou a formar-se em Atenas, onde se embebedou de todas as correntes retóricas, místicas e pseudo-filosóficas, de que a pátria de Platão se voltará a tornar o centro, graças à nostálgica revivescência dos estudos, que ali se afirmava no tempo de Adriano.

Conforme indicações de Apuleio, ele foi filósofo, orador, romancista, advogado, pesquisador e dedicou-se a diversos gêneros artísticos.

Ependócles, em efeito, compôs poemas; Platão, diálogos; Sócrates, hinos; Epicarmo, mimos; Xenofonte, histórias; Crates, sátiras. Eu, Apuleio, cultivo com igual arte todos os gêneros e as nove musas (APULEIO, *Flórida*, XX, 5).

Muitos estudiosos acreditam que ele foi também professor de retórica em Roma e por não ter obtido grande sucesso na capital do Império, retornou à África.¹⁹ Santiago Segura Munguía (1980: 13) não compartilha desta opinião. Para esse autor, Apuleio

¹⁸ Jurista e professor de Direito da época de Antonino Pio – Viveu de 110 a 180 d.C. (ap.) (HARVEY, 1998: 243). Apuleio não deixou nenhum relato escrito sobre a possibilidade de Gaio ter sido seu professor, a hipótese foi elaborada por Th. Sinko em 1905 e é corroborada por Jean Beajeu na sua Introdução aos *Opúsculos Filosóficos* de Apuleio. Ambos autores afirmam que Apuleio foi discípulo de Gaio através de análises comparativas entre suas obras e as obras do também filósofo, e discípulo de Gaio, Albino. Para estes autores, as características de escrita e da reflexão dos contemporâneos Apuleio e Albino, levam-nos a acreditar que eles tinham um mesmo mestre (PLACES, 1974: 351).

¹⁹ Alguns estudiosos da obra de Apuleio defendem que a obra *Metamorfoses* tenha um cunho autobiográfico metafórico por alguns fatos do desenrolar da narrativa terem ligação com assuntos e acontecimentos da vida de Apuleio expostos por ele em outras obras. Esta tese é corroborada por nós e, nesta perspectiva, acreditamos que Apuleio faz certa alusão a sua estadia em Roma nas palavras de Lúcio que reclama não ter tido muita sorte na capital por seu custo de vida ser muito mais caro do que nas províncias (APULEIO, *Metamorfoses*, XI, XXVIII).

alcançou certa reputação em Roma como orador e homem de letras, relacionando-se com altos personagens públicos que lhe seriam úteis no futuro, não dando, porém, nenhuma explicação sobre o porquê do retorno de Apuleio à África.

Apuleio também demonstra seu prestígio como médico e seus conhecimentos sobre certos distúrbios físicos em uma passagem da *Apologia* (XLII). Nesse trecho da obra, o filósofo se defende da acusação de ter feito um de seus escravos cair ao chão por meio de suas artes mágicas. Para Apuleio, a queda do jovem escravo não foi ocasionada por nenhum ritual mágico e sim pela doença, que o tradutor Munguía (1980: 127, 131) acredita ser epilepsia, doença conhecida pelos antigos romanos como *morbus comitialis*.

No texto que se segue, Apuleio indica que o médico da cidade de Oea lhe pediu que examinasse uma paciente, que de acordo com Munguía (1980: 138) e Paul Valette (1960: 58) era também epilética.

No caso que nos ocupa, demonstrarei que a mulher em questão não fôra encantada e nem derrubada ao chão por meio dos meus encantamentos e eu não nego que havia a examinado, mas a pedido do médico, vou lhe dizer Máximo, por que a examinei e lhe fiz perguntas a respeito do zumbido no ouvido (APULEIO, *Apologia*, XLVIII, 11-12).

A polivalência era uma virtude fundamental na vida de um homem público (HUSKINSON, 2000: 103). E como mostrado, Apuleio exaltou esta sua característica em seus textos.

Segundo Apuleio (*Apologia*, XXIII, 2), ávido por saberes diversos, ele empreendeu várias viagens de estudos, passeios e configurou-se como um sofista, uma

espécie de filósofo e orador que não tinha moradia fixa e viajava pelas cidades do Império pronunciando conferências.²⁰

No Oriente, iniciou-se em vários cultos místéricos, próprios da nova forma que a filosofia platônica se configurava.

Fiz parte, na Grécia, das iniciações místicas da maior parte dos cultos místéricos. Conservei, ainda, com grande carinho, certos símbolos e recordações de tais cultos, que me foram entregues por seus sacerdotes. (APULEIO, *Apologia*, LV, 8)

No caminho de uma de suas viagens para Alexandria, Apuleio passa pela cidade de Oea (atual Trípoli, na Líbia) para pronunciar suas habituais conferências, porém adoece nesta cidade e estabelece pouso na casa de amigos. Nesta cidade, reencontra Ponciano, um antigo amigo dos tempos em que estudou em Atenas. Ponciano apresenta Apuleio a sua mãe, a viúva Emilia Pudentila, com quem o filósofo se casa pouco tempo depois com o consentimento do próprio amigo.

Há tempos a viúva negava-se a contrair novo matrimônio, já tendo, inclusive, estabelecido um contrato de futuro casamento com o irmão de seu falecido marido Sicínio Amico, portanto seu cunhado, Sicínio Claro.²¹ Mas, segundo as indicações de Apuleio, esta promessa foi rompida antes mesmo de ele chegar em Oea (APULEIO, *Apologia*, LXVIII, 5; LXIX).

Neste ponto, retornamos a um ponto anterior, sobre o motivo do retorno e permanência de Apuleio na África.

²⁰ Os preços de uma viagem da África Romana para as demais partes do Império são muito difíceis de serem contabilizados. O preço de uma viagem para Roma, por exemplo, valia em média duzentos sestércios e apenas homens da elite empreendiam tais deslocamentos com certa frequência, o que era, inclusive, bastante comum (BOUGAREL-MUSSO, 1934: 374-375).

²¹ Destacamos que casos de promessa de casamento entre o irmão de um homem e sua viúva não eram excepcionais na antiga Roma. Bradley (1991: 93) expõe o caso, citado por Plutarco, de dois irmãos da aristocrática família *Crassi*, que por volta de 70 d.C., após o falecimento de um dos irmãos, o outro se casa com sua viúva e tem filhos com ela.

Sabemos que Apuleio era um sofista e estava na África empreendendo suas habituais viagens como conferencista. Sua intenção talvez não fosse permanecer ali, ele não tinha neste momento uma moradia fixa, porém acabou se estabelecendo na África, inclusive fora de sua pátria, em uma outra região, por contrair o matrimônio. Apuleio nos informa que por um tempo pensou se contraía ou não matrimônio em função de suas viagens, mas cedeu aos pedidos de seu amigo Ponciano, que desejava muito que sua mãe se casasse com seu amigo filósofo.

Eu havia recusado durante algum tempo tal matrimônio, não porque não tinha tido ocasião de conhecer ao fundo, durante um ano inteiro, seus dotes morais, mas sim porque, como eu era um apaixonado por viagens, considerava semelhante união como um impedimento para realizá-las. (APULEIO, *Apologia*, LXXIII, 7)

Era muito comum que os sofistas, homens de grande reconhecimento dentro do Império, fossem convidados pelos cidadãos e até pelo próprio Imperador para assumirem cargos nas cidades por onde passavam, mas muitos tendiam a fugir destas obrigações, não aceitando tais cargos (GAGÉ, 1971: 235).

Esse não foi o caso de Apuleio, que aceitou permanecer na cidade de Oea após ser convidado pelos cidadãos do local e se casar com Pudentila, o que nos leva a inferir que o matrimônio foi algo de extrema importância para que o fizesse mudar a forma como exercia sua profissão de filósofo e orador sofista.

A chegada de um orador renomado nas cidades do Império, sobretudo estrangeiro, era muito esperada pelos cidadãos do local e esses homens recebiam honras, doações e títulos de cidadania por onde passavam. O dia e hora fixados para seus discursos eram grandes eventos (GAGÉ, 1971: 240-241).

Na acusação de magia, Apuleio, para sua defesa, exalta como foi bem recebido em Oea:

[...] a pedido de meus amigos, dou uma conferência pública, todos os presentes, que com grande concorrência lotam a basílica onde tinha lugar as audiências, entre outras numerosas demonstrações de aplausos, gritaram unanimemente ‘bravo’, pedindo-me que passasse a viver ali e que me fizessem cidadão de Oea (APULEIO, *Apologia*, LXXIII, 2).

O filósofo refere-se a um convite para receber a cidadania de Oea. Sabemos que além de obter a cidadania romana, as pessoas recebiam a cidadania do local em que nasciam. Na realidade, no caso citado por Apuleio, não se trata de adquirir uma nova cidadania, mas de receber um título oficial, outorgado pela cidade como uma espécie de pagamento por seus serviços honrosos, assim também eram erguidas estátuas, realizados banquetes, etc. (MUNGUÍA, 1980: 176).

Apesar de Apuleio ter sido muito bem recebido em Oea, pouco tempo depois de seu casamento com Pudentila, a família de seu marido falecido, formada por membros da elite local desta cidade (GUEY, 1954), acusa Apuleio de ter praticado magia amorosa para casar-se com a rica viúva.²²

Quem moveu a ação contra Apuleio (*Apologia*, I, II, LXXVIII) foi Emiliano, irmão do marido falecido de Pudentila. Porém a acusação é feita em nome do filho mais novo da viúva, Pudente, que não tinha ainda maioridade jurídica e foi assessorado pelo tio.²³

²² Segundo as indicações de Apuleio (*Apologia*, LXXIII, 8), ele casou-se com Pudentila depois de permanecer um ano em Oea. A acusação aconteceu depois de dois anos do casamento ter-se realizado (APULEIO, *Apologia*, LV, 10), ou seja, depois de três anos que ele vivia na cidade.

²³ Ver a árvore genealógica dos acusadores de Apuleio em anexo. A maioridade jurídica dos romanos ocorria por volta dos vinte e cinco anos e Pudente tinha cerca de dezoito anos na ocasião do processo (WINTER, 1968: 24).

Devemos destacar que Pudentila esteve prometida em casamento a seu cunhado Sicinio Claro (irmão de seu falecido marido e de Emiliano). Esse fato confere à acusação um aspecto passional, mas é, sobretudo, nesse ponto que reside uma das argumentações da hipótese que iremos desenvolver.

Segundo Guey (1954), três das trinta e uma inscrições epigráficas atualmente encontradas pela arqueologia na antiga cidade de Oea, realmente, concernem a membros da família dos pais de Pudentila, os *Aemilius*, que pertenciam à alta nobreza da cidade da qual recrutavam os membros da nobreza do Império.

Um importante membro dos *Aemilius* foi, segundo Guey (1954: 118), *Lucius Aemilius*, senador, cônsul e procônsul da Ásia. Esse personagem era um parente de Pudentila nascido um pouco mais tarde da época em que viveu Apuleio. Ele foi localizado por Guey (1954: 118) através de inscrições em um templo elevado pelo mesmo em honra ao Imperador Cômodo (180-192 d.C.).

Também a família *Sicinii* - família do marido falecido de Pudentila e acusadores de Apuleio - foi localizada nessas inscrições. Segundo tais inscrições, esta produziu de seu meio um senador - *Sicinius Clarus Pontianus* - mais tarde, em 202 d.C. pretor de Roma.²⁴

Por meio das citações da *Apologia* (LXVIII, 2), percebemos que o nome deste senador e pretor, Sicinio Claro, é o mesmo nome do irmão do falecido marido de Pudentila, ao qual ela esteve prometida em novo casamento. Portanto, as pessoas envolvidas na acusação contra Apuleio eram, realmente, membros das ordens superiores desta cidade e

²⁴ O estudioso destas inscrições, Jean Guey, não nos fornece se Sicinio Claro era um senador de Roma ou da própria cúria de Oea. Segundo Jean Gagé (1971: 170), esses decuriões locais podiam ser recrutados para o senado de Roma, sendo possível, portanto, que Sicinio Claro fosse um senador a nível imperial.

Sicínio Claro chegou a ocupar o cargo mais importante de toda província da África Proconsular, o de pretor.²⁵

Conforme a onomástica romana, primeiramente vinha o nome individual da pessoa (prenome), depois o nome gentílico (nome da *gens*) e por fim o nome particular (da família). As mulheres, porém, não recebiam nome individual, apenas o nome da *gens* e da família que pertenciam (ADRADOS, 1986, p. 206-207). Assim, *Aemilia Pudentila*, ou Emilia Pudentila, faz primeiramente uma referência ao nome da gens Emilia e depois à família Pudente, sendo Tannonio Pudente, o advogado de acusação, da mesma família da esposa de Apuleio.²⁶

Em sua defesa Apuleio admite que Tannonio Pudente também levantava julgamentos contrários a ele.²⁷

Percebemos com essa informação que não é apenas a família do esposo falecido de Pudentila que está envolvida no processo, mas outros membros da elite local e o mais interessante: é um membro da família de Pudentila que se coloca contrário ao casamento dela com Apuleio, denotando que o motivo pode ser porque tal membro dessa família tivesse interesse que ela continuasse casada com um membro da importante família *Sicinii*, não desfazendo, com isso, uma possível aliança entre os *Aemilius* e os *Siciniis*.

Ouvi, em efeito, há alguns instantes, no princípio da acusação, que se dizia o seguinte: ‘Acusamos você como um filósofo apostado e – oh, crime

²⁵ Em Roma, o título de pretor era usado para designar magistrados incumbidos de administrarem a justiça entre os cidadãos romanos (*praetor urbanus*) e estrangeiros (*praetor peregrinus*). Mais tarde foram nomeados também pretores para a administração das províncias, também chamados de procônsules. Eram estas autoridades que estavam incumbidas de presidir os tribunais de justiça. A datação do proconsulado de Sicínio Claro em 202 d.C. torna-se um pouco confusa, já que Apuleio o chama de velho durante seu pronunciamento (APULEIO, *Apologia*, LXX, 3), que tudo indica ter ocorrido por volta de 157/158 d.C. Porém, não temos mais informações para contrapor tais datas. O Sicínio Claro mencionado na inscrição pode ser outro, possivelmente filho do cunhado de Pudentila, mas isso não modificaria muito nossa idéia sobre a riqueza e ocupação de cargos públicos importantes da família dos *Sicinii*.

²⁶ Talvez Pudente seja até mesmo irmão de Pudentila. Para nós, Apuleio omite o grau de parentesco entre Pudentila e Tannonio Pudente de seu discurso para não denotar a idéia de uma disputa de alianças políticas.

²⁷ Apuleio faz algumas referências a este personagem em: *Apologia* IV, 2; XLVI, 1.

abominável! – muito eloqüente tanto em língua grega como latina.’ Com estas mesmas palavras, se não me engano, iniciou a acusação contra mim Tannonio Pudente, homem já célebre e não precisamente como bom orador (APULEIO, *Apologia*, IV, 2).

O assessor do acusador de Apuleio, irmão do falecido marido da viúva, chama-se Emiliano, o que nos sugere que estas famílias faziam parte da mesma *gen* (Emiliano Sicinio e Emilia Pudentila). Isto é uma hipótese bem provável ao se tratar de uma cidade pequena como Oea. Mas Apuleio e as epígrafias estudadas por Guey não nos trazem nenhuma informação a esse respeito.

Apuleio advoga em defesa própria. O tribunal se estabelece em Sabrata, cidade perto de Oea e como ele nos indica, parece ter sido assistido por muitas pessoas (*Apologia*, XVIII, 3).

De acordo com Apuleio (*Apologia*, I, 1), a audiência ocorreu diante de Cláudio Máximo, sendo várias as referências que o autor faz a esse procônsul no texto. Cláudio Máximo foi procônsul da África entre 157/158 d.C. no período de governo do Imperador Antonino Pio (148 a 161 d.C.) (VALETTE, 1960, p. XXIII). Há ainda uma referência de Apuleio (*Apologia*, LXXXV, 2) sobre estar ante as estátuas do Imperador Antonino proclamando sua defesa.

É nesse sentido que estudiosos têm tentado datar a defesa de Apuleio. Guey (1951: 308) sugere a datação de 158/159 ou entre 151/160 d.C. para o proconsulado de Cláudio Máximo, considerando o inverno de 159 d.C. como o período mais provável para o desenvolvimento do processo.

Devido às indicações sobre viver em Cartago²⁸, que o próprio Apuleio faz na obra *Flórida* (XVIII, XX), acreditamos que por ocasião do final do processo de magia ele partiu com sua esposa para essa cidade, desenvolvendo atividades como a de médico, conferencista e advogado.²⁹

Em Cartago, Apuleio certamente foi sacerdote. Na passagem da obra *Flórida*, abaixo citada, ele agradece Emiliano Estrabão, um cônsul, homem da aristocracia da cidade que Apuleio serviu de alguma forma. Emiliano ergue uma estátua em homenagem a ele, que explica as razões do erguimento da mesma, vangloriando seus feitos, sua própria erudição e o fato de ocupar o cargo de sacerdote na cidade, onde tal discurso foi pronunciado.

O que posso acrescentar a tamanho elogio, tributado publicamente por um varão consular. E ainda mais: aludindo que eu assumi um cargo sacerdotal, demonstrou que eu ostentava a mais alta dignidade de Cartago [...]. E, para tanto, prometeu-me que disporia e ergueria a suas expensas uma estátua em Cartago (APULEIO, *Flórida*, XVI, 38-39).

Tudo indica que Apuleio foi sacerdote do deus Esculápio (L. *Aesculapius*, G. *Asklépios*).³⁰ Ele mesmo nos fornece esta informação em uma homenagem a Cartago:

Por ele, neste momento, ao dirigir-me a vocês, começarei com felicíssimos auspícios, invocando o Deus Esculápio, que protege benévolo com seu poder indiscutível, a cidade de nossa querida Cartago. Cantar-lhes-ei também um hino que compus, em honra deste deus, em versos gregos e latinos e que já lhe dediquei. Não sou, entretanto, nem o menos conhecido de seus adoradores, nem o menos antigo de seus fiéis, nem o menos favorecido de seus sacerdotes e já manifestei a veneração que por ele sinto, tanto em prosa como em verso, de tão sorte que

²⁸ Cartago era uma das principais cidades africanas da época, capital da África Proconsular, principal província da África Romana.

²⁹ Alguns autores sugerem que Apuleio ainda permaneceria por mais três anos em Oea após o processo ter acabado (SILVA, M.R.S. 2001: 23).

³⁰ Segundo Munguía (1980: 150), o deus Esculápio é uma das grandes divindades africanas e foi incorporado pelo panteão greco-romano como deus da medicina, recebendo culto em Roma desde os princípios do século III a.C. Mais informações sobre este deus ver em: HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica. Grega e Latina*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 62, 209.

também agora cantarei seu hino em ambas as línguas (APULEIO, *Flórida*, XVIII, 37).

Também na obra *Apologia*, Apuleio alude ao deus Esculápio, informando-nos que pronunciou um discurso sobre essa divindade quando chegou em Oea.

[...] faz uns três anos, poucos dias depois de eu ter chegado em Oea, ao pronunciar uma conferência acerca da majestade de Esculápio, fiz publicamente estas mesmas declarações e enumerei todos os cultos mistéricos nos quais eu havia me iniciado. Este discurso meu é bastante conhecido, as pessoas o lêem, anda por aí em todas as mãos, encontrou uma boa acolhida entre os piedosos cidadãos de Oea, não tanto pela minha eloquência, mas porque nele falo de Esculápio (APULEIO, *Apologia*, LV, 10).

Segundo John Scheid (1992: 52), o sacerdote era aquele que realizava atos cultuais, diferenciando-se dos magistrados por ser o depositário do direito sagrado e exercer uma autoridade divina. É interessante notar que:

[...] em Roma não se tornava sacerdote quem o desejasse: o sacerdócio não era uma questão de vocação (pelo menos, não nos cultos tradicionais), mas de estatuto social. Como os atos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, e não em nome de indivíduos, só aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto, a representá-la, exerciam as funções sacerdotais (SCHEID, 1992: 53).

[...] na vida comunitária do povo romano, o que determinava essa distribuição eram as regras tradicionais da vida pública. Portanto, as funções sacerdotais eram confiadas a todos aqueles que eram, ou tinham sido, regularmente eleitos como magistrados ou sacerdotes do povo (SCHEID, 1992: 54).

Em nenhuma passagem de suas obras, Apuleio cita ter sido magistrado, apenas, como já colocamos, faz alusões a ter sido membro da cúria de sua cidade natal e sacerdote de Cartago.

Conforme Scheid (1992: 62, 63, 66), as funções de um sacerdote eram de celebração dos ritos, sacrifícios ao deus, fixação das datas e modalidades da liturgia e

pronunciamentos de palavras em honra ao deus. É nesse sentido que Apuleio explana sobre os discursos que pronunciou em Oea e Cartago.

Os sacerdotes romanos, sobretudo os pontífices, eram homens de direito e ‘homens de letras’. Os seus textos não constituíam revelações metafísicas, mas o registro de factos que pudessem interessar aos actos públicos dos homens e dos deuses, e a compilação de todos os decretos e respostas dadas pelos sacerdotes: em suma, toda jurisprudência sagrada (SCHEID, 1992: 67).

Através da análise biográfica de Apuleio, notamos que ele era envolto em um misticismo próprio das iniciações mágico-filosóficas que fizera, além disso, era um “homem de letras”, termo usado por Scheid, era um escritor, um retórico e um advogado, tendo ainda como atributo para exercer a função de sacerdote de Cartago o fato de ser um decurião.

Os sacerdócios oficiais dos romanos reduziam-se aos homens beneméritos e letrados (CARCOPINO, 1990: 152). Também na região da África Romana, o título de sacerdote era dado aos homens mais nobres naquele momento.

O grande sacerdote da província é escolhido anualmente em Cartago, entre os cidadãos mais nobres, sendo que esse deve ser um personagem político influente e forte, que represente a população no Império (CHARLES-PICARD, 1954: 168).

Apuleio não nos indica se foi o “grande sacerdote da província”, mas de qualquer forma, apenas por ter recebido o título de sacerdote na principal cidade da África Proconsular, percebemos a importância que desempenhou nesta região.

Apuleio morre por volta de 170-180 d.C., durante o governo de Marco Aurélio, havendo controvérsias também sobre a data de sua morte.

Apresentar a produção escrita de nosso autor torna-se necessário para que o leitor compreenda os temas que interessaram ao autor e sua *Paidéia*³¹, que está, para nós, diretamente ligada à motivação do processo. Acreditamos que o texto é uma espécie de porta-voz de seu autor e representa o mundo a partir do ponto de vista de quem o escreve. Compreende-se por meio da produção escrita de um autor também seu contexto histórico e a relação entre ambos.

As obras de Apuleio configuram-se como filosóficas, poéticas, uma novela, hinos, panegíricos e discursos, sendo também tradutor de obras de Platão do grego para o latim. Há, ainda, algumas obras apócrifas.

Várias categorias são dadas à produção de Apuleio. Groningen (1987: 398) destaca que não devemos excluir a categoria de tradutor, que certamente aparece em seus escritos filosóficos, e a categoria retórica que aparece em obras como a *Apologia*, *Flórida* e *O Deus de Sócrates*.

Para uma melhor compreensão do leitor, dividiremos a apresentação das obras segundo critérios estilísticos.

1) Obras oratórias:

Faltam testemunhos sobre as performances de Apuleio em seus pronunciamentos, todas as informações que temos são do próprio autor.

1.1) *Apologia* (L. *Pro se de magia liber*)

³¹ De acordo com Margarida Maria de Carvalho (2002: 20-21), entende-se *Paidéia* como a educação pedagógica, política, filosófica e religiosa, recebida pelos cidadãos da elite romana.

Como já mencionado, este discurso trata-se da autodefesa de Apuleio perante a acusação de magia, elaborado na forma escrita alguns anos depois do processo.³²

1.2) *Flórida* (L. *Florida*)

Compilação feita não se sabe quando e nem por quem, possui vinte e três fragmentos de discursos pronunciados por Apuleio em Cartago.

2) **Novela**

2.1) *O asno de ouro* ou *Metamorfoses* (L. *Methamorphoseon*)³³

O enredo desta novela é a história de Lúcio, um curioso viajante que estabelece pouso na casa de um rico homem da Tessália³⁴, região da antiga Grécia. Na Tessália, Lúcio se envolve em uma experiência de magia que, por dar errado, acaba transformando-o em asno.

Ignoramos em qual momento de sua vida Apuleio escreveu esta obra. Grimal (1994: 489) acredita que ela possa ter sido um dos motivos que levou Apuleio ao processo de magia, porém, acreditamos que essa obra tenha sido escrita como uma espécie de resposta ao processo, visto que a transformação e redenção de Lúcio se caracterizam como uma espécie de alegoria à defesa do processo. Para Nicole Fick (1985: 133-134), a obra foi

³² De acordo com Neil Bernstein (1997), a autodefesa é algo que aproxima Apuleio dos moldes gregos de se defenderem. Segundo Yann Le Bohec (2003), mesmo sendo reconhecida a profissão de advogado em Roma, na época da acusação contra Apuleio era preferível defender-se sozinho frente a um tribunal, isto era um indício de que não se temia nada.

³³ Apesar das versões desta obra a nomearem como *O asno de ouro*, utilizamos o título *Metamorfoses* para referirmo-nos à obra porque, conforme Philip Ward (1969: 3), foi a maneira com que Apuleio a intitulou. Alguns tradutores lhe nomeiam como *O asno de ouro*. Segundo Ruth Guimarães (s.d., p. 7) o termo “de ouro” se refere a uma história extraordinária, fantástica.

³⁴ A Tessália foi conhecida em toda literatura greco-romana como a pátria das feiticeiras. Nos textos de Apuleio podemos notar referências a esta região como ligada à magia em *Metamorfoses*, II, 1; 21 e *Apologia*, XXXI, 2; XC, 6.

escrita antes de 197 d.C., bem depois do processo de magia que sofre Apuleio e é uma resposta ao mesmo. Para Hidalgo de la Vega (1986: 19) e Philip Ward (1969: 4), as obras de Apuleio têm uma grande conexão e quando analisadas dão uma plena intencionalidade à escrita da obra *Metamorfoses*.

Desta forma, Apuleio demonstra que, ao usar da magia maléfica, Lúcio torna-se um asno e apenas ao se iniciar nos cultos místéricos de Ísis, ele encontra a redenção, tal como havia se defendido no processo por nós estudado: ele não era um mago, apenas um adepto de religiões místicas próprias da filosofia que seguia, na qual a magia em si é uma prática ilícita, mas a filosofia mística e especulativa é uma forma de redenção.

Enquanto homem público, Apuleio escreveu *Metamorfoses* para obter maior notoriedade, já que possuía reconhecimento como filósofo e orador, sendo a linguagem de uma novela a maneira de ser reconhecido por pessoas que não se interessavam somente por filosofia e discussões sobre moral, misticismo e política, temas gerais de suas demais obras e pronunciamentos.

3) Obras filosóficas

As obras filosóficas de Apuleio apresentam grande importância enquanto transmissão e divulgação da filosofia médio-platônica, fornecendo meios para conhecermos a nova forma do platonismo em Roma, já que os primeiros escritos sobre tal corrente de pensamento não passam de traduções de textos de Platão do grego para o latim. No século XIV tais obras foram compiladas com o título de *Opúsculos filosóficos de Apuleio* por apresentarem um mesmo código (BEAUJEU, 1973, p. VII).

Segundo Munguía (1980: 19), as três obras a seguir projetam uma espécie de trilogia apuleiana, tomando como base a filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, respectivamente.

3.1) *O Deus de Sócrates (L. De Deo Socratis)*

O Deus de Sócrates se constitui como uma exposição aprofundada sobre demonologia e um dos estudos mais importantes do Médio-Platonismo, equiparando as especulações de Apuleio à filosofia de Máximo de Tiro e Celso (ZABALA, 1989: 267).

A obra recebe esta denominação porque, segundo Apuleio (*O Deus de Sócrates*, XVII), o sábio filósofo grego Sócrates honrava um deus particular, o seu demônio pessoal. Esse demônio pessoal afastava Sócrates do errado e o conduzia ao caminho correto e sábio. Sócrates ainda o usava para obter presságios.

Não devemos deixar de mencionar que esses referidos demônios não possuem a conotação negativa do demônio cristão para os romanos da época de Apuleio. Rosângela Maria de Souza Silva (2001: 27) mostra-nos que nosso autor definiu esses seres como habitantes das sublimes regiões aéreas que tinham como função facilitar a comunicação entre os homens e os deuses, portanto, eram seres especiais. Os demônios, *daimones* como eram conhecidos entre os gregos, também receberam a denominação de gênios entre os romanos.³⁵ De acordo com Jesús de Miguel Zabala (1989: 266), a experiência do homem com o mundo demoníaco é uma das características que mais chamam a atenção dos estudiosos do século II d.C.

³⁵ Nesta Dissertação, utilizaremos a denominação *daimones* para nos referirmos a estes seres, a fim de evitar confusões do leitor com a concepção cristã sobre demônio.

3.2) *Platão e sua doutrina* (L. *De Platone et eius dogmate*)

A obra contém os ensinamentos de Platão, provavelmente é um resumo dos estudos de Apuleio sobre esse filósofo com uma breve biografia do mesmo. A obra está dividida em dois livros.

3.3) *O mundo* (L. *De Mundo*)

Obra que apresenta traços para a compreensão das teorias platônicas no contexto do século II d.C.

4) Obras perdidas de possível autoria apuleiana

Muitas são as citações de outras obras suas que Apuleio faz em passagens de seus textos, como por exemplo, o poema que teria escrito aos filhos de um amigo (*Apologia*, IX). Porém estas referências são desconhecidas, tendo provavelmente se perdido. Entre estas, estariam obras em verso, uma novela, uma possível obra histórica, vários discursos e obras científicas. Os conhecimentos que Apuleio faz em citações de suas obras demonstram que ele provavelmente escreveu tratados de zoologia, botânica, medicina e astrologia, porém, tais obras não foram encontradas.

5) Obras apócrifas

Devido à fama de mago e filósofo naturalista³⁶, Apuleio recebeu alguns tratados sobre a divindade de Hermes Trimegisto³⁷ e Esculápio³⁸ e tratados naturais sobre plantas medicinais encontrados são colocados como de possível autoria de Apuleio.

1.2 O contexto geográfico-cultural de Apuleio

A fim de compreendermos melhor algumas referências de Apuleio no discurso *Apologia*, faz-se necessário uma análise da região da África Romana, especialmente da Tripolitania (Sabrata, Oea e Leptis Magna), região onde Apuleio foi incriminado e onde se estabeleceu o tribunal de acusação, e a inserção deste personagem no quadro cultural local à época de seu pronunciamento.

A partir do final do século I d.C., a África conheceu uma prosperidade excepcional que se prolongará durante o Principado. A organização política destas cidades proporcionava meios para a aristocracia se enriquecer e condições de refinamento e acesso às manifestações culturais. As cidades se multiplicaram e ornaram-se de grandes monumentos. O desenvolvimento foi propiciado pela ordem dos decuriões, sobretudo de africanos descendentes de colonos estabelecidos nesta região no início de nossa era.

³⁶ Entendemos filósofos naturalistas como aqueles homens do Principado Romano que se dedicavam ao estudo e conhecimento de física, biologia, medicina e demais tipos de estudos relacionados às ciências naturais. De acordo com Bréhier (1948: 404), além de questionamentos sobre o conhecimento sensível, era comum que os filósofos deste período se preocupassem com estudos matemáticos, físicos e médicos, por exemplo.

³⁷ A figura de Hermes Trimegisto ainda hoje apresenta controvérsias. Como nos indica Harvey (1998: 269), o nome Hermes Trimegisto - três vezes grande - foi dado por místicos e neoplatônicos ao deus egípcio Toth, considerado similar ao deus grego Hermes. A partir do século III d.C. esta denominação também passou a ser aplicada a um autor neoplatônico de origem incerta.

³⁸ Sobre este tratado, Apuleio cita na *Apologia* (LV, 10-11) ter transcrito uma conferência que pronunciou em Oea e que muitas pessoas da cidade leram.

Charles-Picard (1954: 165) denomina os decuriões de “aristocracia romanizada” porque eles buscavam adaptar-se a referências culturais romanas.

O polêmico conceito de romanização deve ser compreendido, como nos sugere Norma Musco Mendes (2001: 26-27), “como a própria cultura do Imperialismo, cujos mecanismos divulgam o projeto de identidade romana num contexto de mundialização do mundo antigo”. Ou seja, como a dinâmica relacional entre as identidades culturais provinciais e a cultura romana. Contudo, a autora alerta-nos para não homogeneizar o que era “romano” e o que era “nativo”.

A cultura greco-romana prevaleceu durante o Império Romano também nas províncias, porém, havia grandes diferenças entre as regiões do Oriente e do Ocidente ou até mesmo dentro das próprias comunidades. A dinâmica da sociedade imperial redundou em uma mistura de aspectos gregos, romanos e autóctones que podem ou não ter preservado suas tradições (HUSKINSON, 2000: 107).

Consideramos que houve a criação de uma identidade entre a aristocracia Imperial e a aristocracia das províncias romanas. Segundo Janeth Huskinson (2000: 107-111), desde o início do Principado, as elites locais auxiliavam a própria política imperial através da difusão de elementos da cultura romana - tais como exército, instituições civis, edifícios, cerimônias, estátuas, sistema econômico, planejamento urbano, arquitetura, etc. (MENDES, 2001: 27). Diferentes regiões tinham suas próprias trajetórias culturais, mas a elite das províncias buscava se aproximar da simbologia e dos costumes da elite imperial.

Nessa perspectiva, as cidades africanas, governadas pela aristocracia, tendiam a se assemelhar cada vez mais às italianas, havendo assembléias populares, um senado municipal e magistrados nomeados por um ano e sujeitos a um colegiado: *duoviri*, *quattuoviri*, *aediles*, *quaestores* (MOKTAR, 1983: 487).

[...] Nada é mais falso do que a perspectiva que mostra uma elite africana totalmente desleal ao Império e a seus ideais, não se pensava na época em separar-se de Roma. Os romanos aceitaram perfeitamente o sistema de dupla cidadania. Todas as províncias enviavam soldados, funcionários e até senadores para Roma [...]. A África parece ter sido a província mais romanizada de todas. Havia dois estatutos para estas cidades: as que tinham instituições próprias e as que se submetiam ao direito romano público, as de assimilação maior eram elevadas ao grau de colônias, copiando exatamente a constituição de Roma (CHARLES-PICARD, 1954: 167-168).

Segundo Carlos Norena (1997), durante os dois primeiros séculos d.C., as cidades da região de Tripolitania incorporaram-se, de forma cada vez maior, ao sistema romano de governo provincial. Em Leptis Magna foi concedido o estatuto de município romano (colônia) durante o período da dinastia flaviana (69-96 d.C.). Oea e Sabrata transformaram-se em município durante o governo de Antonino Pio (138-161 d.C.), passando a usar totalmente do direito latino - *ius latii* - o que permitia aos cidadãos locais de participarem de contratos válidos com cidadãos romanos e contraírem uniões legais com romanos. No final do século II d.C. a região da Tripolitania emitia um número considerável de senadores para Roma, esse processo teve seu auge no governo do Imperador Septímio Severo (193-211 d.C.), nascido em Leptis Magna.³⁹

Nicole Fick (1987: 286) ressalta que Madaura, Oea e Cartago, as três cidades africanas onde Apuleio viveu, se situam em regiões muito afastadas umas das outras para que a paisagem intelectual seja identificada, não havendo elementos para apreciar a originalidade e as relações entre as mesmas.

³⁹ O texto de Carlos Norena, assim como outros que utilizamos nesta Dissertação, é uma conferência apresentada em um Seminário sobre o discurso *Apologia* de Apuleio que aconteceu em 1996 na Universidade da Pensilvânia, nos Estados Unidos. Tais conferências estão disponíveis on-line desde 1997 em um banco de dados dos Estados Unidos.

As cidades da Tripolitania tinham uma economia baseada, principalmente, no comércio marítimo.⁴⁰ Apuleio pronunciou sua defesa em uma época de prosperidade econômica local, sendo que a presença de uma corte de justiça e do procônsul, pela ocasião da acusação, contribuiu para propiciar uma atmosfera ainda mais romana à região (NORENA, 1997).

Mas a região da Tripolitania não é Roma e nem a Grécia. Assim, percebemos que havia uma cultura púnica sobrevivente nesta região.⁴¹ A própria *Apologia* nos fornece indicações desta cultura quando Apuleio cita que seu enteado Pudente se expressava somente em língua púnica. (APULEIO, *Apologia*, XCVIII, 9).

Os elementos romanos que se constituíam na região – código de direito, arquitetura, língua, práticas culturais, títulos oficiais - representavam um revestimento dos elementos locais. Há certamente uma multiplicidade de elementos e as referências culturais do discurso de Apuleio se inserem também nesse aspecto.

Segundo Charles-Picard (1954: 165-167), a camada dirigente, formada em maior parte por colonos itálicos e autóctones romanizados, estava habituada aos costumes helenísticos, possuindo uma Paidéia helenística acomodada à latina.

Por meio da análise da formação de Apuleio, percebemos que ele representava a ordem social a que se refere Charles-Picard, constituindo a base de sua formação como filósofo na mais importante cidade grega do momento, Atenas, onde, segundo Huskinson (2000: 99), grande parte dos jovens da aristocracia imperial buscava aprimorar seus

⁴⁰ Tudo indica que o amigo e enteado de Apuleio, Ponciano, era envolvido com o comércio marítimo. Apuleio menciona que ele morreu em uma viagem para Cartago (*Apologia*, XCVI), tal viagem pode ter sido comercial e marítima, devido à tradição destas cidades nesta área.

⁴¹ Referente a cultura cartaginesa. Como sabemos, a cidade de Cartago dominou toda esta região durante o período de 600 a 200 a.C. (NORENA, 1997). “Após a destruição de Cartago em 146 a.C. e a redução de seu território à condição de província romana, o destino da África do Norte ficou nas mãos de Roma” (MOKTAR, 1983: 473).

conhecimentos. Apuleio também cita suas viagens pelo Oriente e sua atração por ritos variados.⁴²

Consoante Boissier (1909: 272) muitos homens de formação filosófica, pertencentes à aristocracia africana, não permaneciam restritos às cidades africanas. Alguns deles viajavam por todo Império e foram considerados importantes personagens em Roma. Destes homens, podemos citar o Imperador Septímio Severo (193-211 d.C).

Apuleio comenta que tinha habilidade nas duas línguas mais importantes do Império: latim e grego (*Apologia*, XXXVI, 5; *Flórida*, IX, 29).⁴³ Segundo Hiljmans (1987: 399), esta habilidade era comumente compartilhada pelos contemporâneos eruditos de Apuleio e os aristocratas romanos de todo o Império no século II eram adoradores da língua grega (CARCOPINO, 1990: 137). O púnico foi a língua conhecida durante todo Império Romano na África Proconsular, sendo o grego e o latim línguas conhecidas de algumas pessoas da aristocracia local (MUNGUÍA, 1980: 216).

Percebemos que Apuleio usa a língua como forma de se defender contra seus oponentes, criticando o idioma local através do acento de seu acusador, o jovem Pudente, que somente se pronuncia na língua cartaginesa (APULEIO, *Apologia*, XCVIII, 8) e da incapacidade do advogado de acusação, Tannonio, em escrever bem em grego. Apuleio trata de *durus*⁴⁴ e *rusticus*⁴⁵ o acento de Tannonio, chamado de língua materna (*Apologia*, IX).

⁴² Como mostrado, antes de estudar em Atenas, Apuleio estudou em Cartago. Atenas era a cidade para onde os estudantes afluíam, dado que abarcava escolas tradicionais. Todavia, no século II d.C. já havia outras cidades significativas como Alexandria e Cartago, freqüentadas por muitos estudantes (HUSKISON, 2000: 116).

⁴³ O texto da *Apologia* é escrito em latim, mas as citações de Apuleio de trechos de obras de escritores gregos são feitos na língua grega. Como a citação de um verso da *Iliada* de Homero (*Apologia*, IV, 4).

⁴⁴ *Durus*, a, um - adjetivo que significa tosco, áspero, insensível (FARIA, 1956: 316).

⁴⁵ *Rusticus*, a, um - adjetivo que significava rústico, grosseiro, inculto, desajeito e simples (FARIA, 1956: 851).

Desta maneira, a educação e os costumes de Apuleio poderiam se diferenciar, em certa medida, dos de seus acusadores.

Tannonio queria dar a entender que tais nomes eram os das genitais de um e outro sexo, mas nosso reluzente advogado, por pobreza de léxico, não pode expressar-se com propriedade e, trás sérios e prolongados engasgos, designou, por fim, ao peixe cujo nome corresponde ao órgão viril por meio de não sei como perífrase desmedida e grosseira (APULEIO, *Apologia*, XXXIII, 6).

No entanto, eu podia censurá-lo com a maior justiça, porque fez pública profissão de advogado empregando uma linguagem grosseira para nomear o que pode se designar com palavras honestas e porque muitas vezes, ao se tratar de coisas que não oferecem dificuldade nenhuma de serem expressas, se expressou com torpeza ou caiu em absoluto mutismo (APULEIO, *Apologia*, XXXIV, 2).

Observemos, porém, que Tannonio era um advogado e membro da família de Pudentila, recebendo, ao que tudo indica, uma educação aristocrática. Mesmo assim Apuleio ironiza a rusticidade africana de Tannonio frente a sua formação nos moldes greco-romanos.

O filósofo cita que o acusador Emiliano não possuía cuidados higiênicos (*Apologia*, VIII, 1, 2), alude a grosseria do adversário, comparando-o a um bárbaro (*Apologia*, X, 6), coloca que ele não conhece ao menos um livro, dedicando-se sempre à vida no campo (*Apologia*, XVI, 7), e que sempre se preocupou com a vida alheia em detrimento de sua própria formação educacional (*Apologia*, XVI, 11), não sabendo como encarar um filósofo (*Apologia*, XVII, 6). Por fim, Apuleio compara Emiliano à uma árvore (*Apologia*, XXIII, 5).⁴⁶

Outro trecho que mostra a ignorância de Emiliano é quando esse o acusa de possuir um espelho. Para Apuleio, o espelho é um objeto para sua vaidade, útil para refletir

⁴⁶ A pátria de Emiliano pode ter sido Zarath, pequena população de moradores de costumes diferentes dos romanos e considerados ignorantes (MUNGUÍA, 1980: 97). Apuleio não deixa de fazer esta observação, aludindo a pátria do adversário (*Apologia*, XXIV, 10).

sua imagem enquanto se arruma (*Apologia*, XIV). Nessa parte do discurso Apuleio demonstra e vangloria seus conhecimentos de Matemática e Física e cita que se Emiliano tivesse estudado estas matérias, saberia sobre as propriedades naturais e não mágicas de um espelho.

Apuleio ainda trata Sicinio Claro, o irmão de Emiliano com quem Pudentila deveria se casar, de campesino grosseiro e velho decrépito (APULEIO, *Apologia*, LXX, 3).

A intenção de Apuleio era contrapor-se a seus acusadores como um homem que estudou e viajou muito, enquanto eles permaneciam no interior do Império. Porém, segundo inscrições parietais da região de Tripolitania, Sicinio Claro era um senador e pretor, um homem que deve ter recebido uma educação especial para ocupar tal cargo importante, mas, ainda assim, Apuleio ressalta a grosseria deste adversário, expressando sua rusticidade.

Se Apuleio nasceu em uma colônia africana, como retratado nas fontes utilizadas, sua educação como aristocrata é romana e ele se utiliza disso.

Entretanto, devemos atentar para o fato de que, mesmo como um cidadão romano com educação tipicamente aos moldes romanos, na frente de uma corte de lei com um procônsul romano, Apuleio não se identifica sempre como tal.

Segundo as informações de Apuleio, sua pátria, possivelmente a cidade de Madaura, estava entre a Getúlia, região formada por tribos consideradas bárbaras pelos romanos (*Apologia*, XXIV). Assim, Apuleio se interroga por qual motivo seus acusadores não criticam que ele seja simultaneamente de nascimento bárbaro e eloqüente como um

grego, se justificando, logo em seguida, que o local de origem não serve como marca verdadeira de seu valor moral, estando esse na educação de um homem.⁴⁷

Não vejo porque razão devo avergonhar-me mais disso que Ciro, o antigo, por ter nascido de raça mestiça, semimedo e semipersa, pois, não se deve ter em consideração onde nasceu uma pessoa, e sim que formação moral ela tem (APULEIO, *Apologia*, XXIV, 2-3).

Apuleio intenta opor-se a seus acusadores no que se refere à sua educação, mas compreende, talvez para uma melhor aceitação do público, que não é interessante desqualificar seu local de origem, que também é o de seus acusadores e dos ouvintes e leitores do discurso *Apologia*, esclarecendo que nasceu entre eles, em território africano.

Nosso autor compara-se com o sábio Anacarsis (*Apologia*, XXIV, 6), que, como ele, tem nascimento e formação considerados como culturalmente muito diferentes e após inúmeras viagens é acusado e morto pelos reis citas por ter introduzido um culto estrangeiro na cidade de Cítia no século IV a.C. (HARVEY, 1980: 35).

Assim, Apuleio não nega que nasceu em um lugar que pareça bárbaro, porém exalta sua formação aos moldes da Paidéia greco-romana.

Acreditamos que referências à sua formação sejam uma estratégia retórica, constituindo como uma forma de obter a animosidade do pretor Cláudio Máximo. Também observamos que Apuleio se mostra como um romano nas diversas alusões à erudição do pretor. Apuleio busca equiparar-se ao pretor em uma possível formação platônica de ambos. Diferenciando-os de seus acusadores e tornando-os, ele e o pretor, como iguais.

Vás acusar em mim, algo que Cláudio Máximo e eu admiramos em Aristóteles (APULEIO, *Apologia*, XLI, 4).

⁴⁷ De acordo com Munguía (1980: 95), o emprego do orgulho moral, mais do que do racial, é tomado da tradição estoica, que dá menor importância ao local de nascimento do que ao caráter de um homem.

Tu admites, Máximo, esta teoria científica de Platão que eu expus com a maior clareza possível, dada a urgência do momento (APULEIO, *Apologia*, LI, 1).

Não é preferível, Cláudio Máximo, que, confiando em sua ciência e erudição, desdenhe contestar a estas acusações formuladas por homens tolos e incultos? (APULEIO, *Apologia*, XCI, 3).

Uma parte importante de sua identificação como romano pode ser observada no apelo que faz à justiça romana por meio da exaltação à presença da estátua do Imperador Antonino Pio. Apuleio indigna-se de como o próprio filho de Pudentila ousa expor a carta pessoal de amor de sua mãe frente à estátua de Antonino, já que fazer algo escuso na frente de uma estátua imperial significava fazer frente ao próprio imperador (NORENA, 1997), sendo considerado um enorme desrespeito.⁴⁸ Desta maneira Apuleio procurou fortalecer seus vínculos com a justiça romana.

Mas para que deplorar o passado, quando não é menos amargo que presente? Este pobre menino foi pervertido por vocês até o ponto que é capaz de ler em voz alta a carta, que é considerada de amor, de sua própria mãe, ante o tribunal do procônsul, ante um homem honrado como Cláudio Máximo, ante estas estátuas do Imperador Pio. (APULEIO, *Apologia*, LXXXV, 1-2).

Já na obra *Flórida*, Apuleio exalta-se como um legítimo africano. Devemos destacar que ambas as obras, *Flórida* e *Apologia*, foram discursos orais transcritos. Portanto Apuleio lisonjeava sua educação e eloquência aos moldes do centro do Império (Grécia e Roma), mas não desqualificava o local de seu nascimento.

Minha pátria, portanto, forma parte da assembléia provincial da África, ou seja, da vossa; minha infância transcorreu entre vós; vós mesmos formais meus mestres, minha doutrina filosófica, ainda que amadurecida em Atenas, na Ática, nasceu, no entanto, aqui, minha voz, em ambas as

⁴⁸ Carlos Norena (1997) ainda nos indica um efeito retórico forte nesta passagem: sabe-se que o Imperador Antonino Pio persuadiu o Senado Romano a consagrá-lo como filho adotivo do Imperador Adriano. Assim, Apuleio estabelece um contraste entre Antonino (que deseja muito ser filho de um pai honroso) e Pudente (que despreza as honras de seu padrasto). Certamente este efeito retórico foi apreciado pelo pretor.

línguas, converteu em algo muito familiar para vossos ouvidos nos últimos seis anos. (APULEIO, *Flórida*, XVIII, 15)

Norena (1997) afirma que em relação à região africana, as referências à formação romana não tinham grande valor. Mas lembremos que a maioria de homens aristocratas da África, que possivelmente seriam os ouvintes e leitores de Apuleio, também receberam uma educação romana, segundo a tradição das altas ordens do Império. Nesse sentido, Apuleio faz questão de se igualar à educação e ao nascimento de seu público.

Destarte, Apuleio é um africano, filho de pais romanos. Como membro de uma elite africana que possuía elementos culturais aos moldes gregos e romanos, logo, sua formação seguiu modelos romanos.

1.3 A opulência das personagens da *Apologia*

A classificação das camadas sociais no Império Romano tinha como base a propriedade e o princípio da hereditariedade, que eram aplicados para determinar a qual camada pertencia uma pessoa. Assim, a não ser em casos em que o Imperador Romano conferia o grau de senador ou cavaleiro como favor especial, o título era adquirido unicamente como direito hereditário (MOKTAR, 1983: 500). Desta maneira, como já ressaltado, assim como seu pai Apuleio pertencia à camada dos decuriões.

Os decuriões tinham a função de controlar as finanças da cidade, decidiam sobre as novas despesas e administravam a propriedade municipal. Todos deveriam ter uma

fortuna superior a uma espécie de censo, que era modesto nas pequenas cidades e alto nas grandes, principalmente em Cartago⁴⁹ (MOKTAR, 1983: 487-488).

O exercício de cargos públicos supunha a posse de amplos recursos e tempo disponível: os magistrados não recebiam salários e, ao assumir uma função administrativa deviam pagar ao tesouro municipal uma quantia variável conforme o cargo desempenhado. Além disso, era bastante comum que os decuriões financiassem a construção de templos públicos, doassem víveres e dinheiro para os pobres e para os espetáculos como jogos e banquetes.⁵⁰

Isso significava que apenas homens ricos podiam desempenhar algum papel na cidade onde os magistrados presidiam a assembléia do povo e o senado, despachavam as questões rotineiras, mantinham relações com as autoridades provinciais e exerciam o poder judiciário limitado a pequenos delitos de pouca importância (MOKTAR, 1983: 487).

Apuleio mostra-se muito bem relacionado na obra *Apologia*, até mesmo porque colocar as pessoas importantes na administração da província com as quais ele se relacionava é uma forma de conquistar os ânimos do juiz. Em uma passagem do discurso ele cita a amizade com Loliano Avito, procônsul da África Proconsular antes de Cláudio Máximo, que preside o tribunal em Sabrata.⁵¹

Logo me suplicou que o congraçasse de novo com o ilustríssimo Loliano Avito, a quem eu o havia recomendado recentemente, nos começos de sua carreira de orador. Havia-se comunicado, pelo visto, de que poucos dias antes eu ter-lhe escrito, informando-lhe detalhadamente de todo o que ocorreu e de como havia sucedido. Também conseguiu isto de mim, se dirigiu para Cartago, onde já finalizando seu proconsulado, Loliano Avito aguardava sua chegada, Máximo. Quando leu minha carta,

⁴⁹ Em Cartago, o mínimo exigido de fortuna dos decuriões era de cerca de cem mil sestércios (ALFÖLDY, 1989: 143).

⁵⁰ Os dados sobre as fortunas públicas e privadas na região da África do Norte sob dominação romana são pouco precisos atualmente. As inscrições trazem escassas informações, sendo o discurso *Apologia*, o material que melhor fornece dados a esse respeito (BOURGAREL-MUSSO, 1934: 354).

⁵¹ Como podemos perceber, é o próprio Apuleio que indica que Loliano Avito era o proconsul um pouco antes da acusação. Também em um estudo sobre datação e nome dos procônsules africanos, Ronald Syme (1959: 318) confirma o nome de Loliano Avito e estabelece a data de seu proconsulado para 157/8 d.C.

Loliano, fazendo gala de sua maior afabilidade, aconselhou Ponciano a reparar seu erro e me enviou, por meio do mesmo Ponciano, sua resposta⁵² (APULEIO, *Apologia*, XCIV, 3, 4, 5, 6).

Após tais palavras, Apuleio pediu para que o pretor Cláudio Máximo permitisse que ele lesse uma carta que Loliano Avito lhe enviou felicitando-se com a reconciliação entre ele e Ponciano (APULEIO, *Apologia*, XCIV, 8). Nesse trecho, podemos observar o prestígio e influência de Apuleio nesta região, por mais que ele tenha usado esta carta a seu favor, acreditamos que ele jamais falsificaria um testemunho com tais características.

Sobre a riqueza de Apuleio, sabemos que com a morte do pai, ele e o irmão receberam uma herança de dois milhões de sestércios. Apuleio gastou sua parte com viagens, estudos e causas que considerava essenciais a um bom cidadão. Tais causas públicas que os cidadãos romanos considerados bons se dedicavam se chamavam liberalidades.

[...] declaro que meu pai deixou, a mim e a meu irmão, uma herança de dois milhões de sestércios, pouco mais ou menos. Claro que esse patrimônio foi diminuído por mim devido minhas viagens prolongadas, meus estudos e as freqüentes liberalidades. Porque eu gratifiquei muitos de meus mestres e ajudei muitos de meus amigos, alguns dos quais proporcionei os dotes de suas filhas. (APULEIO, *Apologia*, XXIII, 1-4)

Em passagens da *Apologia*, Apuleio mostra os gastos com as liberalidades que a elite urbana tinha que ter para se manter enquanto tal. Assim, ele justifica o motivo de ter se casado no campo com Pudentila para que eles não tivessem que gastar com mais um grande

⁵² Nesta passagem, Apuleio coloca que recomendou que seu amigo e enteado Ponciano se dirigisse até o proconsul para alguma ajuda da qual ele não menciona. Antes de Ponciano se encontrar com Loliano Avito, Apuleio conta ao proconsul dos desentendimentos que teve com Ponciano por intrigas entre o sogro deste, Rufino. Assim, como vemos na passagem, o procônsul aconselha Ponciano que se entenda novamente com Apuleio. Esta passagem é de extrema importância na defesa de Apuleio, pois Apuleio busca citar suas amizades com importantes personagens políticas como apoio em sua defesa, em uma tentativa de mostrar que até o proconsul anterior ao que presidia o tribunal era favorável a ele.

banquete, já que há pouco tempo atrás tinham gastado com as festas do casamento de Ponciano, filho de Pudentila.

[...] a única razão pela qual o contrato matrimonial entre Pudentila e eu não foi realizado na cidade, e sim em uma fazenda: assim fizemos para não ter que desenrolar de novo outros cinco mil sestércios [...] (APULEIO, *Apologia*, LXXXVIII, 1)⁵³

Como membro da cúria de sua cidade natal e sacerdote de Cartago, Apuleio também tinha tais gastos onerosos. Segundo Gag  (1971: 165):

O novo decurião, de praxe, ao entrar na cúria, tem de fazer uma certa doação de muitos milhões de sestércios. A nomeação para sacerdote comprometia o título a um donativo análogo.

Apuleio não sugere em nenhum momento de seus textos de onde provinha a renda de seu sustento, indica apenas que herdou um milhão de sestércios, já que o outro um milhão indicado era a parte da herança de seu irmão.

Conforme Andr e Bougarel-Musso (1934: 374), as heranças de africanos geralmente eram terras para o cultivo.

Se a herança de Apuleio constituiu-se em forma de terras, mesmo que não tenha cultivado pessoalmente suas terras, pode ter mantido sua fortuna de rendas provindas da terra durante os anos que ele passou fora da África, estudando.

Também de acordo com Moktar (1983: 501), as rendas dos decuriões provinham, em geral, de suas propriedades rurais e eles viviam na cidade com as rendas de suas terras.

Jean Gag  (1971: 165) também nos traz esta informação:

A camada de decuriões do alto Império, mesmo na Itália, realizou-se antes ligada a uma estrutura fundiária, mesmo que nós encontrássemos esses notáveis morando em casas na cidade, eles tinham rendimentos que

⁵³ Tais liberalidades eram meios de conquistar o prestígio e angariar votos nas próximas eleições para os cargos públicos, não sendo sempre espontâneas, mas impostas pelo uso, o costume e a vontade popular. (BOURGAREL-MUSSO, 1934: 409).

vinham de suas propriedades. Mesmo quando eles eram grandes latifundiários guardavam o gosto pelas coisas da terra e era visível que a vida de um burguês era também a vida de um agricultor.

Os ricos africanos que aparecem na obra *Apologia* provinham sua riqueza do campo. Apuleio cita que Pudentila fez uma grande doação de terras, produtos agrícolas, rebanhos e escravos a seus filhos (APULEIO, *Apologia* XCIII, 4-5), além de citar os seus adversários, em várias partes do discurso, como homens do campo.

Conforme Munguía (1980: 208), mesmo que estas ricas personagens da *Apologia* retirassem o sustento de suas rendas no campo, era nas cidades que eles viviam e onde colocavam em prática sua influência ou sua capacidade de se envolver em intrigas, defendendo seus interesses de agricultores e integrando-se na vida política local.

Apuleio informa (*Apologia*, CI, 5) que Pudentila tinha uma fortuna de cerca de quatro milhões de sestércios e que ele mesmo cuidou de administrar a compra de uma fazenda para ela. A propriedade, que segundo ele era de tamanho modesto, custou cerca de sessenta mil sestércios. Esse valor, segundo Bourgarel-Musso (1934: 371), pode ter sido diminuído para não mostrar uma grande ostentação da riqueza de Pudentila. Outra citação de que Pudentila possuía terras está na passagem em que Apuleio nos indica que o dinheiro gasto com o casamento do filho Ponciano proveio de suas rendas com a terra (APULEIO, *Apologia*, LXXXVII, 10-11).

Como uma típica mulher da aristocracia romana, Pudentila faz doações para a comunidade de Oea quando seu filho Ponciano casa e quando seu filho Pudente recebe a toga viril, chegando a gastar nestas ocasiões, que parecem ter sido na mesma época, cerca de cinquenta mil sestércios (APULEIO, *Apologia*, LXXXVIII, 10).

Uma indicação de que Pudentila era uma mulher rica, além dos valores expostos por Apuleio que podem ter sido diminuídos ou aumentados conforme seus propósitos, está na própria formação de seus filhos, típica dos filhos da aristocracia: Ponciano estudara filosofia em Atenas (*Apologia*, LXXII, 4) e Pudente começara o estudo jurídico (*Apologia*, XXVIII, 9), além do fato de Apuleio nos indicar (*Apologia*, I, 5) que quatro ou cinco dias antes de comparecer perante o juiz para responder sobre o crime de magia, defendera sua esposa em um processo sobre bens patrimoniais empreendido contra ela pelos Granios, família de origem plebéia (MUNGUÍA, 1980: 54).

Pudentila também recebera uma herança de seu filho falecido, Ponciano, que veio enriquecê-la ainda mais. Segundo Apuleio, Ponciano não deixou nada de herança para a ex-mulher, apenas para a mãe e para o irmão.

Entretanto, instituiu herdeiros, tanto neste testamento como no anterior, que já foi lido aqui, sua mãe e seu irmão, que ainda é uma criança. (APULEIO, *Apologia*, XCVII, 7)

Porém, segundo as fontes de direito romano, os bens adquiridos pelos filhos vinham a integrar o patrimônio do *paterfamilias* e para que a mulher pudesse receber a herança de um filho morto, deveria ter dado à luz pelo menos quatro filhos (CARROZZO, 1991: 77), o que não era o caso de Pudentila. Desta maneira, esta informação que nos remete Apuleio está em desacordo com os hábitos dos romanos, devendo a herança de Ponciano ser passada por ser parente mais velho por linha masculina na ocasião de sua morte.

É interessante notar que Apuleio cita a riqueza de Rufino, ex-sogro de Ponciano e, segundo ele, um dos envolvidos na acusação⁵⁴. Rufino também é um homem muito rico,

⁵⁴ Antes de morrer, Ponciano tinha se separado legalmente da filha de Rufino (APULEIO, *Apologia*, XCVII).

recebeu de herança de seu pai, cerca de três milhões de sestércios (BOUGAREL-MUSSO, 1934: 407). O dote que Rufino providenciou para sua filha casar-se com Ponciano era relativo a quatrocentos mil sestércios, que Apuleio cita como um valor muito alto, maior do que o de Pudentila, que era uma mulher rica, e que só foi possível através de um empréstimo que Rufino fez (APULEIO, *Apologia*, XCII, 3).

As relações entre Rufino e demais membros da aristocracia de Oea são mostradas na citação de Apuleio de que sua filha, Herennia, esteve prometida em casamento a um “certo jovem de muito boa família” antes de se casar com Ponciano (*Apologia*, LXXVI, 3).

Rufino também possuía uma fazenda e Apuleio chega a confessar que esse adversário era um homem abastado financeiramente, mas justifica sua riqueza graças a fraudes que seu pai cometeu no passado (*Apologia*, LXXV, 5).

Portanto, Rufino era um homem de posses, mas mesmo assim, Apuleio aponta-nos, contradizendo a si próprio, que ele tinha um patrimônio limitado e uma enorme ambição, envolvendo-se no processo contra ele justamente por ter interesses em usufruir de alguma forma da fortuna de Pudentila. O dote da filha de Rufino já demonstra sua riqueza e por mais que fosse fruto de um empréstimo, esse foi possível somente pela credibilidade de Rufino, sendo, como já exposto, comum que homens ricos fornecessem dotes e demais liberalidades para outros homens de posses em casos de necessidades.

A riqueza de Emiliano, o irmão do falecido marido de Pudentila, também pode ser observada através de uma passagem da *Apologia* (LIX, 7), em que Apuleio cita a compra de um falso testemunho por Emiliano pela quantia de três mil sestércios.⁵⁵ Se realmente esta quantia for possível de ser despendida por Emiliano na compra de um testemunho, ele

⁵⁵ O testemunho é de Junio Craso, cidadão de Oea que morava na casa de um amigo de Apuleio, na qual, segundo os acusadores, Apuleio e o amigo teriam realizado sacrifícios noturnos (APULEIO, *Apologia*, LVII).

era um homem de elevada fortuna. Entretanto, devemos observar que era muito interessante demonstrar que Emiliano era demasiado desonesto a ponto de gastar uma grande quantia de dinheiro na compra de testemunhos, assim, esse ponto também pode ter um efeito retórico.

Podemos perceber a opulência de Apuleio ao sabermos que um procônsul africano ganha um total de um milhão de sestércios por ano.⁵⁶ Se Apuleio possui em média de um milhão de sestércios, um pouco diminuído com as viagens e liberalidades, mas também aumentado se ele investiu em terras ou ganhou por seus discursos, temos a idéia de que Apuleio era sim um homem de posses. Porém, possuía uma riqueza mediana se comparada a de Pudentila que era quatro vezes maior.

Segundo Bourgarel-Musso (1934: 408) estas fortunas rendiam no máximo uma taxa de um por cento ao mês. Assim, mesmo as fortunas mais altas não parecem ter grandes rendimentos. Além disso, havia as liberalidades que desequilibravam consideravelmente as fortunas dos decuriões e Apuleio não esteve nem um pouco isento das mesmas.

Devemos considerar ainda o dote de Pudentila era de valor muito alto, relativo a trezentos mil sestércios, como é mencionado por Apuleio (*Apologia*, XCII, 1). Esse enriqueceu mais o filósofo, que talvez tenha investido esse dote na compra de terras, lhe proporcionando meios de rendimentos que lhe garantiram melhores formas de chegar ao cargo de sacerdote em Cartago.

Notamos o alto valor do dote de Pudentila ao sabermos que o dote de Túlia, uma rica aristocrata da época republicana, foi de quatrocentos mil sestércios, soma correspondente ao censo mais elevado da época - o censo eqüestre - no século I a.C. E que

⁵⁶ Destacamos que o procônsul, ou pretor como também era designado este cargo, era o cargo mais alto da província.

o orador Cícero⁵⁷ teve de pagar o valor do dote de sua filha Terência, relativo a cento e oitenta mil sestércios, dividindo-o em três prestações anuais (THOMAS, 1990: 146). Apesar desses valores referirem-se ao período republicano, não acreditamos que tenham mudado de forma drástica até o século II d.C. Sendo assim, o dote de Pudentila era realmente alto e ela se caracterizava como uma mulher muito rica. Outro valor que podemos usar para basearmos a dimensão do dote de Pudentila é a indicação de Lucien Jerphagnon (1981: 170), esse autor mostra que na época dos Imperadores Antoninos um funcionário da ordem eqüestre recebia cerca de dez mil sestércios por ano. Dessa maneira, se comparado à renda anual de um funcionário eqüestre, uma das altas ordens do Império, o dote de Pudentila era realmente muito alto.

Apuleio se posiciona de maneira ambígua em relação ao dote de Pudentila, ora afirma que esse era modesto e estava constituído apenas a título de empréstimo para ele, ora afirma que tinha um valor alto que se justificava por ser Pudentila uma viúva e querer oferecer um bom dote a seu marido por não lhe poder dar o maior bem que uma mulher podia oferecer: a virgindade. Mas ressalta que não se interessa pelo valor do dote, até mesmo porque não pode demonstrar a imagem de seus interesses no dinheiro da viúva na frente do juiz.

Em primeiro lugar, notarás que o dote de minha esposa, apesar dela ser muito rica, é modesto. E que não foi constituído de forma fixa, e sim a título de empréstimo (APULEIO, *Apologia*, XCI, 7).

Por estas razões e outras mais, as viúvas tratam de atrair pretendentes com o anúncio de um dote mais valoroso. É o que havia feito também Pudentila, para conseguir outro marido, se não houvesse encontrado a um filósofo, para quem o dote não significa nada (APULEIO, *Apologia*, XCII, 11).

⁵⁷Cícero foi um importante orador e estadista romano, nasceu em Arpino em 106 a.C. e morreu em Formia em 43 a.C. Entre seus escritos configuram tratados de retórica, discursos de defesa judiciária, cartas pessoais e reflexões filosóficas (HARVEY, 1998: 113-118).

Além de um decurião que provavelmente possuía terras, Apuleio era um filósofo e deveria receber pagamentos por suas conferências. Assim nos informa Jean Gagé (1971: 230-236) ao colocar que estes homens recebiam por seus discursos e eram isentos de pagamentos tributários pelos próprios Imperadores, isentando-se de algumas despesas locais.

De acordo com Elizabeth Rawson (1985: 80), era possível que os filósofos romanos vivessem de suas heranças e ainda recebessem salários por serviços prestados para certos patronos, mas era comum que estes homens fossem desinteressados em dinheiro propriamente e muito mais interessados em privilégios e honras, embora eles nunca ensinassem ou se pronunciassem gratuitamente.

A única indicação realmente precisa sobre a fortuna de Apuleio é a de que recebeu um milhão de sestércios de herança e sobre o valor do dote de Pudentila, porém não temos referências sobre o valor de sua fortuna no momento da acusação. Talvez Apuleio tente diminuir o valor de sua herança, despendida com suas viagens e liberalidades, e se isenta de comentar o que fez com o dote de Pudentila para não dar um aspecto de soberba e garantir uma imagem de homem modesto financeiramente, o que vários indícios mostram que ele não era, isentando-se também de suspeitas de um casamento de interesses financeiros.

Por esse mesmo motivo observamos um longo discurso sobre o valor da pobreza na *Apologia* (XVIII, 1-3). Para nós, isto é um efeito retórico de Apuleio para mostrar-se um homem muito mais preocupado com as questões morais e espirituais do que com o enriquecimento e a ambição. Nesse sentido, ele exalta a riqueza da alma e a necessidade de bens interiores e não exteriores (APULEIO, *Apologia*, XX, 9).

Desta maneira, compreendemos que a fortuna de Apuleio e de sua esposa Pudentila eram altas, assim como a da maioria dos homens públicos do norte da África que despendiam altos valores com as necessárias liberalidades.

Consideramos, através da análise da formação político-cultural, dos cargos ocupados pelos envolvidos no processo contra Apuleio e o valor que os mesmos tinham nesta sociedade, além das quantias em dinheiro e das terras citadas como parte de suas posses, que o próprio Apuleio, Pudentila e seus filhos, Emiliano, Rufino e o advogado Tannonio eram membros da aristocracia e financeiramente bem sucedidos, por mais que o texto da *Apologia* tenha intenção retórica de demonstrar o valor da pobreza e as quantias ali fixadas serem passíveis de modificações.

2. O DISCURSO *APOLOGIA* E A HISTORIOGRAFIA

2.1 Alguns aspectos do discurso *Apologia*

Após a defesa de Apuleio da acusação de magia, não podemos precisar ao certo a época em que o discurso *Apologia* foi elaborado. Para nós, a data da publicação varia entre a data do processo, por volta de 157/158 d.C., até a morte de Apuleio, em torno de 170/180 d.C., podendo ainda ser uma obra póstuma, fruto do trabalho de estenógrafos, o que achamos pouco provável por representar uma importante ação para a imagem de Apuleio, com possibilidades de sua escrita ter servido a uma intenção.

Achamos relevante tentar compreender possíveis modificações que o discurso *Apologia* sofreu de sua forma oral para a escrita, questão pouco trabalhada pelos estudiosos de Apuleio.

Para Thomas Winter (1969: 607), o discurso transcrito apresenta algumas modificações, entretanto, respeita a fisionomia dos debates ante os juízes romanos. Winter nos informa que a *Apologia* é um longo discurso e que possivelmente duraria mais de quatro horas - a média de duração de uma defesa desse tipo na época - para ser pronunciada oralmente. A defesa teria usado mais de uma terça parte do tempo para as queixas, o que é muito tempo.

Conforme Munguía (1980: 28), devido à exigüidade do tempo para o pronunciamento ante o tribunal, é natural que o discurso escrito seja maior, com mais argumentações e sofisticação no estilo do que a apresentação oral diante do procônsul da África, tese defendida também por Conte (1994: 557), que acredita que, se o discurso

tivesse sido pronunciado da maneira como foi escrito, certamente duraria muitas horas, porém, para este autor, o discurso escrito, obedeceria com fidelidade à ordem dos argumentos expostos verbalmente.

Rosângela Maria Souza Silva (2001: 24) acredita que Apuleio acrescentou novos temas à sua obra escrita, como o tema da demonologia exposto no capítulo XLIII da *Apologia*. Para a autora, se Apuleio em seu pronunciamento frente ao pretor explanasse sobre a existência e natureza de *daimones* e de suas práticas de magia teúrgica, como fez na obra escrita, a defesa da acusação de práticas mágicas se tornaria muito mais difícil.⁵⁸

De acordo com Neil Bernstein (1997), o aspecto de espontaneidade do discurso *Apologia* frente à situação dramática que ocorre em torno de Apuleio contribui para a tese de que este discurso não é idêntico ao preparado pelo autor antes do pronunciamento e nem ao texto revisado após o mesmo. Porém, para Bernstein, a espontaneidade é própria da estratégia retórica de Apuleio e o discurso se caracteriza como a gravação verbal do discurso pronunciado, sendo que a única modificação ocorrida do pronunciamento para a escrita são os cortes, sendo o texto escrito incompleto.

Entretanto, podemos perceber que há passagens engraçadas e de grande ironia no discurso escrito que dificilmente teriam sido pronunciadas em um momento tão grave. Por exemplo, quando Apuleio compara seu acusador com os crocodilos do Rio Nilo que somente abrem a boca para mostrar os dentes e para que as aves a limpem, aludindo que seu acusador além de não usar sua boca para a arte da oratória ainda a usa para denegrir as pessoas (*Apologia*, VIII, 6-7).

⁵⁸ SILVA, R. M. S. (II Ciclo Internacional de Estudos Antigos e Medievais/VIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais - UNESP/Assis). *Comunicação pessoal*, 2006.

Sobre os pontos de acusação, consideramos que Apuleio não omitiria nenhum ponto ou os modificaria, sendo que tal atitude perante os ouvintes que possivelmente estiveram presentes na ocasião do processo e os futuros leitores do discurso escrito, pode ser considerada antes uma confissão do que um simples desprezo.

Acreditamos que o discurso escrito recebeu modificações devido ao tamanho da obra escrita e à exigüidade de tempo para o pronunciamento oral. Apuleio também não mostra na obra escrita a discussão do advogado de acusação e dos acusadores, que certamente houve no tribunal.

Segundo o próprio Apuleio (*Apologia*, I, 1-2), seus acusadores já o caluniavam havia algum tempo, até o momento em que ele próprio os intimou a abrirem um processo formal e, com isso, a acusação foi feita de forma bem rápida. Como as intrigas entre Apuleio e seus acusadores já eram anteriores à abertura do processo, provavelmente o filósofo dispôs-se de tempo para se preparar contra as inventivas dos acusadores, usando, no pronunciamento, de argumentos já elaborados.

Há ainda uma importante questão a ser discutida: teria sido Apuleio ou copiadorees que elaboraram o discurso na sua forma escrita?

Os antigos romanos possuíam esquemas de pronunciamento de seus discursos e recorriam à ajuda de profissionais conhecidos como estenógrafos para a escrita dos mesmos (LAURAND, 1936: 6). A prática da estenografia, cópia de discursos orais, é conhecida desde 63 a.C. pelos romanos. Pesquisadores têm mostrado que os estenógrafos copiavam de uma só vez cinco horas de discurso oral, especialmente quando se tratavam de discursos jurídicos, sendo que alguns desses discursos sofriam cortes nas publicações (WINTER, 1969: 608).

Há evidências do próprio Apuleio de que seus discursos eram copiados e publicados por estenógrafos. Na obra *Flórida* há indicações de que todos os discursos que nós possuímos desse orador não foram publicados por ele mesmo, mas por um estenógrafo e indicam que, provavelmente, a *Apologia* teria argumentos revistos e melhorados na versão escrita.

Apuleio se mostra favorável à prática da estenografia ao aludir que muitos tentam copiar e denegrir sua imagem, pedindo ao público que ao ler um discurso que realmente foi pronunciado por ele prestem atenção no que possivelmente seja falso. Além disso, devido à sua grande fama como orador, suas palavras devem ser minuciosamente analisadas antes de serem escritas (APULEIO, *Flórida*, IX, 2-9). Isso indica que possivelmente seus discursos não foram transcritos por ele próprio. Porém, somente um estudo filológico dos discursos de Apuleio ajudaria a responder a questão da autenticidade da *Apologia*.

Sobre as razões da elaboração escrita do discurso, nenhum dos estudiosos por nós trabalhados discutiu esse tema.

Nesse sentido, Mikhail Bakhtin (1922: 277) indica-nos que existem dois tipos de discurso: o primário e o secundário. O primeiro caracteriza-se como comunicação do mundo real e o segundo como comunicação cultural, sendo este segundo a maneira que a oralidade toma forma enquanto literatura, surgido da necessidade do discurso primário completar o ato da comunicação e permanecer para a posteridade.

Era prática comum dos oradores romanos escreverem seus discursos após o pronunciamento. Cícero, por exemplo, escrevia pelo menos o exórdio dos discursos tal qual foi apresentado, as outras partes muitas vezes eram reflexões e improvisações (LAURAND, 1936: 4).

Com base nisso, inferimos que nosso autor escreveu sua defesa como forma de torná-la literatura, a fim de suscitar a crítica do público, buscando fazer-se mais conhecido e apreciado. Porém, por tratar de uma autodefesa devemos considerar que Apuleio possa ter escrito o discurso não apenas para torná-lo literatura, mas principalmente como forma de se autopromover, de auto-afirmar sua eloquência e, principalmente, sua imagem íntegra em Cartago, onde passou a morar e exercer o importante cargo de sacerdote, e, junto com a obra *Metamorfoses*, diferenciar a magia *goetía* da teurgia para a posteridade. Acreditamos que ambas as obras serviram a algumas intenções: promover-se socialmente, fazer-se lido e admirado, divulgar a filosofia médio-platônica da qual o autor era adepto e isentar-se da culpa de mago, no sentido negativo que era atribuído a tal prática.

Conforme Janet Huskinson (2000: 97), a fim de promover sua imagem, a aristocracia do Principado Romano preocupava-se em criar elementos que as auto-representassem, utilizando-se de decorações de casas, túmulos, talheres, louças e arquivos biográficos (*res gestae*) para tal expressão.

Desta maneira, mesmo que a defesa escrita tenha sido elaborada por estenógrafos, certamente, foi analisada por Apuleio antes de ser publicada, já que lhe teria grande valor como forma de demonstrar sua integridade e eloquência.

O discurso pode ainda ter sido escrito pelo próprio Apuleio, já que, segundo Winter (1969: 611), os oradores romanos estudavam formas de memorizar as orações, sendo a prática da estenografia parte dos estudos retóricos. Este discurso, por ter uma temática tão polêmica (a acusação de magia) e por representar algo de extrema importância, certamente recebeu um tratamento e cuidado especial do autor.

Para Gaston Boissier (1909: 279), apesar de ter ganhado a causa frente ao juiz, as pessoas não aceitaram muito fácil a inocência do filósofo, tanto que a imagem de Apuleio

na posteridade seria de um homem mágico e envolto em misticismo, idéia que Philip Ward (1969) também defende. Carlos García Gual (1988: 22), diferentemente de Boissier e Ward, não acredita que as pessoas tenham visto uma má reputação em Apuleio após a acusação, pelo contrário, para este autor, esse fato aumentou seu prestígio como orador e filósofo, tornando-o ainda mais conhecido.

Acreditamos que a linha de pensamento de Boissier e Ward seja mais adequada, visto que Apuleio se muda da cidade de Oea para Cartago e, apesar de nesta segunda cidade ter exercido o cargo de sacerdote, sente a necessidade de afirmar-se enquanto não praticante de uma magia condenada perante a sociedade que o lê ou lerá futuramente e, por isso, escreve o discurso *Apologia*.

Portanto, a elaboração desse texto foi de extrema importância para Apuleio, não só porque o defendeu, mas também porque perpetuaria sua memória e o faria mais conhecido e até admirado. O que nos leva a considerar que sua construção retórica serve a um propósito e este é afirmar (ou reafirmar) sua imagem para a sociedade romana do século II d.C. e para a posteridade. É neste sentido que acreditamos que Apuleio tenha omitido as provas levadas por seus acusadores como forma de manter-se livre de qualquer possível suspeita de ligação com a magia maléfica e do casamento de arranjos políticos.

Cada argumento dos acusadores proporciona a Apuleio desenvolver um tema, fazer digressões, recorrer à mímese, buscando seu propósito em lembranças e em expressões de autores do passado.

Mímese é a idéia de imitação e recorrência a escritores do passado como referência para a produção do presente, e, como visto em Rosângela Maria de Souza Silva (2001:64), “A prática intelectual da mímese, muito antiga na cultura helênica, tornou-se um fenômeno comum em todo o Império Romano do século II d.C.”. Apuleio não se furta ao

hábito comum da Paidéia mimética e cita com orgulho numerosas passagens de autores como Homero, Virgílio, Aristóteles, Platão, entre outros. Sua habilidade em criar situações que reforçam o aspecto dramático do texto, criando a ilusão de espontaneidade e improvisação e sua ironia e sarcasmo, leva-o a ser freqüentemente comparado com a maneira argumentativa do orador Cícero (BERNSTEIN, 1997; CONTE, 1994: 557).

Na primeira parte da obra há várias digressões que vão desde o uso do espelho para reflexão da luz até a teoria platônica sobre o amor celeste e terreno. Com seus recursos de orador, Apuleio utiliza figuras de linguagem como antíteses, aliteraões e jogos de palavras, apresentando todos os personagens que intervêm na ação, os incidentes e as interrupções, o que enriquece ainda mais o discurso.

A linguagem erudita nos sugere que este discurso foi escrito para ser lido por homens que, como Apuleio, se interessavam por filosofia, já que os recursos estilísticos utilizados a partir de diversas leituras do autor exigem certos conhecimentos prévios de seu público.

Há na *Apologia* uma oposição clara entre homens instruídos que sabiam latim e grego e homens rústicos que confundiam misticismo filosófico com magia e o escarnecimento de homens que só sabiam a língua púnica local durante todo discurso. Destarte, esse discurso foi escrito para a leitura de homens que receberam uma educação erudita, como o seu autor. Até mesmo porque se compreendermos o discurso da maneira que nos propomos, dentro do âmbito do poder político, veremos que sua intenção é justamente a de autopromoção e auto-afirmação de Apuleio perante, principalmente, às esferas mais altas da sociedade.

Quanto ao nome do discurso, temos em latim a denominação de *Pro se de magia liber* (*Frente ao livro de magia*), sendo conservado também o nome *De Magia* (*A magia*)

ou *Apologia*. É interessante notar que também se denomina *Apologia* a transcrição da defesa de Sócrates perante os cidadãos de Atenas por seu discípulo Platão (*Apologia de Sócrates*), sendo que possivelmente tradutores e estudiosos de Apuleio denominaram sua obra como *Apologia* por certa alusão à obra de Platão.

Tal denominação seria baseada nas próprias aproximações de Apuleio durante todo o texto da *Apologia* com a tradição da “família platônica”, referente àqueles filósofos que seguiam os exemplos de Platão em uma série de pensamentos.⁵⁹

Não temos certeza de qual foi a decisão judicial sobre a acusação, mas tudo leva-nos a inferirmos que foi favorável a Apuleio, pois não há nenhum relato dele, nem de outros autores, sobre uma possível punição ao filósofo. O único fato constatado é que, posteriormente ao processo, Apuleio muda-se com sua esposa para Cartago e lá pronuncia discursos perante importantes homens políticos da região, como os governadores Severiano (*Flórida*, IX, 39) e Cipião Orfíto. (*Flórida*, XVII, 1), fatos que nos levam a acreditar que ele não foi considerado culpado das práticas mágicas.

Winter (1968: 5) nos informa que há uma opinião unânime dos estudiosos sobre o veredicto de inocência dado a Apuleio pelo juiz, mas estudos modernos consideram o discurso da *Apologia* como evasivo.⁶⁰ Paul Vallette (1922 apud WINTER, 1969: 5-6), por exemplo, acredita que as explicações de Apuleio nem sempre são convincentes e a questão de Apuleio ser um mago ou não é totalmente dúbia na obra.

Consideramos que o discurso de Apuleio não é evasivo. Como buscamos demonstrar no decorrer desta Dissertação, a acusação de práticas mágicas é defendida no

⁵⁹ Notemos também que na obra *Metamorfoses*, Apuleio aproxima seu protagonista da “família platônica”, sendo o personagem Lucio exposto como descendente do filósofo platônico Plutarco de Queroneia (APULEIO, *Metamorfoses*, I, 2).

⁶⁰ Além de Paul Vallette, entre estes estudiosos estão Adam Abt e Fritz Norden. Todos eles apóiam seus argumentos no fato de Apuleio não conseguir demonstrar que não possuía relações com a magia (WINTER, 1968: 5-7).

âmbito das práticas místico-filosóficas do acusado. Assim, a questão de Apuleio ser praticante de magia não suscita dúvidas, já que o filósofo deixa claro que há dois tipos de magia, sendo ele praticante de uma que não é, na sua concepção, maléfica e nem passível de punição.⁶¹

2.2 Discussão historiográfica acerca do processo de magia

Em relação à historiografia que investiga o processo no qual Apuleio é envolvido, percebemos que há tradutores de suas obras, literatos e historiadores que fazem comentários sobre o processo em introduções das obras de Apuleio e textos de Literatura e História romana. Tais autores, que convencionamos denominar de comentaristas, não deixam de opinar sobre os motivos que teriam levado Apuleio à frente do tribunal. Há também alguns autores que trabalham especificamente com o conteúdo desse processo, realizando uma leitura crítica da obra *Apologia* e questionando os fundamentos da acusação.

Antes de mostrar a opinião dos estudiosos devemos destacar que Apuleio se defende dizendo ser acusado porque seus adversários confundem suas práticas de filosofia mística com magia (teurgia com *goetia*⁶²), têm inveja dele e estão interessados no dinheiro da rica viúva. Destacamos, também, que há pontos de acusação relacionados com práticas

⁶¹ No Capítulo 3 expomos os dois tipos de concepções sobre a magia que havia no Principado Romano.

⁶² A teurgia foi considerada pelos gregos e romanos como uma filosofia que admitia práticas mágicas. Tais práticas tinham como objetivo proporcionar a ligação e o contato direto entre o filósofo e os deuses. Uma alta teurgia mágica e benevolente era considerada próxima da religião. Já *goetia* era a denominação usada para definir um grau inferior de práticas mágicas, de reputação maléfica e fraudulenta, seus praticantes tinham uma larga reputação de charlatanismo (RUSSELL, 1993: 16). Desenvolvemos melhor estes conceitos no terceiro capítulo desta Dissertação.

mágicas, com a opulência e pobreza de Apuleio, sua eloquência, sua paixão por jovens garotos e com seu casamento com Pudëntila.

Primeiramente, observaremos as opiniões dos comentaristas. Agrupamos estes comentaristas em dois tipos, com base nas suas opiniões sobre as motivações do processo contra Apuleio.

O primeiro grupo de comentaristas admite, em geral, que Apuleio foi acusado por ser um filósofo platônico e que suas práticas seguiam os rumos místicos que o platonismo tomava em seu contexto, sendo facilmente e erroneamente confundidas com uma prática de magia maléfica, assim como o próprio autor se defende. Inclusive, Apuleio não nega suas preferências pela magia, mas, como já exposto, define dois tipos de magia: a teurgia e a *goetía*. Deste grupo destacam-se os seguintes autores: Pierre Grimal, Graham Anderson, Carlos García Gual, Naomi Janowitz, Domingo Plácido, Maria José Hidalgo de la Vega e Philip Ward.

Neste sentido, conforme Grimal (1994: 489), não podemos saber ao certo se Apuleio foi praticante da magia, mas a forma que o platonismo tomou depois de Platão, com todas as especulações sobre as ações de *daimones* e iniciações místicas, pode ter confundido os acusadores do filósofo e Apuleio teria sido processado devido a essa confusão. Grimal também não descarta a hipótese de Apuleio ter sido acusado por escrever a obra *Metamorfoses*, que, segundo o autor, demonstra seus conhecimentos sobre magia explicitamente.⁶³

⁶³ Porém, tudo indica que a obra *Metamorfoses* foi escrita depois do processo, sendo que, para nós, como já discutido, é uma resposta ao mesmo. Alguns estudiosos como Gudeman e Paratore (1952, 1987, apud SILVA, R. M. S. 2001: 24) afirmam que tal obra foi escrita depois da defesa, pois, caso isso não tivesse acontecido, Apuleio se prejudicaria perante o tribunal por já ter escrito sobre os temas de que esta obra trata.

Sobre saber ao certo se Apuleio praticou a magia ou não, não concordamos com Grimal, pois o próprio filósofo nos indica que admitia tais práticas dentro de sua filosofia, embora afirme que eram apenas práticas de cunho benéfico, negando as maléficas.

Grimal (1994: 297) também nos indica o prestígio dos filósofos sofistas no Império, considerados como unificadores culturais e a importância de Apuleio neste sentido. Este historiador, porém, não concretiza nenhuma ligação entre este prestígio e as possíveis causas da acusação. Assim, para Grimal, Apuleio foi acusado por praticar magia, mesmo que seja uma magia teúrgica.

Da mesma maneira que Grimal, para Graham Anderson (1993: 223), Apuleio foi acusado por sua filosofia admitir uma certa ligação com a magia. Anderson acredita que a *Apologia* possa parecer mais um das “bizarrices” típicas dos filósofos da Segunda Sofística, mas o fato mais interessante é que é um discurso real, frente à corte de um pretor também real, sugerindo a quantidade de ódio que uma contenda local pode engendrar em uma cidade africana provinciana.⁶⁴ Assim, mesmo levantando a idéia de que em torno de Apuleio havia um enorme rancor por parte dos acusadores, percebemos que Anderson não questiona os motivos desse rancor.

Assim também, para Naomi Janowitz (2001: 12), Domingo Plácido (1985: 131) e Carlos García Gual (1988: 21-22), as acusações referidas contra Apuleio estão relacionados às atividades comuns da vida dos filósofos que investigam o mundo místico e natural, como o próprio acusado se defende. Janowitz (2001: 12) acrescenta que visto desse ângulo, Apuleio parece inocente e usando desses artifícios, ele impugna toda a ação. Plácido (1985: 134) discorre que através do discurso da *Apologia*, ficamos ainda na dúvida se Apuleio

⁶⁴ O que Anderson chama de “bizarrices” dos sofistas, são suas especulações místicas, fantásticas e mágicas, aparentemente estranhas em uma sociedade que punia, de certa maneira, a prática de magia.

estava implicado nesse tipo de atividade ou apenas em seus aspectos considerados como lícitos pelos romanos, portanto, se Apuleio era simplesmente um teurgo ou um praticante da *goetía*.⁶⁵

María José Hidalgo de la Vega (1986: 14) por sua vez, adiciona que o discurso *Apologia* é uma obra especial, onde se observam as manifestações ideológicas de Apuleio por meio de sua postura frente a aspectos como a organização social, a magia, a religião e a filosofia que ele reproduz e articula no texto. A magia de Apuleio convertida em teurgia ocupa um lugar importante na suas crenças religiosas, em sua filosofia e em suas iniciações místicas. Porém, ao colocar as possíveis causas da acusação, a historiadora (1995: 180) não soma novas propostas ao que os outros estudiosos já haviam colocado e indica que o processo foi movido pela confusão dos acusadores entre práticas proibidas de *goetía* e práticas filosóficas de teurgia.

Para Philip Ward (1969: 7, 19), as práticas filosóficas de Apuleio o tornavam um homem envolto em misticismo. Assim, este autor admite que a imaginação popular dos cidadãos de Oea ligou a imagem de Apuleio à magia devido ao seu grande interesse em religiões místicas e a dúvida se Apuleio era ou não um mago é agravada por fatores diversos e misteriosos como seus estudos sobre as propriedades do espelho, a manumissão de mais escravos do que possuía quando chegou em Oea, estranhos rituais praticados junto de um amigo, entre outros aspectos.⁶⁶ Ward (1969: 9) sugere que o processo é aberto por membros da família de Pudentila porque estes pretendiam proteger a antiga viúva dos

⁶⁵ Como melhor desenvolvemos no terceiro capítulo deste trabalho, a magia encontrou punição em toda tradição jurídica romana, mas práticas de cunho mágico eram incorporadas e aceitas na religião oficial romana, assim como em estudos de certas correntes filosóficas.

⁶⁶ Estas questões são pontos de acusação levantados contra Apuleio. Ver todos os pontos de acusação no quarto capítulo desta dissertação, item 4.1.

supostos poderes mágicos e nefastos de Apuleio, não mencionando possíveis interesses dos acusadores e de Apuleio nas relações sociais que se estabeleceram com o casamento.⁶⁷

Em certa passagem de sua obra, Ward (1969: 24) se contrapõe sem fazer um maior questionamento, colocando que os romanos politeístas aceitavam poderes miraculosos e sobrenaturais, chegando a honrar quem os possuía, diferentemente dos cristãos que os condenariam tempos mais tarde. Assim, se tais poderes eram honrados, por que então Apuleio foi acusado justamente por ser possuidor dos mesmos? Notamos que Ward não faz uma diferenciação entre as categorias da magia em Roma, e menos ainda analisa todas as questões levantadas pelo próprio Apuleio como motivações de sua acusação, não ligando-as a seus significados no contexto do século II d.C.

Em vista disso, podemos perceber que os autores abordados anteriormente simplesmente reproduzem o que Apuleio coloca em sua defesa (o filósofo praticava uma magia que era parte de sua filosofia) e seus acusadores confundem suas práticas e por isso o acusam. Outrossim, nenhum desses autores faz sequer uma observação sobre a posição social dos acusadores e do acusado, deixando de questionar que os acusadores eram homens da elite romana e poderiam ter uma formação que lhes permitisse compreender as práticas mágico-filosóficas de Apuleio sem confundirem-nas com uma magia punida por leis. Também estes autores, por não analisarem minuciosamente todas as acusações levantadas contra o filósofo, acabam por generalizar a acusação.

⁶⁷ Ward, (1969: 5, 19) também explana sobre a imagem de Apuleio perante bispos cristãos como Lactâncio e Santo Agostinho, mostrando que essa sua imagem de mago, motivo do processo para este autor, perdurou por muito tempo, sendo condenada entre bispos cristãos que o citam em suas obras.

O segundo grupo de autores comentaristas trabalha com a seguinte problemática: a riqueza da viúva Pudentila estaria envolvida nos motivos da acusação. Sobre este grupo, percebemos também que suas discussões se apresentam de forma superficial.

Como exemplos de autores que citam o casamento com Pudentila como motivação para o processo, podemos mencionar Ettore Bignone (1952: 491), que não dedica mais que duas páginas para caracterizar esta fonte. Gian Conte (1994: 557) e Munguía (1980: 23/24), para os quais a origem da acusação parece estar relacionada aos possíveis interesses econômicos de Apuleio na fortuna da viúva e dos mesmos interesses por parte de seus acusadores. A finalidade do processo, segundo Bignone, Conte e Munguía, era impedir que Apuleio tivesse acesso à herança de sua esposa.

Também citando o casamento dentro das causas do processo, temos a opinião de Jean Guey (1954: 115), para quem a família *Sicinii*, família do falecido marido de Pudentila, acusou Apuleio por motivos de inveja e por ele ter se casado com a viúva para se tornar mais rico. Desta forma, Guey usa da própria defesa de Apuleio quando o filósofo expõe que seus acusadores possuem inveja dele. Porém, Guey não questiona o sentido desta colocação, já que consideramos citar a inveja como causa de um processo como algo extremamente abstrato frente a um tribunal.

Acreditamos que esta inveja citada pelo acusado e aceita por Guey esteja relacionada a um certo receio do que a formação de Apuleio e o que o seu casamento com a aristocrática viúva pudessem significar na cidade de Oea. Consideramos interessante não apenas reproduzir o que Apuleio sugere, mas buscar compreender o que significaria esta possível inveja dentro da própria formação e posição social do acusado e dos acusadores.

Neste sentido, a maioria dos autores não faz uma crítica da acusação como um todo, não analisa todos os pontos levantados contra Apuleio e apenas reproduz a própria

opinião do acusado sobre as motivações do processo: seus adversários confundem suas práticas filosóficas com uma magia punida e maléfica, acreditam que ele se casou interessado no dinheiro da viúva e possuem uma inveja sem fundamento por Apuleio ter se casado com ela e não eles.

Quatro análises específicas das motivações da acusação contra Apuleio são feitas por Flitz Graf, Léon Herrmann, Elizabeth Pollard e Michaël Martin. É interessante notar que, desses autores, apenas Pollard e Martin possuem concepções parecidas sobre as razões do processo, Graf e Herrmann divergem entre si e também dos demais. Analisamos, então, as propostas desses estudiosos.

Flitz Graf (1994) dedica um capítulo inteiro de seu livro *La Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine* para o exame do processo de Apuleio. Inicia citando como comumente a figura do mago aparece na História: um charlatão, sacerdote, filósofo, estudioso ou simples personagem carismático. Nas primeiras páginas Graf propõe usar da teoria do antropólogo Marcel Mauss para interpretar a acusação contra nosso autor.⁶⁸

De acordo com Graf (1994: 104), Apuleio é um marginal na cidade de Oea, onde é estrangeiro. O fato de ser um estrangeiro e de tentar interferir nas estruturas de poder já consolidadas na cidade, somados ao seu poder miraculoso de filósofo médio-platônico, constituem as causas que o levam para o tribunal.

Graf (1994: 79) sugere que a acusação é clara e simples: Apuleio é acusado de mágica maléfica, mais especificamente de magia erótica. A partir do próprio discurso de defesa, Graf monta sua interpretação. Assim, após a morte do marido de Pudentila, a

⁶⁸ De acordo com a teoria de Marcel Mauss, uma figura marginal pode representar o propósito de uma imagem de feitiçaria, sendo que toda condição anormal pode preparar-se para o exercício da magia em sociedades que acreditam nela (MONTERO, 1990: 18).

fortuna da esposa deve permanecer, segundo a vontade dos acusadores, na família do marido e por isso ela torna-se prometida a casar-se com o cunhado. Como um protótipo do mal, Apuleio entra em cena na cidade, aparecendo aos olhos da família de Pudentila como um homem repulsivo e mundano no meio desta querela. Desta forma, essas pessoas colocam a filosofia da qual é adepto como pretexto para acusá-lo, mostrando o uso negativo que a mesma poderia ter em suas concepções.

Portanto, para Graf, Apuleio não é acusado por ser um mago em si, mas sua figura como marginal, sua condição anormal na cidade e suas práticas filosóficas relacionadas à magia e a estudos naturalistas fornecem pretextos para a acusação.

Conforme o autor supracitado (1994: 83), esse ponto da história merece certa atenção, mostrando claramente as relações sociais que se levantam neste processo de magia. De um lado, há os membros da família *Sicinii*, estabilizados e livres de qualquer suspeita, de outro o filósofo estrangeiro, figura marginal em meio a uma sociedade de estruturas fechadas, onde o poder já está articulado e bem definido. A sociedade que tem suas categorias está em perigo, pois Apuleio tenta se integrar a ela.

Graf (1994: 83) observa que Apuleio aparece como um homem repulsivo e sombrio nesta cidade e isto faz com que a família de Pudentila se levante contra ele. Sua filosofia é tida como má e aproveitadora.

Acreditamos que ao analisar a representação do filósofo como cidadão político temos uma outra imagem que não foi analisada por Graf, o qual pautou seu estudo apenas em Apuleio como filósofo e mago marginal, e esta figura mística como negativa, frívola e charlatã. Concordamos com Graf ao propor que são as estruturas de poder que estavam ameaçadas, mas não por Apuleio ser um marginal que tenta integrar-se a este poder e sim

por ser um homem público, um filósofo e ter profundos conhecimentos de magia, elementos que o relacionavam com poder neste contexto.

Se analisarmos Apuleio apenas como marginal, sombrio e maléfico, não haveria o que a família acusadora temer neste personagem, a não ser seu casamento com a rica viúva, que Graf não analisa como motivações do processo.

Para nós, a magia aparece com um papel de destaque nesta acusação, mas no sentido de ser uma prática que representava conhecimentos e formas de detenção de poderes incomuns e que poucos possuíam. Como em Graf, na nossa análise, a magia será colocada como ponto da acusação, mas de forma diversa: não usaremos a interpretação da magia como uma prática vista pelos acusadores de Apuleio como charlatanismo, e sim como representação de poder.

Diferentemente da concepção de filósofo e místico forasteiro, exposta por Graf, analisamos a filosofia e o misticismo de Apuleio como pontos importantes e positivos de sua formação, causando um certo temor a seus acusadores por também representar formas de se alcançar cargos públicos e prestígio político.

Neste sentido, não admitimos Apuleio como a figura marginal, mesmo na cidade de Oea onde aparece como estrangeiro. Ele é membro da elite africana e recebeu a melhor educação possível da época, ocupando cargos em sua cidade natal. Por mais que ele não seja um cidadão nascido em Oea, ele é membro da aristocracia africana e tudo indica que teve grande prestígio como sofista.

Com interpretação muito distinta da de Graf, Léon Herrmann (1959) infere que o motivo de Apuleio comparecer frente ao pretor é o de uma acusação de cristianismo.⁶⁹ Para

⁶⁹ Devemos considerar, a priori, que o próprio conceito de cristianismo ainda não existia no século II d.C., havendo apologistas cristãos, mas não cristianismo propriamente. BRANDÃO, J. L. (II Ciclo Internacional de

Herrmann, Apuleio apresentava concepções cristãs sobre um deus supremo que atemorizaram os cidadãos pagãos de Oea que o acusam.

A hipótese de Herrmann se baseia em um ponto da acusação (APULEIO, *Apologia*, LXI) em que Apuleio é aludido como venerador de uma estátua em formato de um esqueleto, chamada pelo filósofo de *basiléus* (rei).⁷⁰ Junto com este ponto da acusação, Herrmann analisa concepções da filosofia de Apuleio sobre a sublimidade e superioridade de um único deus.

Herrmann nos remete a seguinte situação: a fabricação de tal estátua, realizada na cidade de Oea, foi secreta, conforme os acusadores, porém Apuleio os contrapõe, explanando que se fosse secreta, eles não conheceriam o artista que a talhou em madeira, Cornélio Saturnino, já que o procuram e o usaram como testemunha de acusação (APULEIO, *Apologia*, LXI, 4).

Para Apuleio (*Apologia*, LXIII, 1-2), este fato torna-se ponto da acusação porque a estátua tem aspecto infernal e espantoso, sendo usada, conforme seus acusadores, para a magia. Apuleio defende-se citando que mandou talhar a estátua porque tem como costume levar consigo, por onde quer que vá, a imagem de algum deus e honrá-la. Tal estátua seria, segundo nosso autor, do Deus Mercúrio.

Tenho, em efeito, o costume de levar comigo, por onde quer que eu vá, colocada entre meus objetos pessoais, a imagem de algum deus e de honrá-la em dias de festa com minhas orações, oferecendo, ademais, incenso, libações de vinho puro e, em determinadas ocasiões, o sacrifício de uma vítima (APULEIO, *Apologia*, LXIII, 3-4).

O problema todo ocorreu, para Herrmann (1959: 111), porque Apuleio se nega a discorrer sobre a natureza desse deus. Sendo assim, Herrmann interpreta que Apuleio era

Estudos Antigos e Medievais/VIII Ciclo de Estudos Antigos e Medievais - UNESP/Assis). *Comunicação pessoal*, 2006.

⁷⁰ O termo grego *basiléia* é equivalente ao latim *rex*, significando rei (MUNGUÍA, 1980: 159).

um cristão, pois não quer falar sobre o deus que venerava e a estátua foi interpretada pelos acusadores como uma representação de suas crenças monoteístas.

Aqui eu mesmo agravo a suspeita de magia que sobre mim recai: não te direi, Emiliano, quem é o 'Rei' a quem rendo culto, nem mesmo se o próprio proconsul me perguntar qual é a natureza de meu deus, guardaria silêncio (APULEIO, *Apologia*, LXIV, 8).

Em relação ao nome, já disse o que exigem as circunstâncias presentes (APULEIO, *Apologia*, LXV, 1).

Segundo Herrmann (1959), em uma passagem da obra *O Deus de Sócrates*, Apuleio explana sobre a concepção de um deus superior de acordo com a teoria de Platão. Assim também, para o autor supracitado, na obra *De mundo*, Apuleio assimila este deus a Júpiter e faz referências a seu diversos epítetos em latim e em grego. Para o referido autor não há, porém, explicações sobre o porquê de sua recusa em revelar a natureza de tal deus na *Apologia*.

Ainda de acordo com Herrmann (1959: 112), dos autores romanos neoplatônicos que trabalharam a idéia da tríade divina platônica que origina o deus-rei, Plotino, Porfírio e Proclo, nenhum deles se recusou a dar explicações sobre o mesmo. Apuleio se recusa a responder não somente a seus acusadores, como também ao pretor, que ele mesmo coloca como seguidor de Platão. Herrmann conclui que sua reticência na *Apologia* é simplesmente uma questão de estratégia, uma tentativa de esconder idéias sobre a trindade cristã, sendo assim, um esforço deve ser feito para descobrir o objetivo do segredo do filósofo.

Neste sentido discordamos de Herrmann, pois os autores neoplatônicos por ele citados, Plotino, Porfírio e Proclo, são filósofos do século posterior ao que viveu Apuleio e no contexto deles a filosofia neoplatônica, da qual Apuleio já apresenta certas características, encontrava-se mais bem fundamentada e aceita. Assim, devemos nos atentar

pra os problemas de comparar tais autores com o filósofo Apuleio que viveu no século II d.C.

Para Herrmann, devemos considerar, além da reticência de Apuleio em falar do Deus-Rei, o fato de ele mencionar uma passagem da obra *Epístola II* de Platão (APULEIO, *Apologia*, LXIV, 5), na qual Platão associa o deus-rei com outras duas entidades, numa trindade mística. Herrmann acredita que esta obra de Platão não seja realmente de sua autoria, sendo forjada por apologistas cristãos devido a sua popularidade entre eles. M.J. Souilhé (1938 apud HERRMANN, 1959: 112) acredita que a *Epístola II* de Platão nasceu de algum grupo neoplatônico, sendo que no século XVII, Cudworth (1673 apud HERRMANN, 1959: 112) reconheceu um dado falso na *Epístola II*, que consiste no fato de nas demais epístolas da obra, Platão citar a palavra deus no plural e nesta epístola no singular, podendo, assim, ter sido a epístola em questão forjada por algum cristão. M.J. Souilhé sublinha que os escritores cristãos podem ter se identificado com esta Epístola de Platão por encontrarem nela um princípio trinitário da formação de sua idéia de monoteísmo (Deus é formado pelo pai, filho e espírito santo) e, sendo assim, passível de atribuição de sentido cristão.

Portanto, para os autores utilizados por Herrmann, a autenticidade desta obra é muito discutida, sendo possível que, se sua autoria não foi forjada, pelo menos houve interpolações no que se refere à idéia da trindade.⁷¹ Assim, esta passagem da *Apologia* pode ser considerada como uma digressão à teologia platônica.

Em outro artigo de sua autoria, Herrmann (1953: 189) observa uma crítica de Apuleio aos cristãos na obra *Metamorfoses*, mas simplesmente a coloca como uma

⁷¹ Acreditamos que talvez estas interpolações possam não ser do século II, já que idéias deste tipo não eram bem aceitas nesse momento.

contradição em relação ao processo referente à *Apologia*. Desta forma, na obra *Metamorfoses*, para Herrmann, Apuleio busca retirar possíveis suspeitas de ser cristão, já que foi acusado como tal no processo em questão.

Devemos observar que Herrmann, ao considerar a acusação de Apuleio como de cristianismo, a generaliza com base em apenas um ponto. Sabemos que existem oito pontos que recaem contra Apuleio como praticante de magia, os quais devem ser passíveis de uma análise para que seja elaborada este tipo de opinião. Além dos demais pontos de acusação, que não são sequer mencionados por este autor.

Devemos considerar ainda que os filósofos cristãos procuraram na filosofia grega e, sobretudo, em Aristóteles, uma lógica, uma física e mesmo uma teologia que tentaram tornar compatíveis com os seus dogmas (BRUN, 1988: 12). Assim, não se estranha que pontos da filosofia cristã e suas concepções sobre deus coincidam com pontos da filosofia médio-platônica de Apuleio, há, como podemos perceber, um sincretismo filosófico neste momento, sendo, desta forma, arriscado sugerir que Apuleio era um cristão, como o fez Herrmann.

Daniélou (1966 apud PLACES, 1974: 348) coloca, também, que concomitante ao auge das idéias médio-platônicas no século II, há o movimento dos primeiros padres gregos, os apologistas cristãos, e que o médio-platonismo, que atraía grande atenção de muitos pensadores neste momento, foi o meio intelectual de muitos estudiosos cristãos da época. Os cristãos, porém, lhe reinterpretavam no sentido de suas preocupações.

Não há nada de estranho, portanto, que as elaborações de Apuleio coincidam com pontos de interpretações cristãos, não sendo por isso que devemos analisar a acusação que nos remete a *Apologia* como uma acusação de cristianismo propriamente.

Apesar das explanações de Herrmann serem bem expostas, com argumentos sólidos, Raoul Mortley (1972) apresenta alguns contrapontos à tese de Herrmann, com os quais concordamos. Para Mortley (1972: 584), Apuleio dotava suas práticas místico-religiosas com uma aura de ortodoxia e devoção, e a maneira mais óbvia de fazer isso era justamente se negar a falar sobre a natureza divina, tirando ainda um proveito de suas filiações platônicas a fim de impressionar o juiz presente, também descrito como versado na tradição platônica.

Segundo Mortley (1972: 584), Apuleio, na defesa, recorre aos ensinamentos de Platão ao negar o pronunciamento a respeito do deus cuja estatueta venerava. Percebemos que também na obra *O deus de Sócrates*, assim como na *Apologia*, Apuleio evoca Platão para explicar a inefabilidade do deus.

Platão considera que todos eles são seres incorpóreos, animados, sem fim nem começo, porém eternos no passado e no futuro, estão afastados do contato do corpo pela própria natureza [...] Desses o autor, que é dono e o criador de todas as coisas, libertou-se de todos os encadeamentos do sofrer ou, em certa medida, do agir; não se envolveu, por sua vez, em nenhuma função. Então, por que eu agora começaria a descrevê-lo? Quando Platão, dotado de uma eloquência celeste, orador comparável aos deuses imortais, começou, de modo muito freqüente, a falar somente isto por causa do excesso até um certo ponto inefável e inacreditável de sua grandeza e por causa da escassez da linguagem humana, não pôde ser compreendido, indiferentemente, em seu estilo ou moderação apenas pelos homens sábios, mas pelo seu vigor da alma (APULEIO, *O Deus de Sócrates*, III).

Então, eu farei lançar este assunto, em que não pudemos – nem mesmo eu nem meu mestre Platão – Dispor de algumas palavras para amplidão do tema (APULEIO, *O Deus de Sócrates*, III).

Ainda de acordo com Mortley (1972: 587), quando Apuleio afirma que não falará sobre a natureza de seu Deus ele está apenas demonstrando sua fidelidade a Platão, não tendo nenhuma relação com os cristãos. Assim, este autor conclui que Herrmann não

percebe a ironia desta reticência de Apuleio e que se o filósofo realmente tivesse algo para esconder, certamente não teria indicado. Mortley (1972: 588) também nos informa que a idéia de discrição praticada pelos iniciantes em determinados cultos de mistérios, dos quais Apuleio era adepto, é frequentemente encontrada em textos de escritores médio-platônicos.

Concordamos com Mortley, pois constatamos, a partir de uma interpretação da obra *Metamorfoses* de Apuleio, que a religiosidade personificada no protagonista da novela, Lúcio, caminha para um politeísmo, descrevendo diversas práticas religiosas, especialmente o culto de Ísis. Neste contexto, percebemos que o cristianismo também é mostrado por Apuleio de forma irônica. Luís Mucillo (1995: 88) levanta a possibilidade da obra *Metamorfoses* ser uma crítica ao cristianismo, na medida em que os cristãos eram acusados de “asnotria” - idolatria ao animal asno – e destaca que Apuleio o descreve como um animal vil e digno de escárnio.

Percebemos também que a religião monoteísta é ainda criticada na obra *Metamorfoses* (IX, 14) quando Apuleio apresenta um moleiro casado com uma das piores mulheres que existia. A esposa do moleiro é criticada pelo personagem Lucio como uma mulher, que além de ser cruel e mesquinha, professava a crença presunçosa em um deus único.

Ainda sobre a estátua do *basiléus*, conforme Dodds (2002: 297), Apuleio foi acusado de modo justo por possuir esta estátua ligada à magia. A fabricação de imagens, segundo Dodds, era prática comum aos teurgistas, embora não lhes fosse exclusividade. De acordo com Gil Renberg (1997), era comum a procura de artesãos para que estes fabricassem estátuas de adoração particular na época em que viveu Apuleio.⁷² Assim, para

⁷² No Capítulo 3 desta Dissertação discutimos as razões pelas quais consideramos Apuleio como um teurgo, embora tal termo não seja utilizado por ele para se definir.

Dodds a acusação contra Apuleio, pelo menos neste ponto, é uma acusação de magia propriamente.

Tais estátuas, segundo Dodds (2002: 310) se diferenciavam das simples estátuas religiosas, fabricadas para o uso particular, por serem construídas para o aprisionamento mágico de almas de *daimones* e uso na magia. Porém, como conferimos, nada no texto da *Apologia* diferencia esta estátua de uma simples estátua religiosa. Consideramos que o texto foi escrito para a defesa de Apuleio e mesmo que tal estátua fosse fabricada com finalidades mágicas, teurgicas ou não, estas não seriam facilmente reveladas devido à natureza da obra. De qualquer forma, se a estátua foi usada para a magia ou para a religião, práticas difíceis de serem delimitadas com exatidão, para nós, há outros pontos que mostram Apuleio como uma espécie de mago, pelo menos na concepção de seus acusadores e de acordo com a filosofia que era seguidor.

De acordo com Nuccio D'Anna (1992: 81), um aspecto relevante e particular do neoplatonismo do século III é a arte de consagrar e vivificar estátuas por parte de seus seguidores, prática típica da teurgia. Consideramos que este costume de Apuleio era parte de seus estudos e iniciações filosóficas, sendo este um filósofo médio-platônico. Tal ritual pode ser interpretado como um ritual mágico, pois a estátua representaria a presença do deus para o teurgo, mas também religioso se o teurgo suplicar pelo deus e usar de seu aspecto devocional. Neste sentido, os campos da religião e da magia se interpenetram e os acusadores de Apuleio utilizam-se dos aspectos negativos desta última, porém, não havendo, na nossa opinião, nenhuma relação desse ponto da acusação com o cristianismo, como sugerido por Herrmann.

Percorrendo um caminho bem diferente de Herrmann, temos o texto de Elizabeth Pollard e sua interpretação para as razões da acusação por nós trabalhada.⁷³

Na abordagem de Pollard, a *Apologia* é frequentemente confundida com a defesa de uma acusação de magia, mas, para a autora, este discurso deve ser compreendido como uma resposta a uma disputa de herança, cujos principais envolvidos são pessoas interessadas no dinheiro da viúva Pudentila.

Pollard nos informa que o dote (*dos*), o testamento (*testamentum*) e as propriedades envolvidas em uma união matrimonial eram as transações financeiras mais bem sucedidas que um romano poderia empreender. Na época em que Apuleio responde a esta ação, a mulher, segundo as leis, já tinha direitos de deixar sua herança, e isto foi disputado pelos familiares de Pudentila envolvidos e citados por Apuleio (Emiliano - irmão de seu falecido marido, Pudente - filho e Rufino - ex-sogro de seu filho falecido).

Para esta autora, os casos da magia e da filosofia aparecem como meras difamações nesta acusação, sendo tratados antes de vir a questão real da acusação: o dinheiro de Pudentila. Pollard refere-se à acusação de praticante de magia apenas como um subterfúgio para a verdadeira acusação, tanto que no final de sua defesa, Apuleio coloca que a acusação é de magia amorosa, ele é acusado de encantar sua esposa para conseguir que esta se case com ele. Sendo assim, para Pollard, o ponto central da acusação, a magia, está relacionado ao dinheiro.

⁷³ O texto de Pollard é resultado de uma conferência apresentada em um seminário sobre a fonte *Apologia* de Apuleio na Universidade da Pensilvânia nos Estados Unidos, em 1996. O seminário foi organizado pelo Professor James J. O'Donnell, desta universidade, para alunos do curso de doutorado da mesma e contou com a participação de estudiosos da área de Antiguidade Clássica de outras instituições. As conferências foram disponibilizadas on-line em 1997 no site <<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/apuleius/>>. Esse site é um banco de dados dos Estados Unidos para pesquisas chamado *Scholl of Arts and Sciences*. Este texto, assim como os demais textos por nós usados da Internet, não possui menções de páginas, por não possuí-las em seu formato original.

A autora ressalta que a longa digressão sobre os valores da pobreza feita por Apuleio na *Apologia* tem um valor muito importante, tendo como intento não demonstrar seu interesse no dinheiro da rica viúva.

Assim, como notamos, também se posiciona Apuleio explicitamente diante da acusação.

Se empenharam em escarnecer o aspecto físico e a idade de Pudentila e logo me reprovaram por querer como minha esposa, semelhante mulher, somente para saciar minha cobiça, acrescentando que para isto, na primeira vez que nos falamos, lhe arranquei um dote grandioso e rico (APULEIO, *Apologia*, XCI, 5).

Esta foi a principal inquietude que os levou a me acusar; de acordo com sua própria avareza, imaginaram que havia me deixado toda sua herança (APULEIO, *Apologia*, CXIX, 7).

O ponto que esta autora trabalha especificamente é a acusação de que Apuleio comprou certos peixes cujas propriedades tinham poder para a prática de magia amorosa (APULEIO, *Apologia* XXIX). Pollard trabalha apenas este ponto da acusação e demonstra seu relacionamento com a magia amorosa e, conseqüentemente, com o casamento. Porém, a autora interpreta somente este aspecto, não citando os demais e não estabelecendo uma crítica à maneira como Apuleio se defende.

Percebemos que, para uma análise dos interesses dos envolvidos no processo com o dinheiro de Pudentila, seria preciso verificar as ligações que estes poderiam ter com a riqueza da viúva e também as relações do próprio Apuleio com o dinheiro de sua esposa. O que não ocorre na análise de Pollard.

Há que se destacar que, conforme Apuleio, segundo o testamento feito por Pudentila, sua herança seria deixada para seu filho Pudente, uma vez que o outro filho

havia falecido, enquanto que Apuleio receberia uma parte de seus bens e, conforme o contrato matrimonial deles, se tivessem um filho, metade do seu dote seria desse filho, caso não tivessem filhos, o dote se reverteria aos filhos do primeiro casamento de sua esposa, sendo este dote apenas um empréstimo de Pudentila para ele.

Ordena, Máximo, que se rompam os selos deste documento. Verás que é o filho que foi instituído herdeiro e que a mim será deixado somente um insignificante legado, para cobrir as aparências e evitar que, em caso de ocorrer algum percalço, eu, o marido, não tenha meu nome escrito no testamento de minha esposa (APULEIO, *Apologia*, C, 2).

Ademais, nossa união matrimonial se fez com a condição de que, se Pudentila falecesse sem ter deixado filhos meus, todo dote reverteria a seus filhos Ponciano e Pudente; se, pelo contrário, morresse deixando-me filho ou filha vivos, a metade do dote passaria ao filho do segundo matrimônio e o restante reverteria para os do primeiro (APULEIO, *Apologia*, XCI, 8).

Neste contexto, Apuleio teria direitos sobre a herança de sua esposa e a análise de Pollard de que se casaria com ela interessado neste patrimônio é bem sucedida. Porém, devemos observar que Apuleio também era um homem rico e casamentos com dotes e heranças eram naturais e até regras nesta sociedade. Sendo assim, acreditamos que havia algo mais nesta união que incomodasse tanto os acusadores.

Para nós, no caso de Emiliano, o único ponto que pode demonstrar seus interesses no dinheiro de Pudentila seria o fato de ele não querer que o dote estabelecido com o casamento dela com seu irmão falecido saísse das propriedades dos *Sicinii*, já que quando uma mulher ficava viúva, seu dote era restituído a sua família (CROOK, 1967: 105).

Emiliano não tinha nenhum direito sobre a herança do sobrinho Pudente caso Pudentila falecesse. Sabemos que com a morte do pai de Pudente, o jovem garoto passou para a tutela do avô, que faleceu (APULEIO, *Apologia*, LXVIII, 2), mas como o jovem já

havia recebido a toga-viril (APULEIO, *Apologia*, LXX, 7), ele certamente estava emancipado dos poderes de seu parente agnado mais próximo, no caso um de seus tios.

Sobre os direitos do jovem Pudente ao dinheiro de Pudëntila, sabemos que nenhum texto de leis romanas fixa que os filhos são herdeiros legítimos da mãe unicamente porque ela seria sua cognata mais próxima e não sua agnada. Porém, verificamos mudanças no que diz respeito à sucessão das mulheres na sociedade Imperial, sendo atribuído aos cognatos o direito da posse dos bens de seu parente mais próximo, por conseguinte, os filhos herdavam os bens de sua mãe e o testamento permitia dar uma realidade patrimonial ao vínculo com a mãe.⁷⁴ Outros herdeiros podiam ser constituídos por disposição testamentária (YAN, 1990: 132, 141, 148).

Como podemos perceber, o testamento de Pudëntila estava de acordo com a tradição romana da época, sua herança ficaria para seu filho (APULEIO, *Apologia*, C, 1), podendo também ser estabelecida uma parte para seu marido, no caso, para Apuleio.

Pudente não tinha muito que reclamar de sua parte no testamento de sua mãe, a ponto de precisar mover uma ação desta envergadura contra Apuleio. Mesmo que sua mãe não o estabelecesse como herdeiro, sabemos que a transferência dos bens maternos era considerada como uma obrigação. Os filhos e filhas tinham o direito de mover uma ação quando se sentiam lesados em relação ao testamento da mãe, havendo inúmeros exemplos de invalidações de testamentos maternos nas fontes jurídicas dos séculos II, III e IV da nossa era. Em casos jurídicos, “o magistrado concedia ganho de causa àquele cuja mãe o

⁷⁴ Por meio de uma lei dos Imperadores Antoninos, Antonino Pio (138-161 d.C.) e Cômodo (180-192 d.C.), que eram governantes na época do processo contra Apuleio, ficou decidido que os filhos receberiam sucessões legítimas de sua mãe, mesmo se a mãe não fosse casada com o pai por regime *cum manu*. Ou seja, mesmo que eles não estivessem sob o mesmo poder paterno. Em 178 d.C. ficou estabelecido que na ausência de testamento, os filhos passavam doravante à frente dos colaterais agnáticos e dos ascendentes da mãe (YAN, 1990: 156-157).

tinha omitido tão facilmente como àquele cujo pai o tinha deserdado”. (YAN, 1990: 151, 153)

Desta maneira, no caso de Pudente, percebemos que o testamento podia não ser o problema da ação contra Apuleio, já que o jovem tinha outras formas, de vitória mais garantida, para infligir contra o filósofo do que uma acusação de magia.

Neste contexto de intrigas em torno do dinheiro da viúva, não encontramos motivos pelos quais Herennio Rufino, o ex-sogro do falecido Ponciano, movesse uma ação contra Apuleio, já que Rufino não receberia parte da herança de Pudentila e nem tinha formas de ser beneficiado com o dote ou qualquer outra possessão da viúva.

O fato da acusação ter sido feita em nome do jovem filho de Pudentila, causa um aspecto de intrigas em torno da riqueza da viúva, mas por todos estes fatores analisados acima, consideramos que o motivo da acusação excede às referências ao dote e testamento de Pudentila.

Diferente de Pollard, acreditamos que não é a riqueza de Pudentila propriamente que está inserida nas relações estabelecidas na acusação porque Pudente não tinha ameaçados seus interesses financeiros no dinheiro de Pudentila e Rufino não era beneficiado pelo dinheiro da viúva. Em certa medida, apenas Emiliano teria o dinheiro como motivo principal para a acusação.

O que pode estar implícito como motivo da acusação também se relaciona com o casamento, mas, em nossa opinião, não é a fortuna de Pudentila o fator que move três famílias contra o acusado e sim as vantagens políticas e sociais trazidas com o mesmo para Apuleio e desfeitas entre os *Sicinnii* e os *Aemilius*.

Destacamos que antes de se casar com Apuleio, Pudentila celebrou esponsais com o irmão de Emiliano, Sicínio Claro, sendo este contrato, porém, rompido com a morte do patriarca dos *Sicinii*. Pelo *Digesto* (45, 1, 1, 134) percebemos que com o rompimento injusto das esponsais, podia ser aberto um processo indenizatório pela parte que se sentia prejudicada e esta podia receber uma indenização da outra parte.

Apuleio não faz nenhuma citação sobre um possível processo contra sua esposa. Sicínio Claro, inclusive, é pouco mencionado na *Apologia*, sendo que Apuleio volta seus ataques e a culpa do seu processo para Emiliano. Todavia, supondo que Sicinio Claro fosse um senador e não vivesse em Oea⁷⁵, quem mais se preocupa com a quebra de alianças entre as famílias é realmente Emiliano, que conforme Apuleio, vivia na mesma cidade e talvez ocupasse cargos importantes na mesma, uma vez que era membro da elite.

Em relação ao dote, sabemos que este constitui-se como o centro de toda regulação dos bens matrimoniais e é igualmente o ente patrimonial de maior relevância no que se refere às relações entre os cônjuges. A estipulação de um dote era absolutamente necessária para a contratação de um matrimônio em Roma. Era costume que o *paterfamilias* ou a própria mulher, se ela fosse *sui iuris*⁷⁶, passassem o dote para o marido, que desde então era seu titular e administrador. Em consequência, o marido estava encarregado de administrar estes bens matrimoniais, enquanto que a mulher ocupava uma posição secundária, com respeito a eles (DEL CASTILLO, 1986: 188).

⁷⁵ Sobre as razões de levantarmos esta hipótese, ver informações no Capítulo 1, pág. 31.

⁷⁶ São as mulheres que não estavam baixo a *patria potestas* de um homem. Tudo indica que era este o caso de Pudentila que não deve ter casado com seu primeiro marido através do casamento *cum manu*, assim com a morte deste não passou a *patria potestas* do pai dele. No Capítulo 3 nos dedicamos a uma análise da possível situação jurídica que se encontrava a viúva Pudentila antes de se casar com Apuleio.

Portanto, nada havia de ilícito no fato de Apuleio receber parte da herança caso sua esposa morresse antes e cuidar de seus bens, o que corrobora a nossa hipótese de que o motivo da acusação, para Emiliano, não era o fato de Apuleio estar interessado no dinheiro dela, mas porque tais bens não continuariam sendo administrados pelos *Sicinii*.

Pollard ainda menciona que inclusive o irmão de Pudentila está relacionado com esta acusação, sendo o advogado de acusação. Mas percebemos que este não tinha razões de se preocupar com a herança de sua irmã por também não ser um dos beneficiados com a mesma.

Devemos mencionar o desejo de Ponciano, filho mais velho de Pudentila, de que sua mãe se casasse com Apuleio, estabelecendo um vínculo entre eles. Para nós, Ponciano não faria este pedido ao amigo se achasse que ele iria interferir na herança de sua mãe de forma negativa.

Também devemos perceber que Apuleio não era um homem pobre que necessitasse do dinheiro de Pudentila. Mesmo que a quantia mencionada como a herança que recebera de seu pai tenha seu valor modificado. Seus estudos, suas liberalidades e suas viagens mostram que suas posses eram típicas de homens da alta elite africana. O casamento iria trazer-lhe outros tipos de vantagens que não eram apenas financeiras.

Apuleio faz uma longa defesa da filosofia e da importância do saber, que de forma alguma está ingenuamente colocada no discurso e que Pollard simplesmente não menciona, além dos demais pontos da acusação estarem fortemente relacionados com outros tipos de magia que não a amorosa e que Pollard não trabalha em seu texto.

Portanto, não concordamos com a teoria trabalhada por Pollard sobre as raízes do processo por a considerarmos, de certa maneira, reducionista.

Indo ao encontro da tese de Pollard, averiguamos a posição do historiador Michaël Martin.

Martin (2006) estuda as práticas mágicas no território da África Romana no texto *Sous le signe de Didon: Magie et Superstition en Afrique Romaine*, que é dividido em três partes. Na terceira parte do texto, Martin dedica algumas páginas ao estudo do processo contra Apuleio.

Martin propõe estudar o aspecto social da acusação e coloca como motivação o fato da união entre Apuleio e Pudentila interferir nos interesses financeiros dos cidadãos acusadores do filósofo, ameaçando as estruturas sociais da cidade. Assim, percebemos que, como Graf, a situação que Martin verifica nesta acusação está relacionada com as estruturas sociais da cidade de Oea. Porém, diferentemente de Graf, o autor estuda o casamento entre Apuleio e a viúva e não sua imagem como marginal na sociedade em questão.

Mas, como Pollard, Martin não desenvolve uma crítica sobre as formas de envolvimento dos acusadores com a riqueza da esposa de Apuleio, tornando sua análise, do nosso ponto de vista, incompleta. Martin também não analisa o significado dos casamentos da aristocracia na Antiguidade Romana como formas de alianças entre famílias, o que deveria ter sido feito, já que a riqueza de Pudentila somente poderia ser transferida para Emiliano e Rufino através de um casamento e, pela análise das relações dos casamentos da aristocracia na Antiguidade Romana, percebemos que os interesses no caso do casamento de Apuleio e Pudentila podem ter ultrapassado o âmbito apenas financeiro.

Diferente de Pollard, Martin não descarta outros pontos da acusação, inferindo que a magia também seja uma das motivações da mesma. Entretanto, Martin analisa as práticas mágicas relacionadas ao casamento, à magia amorosa, ou erótica, nas palavras do autor, sendo que o intuito principal da acusação relaciona-se ao interesse financeiro dos acusadores. Para Martin, a forma mágica da filosofia de Apuleio, que o levava a iniciar-se em vários rituais, está ligada à magia, não sendo inocente na acusação e valendo a Apuleio a fama de praticante da magia perante os homens que o acusam.

Por último, devemos considerar também uma observação de Neil Bernstein (1997) em seu artigo sobre a retórica de Apuleio em *Apologia*. Para Bernstein, Apuleio certamente não passou como uma pessoa que incomodava os habitantes da cidade de Oea, tanto que seu alvo de ataque é um único proprietário de terras obscuro, Emiliano, e não um corpo inteiro de cidadãos.⁷⁷

Concordamos que Apuleio não foi considerado como uma pessoa impertinente na cidade de Oea para a maioria das pessoas com que se relaciona, pelo próprio carisma que possuía enquanto orador, filósofo e místico. Todavia, mesmo fazendo tal observação, Bernstein não questiona a existência de uma outra importante personagem da acusação que é Rufino. Assim, não era apenas um homem que estava envolvido na ação contra Apuleio, mas dois homens da aristocracia são citados pelo filósofo ao longo de todo seu discurso, além de outros que são testemunhas e do advogado de acusação.

⁷⁷ Bernstein usa das expressões “escuro-obsuro” para definir Emiliano frente à “clareza” de Apuleio, relacionada à sua imagem pública, porque, para este autor, é assim que Apuleio define Emiliano: como um homem que, diferente dele, não tem notoriedade. Neste sentido, o ataque ao filósofo, ao homem público, vem da escuridão e anonimato de um homem do campo.

Dessa forma, para nós, a “boa imagem” de Apuleio perante a população de Oea seria um dos motivos que teria feito seus acusadores se voltarem contra ele, o que, por sua vez, se refere ao carisma do filósofo e sua relação com formas de poder público.

Bernstein também não analisa a importância e o significado deste “obscuro proprietário de terras”, que era Emiliano, nas relações sociais de Apuleio com a cidade e se percebermos as relações sociais e cargos públicos que a família de Emiliano ocupava, podemos perceber que esta “obscuridade” na qual Apuleio o remete pode ser mais um efeito retórico a fim de contrapor seu acusador à sua importância como filósofo.

Portanto, como notamos, as análises dos estudiosos não consideram pontos da acusação fundamentais para a compreensão das motivações do referido processo e quando consideram, como no caso de aceitarem que Apuleio é acusado por suas práticas de magia, não analisam as significações de ser um mago nesta sociedade. Os autores não analisam a acusação em sua totalidade, considerando apenas alguns pontos e também não se atentam suficientemente para as condições financeiras e as posições sociais dos envolvidos no processo e suas relações com a riqueza de Pudentila. Outro fator que compreendemos como fundamental, não abordado pelos autores mencionados, é o questionamento da eloquência de Apuleio na acusação, algo que não se relaciona com a magia propriamente e todos os autores citados não analisam.

3. MAGIA, FILOSOFIA, CASAMENTO E PODER NO PRINCIPADO ROMANO

3.1 As práticas mágicas de Apuleio e as relações entre magia e poder

As práticas compreendidas sob a denominação de magia englobam fenômenos diversos que têm como natureza comum a pretensa capacidade de mudar o curso natural dos eventos mediante a utilização correta de procedimentos, objetos e forças sobrenaturais.

A crença em poderes mágicos pode ser interpretada como um fenômeno sociocultural, recorrente em inúmeras sociedades. Suas origens remontam a tempos e espaços amplamente divergentes, fundando um consenso entre diferentes estudiosos sobre a existência de práticas e representações da magia inerentes a todas culturas. Tais práticas se perpetuam, influenciando-se e adaptando-se em uma relação dinâmica com outros saberes sociais (SANTOS, 1999: 11).

Os romanos não se isentaram desta crença generalizada. As evidências arqueológicas e literárias das épocas romanas não deixam nenhuma dúvida de que havia praticantes de diversos tipos de magia no Principado Romano, inclusive na África do Norte, onde Apuleio viveu a maior parte de sua vida.⁷⁸

De uma forma geral, na sociedade romana do Principado, houve uma distinção entre práticas de magia populares consideradas maléficas e charlatãs - *goetía* - e outra

⁷⁸ Os objetos mágicos encontrados por arqueólogos no Norte da África são talismãs, amuletos, tabuletas e *defixios* - finas lâminas de chumbo com imprecações mágicas, conhecidas pelos gregos como *katádesmoi* (RENBURG, 1997). As regiões africanas de Cartago e da antiga Hadrumete são particularmente ricas em sítios arqueológicos onde se encontraram grandes quantidades de *defixios* (MARTIN, 2005).

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.⁷⁹

Conforme Jacyntho Lins Brandão (1991: 113-114), a magia ligada à filosofia possuía uma base científica estabelecida pela Teoria da Simpatia Universal⁸⁰ e se por um lado era considerada um conhecimento místico, por outro era também um conhecimento científico e isso fez com que a magia fosse aceita por largas faixas das camadas mais eruditas da sociedade romana.

Esta segunda visão da magia era uma assimilação de práticas religiosas e especulações filosóficas com uma base mágica, conhecida como teurgia.⁸¹ Para os gregos e para os latinos, os diferentes termos enumerados designavam correntemente uma classe única de fenômenos e os filósofos tendiam naturalmente a fazer prevalecer a característica religiosa de suas práticas, mas entre a teurgia e a *goetía*, não havia uma demarcação suficientemente nítida. (HUBERT, s/d: 1495).

Acreditamos que o que diferenciava estes fenômenos era a concepção sobre a atitude do agente mágico, ou seja, do praticante da magia. Se a concepção fosse boa, seria magia denominada teurgia ou rituais de cunho mágico incorporados em práticas religiosas.

⁷⁹ Devemos considerar que a magia praticada pelos gregos e latinos não é a mesma em todo território greco-romano e que ainda ignoramos as formas primitivas e originais da magia na Itália e na Grécia (HUBERT, s/d: 1494).

⁸⁰ A Teoria da Simpatia Universal foi estabelecida pelo antropólogo inglês James Frazer, e outros estudiosos após ele vieram a confirmá-la e complementá-la. De acordo com esta teoria, os antropólogos consideraram o pensamento mágico como uma forma de conceber a organização do universo por meio de leis que se conhecidas podem ser usadas a fim de regular a ação mecânica da natureza. Tais leis, conforme Paula Montero (1990: 21-31), seriam: Lei da Contigüidade (parte pertence ao todo, o mago pode atuar na parte por meio de rituais mágicos e produzir efeitos sobre o todo), Lei da Similaridade (semelhante age sobre semelhante), Lei da Contrariedade (o semelhante ao evocar o semelhante provoca seu contrário).

⁸¹ Porém nem toda atitude mágica considerada benéfica foi chamada de teurgia. Havia também rituais religiosos que possuíam elementos mágicos e a teurgia era uma prática específica de magia religiosa com o objetivo de incorporar a força divina através da produção de um estado de transe visionário.

Se a concepção fosse ruim era denominada de *goetía*. Entretanto, tal concepção não significava que a atitude do praticante fosse o único ponto definidor do tipo de magia.

Joseph Bidez (apud DODDS, 2002: 284) define a teurgia como uma prática de magia baseada na relação entre espíritos celestes e cujo objetivo principal é atingir as forças divinas, sendo normalmente oposta a *goetía*, que invocaria forças maléficas.

Dodds (2002: 294) nos indica que o filósofo Proclo⁸², que possivelmente viveu depois de Apuleio, definiria a teurgia como a magia aplicada com propósito religioso e consistindo em uma suposta revelação de mesmo caráter. Sendo, para Proclo, a magia vulgar aquela que utiliza fórmulas de origem religiosa para fins profanos e a teurgia a que utiliza procedimentos mágicos para fins religiosos.

De acordo com Bidez (apud DODDS, 2002: 286), o primeiro homem a se denominar teurgo foi o filósofo Juliano, que viveu durante o império de Marco Aurélio (161-180).⁸³ Juliano teria se denominado dessa maneira para distinguir-se dos simples sacerdotes, que, segundo Juliano, falavam sobre os deuses, enquanto ele “agia sobre os deuses” ou até “os criava”. A gnose, sugerida por Juliano, tinha como veículo principal a prática da magia e a denominação de teurgia a esta prática objetivava enfatizar seu caráter divino. O mago não era apenas alguém que praticava a magia e nem um homem que simplesmente refletia sobre a natureza e as propriedades dos deuses, mas aquele que agia sobre a natureza e sobre os deuses com fundamentações especulativas (SILVA, Gilvan, V. 2003: 187).

⁸² Filósofo neoplatônico que tem a datação de seu nascimento incerta, algumas fontes indicam seu nascimento no século II, outras no século V (HARVEY, 1998: 417).

⁸³ Juliano, o Teurgo, era filho de Juliano, o Caldeu, que proveniente da Babilônia passou a viver em Roma após as campanhas do Imperador Trajano no Oriente. Juliano, o caldeu, praticava a magia e a adivinhação e versou seu filho na suas artes mágicas (SILVA, Gilvan, V. 2003: 186). A Juliano, o Teurgo, é referida a autoria dos *Oráculos Caldeus*, obra que trata de prescrições para a mágica evocação dos deuses, e uma obra sobre *daimones*.

Tudo indica que Apuleio viveu um pouco antes de Juliano e na *Apologia* o próprio Apuleio indica ser praticante de uma magia do tipo teúrgica. Porém, Apuleio não se denomina como teurgo porque estas práticas estavam no início de seu desenvolvimento no momento que sofre a acusação, e talvez ainda não recebessem esta denominação.

Todavia, as referências de Apuleio na *Apologia* a respeito das práticas de que era adepto, assim como as especulações presentes em outras obras como *O Deus de Sócrates*, nos indicam que ele praticava um tipo de magia similar à teurgia, havendo, segundo ele, um outro tipo, a vulgar e charlatã, à qual se opunha.

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 misteriosos e nefastas influencias 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).

Na obra *Metamorfoses* há uma distinção entre dois tipos de magia: uma magia totalmente afastada de concepções tidas como religiosas, representadas por meio de operações espetaculares e privadas, e outra que explora elementos religiosos⁸⁴, ligada a filosofias e ritos religiosos, portanto, não punida por leis. A primeira espécie de magia mostra um sacrilégio e certo constrangimento ao praticante, sendo uma prática individual. A segunda, ao contrário, conhece os segredos divinos e venera os deuses, opera na crença da condição da ação divina e é uma prática coletiva.

As obras de Apuleio referem-se freqüentemente a um tipo de magia ligada à filosofia, fazendo poucas referências às práticas de magia populares em sua cultura. Para Gil Renberg (1997), as obras de Apuleio são excelentes para se estudar concepções sobre a

⁸⁴ Como, por exemplo, oração e piedade.

magia na época, mas para se conhecer as práticas populares de magia na África Romana é preciso recorrer a outras fontes.

A fonte *Apologia* tem uma especificidade em relação às outras fontes por se tratar de uma defesa de praticante de magia. Portanto, mesmo que Apuleio fosse praticante de uma magia considerada nefasta, ele jamais trataria sobre ela nesse discurso. Mas não é apenas nesta obra que ele se mostra favorável a certo tipo de prática mágica e contrário a outras. Seguindo uma espécie de senso comum dos escritores da aristocracia romana do Principado, faz críticas à magia popular em um sentido metafórico também na obra *Metamorfoses*.⁸⁵ Conforme Nicole Fick (1985: 134), em geral, os autores latinos do Principado Romano representam a primeira concepção de magia em gestos de temor e crítica, a segunda concepção é por eles colocada como resultado de um precioso esclarecimento, tal concepção, como notamos, é destacada tanto na obra *Metamorfoses* como na *Apologia*.⁸⁶

Apuleio expõe um longo tratado sobre a natureza dos *daimones*. Segundo Zabala (1989: 266), os filósofos da época imperial tinham um conceito dos *daimones* claramente influenciado sobre as noções que Platão formulou sobre este elemento em sua obra *O Banquete*.

Nas obras *Apologia* e *O Deus de Sócrates* são os *daimones* os responsáveis pela comunicação mágica entre homem e deuses, mas esta comunicação sempre é estabelecida com princípios benéficos. Para Apuleio, o bom filósofo estava em contato com um gênio

⁸⁵ Exemplos destes escritores são os poetas Lucano (39-65 d.C.), Virgílio (70-19 a.C.), Horácio (65-8 a.C.), Ovídio (43 a.C.-17 d.C.) e Petrónio (m. 65 d.C.) (SILVA, S. C. 2004). Sobre tais autores do Principado Romano e suas críticas às práticas de magia ver mais informações em: TUPET, Anne Marie *La magie dans la poésie latine*. Des origines à la fin du règne d'Auguste. vol. 01. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

⁸⁶ Renberg (1997) informa-nos que uma atitude semelhante acontece em relação à adivinhação, os escritores, sempre membros da elite romana, ao tratarem das consultas adivinhatórias, concernem em relação à vida de seus companheiros aristocratas. Quando tais autores mencionam as atitudes das camadas populares romanas, suas referências são sempre depreciativas.

personificado superior aos demais *daimones*: era o demônio superior. Os *daimones* de Apuleio eram seres intermediários não apenas no campo do domínio, mas também na natureza de seu espírito, se apaixonavam como os homens e eram imortais como os deuses (APULEIO, *O Deus de Sócrates*, XIII).

Ainda acredito como Platão, quando este assegura que entre os deuses e os homens existem certos poderes divinos, que lhes servem de intermediários, por sua natureza e pelo lugar que ocupam, e que tais poderes regem todas as manifestações da adivinhação e os milagres realizados pelo homem. (APULEIO, *Apologia*, XLIII, 2).

As especulações filosóficas serviam para Apuleio em sua busca da divindade e de atingir a verdade e perfeição, considerada por ele como contrária à ignorância (APULEIO, *O Deus de Sócrates*, III).

Apuleio também foi iniciado em diversos cultos místéricos.

Na Grécia fiz parte de iniciações na maior parte dos cultos místéricos. Conservei ainda, com grande carinho, certos símbolos e recordações destes cultos, que me foram entregues por sacerdotes. Não estou dizendo nada insólito, nem desconhecido. (APULEIO, *Apologia*, LV, 8)

Pois bem, eu também, como já disse, conheci, por meu amor à verdade e minha piedade aos deuses, cultos de toda classe, ritos numerosos e cerimônias variadas. E não estou inventando esta explicação para acomodar-me às circunstâncias [...] (APULEIO, *Apologia*, LV, 9-10).

A expressão “religiões de mistérios” refere-se, normalmente, ao culto de Ísis, Mater Magna ou particularmente Mitra, de Dioniso Baco, e, igualmente, ao culto de Elêusis, representante dos mistérios propriamente ditos (BURKERT, 1991: 13).

Na *Apologia* (LX, 9), Apuleio se revela iniciado nos mistérios de Líber, uma das denominações dos romanos para o deus Baco (MUNGUÍA, 1980: 149). No Livro XI da *Metamorfoses*, Apuleio faz uma minuciosa descrição de um ritual de iniciação aos

mistérios de Ísis e, pela riqueza de detalhes, conferimos que tal descrição só poderia ser obra de alguém que conhecesse bem tal culto.⁸⁷

Conforme Walter Burkert (1991: 20), estas religiões ficaram conhecidas como uma alteração básica na postura propriamente religiosa, transcendendo a perspectiva realista e pragmática da religião romana e possuindo uma espiritualidade mais elevada. Eram também consideradas religiões de salvação.

A filosofia platônica revisada no século II d.C. levanta questionamentos sobre a alma e sobre os estudos acerca dos *daimones*. Assim, os filósofos seguidores do platonismo de então se interessam pelos cultos místéricos, como o caso de Apuleio.⁸⁸

É nesse sentido que Apuleio na *Apologia* alude a uma necessidade da sua filosofia em conhecer a magia, justificando suas práticas mágicas como algo próprio e natural de sua filosofia (*Apologia*, XV, 9-11). De acordo com Hidalgo de la Vega (1995: 175):

[...] a magia teúrgica é uma concepção elevada e sacerdotal com caráter soteriológico, estando vinculada à religião, estabelecendo a comunicação com as potências divinas e sendo um veículo de conhecimento e participação no culto isíaco. Cerimônias de caráter mágico se veiculavam claramente com ritos místéricos, que participavam da adivinhação e inclusive veiculavam-se a doutrinas de elevado conteúdo espiritual, como a própria teoria demonológica apuleiana e toda corrente filosófica do platonismo médio. As operações “milagrosas” dos magos se realizavam pela mediação dos *daimones*. Ainda que tentassem despojá-las de seus aspectos mais conflituosos. A magia se apresentava em um marco de grande diversidade segundo eram seus agentes, seus rituais e suas práticas.

Devemos destacar que as religiões místicas atraíram muitas pessoas das camadas menos favorecidas economicamente, mas também atraíram um grande número de intelectuais romanos (RAWSON, 1985: 299).

⁸⁷ Sobre esta passagem, ver mais em: BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: EDUSP, 1991: 29.

⁸⁸ Burkert (1991: 101) informa-nos que o próprio Platão se interessou pelas experiências dos mistérios, sendo reiteradas vezes imitado pelos neoplatônicos.

Já no século I d.C., com exceção do Imperador Calígula, os demais Imperadores se mostraram com uma predileção especial aos cultos dos deuses egípcios, a partir dos Flávios e, sobretudo dos Antoninos, a maioria dos imperadores foi atraída por estes cultos. O culto mistérico de Ísis, do qual Apuleio foi iniciado, alcançou seu esplendor na época dos Imperadores Antoninos e Severos, sendo considerado um culto integrado à ideologia dominante. No século II d.C., entre seus adeptos, estavam magistrados, funcionários imperiais e outros representantes do poder público.

Segundo Rosa Cid (1996: 56), a partir do momento em que se eliminam as proibições e os próprios imperadores se tornam seguidores de Ísis, os setores mais romanizados da sociedade provincial acabam se convertendo em adeptos do isísmo.

Ainda para Cid (1996: 47), tais práticas de mistérios tinham um caráter secreto, iniciatório e noturno. Acreditamos que nesse sentido oculto possa ter residido a ligação dos cultos místéricos com algo mágico em Roma. Tudo isso contribuiu para aumentar a fama de mago que envolvia Apuleio. Porém, devemos considerar que os cultos místéricos, principalmente o de Ísis, eram bem difundidos na região da Tripolitânia e não constituíam algo extraordinário nessa região (RUBIO, 1996: 47), tendo, como demonstrado anteriormente, ligações com as altas esferas do poder político.

Outra questão levantada no processo por nós estudado é a diferença entre magia e religião. Inferimos que se a magia praticada por Apuleio não deveria ser punida em sua opinião, é porque ele acreditava admitir algo benéfico e estar mais próxima da religião e da filosofia do que da *goetía*.

É muito difícil definir as diferenças entre magia teúrgica, *goetía*, e práticas religiosas que comportam ritos mágicos, também não é fácil distinguir as fronteiras entre magia e religião.

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.

Segundo Baroja (1978: 44-46), 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. Em geral, o pensamento mágico se exerce no domínio do desejo e da vontade sem entrave, enquanto o sentimento religioso pressupõe, por parte dos homens, o aceitar de valores tais como o respeito, o conhecimento e a submissão. O sistema religioso pode ser considerado como composto por cerimônias que têm como finalidade saudar os seres sobrenaturais reverenciados pela sociedade em votos, ritos e preces individuais ou coletivas, se voltando para aspectos mais devocionais. Já o sistema mágico tem como finalidade uma espécie de auxílio divino através de ritos que obrigam os deuses a obedecerem às ordens do mago em rituais de magia simpática. Mas, muitas vezes esconjuro, orações, sacrifícios se interferem em um mesmo rito.

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

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. A imagem representa a presença do deus como a Lei do Semelhante atrai Semelhante (Similaridade). Conferimos que esta lei, estabelecida por James Frazer sobre a ação do pensamento mágico, tem como mesmo princípio a crença em representação

de seres humanos em encantamentos por meio de bonecos de cera ou outro material, prática esta que, conforme indicações de Anne-Marie Tupet (1976: 302), também se mostrou comum no mundo romano.⁸⁹

Ao mesmo tempo em que a magia constitui práticas comumente enraizadas em todas sociedades humanas, não possuindo, dessa forma, características extraordinárias, ela é também punida, o que demonstra que por mais que tais práticas existam corriqueiramente nas mais diversas culturas, elas representam um certo perigo.

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

O antropólogo Marcell Mauss (1979: 100-101) demonstra 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). 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 deste poder (MONTERO, P. 1990: 17-20).

⁸⁹ Na *Sátira VIII* do Livro I das *Sátiras* do poeta Horácio (65-8 a.C), há a descrição do uso de uma estátua de cera 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.

Claude Lévi-Strauss (1970: 184) também concorda que a eficácia da magia implica na crença nos poderes extraordinários do praticante, na eficácia de suas técnicas.

De acordo com Bronislaw Malinowski (1984: 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. 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.

Portanto, para estes antropólogos, o praticante da magia é tido como alguém que possui um saber especial.⁹⁰ 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: 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”. A função desta mitologia não seria de explicar, mas garantir os poderes mágicos de um determinado indivíduo (MALINOWSKI, 1984: 86).

⁹⁰ 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 é desprovido 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: 14) 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: 30-32) afirma que a feitiçaria é um fenômeno social arquetipo 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*. Segundo Apuleio, 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). Na tradução de Munguía há o uso do termo feiticeira, na de Vallette é usado o termo encantadora. No texto em latim a palavra usada para a denominação da mulher praticante de magia é *saga* (APULEIO, *Apologia*, XXXI, 5). De acordo com Santiago Montero (1996: 46), *saga*, *ae* viria do vocábulo latino *sagire* que significa compreender de forma penetrante, assim a praticante de magia é aquela que parece saber muita coisa.

Esta mitologia mágica pode ser verificada em torno de Apuleio. Uma lenda cristã mostra Apuleio competindo com os magos romanos Juliano e Apolônio de Tiana⁹¹ para ver quem curava mais rápido uma peste que invadira Roma. Segundo Dodds (1960: 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 envolvidos em misticismo.

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

Ernst Bickel (1987: 249) conclui que Apuleio pode ser considerado um precursor de certos aspectos místicos da Idade Média por ter se tornado uma figura mitológica ligada à magia.

Acreditamos que este poder, quando conferido a alguém considerado mágico, pode ser atribuído também na forma de prestígio social, sendo que os indivíduos que o portam chegam a 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.

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. Segundo Hidalgo de la Vega (1995: 167) 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

⁹¹ Apolônio foi um filósofo pitagórico e místico que viveu na Capadócia - ap. 4 a.C. (HARVEY, 1998: 46). Essa anedota pode ser apenas uma lenda, já que estes três personagens não foram contemporâneos. Apenas Apuleio e Juliano parecem ter vivido na mesma época, ainda assim, não se sabe ao certo a data da vida de Juliano.

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. O poder do mago é fonte de um grande saber e seu saber lhe dá a possibilidade de exercer cada vez mais poder.

Ainda conforme Hidalgo de la Vega (1996: 166), a magia na sociedade romana esteve presente em todas as atividades humanas: festas religiosas, rituais de magia amorosa, necromancia, adivinhações, não sendo estranha ao mundo da política. A ligação da magia com o mundo do poder política 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.⁹²

No Império Romano havia, portanto, uma atitude ambígua em relação à magia, assim como a sua própria concepção encontrava-se dupla na época de Apuleio. Os romanos acreditavam na existência de uma magia boa e outra ruim, 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.

Segundo Zabala (1989: 71), um filósofo romano que se mostrava como possuidor de conhecimentos acerca da essência dos deuses e *daimones*, sendo capaz de colocá-los a seus serviços era tanto um membro muito apreciado pela sociedade como ameaçado por ela

⁹² Sabemos que a magia foi punida durante toda história de Roma, 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.). Gilvan Ventura da Silva (2003: 33) sugere que tais perseguições, deflagradas por Constâncio II, tiveram um “duplo significado simbólico: o de retirar de mãos alheias um eficiente instrumento de poder que é o conhecimento da magia e da adivinhação e o de converter um grupo formado por pessoas das mais diversas categorias sociais [...] em adversários potenciais do regime [...]. 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 Basileia (337-361)*. Vitória: EDUFES, 2003.

e “a discriminação referente à magia não se produzia - ainda - pelo que lhe era essencial, e sim por cálculos ideológicos e sociopolíticos”.

Portanto, podemos citar casos de repúdio a homens considerados mágicos (como o próprio caso de Apuleio e o processo que trata o discurso *Apologia*) e também ligações da magia com um tipo específico de poder: o poder político.

De acordo com Franz Cumont (1929: 293), na Caldéia, na Mesopotâmia e na Pérsia, os magos, adivinhos e profetas possuíam um enorme prestígio. Em Roma, homens com saberes desta espécie receberam uma aparência sacerdotal. Sábios inspirados que recebiam confidências dos espíritos celestes ocupam lugares de prestígio junto aos Imperadores Romanos. A idéia de ligação mágica com a política pública acaba sendo acoplada às discussões filosóficas, o que retirava dela um certo aspecto de vulgaridade.

Magos e adivinhos aparecem na antiguidade clássica como auxiliares diretos dos soberanos ou até como dirigentes políticos.⁹³ Assim são os casos de Trasilo e Balbilo, astrólogos de grande influência da corte de Tibério e Nero respectivamente. (CRAMER, 1954 apud SILVA, Gilvan V., 2003: 171).

⁹³ Magia e adivinhação estão freqüentemente associadas, já que pressupõem saberes de mesma ordem e conferem poderes sobrenaturais a quem lhes domina. Segundo Santiago Montero (1998: 44), a característica principal da magia, desde a Antiguidade, é de obrigar as forças sobrenaturais a obedecer ao homem, enquanto a adivinhação implica em uma maior obediência do homem à divindade. Em Roma, ambas as artes misturavam-se não apenas no domínio privado como no público, tanto nas práticas não oficiais quanto nas oficiais. Em casos como a acusação contra Apuleio, podemos perceber práticas de magia e de adivinhação em pauta - Apuleio também é acusado de encantar um jovem para que este lhe fizesse profecias sobre o futuro (*Apologia*, XL, 3). De acordo com Hubert (s/d: 1495), os oráculos e as fórmulas mágicas para obter sonhos adivinhatórias abundam nos papiros mágicos encontrados em território romano. Pode-se classificar sem hesitação como mágica a prática de necromancia, é considerada como mágica a evocação dos mortos da *Odisséia*. A adivinhação por interpretação dos versos de Homero, de Virgílio ou das escrituras santas aparecem igualmente no domínio da magia, com a apropriação dos mecanismos lógicos que serão tratados mais para frente. Em geral, em todas as cerimônias adivinhatórias se aplicam princípios mágicos. A magia está intimamente ligada ao renascimento dos oráculos no século II de nossa era. A mântica e a magia estão estreitamente ligadas, tanto que o nome da primeira é freqüentemente usado para designar a segunda.

Através de uma análise da historiografia que estuda as punições a magos e adivinhos romanos podemos notar que, em geral, o Estado Romano proibiu e perseguiu toda forma de adivinhação e magia “não oficial”. As autoridades de Roma puniram práticas de magia que fossem tidas como maléficas. Entretanto, práticas mágicas consideradas oficiais podem ser vistas, freqüentemente, como instrumentos de poder político a serviço dos imperadores, do Senado e dos generais de guerra.

Assim é o caso do uso das imagens oníricas com valor adivinhatório e conteúdo político pelo Imperador Septímio Severo (193-211 d.C.), como nos mostra Ana Teresa Marques Gonçalves (2003: 36) ao expor que os sonhos premonitórios eram componentes de reconhecida eficácia ideológica e usados com densa carga de simbologia política, citando vários exemplos de sonhos usados por Septímio para afirmar-se como legítimo representante do poder Imperial. Também Renberg (1997) trata de uma consulta a um astrólogo do norte da África por Septímio Severo, antes deste se tornar Imperador. As pessoas que interpretavam estes presságios de maneira favorável aos governantes eram reconhecidas e valorizadas na corte, tendo um prestígio social, já as que diziam ter sonhos contrários às vontades dos governantes eram perseguidas.

Esta história a respeito de Septímio Severo faz deste Imperador um dos muitos Imperadores do Principado que tiveram histórias de ligações com adivinhadores e predileções sobre seus futuros poderes políticos (RENBORG, 1997). A aristocracia romana toda estava ligada a astrólogos que eram procurados a fim de prever seus futuros políticos e se estes faziam previsões que se concretizavam, tais predições eram usadas para adicionar legitimidade a seus governos.

Em toda história romana temos notícias de generais de guerra que nos momentos prévios de combate consultavam mulheres com dons proféticos e mágicos, buscando um clima favorável para as tropas e aspirações políticas (MONTERO, S. 1998: 162-163).

Há uma grande quantidade de lendas sobre a relação de imperadores com espécies de magos. De acordo com Jean Gagé (1986: 2386), o historiador Dion Cássio (ap. 150-235 d.C.) relata uma passagem conhecida por “o milagre da chuva” que salvou a armada romana em uma batalha durante o governo de Marco Aurélio. Segundo este autor, tal feito aconteceu depois que este imperador consultou um sábio egípcio chamado Harnouphis. O sábio, através de um ritual mágico, invocou o deus Hermes e fez parar os raios e a chuva.

Segundo Hubert (s/d: 1502), para Plínio⁹⁴, as primeiras manifestações do mitraísmo oficial na corte de Nero são mágicas, porém o mitraísmo dá uma característica religiosa aos modos de ação e teorias qualificadas como mágicas. Ao mesmo tempo em que Hubert faz esta consideração, Jean Beaujeu (1955: 349) se interroga sobre como conciliarmos as superstições místicas que adentram as filosofias no século II com a hostilidade estabelecida contra magos e astrólogos por Marco Aurélio, um imperador-filósofo, por exemplo.

Para tentar resolver a questão levantada por Beaujeu é preciso, para nós, considerar a elasticidade do conceito de magia em Roma. Mas o fato é que mesmo por trás do crime pautado em leis e medidas em relação à magia, ela nunca deixou de ter ligações com o poder político durante o período do Principado.⁹⁵

⁹⁴ Hubert não se refere a qual Plínio está citando, se é Plínio, o antigo (23 ou 24 - 79 d.C.) ou seu sobrinho Plínio, o jovem (61 ou 62 ap. - 113 d.C.). Ambos exerceram cargos públicos e foram escritores romanos (HARVEY, 1998: 401 - 403).

⁹⁵ Além da *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que pautou o crime de magia no Principado Romano, foram baixados o *Edito de 11* por Augusto, fixando as normas para o exercício da adivinhação e dois *senatusconsulta* por Tibério cassando astrólogos e magos de Roma e proibindo a consulta a adivinhos de forma secreta e sem testemunhas (SILVA, Gilvan V., 2003: 228-229).

As práticas mágicas de Apuleio ainda tiveram ligações com o que era considerado como religião para os romanos da época. Apuleio foi um homem mágico, um sacerdote, um místico e, como nos indica Rawson (1985: 299), no Império Romano religião e política estavam estreitamente relacionadas, tanto que muitos cargos religiosos do Império eram ocupados por homens que já ocupavam cargos políticos.

Portanto, a magia na época do autor por nós estudado teve ligações com o poder tanto no sentido de que o praticante da magia era temido por representarem-no com a capacidade de usar de meios sobrenaturais, quanto com o poder no sentido de que homens públicos tinham ligações com práticas de fundo mágico. Sendo assim, é neste sentido que acreditamos poder analisar a acusação contra Apuleio, que esteve ligado de certa forma à magia por meio de sua filosofia, de seu envolvimento com a religião e de suas iniciações em cultos místéricos.

3.2 Apontamentos sobre a filosofia de Apuleio e o papel do filósofo no século II d.C.

Estudos modernos se contrapõem ao considerarem Apuleio como um filósofo. Há autores que usam apenas o termo sofista para designá-lo. Para nós, Apuleio se mostra em total competência ao desempenhar atividades que o acoplam à noção de filósofo.

No discurso *Apologia*, Apuleio caracteriza-se como um filósofo naturalista, apresentando uma pesquisa física sobre as propriedades do espelho (APULEIO, *Apologia*, V), a mesma atitude é demonstrada em relação às pesquisas de biologia (APULEIO, *Apologia*, XXIX) e em seu interesse em relação à medicina (APULEIO, *Apologia*, XLII), mostrando o uso dos textos do *Timeo* de Platão (APULEIO, *Apologia*, XLIX, 1). Seu

interesse pelas iniciações místicas e suas especulações sobre *daimones*, como já exposto, também estão ligados à filosofia de que era seguidor.

Conferimos que a controvérsia em ser Apuleio considerado um filósofo ou não está ligada à significação das funções e formações do filósofo da época em que ele viveu para uma concepção do filósofo na nossa atualidade. Sua filosofia está diretamente relacionada ao misticismo e magia e não deve ser comparada a concepções de filósofo racionalista, que pauta seus estudos em pressupostos científicos, excluindo qualquer tipo de manifestação mística para explicação de fenômenos de naturezas diversas. Se analisarmos as concepções do que é um filósofo, suas significações no século II d.C. e o sentido que Apuleio emprega para o filósofo em sua obra, não há razões para negar-lhe este título.

Conforme Bruno Mosca (1970: 43), Apuleio se defendeu no processo de magia como um filósofo estudioso da doutrina platônica. Porém, para este autor, na realidade Apuleio não foi nem um, nem outro. Não foi filósofo porque seus escritos se revelam de péssima originalidade, não sendo nem uma elaboração original do pensamento de outro filósofo, muito menos algo propriamente seu. Não foi platônico porque seu platonismo se restava em traduzir Platão adaptado a atmosfera mágico-religiosa própria de sua época.

Também em alguns estudos sobre Médio-Platonismo não encontramos o nome de Apuleio citado como um de seus representantes, apesar dos estudiosos de Apuleio, em sua maioria, o classificarem enquanto tal.

Entretanto, sugerimos que Apuleio pode ser considerado como um filósofo platônico. Para nós, não é apenas a especulação original de uma obra que lhe faz ser classificada como tal, mas a adaptação de uma doutrina para determinada época, como Bruno Mosca mesmo coloca, lhe trás também originalidade. Acreditamos que as obras de Apuleio ofereçam certa originalidade ao tratarem de temas como a demonologia e as

iniciações nos cultos místéricos, citados em todas suas obras, em um momento em que tais estudos e cultos retomavam seu desenvolvimento enquanto especulações filosóficas. As investigações mágicas e místicas de Apuleio, misturando Platão a cultos místéricos e demonologia, além de lhe darem originalidade, lhe conferem o título de estudioso, pesquisador e filósofo.

Apuleio também foi médio-platônico se o considerarmos como portador de idéias que mais tarde seriam desenvolvidas e conhecidas como Neoplatonismo. Se não o considerarmos como tal, toda uma conceituação sobre o sentido do emprego do termo Médio-Platonismo deveria ser revista.

Portanto, escrevendo em latim e em grego, Apuleio configurou-se como intelectual e filósofo.⁹⁶

Denominamos a filosofia da qual Apuleio era seguidor de Médio-Platonismo, que seria a filosofia de alguns autores como Apuleio, Plutarco de Queronéia, Filão de Alexandria, entre outros filósofos do final do século I e do século II d.C, uma filosofia ainda indefinida, uma série de anotações de Platão, Aristóteles, Pitágoras e outros filósofos gregos, com reflexões de seus próprios autores.

Há diferentes posições sobre a periodização do Médio-Platonismo. Segundo Bréhier (1927 apud PLACES, 1974: 347), o Médio-Platonismo é um período muito mal conhecido da história do platonismo, que vai do século II a.C., quando o platonismo se revela na Alexandria, ao fim do século II d.C. Já Heinrich Dörrie (1971 apud PLACES,

⁹⁶ Utilizamos o termo intelectual no sentido referido por Francisco Miro Quesada (1966: 59). Para Quesada, os intelectuais são todas aquelas pessoas cuja principal atividade é o devotamento sistemático ao conhecimento. O pesquisador, tal como concebe nossa cultura ocidental, é um intelectual porque suas disciplinas de trabalho são eminentemente cognoscitivas.

1974: 347), reduz a época do platonismo há três séculos, I a.C., I d.C. e II d.C. período que vai do filósofo Antíoco de Áscalon até o filósofo Plotino.

Existe uma resistência da historiografia filosófica na legitimação do uso do termo Médio-Platonismo, a crítica sugere que a fusão de elementos filosóficos, e não apenas platônicos, torna inadequado o uso do termo. Há autores que defendem apenas a denominação de platonismo para toda essa filosofia eclética que cobre personagens diversos antes de Plotino. (ROMANO, 1998: 18-21).

Os filósofos citados como médio-platônicos definiam-se apenas como platônicos, mas já esboçavam a idéia fundamental do neoplatonismo: unificação do mundo inteligente ao mundo da idéia platônica usando como instrumento o intelecto divino.

Mas, por receberem influência dos neopitagóricos e estóicos, usando dos mesmos elementos que mais tarde usariam os neoplatônicos, porém com reflexões mais amplas, deve ser usada a denominação de médio-platônicos para os definir. Por agregarem elementos de outras correntes e não apenas platônicos, acreditamos que tais autores não devem ser definidos como platônicos simplesmente e por já desenvolverem especulações típicas dos neoplatônicos, porém sem grande aprofundamento especulativo, também não devem receber a denominação de neoplatônicos. Neste sentido, médio-platonismo melhor definiria esta corrente de idéias, sendo uma definição para algo que viria antes do neoplatonismo, porém que ainda não se configura como tal.

Todavia nunca existiu uma escola médio-platônica propriamente, existiu apenas um sentimento de pertença a uma tradição filosófica cultural (ROMANO, 1998: 21).

O período dos Imperadores Antoninos, em que viveu Apuleio, ficou conhecido como um momento de revigoração da arte de discursar. Raros foram os momentos da história humana onde tantas palavras foram pronunciadas em conferências por filósofos e

oradores itinerantes (CLARKE, 1996: 58). À maneira dos sofistas gregos, os filósofos saíam pelas cidades com suas apresentações, ganhando em troca aplausos e privilégios, era a Segunda ou Nova Sofística, fenômeno substancialmente aristocrático (GRIMAL, 1994: 108).

Jean Gagé (1971: 226) chama estes sofistas de “personagens genéricos”, prestigiados, sábios em eloquência em grego e latim, oradores das festas públicas e representantes oficiais de um movimento cultural, atravessadores de fronteiras incertas entre a retórica e a filosofia. Assim, na Segunda Sofística os papéis do filósofo e do retórico se tornam muito próximos. Jean Marie André Dijon (1987: 52) também nos informa que a demarcação entre filosofia e artes liberais é cada vez mais difícil de se estabelecer durante a Segunda Sofística.

[...] as doutrinas filosóficas fornecem material à retórica: um estudante ou um amador de arte retórica brilhará se enriquecer sua argumentação com razões filosóficas; os professores de eloquência indicavam as doutrinas mais úteis para um aprendiz de orador. A filosofia acabou sendo uma parte da vida cultural, de suas pompas e de suas obras, e todos acorriam as muito eloqüentes conferências públicas de certos grandes tenores do pensamento (VEYNE, 2000: 218).

Podemos perceber tais características em Apuleio, que se destacou em outras áreas além da filosofia, caracterizando-se também como orador, retórico e advogado. Há ainda autores que o consideram como um poeta, como Rosângela Maria de Souza Silva (2001), tradutora de suas obras.

Apuleio não fez distinção destas áreas na *Apologia*. Conferimos que ao tratar do pronunciamento de seus discursos místico-filosóficos expõe-se como um orador. Também o discurso *Apologia* está repleto de divagações filosóficas em tom eloqüente próprio de uma autodefesa. Apuleio pode ser considerado ainda como advogado, já que advogou em

causa própria no processo que tomamos como estudo e em causa de sua esposa em um processo movido contra ela e citado por ele no princípio da *Apologia* (I, 5). Portanto, nosso autor exaltou também suas habilidades em casos jurídicos.

Respeitados pelos governantes, os sofistas foram muito honrados. Adriano (117-138 d.C.) consentia com eles e os respeitava. Antonino Pio (138-161 d.C.) deu-lhes privilégios e tal política foi mais tarde incorporada pelo Código de Justiniano. Marco Aurélio era atento às palavras e às necessidades destes filósofos, fundando uma cadeira de retórica em Atenas e dividindo seus interesses pessoais com eles. Os senadores deixavam de assistir a espetáculos artísticos para ouvirem os discursos. Os Imperadores Flávios também se mostraram interessados na arte da filosofia e da retórica, fornecendo pensões aos mais altos mestres (GAGÉ, 1971: 235).

De acordo com Munguía (1980: 258), a sociedade aristocrata romana concedia uma grande importância às manifestações culturais, principalmente na época dos Antoninos e Severos. Nas cidades enchiam de honra cidadãos beneméritos, grandes mestres da eloquência e sofistas. Este foi o caso de Apuleio, como percebemos no primeiro capítulo desta Dissertação.

Por seu poder e prestígio como homens eloquentes, a estes sofistas muitas vezes foram confiados os assuntos públicos das cidades. Eram estes homens que intermediavam assuntos entre seus concidadãos e os senhores romanos.

São amigos dos governadores e vão muitas vezes a Roma em embaixada por conta da cidade. Em Roma, são recebidos com honra e integram-se facilmente na mais elevada aristocracia. Alguns deles fazem carreira como advogados, ou exercem magistraturas (GRIMAL, 1993: 107).

Hidalgo de la Vega (1995: 12) ressalta que uma das funções destes filósofos era dar solidez teórica à política, legitimando ou contestando o poder imperial e as estruturas

administrativas através de propagandas políticas e representações do poder coletivo de Roma. Sobre os sofistas, a autora (1995: 56) dispõe que estes colaboravam mantendo a unidade cultural dentro do mundo mediterrâneo com uma clara utilidade política, sendo assim grande a utilidade social dos mesmos.

A autora supracitada define estes homens como intelectuais (1995: 49-50, 59), palavra que aparece no período do Iluminismo e viria definir, segundo a autora, um grupo distinto do resto da sociedade na Antiguidade Romana, aplicando a um setor minoritário de homens da elite que receberam uma educação especial em escolas de retórica e de filosofia, sendo os mediadores entre a produção cultural e a sociedade e propagadores de projetos do Estado, os quais difundiam por meio da escrita e da palavra oral. Estes homens atuavam também como mediadores de conflitos sociais, como os existentes entre suas cidades e a autoridades superiores das províncias e do Império.

Conforme Dijon (1987: 6-7), os filósofos e as escolas filosóficas romanas se inseriam profundamente na conjuntura política e no tecido sociológico. Os grupos ideológicos romanos do Império estavam ligados aos grupos sociais e a estrutura social - relações de *amicitia*⁹⁷, clientelismo, etc. - e a inserção destes homens em círculos de *amicitia* e em relações familiares era um mecanismo primordial da sociedade romana.

De acordo com o que Apuleio indica na obra *Flórida* (IX, 30), em 162, sob o reinado de Marco Aurélio, ele pronunciou um panegírico em honra ao procônsul Severiano e seu filho Honorino, no teatro da cidade de Cartago. Em 174, pronunciou-se diante do procônsul Cipião, seu amigo pessoal. Tais considerações mostram a influência de Apuleio

⁹⁷ De uma maneira geral a *amicitia* designava relações favoráveis de camaradagem, parentesco e dependência entre indivíduos e grupos políticos, usada para definir os laços pessoais entre os cidadãos romanos (VENTURINI, 2006).

na região e que seu círculo de amizades abarcava pessoas importantes da administração das cidades africanas.

Para nós, portanto, havia duas formas destes intelectuais se inserirem na política romana: a primeira seria ocupando diretamente cargos administrativos, muitos dos quais como continuidade de uma tradição familiar, já que os cargos políticos-administrativos de Roma e de suas províncias eram passados, de certa forma, através da hereditariedade; a segunda seria proclamando seus discursos e suas propostas através das conferências que pronunciavam, elaborando panegíricos laudatórios à determinadas autoridades políticas e servindo a estas autoridades como conselheiros, indicando-lhes a forma mais correta que o poder deve ser exercido, inserindo-se, assim, nas relações de *amicitia* do Império.⁹⁸

Desta forma, como ressalta Hidalgo de la Vega (1995: 19, 59), “a filosofia participava da vida política do Império tanto do ponto de vista especulativo como da ação”. Segundo Veyne (2000: 216) uma das missões dos filósofos era justamente a de “dar conselhos de alta moralidade às cidades que visitavam”.

Segundo Gaston Boissier (1909: 284), Santo Agostinho se espanta em suas *Epístolas* que Apuleio com seu nascimento, sua habilidade e sua magia não tenha ocupado nenhum cargo político. Boissier conclui que com a fama de grande orador que Apuleio parece ter ganhado, é normal que não tenha se preocupado com isso, sendo outras suas preocupações e funções.

⁹⁸ Dentre os casos em que os filósofos adentraram os meios político, pode citar o de Sêneca, preceptor do imperador Nero, que interferiu diretamente na mais alta esfera da política romana. Apesar de não ocupar cargos oficiais, Sêneca atuou como conselheiro imperial, redator de discursos e criador de uma nova concepção sobre poder imperial, interferindo, desta maneira, nas questões político-administrativas do Império. (GUARINELLO, 1996: 53-57). Também podemos verificar vários imperadores que se dedicaram ao estudo da filosofia, como Marco Aurélio.

Não concordamos com a opinião expressa por Boissier. Como já exposto, Apuleio fez parte da cúria de sua cidade natal, ocupando-se, assim, de forma prática com assuntos políticos e administrativos. Inferimos que Apuleio se interessou em caracterizar-se como orador, tradutor, filósofo e sacerdote de acordo com sua filosofia mística e, neste sentido, sua atuação não deixou de ter uma certa relevância política, mesmo sem constituir uma grande carreira de ocupações político-administrativas propriamente.

Lembremos ainda, como nos informa Nilo Odália (1988: 15), “filosofia e política sempre mantiveram relações estreitas “[...] porque toda a ação política se faz embasada numa certa concepção do mundo e da sociedade”, ou seja, em uma filosofia política. Um discurso filosófico pode ser um discurso político sem necessariamente falar em política, sem aparecer nele o interesse e a preocupação em estudar formas de manutenção do poder e organização administrativa.

Apuleio também reflete em sua obra propostas de organização social e econômica, expressando de forma idealizada uma teoria sobre a sociedade organizada em cidades, onde os homens virtuosos devem governar. Os governantes da cidade, conforme Apuleio, devem ser os melhores cidadãos, ou seja, os mais virtuosos ⁹⁹ e os conhecedores da filosofia e da eloquência (APULEIO, *Flórida*, IX).¹⁰⁰ Apuleio elogia também os que se preocupavam com as pessoas pobres (APULEIO, *Flórida*, XXIII), despendendo com a cidade seu dinheiro e oferecendo espetáculos públicos.¹⁰¹ A idéia de Apuleio sobre organização social

99

¹⁰⁰ Na obra *A República*, Platão sugere que a filosofia e o poder político deveriam coincidir, os filósofos deveriam ser os políticos e vice-versa (HIDALGO DE LA VEGA, 1995: 29).

¹⁰¹ Na *Apologia* (XXIII, 2-5), Apuleio mostra-se como um homem virtuoso que gastava seu dinheiro com atividades públicas, porém, como bem observa Hidalgo de la Vega (1977: 110), Apuleio contradiz seus postulados morais que qualificavam um bom cidadão ao colocar que se casou com Pudentila no campo a fim de não gastar mais com festas para a população da cidade de Oea (APULEIO, *Apologia*, LXXXVIII).

está baseada nos ensinamentos de Platão e reflete traços do pensamento próprio de um aristocrata (HIDALGO DE LA VEGA, 1977: 109).

Para Paul Veyne (1989: 239), o papel do filósofo no século II d.C. situa-se em um contexto de uma necessidade que a aristocracia sente de controle mais estreito sobre as camadas populares. Para este autor, o filósofo era o missionário moral da Antiguidade Romana, ele parecia dirigir-se para todos com igual conhecimento, mas, segundo Veyne, na prática não era nada disso que ocorria e “aos membros da elite dirige em primeiro lugar sua edificante mensagem”.

Ser filósofo era, segundo Veyne (1989: 240), um *status*, e estes homens assumiam uma alta condição moral por suas pregações.¹⁰² Coloca também um outro ponto da imagem do filósofo neste momento, um certo paradoxo que eles desfrutavam: eram ao mesmo tempo “bufões e santos da cultura”, chegavam a ter grandes reconhecimentos por parte de parcela da população e também desprezo e zombaria por parte de outros, principalmente por outros filósofos.

Neste sentido de honras e desprezos, Lucien Jerphagnon (1981: 169-170) traz-nos contrapontos na imagem do filósofo nos dois primeiros séculos do Principado, mostrando que havia filósofos que andavam pelas ruas, nas vielas e portas de templos das cidades romanas, considerados, principalmente por outros filósofos, como loucos, charlatões de barbas e cabelos compridos.¹⁰³

¹⁰² Na obra *Flórida* pode ser verificado o interesse de Apuleio em mostrar ao público uma série de histórias morais, nelas o orador abusa de seus conhecimentos, estas parecem contos populares em forma de moralização. Em uma dessas histórias (*Flórida*, VI) fala-nos sobre os faquires hindus, homens que ele admira enormemente por cultivarem a sabedoria, odiando a preguiça e a ociosidade.

¹⁰³ Para Apuleio (*Flórida*, VII), poucos deveriam ser os homens a se dedicarem à filosofia e estes, segundo ele, deveriam ter autorização para escrever. Apuleio acredita (*Flórida*, IX) na existência de homens que se dizem filósofos, mas que não se passavam de charlatões, pedindo ao público que não se enganasse com os que o imitam.

O termo filósofo neste momento apresenta também uma certa ambigüidade, podendo significar realidades e personalidades díspares, que vão do exemplar ao lamentável, do imperador filósofo Marco Aurélio até um conferencista mundano, subversivo e pouco confiável. Tais filósofos tinham ainda níveis sociais muito distintos.

Portanto, como observamos, o estatuto do filósofo em Roma apresentava certa ambigüidade. Os filósofos eram louvados quando considerados bons e escarnecidos quando considerados charlatões.

3.3 Considerações acerca do casamento romano e a situação jurídica de Pudentila

De acordo com o direito civil romano (*Digesto*, XXIII, I, II), casamento ou matrimônio, uma das instituições mais sólidas da urbe romana, é entendido como uma comunhão monogâmica entre um homem e uma mulher. Não havia matrimônio em Roma se não houvesse um consentimento entre todas as partes. No momento da união o consentimento da mulher era muito importante, mas na realidade ela não podia recusar, já que o matrimônio era anteriormente acordado entre as famílias do futuro casal (PICHON, 1911: 06). Os casamentos eram negociados pelos pais dos noivos ou pelo futuro marido e quem possuía o direito de *patria potestas* (poder) sob a mulher¹⁰⁴ (DURANT, 1971: 55).

O casamento romano era um ato privado não estabelecido ante um juiz, era apenas um contrato de dote, não sendo obrigatório nenhum tipo de ritual simbólico, embora, de acordo com Munguía (1980: 197) houvesse grandes festas públicas nos casamentos dos aristocratas. Não obstante, este ato configurava-se como algo de extrema importância na

¹⁰⁴ “Eis que a *patria potestas*, inerente ao *pater*, com duração vitalícia, constituía um poder limitado ao ascendente masculino, vivo, de mais idade: bisavô, avô ou pai. Considere-se que a idade de todas as pessoas relacionadas com a *patria potestas*, em nada influía sobre sua existência” (CARROZZO, 1991: 65).

vida dos romanos, principalmente dos homens públicos que deveriam oferecer à toda sociedade aspectos de uma vida sólida (ROULAND, 1997: 363), sendo um dever de todo cidadão se casar e perpetuar o corpo cívico (VEYNE, 1995: 45-48).

A função primeira do casamento é a descendência. Em latim o casamento chama-se *justum matrimonium* ou *justae nuptiae*. Da palavra *matrimonium* deriva a palavra *mater*, mãe, definindo o casamento como relacionado à fecundidade do mesmo (ROULAND, 1997: 272).

O dote tinha um papel fundamental no casamento da elite romana, constituindo-se de uma transferência (ou promessa em transferir) um certo valor monetário que poderia ser terras ou vários outros tipos de bens da família da noiva para seu marido. O marido, então, passava a ser o dono do dote durante o casamento. Se o casamento acabasse ou a esposa morresse sem deixar filhos, o dote deveria ser restituído inteiramente para a família da mulher, caso houvesse filhos envolvidos, uma porção ficava para estes. Mas o marido poderia ficar com possíveis rendas do valor do dote. Caso a mulher ficasse viúva, o dote também deveria ser restituído para sua família a fim de lhe assegurar um segundo casamento. (CROOK, 1967: 105).

Havia em Roma duas formas de casamento: *cum manu* e *sine manu*. A *manu* identificava-se com o poder (*patria potestas*) que era exercido pelo pai ou descendente homem de maior idade (*paterfamilias*) sobre a mulher. Em geral, as mulheres estavam sobre o poder do pai ou, no caso da morte deste, de um parente agnado mais próximo. O casamento *cum manu* caracterizava-se como a transmissão do *patria potestas* da mulher de sua família para a família de seu marido. Em casos de casamentos *sine manu* este poder sobre a mulher não era transmitido para a família do marido e ela permanecia na dependência de sua própria família (CARROZZO, 1991: 65). Neste segundo tipo de

casamento a mulher e seu dote eram apenas “emprestados” para o marido (ROULAND, 1997: 271).

Durante o Império o casamento *cum manu* tendeu a desaparecer, prevalecendo a forma de casamento *sine manu*. Segundo Arcádio Del Castillo (1988: 192):

Com o tempo, a *conventio in manum* foi perdendo a sua importância e nos finais da época republicana, e muito especialmente durante o Império, se pode manifestar com certeza que se encontrava já em fase de desaparecimento. Muitos dos matrimônios que se estabeleceram, então, não recebiam a contratação da *manus*. O que esta mudança resulta é que a mulher não está mais submetida a *manus* do marido ou de seu paterfamilias, lhe permitindo uma maior liberdade para dispor de seus bens [...]

O casamento *sine manu* seria uma forma de favorecer a permanência do patrimônio das famílias patrícias, uma vez que passou a ser permitido o casamento entre as camadas aristocratas e as camadas populares através da Lei Canuléia de 445 a.C. e que a mulher casada sob a forma *cum manu* transmitia inteiramente seus bens para a família do marido. Assim, já no século II d.C. o poder ilimitado do marido sob a mulher, colocada em sua autoridade sob a forma de casamento *in manu* como se fosse uma de suas filhas, havia gradativamente se transformado (CARCOPINO, 1990: 99). Todavia, as tradições patriarcais nunca desapareceram totalmente (GRIMAL, 1991: 06).

A imagem da esposa ideal era aquela que confiava no marido e o encarregava de administrar os seus bens e ao marido cabia salvaguardar a fortuna pessoal da esposa, protegê-la e estimá-la¹⁰⁵ (GRIMAL, 1991: 266).

Muito diferente da idéia de união matrimonial da atualidade, os aristocratas romanos não se casavam por meio de uma união sentimental. O casamento nunca deveria

¹⁰⁵ Em passagens da *Apologia*, Apuleio mostra que ele aconselhava sua esposa sobre a melhor forma de administrar seus bens e que ele também ajudava pessoalmente a esposa a administrar suas propriedades (*Apologia*, XCIII).

ser confundido com a felicidade do casal. “Amor e casamento são absolutamente distintos. [...] O gosto pessoal dos futuros esposos é o mais negligenciável” (PICHON, 1911: 05) e o sentimento era algo mais que incidental para o arranjo do casamento (BRADLEY, 1991: 85). Assim, “o amor como sentimento não passava de uma superestrutura que os costumes não levavam em conta. Isso perdurou por muito tempo; as leis imperiais ainda o atestam” (GRIMAL, 1991: 06).

O dinheiro, as alianças entre famílias e as promessas de herança desempenharam um papel fundamental na conjugação dos casamentos das famílias abastadas de Roma, implicando em casamentos frágeis e envolvidos em complexas intrigas. Não apenas em Roma, mas também nas províncias, os dramas do amor estavam envolvidos com a política, sendo antigo o costume de fazer dos casamentos formas de consolidação de alianças entre famílias envolvidas na política das cidades do Império. As cidades das províncias, tal como Roma, possuíam suas aristocracias que “aliavam-se sem temer as incertas conseqüências da consangüinidade” (GRIMAL, 1991: 204-226). Todos os homens políticos estavam envolvidos em casamentos de alianças e laços familiares (BRADLEY, 1991: 86).

Por serem os casamentos da elite romana consolidados por alianças políticas, assim também eram os casos de divórcios. As alianças e as regras sobre o retorno do dote poderiam configurar-se tanto como um empecilho para o divórcio acontecer como uma forma de novas alianças serem estabelecidas, não sendo uma decisão individual do casal, mas de suas famílias (CROOK, 1967: 105). Desta forma, de acordo com a necessidade de gerar filhos, que possivelmente não tivessem sido gerados no casamento em questão, e a necessidade do estabelecimento de novas alianças entre famílias, aconteciam os divórcios e os novos casamentos.

O jurista Servius Sulpicius Gallus divorcia-se porque encontrou a sua mulher na rua com a cabeça descoberta; um cavaleiro divorcia-se porque viu sua mulher na rua falando com um escravo; um outro faz o mesmo porque sua mulher foi ao teatro. Todas as personalidades eminentes daquele período divorciavam-se mais vezes (Cícero quatro vezes). [...] Na realidade, nos casos citados, os divórcios apóiam-se com certeza em razões outras que não aqueles pretextos fúteis [...] (ROULAND, 1997: 271).

Conforme Bradley (1991: 79), citando os casos de Sula e Marco Antônio¹⁰⁶, o segundo casamento acontecia na aristocracia romana porque o matrimônio estava intimamente ligado à vida dos homens públicos, fazendo deste também uma espécie de carreira pública. Os historiadores modernos de Roma têm verificado que quanto mais se descobre sobre pessoas de notoriedade pública, mais casamentos vêm à tona, demonstrando que divórcios e novos casamentos eram muito comuns para homens públicos.

As leis que pautavam sobre o casamento baixadas pelo Imperador Augusto (27 a.C.-14 d.C.) exigiam dos cidadãos, homens e mulheres, que se cassassem novamente em caso de viuvez ou de divórcio, principalmente se o primeiro casamento não tivesse gerado descendentes. Os homens políticos recebiam vantagens na carreira se nestas condições contraíssem um novo matrimônio. Entretanto, o segundo casamento não era obrigatório para mulheres com mais de cinquenta anos e homens com mais de sessenta (ROBERT, 1997: 232).

O segundo casamento feminino foi comum no período dos Imperadores Antoninos, constatando o que filósofo Sêneca, no século anterior ao governo destes imperadores, comentava admirado: “Nenhuma mulher podia corar por romper o casamento, pois as damas mais ilustres haviam adquirido o hábito de contar seus anos não pelos nomes

¹⁰⁶ Sula (138-78 a.C.), questor, cônsul e homem de vasta carreira política em Roma (HARVEY, 1998: 472-473). Marco Antônio (82-30 a.C.), tribuno romano, chefe militar e cônsul do período republicano (HARVEY, 1998: 326).

dos cônjuges, e sim pelos dos maridos. Divorciavam-se para casar. Casavam-se para divorciar” (CARCOPINO, 1990: 124).

A respeito de Pudentila, conforme a *Apologia* (LXVIII, 2), sabemos que ela estava viúva há 14 anos quando contraiu um novo casamento. Apuleio não sugere em nenhuma passagem da *Apologia* se ela estava sob a *potesta* de alguém antes de se casarem, porém fortes indícios nos levam a deduzir que ela estava sob a *potesta* de seu filho Ponciano que consente com o amigo filósofo sobre o casamento da mãe.¹⁰⁷

Caso o casamento de Pudentila com seu primeiro marido tenha sido na forma *cum manu*, com a morte deste ela passaria para a *potesta* de seu sogro, e como este morreu, para a de seu próprio filho ou parente agnado mais próximo. Se o casamento ocorreu na forma *sine manu*, os mais freqüentes no período, a viúva continuaria sobre a *potesta* da sua própria família e, provavelmente, sob a tutela de seu próprio filho Ponciano. Já se Pudentila estivesse sobre a tutela de seu filho, com a morte deste, deveria voltar para a *potesta* de alguém de sua própria família, podendo também ficar sem tutor por um certo momento. Porém, Pudentila se casa com Apuleio antes da morte do filho.

Apuleio mostra Pudentila como uma mulher capaz de tomar decisões sozinha, porém uma mulher que age sempre pensando no bem estar dos filhos e que aceitava a opinião do filho mais velho.

Liberada de tal escrúpulo, como foi pedida em matrimônio pelos homens mais importantes, decidiu que não devia permanecer em sua viuvez durante muito tempo [...] (APULEIO, *Apologia*, LXIX, 1).¹⁰⁸

Além disso, escreveu pessoalmente a Roma para seu filho Ponciano, lhe colocou a parte sobre o assunto e lhe expôs, ponto por ponto, todos os motivos de sua decisão. Explicou-lhe, pois, todo o detalhe antes mencionado a propósito de sua saúde Acrescentava que já não havia

¹⁰⁷ Este possível consentimento ente o filho de Pudentila e Apuleio e uma provável aliança entre ambos foi mais bem desenvolvido por nós no quarto capítulo desta Dissertação.

¹⁰⁸ O escrúpulo que Apuleio cita refere-se ao contrato de esponsais entre Pudentila e Sicinio Claro.

razão alguma para que permanecesse mais tempo em seu estado atual, posto que, mediante sua prolongada viuvez, com desprezo de sua própria saúde, havia conseguido para seus filhos a herança de seu avô e até a havia aumentado graças a uma administração hábil da mesma. Que por vontade dos deuses, Ponciano já estava em idade de casar e seu irmão já podia tomar a toga viril, que, depois disso, deviam permitir a ela colocar fim em sua solidão e doenças [...] (APULEIO, *Apologia*, LXX, 5-6).

Ao mesmo tempo, Ponciano havia persuadido a sua mãe para que me preferisse em relação aos demais pretendentes e colocava uma paixão incrível em realizar o mais rápido possível o casamento. A duras penas conseguimos dele um curto espaço de tempo, até o momento em que ele se casou e que seu irmão tomou a toga viril, assim, combinamos de nos casar logo em seguida (APULEIO, *Apologia*, LXXIII, 8-9).

Sobre a questão do testamento, segundo Del Castillo (1988: 191), após as leis do Imperador Augusto (27 a.C-14 d.C.) regulamentando o casamento, ficou estabelecido que para as mulheres viúvas casadas no regime *cum manu*, o marido poderia deixar em seu testamento que a esposa tinha direito a escolher seu novo tutor, havendo ainda um mecanismo criado para que a mulher pudesse trocar de tutor mediante pagamento. Sendo que mulheres viúvas dispunham de uma verdadeira liberdade testamentária, podendo ainda ser este o caso de Pudentila já que Apuleio não cita ninguém opinando no estabelecimento do testamento da viúva.

Em uma passagem da *Apologia* (CXIX, 3-5), Pudentila é mostrada como capaz de deserdar seu filho mais jovem por este estar sempre contra ela, ou seja, Apuleio a mostra com a capacidade de dispor-se de seu próprio testamento.

Desta forma, se ela tivesse sido casada na forma *cum manu*, estando viúva, não havia grandes obstáculos para dispor de seus bens da forma como quisesse, administrando suas propriedades, elaborando seu testamento e favorecendo quem quisesse. Pudentila poderia ser uma mulher emancipada, o que também é provável, já que através de leis estabelecidas pelo Imperador Cláudio (41-54 a.C.), se ela tivesse casado na forma *sine*

manu e seu pai morresse, ela escapava do controle dos seus irmãos, tios e primos. Se a mulher viúva, casada em regime marital (*cum manu*), estivesse sob a *potesta* dos agnados adquiridos com o casamento, ela escapava do controle dos irmãos, tios e primos de seu marido, podendo contrair um novo casamento à vontade, não necessitando nem da autorização de seu filho, perante o qual estaria na posição jurídica de irmã. Não tendo filhos, também não precisaria da autorização dos irmãos de seu marido ou de seus outros parentes em linhagem masculina (YAN, 1990: 184).

Portanto, casada nas formas *sine manu* ou *cum manu*, Pudentila podia ser uma mulher emancipada, não estando sob nenhuma tutoria antes de se casar com Apuleio, permanecendo assim se seu casamento com o filósofo também foi *sine manu*. Acreditamos na emancipação de Pudentila pelo fato de que Apuleio não faz nenhuma referência se ela teve interferência de alguém ao estabelecer-se um novo matrimônio. Se ela estivesse sobre a tutoria de alguém era de seu filho mais velho, que, porém, morreu antes mesmo do desenrolar do processo e se mostrava, segundo Apuleio, a favor do matrimônio.

Sobre o casamento de Pudentila com Apuleio, talvez este tenha sido na forma mais freqüente do momento: *sine manu*. Sabemos que Apuleio estava mencionado em seu testamento (APULEIO, *Apologia*, C, 2). Este fato configura-se como natural, já que as mulheres do século II d.C. tinham direitos para dispor-se de suas heranças (CARCOPINO, 1990: 107), podendo deixar parte para o marido, apesar de marido e mulher não serem herdeiros naturais um do outro (GRIMAL, 1991: 76).

Para finalizar este capítulo, como pudemos verificar pela análise de alguns aspectos da magia, do papel do filósofo e do casamento no Principado Romano, todos os pontos trabalhados tiveram relações estreitas com as formas de poder. Assim, o conhecimento mágico representou um poder e recebeu uma qualificação ambígua, ora

benéfico, partindo dos ritos oficiais, ora maléfico e perseguido. Os detentores desses saberes recebiam tanto credibilidade como desprezo e punições. A atitude perante alguém considerado como portador de atributos mágicos variava dependendo da concepção sobre sua prática. O filósofo, orador e estudioso romano caracterizaram-se também como especiais durante o Império, ocupando cargos e servindo como conselheiros das autoridades públicas, especialmente no século II d.C. com o desenvolvimento da Segunda Sofística, quando a figura do filósofo e do orador confluíram-se. Também o casamento foi algo de extrema importância política nesse contexto, principalmente para as elites dirigentes do Império, servindo como forma de alianças entre famílias e sendo fundamental para a carreira dos homens públicos.

4. ACUSAÇÃO E DEFESA NA *APOLOGIA*

4.1 Envolvidos no processo

Apresentamos abaixo as pessoas citadas no discurso *Apologia* de Apuleio. Algumas destas personagens não estão diretamente envolvidas na acusação contra o filósofo, havendo algumas que já eram falecidas na época do processo. Todavia, consideramos que todas as pessoas apresentadas por nós têm ligações com pontos da acusação ou questões importantes para a mesma.

- Crime: praticar magia amorosa para conquistar Pudentila;
- Apuleio: Réu;
- Pudente: Acusador, filho mais jovem de Pudentila, enteado de Apuleio;
- Cláudio Máximo: Juiz;
- Pudentila: esposa do réu e mãe do acusador;
- Ponciano: filho de Pudentila, irmão do acusador e amigo do réu. Já falecido na ocasião do processo;
- Sicínio Emiliano: irmão do falecido marido de Pudentila e assessor de Pudente na acusação¹⁰⁹;
- Sicínio Amico: pai do acusador. Falecido na ocasião do processo;
- Sicínio Claro: tio do acusador. Havia contraído esponsais com Pudentila, já desfeitas na ocasião do processo;

¹⁰⁹ Segundo Munguía (1980: 55), em geral, além do advogado da parte que move a ação, o acusador podia recorrer a um assessor judicial se fosse uma mulher ou ainda possuisse menoridade jurídica.

- Tannonio Pudente: advogado de acusação e supostamente irmão ou parente próximo de Pudentila;
- Herennio Rufino: ex-sogro do falecido Ponciano. Envolvido na ação contra Apuleio. O filósofo afirma ser Rufino o grande acusador e se mostra preocupado em atacar Rufino em diversas passagens. Conforme Apuleio, é Rufino que promove a ação, incita Ponciano, contrata o advogado, paga testemunhas para que o acusem e irradia toda calúnia de praticante de magia contra ele (*Apologia*, LXXIV, 5);
- Calpurniano: testemunha de acusação. Segundo Apuleio (*Apologia*, VI, 1), Calpurniano o difama pela cidade de Oea como fabricante de produtos exóticos por ter recebido de sua oferta uma pasta dental produzida por ele. Calpurniano também aparece no desenrolar da acusação como um dos mediadores de Emiliano na compra do testemunho de Junio Craso (APULEIO, *Apologia*, LX, 2). Portanto, Calpurniano, embora pouco citado, pode ser percebido como alguém muito interessado na acusação de Apuleio;
- Junio Craso: testemunha de acusação. Proprietário da casa na qual Apuleio e o amigo Quinciano teriam praticado rituais noturnos;
- Cornélio Saturnino: testemunha de acusação. Escultor que fabrica para Apuleio a estátua de Mercúrio. Apesar de ter sido levado pelos acusadores de Apuleio para testemunhar contra ele, Saturnino não incrimina o filósofo, já que, conforme nos indica Apuleio (*Apologia*, LXI, 5), Saturnino, homem de honra reconhecida, diz somente a verdade sobre a encomenda da estátua, que era uma simples estátua de um Deus;
- Escribonio Leto: amigo de Apuleio e pai dos garotos aos quais, conforme a acusação, Apuleio fez versos de amor;
- Talo: escravo que, conforme os acusadores, Apuleio fez cair ao chão mediante encantamentos;

→ Temisão: médico que trouxe a mulher epilética para Apuleio examinar;

→ Apio Quinciano: amigo de Apuleio que, de acordo com o filósofo (*Apologia*, LVII, 2), é incriminado pelos acusadores como praticante de rituais noturnos junto a ele. É na casa dos Apios, família de Quinciano, que Apuleio ficou hospedado quando chegou em Oea (*Apologia*, LXXII, 2).

4.2 Difamações contra Apuleio

Antes de expor os pontos de acusação propriamente, Apuleio considera que seus acusadores buscavam difamá-lo na cidade de Oea antes de moverem a ação legal contra ele. Segundo o filósofo, a intenção de seus adversários era suscitar um escândalo em torno de sua pessoa (*Apologia*, I, 6) e já lhe atribuíam fortes acusações (*Apologia*, II, 2).

As difamações eram de: praticar magia e ser responsável pela morte de seu enteado e amigo Ponciano.

Apuleio cita que há tempos o caluniavam como praticante de magia (*Apologia*, I, 5), porém não expõe quais eram as referidas calúnias de práticas mágicas propriamente.

Apuleio também cita que o difamavam como responsável pelo assassinato de seu enteado Ponciano, mas não admitem esse ponto no processo. O filósofo sugere que este ponto não foi considerado como parte da acusação legal porque era mais fácil o acusarem de práticas mágicas e mais difícil que ele conseguisse provar sua inocência¹¹⁰ (*Apologia*, II,

¹¹⁰ Durante a defesa, Apuleio não nega que suas práticas místicas, filosóficas e religiosas tivessem ligações com o que se compreendia por magia na época, podendo denotar que nesse sentido residiria a dificuldade de sua defesa perante tal acusação e a facilidade de seus acusadores em mostrá-lo como um mago. Dessa forma, seus acusadores teriam apenas deturpado o tipo de prática mágica que ele seguia.

3). Portanto, percebemos que, para o acusado, a intenção era exterminar sua presença independentemente da forma como isso fosse feito.

Apuleio (*Apologia* I, 6) ainda nos informa que a ação legal só foi movida porque ele próprio incita seus adversários a acusarem-no, sem, contudo, dizer o motivo deste ato.

Segundo Thomas Winter (1968: 39), a intenção de Apuleio ao incitar seus adversários era criar um pretexto para poder se defender perante a população da cidade, buscando uma forma de mostrar seus valores e estabelecer sua inocência. Além disso, este historiador atenta para o fato de Apuleio ser um excelente advogado, qualidade esta que acredita ter contribuído para que Apuleio instigasse os adversários a levarem as calúnias adiante, transformando-as em um processo jurídico. A hipótese de que Apuleio estimulou os acusadores, ainda de acordo com Winter (1968: 38), também se enquadraria no momento do discurso no qual Apuleio afirma que foi ameaçado de morte pelos acusadores (*Apologia*, LXVI, 3).

De acordo com Paul Valette (1960: 19-20), a intenção de Emiliano e dos demais acusadores não era mover uma ação legal contra Apuleio, mas apenas mobilizarem a opinião pública contra ele. Winter (1968: 32, 34) não concorda com Valette, acreditando que os adversários tinham a intenção de continuar as calúnias anteriormente levantadas, levando Apuleio a comparecer frente ao pretor. No entanto, propõe que o processo movido contra Apuleio já começara muito antes da ação jurídica com as calúnias pela cidade de Oea e, sendo assim, Apuleio incitou seus acusadores, como o próprio acusado discorre.

Independente de ter sido Apuleio ou não que incitou o desenrolar destas calúnias e sua transformação em acusação real, acreditamos que a questão da difamação contra Apuleio tenha uma importância fundamental no processo. Com a expressão destes pontos, Apuleio deixa entrever que seus acusadores guardavam um enorme rancor contra ele, sendo

a ação legal uma forma de exterminarem o mal que ele causava, uma espécie de subterfúgio para eliminarem um inimigo que há tempos já caluniavam. Assim, eles o acusam porque há tempos vinham demonstrando que sua presença os incomodava de alguma forma e, não conseguindo apenas por forma de calúnias o objetivo de denegrir e exterminar a figura do filósofo, movem legalmente o processo.

A idéia de Apuleio sobre a questão de acusarem-no de qualquer forma pode conter uma estratégia retórica a fim de convencer o pretor de que o acusam injustamente, que não é praticante da magia e nem se casou com Pudentila interessado em seu dinheiro, minando assim os principais pontos da acusação. Entretanto, esta intenção também pode mostrar o ódio em torno da pessoa de nosso autor antes mesmo do estabelecimento do processo.

Ainda sobre estas calúnias, podemos tentar compreender uma importante questão: o possível tempo despendido com a preparação do processo. Apuleio afirma que o processo se desenrolou de forma muito rápida (*Apologia*, LXXXIV, 5). Contudo, devemos atentar para um intervalo de pelo menos dois anos entre a morte de Ponciano e o desenrolar do processo.¹¹¹ Assim, sendo a responsabilidade pela morte de Ponciano um dos pontos de difamação contra o filósofo, podemos ponderar que os acusadores de Apuleio já demonstravam ter problemas com ele há um tempo considerável, tendo todo esse período para prepararem a acusação.

¹¹¹ Como mostrado na nota 12 do Capítulo 1, pág. 28, o processo desenrola cerca de três anos depois de Apuleio viver em Oea e dois anos depois de seu casamento com Pudentila. Segundo as referências a respeito da mudança de opinião de Ponciano sobre ter apoiado o casamento entre sua mãe e o filósofo (*Apologia*, XLIV) percebemos que ele ainda estava vivo quando os dois se casam e sua morte aconteceu no período de tempo de dois anos decorridos entre o casamento e a abertura do processo. Esse período de mais ou menos dois anos entre sua morte e o processo pode ser percebido através das citações de Apuleio que referem a Ponciano estar vivo durante o governo do proconsul Loliano Avito - 159/160 d.C. - e já ter falecido durante a ocasião do processo, que aconteceu no governo de Cláudio Máximo - 160/161 d.C. Sobre as datas dos proconsulados africanos ver em: SYME (1959: 310-319).

4.3 Interpretação dos pontos de acusação e apresentação da defesa de Apuleio

Diferente dos pontos definidos como de difamação do filósofo, os pontos abaixo expostos foram levados ao tribunal como acusações propriamente, baseando-se em provas e testemunhas. As referidas acusações eram de:

- Ser um filósofo formoso e eloqüente;
- Fabricar um creme dental;
- Fazer versos de amor para jovens garotos;
- Fazer uso de um espelho;
- Manumitir três escravos ao mesmo tempo;
- Comprar peixes que seriam usados com finalidades mágicas;
- Fazer um escravo e uma mulher caírem ao chão mediante poderes mágicos;
- Possuir objetos mágicos secretos;
- Praticar sacrifícios noturnos;
- Possuir uma estátua em formato de esqueleto que é usada em malefícios mágicos;
- Praticar magia para conquistar a viúva Pudentila;
- Casar-se com Pudentila interessado em seu dinheiro.

É importante explicarmos que entendemos pontos de acusação como as acusações e suas respectivas provas com finalidade de incriminar Apuleio. Já motivo da acusação seria a razão pela qual Apuleio é acusado, não sendo o motivo explícito no texto da *Apologia*, estando, porém, conforme a opinião do acusado, subentendido através de uma análise.

Dessa forma, em relação aos motivos da acusação, segundo Apuleio, a acusação real é a de praticar magia (*Apologia*, XXV, 5) e Emiliano orienta toda sua acusação com o

único objetivo de demonstrar que ele é um mago (*Apologia*, XXV, 8). Porém, Apuleio esclarece que a acusação não é apenas de magia na passagem na qual afirma que se seus acusadores acreditassem em sua magia enquanto poderosa prática que objetiva mudar a natureza, eles teriam medo dele e não iriam acusá-lo (*Apologia*, XXV, VI).

Assim, o sentido da acusação, de acordo com o filósofo, não foi pelas práticas de magia e sim porque seus acusadores possuíam uma enorme inveja dele (*Apologia*, LXVI, 3).

A não ser que Emiliano tenha pretendido dar-nos um exemplo da rigidez de seus princípios morais e, por ser inimigo incompatível dos malefícios, tenha empreendido esta acusação com o único objetivo de velar pela integridade dos costumes (*Apologia*, LXVI, 7).

Para qualquer um está mais claro que a luz do dia que a inveja foi o único motivo que impulsionou a este e a Herennio Rufino, seu instigador, de quem irei falar agora, e aos demais inimigos meus a levantar caluniosas acusações de magia (*Apologia*, LXVII, 1).

[...] a verdadeira causa deste processo, eu digo, é a suspeita, ditada pela inveja, de que eu pretendia me apoderar da herança (*Apologia*, CI, 3).

São mostradas mais questões além das práticas de magia em si, e a causa da mencionada inveja dos acusadores por Apuleio está, na nossa opinião, certamente relacionada à maneira como ele se defende, ou seja, relacionando a causa à sua eloquência e à sua filosofia e definindo seus acusadores como homens rústicos e ignorantes.

Apuleio demonstra em seu discurso que foi acusado por três motivos, porém não os aceita. Os motivos do processo, de acordo com nosso autor, seriam:

→ Seus acusadores possuíam inveja dele por ser um homem público, um grande filósofo e orador, ou seja, um intelectual renomado;

→ Confundiram suas práticas e pesquisas místicas e naturalistas com a magia *goetia*;

→ Tinham pretensões no dinheiro de Pudentila e por isso o acusam de ter casado com ela para ficar com seu dinheiro.

Usando desses argumentos, Apuleio se defende como um renomado filósofo e orador, um filósofo místico e naturalista e um homem gentil que aceita desposar uma bela viúva pelas suas qualidades.

Em vista disso, a partir das leituras da obra *Apologia* e da estrutura da defesa de Apuleio, propomos que os pontos de acusação sejam agrupados em três categorias dentro dos possíveis motivos de acusação propostos por nosso autor, já que compreendemos que eles se relacionam com:

→ A imagem de Apuleio como filósofo, orador e homem público (acusações de ser um filósofo formoso e eloquente, fazer versos de amor para jovens garotos, fazer uso de um espelho e manumitir três escravos ao mesmo tempo);

→ O uso da magia e suas relações com as especulações filosóficas (místicas e naturalistas) de Apuleio (acusações de fabricar um creme dental, comprar peixes usados com finalidades mágicas, fazer um escravo e uma mulher caírem ao chão mediante poderes mágicos, possuir objetos mágicos secretos, praticar sacrifícios noturnos e possuir uma estátua em formato de esqueleto usada em malefícios mágicos);

→ A possível aliança estabelecida com o casamento de Apuleio com Pudentila (acusações de praticar magia para conquistar a viúva e casar-se com ela interessado em seu dinheiro).

Como percebemos, são doze pontos de acusação agrupados por nós dentro de três motivos do processo. A seguir; trataremos especificamente de cada ponto de acusação dentro das três categorias analíticas por nós sugeridas.

4.3.1 Pontos relacionados à imagem de Apuleio como filósofo, orador e homem público

A) Ser um filósofo formoso e eloqüente (*Apologia*, IV)

Apuleio cita que, no princípio da acusação, seus adversários colocam o seguinte: “Acusamos ante ti de ser um filósofo elegante e, “oh, crime abominável!” Muito eloqüente tanto em língua grega como na latina” (APULEIO, *Apologia*, IV, 1-2).

Este ponto de acusação constitui como elemento fundamental para nossa análise de que eram as relações de poder em torno de Apuleio que estavam em pauta no processo.

Consoante Apuleio, este ponto de acusação é mencionado porque seus adversários possuem inveja de sua imagem elegante e de sua oratória eloqüente.

Quanto a minha eloqüência, se é que eu tenho alguma, nada deveria ter de estranho, nem ser objeto de inveja, já que eu venho a objetivando desde os primeiros anos de minha vida, entregando-me com todas minhas forças unicamente aos estudos literários, desdenhando de todos demais prazeres, até a idade que agora tenho [...] (*Apologia* IV, 5).

O próprio cabelo, meus adversários, com uma mentira manifestada, disseram que é comprido para que eu possa tirar partido de sua formosura, sendo gracioso e atraente (*Apologia*, IV, 10).

Conforme Henri-Irinée Marrou (1971: 305), o que distinguia um homem realmente erudito na Grécia e em Roma não eram seus estudos científicos ou médicos, mas sua cultura filosófica e oratória. Como exposto no terceiro capítulo desta dissertação, a arte retórica dos grandes oradores era extremamente valorizada nas cidades do Império Romano.

A eloqüência possuía, na concepção dos antigos um valor propriamente humano, que transcendia as aplicações práticas que as circunstâncias históricas podiam dela extrair: encerrava a essência do homem autêntico, todo o patrimônio cultural que distinguia o homem civilizado do homem bárbaro [...] (MARROU, 1971: 308).

Destarte, se considerarmos a importância destes filósofos e retóricos dentro do Império Romano e o valor dado a seu ofício, não haveria motivos pelos quais os acusadores de Apuleio desmerecessem esta sua característica. Acreditamos que os acusadores assim fizeram porque sobre ela recaía a grande ameaça de Apuleio ao *status quo* da cidade, representando no eloquente filósofo alguém com características próprias para ocupar cargos públicos e propagar suas idéias pela população. A mesma interrogação a respeito de o acusarem de ser eloquente é feita por Apuleio, que considera a eloquência como um presente divino (*Apologia*, IV, 4) e não um motivo de acusação.

Não nos restam dúvidas de que Apuleio teve seus valores intelectuais reconhecidos em sua época, não pelos dados encomiásticos que ele mesmo nos fornece sobre si, mas pelos cargos que lhe foram atribuídos e as estátuas a ele erguidas. Estas últimas mostram que, de certa forma, ele era reconhecido por aqueles que lhe prestaram tais homenagens¹¹², entretanto, também podemos verificar níveis de desconfiança, desprezo e perseguição a sua pessoa por ocasião do processo que sofre.

Sobre a afirmação de que ele era formoso - *formosum*¹¹³ - podemos perceber que a vaidade de Apuleio é questionada. Até mesmo a aparência física e o cabelo comprido de Apuleio são criticados (*Apologia*, IV, 9-12).

¹¹² Uma das estátuas foi erguida, segundo indicações do próprio Apuleio (*Flórida*, XVI), em Cartago, importante centro cultural da África, e foi uma homenagem de Emiliano Estrabão (*Aemilianus Strabo*), procônsul da província em 156 e condiscípulo de Apuleio. Conforme o filósofo, Estrabão solicita a autorização para erguer a suas expensas a estátua alegando que ele é um grande sacerdote da província. Apuleio alude ainda, nesta mesma passagem da obra *Flórida*, que outra estátua em sua homenagem está pendente para ser erguida também nesta cidade com o tesouro público, aguardando a aprovação do Senado. Nesse ato verificamos a ligação de Apuleio com a elite cidadã de Cartago, o motivo do erguimento da estátua é o reconhecimento de Apuleio por parte de Estrabão, o porquê do mesmo, porém, não é indicado, mas parece referir-se a serviços particulares prestados como conselheiro, orador ou mesmo advogado. Uma outra estátua também pode ter sido erguida para Apuleio em Madaura, como já citamos no primeiro capítulo.

¹¹³ *Formosulus*, a, um: adjetivo que significa belo, encantador (FARIA, 1956: 390).

Para nós, esta acusação à vaidade do filósofo está relacionada com uma crítica a auto-exaltação que lhe era característica. Estas explicações eram recorrentes em seus discursos escritos e possivelmente também em seus discursos orais. Acreditamos também que tal acusação pode ter relações com uma crítica à vontade de Apuleio de se destacar entre os demais, com seus auto-elogios e com o misticismo que o envolvia e atraía a admiração das pessoas de Oea.

B) Versos de amor (*Apologia*, IX)

Os adversários de Apuleio afirmam que ele fez versos para os filhos de seu amigo Escribonio Leto no aniversário de um dos meninos, nos versos ele não citou o nome dos garotos, os chamando por apelidos singelos. Para nós, este ponto de acusação contra Apuleio está relacionado com a paixão de Apuleio pelos garotos para os quais faz versos.

Sabemos que o amor homossexual em si não constituía critério de classificação e nem questão vexatória a ser discutido pelos romanos.

Mais importante do que o gênero de um (a) parceiro (a), era a postura de subserviência diante do desejo que se tinha, postura esta que podia levar à paixão, por um homem ou por uma mulher, em virtude da falta de autocontrole gerada pela intemperança, pelo não domínio de si (SILVA, Glaydson J., 2001: 126).

Outro fator que é colocado por Glaydson J. da Silva (2001: 127) é a natureza social das pessoas em um envolvimento amoroso, a passividade e a posição social dos envolvidos.

[...] a passividade e o que a ela se associa será o objeto das maiores problematizações acerca da homossexualidade nos mundos grego e romano; a ela se associa a figuração do homem na vida social, cuja atuação em meio aos quadros de poder, encontra-se diretamente atrelada à sua representação no ato sexual.

Nesse sentido, os acusadores de Apuleio o mostram como alguém que apaixonado pelos jovens garotos demonstra seu amor por meio de versos apaixonados, residindo aí o caráter de repúdio a sua incontinência passional como um cidadão, um filósofo e orador renomado na cidade por simples garotos de quatorze anos.¹¹⁴

Assim, não é a homossexualidade em si que é colocada em questão, mas a expressão da paixão e a significativa representação de Apuleio na vida social da cidade de Oea. São relações de poder que se configuram nesse ponto de acusação, estando para Apuleio, enquanto aristocrata e homem público, proibida a atitude de passividade diante da paixão por garotos mais jovens.

Apuleio reclama que tais versos não se relacionam em nada com os malefícios mágicos, tema principal da acusação. Nesse ponto, o filósofo se defende usando de sua inteligência apta a fazer versos de amor, contra a rusticidade e pouco saber de seus acusadores e, principalmente, se defende como um filósofo sério que gostava de fazer versos, mesmo não sendo um poeta, assim como Platão, que era um filósofo, mas também escreveu versos a garotos como Aléxis e Fedro. Apuleio recita versos de Platão e cita que o Imperador Adriano (117-138 d.C.) fez versos para um amigo, alude que se seus acusadores são ignorantes por não conhecerem os versos destas personalidades e, mais uma vez, contrapõe sua erudição à falta de conhecimentos dos acusadores.

C) O uso do espelho (*Apologia*, XIII, 5)

Acusam Apuleio de ter um espelho em casa e citam que ele possuía um espelho, mesmo sendo um filósofo. Segundo o acusado, a afirmação de que possui um espelho mesmo sendo um filósofo, estima que é mais punível ainda que ele enquanto filósofo use

¹¹⁴ Apuleio indica que um dos garotos tinha quatorze anos (*Apologia*, IX, 14).

deste objeto (*Apologia*, XIII, 8). Podemos compreender, nesse ponto, que os acusadores admitem que Apuleio enquanto filósofo deveria ser desprendido de vaidades e não um homem que se preocupa com sua imagem bela, necessitando de um espelho para se arrumar.

Para nós, novamente foi colocada em causa a vaidade de Apuleio, seu costume de olhar-se ao espelho e buscar se apresentar de forma elegante diante das pessoas. É sua imagem enquanto filósofo garboso que foi criticada.

Apuleio defende que usava espelhos para seus estudos sobre leis de óptica (*Apologia*, XVI), sendo também de enorme dignidade ao homem poder contemplar-se e conhecer sua imagem (*Apologia*, XIV, 2). O filósofo cita que Sócrates chegou a aconselhar que seus discípulos se olhassem no espelho para que se sentissem satisfeitos com sua beleza e os que não fossem dotados de atrativos físicos fizessem o possível para dissimular sua feiúra (*Apologia*, XV, 4-6). Também cita que o retórico Demóstenes ensaiava seus discursos na frente de um espelho (*Apologia*, XV, 8).

Ainda nesta passagem Apuleio aproveita para exaltar seus conhecimentos de física em contraponto a rusticidade de seu acusador Emiliano, que não passa de um insignificante frente a um estudioso como ele (*Apologia*, XVI, 11-12).

Portanto, também nesse ponto, Apuleio utiliza como argumento a defesa de sua imagem enquanto filósofo, pesquisador e orador.

D) Manumissão de três escravos (*Apologia*, XVII)

Acusam Apuleio de ter chegado em Oea com apenas um escravo e, depois de passado um curto período de tempo, ter manumitido três escravos em um mesmo dia. Os acusadores estranham o fato de manumitir três escravos enquanto tinha apenas um e

sugerem, segundo Apuleio, que esse enriquecimento repentino só foi possível devido à prática de magia (*Apologia*, XVII, 4).

Conforme nossa opinião, esta acusação contra o filósofo não tem necessariamente ligações com a magia. Acreditamos que o acusam usando deste argumento como um mago, todavia, percebemos que a questão sugerida está relacionada à situação financeira de Apuleio quando chega em Oea e os bens adquiridos alguns dias após permanecer na cidade. Assim, ter poucos escravos é indício de pobreza e manumitir três escravos em tão pouco tempo, para os acusadores, é indício de opulência.

Apuleio não cita se realmente chegou em Oea com apenas um escravo e pouco tempo depois manumitiu três, mas conferimos que a compra de mais escravos durante seus dias nesta cidade pode ter sido possível devido os valores que Apuleio certamente ganhou com seus pronunciamentos.

Logo, este ponto é levantado por seus acusadores justamente porque é na inserção de Apuleio na estrutura social local, seu prestígio e enriquecimento que se enraíza o rancor de seus inimigos contra o filósofo.

Apuleio, mais uma vez, defende-se enquanto filósofo, citando casos de vários outros filósofos que possuíam poucos escravos. Nesta parte do discurso Apuleio faz uma defesa da pobreza como uma escrava a serviço da filosofia, glorificando os filósofos como homens que não se preocupam com bens materiais (*Apologia*, XVII).

É precisamente a pobreza que, desde seus primórdios, nutre a todos os homens que admiramos por algum mérito excepcional. A pobreza, repito, foi nos tempos primitivos fundadora de todos os Estados, descobridora de todas as artes. Alheia a toda maldade, dispensadora generosa de toda glória, e gozou entre todos os povos de toda classe de louvores (*Apologia*, XVIII, 5-7).

Em uma passagem da defesa da pobreza como mérito do filósofo, Apuleio cita a inveja que Emiliano sentia de seu matrimônio com Pudentila e de sua posição de filósofo (*Apologia*, XXII, 5-6).

Apuleio, porém, se contrapõe afirmando que possui uma pobreza real e não dissimulada (*Apologia*, XIX, 7), logo depois exalta que não precisava do dinheiro de Pudentila, pois seu pai lhe deixara uma herança que ele administrava como um bom cidadão da aristocracia, despendendo gastos com liberalidades (*Apologia*, XXIII).

4.3.2 Pontos relacionados à magia e suas relações com a filosofia de que Apuleio era seguidor

Para Apuleio, seus acusadores denunciaram-no por magia porque são ignorantes e incapazes de reconhecer os estudos de um filósofo, confundindo suas práticas de filósofo místico e naturalista com magia nefasta.

Mas por uma crença errônea, que compartilham todos os ignorantes, se proferem tais acusações contra os filósofos, de sorte que uma parte deles, precisamente aqueles que investigam as causas primeiras e os princípios constitutivos dos corpos, os tomam por ímpios e acrescentam que, por tal razão, negam a existência dos deuses, como aconteceu com Anaxágoras, Leucipo, Demócrito, Epicuro e os demais defensores da ordem natural do mundo. Por outro lado, aos demais, aos que estudam com maior zelo a providência que rege o universo e rendem culto aos deuses com a mais profunda devoção, os chamam de ‘magos’ no sentido vulgar da palavra, assim foram capazes de realizar por si próprios o que sabem ter lugar, como sucedeu com Epimenides¹¹⁵, Orfeus¹¹⁶, Pitágoras¹¹⁷ e Ostanés¹¹⁸ (APULEIO, *Apologia*, XXVII, 2).

¹¹⁵ Poeta e profeta semilendário cretense (HARVEY, 1998: 199).

¹¹⁶ Poeta lendário pré-homérico. Em torno de sua personagem surge um culto místico grego conhecido como Orfismo (HARVEY, 1998: 368).

¹¹⁷ Famoso filósofo grego, nascido por volta de 580 a.C. Fundador de uma escola filosófica e religiosa na Magna Grécia. Princípios de sua doutrina sobre a transmigração das almas estavam presentes no Orfismo (HARVEY, 1998: 398).

As acusações relacionadas à magia são as seguintes: fabricar um creme dental, comprar certas espécies de peixes e animais marinhos, fazer cair sob seus poderes um escravo e uma mulher, possuir objetos mágicos, adorar uma estátua em formato de esqueleto e praticar sacrifícios noturnos. Apuleio monta a defesa destas acusações argumentando que houve um equívoco existente entre sua filosofia que comportava rituais de cunho mágico e práticas mágicas negativas.

A) O creme dental (*Apologia*, VI)

Acusam Apuleio de ter fabricado com o uso de certas plantas de virtudes branqueadoras um creme dental para um homem chamado Calpurniano. Apuleio se defende como um filósofo que usava plantas para seus estudos e que necessitava conhecer e produzir cremes dentais para limpar sua boca, a parte física mais importante de um orador.

Em nossa opinião, este ponto denota a relação de Apuleio com o ponto principal da acusação: a prática da magia.

Apuleio nos indica que seus acusadores pronunciavam sobre sua fabricação de um creme dental com tanta indignação como se a aludissem à fabricação de um veneno. Assim sendo, acreditamos que os acusadores de Apuleio buscam mostrá-lo como alguém que possui relações com a magia já que, segundo Flitz Graf (1994: 56-57), o termo *veneficus*, que deriva do grego *veneficium*, significa não somente a fabricação de drogas e venenos, mas também encantamentos de todas as maneiras. A *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* especifica que existem venenos que possuem propósitos de cura e outros maléficos com

¹¹⁸ Ostanes é um protótipo de mago em Roma e tem sua localização em várias épocas, caracterizando-se como uma figura lendária. É citado por alguns autores cristãos como Minucio Félix, Cipriano e Eusébio (MUNGUÍA, 1980: 102).

propósito de matar. Esta lei pune aqueles que administram *venena mala*, encantamentos com finalidades maléficas.

A ligação de Apuleio com as plantas também o coloca como um mago ao percebermos, conforme indicações de Anne-Marie Tupet (1976: 293), que os romanos se mostraram crentes no poder mágico de ervas e plantas de diversas espécies.

Há, em textos da literatura latina, representações de magas em rituais que utilizavam plantas, como no ritual descrito pela *Écloga VIII* do terceiro livro das *Bucólicas* de Virgílio e a busca em um cemitério de plantas das magas Canídia e Sagana na *Sátira VIII* do primeiro livro das *Sátiras* de Horácio.¹¹⁹ O próprio Apuleio, em outro ponto da acusação¹²⁰ afirma que seus acusadores desconhecem que os elementos usados na magia são ervas, expondo passagens de poemas de Homero, Teócrito e Virgílio que aludem ao uso de plantas na magia e não de substâncias e objetos vindos do mar (*Apologia*, XXX, 7-13, XXXI).

Apuleio afirma que o creme dental lhe servia para limpar sua boca, já que era um importante orador, não tendo valor nenhum para seus acusadores que eram homens que não usavam das palavras. Este ponto está diretamente ligado com a fabricação do creme dental e sua ligação com o conhecimento de plantas, porém Apuleio liga esta acusação a sua imagem como orador em contraponto ao anonimato dos adversários que não tinham a necessidade de usar nenhum creme para limpar a boca (*Apologia*, VI), já que não usavam esta parte do corpo.

¹¹⁹ Virgílio (70-19 a.C.) e Horácio (65-8 a.C.) foram poetas do círculo de escritores do Imperador Augusto (27 a.C-14 d.C.). A *Écloga VIII* de Virgílio relata, em seu segundo canto, o drama de uma camponesa na busca de recuperar seu amado por meio da magia. Sobre a *Sátira VIII* ver a nota de rodapé 12 no Capítulo 3, pág. 96.

¹²⁰ O ponto referido é a acusação de que Apuleio teria comprado peixes para a magia, acusação que apresentamos a seguir.

B) Os peixes e a magia (*Apologia*, XXIX)

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*.¹²¹

Conferimos que o problema da compra de peixes 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. Filostrato também citou os poderes mortíficos desta espécie na obra *Vida de Apolônio de Tiana* (GRAF, 1994: 88). Dessa forma, percebemos que os acusadores fazem com que o crime de Apuleio recaia sobre a punição do fabricante de poções mágicas caracterizadas como venenos na *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficii*.

Já 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 Pudentila.

Observamos que este ponto se refere a princípios da virtude simpática ou imitativa estabelecidos conforme as Leis da Simpatia Universal. De acordo com o princípio destas leis, o pensamento mágico admite uma afinidade entre as coisas. Assim, os acusadores de Apuleio vêem as propriedades mágicas dos peixes propícias para a magia amorosa no

¹²¹ Sobre tais nomes, Munguía (1980: 116), nos explica que *veretilla*, diminutivo de *ueretrum* (de *ueeor*, respeitar, sentir pudor), significa no latim membro viril, partes pudentas. Já *uirginal*, seria um neologismo inventado por Apuleio para referir-se ao órgão sexual feminino.

parentesco entre as palavras. Segundo Graf (1994: 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: 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.

Este ponto de acusação é considerado por Apuleio como o argumento mais poderoso para acusá-lo de praticante da magia (*Apologia*, XXIX, 1) e sobre ele o filósofo demonstra grande atenção, dedicando uma grande parte do discurso para sua defesa.

Apuleio nega a compra dos animais marinhos e admite que comprou peixes da espécie *lepos marinus* com o intuito de utilizá-los em seus estudos de filosofia naturalista, o que já foi feito por vários filósofos seguidores de Platão (*Apologia*, XXXVI). O filósofo também admite que assegurar as propriedades afrodisíacas de certos peixes devido sua denominação é uma elaboração de pessoas ignorantes (*Apologia*, XXXIV).

C) O caso do escravo e da mulher epiléptica (*Apologia*, XLII, XLVIII)

Primeiramente os acusadores colocam que um escravo chamado Talo, sob os encantamentos de Apuleio, caiu ao solo em um lugar secreto na frente de um altar, fazendo nesse momento várias profecias. Os demais escravos de Apuleio, conforme os acusadores, participaram do ritual e serviam como testemunhas contra o filósofo.

De acordo com Munguía (1980: 136), as práticas mágicas realizavam-se sem testemunhos justamente para não divulgar o segredo de sua arte. Apuleio usa deste argumento para justificar que não praticou o rito e se tivesse praticado não teria feito na

frente de várias pessoas, ele cita ter levado os escravos ante o tribunal e estes negaram ter visto a prática de adivinhação.

Outro ponto de acusação é que foi trazida à casa de Apuleio pelo médico Temisão uma mulher que o filósofo prometeu curar e que também caiu ao chão sob seus encantamentos.

De acordo com Apuleio (*Apologia*, XL, 2), seus acusadores, após observarem que o argumento dos peixes era irrisório, resolveram imputar contra ele mais argumentos que o caracterizassem como mago, inventando questões relacionadas com as crenças mais divulgadas na época. Dessa maneira, o próprio Apuleio nos deixa entrever uma questão: se tais crenças eram muito comuns na época, nada impedia que os acusadores realmente acreditassem que ele era um mago, não apenas usando estas crenças como simples pretexto para incriminá-lo, sem acreditar que ele se caracterizava como tal.

Apuleio nega que praticou hipnose sobre o escravo Talo para que ele lhe fizesse presságios e adivinhações e ainda justifica que, segundo vários filósofos, entre eles Platão, a alma capaz de ser usada pelos deuses para pressagiar o futuro é a alma pura de uma criança bela, não a de Talo, o escravo mostrado pelos acusadores, que era adulto e doente (*Apologia*, XLIII, 2-3). Portanto, Apuleio apenas nega que praticou a adivinhação, mas não nega que acredita na mesma.

Conforme Apuleio, tanto Talo, quanto a mulher sofriam de *morbus comitialis*, doença atualmente conhecida como epilepsia. Na *Apologia* (L), o filósofo aproveita a oportunidade de se defender e faz um longo discurso sobre a natureza e as reações desta doença, citando estudos dos filósofos Platão, Aristóteles e Teôfrastos. Mais uma vez Apuleio opõe magia e filosofia, como no caso da compra das espécies marinhas.

D) Objetos mágicos secretos (*Apologia*, LIII)

Acusam Apuleio de ter deixado na casa de Ponciano, mais especificamente sobre os Lares - pequenos santuários domésticos - certos objetos mágicos envoltos em um pano. Tais objetos foram vistos por um liberto da casa de Ponciano.

Apuleio refuta esta acusação como uma suspeita sem fundamento. Segundo ele, seus acusadores dizem desconhecer as práticas mágicas e seus objetos rituais, mas o acusam como se conhecessem. Assim sendo, Apuleio cita que só poderiam fazer tal afirmação se tivessem algum conhecimento sobre o que acusam, ou seja, sobre a magia, pois se desconheciam o valor dos objetos não poderiam pretender que eles fossem mágicos. (*Apologia*, LIII, 1).

Apuleio também cita que se os objetos fossem mágicos não os deixaria expostos na casa de Ponciano para que as pessoas que ali entrassem pudessem ver, portanto, não nega a crença no poder da magia.

O filósofo assume ser dono dos objetos, símbolos dos rituais de iniciações místicas que ele havia realizado. Novamente, Apuleio opõe magia e filosofia, já que os objetos tidos como mágicos pelos acusadores são parte de iniciações próprias da sua filosofia, que nada tinham de negativa, conforme nos mostra. Não sendo estranho, portanto, que um homem iniciado em tantos cultos, conserve objetos e símbolos dos mesmos.

Pois bem, eu também, como disse, conheci, por meu amor a verdade e minha piedade até os deuses, cultos de toda classe, ritos numerosos e cerimônias variadas. E não estou inventando esta explicação para acomodar-me as circunstâncias, há uns três anos que, poucos dias depois de chegar a Oea, ao pronunciar uma conferência em majestade de Esculápio, tornei públicas estas minhas declarações e enumerei todos os cultos místicos em que havia iniciado (APULEIO, *Apologia*, LV, 9-11).

Acaso pode ser estranho a alguém, se tem alguma noção de religião, que um homem iniciado em tantas religiões místicas conserve alguns sinais de reconhecimento destes ritos e que os mantenha envoltos em um pano

de linho, que é a proteção ideal para estes objetos? (APULEIO, *Apologia*, LVI, 1).

Nosso autor nega falar sobre a natureza dos objetos, dizendo ter respeito aos cultos e ser proibido pronunciar sobre eles. O filósofo propõe que se houver no tribunal algum adepto destes ritos, este poderá conhecer quais objetos foram conservados, mas somente este, não todos os presentes no tribunal (*Apologia*, LVI, 9).

Assim, Apuleio previne a suspeita explicando as finalidades filosóficas destes objetos.

E) O sacrifício noturno (*Apologia*, LVII)

Nesse ponto os acusadores de Apuleio incriminam-no juntamente com seu amigo Apio Quinciano por celebrarem ritos noturnos na casa que Quinciano morava com Junio Craso¹²².

A prova desta acusação seria uma carta de Craso citando que viu sinais de fumaça no muro da casa e penas de aves após voltar de uma viagem que fez até Alexandria e que um de seus escravos disse ter visto Apuleio e Quinciano praticando sacrifícios noturnos na casa.

Novamente observamos que o argumento está vago, já que os indícios de fumaça no muro, que segundo os acusadores eram de fumaça sacrificial e as penas de aves, não são provas suficientes para mostrar que estas eram práticas de magia. O que levaria os acusadores a verem estas práticas como de magia maléfica é o fato de que o animal citado como sacrificado por Apuleio e o amigo Quinciano eram aves, espécie de animal presente

¹²² Não fica muito claro no texto da *Apologia* a quem na verdade pertencia a casa, apenas que Quinciano e Craso moravam ou moraram juntos de alguma forma.

em muitos atos mágicos atestados pelos papiros egípcios, e não os comumente utilizados em ritos cívicos romanos (GRAF, 1994: 96).

Craso somente envia a carta com seu testemunho e não comparece ao tribunal. Durante o Principado Romano não era necessário que os testemunhos comparecessem durante o processo, podendo fazer como Craso, apenas mandando um testemunho escrito. Entretanto, o não comparecimento da testemunha permitia à parte contrária uma interessante refutação do seu testemunho (MUNGUÍA, 1980: 155). Assim faz Apuleio, afirmando também ter levado o amigo Quinciano para testemunhar a seu favor.

Apenas os atos sacrificiais previstos pela religião eram permitidos no mundo romano. Seitas e sociedades secretas não possuíam prestígios entre os romanos e eram freqüentemente acusadas de realizar sacrifícios humanos e práticas similares de magia (MUNGUÍA, 1980: 137). Os sacrifícios humanos, inclusive, eram considerados como práticas de povos bárbaros, indignas dos romanos.

Tudo indica que Apuleio percebe a gravidade desta acusação e nega obstinadamente haver praticado sacrifícios noturnos, sendo este ponto o único relacionado à magia que Apuleio não refuta como parte de um equívoco dos acusadores com seus estudos filosóficos.

F) A estátua em formato de esqueleto (*Apologia*, LXI)

Como já exposto no segundo capítulo da Dissertação, Apuleio é acusado de ter encomendado (*Apologia*, LXV, 8) uma estátua de madeira rara em formato de esqueleto que ele adorava com o nome de *basiléus*.

Apuleio nega dizer mais sobre sua natureza do Deus que reverenciava nesta estátua, apenas afirmando que ela representa o Deus Mercúrio e que ele lhe rendia culto com admiração e piedade.

A estátua foi fabricada com ébano, madeira de um cofre que Ponciano deu de presente para Apuleio e que este pediu que o escultor desmanchasse para a reutilização do material, já que esta madeira é mais duradoura e rara (APULEIO, *Apologia*, LXI, 7).

Apuleio não nega a encomenda da estátua, afirmando que havia pedido que sua fabricação fosse de qualquer madeira e mostra que a estátua era para um ritual religioso ao se referir a devoção que teria a ela. Percebemos com isso que Apuleio nega uma característica própria da magia, a de obrigar os deuses fazerem a vontade do mago. Portanto, Apuleio contrapõe uma atitude típica do mago à atitude do homem devoto religioso, mostrando que as barreiras entre religião e magia estão muito mais na atitude do praticante do que na prática em si.

[...] lhe havia pedido que me fabricasse certos artigos e que, ao mesmo tempo, me esculpisse uma imagem de uma divindade, ante a qual eu pudesse fazer minhas devoções habituais, utilizando qualquer material, contando que fosse madeira (APULEIO, *Apologia*, LXI, 6).

Apuleio utiliza mais uma vez das palavras de Platão em sua defesa, explicando, segundo este filósofo, a origem do Deus, cuja estátua venera. Apuleio refere-se a Platão não apenas como seu mestre, mas também como advogado do processo (*Apologia*, LXV, 8), estratégia que confere maior autoridade a sua defesa. Portanto, do mesmo modo, Apuleio também emprega a filosofia nesse ponto de acusação.

Sobre esta segunda categoria de acusações contra Apuleio, a de praticante da magia, devemos considerar que na antiga Roma havia uma diferença entre magos profissionais e temidos que chegavam a possuir clientes aos quais prestam seus serviços e

os usuários da magia em determinadas ocasiões, como por exemplo, nas práticas de magia amorosa para seduzir alguém ou se proteger. Esse segundo tipo de mago tenta empreender a magia para fins próprios, usando manuais aparentemente populares na Antiguidade (RENBORG, 1997).

Vários são os pontos relacionados com a magia que os acusadores de Apuleio apontam contra ele, o que pode denotar que seus adversários não queriam apenas incriminá-lo como usuário da magia amorosa para conquistar Pudentila, mas um legítimo mago, ou seja, não estavam apenas preocupados com o crime da prática de magia amorosa, mas com alguém que freqüentemente praticasse magia.

Apuleio pode ser considerado, na interpretação dos acusadores, como um mago profissional, que vende seus serviços no caso da mulher epilética (APULEIO, *Apologia*, XLVIII), quando é procurado por um médico para curar a mulher através da magia.

O próprio Apuleio cita que alguns cidadãos de Oea o tinham como um mago ao discursar sobre uma carta na qual Pudentila escreve que foi encantada por ele. Nesta passagem Apuleio refere-se a certos boatos que circulavam pela cidade sobre suas práticas de magia.

Havia sido enviada, precisamente, para negar os boatos de prática de magia que imputavam contra mim, mas, por obra de Rufino, produziu-se um efeito contrário, até o ponto de representar a opinião adversa de alguns cidadãos de Oea, que me consideram como mago (APULEIO, *Apologia*, LXXXI, 1-2).

Portanto, Apuleio parece demonstrar que também era considerado como praticante da magia por mais pessoas na cidade de Oea.

Os vários pontos de acusação relacionados à magia nos denotam que a representação do mago e seu poder estavam sendo questionados nesta acusação, recusando

a idéia de que a magia era apenas um pretexto da acusação, somente relacionada com os interesses de ambas as partes no dinheiro de Pudëntila.

Além disso, Apuleio serve-se de grande parte do discurso para defender-se dos pontos que o incriminam como mago, mostrando a seriedade da acusação. Apuleio sugere como principal ponto a ser discutido o de ter praticado a magia para conquistar a rica viúva, mas percebe que são muitos os pontos de acusação de magia levantados contra ele. Talvez ele destaque as relações da magia com o casamento como ponto principal para dar ao processo o aspecto de que foi acusado por homens interessados no dinheiro da viúva e eram contrários ao casamento, não dando margens à interpretação de ser a própria representação do filósofo e mago motivo de ser acusado.

O que percebemos é que não importa o tipo da magia que ele pratica, se *goetéea*, portanto vulgar, ou magia teúrgica, mas sim o sentido que a prática de magia tem para esta sociedade. Se o acusam de magia, não o fazem por confundirem tais práticas, até mesmo porque seus acusadores eram homens da aristocracia e não meros ignorantes que não sabiam reconhecer o valor da magia considerada negativa e outra considerada como especulações filosóficas. Mas o acusam por perceberem nele poderes eminentes também como mago, assim como filósofo eloqüente.

As práticas mágicas de Apuleio juntamente com sua imagem de filósofo eloqüente e garboso poderiam causar temor nos acusadores, membros da elite, ocupantes de cargos públicos em Oea e preocupados na manutenção da ordem e do *status quo* da cidade.

A caracterização de Apuleio como mago, com todas as implicações desviantes que isso envolvia, pode não ter significado uma deturpação na intenção de Emiliano, mas um dos reais motivos que o levam a se levantar contra o filósofo.

Ora, se Apuleio foi um praticante da magia ou não, pelo menos na acusação parece que ele não foi julgado culpado, não na concepção de magia de que é acusado: prática de magia amorosa para fazer a rica viúva se apaixonar por ele, ou seja, uma magia com finalidades de agir sobre a vida de outra pessoa de maneira negativa buscando finalidades egoístas e falsas, uma *goetéia*. Também não parece que lhe recaiu nenhuma penalidade pelas demais acusações de magia que lhe foram imputadas.

Para nós, Apuleio era um praticante de um certo tipo de magia, assim ele mesmo afirma (*Apologia*, LV, 8-12). Se ele praticou *goetéia* ou teurgia, não podemos saber, mas com certeza praticou teurgia, o que já o qualifica enquanto tal. Percebemos claramente que Apuleio considera medicina, filosofia, magia e adivinhação como um todo. Concordamos com Bruno Mosca (1970: 41) ao explicar que o tribunal, mesmo absolvendo Apuleio, não concluiu que ele não se ocupava das artes mágicas. O juiz resolvia ali um caso judiciário, não um problema filosófico.

Consecutivamente, o processo contra Apuleio expõe a causa de polêmicas do século posterior a ele: a possível diferença entre teurgia e *goetéia* e coloca em questão as ligações entre magia, filosofia, medicina, adivinhação e até ciência para sua época.

4.3.3 Pontos relacionados ao casamento de Apuleio com Pudentila e a possível aliança estabelecida com o mesmo

A) Práticas de magia para conquistar Pudentila

Este ponto se caracteriza como central na acusação, principal motivo pelo qual os acusadores teriam se movido contra Apuleio.

A única prova de que o filósofo praticou magia para que a viúva se apaixonasse por ele é uma carta escrita pela própria Pudentila ao seu filho Ponciano, levada ao tribunal pelos acusadores, e que expunha Apuleio como um mago que a enfeitiçou, estando por este motivo apaixonada por ele (APULEIO, *Apologia*, LXXIX).

Apuleio refuta o fato de ser mago citado na carta como somente uma forma de Pudentila se expressar. Ele também afirma que ao colocá-lo como mago, Pudentila quis negar ter caído em amores por ele, algo, segundo ele, típico das mulheres que não se assumem apaixonadas, escondendo seus sentimentos através de uma possível coação. No caso de Pudentila, a coação seria a prática mágica (APULEIO, *Apologia*, LXXIX, 1).

Devemos considerar que a carta é remetida a Ponciano e se este acreditasse mesmo que Apuleio era um mago no sentido negativo que tais práticas podiam assumir em Roma e não tivesse um grande interesse em que sua mãe contraísse matrimônio com o amigo filósofo, jamais negligenciaria esta observação da mãe de ter sido enfeitiçada. Portanto, os acusadores de Apuleio se aproveitam desta citação de Pudentila, que pode ter sido uma simples citação, para incriminá-lo como praticante da magia.

Porém, não devemos subestimar a crença dos acusadores nos poderes mágicos de Apuleio. Como nos indica Winter (1968: 7), levantar uma falsa acusação na época em que viveu Apuleio era um crime muito sério e os estudiosos devem estar atentos para isto. Devemos perceber que a viúva, há tempos, negava contrair novo matrimônio e que os acusadores de Apuleio podem realmente acreditar que ela somente se casou com ele porque o filósofo praticou magia para conquistá-la.

B) O casamento de interesses com Pudentila

Sobre a acusação de ter se casado com Pudentila interessado em sua fortuna, Apuleio defende-se discorrendo que sua esposa compensava em virtudes o casamento. Desta maneira, não havia necessidade de se casar com ela pelo seu dinheiro, até mesmo porque, segundo nosso autor, ele não seria beneficiado economicamente com o casamento (*Apologia*, LXVI, 2).

[...] este matrimônio, que de maneira alguma era vantajoso para mim nos demais aspectos tinha resultado contrário a meus interesses, se minha própria esposa não tivesse compensado com suas virtudes os múltiplos inconvenientes do mesmo (*Apologia*, LXVI, 2).

As exaltações em relação às virtudes de Pudentila são feitas durante toda parte do discurso em que Apuleio explana sobre o casamento entre ambos.

[...] esta mulher prudente, esta mãe extraordinariamente responsável [...] (*Apologia*, LXVIII, 5).

Esta mulher de castidade provada havia suportado os largos anos de sua viuvez imaculada, sem dar lugar a falatórios [...] (*Apologia*, LXIX, 2).

[...] mais pura e casta das mães [...] (*Apologia*, LXXVIII, 2).

Apuleio ainda justifica que se casou com Pudentila desinteressado em sua riqueza econômica. Nosso autor defende que para um filósofo um dote não significa nada (*Apologia*, XCII, 11). Como podemos observar, ele usa também da sua posição de filósofo nesse ponto de acusação.

Por fim, para tentar demonstrar que realmente não casa com Pudentila apenas por seu dinheiro, Apuleio expõe suas tentativas de fomentar a paz entre sua esposa e seus filhos depois das intrigas que estes fizeram, Ponciano por se arrepender de ter consentido e fomentado o casamento entre eles e Pudente por ser contra o filósofo, ficando assim contra a mãe (*Apologia*, XCIII, 2-6). Apuleio afirma que foi ele que não deixou Pudentila deserdar

seu filho mais novo, buscando demonstrar que se ele possuísse algum interesse no dinheiro da esposa desejaria que ela deserdasse e não mantivesse boas relações com o filho (*Apologia*, XCIX, 4).

Como já mostramos, Apuleio seria favorecido economicamente com a riqueza de Pudentila no dote e também na herança, ele mesmo cita ser um dos beneficiários da esposa caso ela morresse antes dele (*Apologia*, C, 2). Porém, não devemos desconsiderar a naturalidade dos casamentos que envolviam dinheiro e política nesse contexto histórico.

É preciso que nos atentemos para o fato de ser exposta implicitamente em algumas passagens do texto da *Apologia* uma possível aliança entre Apuleio e o filho de Pudentila, seu amigo Ponciano, indicando a amizade entre ambos e o desejo de Ponciano de que sua mãe se cassasse com o amigo Apuleio. Nessas passagens Ponciano é mostrado como alguém que busca convencer tanto o amigo quanto à mãe de como o casamento seria interessante. Apuleio, inclusive, mostra-se contrário ao casamento em um primeiro momento, mudando rapidamente de opinião, deixando entrever que uma boa proposta lhe foi feita.

Na realidade, para falar desta maneira, Pudentila se deixou guiar muito mais pelo desejo de seu filho, do que pelo seu próprio (APULEIO, *Apologia*, LXXI, 3).

[...] pensava, sem dúvida, que havia encontrado para sua mãe um marido interessante, a quem poderia confiar sem risco toda sua fortuna e a de sua família [...] (APULEIO, *Apologia*. LXXII, 4-5).

Apoiando em todos estes argumentos, insiste em seu empenho e acaba por convencer-me. Confia a mim sua mãe e seu irmão, o garoto que aqui vêm. Eu o ajudo um pouco em nossos estudos comuns e nossa amizade se torna cada vez maior (APULEIO, *Apologia*. LXXIII, 1).

Eu havia recusado durante algum tempo tal matrimônio, não porque não tinha oportunidade de conhecer Pudentila ao fundo durante um ano inteiro de assídua convivência e de comprovar todos seus dotes morais e sim porque, como eu era apaixonado por viagens, considerava a união como um impedimento para realizá-las. No entanto, rapidamente quis me

casar com tão extraordinária mulher, com tanto entusiasmo como se minha decisão houvesse sido espontânea. Ao mesmo tempo, Ponciano havia persuadido sua mãe para que me preferisse ao resto de seus pretendentes e colocava uma paixão incrível em finalizar este projeto. A duras penas conseguimos um tempo até que Ponciano se cassasse e seu irmão tomasse a toga viril, acordamos que nos casaríamos em seguida (APULEIO, *Apologia*, LXXIII, 8-9).

[...] fala de sua prolongada viuvez, do remédio para sua saúde, de seus desejos de casar-se, de meus méritos que já eram conhecidos por Ponciano, dos conselhos que este lhe havia dado para que se cassasse comigo, preferindo aos demais pretendentes (APULEIO, *Apologia*, LXXX, 5).

O casamento é mostrado como um acordo mútuo entre ambas as partes: Ponciano, Pudentila e Apuleio.

[...] é certo que, quando se casou, voltou atrás do que havíamos decidido de mútuo acordo [...] (APULEIO, *Apologia*, LXXIV, 2).

Também é mencionado o desejo de Ponciano de que a mãe se case com Apuleio em uma passagem da *Apologia* em que há alusão a uma carta que Pudentila escreveu ao filho pouco antes de se casar com o filósofo.

Ao ver-me decidida, pelas razões que já disse, a casar-me, tu mesmo me aconselhastes que o preferisse aos demais. Tão grande era sua admiração por este homem e teu desejo de fazê-lo entrar para a família graças a mim (trecho da carta de Pudentila, *Apologia*, LXXXIII, 1).

Apuleio refere-se ao consentimento de Ponciano sobre um novo matrimônio para a mãe também nesta passagem em que o filósofo mostra que Emiliano aconselhava o filho mais velho de Pudentila a consentir sobre o casamento da viúva com Sicínio Claro.

Por sua parte, acreditando ainda que ela se casaria com seu irmão Claro, estimulado por uma esperança infundada, aconselha, inclusive, seu filho Ponciano a dar seu consentimento neste sentido (APULEIO, *Apologia*, LXX, 2).

Pouco tempo antes de Apuleio se casar com Pudentila, Ponciano se casa com Herennia, filha de Herennio Rufino, um aristocrata de Oea. Neste momento Ponciano se arrepende de ter estabelecido que sua mãe se casaria com Apuleio e briga com o amigo filósofo, tentando impedir que eles se casassem. Segundo Apuleio, Ponciano age desta maneira impulsionado pelos desejos do sogro Rufino (*Apologia*, LXXIV, 5), que acreditava que se livrando de Apuleio poderia explorar o dinheiro de Pudentila (*Apologia*, LXXVII, 1). Pouco tempo depois, Ponciano se separa da filha de Rufino e pede perdão ao amigo que finalmente se casa com sua mãe (*Apologia*, XCIV, 2).

Tal intriga denota uma relação de alianças feitas e desfeitas entre estas personagens. Ponciano se alia ao amigo, mas ao casar-se com a filha de Rufino por algum outro interesse acaba rompendo a aliança com Apuleio que justifica o rompimento com os interesses de Rufino no dinheiro de Pudentila, não havendo, porém formas diretas de Rufino se beneficiar com a riqueza da viúva. Não são expostas por Apuleio as razões pelas quais Ponciano se volta contra ele, apenas citando que foi influenciado pelo sogro. Por meio de uma nova intriga, desta vez com o sogro, Ponciano refaz as relações estabelecidas com Apuleio.

Outra questão a ser percebida é o impedimento do pai de Emiliano e do marido falecido de Pudentila em deixá-la casar novamente. De acordo com Apuleio (*Apologia*, LXVIII, 4), o antigo sogro de Pudentila ameaçava deixar seus filhos sem herança caso ela se cassasse com um homem que não fosse da mesma família de seu falecido marido e esta somente se liberou de concluir matrimônio com um outro membro da família *Sicinni* devido à morte do avô de seus filhos e seu testamento deixando aos netos parte de sua herança. Portanto, Pudentila desmanchou o contrato de *sponsalia* com o cunhado e tornou-se livre para casar-se com quem escolhesse.

Apuleio cita que Pudentila somente se submeteu a um novo matrimônio porque havia necessidades físicas para isso, já que passara todo período da viuvez na abstinência sexual e esta lhe atrofiava cada vez mais os órgãos, sendo recomendado por médicos que ela se cassasse novamente. Vários homens se interessavam e procuravam Ponciano para tentarem casar com sua mãe (APULEIO, *Apologia*, LXIX, 1). Também Emiliano havia recomendado que a viúva se cassasse novamente (APULEIO, *Apologia*, LXIX, 5).

O problema para os acusadores, portanto, não era que Pudentila contraísse novo matrimônio, mas que o novo matrimônio fosse com Apuleio (*Apologia*, LXIX, 6).

Buscando demonstrar que Apuleio se casa com Pudentila somente interessado em sua riqueza, os acusadores levantam várias questões sobre o casamento. As referidas questões dizem respeito ao casamento ter acontecido no campo e não na cidade, Pudentila ser muito mais velha que o filósofo e, desta maneira, o casamento entre ambos não ser considerado fértil e também questionam o alto valor do dote da viúva. Discutiremos abaixo estas colocações dos acusadores, destacando que estas não foram acusações contra o filósofo, mas tentativas de invalidação do casamento e provas do interesse de Apuleio no dinheiro da viúva. Portanto, os pontos discutidos abaixo estão relacionadas à acusação de Apuleio ter se casado com Pudentila interessado em seus bens.

B1) O casamento no campo (*Apologia*, LXXXVIII):

Usando do argumento de que Apuleio se casa com Pudentila no campo, os acusadores tentam invalidar o casamento de Apuleio e Pudentila como uma celebração clandestina.

Em resposta, Apuleio discursa sobre o que pautava a lei em relação à validade de um casamento, sendo o seu com Pudentila totalmente legal, embora tenha acontecido no campo sem as tradicionais festas e banquetes comemorativos (*Apologia*, LXXXVIII, 3-4).

Apuleio justifica a escolha do campo justamente para não gastarem com festas, já que sua esposa acabara de gastar com o casamento do filho mais velho e a celebração da toga viril do seu filho mais novo (*Apologia*, LXXXVIII, 10-11).

Nosso autor ainda cita os bons augúrios de um casamento no campo, ligando a idéia de fertilidade da terra com a fertilidade da esposa na geração dos futuros filhos que viriam com o matrimônio (*Apologia*, LXXXVIII, 4-5). Esta idéia expressa por Apuleio dos bons augúrios da terra sobre a fertilidade de quem casa sobre ela, é um típico caso das leis que regem o pensamento mágico, obedecendo a Lei da Similaridade – O semelhante atrai e age sobre o semelhante.

B2) A idade de Pudentila (*Apologia*, LXXXIX)

Neste ponto, é questionado o casamento de Apuleio com uma mulher muito mais velha que ele. Como percebemos, novamente os adversários de Apuleio buscam invalidar seu casamento com Pudentila. De acordo com Apuleio, a idade de sua esposa na ocasião do casamento, que acreditamos ter sido por volta de 155 d.C., era de aproximadamente quarenta anos.¹²³

Ordena Máximo, que contem os consulados transcorridos: se não me engano, verás que a idade de Pudentila apenas ultrapassa os quarenta anos [...] Mas, como se trata de quarenta anos, número que se expressa mais facilmente que os demais, com a palma da mão estendida [...]. (*Apologia*, LXXXIX, 7).

¹²³ A idade de Pudentila é calculada por Apuleio de acordo com os consulados que se sucederam após seu nascimento (*Apologia*, LXXXIX 3), já que os cônsules romanos davam seus nomes aos anos que desempenhavam o cargo (MUNGUÍA, 1980: 201).

Porém, segundo o filósofo (*Apologia*, LXVII, 4), seus acusadores aumentaram a idade de Pudentila para sessenta anos. Para Munguía (1980: 168), este fato ocorreu para que o casamento entre ambos não fosse legalmente reconhecido, já que a idade de Pudentila a proibiria de ter mais filhos, estando em desacordo com a *Lex Iulia y Papia Poppaea*, que proibia o casamento de mulheres de mais de cinquenta anos, idade máxima aconselhável para que as mulheres contráissem matrimônio segundo as leis (CARROZO, 1991: 74), por ser considerado infértil.

Acreditamos que a idade de Pudentila possa ter sido diminuída por Apuleio pelo fato de que Ponciano, o filho mais velho dela, estudou filosofia com Apuleio em Atenas (APULEIO, *Apologia*, LXXII, 4). Desta forma, Apuleio e Ponciano deveriam ser mais ou menos da mesma idade. Se Apuleio e Ponciano tinham na média de trinta anos, certamente, Pudentila tinha mais de quarenta anos e Apuleio diminuiu sua idade para não dar margens a desconfianças em relação ao casamento por interesses financeiros. Dificilmente Apuleio teria muito menos que trinta anos, devido seus relatos de várias viagens e estudos já realizados. Portanto, há poucas formas de prever a data exata de nascimento de Apuleio.

Além disso, aumentar em vinte anos a idade de Pudentila seria algo demasiadamente notório nas próprias expressões físicas da viúva, sendo muito fácil que esta prova fosse reconhecida como falsa, o que incriminaria os acusadores.

Portanto, sobre a idade de Pudentila não podemos confiar exatamente no que Apuleio nos apresenta. No entanto, se Pudentila tinha cerca de sessenta anos teria dado à luz a seu filho mais novo, que acabou de receber a toga viril que acontece por volta dos quinze e dezesseis anos, com cerca de quarenta e cinco anos. O mais provável é que a atual idade de Pudentila nas vésperas do casamento com Apuleio era uma idade intermediária entre quarenta e sessenta, podendo ser em média de cinquenta anos.

B3) O dote de Pudentila (*Apologia*, XC)

Acusam Apuleio de ter obtido com o casamento um alto dote. De acordo com Apuleio, esta é a causa real da acusação de malefício.

Certamente o dote de Pudentila era uma quantia alta, quatrocentos mil sestércios, mas que não deixava de ser natural em um casamento entre personagens da alta aristocracia local como ela e o filósofo Apuleio, portanto, não deveria ter causado tamanha contenda se não houvesse outros interesses em disputa.

O próprio Apuleio cita que as mulheres ricas viúvas buscavam atrair pretendentes com um dote de valiosa quantia. Assim também fez Pudentila para conseguir outro marido, porém acaba encontrando ele, para quem o valor do dote não tinha grandes significações (*Apologia*, XCII, 11). Esta última afirmação de Apuleio não tem grandes significações se analisarmos, como ele mesmo cita em outra parte do discurso, ele era um homem preocupado com viagens e não estava disposto a se casar e fixar moradia em um único lugar. Neste sentido, o casamento não apenas financeiramente, mas também politicamente lhe deve ter sido altamente vantajoso.

4.4 Estrutura e análise da defesa

Sabemos que os discursos dos romanos eram estruturados através de manuais de retórica vigentes em determinados períodos e regiões do Império. Na época em que Apuleio apresentou sua defesa, era destacada a importância de Quintiliano, retórico do século I d.C.,

e seu manual *Instituições Oratórias*¹²⁴, obra amplamente utilizada durante o Principado Romano por professores, juristas, políticos, oradores e escritores, sendo uma fonte privilegiada de inspiração e reflexão (COUSIN, 1975: VII). Esta obra também é considerada como o melhor tratado de retórica produzido na Antiguidade Clássica (RUIZ, 1956: 1; BARILLI, 1979: 53).

Apuleio era um filósofo sofista - Segunda Sofística - e as origens do florescimento deste movimento, de acordo com Armando Plebe (1978: 79), estão ligadas ao mesmo ambiente em que Quintiliano se destaca: o ambiente de interesse dos Imperadores Flávios pelos estudos retóricos.

Por acreditarmos que Apuleio possa ter seguido algumas indicações de Quintiliano na montagem do discurso *Apologia*, o utilizamos fazendo uma leitura de nossa fonte principal de acordo com sugestões do manual *Instituições Oratórias*.

Buscamos, assim, subsídios para entender de que forma a montagem do discurso da *Apologia* pode mostrar a maneira como Apuleio compreendeu sua acusação e os pontos principais, levando-nos a perceber as possíveis motivações da mesma. Da obra *Instituições Oratórias*, utilizamos algumas partes que tratam da composição de um discurso judiciário.¹²⁵

¹²⁴ Quintiliano (L. Marcus Fabius Quintilianus) era espanhol da Calagurria e viveu de 35 a 95 d.C., aproximadamente. Foi professor de retórica em Roma, o primeiro professor pago pelo Estado romano, onde obteve enorme prestígio, chegando a ocupar o cargo de cônsul sob o governo de Domiciano (81 a 96 d.C.). A obra *Instituições Oratórias* data do final de sua vida, sendo doze volumes que tratam de considerações sobre educação de uma maneira geral, ensino da arte retórica e análise de oradores, deixando entrever a percepção de seu autor sobre a natureza humana e princípios da arte retórica (HARVEY, 1998: 426).

¹²⁵ A tradução a que tivemos acesso trata-se de uma compilação de textos dos vários livros na ordem que Jerônimo Soares Barbosa, o tradutor, acreditou dar melhor continuidade e sentido à obra. Barbosa (1944: 22) acredita ainda que na obra original Quintiliano não fez nenhuma divisão de capítulos e parágrafos, sendo estes, obras dos copistas e tradutores. Nas nossas indicações desta obra utilizamos a divisão feita pelo tradutor citado.

Nesse sentido, de acordo com Quintiliano, a primeira parte de um discurso judiciário é o exórdio. O objetivo do exórdio é fazer o orador ganhar a afeição dos ouvintes (*Instituições Oratórias*, I, XV, I, I), o que Apuleio faz defendendo sua integridade e atacando seus principais acusadores - isto também é desenvolvido ao longo de todo discurso.

Segundo Louis Laurand (1936: 4), o exórdio era essencial nos discursos dos antigos romanos, sendo a parte que Cícero certamente escrevia antes do pronunciamento das defesas em público. O exórdio deveria apresentar um resumo do que seria desenvolvido ao longo do pronunciamento.

Quintiliano sugere (*Instituições Oratórias*, II, I, I, I) que é interessante levar para a causa, no exórdio, a defesa do bem público, ou pelo menos de uma coisa atendível e de consequência para o futuro. Assim, notamos Apuleio (*Apologia*, I, 3; III, 6) mostrar que sua defesa será em nome da filosofia, equiparando-se ao próprio pretor que, segundo o acusado, tinha também formação filosófica (*Apologia*, XXXVI, 5; XLI, 4).

Compreendemos que ao aliar sua defesa à defesa da filosofia, além de dar um aspecto de causa pública, Apuleio intenta equiparar-se ao juiz e defender um dos pontos da acusação propriamente: a nossa hipótese da imagem do filósofo e sua função social e política estar relacionada à acusação. Logo, ele busca mostrar a filosofia neste processo, pois seus estudos filosóficos fazem parte da acusação.

O exórdio varia conforme o tipo de causa, que pode ser: Duvidosa, Escura e Baixa. Há dois tipos de exórdio: Princípio - em causas de mais fácil defesa, quando se procura diretamente a atenção do juiz - e Insinuativo - em causas de difícil defesa, quando se insinua aos ânimos do juiz. Neste segundo caso, quando se está perante uma acusação de difícil defesa, deve-se recorrer à pessoa do réu. (*Instituições Oratórias*, II, I, III, III).

De acordo com o próprio Apuleio (*Apologia*, II, 3), a causa imputada contra ele, o crime de magia, não é de fácil defesa. Por isso ele baseia o exórdio da *Apologia*, essencialmente, em defender-se pautado na sua boa reputação, exaltando essencialmente sua eloquência e honra, recorrendo-se, portanto, à pessoa do réu.

Quintiliano indica (*Instituições Oratórias*, II, II, III, VI) que se as circunstâncias prejudiciais ao réu forem muitas, ou seja, muitos são os pontos de acusação, o orador deve juntar a eles idéias que lhes são favoráveis a fim de que fiquem confundidas, não separando pontos de acusação e pontos extrínsecos à defesa.

Na *Apologia* temos Apuleio se defendendo como um bom filósofo, homem respeitado, eloquente tanto em latim quanto em grego, honesto e preocupado com sua imagem de bom cidadão, um homem íntegro que não está acostumado a ouvir injúrias (*Apologia*, III, 10), citando, inclusive, sua amizade com o último pretor da África (*Apologia*, XCIV). Apuleio também denigre o acusador Emiliano como um mau filho (*Apologia*, LXXXIII) e cita problemas pessoais dos demais adversários como aliados em sua defesa (*Apologia*, III, 2; LXXIV). Desta forma, durante toda defesa são trazidos pontos extrínsecos à causa, o que demonstra que, possivelmente, foi uma acusação de difícil defesa, havendo a necessidade de se recorrer a muitos argumentos.

De acordo com Monika Asztalos (2005: 268), o exórdio da *Apologia* se apresenta como uma forma condensada do discurso, já que, para esta autora, o discurso pode ser dividido em duas partes: uma em que Apuleio dirige-se contra seu acusador Emiliano e ao jovem Pudente - Parte I - e outra em que Apuleio dirige-se a Rufino - Parte II.

Entretanto, acreditamos que Apuleio não divide seu discurso voltando-se para quem irá atacar, já que ele ataca Emiliano e Pudente também no momento em que está atacando Rufino. Para nós, o discurso divide-se em três partes propriamente: primeiro

Apuleio refuta os pontos ligados a sua imagem como filósofo e orador, depois os ligados a suas práticas de magia e, por fim, os ligados ao seu casamento com Pudentila. Portanto, o discurso divide-se conforme os pontos de acusação.

Assim, o exórdio da *Apologia* objetiva mostrar-nos a ação que será defendida - a magia -, os argumentos de defesa - defesa da filosofia -, há um ataque a seus principais acusadores - Emiliano e Pudente - e uma defesa de sua integridade, seguindo recomendações de Quintiliano para o exórdio (*Instituições Oratórias* I, IV, I). Conforme Quintiliano (*Instituições Oratórias*, II, I, II, II), o exórdio deve apenas passar uma idéia sumária e clara do ato para que o juiz tome conhecimento do mesmo. Dessa maneira, nada é citado sobre seu casamento com Pudentila ainda, não se caracterizando como uma condensação geral do discurso como coloca Monika Aztalos, mas apenas uma apresentação da ação.

Sobre o tamanho do exórdio, para Quintiliano (*Instituições Oratórias*, II, I, III, IV), ele deve variar conforme a causa, as que possuem muitos pontos, sendo causas mais complexas, requerem exórdios maiores, as causas simples de um só ponto admitem exórdios menores. O exórdio da *Apologia* é um pouco extenso, visto que a acusação também se estende em muitos pontos.

Para impugnar a pessoa do adversário, Quintiliano (*Instituições Oratórias*, II, I, I, I) sugere que ele deve ser mostrado como alguém poderoso para torná-lo odioso; baixo e abjeto para torná-lo desprezível ou de uma má conduta; e malfeitor para torná-lo abominável. A causa ainda deve oferecer meios de denegrir a imagem dos adversários. Apuleio escolhe as duas segundas formas de indispor o juiz contra Emiliano, Pudente e Rufino.

Apuleio apresenta o acusador Emiliano como um homem velho ridículo, alguém que já está quase morto. Emiliano é alguém que o aborrece, mas não apresenta ameaça genuína. Para nós, este relativo desprezo de Apuleio ao adversário é uma estratégia do autor. Assim, ao minimizar a importância de Emiliano, ele busca minimizar a própria importância da acusação, seu valor e sentido, ou seja, Emiliano é desprezível assim como a própria acusação que ele move.

Outro traço que Apuleio caracteriza Emiliano é sua imprudência, dedicando grande parte do exórdio para caracterizá-la. Ao desqualificar seu adversário logo no início do discurso, Apuleio busca deixar o juiz preparado para a falta de importância de Emiliano e conseqüentemente da ação.

Emiliano é apresentado também como um homem rústico¹²⁶, em contraponto ao filósofo Apuleio, conhecedor de diversas culturas, erudito como o juiz. Porém, ao longo do discurso Apuleio se contrapõe ao mostrar que Emiliano leva ao tribunal como prova de que ele seduziu a viúva, uma carta, segundo o acusador, escrita pelo acusado em grego (APULEIO, *Apologia*, LXXXVII, 4), mas se Emiliano era um homem de tamanha rusticidade não saberia ler grego e compreender o significado da carta. De homem rude, Emiliano imediatamente passa a homem bilíngüe, que sabe ler grego a ponto de usar uma carta nesta língua como prova de acusação. Portanto, Apuleio busca mostrar Emiliano como um homem rude como estratégia para contrapor-se a ele, mas Emiliano como um aristocrata da época parece não ter uma educação tão rudimentar como Apuleio sugere.

Apuleio conta a história sobre um falso testamento que Emiliano forjou, demonstrando que ele tinha um passado de mentiras diante da justiça (*Apologia*, III, 1).

¹²⁶ Apuleio usa dos adjetivos *rudi et indocto* - rude e ignorante - e *rustico et barbaro* - rude e bárbaro - para qualificar Emiliano.

Toda a estratégia de Apuleio é, naturalmente, de denegrir a imagem do acusador, contrapondo-a a sua.

Umas das partes mais interessantes da defesa é a oposição que Apuleio faz com seus adversários de sua imagem enquanto homem público e de seus adversários como homens anônimos. Entendemos que com isso Apuleio intenta mostrá-los como insignificantes perante a sociedade, diferente dele que tem uma importância enquanto filósofo (*Apologia*, XVI, 11-12). Apuleio discorre que pela cidade, as pessoas diziam mal de Rufino e muito bem dele. (*Apologia*, XCIV, 1). Portanto, sua imagem de homem público e seu poder enquanto tal são referidos no texto.

Apuleio afirma sua superioridade intelectual em relação aos adversários em várias passagens do texto e busca demonstrar que a acusação não é séria, pois vem de homens rudes e inferiores intelectualmente a ele. Sendo assim, considera que sua defesa não apresenta dificuldade. O acusado critica o fato de Emiliano jamais abrir a boca se não for para pronunciar insultos, em contraposição a ele, um grande orador (*Apologia*, VIII, 2). Porém, Emiliano não parece ser tão rude assim e nem o discurso tão fácil de ser defendido, como já definido por nós.

O jovem Pudente é apresentado como pernicioso, aquele que mesmo não tendo idade suficiente para ser punido, causa injurias (APULEIO, *Apologia*, LXXXV). Winter (1968: 22) observa que Apuleio parece diminuir a idade mental do jovem Pudente, que deveria ter por volta dos dezoito anos na época do processo, a fim de fazer do processo algo falso, movido por alguém incapaz de receber credibilidade, desacreditando o juiz. O autor (1968: 23) afirma ainda que Apuleio jamais mentiria a idade biológica de Pudente frente ao tribunal, portanto esta declaração da incapacidade do rapaz diz respeito apenas a sua

imaturidade mental. Como podemos notar, Pudente também é referido como um mau filho e como alguém que não respeita a própria mãe (APULEIO, *Apologia*, LXXXV).

O último acusador a ser apresentado é Herennio Rufino, que tem grande importância na acusação, apesar de percebermos pelo discurso de Apuleio que ele se esconde atrás de Emiliano que, por sua vez, se esconde atrás de Pudente.

Apuleio ataca Rufino como um homem efeminado (*Apologia*, LXXVIII, 3), de aparência pouco jovial mesmo quando jovem e desprovido de graça (*Apologia*, LXXIV, 7), também usando do ataque à aparência física do acusador, assim como sua aparência física é criticada na acusação.

Para Apuleio (*Apologia*, LXXVII, 1), Rufino é um homem avarento que se envolve na acusação interessado no dinheiro de Pudentila. A mulher de Rufino é definida pelo filósofo como uma corrompida pelo próprio marido ao vendê-la sexualmente para outros homens. Até a casa de Rufino não fica isenta de críticas, sendo apresentada por Apuleio como um prostíbulo (*Apologia*, LXXV, 1-3). Apuleio também se refere negativamente à filha de Rufino, expondo-a como uma jovem despojada de pudor, intrépida e que seguia os modelos de sedução da mãe (*Apologia*, LXXVI, 5).

Há alguns pontos interessantes de serem percebidos no envolvimento destas pessoas na acusação. Primeiramente, que a principal pessoa que Apuleio ataca é Sicínio Emiliano. Em diversas partes de sua defesa ele escarnece este personagem. Consideramos que se fosse uma acusação de cunho passional, já que Pudentila havia contraído esponsais com Sicínio Claro, as desfazendo e casando com o filósofo, motivando os *Sicinii* a moverem uma ação contra o filósofo, a medida tomada por Apuleio seria de atacar Claro e não Emiliano. O próprio garoto Pudente, promotor legal da ação, é pouco atacado frente

aos ataques que Apuleio levanta contra Emiliano. Rufino, embora receba especial atenção no ataque do filósofo, é menos atacado que Emiliano.

Sobre o juiz, Quintiliano aconselha (*Instituições Oratórias*, II, I, I, I) que em todo discurso o louve com muito modo e engrandeça sua autoridade e sua pessoa como estratégia para ganhar seus afetos, ligando este louvor à causa. É interessante também que se conheça o gênio e os costumes do juiz.

Certamente Apuleio usou de elogios, da semelhança de formação e do gosto pelo cosmopolitismo de ambos, citando personagens políticos importante de conhecimento dos dois e contrapondo o saber deles à afirmada ignorância de seus acusadores, estratégia para conquistar a simpatia desta autoridade (*Apologia*, XXV, 3XLVI, 5; XLVIII, 5; LIII, 4; LXIII, 6, 7; LXXXV, 2; CIII, 5).

Sobre a defesa dos pontos que lhe acusam, propriamente, como observamos, já no primeiro ponto Apuleio sugere o argumento central da defesa (*Apologia*, IV) discorrendo sobre a acusação de ser um filósofo formoso e eloqüente.

Neste sentido, será usando da filosofia e de sua eloqüência que ele se defende e a filosofia é mostrada como base da defesa de cada ponto: os pontos relacionados com magia são parte de seus estudos místicos, ou seja, parte da filosofia de que era seguidor e os pontos relacionados ao casamento são refutados através das digressões sobre o desprezo dos filósofos em relação à riqueza.

Antes da apresentação das provas e contra-provas, Apuleio nos mostra o objeto particular de cada ponto de acusação: ser um filósofo aposto e eloqüente, o que demonstra que há uma estreita relação da filosofia e a representação de poder do filósofo - aposto e eloqüente, capaz de falar bem e persuadir pessoas - com este processo.

Quintiliano recomenda (*Instituições Oratórias*, II, IV, I, I) que antes da apresentação da prova e da refutação, deve-se fazer uma partição que é uma enumeração ordenada dos pontos a fim de aclarar as matérias e fazer o juiz mais atento à causa.

Em um primeiro momento, Apuleio não faz uma partição das provas que são apresentadas contra ele, passando direto para a refutação de cada ponto. Somente enumera as provas que irá refutar individualmente na parte em que são analisadas as provas relacionadas à magia amorosa (*Apologia*, LXVII, 2), ou seja, os pontos diretamente relacionados ao seu casamento.

Esta estruturação feita por Apuleio pode demonstrar que a questão do casamento é fundamental no processo, até mesmo porque se ele não contraísse matrimônio com a rica viúva não permaneceria na cidade de Oea e não despertaria o temor de seus acusadores, mesmo sendo um importante filósofo e orador e ter sua imagem envolta em um atraente misticismo. Também as demais provas relacionadas à magia complementam a ligação com o casamento, já que o ponto central de acusação é que ele enfeitiçou Pudentila para que ela se cassasse com ele.

Quintiliano (*Instituições Oratórias*, II, XIV, I, IV) recomenda que a ordem que deve seguir o refutamento dos pontos da acusação deve ser: primeiramente o ponto mais forte de acusação, depois os mais fracos e terminar com o mais forte, a fim de impelir o juiz. Porém, se a defesa do mais forte for demasiadamente difícil e a dos mais fracos muito fáceis, é preciso mudar a regra. Assim, começa-se pelo mais fraco e desenvolve-se até o mais forte, para que o juiz ao chegar ao ponto mais difícil já esteja persuadido de que tudo é falso.

Seguindo possíveis recomendações de um manual como o de Quintiliano, Apuleio escolhe a segunda estratégia para sua defesa: primeiramente defende sua imagem enquanto

filósofo e orador, de fácil defesa tendo em vista as honras que recebia enquanto homem público; depois passa para a defesa das sérias acusações de magia, que, porém são misturadas à sua filosofia e, por fim, discursa sobre o casamento de interesses, ponto mais difícil de defesa tendo em vista as vantagens explícitas que a união com Pudentila lhe trouxe.

De acordo com Monika Asztalos (2005: 276), a estratégia de defesa dá maior espaço às acusações menos perigosas, seguindo primeiramente com os pontos menores da acusação, relacionados à magia e filosofia mística de que Apuleio era seguidor e depois o ponto principal: o casamento com Pudentila.

Não consideramos que a magia e a filosofia de Apuleio sejam pontos menores da acusação, com a intenção apenas de denegrir a imagem de Apuleio. Analisamos tais pontos como autênticas acusações, porém menos importantes se consideramos que a magia e a filosofia de Apuleio apenas são questionadas porque ele casa com a viúva e assim permanece na cidade, desfazendo possíveis relações entre famílias e estabelecendo uma aliança entre ele e a rica viúva.

Portanto, se Apuleio apenas tivesse passado por Oea como um sofista, não contraindo matrimônio e se estabelecendo nesta cidade como morador, as características que o tornam um homem público, que despertam inveja e capacitam-no a ocupar cargos políticos, teriam passado despercebidas. É assim, que consideramos o casamento como elemento fundamental na acusação, não deixando, porém, de atribuir valor aos demais pontos da mesma.

Podemos perceber também que Apuleio tende a minimizar as questões colocadas contra ele, lançando-as no âmbito de uma intriga familiar. A própria colocação do casamento como principal foco de acusação pode ser uma estratégia do filósofo neste

sentido, já que o crime da magia é em Roma um crime bem mais sério que uma disputa entre famílias¹²⁷.

O juiz parece ter aceitado a tese de Apuleio de que se tratava de um crime privado, no âmbito das famílias envolvidas, e não público.

Para finalizar, cumpre notarmos quais os temas Apuleio desenvolve melhor ao longo de sua defesa. De acordo com Laurand (1936: 05), o orador Cícero em suas causas judiciais desenvolvia melhor temas mais interessantes e que considerava de maior peso para a causa e omitia os menos interessantes.

Todas as três possíveis motivações do processo são tratadas igualmente durante o discurso. Os valores da eloquência e a inveja dos acusadores, a filosofia mística e suas práticas de cunho mágico e o casamento com a viúva são bem desenvolvidos por Apuleio. Dentro destes temas, os pontos que recebem maior atenção e maior desenvolvimento na *Apologia* são especialmente três: o ponto de acusação sobre a compra dos peixes - que permite a Apuleio exaltar seus valores de filósofo naturalista e descartar possíveis relações com a perigosa *goetia*, o caso do escravo e da mulher epilética - em que Apuleio mais uma vez exhibe seu saber sobre causas de doenças e descarta mais uma vez suas ligações com a magia nefasta e a digressão acerca dos valores da pobreza - em que Apuleio busca exaurir a idéia de que tinha interesses financeiros ao se casar com Pudencilla.

¹²⁷ Segundo nos informa Gilvan Ventura da Silva (2003: 268), os romanos dividiam o direito entre público e privado, conforme o sujeito que sofre a ação: O Estado ou os indivíduos. Conforme a Lei das Doze Tábuas, o crime de magia se enquadra como infração do âmbito do direito privado. Ao longo do Império há uma tendência em converter os crimes da esfera privada em crimes da esfera pública, crimes contra o Estado, incluindo a magia e adivinhação. Podemos notar, nesse sentido, a importância dada à magia e a seus praticantes. Ainda durante a República, com a preocupação das ordens dirigentes em proibir as práticas religiosas que pudessem interferir na moralidade e na ordem pública, ritos báquicos e práticas de magia maléfica passam a ter uma conotação de ordem política. Desta maneira, o crime de magia no período em que Apuleio é acusado enquadra-se no âmbito do Direito Público Romano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos a História como o resultado de operações interpretativas, já que cada historiador/intérprete tem uma visão relativa a seu contexto, utilizando-se de procedimentos que permitem articular um modo de compreensão em um discurso de “fatos” (CERTEAU, 2002: 41). Baseando-nos nas idéias de Michel de Certeau sobre a “Escrita da História”, buscamos na presente dissertação interpretar o episódio da acusação de praticante de magia contra Apuleio por meio das relações com o poder na cidade onde se desenrolou a ação legal mediante o próprio testemunho do réu.

Durante o primeiro capítulo, percebe-se que Apuleio, sendo um homem abastado financeiramente, 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.

Apesar deste dado ser algo de extrema importância para a análise do sentido da acusação, os estudos que versaram sobre as motivações do processo em questão não demonstraram preocupação em analisar o local de onde se proferiu a acusação, os

personagens envolvidos e a configuração do casamento entre Apuleio e Pudentila, além dos interesses financeiros do filósofo. Os historiadores não atentaram 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.

Nenhuma importância também foi dada pelos historiadores que estudaram o processo contra Apuleio para o fato do acusado se configurar como um filósofo, um orador, um sacerdote e, de certa maneira, um praticante da magia. 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, como buscamos mostrar no terceiro capítulo. 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.

Observamos ainda que no discurso de defesa, Apuleio delimita graus de diferenciação entre ele e seus acusadores, julgando-se mais importante que os mesmos. O ataque maior do filósofo se volta contra o rico proprietário de terras Emiliano, o que indica que foi este homem que pode ter induzido o jovem Pudente a abrir o processo contra o novo marido de sua mãe. Sicinio Claro, irmão de Emiliano com quem Pudentila deveria se casar, é pouco mencionado e mais pessoas além da família de Emiliano e Claro são citadas

por Apuleio como querendo sua punição. Isso, para nós, demonstra que a acusação extrapolou o âmbito familiar e abarcou outros homens da elite de Oea que tinham como interesse comum afastar o filósofo da sociedade dessa cidade.

Apuleio justifica a acusação com um argumento subjetivo e não concreto: a inveja que os acusadores sentiam dele, de sua representação como filósofo, orador e conhecedor de doutrinas mágicas e mistéricas. O argumento da acusação por inveja, neste sentido, é por nós interpretado como uma maneira do acusado se sobrepôr aos adversários e nos fornece indícios de uma interpretação da acusação pelo próprio Apuleio dentro das relações de poder entre acusado e acusadores, uma vez que achar que alguém sente inveja pode significar que se acredita ter um certo potencial para que essa inveja seja despertada e, no caso de Apuleio, esse potencial seria sua filosofia, oratória, magia e o casamento com a rica viúva.

Apuleio recorre sempre à filosofia para se defender. Em diferentes pontos da acusação o réu traz à tona suas especulações como filósofo místico e naturalista - acusações relacionadas à magia e à sua imagem como filósofo - e como filósofo desprendido de preocupações com bens materiais - acusações relacionadas ao casamento por interesses financeiros com Pudentila-, demonstrando-nos assim a importância da sua imagem como filósofo e buscando, ainda, convencer o juiz de sua inculpabilidade.

Os pontos da acusação podem ser percebidos como frágeis, sendo todos defendidos dentro da própria Paidéia do acusado. O único ponto que parece ter sido de defesa mais difícil para Apuleio foi o das práticas secretas de ritos noturnos, quando o acusado se isenta em falar sobre o assunto. Acreditamos que, com isso, Apuleio deixe entrever ainda mais suas relações com a magia.

Não deixamos de perceber que tudo indica que o texto da defesa, a fonte *Apologia*, é elaborado cerca de quinze anos após o processo em um outro contexto e em uma outra cidade, quando Apuleio já era um importante sacerdote em Cartago. Com isso, o texto pode ter sofrido alterações nas reais acusações e formas de defesa. Entretanto, conferimos que este discurso é um testemunho de extrema validade para a compreensão das motivações da acusação, dentro da ótica do acusado e com a intenção de mostrar sua imagem de cidadão honesto e correto para a sociedade que o aceita como sacerdote e para os que o lerão futuramente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes documentais:

a) Fonte principal:

APULÉE. *Apologie*. Tradução, introdução e notas de Henri Clouard. Paris: Librairie Garnier Frères. 1933.

_____. *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.

b) Fontes secundárias de Apuleio:

APULÉE. *Opuscles Philosophiques et fragments* (Du dieu de Socrates, Platon et sa doctrine, Du monde). Texto estabelecido, traduzido e comentado por Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

APULEYO. *Flórida*. 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.

APULEIO. *O asno de ouro*. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora Cultrix, s/d.

c) Fontes secundárias de outros autores:

El Digesto de Justiniano. Tomo II. Versão castelhana de A.D'Ors, Tejero e outros. Madrid: Aranadi, Pamplona, 1975.

HORÁCIO. *Sátiras*. Tradução de Antônio Luís Seabra. São Paulo: Jackson Editores, 1952.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

QUINTILIANO. *Instituições oratórias*. Vol. 01. Tradução de Jerônimo Soares Barbosa. São Paulo: Cultura, 1944.

VIRGÍLIO. Écloga VIII. In: _____. *Bucólicas*. Tradução de Joaquín Arcadio Pagaza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

2. Fontes bibliográficas:

ALFÖLDY, Géza. *A História Social de Roma*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ANDERSON, Graham. *The Second Sophistic*. A Cultural phenomenon in the Roman Empire. London: Routledge, 1993.

ARDUINI, Stefano. Fra antico e moderno. Retórica come teoria generale del discorso. *Quaderni Urbinati di cultura clássica*, 1992, p. 53-111.

ASZTALOS, Monika. Apuleius' *Apologia* in a Nutshell: the Exordium. *Classical Quartely*, vol. 55, n. 1, 2005, p. 266-276.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução de Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BARILLI, Renato. A Idade Romana. In : _____. *Retórica*. Lisboa : Editorial Presença, 1979, p. 39-75.

BAROJA, Julio Caro. *As bruxas e o seu mundo*. Lisboa: Vega, Coleção Janus, 1978.

_____. Sobre la teoria de la magia. In: _____. *Vidas Mágicas e Inquisición*. Madrid: Ediciones Istmo, 1992, p. 35-53.

BEAUJEU, Jean. *La Religion Romaine a L'Apogée de L'Empire*. La politique religieuse des Antonins. (96-192). Paris: Les Belles Lettres, 1955.

BERNSTEIN, Neil. Apuleian Rhetoric. *School of Arts and Sciences*. Disponível em: <<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/apuleius/>>. Acesso em: 03/01/2006.

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

BIGNONE, Ettore. La Literatura Latina desde Adriano hasta el comienzo de la Literatura Cristiana. In: _____. *História de la Literatura Latina*. Tradução de Gregório Halperín. Buenos Aires: Editorial Losada, 1952, p. 475-499.

BOBBIO, Norberto (et al). *Dicionário de Política*. Tradução de Luís Guerreiro Pinto Cacaís (et al). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1909.

BOISSIER, Gaston. *L'Afrique Romaine*. Paris: Hachette, 1909.

BOURGAREL-MUSSO, Andrée. Recherches économiques sur l'Afrique Romaine. *Revue Africaine*, LXXV, 1934, p. 354-414.

BRADLEY, K. R. Remarriage and the Structure of the Upper-Class Roman Family. In: RAWSON, Beryl. (edit.) *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 79-97.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A adivinhação no mundo helenizado do segundo século. *Clássica*, São Paulo, 4, 1991, p.103-121.

BRÉHIER, Émile. *Historia de la filosofía*. Tradução de Demetrío Náñes. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1948.

BROWN, Peter. A Antiguidade Tardia. In: DUBY, Georges. ARIÉS, Philippe. (orgs.) *História da Vida Privada*. Do Império Romano ao ano mil, vol. 01. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 225-299.

BRUN, Jean. *O Neoplatonismo*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1988.

BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: EDUSP, 1991.

CÂNDIDO, Maria Regina. Magia. Um lugar de Poder. *Phoênix*, Rio de Janeiro, ano V, 1999, p. 255-261.

_____. *A feitiçaria na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2004.

CARCOPINO, Jérôme. *Roma no apogeu do Império*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

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

CARVALHO, Margarida Maria de. Política e cidade na filosofia mística do Imperador Juliano. *História*, São Paulo, v. 15, 1996, p. 215-229.

_____. & GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Mulher romana e casamento na obra de Apuleio. *História*, São Paulo, 12, 1993, p. 115-122.

_____. *Paidéia e Retórica no século IV d.C.* A Construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório de Nazianzeno. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. O mundo como representação, *Estudos Avançados*, São Paulo, 11, (5), 1991, p. 173-191.

CID, Rosa. El culto a “Ísis” em Numídia: Los testimonios del campamento militar em “Lambaesis”. In: RUBIO, Rebeca (ed.). *Ísis. Nuevas Perspectivas*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1996, p. 47-75.

CLARKE, M. L. The Age of Antonines. In: _____. *Rhetoric at Rome. A History Survey*. New York: Routledge, 1996, p.130-138.

CLOTA, José Alsina. *El Neoplatonismo*. Síntesis del espiritualismo antiguo. Barcelona: Antrophos, 1989.

CONTE, Gian Biagio. Apuleius. In: _____. *Latin Literature. A History*. London: John Hopkins University Press, 1994, p. 553-570.

COUSIN, Jean. Introduction. In : QUINTILIEN. *Institution Oratoire*. Tome I. Livre I. Texto estabelecido e traduzido por Jean Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

CROOK, John. Family and Succession. In: _____. *Law and Life of Rome*. New York : Cornell University Press, 1967, p. 98-112.

CUMONT, Franz. L. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris: Librairie Leroux, 3 ed., 1929.

D'ANNA, Nuccio. Teurgia e concentrazione mentale nel neoplatonismo. *Maia*, fascicolo I, anno XLIV, 1992, p. 79-90.

DECRET, Fr. FANTAR, M. *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité: histoire et civilizacion des origines au Ve. siècle*. 2^a ed. Paris: Payot, 1988.

DEL CASTILLO, Arcadio. El sistema legislativo como elemento fundamental para el desarrollo femenino en el mundo romano. In: *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria – Seminário de Estudos de la Mujer*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1986, p. 183-204.

DEMAN, A. L'astrologie dans la loi et la politique romaine. *Latomus - Revues d'Études Latines*, XV, 1956, p. 559-566.

DICKIE, Matthew. W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. New York: Routledge, 2001.

DIJON, Jean Marie André. Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36.1, 1987, p. 5-77.

DIXON, Suzanne. Conflite in the Roman family. In: RAWSON, Beryl. WEAVER, Paul (ed. *The Roman family in Italy*. Status, Sentiment, Space. Canberra; Oxford: Humanities Research Centre: Clarendon Press, 1999, p. 149-167.

DODDS, E. R. Teurgia In: _____. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002, p. 285-314.

D' ONOFRIO, Eliete Marly. As fantásticas viagens de Lúcio e o maravilhoso e o mítico em Apuleio, *Revista Itinerários*, Araraquara, 8, 1995, p. 77-84.

DOWDEN, Ken. Apuleius and the art of narration. *Classical Quartely*, 32 (II), 1982, p. 419-435.

DUBY, Georges. História Social e ideologias das sociedades. In: LE GOFF, J. e NORA, P. *História: Novos problemas*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Editora F. Alves, 1976, p.130-145.

DUCOS, Michèle. *Les Romains et la loi*. Paris: Les Belles Lettres. 1984.

DURANT, Will. *César e Cristo*. História da Civilização Romana e do Cristianismo até o ano 325. Tradução de Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Editora Record, 1971.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Departamento Nacional de Educação, 1956.

FICK, Nicole. La magie dans les Métamorphoses d'Apulée, *Revue des Études Latines*, 63, 1985, p. 132-147.

_____. Le milieu culturel africain à l'époque antonine et le témoignage d'Apulée, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3, 1987, p. 285-296.

FINKELPEARL, Elle. The judgment of Lucius: Apuleius Metamorphoses 10.29-34. *Classical Antiquity*, . 10, n.02, 1991, p. 221-236.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Editora Loyola, 1971.

FREYBURGER-GALLAND, Marie Laure. Les Isiaques. In:_____. (et al). *Sectes religieuses en grèce et à Rome dans l'antiquité païenne*. Paris: Les Belles Lettres, 1986, p.241-284.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. *Antigüidade Clássica*. A história e a cultura a partir dos documentos. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

_____. *A vida quotidiana na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.

GAIDE, Françoise. Apulée de Madaure a-t-il prononcé le de Magia devant le proconsul d'Afrique?, *Les Études Classiques*, 61, 1993, p. 227-231.

GAGÉ, Jean. *Les classes sociales dans l' Empire romain*. Paris: Payot, 1964.

_____. Les pratiques d' epiphanie royale – *basiléia* – et la mystique impériale aux IIe et IIIe siècles. *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, II. 16.3, 1986, p. 2382-2403.

GASCOU, Jackes. La politique municipale de Rome en Afrique du Nord. De la mort d' Auguste ao début du IIe. siècle. *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, II. 10.2, 1982, p. 136-320.

GIARDINA, Andrea. *O Homem Romano*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques Imagens oníricas e o poder imperial dos Severos na Roma Antiga. IN: SANTOS, D. O. A. TURCHI, M. Z. (orgs.) *Encruzilhadas do imaginário*. Ensaios de literatura e história. Goiânia: Cãnone Editorial, 2003, p. 27-48.

GRAF, Flitz. *La magie dans l' Antiquité greco-romaine*. Ideologie et Pratique. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

GRAEF, H. *Histoire de la mystique*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70 (Lugar da História), 1984.

_____. *O amor em Roma*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *La Littérature Latine*. Paris: Fayard, 1994.

GRONINGEN, B.L. HILJMANS, Jr. Apuleius, Philosophus Platonius. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36.1, 1987, p. 395-475.

GUARINELLO, Norberto. Nero, o estoicismo e a historiografia romana, *Boletim do CPA*, Campinas, I, 1, 1996, p. 53-61.

GUEY, Julien. Au théâtre de Leptis Magna: Le Procursat de Lollinianus Avitus et le date de l'Apologie d'Apulée, *Revue des Études Latines*, 29, 1951, p. 307-317.

_____. L'Apologie d'Apulée et les inscriptions de Tripolitaine, *Revue des Études Latines*, 32, 1954, p. 115-119.

HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Grega e latina. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

HERRMANN, Léon. L'Ane d'or et le christianisme. *Latomus - Revue d'Études Latines*, III, 1953, p. 187-191.

_____. Le Dieu-Roi d'Apulée. *Latomus - Revue d'Études Latines*, XVIII, 1959, p. 110-116.

HIDALGO DE LA VEGA, María José. Organización social y económica en la obra de Apuleyo. *Memorias de Historia Antigua*, Actas del Coloquio, 1977, p. 109-114.

_____. *Sociedad e Ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*. Madrid: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

_____. *El intelectual, la realeza y el poder político*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

_____. Conflictividad social y control religioso en el campesinado del mundo del *Asno de Oro*. *Arys*, vol. 02, 1999, p. 163-181.

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.

HUSKINSON, Janet. Élite Culture and the Identity of Empire. In: _____. *Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2000, p. 95-123.

JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World*. Pagans, Jews and Christians. Nova York: Routledge, 2001.

JERPHAGNON, Lucien. Le philosophe et son image dans l'Empire d'Auguste à la Tétrarchie. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 1981, p. 167-182.

JURADO, Enrique Angel Ramos. El filósofo ante la política según Plotino. *Helmantica*, XXXVI, 1985, 109-111, p. 95-106.

LANCEL. Serge. Curiositas et preoccupations spirituelles chez Apulée. *Revue de l'Histoire des religions*. Paris, 1961, p. 25-46.

LAURAND, Louis. Introduction. In : _____. *Études sur le style des discours de Cicéron*. Paris: Les Belles Lettres, 1936, p. 1-23.

LE BOHEC, Yann. Diante dos juízes, Jesus se cala. *História Viva*, n. 2, dezembro de 2003. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/historiaviva/conteudo/materia/materia_8.html> Acesso em: 13/04/2006.

LEVEU, Philippe. Resenha de Véronique Brouquier-Reddé. Temples et cultes de Tripolitaine, *Annales*, n. 05, 1996, p. 1099-1101.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Feiticeiro e sua magia. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 2ª ed., 1970, p. 183-203.

_____. A eficácia simbólica. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 2ª ed., 1970, p. 205-224.

QUESADA, Francisco Miro. O intelectual na política Ocidental. In: MACDONALD, Malcolm H. (et al). *O intelectual na política*. Tradução de Livio Dantas. Rio de Janeiro: Record, 1966, p. 59-105.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro *Imperadores imaginários: política e biografia na História Augusta* (séc. IV d.C.). Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade de São Paulo, 1998.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Editora da UNICAMP/Pontes, 1997.

MALINOWSKI, Bronislaw. A arte da magia e o poder da fé. In: _____. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 73-94.

MARROU, Henri-Irinée. *História da Educação na Antigüidade*. São Paulo: Herder Editora/ EDUSP, 1971.

MARTIN, Michaël. Sous le signe de Didon: Magie et Superstition en Afrique Romaine, *Bibliotheca Classica Selecta, Folia Electronica Classica*, Louvain-la-Neuve, Numéro 10, juillet-décembre 2005. Disponível em <<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/10/MAGIE/Mag3.html>>. Acesso em: 15/05/2006.

MAUSS, Marcel. *Antropologia*. Tradução de Regina Lucia Moraes Morel (et al.) São Paulo: Ática, 1978.

MEIRA, S.A.B. *A Lei das XVI Tábuas*. Fonte do Direito Público e Privado. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense, 1961.

MENDES, Norma Musco. Romanização e as questões de Identidade e Alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n.11, jan./jun. 2001, p. 25-42.

MÉTHY, Nicole. La Divinité suprême dans l'oeuvre d'Apulée. *Revue des Études Latines*, 74, 1996, p. 247-269.

MOKHTAR, G. (coord.) *História geral da África v.2: A África antiga*. Tradução de Carlos Henrique Davidoff. São Paulo: Ática/UNESCO, 1983.

MONTERO, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.

MONTERO, Santiago. *Deusas e Adivinhas*. Mulher e adivinhação na Roma Antiga. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1988.

MORTLEY, Raoul. Apuleius and Platonic Theology, *American Journal of Philology*, vol. XCIII, n. 4, 1972, p. 584-590.

MOSCA, Bruno. Apuleio e la magia. *Cultura e Scuola*, Anno IX, n. 35, luglio-settembre, 1970, p. 39-45.

MUCILLO, Luís. O mito de Ísis no *Asno de ouro*. *Revista Cerrados*, Brasília, n. 04, 1995, ano 04, p. 81-95.

MURAD, William. Apuleius the Magician. *School of Arts and Sciences*. Disponível em: <<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/apuleius/>>. Acesso em: 03/01/2006.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História*. As práticas mágicas no ocidente cristão. São Paulo: Ática, 1991.

NORENA, Carlos. The Historical and Geographical Context. *School of Arts and Sciences*. Disponível em: <<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/apuleius/>>. Acesso em: 03/01/2006.

NORWOOD, Francis. The magic pilgrimage of Apuleius. *Phoenix*, vol. 10, n.01 1956, p. 1-12.

ODALIA, Nilo. Filosofia e Política. In: MARQUES, J. C. N. et al. (org.). *O pensamento em crise e as artimanhas do poder*. São Paulo: EDUNESP, 1988, p.15-21.

ORLANDI, E. P. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

PARATORE, Ettore. Apuleio. In: _____. *História da Literatura latina*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 811-830.

PETERLINI, Ariovaldo Augusto. A Retórica na Tradição Latina. IN: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas Publicações, 1997, p. 119-144.

PETIT, Paul. *A paz romana*. Tradução de João Pedro Mendes. São Paulo: EDUSP, 1989.

PICARD, Gilbert Charles. *Les religions de l'Afrique Antique*. Paris: Librairie Plon, 1954.

_____. *La civilización de l'Afrique Romaine*. 2 ed. Paris: Études Augustiniennes, 1990.

PICHON, René. Le Mariage Religieux a Rome. In : _____. *Hommes et choses de l'Ancienne Rome*. Paris: Fontemoing & Cie. Éditeurs. 1911, p. 1-59.

PIGNIOL, A. *História de Roma*. Buenos Aires: Eudeba, 1961.

PLACES, Édouard des. Études récentes (1953-1973) sur le platonisme moyen du IIe. siècle après J.C. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 03, 1974, p. 347-358.

PLÁCIDO, Domingo. Materiales para el estudio de la magia y superstición en la parte orientales del Império. In: REAL, C. A. et al. *Religión, superstición y magia en el mundo romano*. Cadiz: Encuentros en la Antigüedad. Universidad de Cadiz, 1985, p. 129-136.

PLEBE, Armando. *Breve História da Retórica Antiga*. Tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU, 1978.

POLETTI, Ronaldo. *Elementos de Direito Romano Público e Privado*. Brasília: Livraria e Editora Brasília Jurídica, 1996.

POLLARD, Elizabeth. Money in the *Apologia: Dos et Testamentum*. *School of Arts and Sciences*. Disponível em: <<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/apuleius/>>. Acesso em: 03/01/2006.

RAWSON, Elizabeth. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London: Duckworth, 1985.

REAL, C. A. et al. *Religión, superstición y magia en el mundo romano*. Cadiz: Encuentros en la Antigüedad. Universidad de Cadiz, 1985.

RENBURG, Gil. Magic in the Daily Life of a Roman Province: The North African Background of Apuleius's Trial for Sorcery. *School of Arts and Sciences*. Disponível em: <<http://ccat.sas.upenn.edu/jod/apuleius/>>. Acesso em: 03/01/2006.

RIVAUD, Alberto. *As grandes correntes do pensamento antigo*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Coimbra: Armênio Amado Editor. 1962.

RIVES, James B. Magic in Roman law: the reconstruction of a crime. *Classical Antiquité*, vol. 22, n. 02, outubro/2003, p. 313-339.

ROBERT, Jean-Noël. Le pouvoir de la loi ou les amours contrariées. In: _____. *Eros Roman*. Sexe et Morale dans l'Ancienne Rome. Paris: Les Belles Lettres, 1997. p. 225-242.

RODRIGUEZ ADRADOS, Jesús Victor. Sistema onomástico de la mujer en el mundo romano. In: *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria – Seminário de Estudos de la Mujer*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1986, p. 205-215.

ROMANO, Francesco. Il platonismo dopo Platone: medioplatonismo come preparazione del neoplatonismo. In: _____. *Il neoplatonismo*. Roma: Carocci Editore, 1998, p. 13-28.

ROULAND, Norbert. *Roma, Democracia Impossível?* Os agentes do poder na urbe romana. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

RUBIO, Rebeca (ed.). *Isis*. Nuevas Perspectivas. Madrid: Ediciones Clásicas, 1996.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *História da Feitiçaria*. Feiticeiros, hereges e pagãos. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1993.

SANDIROCO, Luigi. Resenha de Francesco Amarelli e Francesco Lucrezi. I processi contro Archia e contro Apuleio, *Journal of Legal History*, dezembro, 2000, p. 118-122.

SANTOS, Dulce O. Amarante. Práticas mágicas femininas e masculinas nos Reinos Ibéricos (1250-1350). *Estudos de História*, Franca, vol. 06, n. 02, 1990, p. 11-33.

SHAW, Brent. D. The age of roman girls at marriage: some reconsiderations. *The Journal of Roman Studies*, LXXVII, 1987, p. 24-46.

SHEID, John. O Sacerdote. In: GIARDINA, Andrea. *O Homem Romano*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1992, p. 51-72.

SILVA, Gilvan Ventura da. *Reis, Santos e Feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basiléia*. (337 – 361). Vitória: EDUFES, 2003.

SILVA, Glaydson José da. *Aspectos de cultura e gênero na Arte de Amar, de Ovídio, e no Satyricon, de Petrônio: representações e relações*. Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade de Campinas, 2001.

SILVA, Rosângela Maria de Souza. *Sobre o Deus de Sócrates* (Introdução, Tradução e Notas). Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade de São Paulo, 2001.

SILVA, Semíramis Corsi. Universo Mágico em Roma: Representações e Práticas de Feitiçaria. *Ensaio de História*, Franca, v.9, n.1/2, 2004, p. 75-95.

SORIA, Maria C. Giner. Sofistas em Atenas del s. II d.C. *Helmantica*, XXXII, 97-99, 1981, p. 227-237.

STOPPINO, Mario. Poder. In: BOBBIO, Norberto (et al). *Dicionário de Política*. Tradução de Luís Guerreiro Pinto Cacaís (et al). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1909, p. 933-943.

SYME, Ronald. Proconsuls d'Afrique sous Antonin le pieux. *Revue des Études Anciennes*, LXI, 3-4, 1959, p. 310-319.

THOMAS, Yan. A divisão dos sexos no direito romano. In: Duby, Georges. PERROT, Michelle. (orgs.) *História das Mulheres no Ocidente – A Antiguidade*, vol. 01. Tradução de Alberto Couto (et al.) Porto: Afrontamento, 1990, p. 127-199.

TUPET, Anne Marie *La magie dans la poésie latine*. Des origines à la fin du règne d'Auguste. vol. 01. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: DUBY, Georges. ARIÉS, Philippe. (orgs.) *História da Vida Privada*. Do Império Romano ao ano mil, vol. 01. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 19-223.

_____. *A Sociedade Romana*. Lisboa: Edições 70, 1990.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. As palavras e as idéias: o poder na Antigüidade. *Revista Espaço Acadêmico*, n.60, 2006. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/060/60venturini.htm>> Acesso em: 27 de junho de 2006.

VIANA, Agenor Ribeiro. *Uma leitura das metamorfoses de Apuleio* (Tradução parcial precedida de Introdução). Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade de São Paulo, 1999.

WARD, Philip. *Apuleius on trial at Sabratha*. London: The Oleander Press, 1969.

WINTER, Nelson Thomas. *Apology as Prosecution: The Trial of Apuleius*. A Dissertation submitted to the Graduate School Northwestern University in Partial Fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Philosophy, 1968. Disponível em: <<http://digitalcommons.unl.edu/classicsfacpub/4>>. Acesso em: 24/03/2006.

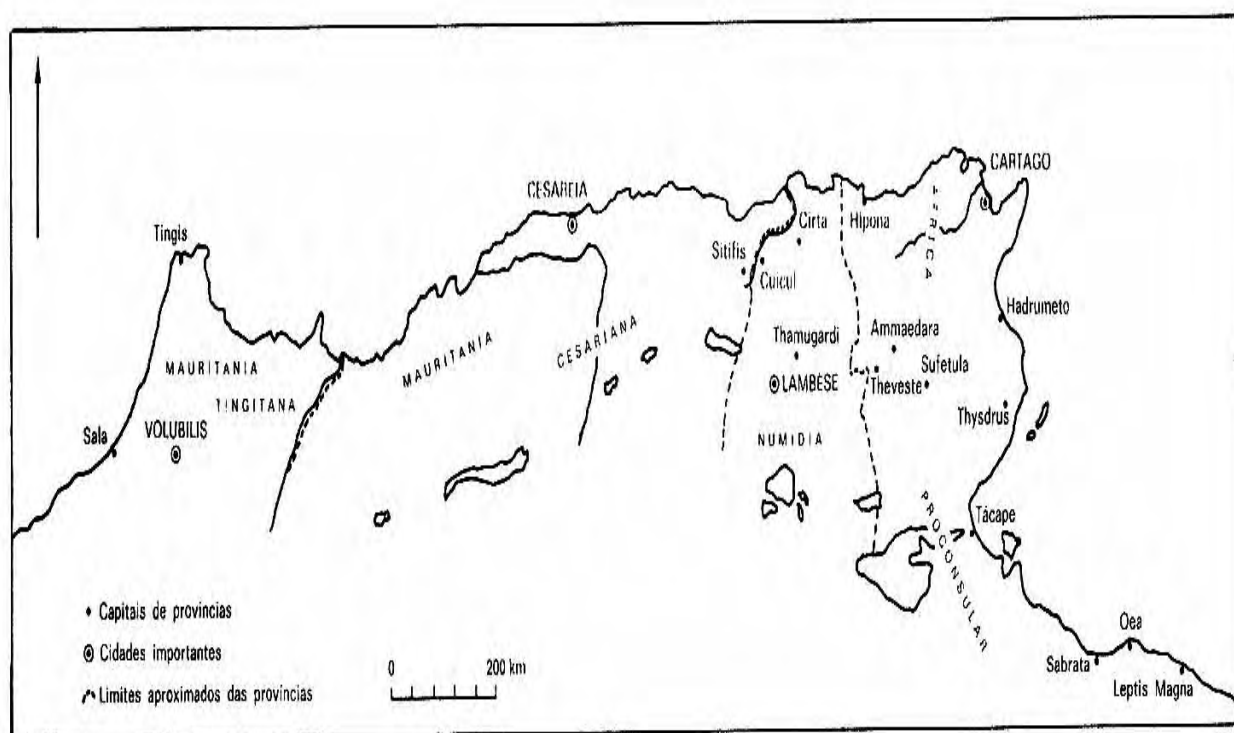
_____. The publication of Apuleius' *Apology*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 100, 1969, p. 607-612.

ZABALA, Jesús de Miguel. Demonologia en Apuleyo. In: ALVAR, J. BLÁNQUEZ, C. WAGNER, C. G. (eds.). *Heroes, semidioses y daimones*. Madrid: Ediciones Clásicas, p. 265-271.

ANEXOS

ANEXO 1

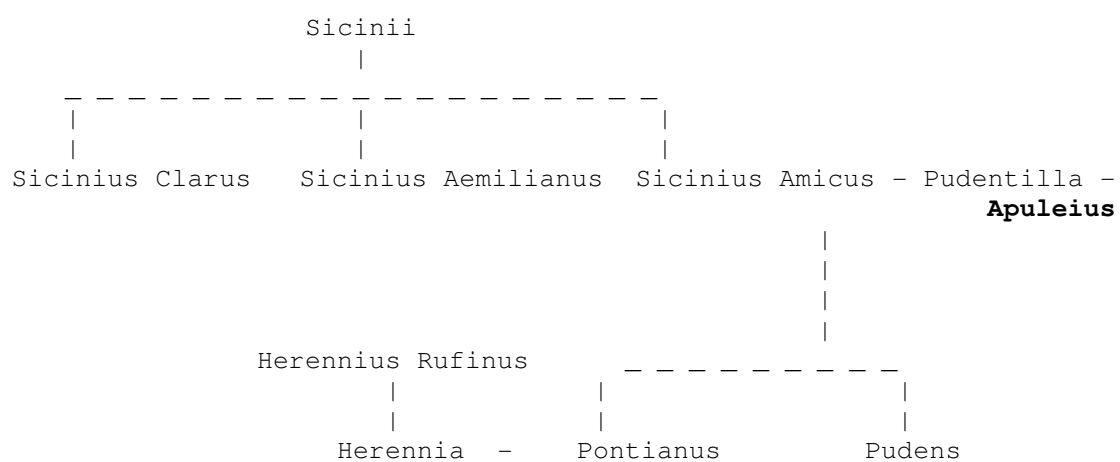
Mapa das províncias romanas da África do Norte no final do século II d.C.



Fonte: MOKHTAR, G. (coord.) *História geral da África* v.2: A África Antiga. Tradução de Carlos Henrique Davidoff. São Paulo: Ática/UNESCO, 1983, p. 474.

ANEXO 2

Árvore genealógica dos principais envolvidos na acusação contra Apuleio



Na árvore genealógica mantivemos os nomes em latim como são remetidos por Apuleio.