Magi e *Daimones*
segundo a Cosmologia Teológico-filosófica Apuleiana

Belchior Monteiro Lima Neto[1]

Submetido em Maio/2015
Aceito em Maio/2015

RESUMO:

A cosmologia teológico-filosófica de Apuleio de Madaura o aproximava da magia. Para o autor, havia uma associação inerente entre magia, filosofia e religião, sendo esta a chave para a compreensão de sua cosmovisão. Em suas obras – principalmente em *De Deo Socratis* –, Apuleio estabelecia a conexão dos seres humanos com o mundo sobrenatural por meio de uma reflexão vinculada à demonologia platônica, conceituando os *daimones* como seres divinos, intermediários entre deuses e homens e propiciadores de diversos prodígios associados à magia. Em suma, era por intermediação dos *daimones* que um seleto grupo de filósofos – no qual se incluiria o próprio Apuleio – poderia coagir as entidades espirituais a auxiliá-los em diferentes situações, proporcionando-lhes o poder de influenciar no curso dos eventos, de prever as ações futuras, de conceder a cura a diversas doenças, entre outros atos miraculosos.

Palavras-chave: Cosmologia; magia; filosofia; *daimones*; Apuleio de Madaura.

ABSTRACT:

The Apuleius's theological-philosophical cosmology approached him of magic. For the author, there was an inherent association between magic, philosophy and religion, which is the key to understanding his worldview. In his works – mainly in *De Deo Socratis* – Apuleius established the connection of humans with the supernatural world through a reflection linked to Platonic demonology, conceptualizing the *daimones* as divine beings intermediate between gods and men and propitiated of many miracles associated with magic. In short, it was for intermediation of *daimones* that a select group of Philosophers – which would include the Apuleius himself – could coerce spiritual entities to assist them in different situations by providing them with the power to influence the course of events, to predict future actions, to grant healing to several diseases, among other miraculous acts.

Keywords: Cosmology; magic; philosophy; *daimones*; Apuleius of Madaura.

[1] O autor é orientando de doutorado do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, sendo filiado ao Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/ES) e financiado com a bolsa de doutorado sanduíche no exterior (PDSE) pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), realizando estágio supervisionado com a Prof.ª Dr.ª Maria José Hidalgo de la Vega na Universidad de Salmanca, Espanha.

A magia, como objeto de estudo antropológico, começou a ser sistematicamente pesquisada e teorizada a partir do final do século XIX, principalmente por intermédio do trabalho de James Frazer (1890). Em *O ramo de ouro*, Frazer buscou defender a hipótese de que magia, religião e ciência constituíam estágios evolutivos distintos do pensamento humano, sendo a primeira, em seu estado puro e original, o mais elementar e primitivo ato de inteleção do homem. A magia era concebida como um conjunto de ritos conduzidos por leis simpáticas de similaridade e de contiguidade, destinados a intervir na ordem do mundo sem a necessidade da ajuda de entes espirituais. Diferentemente da religião, baseada na crença em entidades divinas, a magia seria, dessa forma, uma técnica empregada na consecução de determinados resultados desejados por seus praticantes, dependendo a sua eficácia somente da maior ou menor perícia do oficiante.

A separação entre magia e religião elaborada por Frazer (1890) começou a ser questionada nas primeiras décadas do século XX. A principal e mais contundente crítica à teoria frazeriana adveio com o trabalho de Marcel Mauss (1950): *Sociologia e antropologia*.[2] Nessa obra, em um capítulo denominado *Esboço de uma teoria geral da magia*, Mauss (1950, p. 131) buscou aproximar a magia da religião, propondo que todo ato de sortilégio estaria vinculado à intervenção de entidades sobrenaturais de alguma espécie, chamadas por ele de *agentes espirituais conscientes*. Assim como a religião, a magia também dependia de um agente divinamente inspirado, responsável pela execução de determinados encantamentos; de representações que justificassem a crença nos correspondentes poderes de seus praticantes e que incluíam toda uma concepção religiosa específica acerca do mundo sobrenatural; e de ritos determinados, consagrados pela tradição e propiciadores de um saber e de um conhecimento considerados mágicos (MAUSS, 1950, p. 55).

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

[2] Outros autores que também contribuíram no processo de superação das teorias frazerianas sobre magia foram Durkheim (1912), Evans-Pritchard (1937) e Malinowski (1948).

Dito isso, pode-se pensar a magia como um elemento associado e pertencente a todo e qualquer sistema religioso, definido como um conjunto de símbolos que atua para a formulação de conceitos de uma ordem de existência sobrenatural, por meio do qual o homem obtém um mínimo de previsibilidade e de inteligibilidade diante do desconhecido ou do pouco cognoscível (GEERTZ, 2008, p. 67). Os sistemas religiosos se subdividiriam em dois subsistemas: o devocional e o mágico. O primeiro se relacionaria a uma série de cerimônias de reverência dispensadas pelos fiéis aos entes divinos, com a finalidade de saudação dos seres sobrenaturais por meio da exaltação da sua glória, majestade, onipotência e magnanimidade. Já o segundo caracterizaria um conjunto de ritos (mágicos) que invocaria o auxílio de alguma divindade no intuito de produzir alterações na ordem estabelecida pela realidade sensível.[3] Tais ritos podem ser classificados em cinco modalidades básicas: terapêuticos (consagrados à cura física ou espiritual), apotropaicos (purificatórios e de defesa contra influências maléficas), divinatórios, de transmutação e de contramagia (SILVA, 2003, p. 165-166).

Todo sistema religioso comportaria, em maior ou menor escala, práticas consideradas mágicas. Em toda religião haveria certos ritos de caráter divinatório, purificatório, apotropaico e de transmutação que buscariam intervir e alterar a realidade cotidiana vivida pelos fiéis, sendo um elemento indispensável, para a própria consolidação de determinado culto, a existência de uma divindade propiciadora de prodígios que exaltem a sua superioridade sobre a natureza e os demais seres. Concomitantemente a isso, os ritos mágicos só poderiam ser concebidos caso se estruturassem em representações do sobrenatural ligadas a sistemas religiosos específicos, uma vez que todo e qualquer feitiço sempre será produzido com o concurso de um agente espiritual particular. Magia e religião, partindo-se desse viés, não seriam pares dicotômicos, mas partes integrantes e necessárias de um mesmo sistema, o religioso.[4]

A relação umbilical entre magia e religião pode ser observada por intermédio da consulta de duas fontes preciosas para a compreensão acerca dos fenômenos mágicos na Antiguidade greco-romana: os textos pertencentes aos *Papyri Graecae Magicae*, uma

[3] Essa divisão não necessariamente significa que tais subsistemas sejam mutuamente excludentes, já que "uma entidade que não produz maravilhas não é digna de ser reverenciada, ao passo que existem alguns rituais celebrados com o intuito estrito de agradecer a ela os benefícios recebidos, estimulando-a assim a conservar o auxílio mágico prestado aos seus devotos" (SILVA, 2003, p. 167).

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

coletânea de receitas e de fórmulas mágicas egípcias datadas entre os séculos III e IV, e as *Tabellae defixionum*, um conjunto de inscrições mágicas registradas em placas de chumbo e confeccionadas entre os séculos V a.C. e V d.C. Nos diversos encantamentos descritos nos papiros e nas *defixiones*, vê-se a invocação do auxílio sobrenatural de uma miscelânea de divindades – judaica, cristã, egípcias e greco-romanas –, demonstrando a forte associação dos fenômenos mágicos com as entidades sobrenaturais (LUCK, 1995, p. 50-51).

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

> Ressurreição de um cadáver: 'Te conjuro, espírito que caminha pelo ar, entra, infunde alimento, força, ressuscita com o poder do deus eterno este corpo [...], porque eu sou o que obra com o poder de Taut, o sagrado deus' (*Papyri Graecae Magicae*, XIII, 2, 278-283).
>
> Para romper as ataduras, diga: 'Escuta-me Cristo, entre torturas; ajuda-me nas necessidades, misericordioso nas horas de violência, poderoso no cosmos; tu que engendraste a necessidade, o castigo e o suplício'. Assovie durante doze dias, três vezes ao dia, e pronuncie oito vezes o nome do deus Hélio (*P.G.M.*, XIII, 2, 288-297).

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

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

Em função da estreita associação entre magia e religião na Antiguidade greco-romana, pode-se compreender a cosmologia teológico-filosófica de Apuleio, observando o modo como ele se aproximava da magia. Apuleio foi um autor norte-africano que viveu entre os anos de 120 e 180, tendo conseguido grande notoriedade como filósofo, escritor e orador. Entre os anos de 157 a 159, Apuleio viu-se envolvido num imbróglio na cidade de Oea, na região da Tripolitânia. Nesta cidade, como consequência de seu casamento com uma das mais ricas matronas locais, Apuleio se viu

difamado publicamente como mago por parte da elite oeaense, sendo, por conta disto, julgado por *crimen magiae* diante do tribunal do governador da África Proconsular.[5]

Por meio da cosmovisão de Apuleio, verifica-se a importância que a magia e a religião possuíam em seu pensamento filosófico.[6] Esses elementos não podem ser apreendidos de maneira distinta, eles fazem parte de um todo, de uma concepção que relacionava misticismo, ocultismo e platonismo em um mesmo conjunto de crenças. Não por acaso, Apuleio buscava estabelecer a conexão dos seres humanos com o mundo sobrenatural a partir de uma reflexão vinculada à demonologia platônica, conceituando os *daimones* como entidades divinas, intermediárias entre deuses e homens e propiciadoras de diversos prodígios associados à magia.[7]

Em termos filosóficos, Apuleio se filiava a uma corrente conhecida como médio-platonismo.[8] Tal denominação agrupava uma gama de autores – tais como o próprio Apuleio, Plutarco de Queroneia,[9] Máximo de Tiro,[10] entre outros – influenciados pelos ensinamentos de Platão e compreendidos num arco cronológico que se estendia entre os séculos I e II. O traço mais relevante do médio-platonismo era a tentativa de recuperação do suprassensível, do imaterial e do transcendente da filosofia platônica original, sendo tais elementos postos em primeiro plano e identificados com questões relacionadas ao misticismo e ao ocultismo típicos dos primeiros séculos da era imperial (HIDALGO DE LA VEGA, 2010, p. 168; REALE, 1994, p. 276-278).

De fato, a época na qual viveu Apuleio pode ser caracterizada como de uma intensificação da importância dada ao sobrenatural, em que os homens buscavam

[5] Utilizava-se o termo jurídico *crimen* para indicar a acusação de um ato ilícito cometido contra a ordem estabelecida, contra uma comunidade, resultando num juízo público levado a cabo diante de um tribunal presidido por um magistrado (MONTEMAYOR ACEVES, 2008, p. 203-204). O *crimen magiae*, em meados do século II, era regido pelas *Lex XII Tabularum* e *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que sentenciavam a pena capital para os praticantes de magia.

[6] "A magia é também parente da filosofia. O mago pretende fundar a eficácia de suas práticas sobre o conhecimento do universo, por meio do qual se percebe as relações lógicas e misteriosas entre os poderes sobrenaturais, os astros, as forças da natureza e dos elementos e as almas" (TUPET, 1976, p. ix).

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

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

[9] Filósofo médio-platônico grego que viveu entre os anos 46 e 120, tendo escrito, entre outras, as obras *Moralia* e *Vidas Paralelas* (WALSH, 1981, p. 21).

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

preferencialmente explicações místicas às suas demandas materiais. Além de Apuleio, autores de meados do século II, como Celso (*Doutrina verdadeira*), Plutarco (*Ísis e Osíris*) e Élio Aristides (*Discursos sagrados*), também concederam grande relevância aos fenômenos sobrenaturais, tais como sonhos premonitórios, atos mágicos terapêuticos e ações miraculosas de oráculos e médiuns diversos. Esse período foi marcado por uma maior aproximação da própria filosofia com a magia e a religião, transformando, em grande medida, a natureza das funções e das prerrogativas associadas aos filósofos, vistos, então, como homens divinos prodigiosos que matinham relações privilegiadas com as divindades,[11] a exemplo de Apolônio de Tiana, Peregrino Proteo e Alexandre de Abonutico (HIDALGO DE LA VEGA, 2001, p. 216-217; MACMULLEN, 1966, p. 95-127).[12]

De acordo com a percepção teológico-filosófica de Apuleio, o *cosmos* poderia ser dividido em três ambientes distintos, cada um com suas características e habitantes próprios: o éter, a terra e o ar. O éter constituiria a morada das entidades divinas, já que "a parte mais elevada foi dedicada aos deuses imortais" para daí governarem todas as ações e os destinos dos homens (Apuleio, *De Deo Socratis*, I). Os deuses, na visão apuleiana, se dividiriam em três categorias. "A primeira constituída pelo único deus soberano [...], pai e arquiteto do universo" (Apul., *De Plat.*, I, XI, 204), invisível, inconcebível e inominável aos homens, "cuja natureza é difícil de se descobrir e, se se consegue, não é possível revelá-la aos demais" (Apul., *De Plat.* I, V, 190-191). A segunda categoria seria formada pelos deuses astrais, visíveis aos olhos humanos: "ninguém [...] duvidará que a Lua e o Sol são deuses, e não somente estes, [...] mas também os cinco planetas" (Apul., *De Deo Soc.*, II). Por fim, "existiria uma outra categoria de deuses, que a natureza negou aos nossos olhos" (Apul., *De Deo Soc.*, II), sendo eles "filhos do deus supremo e venerados pela gente alheia à filosofia, sem religiosidade nem alcance da verdade, com práticas [...] não apropriadas" (Apul., *De Plat.*, I, II, 122).[13] Segundo Apuleio, tal categoria de deuses "seria composta por seres

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

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

[13] Para Apuleio, comporia essa última classe de deuses as seguintes divindades: "Juno, Vesta, Minerna, Ceres, Diana, Vênus, Marte, Mercúrio, Júpiter, Netuno, Vulcano e Apolo" (Apul., *De Deo Soc.*, II).

incorpóreos, animados, sem fim nem começo, eternos no passado e no futuro, [...] afastados do contato com o corpo [...] e de qualidade perfeita" (Apul., *De Deo Soc.*, III).

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

Entre a terra e o éter, haveria todo um espaço intermédio, um local de fronteira e também de comunicação. O ar comportaria a morada de seres divinos, "chamados pelos gregos pelo nome de *daimones*" (Apul., *De Deo Soc.*, VI), "formados a partir de um líquido muito puro de ar e de um elemento sereno e [...] invisível aos homens" (Apul., *De Deo Soc.*, XI). Tais entidades seriam, ao mesmo tempo, similares aos deuses, mas impregnadas de certa irracionalidade que as aproximariam dos homens: "[os *daimones*] se encontram entre nós e os deuses, tanto pelo campo do domínio quanto pela natureza de seu espírito, e têm, em comum com os seus superiores, a imortalidade e, com os inferiores, a paixão" (Apul., *De Deo Soc.*, XIII).

Devido à sua natureza mista, os *daimones* conseguiriam superar a falta de comunicação entre deuses e homens. Para Apuleio, seriam estes seres intermédios os responsáveis por "transportarem, entre os habitantes da terra e do céu, de um lado as súplicas, do outro os presentes" (Apul., *De Deo Soc.*, VI). "Fletidos pela piedade, confortados pelos votos, inflamados pelas injúrias, acalmados pelas homenagens", tais seres fariam a conexão entre os homens e as divindades etéreas, fontes de onde emanariam as benesses e os diversos prodígios divinos (Apul., *De Deo Soc.*, XIII).

Os *daimones*, além disso, não seriam todos de uma mesma substância e iguais entre si. Apuleio os divide em duas grandes categorias, distintas de acordo com a aproximação que mantêm com a matéria corporal. Um grupo de *daimones* seria composto por aqueles que se tornaram almas desencarnadas, mas que continuavam a habitar a terra, tais como os lares e as larvas. Entre os primeiros, incluiriam-se os espíritos protetores das famílias, que possuíam a missão de zelar pelos seus membros, sendo entidades favoráveis e pacíficas. Já as larvas corresponderiam às almas daqueles

que, devido às condições adversas de sua morte, foram condenados a uma existência errante e infeliz. O outro grupo de *daimones* caracterizaria os seres que nunca haviam se unido a qualquer corpo, caso de divindades como o Sono e o Amor, mas também daquelas entidades protetoras de cada indivíduo, como o *daimon* particular de Sócrates, que o protegia e o aconselhava em vida (Apul., *De Deo Soc.*, XV; XVI; Apul., *Flor.*, X, 3).

Os *daimones* ocupavam um lugar fundamental na cosmologia apuleiana. Sem eles qualquer contato com as divindades etéreas seria impossível, haja vista que toda classe de prodígios e ações miraculosas eram "produzidas por vontade, poder e autoridade dos deuses celestes, mas também por obediência, zelo e trabalho desses seres intermediários" (Apul., *De Deo Soc.*, VI). Daí a necessidade de honrá-los e de lhes oferecer os ritos apropriados. Quem realizasse as cerimônias religiosas com diligência e de modo adequado estabeleceria uma relação íntima e privilegiada com os *daimones* propiciadores de "todas as manifestações da adivinhação e dos milagres realizados pelos magos" (Apul., *Apol*., 34, 2-4). Tais eram, segundo Apuleio, as intenções e as obrigações dos homens piedosos e daqueles que possuíam a sabedoria acerca da ordem do *cosmos* e das coisas divinas, tais como os filósofos (MACMULLEN, 1966, p. 95-102).

Para Apuleio (Apul., *De Deo Soc.*, XVI), a relação entre *daimones* e homens poderia ser caracterizada da seguinte forma:

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

Havia, de acordo com Apuleio, duas formas de elevação do filósofo à condição de partícipe privilegiado das ações divinas. A primeira seria por meio de uma vida regida por uma conduta ascética, afastando-se de qualquer luxo, ostentação e vício. Somente os filósofos, na percepção de Apuleio, alcançariam a retidão moral necessária para se aproximarem das divindades, posto que o fim da "sabedoria residiria em elevar o sábio à condição divina, [...] caso ele se manifeste perfeitamente justo, piedoso e

prudente. [...] O sábio estaria a serviço e seria imitador de deus" (Apul., *De Plat*., II, XXIII, 253).

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

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

Outra forma de acesso privilegiado à divindade ocorria por intermédio da compreensão dos mistérios dos diversos deuses. Os cultos ditos de mistério se caracterizavam pela busca da salvação da alma do iniciado por meio do conhecimento e da celebração dos mitos ligados às divindades cultuadas, conferindo ao *mystes* a sabedoria acerca dos segredos divinos e dos ritos apropriados e devidos ao cada deus – ou deusa. Tomando-se como exemplo os ritos de iniciação do culto isíaco, consagrados à rememoração do drama original vivenciado pela divindade, vê-se a revelação dos mistérios vinculados à morte, à inumação e à ressurreição de Osíris – cônjuge morto da deusa –, como o segredo primordial a ser apreendido pelos neófitos (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 71-72; ALVAR, 2001, p. 40-42).

As religiões de mistério exibiam uma evidente vocação soteriológica, uma vez que ofereciam a salvação da alma e uma existência benfazeja àqueles que se colocavam sob a proteção da divindade. Em *Metamorphoses* (XI, 6), Apuleio apresenta-nos os benefícios proporcionados por uma possível filiação aos mistérios da deusa Ísis:

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

Apuleio, no decorrer de sua vida, se filiou a diversos cultos mistéricos, tais como os de Ísis e Esculápio (Apul., *Flor.*, XVIII, 38; Apul., *Met.*, XI).[14] Vencer a morte, ressuscitar os mortos e garantir a salvação da alma dos iniciados, capacidades compartilhadas pelas duas divindades cultuadas pelo autor madaurense, podem ser pensadas como elementos relacionados aos ritos terapêuticos e necromânticos identificados com a magia.[15] Ísis, recolhendo e reanimando os membros despedaçados de Osíris, foi recordada, nos *Papyri Graecae Magicae* (VII, 1001-1002), como uma maga poderosa (SANZI, 2006, p. 57).[16] Esculápio, associado a Asclépio, entidade protetora da medicina e produtora de curas miraculosas em seu templo em Pérgamo – *Asklepieion* –, também era considerado um mago, tendo seu culto identificado com o do deus egípcio Hermes Trimegisto (Thoth), divindade capaz de toda sorte de prodígios e encantamentos (FICK, 1991, p. 22-23; GASCÓ, 1990, p. 33).[17]

Mediante a introdução nos mistérios das diferentes divindades e a retidão moral e ascética exigida dos filósofos – fato que os aproximava dos deuses imortais –, estes últimos poderiam ascender à condição de produtores de maravilhas. O próprio Apuleio, como filósofo platônico detentor de uma profunda compreensão acerca das coisas divinas, se incluiria nesse seleto grupo de sábios que poderiam coagir as entidades espirituais a auxiliá-los em diferentes situações. A cosmologia teológico-filosófica de Apuleio demonstra a importância que a magia possuía em seu sistema de pensamento, já que o saber acerca dos *daimones*, seres responsáveis pela intermediação dos homens com as divindades etéreas, poderia proporcionar-lhe o poder de influenciar no curso dos eventos, de prever as ações futuras, de conceder a cura a diversas doenças, entre outros atos miraculosos. Acreditamos, dessa forma, que Apuleio detinha um conhecimento profundo da magia, sendo, por conta disso, facilmente tido como *magus* por parte da aristocracia citadina de Oea.

---

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

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

[16] "Ísis, depois de recolher em segredo Osíris, uniu cuidadosamente seus membros que estavam despedaçados" (*P.G.M.*, VII, 1001-1002).

[17] Hermes Trismegisto (Hermes, três vezes grande) era o deus da escrita e da magia, sendo uma divindade também associada à sabedoria. Como escriba e mensageiro dos demais deuses, Hermes era tido como o autor de um conjunto de textos sagrados, contendo ensinamentos sobre filosofia, ciência e religião, denominado de *Corpus Hermeticum*, escrito provavelmente entre os séculos I e III (TURCAN, 2001, p. 259-263).

Apuleio, por ocasião de seu julgamento, em Sabrata, confessara ser um grande conhecedor e um admirador das artes mágicas (Apul., *Apol.*, 25, 9; 26, 1-2; 26, 6-9). Mesmo acusado de *crimen magiae* e tendo que se defender diante do tribunal, o autor não omitiu a aproximação de suas tendências filosóficas com a prática da magia. Tal atitude, segundo Hidalgo de la Vega (1986, p. 72-84; 1995, p. 174-185; 2007, p. 388; 2008, p. 29-30), se justificaria pelo fato de o próprio Apuleio dividir a magia em dois ramos diversos: um teúrgico, legal e socialmente admitido; e outro vinculado à *goetia*, recriminada pelas leis e perigosa ao bom andamento da sociedade.

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

A *goetia*, por outro lado, seria um ramo marginal e perigoso da magia, executada com intenções malévolas e hostis. "Esta classe de magia [...] era penalizada pelas leis e estava proibida desde os tempos mais antigos pelas XII Tábuas, por causa das misteriosas e nefastas influências que podia exercer" (Apul., *Apol*., 47, 3). Tais atos de sortilégio, segundo Apuleio, eram exercidos, sobretudo, pelas camadas mais baixas da população, em especial pelas mulheres, "sendo uma prática oculta, tétrica e horrível, que, atuando durante à noite, se esconde nas sombras, evita a presença das testemunhas e múrmura em voz baixa os encantamentos" (Apul., *Apol.*, 47, 3-4). Diferentemente da *teurgia*, a *goetia* não estava vinculada a qualquer saber filosófico acerca dos deuses imortais e demais entidades divinas, caracterizando-se como uma técnica de admoestação e de invocação dos poderes infernais, capaz de "rebaixar os céus, petrificar as águas, dissolver as montanhas [...] e obscurecer as estrelas" (Apul., *Met*., I, 8).

Essa divisão elaborada por Apuleio entre *teurgia* e *goetia*, no entanto, foi um dos vários artifícios retóricos empregados pelo autor madaurense diante do tribunal. A caracterização da magia praticada por ele como *teurgia*, em contraposição a uma magia marginal e hostil executada por mulheres pobres sem qualquer conexão com os saberes filosóficos, foi uma das estratégias empregadas por Apuleio para se livrar do estigma de ser um mago perigoso e *maleficus*.[18] Por ser um filósofo unicamente interessado no conhecimento acerca dos deuses imortais e dos *daimones*, sua aproximação com as artes mágicas se justificaria como aceitável, justa e benéfica, constituindo uma prática digna e legal.[19]

Na prática, a linha divisória que separava ambos os ramos da magia era bastante tênue. Afora o fato de serem exercidos por grupos diversos – a *teurgia* por filósofos e a *goetia* por mulheres pobres, na concepção de Apuleio –, muito pouco os diferenciava. Tal distinção remete a uma categoria há muito obsoleta entre os pesquisadores, a que dividia a magia em branca ou negra, boa ou má, benéfica ou malévola. Em si, a classificação apuleiana guarda um dualismo que somente pode ser verificado e justificado a partir do discurso do próprio autor, sendo uma dicotomia subjacente à sua visão de mundo. A *goetia* seria, assim, tudo aquilo que se diferenciava dos padrões teológico-filosóficos que Apuleio julgava convenientes, comportando um juízo de valor – embebido de preconceito social e de gênero – diante daquilo considerado desviante e diferente, isto é, as práticas mágicas executadas por mulheres das camadas inferiores da sociedade romana imperial.

A inconsistência da divisão proposta por Apuleio pode ser exemplificada nas *Metamorphoses* (I, 8; III, 15; XI, 8-9). Nessa obra, o autor enumera os instrumentos rituais utilizados nas práticas mágicas elaboradas pelas feiticeiras da Tessália[20] e pelos iniciados no culto da deusa Ísis que participavam do cortejo da procissão do *Navigium Isidis*; o que se observa, *grosso modo*, é que os mesmos utensílios religiosos eram

[18] O termo *maleficus*, designando aquele que praticava um *maleficium* (combinação das palavras latinas *male* – mal – e *facere* – fazer), foi, a partir do início do século II, associado a *magus* e *veneficus*, isto é, àqueles indivíduos relacionados com a magia. Do século III em diante, o substantivo *maleficus* suplantou os termos *magus* e *veneficus* nos mais importantes códigos legais romanos, denominando, em grande medida, os praticantes das *artes magicae* (COLLINS, 2008, p. 149).

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

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

apropriados por ambos os grupos.[21] Flores, espelhos, pentes, unguentos e perfumes eram objetos manipulados tanto por magas, como Méroe e Panfília, personagens caracterizadas por Apuleio como praticantes de uma magia malévola e perigosa, quanto pelos adeptos dos mistérios da deusa egípcia, que, por intermédio da divindade, exerciam a *teurgia*. Tal evidência demonstra a dificuldade de se diferenciar o exercício de *goetia* daquele considerado como teúrgico (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 142; 2007, p. 388).

A divisão entre *goetia* e *teurgia* provavelmente também não fazia muito sentido para parte da elite citadina de Oea, uma vez que os opositores de Apuleio na cidade não possuíam uma educação baseada na *paideia*, e isso dificultaria a sua compreensão das sutilezas subjacentes à visão cosmológica do acusado. Para eles, a magia vinculada à filosofia e aquela associada às mulheres de baixa extração social eram todas elas práticas nefastas, executadas por indivíduos perigosos e a quem se deveria temer, como no caso do próprio Apuleio. Uma passagem de *Apologia* (26, 6-8) é bem ilustrativa acerca do medo proporcionado pela presença de um mago entre os citadinos de uma *civitas*, evidenciando o poder a ele atribuído: "[Emiliano], por que não teme acusar um homem ao qual atribuem um poder mágico tão grande? [...] Aquele que acusa um mago diante dos tribunais, com que escolta, com que precauções, poderia impedir uma ruína inevitável?".

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

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

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

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

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

De fato, o poder sobrenatural à disposição de certos indivíduos era algo preocupante na sociedade romana imperial, principalmente se aqueles que o possuíam interrogavam as potestades acerca da morte, da saúde ou de qualquer fato relacionado ao destino futuro de imperadores ou de membros proeminentes da oligarquia citadina municipal. Não à toa, entre os governos de Augusto (27 a.C.-14) e de Tibério (14-37), foram emanados um edito imperial e dois *senatusconsulta* – respectivamente, nos anos 11, 17 e 19 –, visando a regular a prática da adivinhação e expulsando, da cidade de Roma, astrólogos, magos e adivinhos (Dião Cássio, *Historia Romana*, LVI, 23; Suetônio, *Tiberius*, LXIII; Tácito, *Annales*, 2, 27-32). Nos *Annales* de Tácito (3, 4, 21; 3, 9-18; 3, 22; 4, 52; 12, 22; 12, 52 e ss), além disso, encontram-se várias personagens da elite senatorial levadas a julgamento por crime de lesa-majestade associado à magia. Tome-se, como exemplo, o caso de Emílio Escauro que, no ano de 34, foi acusado de ter escrito versos maléficos (*maleficium*) contra Tibério e de participar de ritos mágicos secretos (*magorum sacra*), sendo, por conta de tais crimes, condenado à morte (Tác., *Ann*., 6, 29).[22]

A magia, portanto, representaria uma forma específica de poder, colocado à disposição de determinados indivíduos. Os magos seriam aqueles que teriam a primazia, por meio de um contato privilegiado com uma divindade determinada, de produzir maravilhas e de influenciar o curso normal dos eventos. Apuleio, sendo um filósofo teurgo, poderia facilmente ser considerado alguém perigoso, um agente de instabilidade, um indivíduo que, por meio de alguns sortilégios, poderia influir nos rumos da *civitas* e

[22] Segundo as *Pauli Sententiae* (5, 21, 3): "aqueles que consultam *mathematici*, *harioli* e *vaticinatores* sobre a saúde do príncipe ou sobre a suprema república e os que respondem deverão sofrer a pena capital".

dos habitantes de Oea. Afinal, como não o ver como um elemento desagregador do *status quo* local, haja vista que ele se casou com uma das mais ricas mulheres da cidade, tomou para si um invejável quinhão da herança de sua esposa e contribuiu para o rompimento de alianças político-familiares há muito estabelecidas e estáveis? Apuleio, por isso, representava, no cotidiano de Oea, um elemento de desajuste social em decorrência dos supostos poderes mágicos que detinha, sendo estigmatizado, marginalizado e difamado publicamente como um *magus maleficus* a quem se deveria julgar, excluir e punir por *crimen magiae* (Apul., *Apol*., 9, 3; 25, 5).

Referências

Documentação primária impressa

APULÉE. *Apologie et Florides*. Introduction et traduction de Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Opuscules philosophiques et fragments*. Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

APULEIUS. *Metamorphoses*: books I-VI. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.

_____. *Metamorphoses*: books VII-XI. Translated by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.

CICERO. *De divinatione*. Translated by W. A. Falconer. London: Loeb Classical Library, 1992.

DION CASIO. *Historia Romana*. Traducción de Domingo Plácido Soares. Madrid : Gredos, 2004.

FILÓSTRATO. *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción, introducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid: Clássica, 1979.

LUCIANO DE SAMÓSOTA. *Obras*. Traducción y notas de J. Alsina. Barcelona: Alma Mater, 1966.

PAPYRI GRAECAE MAGICAE. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez y Maria Dolores Sánchez Romero. Madri: Gredos, 1987.

PAULUS. *Pauli Sententiae*. Testo e interpretation a cura di Maria Bianchi Fossati Vanzetti. Padova: Cedam, 1995.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de José Américo Motta. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SUETÔNIO. *Vida dos doze Césares*. Tradução de Sandy Garibaldi. São Paulo: Ediouro, 2003.

TABELLAE DEFIXIONUM. Paris: Fontemoing, 1904.

TÁCITO. *Anais*. Tradução de J. L. Freire de Carvalho. São Paulo: Jackson Editores, 1952.

Obras de apoio

ALVAR, J. *Los misterios*: religions orientales en el imperio romano. Barcelona: Crítica, 2001.

COLLINS, D. *Magic in the ancient greek world*. London: Blackwell Publishing, 2008.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008 (primeira edição em 1912).

EVANS-PRICHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azende*. São Paulo: Zahar, 2005 (primeira edição em 1937).

FICK, N. Magie et religion dans l'Apologie d'Apulée. *Vita latina*, Montpellier, n. 124, p. 14-31, 1991.

FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: LTC, 1982 (primeira edição em 1890).

GASCÓ, F. El asalto a la razón en el século II d.C. In: CANDU, J. M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (Eds.). *La conversión de Roma*. Madrid: Clássicas, 1990, p. 25-54.

GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 65-92.

GRAF, F. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles lettres, 1994.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intellectual, la realeza y el poder politico en el imperio romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

_____. J. Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridade política. *Arys*, Salamanca, v. 4, p. 211-230, 2001.

_____. J. Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en las Metamorphoses de Apuleyo de Madaura (Libro XI). *Studia Histórica*, Salamanca, v. 26, p. 371-394, 2007.

_____. Larvas, lemures, manes en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos. *Arys*, Salamanca, p. 165-186, 2010.

_____. *Sociedad e ideología en el império romano*: Apuleyo de Madaura. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

_____. Voix soumises, pratiques transgressives: les magiciennes das le roman gréco-romain. *Dialogues d'histoire ancienne*, Paris, v. 34, n. 1, p. 27-43, 2008.

LUCK, G. *Arcana mundi*: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano. Madrid: Gredos, 1995.

MACMULLEN, R. Magicians. In: _____. *Enemies of the roman order*. Cambridge: Harvard University Press, 1966, p. 95-127.

MALINOWSKY, B. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984 (primeira edição em 1948).

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 (primeira edição em 1950).

MONTEMAYOR ACEVES, M. E. Leyes contra el crimen de magia: la Apología de Apuleyo. *Nova Tellus*, Ciudad del Mexico, n. 2, v. 26, p. 201-222, 2008.

REALE, G. *História da filosofia antiga*: as escolas da era imperial. São Paulo: Loyola, 1994.

SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano*: modelos e perspectivas metodológicas. Fortaleza: EDUECE, 2006.

SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros*: Constâncio II e os fundamentos místicos da basiléia (337-361). Vitória: EDUFES, 2003.

TUPET, A. M. *La magie dans la poésie latine*. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

TURCAN, R. *Les cultos orientales en el mundo romano*. Madrid: Biblioteca nueva, 2001.

WALSH, P. G. Apuleius and Plutarch. In: BLUMENTHAL, H. J.; MARKUS, R. A. (Orgs.). *Neoplatonism and early Christian thought*. London: Variorum, 1981, p. 20-32.

ZAMBON, M. Middle platonism. In: GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. (Orgs.). *A companion to ancient philosophy*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 561-576.