

Relações de Gênero e Práticas Mágicas: Expressões de Poder no Alto Império Romano

Orientando: Erick Messias Costa Otto Gomes, Orientadora: Luciane Munhoz de Omena

erick-otto@hotmail.com, lucianemunhoz34@gmail.com

Faculdade de História: Universidade Federal de Goiás, 74001-970, Brasil

PALAVRAS-CHAVE: Gênero, Magia, Poder, Matrimônio.

1 INTRODUÇÃO

O desenvolvimento da pesquisa deu-se no sentido de analisar e compreender as condutas do gênero feminino representadas na narrativa literária *O Asno de Ouro*, de Lúcio Apuleio (século II d.C.). Em primeiro lugar, faz-se necessário esclarecer que tais condutas superam o patamar de ação social destinado às mulheres, pois as personagens, como Birrena (Livro II), Panfília (Livros II e III), Fótis (Livros II e III) e Aretéia (Livro IX), agiam com certa de autonomia, seja no âmbito doméstico ou não. Tal constatação nos possibilita pensar na ideia de uma ritualidade social romana em crise¹, em função de uma re colocação caótica de funções e interesses, não fixando o indivíduo-personagem em sua devida posição social e política, como ocorre na decomposição da ordem matrimonial.

O casamento foi uma das instituições de maior valor para os romanos, pois este era, no seio das elites, uma forma de se fazer alianças políticas entre as famílias. Do mesmo modo, era essencial para a aristocracia na medida em que mantinha a descendência legítima, além de garantir a manutenção do culto familiar e da instituição da cidadania, os quais também exigiam uma sucessão regular de descendentes legítimos. Em suma, o casamento assegurava a estabilidade política, visto que afirmava as uniões entre as famílias e, ao mesmo tempo, garantia sua continuação segundo os padrões tradicionais.

Ora, se o matrimônio tinha uma importância fundamental para os romanos, pode-se concluir que qualquer ação que prejudique esta instituição seja condenável moralmente. É este o caso dos comportamentos de algumas personagens femininas na narrativa apuleiana, como Birrena, Panfília e Aretéia. Suas ações são de resistência frente ao casamento, na medida em que esta instituição denota a completa integração da mulher nas atividades

¹ A ritualidade é vista aqui como regularidade institucional, como continuidade de uma instituição que garante a manutenção do Império, a saber: o *matrimonium*. Nesse sentido, qualquer ação contrária aos preceitos matrimoniais promove uma crise na ritualidade romana.

masculinas e no ordenamento dos serviços da *domus*, de tal forma que não lhe resta tempo para o “cuidado de si”. Porém, estas ações não se opõem diretamente à instituição do casamento, mas a forma como ele é conduzido pelos homens.

Por outro lado, há ações que ocorrem fora do contexto matrimonial, como no exemplo de Fótis, mas que nem por isso deixam de contribuir para a crise da ritualidade romana representada na narrativa apuleiana, o que se torna expressivo quando analisamos a inversão dos valores sociais em seu relacionamento com Lúcio. Como veremos, na maior parte dos casos as personagens femininas encontram na sexualidade e na magia suas principais formas de expressão social.

2 OBJETIVOS

O objetivo geral de nossa pesquisa foi compreender as ações femininas em relação ao gênero masculino e, dessa forma, perceber as maneiras pelas quais as mulheres exerciam poder nas mais diversas situações representadas na narrativa apuleiana. Além disso, apresentamos uma proposta de análise para se compreender o porquê de Apuleio representar essas personagens da forma como o faz². Como objetivos específicos, temos, em primeiro lugar, a compreensão das condutas de resistência e enfrentamento femininas, em uma dinâmica de produção de caos e desordem, perante a “falocracia” do masculino. Nesse sentido, analisar a narrativa da escrava Fótis tornou-se imprescindível, pois a inversão dos estatutos sexuais, isto é, a superioridade da escrava em sua relação com um aristocrata romano, deixa claro como as ações femininas produzem uma desordem social, na medida em que estes personagens não se restringem aos seus papéis socialmente aceitos.

É o elemento da sexualidade que Fótis usa para atrair Lúcio. A escrava faz uso do próprio corpo para seduzi-lo, ou seja, usa vestes atraentes, joga com o movimento do corpo e dos cabelos: estas estratégias aproximam Lúcio, que não resiste aos encantos da cativa. Ela também usa a magia para atraí-lo, e o faz com o intuito de controlar suas ações e, assim, obter o que deseja em relação a ele. A superioridade da escrava na relação de poder estabelecida entre ambos é percebida também no ato sexual em si, pois é ela quem toma a posição ativa, fato que deixa claro a inversão de estatutos no jogo sexual de Fótis e Lúcio, refletindo a passividade do homem frente à *potestas* feminina. Temos, assim, uma mulher distante das normas tradicionais, daquelas normas que atribuíam às mulheres apenas um papel submisso,

² Os objetivos de nossa pesquisa são aqui apenas apresentados, seu desenvolvimento de modo mais detalhado será feito nos tópicos “DISCUSSÃO” e “RESULTADOS”.

em que um homem tudo controlaria e comandaria, especialmente em relação a uma escrava (OMENA, 2009: 108).

Em segundo lugar, é fundamental estudar as formas pelas quais a prática mágica adivinatória e a sexualidade atuam em um campo de resistência perante a opressão de uma instituição: a análise da história de Panfília apontou como o uso da magia e da sexualidade pode ser compreendido enquanto ação de resistência perante a opressão do casamento, que tem sua origem na passividade de Milão, o qual é avarento e não cuida do lar. Como terceiro ponto, temos de discutir acerca da ideia de uma fragilidade da potência de ação do masculino, como “motor” de desordem a partir da “contra-ação” do feminino, haja vista que é a falta do poder masculino, como nos casos de Lúcio e Milão, ou o excesso de autoridade, no exemplo do personagem Bárbaro, as ações que abrem espaço para a desordem da ação feminina.

3 METODOLOGIA

O método de análise de nossa pesquisa baseou-se na perspectiva das relações de gênero como elemento imprescindível para a compreensão das relações entre os sexos. A categoria gênero apareceu no bojo da história das mulheres para se compreender o espaço da diferença sexual, a qual se constitui de maneira relacional na sociedade; de tal modo, compreendemos que as relações entre homens e mulheres são socialmente determinadas, assim como as definições de masculino e feminino e as atribuições de papéis sexuais.

O conceito de gênero passou a ser usado na década de 1980 no lugar de “sexo”, em uma tentativa de teorizar a questão da diferença sexual, e não mais tomá-la como natural, além de rejeitar a oposição binária masculino *versus* feminino. Sexo é uma palavra que faz referência às diferenças biológicas entre machos e fêmeas. Gênero, ao contrário, “é um termo que remete à cultura: ele diz respeito à classificação social em ‘masculino’ e ‘feminino’ [...]. Deve-se admitir a invariância do sexo tanto quanto deve-se admitir a variabilidade do gênero” (OAKLEY, 1972:16 *apud* TILLY, 1994:42). Temos, dessa forma, uma ruptura radical entre a noção biológica de sexo e a noção social e cultural de gênero. Substituem-se, de tal modo, as noções de “homem” e “mulher” pelas de masculino e feminino, visto que estas últimas abrem maiores possibilidades de análise. Como pontua Kofes, quando se fala em gênero há um alargamento do campo categórico e de sentidos, ou seja, “as categorias “mulher” ou “homem” recobrem um campo de referências mais restrito que as categorias masculino e feminino, e as primeiras poderiam ser consideradas como partes das segundas” (KOFES, 1993: 28-29).

A partir disso, é pensado o gênero masculino e o gênero feminino, e não mais no sexo feminino e no sexo masculino; a compreensão dos gêneros se afasta do determinismo biológico. Através dessa nova perspectiva, tem-se que as relações entre o masculino e o feminino e suas representações são resultados de interações sociais. A categoria gênero não é homogênea como a noção de sexo ou de “mulheres”, e, além disso, os papéis de masculino e de feminino variam de sociedade para sociedade, e até mesmo dentro de uma mesma sociedade, dependendo do grupo social em que se está inserido.

Em resumo, o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais, as quais se baseiam nas diferenças entre os sexos e, além disso, é um conceito relacional, haja vista que não se pode compreender o feminino e o masculino em separado, pois um se define em relação ao outro. Nesse sentido, para “entender as relações sociais de gênero, ao invés de um conceito de dominação, utiliza-se um conceito de poder que não seja centralizado, unificado” (COULOURIS, 2004: 64). Essas práticas de poder, segundo a noção foucaultiana (1986; 1996), constituem saberes e discursos, fato que nos permite pensar em normas de comportamento que são elaboradas no interior destas mesmas práticas de poder e de saber.

De acordo com Coulouris, essas “normas, construídas em um processo de embates e conflitos, e não de consenso, não atuam “sobre” o sujeito, mas “constituem” o sujeito generificado: masculino ou feminino” (2004: 66). Mas ao pensar essa construção apenas como conflito, não se abre espaço para que surjam “as diversas sutilezas presentes nas relações entre os sexos, das quais não estão ausentes alianças e consentimento por parte das mulheres” (SOIHET, 1997: 106), pois na medida em que esse discurso é interiorizado pelos sujeitos, ele se torna consensual, um código de comportamento partilhado pelos dois sexos.

São importantes as considerações de Chartier a respeito do aspecto simbólico da dominação masculina. Segundo o autor, longe “de só indicar figuras do imaginário masculino, as representações da inferioridade feminina, incansavelmente repetidas e mostradas, se inscrevem nos pensamentos e nos corpos de umas e de outros” (CHARTIER, 1995: 40). Mas é importante ressaltar que esta incorporação não exclui afastamentos e manipulações, pois o uso do consentimento pode ser analisado como uma estratégia de poder, haja vista que “a questão do consentimento [é] o ponto central no funcionamento de um sistema de poder, seja ele social e/ou sexual” (FARGE e PERROT, 1992: 20-21 *apud* CHARTIER, 1995: 42).

A diferença sexual, a qual se inscreve nas práticas sociais, é sempre construída pelo discurso que a funda e a legitima. Nesse sentido, torna-se imprescindível compreender e identificar os mecanismos que enunciam como “natural” a divisão sexual dos papéis e das funções de masculino e do feminino, perceber como essa divisão é construída social e

historicamente como sendo irredutível e universal. Através do uso da categoria gênero para se compreender a relação entre os sexos, “percebe-se que os sujeitos são constituídos através de práticas sociais, ao mesmo tempo em que as constituem” (COULOURIS, 2004: 68).

Gênero, assim sendo, pode ser tratado como uma representação social: estas permitem aos indivíduos a possibilidade de darem sentido ao seu mundo, isto é, encontrarem a ordenação de suas próprias estruturas sociais, na medida em que são construções, embasadas na realidade vivida, as quais traduzem as posições e interesses dos atores sociais (CHARTIER, 1988). Estas representações são mecanismos criados pelos grupos com o objetivo de impor sua concepção de mundo e seus valores.

O gênero, enquanto categoria de análise histórica é capaz de revelar as diferenças sexuais e os papéis sociais a partir das significações histórica e socialmente construídas e designadas, de modo relacional, por mulheres e homens. “Assim, os papéis normativos, os comportamentos atribuídos a homens e mulheres e a relação entre os sexos não são discursos neutros, mas representações construídas repletas de significados e de relações de poder.” (POSSAS, Lídia, 2004: 265-266, *apud* GONÇALVES, 2006: 73-74).

4 DISCUSSÃO

Conforme dissemos, nossa pesquisa buscou “enfoques que permitam superar a dicotomia entre a vitimização ou os sucessos femininos, buscando-se visualizar toda a complexidade de sua atuação” (SOIHET, 1997: 278). Refletir a condição feminina dessa forma significa não aceitar as interpretações que consideram que a ação desenvolvida pelas mulheres seja uma ação subordinada e sem importância (CIRIBELLI, 1995: 140). Uma compreensão feita a partir desses pressupostos anuncia que nos posicionamos contra uma corrente historiográfica que considera a mulher na antiguidade romana como um ser passivo, sem voz, que sofria violência por parte dos homens e não possuía qualquer meio de ação em prol de seus anseios pessoais. Ao contrário de autores como Moses Finley (1991) e Paul Veyne (1989), consideramos as mulheres como agentes sociais que agiam no próprio seio da sociedade, as quais exerciam poder em diversas situações expressas na narrativa apuleiana.

Finley possui uma visão tradicional a respeito do papel das mulheres na sociedade romana, pois as considera submissas e passivas perante os homens. O autor avalia, corretamente, que as informações que temos a respeito das mulheres romanas se baseiam em fontes que em sua grande maioria foram constituídas por homens (FINLEY, 1991: 150). Trata-se de um discurso sobre a matrona ideal – que cuidava de casa e trabalhava a lã, além de

conceber filhos legítimos – o qual foi repetido por séculos pelos homens romanos aristocratas. O problema é que o autor, em seu exame, também repete o mesmo discurso falocêntrico. Quase todas as fontes escritas são obras de homens, e sem dúvida projetam no seu discurso os valores dominantes masculinos. É preciso saber analisá-las tendo em vista tal projeção. Entretanto, não é o que Finley faz, pois ele considera as mulheres “frações anônimas e passivas, visto que as virtudes eram o decoro, a castidade, a graça, a serenidade e a fertilidade” (FINLEY, 1991: 152).

Além disso, Finley considera o casamento uma instituição empregada pelos homens como forma de dominação das mulheres. Para ele o direito de escolher e decidir sobre o matrimônio eram reservados aos chefes das famílias, que negociavam casamentos para os filhos e podiam consumir o casamento assim que a menina completasse doze anos (FINLEY, 1991: 153-154). Sua perspectiva de análise se baseia em uma concepção puramente jurídica do casamento romano, segundo a qual a mulher permanecia legalmente submetida ao poder do *paterfamilias* e, dessa forma, o autor destaca o papel submisso e passivo das mulheres. Finley afirma que, “salvo exceções relativamente sem importância, a mulher estava sempre sujeita ao poder de um homem – do seu *paterfamilias*, do marido ou de algum guardião.” (FINLEY, 1991: 153).

Nossa fonte permite uma compreensão distinta, pois nela o matrimônio aparece como uma maneira que as mulheres encontraram de alcançar vantagens e elevar sua posição social. Para ilustrar tal situação, temos o episódio em que o personagem Lúcio encontra Birrena no mercado da cidade de Hípata. Ela se identifica como sua tia, irmã de sua mãe Sálvia, afirmando que foram criadas juntas e com estreita afinidade. Birrena, comparando-se à Sálvia, fala a Lúcio: “Não há diferença entre nós senão a posição social, pois tua mãe desposou um alto personagem, eu um simples cidadão.” (Livro II, III).

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

Outro autor que compartilha da perspectiva de M. Finley é Paul Veyne, que

confere ao casamento uma dupla necessidade: por um lado, casava-se para esposar um dote, isto é, para enriquecer; por outro, para ter filhos “que, sendo legítimos, recolheriam a sucessão; e perpetuariam o corpo cívico, o núcleo dos cidadãos.” (VEYNE, 1989: 47). Em sua compreensão, o século II d. C. era marcado por uma “moral do casal”, a partir da qual o marido se relaciona com a mulher com mais respeito e a considera uma amiga.

Entretanto, Veyne afirma que essa nova moral não teve muitas consequências práticas na vida do casal e, em especial, da mulher (VEYNE, 1989: 53-54). Ele considera a mulher casada inferior ao marido e inativa frente sua autoridade, reproduzindo o discurso que os romanos faziam da matrona ideal: aquela casta, submissa e obediente. Veyne afirma que, quando se casa, para a mulher só resta “continuar racional; quer dizer, conhecendo sua inferioridade natural, obedecer; o esposo a respeitará como um verdadeiro chefe respeita seus auxiliares devotados, que são seus amigos inferiores.” (VEYNE, 1989: 49).

Além disso, o autor afirma que uma mulher da aristocracia vivia sempre rodeada por escravos, o que equivalia a uma vigilância perpétua (VEYNE, 1989: 83). Nesse sentido, essa vigilância perpétua impediria a mulher de qualquer atitude própria, ou seja, seus gestos sempre seriam vetados, mesmo fora de casa, pois ao sair, uma “prisão móvel” (VEYNE, 1989: 83) composta de escravos a acompanharia.

A leitura de Apuleio admite uma concepção diversa da que é formulada por Veyne, e num duplo sentido. Por um lado, consideramos que quando uma matrona saía às ruas rodeada por escravos, isso não acontecia apenas como modo de vigilância, mas como meio de demonstrar sua posição social, seu prestígio e seu poder. Trata-se de uma compreensão a qual admite o poder como uma instância, que deve ser evidenciada para ser reconhecida pelo corpo social e, assim, ser exercida³. A esse respeito temos o exemplo de Birrena, a qual é descrita por Lúcio da seguinte maneira:

Enquanto vagava de porta em porta, como um homem adoidado ou bêbado, eis-me, de súbito, sem ter percebido, no mercado, pelo qual passava nesse instante uma mulher, seguida de numerosa famulagem. Apertei o passo para alcançá-la. O engaste de ouro de suas pedrarias, e os fios de ouro com que estavam entrelaçados os seus vestidos, anunciavam uma pessoa de categoria. (Apuleio, *O Asno de Ouro*, Livro II, II).

³ Conceituamos o poder como um dispositivo destinado a produzir efeitos (BALANDIER, 1982: 6). Trata-se de uma prática social, uma relação em que todos os agentes atuam e sentem seus efeitos, seus variados dispositivos (FOUCAULT, 1986). O poder não é uma via de mão única, não se baseia apenas em uma relação vertical entre Estado e sociedade, mas uma relação horizontal, haja vista que todos os níveis sociais se inserem nessas relações de força, as quais são cotidianas. Ao compreendermos o poder como sendo relações de força, as ações femininas na narrativa apuleiana com relação ao gênero masculino podem ser entendidas como práticas de poderes, pois levamos em consideração as estratégias de negociação das mulheres no espaço doméstico para a obtenção de privilégios.

Esse excerto confirma bem nossa concepção, pois através dele entendemos que os escravos não serviam como uma “prisão móvel”, mas, junto com os enfeites de ouro e as pedrarias, consistiam em elementos através dos quais Birrena evidencia sua posição social e seu poder como “pessoa de categoria” frente à sociedade de Hípata.

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

Mas a rara formosura da moça chamou a atenção de Filesítero, famoso adúltero da região, que compra a fidelidade do escravo que, apesar de hesitar, aceita a proposta. Ao levar a mensagem até a mulher, quem também receberia ouro em recompensa ao encontro, Mimércio obteve resposta positiva. Aretéia, “longe de desmentir a leviandade natural do sexo, fez imediatamente ao execrável metal o sacrifício da honra.” (Livro IX, XIX).

Entendemos com essa narrativa que os escravos eram usados sim para a vigilância das matronas. Entretanto, essa vigilância não era tão rígida como coloca Paul Veyne, isto porque havia exceções, como no episódio de Aretéia, a qual negocia com um escravo de confiança e um amante, tendo em vista a prática do adultério na ausência do marido.

Dessa forma, pode-se perceber que nossas ressalvas a respeito dos pressupostos de Moses Finley e Paul Veyne se baseiam principalmente na superação da concepção que esse autor tem do casamento romano. Como dissemos, são concepções que desprezam as ações femininas e consideram as mulheres inertes perante o poder dos homens, sobretudo de seus maridos. Com o objetivo de sobrepujar esse tipo de concepção, a qual reproduz um discurso falocêntrico, empregamos o arcabouço teórico-metodológico das relações de gênero, isto é, pensamos as ações femininas tendo em vista suas relações com o gênero masculino. Dessa maneira, não destituímos os atos femininos de seu contexto, a saber: o matrimônio.

Vejamos agora, através desse embasamento, a maneira através da qual Apuleio representa em sua narrativa o masculino e o feminino. Nossa hipótese é a de que o autor constrói um discurso que pretende definir papéis socialmente aceitos para homens e mulheres,

com o objetivo de resgatar o antigo rigor do matrimônio, o qual se enfraqueceu, sobretudo, pela facilidade do divórcio.

5 RESULTADOS

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

Vejamos mais de perto o caso de Panfília, esposa de Milão, o qual é um homem avarento, conhecido por sua mesquinhez, e que possui apenas uma jovem escrava, Fótis. O personagem, devido a sua avareza, não ministra o necessário para o bom funcionamento do lar, fator que o afasta do ideal de *paterfamilias*, o qual deveria ser um homem que provém às necessidades do lar e de sua família, bem como exercer sua cidadania, de forma a participar dos assuntos públicos e de interesse da cidade.

A própria localização da casa de Milão na fronteira entre o rural e o urbano indica um afastamento de suas funções cívicas, ou seja, apesar desse personagem ser um homem rico, um cidadão conhecido na cidade, não é virtuoso, pois não fornece benefícios para a mesma, os quais poderiam ser feitos através de doações⁴; nem exerce seu papel de gerir e

⁴ Apropriamo-nos aqui do conceito de evergetismo cunhado por Paul Veyne (1989) para compreender o que era ser um cidadão virtuoso nas cidades do Império. Não adiantava nada um romano ser rico se não estava entre os primeiros de sua cidade, se não se projetara na cena pública. Para ter grandeza pública, um notável tinha que possuir grandeza social, e para consegui-la, o melhor caminho era alcançar o título honorífico de patrono da cidade, que tinha como causa ou consequência algum benefício ou serviço que o aristocrata prestara à comunidade: doar uma soma ao Tesouro municipal, construir ou restaurar um edifício etc (VEYNE, 1989: 91-92). “Além disso, tais notáveis financiavam os espetáculos públicos que anualmente alegravam a cidade, desde que tivessem o suficiente, pois quem alcançava uma dignidade municipal devia pagar. [...] E havia mais: independentemente de qualquer função pública, os notáveis ofereciam a seus concidadãos, de livre e espontânea vontade, edifícios, combates de gladiadores, banquetes ou festas” (VEYNE, 1989: 104). Nesse sentido, é possível compreender porque o personagem Milão não é um cidadão virtuoso, haja vista que sua extrema avareza não lhe permite possuir grandeza social e, por consequência, política.

suprir as necessidades do lar e da esposa, pois o medo que tem dos ladrões roubarem suas riquezas faz com que viva em uma casa pequena, a qual dispõe de poucos móveis, insuficientes frente à necessidade do lar, cujo único investimento significativo é na segurança das portas, que são solidamente aferrolhadas. (Livro I, XXII-XXIII). De acordo com as palavras de uma velha hospedeira, Milão é

um homem que possui haveres em abundancia, mas desacreditado por sua extrema avareza e sua sórdida baixaza. Com efeito, ele pratica a usura proveitosamente, tomando como penhores o ouro e a prata. Confinado numa salinha, ali vive possuído pela paixão que o consome. Tem, não obstante, uma esposa, companheira da sua calamitosa existência. Ele não sustenta senão uma pequena escrava, e sai sempre vestido como um mendigo (Apuleio, *O Asno de Ouro*, Livro I, XX).

É nesse meio em específico que a esposa de Milão, Panfília, se utiliza da magia. Ela é uma feiticeira que emprega sua mágica para diversos fins, entre os quais atrair amantes. A prática da magia adivinatória tem sua origem em uma situação de opressão, de desapego ao ritual e ao socialmente aceito. A julgar por Panfília tem-se a instituição do matrimônio como cenário opressivo, por meio da avareza de Milão – fato que inaugura uma não discursividade da figura do homem-provedor, do *pater* responsável pela sua *domus*, da mulher-abelha que distribui as atividades essenciais do lar; ao contrário, têm-se um homem não-político, o qual provém o mínimo necessário ao lar, e como resultado uma mulher que se utiliza de magias suspeitas e coloca uma escrava como sua aprendiz.

Sabe-se de sua magia a partir do diálogo entre Fótiis e Lúcio. Vejamos:

Vais saber dos maravilhosos segredos pelos quais minha ama se faz obedecer dos manes, perturba o curso dos astros, constringe as potências divinas, serve-se dos elementos. Mas jamais recorre ela com mais vontade à força de sua arte como quando um bonito rapaz lhe chama a atenção, o que, em verdade, acontece frequentemente (Apuleio, *O Asno de Ouro*, Livro III, XV).

A magia pode ser definida como a tentativa de se mudar o curso natural dos acontecimentos, mediante a prática correta de certos procedimentos, nos quais se utilizam determinados objetos e, através disso, controla-se as forças sobrenaturais. É atribuído ao pensamento mágico a capacidade de produzir sobre a realidade os *efeitos desejados*. (CANDIDO, 1999: 256). Trata-se de práticas que pertencem ao domínio da vontade e do desejo, de tal modo que almejam alcançar fins pessoais e privados. São sempre praticadas em segredo, na medida em que se opõem aos ritos públicos, os quais possuem caráter comunitário, isto é, se venera os deuses através de práticas coletivas, tendo-se em vista o equilíbrio e a harmonia da sociedade como um todo.

Algumas práticas mágicas eram condenadas no ambiente romano, uma vez que eram tidas como uma potência subversiva para o equilíbrio cósmico, sobre o qual se funda a

vida pública dos romanos (SANZI, 2006: 59). A *Lex Cornelia*, de 81 a.C., condena os encantamentos mágicos que provocam a morte de outras pessoas. Não se trata de uma reprovação à prática mágica enquanto tal, mas a determinadas consequências de seu uso. Dito de outra forma, essa lei combate “de modo formal todo uso de magia com fins maléficis, uma vez que as enfermidades e a morte se acreditavam serem produzidos por atos mágicos com bastante frequência.” (NOGUEIRA, 2004: 27). A magia condenada era a que se baseia em uma prática particular, a qual diz respeito a problemas específicos, concretos e detalhados da vida cotidiana, isto é, não se refere a questões coletivas, tal qual o culto aos deuses oficiais, como o exemplo do culto à Ísis.

A magia condenável pelos romanos é a mesma praticada por Panfília, pois a personagem elabora seus ritos mágicos com finalidades objetivas e pessoais. Suas condutas ocorrem em segredo, uma vez que o próprio marido ignora suas ações, e até mesmo descrê na eficácia da magia adivinhatória. Apenas a escrava Fótiis sabe dos segredos da ama e a auxilia durante a realização das magias. Em um diálogo com Lúcio, a cativa afirma: “Nós já somos mal vistas na cidade, como gente dada à ciência dos malefícios” (Livro III, XVI). Esse excerto evidencia que as práticas mágicas de Panfília são totalmente afastadas de concepções tidas como religiosas, uma vez que são recriminadas pela população de Hípata.

A narrativa apuleiana apresenta o episódio em que Panfília sente atração por um jovem beócio. A feiticeira “movimenta fervorosamente todos os recursos de sua arte” (Livro III, XVI) para atraí-lo. A personagem prepara seus sortilégios em um terraço de sua casa, o qual frequenta em segredo. Há uma descrição detalhada do local, bem como dos objetos que o compõe:

Ela dispôs então, para começar, o aparelhamento ordinário de sua oficina infernal, cheia de substâncias aromáticas de todo o gênero, de lâminas cobertas de inscrições desconhecidas, de velas de navios perdidos no mar. Estavam ali expostos inúmeros fragmentos de cadáveres, já chorados ou mesmo já colocados no túmulo: aqui narizes e dedos, ali cavilhas de força, com langanhos de carne, além o sangue recolhido de gargantas cortadas, e crânios mutilados arrancados dos dentes das feras. (Apuleio, *O Asno de Ouro*, Livro III, XVII).

Os artefatos que foram mencionados são peculiares às feiticeiras. As substâncias aromáticas eram usadas em encantamentos, bem como as placas de maldição, também citadas por Apuleio. As partes dos navios e os fragmentos de cadáveres eram igualmente empregados na prática da magia, uma vez que “um poder mágico era conferido a esses objetos por intermédio de sua associação com a morte e catástrofe, bem como pela dificuldade de sua aquisição.” (OGDEN, 2004, p. 32).

Panfília usa a magia sempre que se sente atraída por um jovem que lhe chama a

atenção, fato que, conforme é narrado por sua escrava Fótis, é muito frequente (Livro III, XV). Tais práticas da personagem são condenadas por Apuleio através da fala de Birrena, que alerta Lúcio: “Guarda-te, guarda-te energicamente dos perigosos artifícios e da criminosa sedução dessa Panfília, mulher de Milão que dizes ser teu hospedeiro.” (Livro II, V).

Esta crítica apuleiana à conduta de Panfília faz referência a alguns pontos negativos: o uso da feitiçaria com a intenção da infidelidade; o abandono dos afazeres de dona-de-casa, confiando-lhes a escrava Fótis; além disso, temos uma concepção pejorativa sobre o adultério, pois poderia causar a interrupção sanguínea da tradição e, ao mesmo tempo afetar moralmente o considerado “sagrado lar”; e, por fim, a maior crítica encontra-se na postura passiva do marido, enquanto a cidade sente medo pelo fato dela ser uma feiticeira (OMENA, 2009: 104-105).

Parece haver aqui uma representação do casamento como instituição arruinada, a qual é usada por mulheres para satisfazer seus desejos, enquanto seus maridos não fazem nada a respeito. Como explicar que um aristocrata como Apuleio, educado segundo a moral tradicional, desvalorize o matrimônio? A primeira vista esta pode parecer uma interpretação plausível, mas se observarmos a obra como um todo, logo veremos que a narrativa apuleiana não aponta uma noção segundo a qual os valores do casamento são recusados, isto é, não podemos dizer que Apuleio negue a importância do casamento e nem que ele seja contrário a tal instituição. Nosso objetivo é justamente o contrário, qual seja: o de apontar o valor que Apuleio prescreve para o matrimônio. O autor critica sim o casamento, mas não se trata de uma crítica à instituição em si, mas à forma como ela é praticada pelos seus contemporâneos. Vejamos por que.

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

social ao qual pertencia, a confiança e a obediência aos conselhos do marido, o cuidado para não precipitar no divórcio (o qual era mal visto pela moral tradicional) e a repulsão de desejos destrutivos como a inveja, a astúcia excessiva e mal-utilizada e a impaciência (Ibid: 118-120).

Compreendemos, dessa forma, que a narrativa apuleiana exalta os valores do matrimônio legítimo e conforme o direito civil, pois critica e condena o adultério e as separações. Na verdade, a narrativa apuleiana é uma tentativa de moralização da sociedade, principalmente da elite, haja vista que “Apuleio pode ser inserido no rol dos escritores influenciados por uma moral tradicional – esta moral servia de base para a produção de discursos de outros autores do Principado, quando se pressupunha a existência de certos matizes para a condição feminina e a instituição do casamento.” (Ibid: 121).

Se Apuleio tinha proposto um ideal de mulher na história de Eros e Psiquê, porque ele representa Panfília e Aretéia da forma como o faz? Porque, em algumas histórias, o autor parece desvalorizar o casamento, enquanto na outra ele valoriza um ideal de matrimônio compartilhado pela aristocracia? Como explicar esta aparente contradição? Nossa hipótese é a de que ambas as histórias narradas por Apuleio apresentam uma finalidade idêntica: retomar o antigo rigor do matrimônio que, em sua época, tornou-se uma instituição frágil devido à facilidade do divórcio. O que acontece é que, para cada história, o autor usa estratégias diferentes para chegar ao mesmo fim: na primeira são as atitudes de Psiquê que são condenáveis, e para redimir a personagem tem que passar por diversas provas até que se transforme em deusa e, assim, poder se casar com Eros; no segundo caso são também as atitudes da mulher que o autor reprova, mas acreditamos, nesse episódio, que a crítica principal recai sobre os personagens masculinos, Milão e Bárbaro, que por sua passividade ou pelo seu excesso são os motores da desordem causada por suas esposas. A decomposição da ordem matrimonial, apontada na história de Milão e Panfília, bem como na de Bárbaro e Aretéia, tem sua origem na fraqueza e na passividade masculina, mas também no excesso da autoridade no casamento, os quais projetam a ação feminina e permitem à mulher agir da forma como fazem as personagens.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apuleio elaborou um discurso do masculino e do feminino, um modelo de comportamento de homens e mulheres baseado na moral tradicional. Para compreendermos o discurso apuleiano, precisamos articular a construção do gênero com o grupo social em que o autor está inserido, que neste caso é o da aristocracia, grupo este para o qual o casamento era

fundamental, seja para manter a descendência legítima, seja para estabelecer alianças políticas entre as famílias. Em suma, o casamento assegurava a estabilidade política, visto que afirmava as uniões entre as famílias e, ao mesmo tempo, garantia sua continuação segundo os padrões tradicionais.

Desta forma, percebemos que Apuleio pretendia emitir uma mensagem aos seus contemporâneos sobre os riscos que advém de uma conduta masculina semelhante à dos personagens Milão e Bárbaro, os quais, por passividade ou pelo excesso de autoridade, permitem a suas mulheres o exercício da magia desligada dos cultos oficiais e, além disso, a prática do adultério, fatos que desagregam a família tradicional e contribuem para a desestabilização dos costumes antigos, tão caros à aristocracia romana.

7 REFERÊNCIAS:

- APULEIO, Lúcio. *O asno de Ouro*. Trad. de Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, s. d.
- APULÉE, L. *Les métamorphoses*. Trad. P. Vallette. Paris: les Belles Lettres, 2002.
- ARENDE, Hannah. Que é autoridade? In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003. P. 127-187.
- BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Trad. de Luiz T. C. de Moura. Brasília: Ed. UnB, 1982.
- CARVALHO, Margarida Maria de; GONÇALVES, Ana Tereza Marques. Mulher romana e casamento na obra de Apuleio. *História*, São Paulo, v. 12, p. 115-122, 1993.
- CANDIDO, Maria Regina. Magia: um Lugar de Poder. *PHOENIX/UFRJ*. Rio de Janeiro, ano V, p. 255-261, 1999.
- CIRIBELLI, Marilda Corrêa. Reflexões sobre a História da Mulher em Roma. *PHOENIX/UFRJ*. Rio de Janeiro, p. 137-146, 1995.
- CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. *Cadernos Pagu* (4) 1995: p. 37-47.
- _____. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2ª ed. Lisboa: DIFEL, 1988.
- COSTA, Cláudia de Lima. Paradoxos do gênero. *Gênero*. Niterói, v. 4, n. 1, p. 169-177, 2. sem. 2003.
- COULOURIS, Daniella Georges. Gênero e discurso jurídico: possibilidades para uma análise sociológica. In: CARVALHO, M. J. S. e ROCHA, C. M. F. *Produzindo Gênero*. Porto Alegre: Sulina, 2004. P. 61-79.
- ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- FEDELI, Paolo. O romance. In: CAVALLO, Guglielmo; FEDELI, Paolo; GIARDINA, Andrea. *O espaço literário da Roma Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 361-392.
- FEITOSA, Lourdes C. Gênero e sexualidade no mundo romano: a Antigüidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 48/49, p. 119-135, 2008. Editora UFPR.
- FINLEY, Moses I. As silenciosas mulheres de Roma. In: *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 149-164.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edusc, 1996.

- _____. *A Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Robert Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- _____. *História da sexualidade III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1985.
- FUNARI, Pedro Paulo A. Romanas por elas mesmas. *Cadernos Pagu* (5) 1995: pp. 179-200.
- GONÇALVES, Andréa Lisly. *História e gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GONÇALVES, A. T. M.; SILVA, G. V. da; CARVALHO, M. M. de. Sobre as representações femininas na Antiguidade. In: *Estudos de História*, Franca, v. 4, n. 2, 1997, p. 7-18.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. de Maria Célia S. Raposo. 16ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- GUARINELLO, N. L. Uma Morfologia da História: as formas da História Antiga. *POLITÉIA: Hist. e Soc. Vitória da Conquista*, n° 1, v 3, 2003, p. 41-61.
- HOUBRE, Gabriele. A propósito da história das mulheres e do gênero: entrevista com Gabrielle Houbre. Entrevista conduzida por Marlon Salomon. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 12(2): 264, maio-agosto/2004, p. 135-143.
- KOFES, Suely. Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: disjunções, conjunções e mediações. *Cadernos Pagu* (1) 1993: p. 19-30.
- MACHADO, Lia Zanotta. Gênero, um novo paradigma? *Cadernos Pagu* (11) 1998: p.107-125.
- MATOS, Maria Izilda S. de. Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea. *Cadernos Pagu* (11) 1998: p.67-75.
- MENDES, Norma Musgo; SILVA, Gilvan Ventura da (orgs.). *Repensando o Império Romano*. Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- MOTTA, Sérgio Vicente. *O engenho da narrativa e sua árvore genealógica*. Das origens a Graciliano Ramos e Guimarães Rosa. São Paulo: UNESP, 2006.
- NOGUEIRA, Carlos R. F. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- OGDEN, Daniel; LUCK, Georg; GORDON, Richard; FLINT, Valerie. *Bruxaria e Magia na Europa – Grécia Antiga e Roma*. Trad. de Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004.
- OMENA, Luciane Munhoz de. *A Festa e o Riso na narrativa apuleiana*. Revista fato&versões, n° 1, v 1, 2009, p. 4-14.
- _____. A magia como exercício de poder utilizada pelas mulheres fictícias nas metamorfoses de Lúcio Apuleio. *Caderno Espaço Feminino*. V. 21, n. 1. 2009, p. 99-115.
- SANZI, Ennio. *Cultos Orientais e Magia no Mundo Helenístico-Romano: Modelos e Perspectivas Metodológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2006.
- SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p. 63-95.
- SHOJET, Rachel. A História das Mulheres. *Cultura e Poder das Mulheres: Ensaio de Historiografia*. In: *Gênero*. Niterói, v. 2, n.1, p. 7-30, 2º sem. 2001.
- _____. História das Mulheres. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (orgs.). *Domínios da História: ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 275-296.
- _____. História, mulheres, gênero: contribuições para um debate. In: AGUIAR, Neuma (org.). *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1995, p. 95-114.
- TILLY, Louise A. Gênero, história das mulheres e história social. *Cadernos Pagu* (3) 1994: p. 29-62.
- VEYNE, Paul. O Império Romano. In: VEYNE, Paul (org.). *História da Vida Privada I: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.19-223.