

COLEÇÃO FILOSOFIA E TRADIÇÃO

ESTUDOS CLÁSSICOS

IV

PERCURSOS

GABRIELE CORNELLI
LUCIANO COUTINHO

Capítulo 13

Invocando deuses e clamando por vingança em fontes literárias e epigráficas

Invoking gods and claiming their vengeance in literary and epigraphic sources

Renata Cazarini de Freitas¹⁸⁴

Pedro Paulo Funari¹⁸⁵

Resumo: O pouco confiável sistema de Justiça dos homens no antigo Império romano parece ter estimulado a prática da magia como vingança legitimamente exercida pelos deuses, segundo documentos literários e epigráficos. A seleção, a tradução para o português e a análise de 32 placas de imprecação (*tabellae defixionum*) da província romana da Britânia, fonte importante do latim vulgar, na comparação com textos literários latinos, permitiu verificar que, apesar de diferentes elocuições, elite e não elite convergiam no discurso de cobrança do justicamento divino.

Palavras-chave: *Defixiones*; Latim; Vingança; Arqueologia; Britânia.

Abstract: The not so reliable Roman Empire's judicial system seems having nurtured magical practices such as the legitimate vengeance executed by gods, according to literary and epigraphic sources. A selection, translation into Portuguese and analysis of 32 curse tablets (*tabellae defixionum*) from Roman Britain, a relevant source of Vulgar Latin, when compared to similar literary Latin texts, indicated that, apart from their different elocution, the elite and the non-elite converged in their speech demanding divine justice.

Keywords: *Defixiones*; Latin; Vengeance; Archaeology; Roman Britain.

Introdução

Inimicum ulcis ciuitam accipere est alteram.

Publilius Syrus

184 Especialista em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília (UnB). Pós-graduada em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: <renatac-def@gmail.com>.

185 Professor Titular do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Doutor em Arqueologia pela Universidade Estadual de São Paulo (USP). Pós-Doutor pela Stanford University; pela Durham University; pela Université de Paris X, Nanterre; pela Universidad de Barcelona; pela University College London; pela Illinois State University.

Diz a sabedoria popular que a vingança é um prato que se come frio, mas a Justiça era excessivamente lenta e incerta para muitos no Império romano, a ponto de alimentar a prática da magia como dispositivo legítimo de reparação. Um *corpus* tanto de documentos literários quanto epigráficos, especificamente placas de impreciação inscritas em latim vulgar (*tabellae defixionum*), foi delimitado, traduzido e analisado como subsídio a este artigo. O objetivo da pesquisa foi o de traçar, a partir da leitura de tais textos, aproximações e distanciamentos entre a elite e a não elite. Embora se distingam pela elocução, os documentos literários e epigráficos investigados em conjunto atestam que a magia como “dispositivo”¹⁸⁶ legítimo de vingança não é exclusivo da mentalidade menos elitizada.

Na literatura, mesmo a elite monárquica mitológica, como a rainha cartaginesa Dido ou a princesa bárbara Medeia, se diz injustiçada e chega a invocar os deuses e a clamar por vingança contra os homens. Assim, a magia é um dispositivo horizontal aceito como garantidor do justicamento numa instância que corre paralela à do poder dos homens. Não é uma saída fantasiosa, porém o caminho mais direto para o recomeço após um golpe, como atesta o autor de mimos Publílio Siro (I a.C.) na *sententia* em epígrafe: “Vingar-se do inimigo é começar uma nova vida”.

A literatura e as placas de impreciação revelam a crença na força da palavra e no ritmo encantatório, mas, acima de tudo, a convicção de que se tinha o direito de pleitear a intervenção dos deuses por meio de um ritual mágico para reparar uma injustiça. Serão abordadas seis placas dentre 32 selecionadas e traduzidas para o português das quase

186 “[Eu] disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las” (FOUCAULT apud AGAMBEN, 2009, p. 28, trad. Vinícius N. Honesko).

300 recuperadas na Britânia, assim como suas correlações linguísticas com textos literários de I a.C. a II d.C.

1. Justiça para quem?

No *Satíricon* 14.1, Petrônio (?-65 d.C.) põe na boca de Ascilto o temor de lidar com as leis, não apenas porque estivesse envolvido no roubo de um manto luxuoso, mas também porque o ambiente jurídico revelava-se muito pouco confiável:

Quem nos conhece neste lugar? Quem dará crédito às coisas que dissermos? Acho melhor comprar o que reconhecemos como nosso, ainda que já seja nosso, e, com pouco dinheiro, recuperar o tesouro, do que entrar numa contestação em juízo incerta (PETRÔNIO, 2004, p. 25).

O poema em *Satíricon* 14.2 não deixa dúvida acerca da descrença de ver respeitado o direito (*iusciuite*) de tentar a interdição e a recuperação do objeto, como o protagonista Encólpio propusera a Ascilto:

O que as leis podem fazer onde a riqueza impera sozinha, ou onde a pobreza não consegue vencer nenhum obstáculo? Mesmo os que dedicam suas vidas a carregar a sacola da filosofia cínica algumas vezes costumam vender a verdade por dinheiro. Portanto, o tribunal nada mais é do que uma fonte de renda pública, e o encarregado de analisar um processo aprecia subornos (PETRÔNIO, 2004,, p. 26).

Ovídio (43 a.C.-17 d.C.) já condenava a venalidade romântica nos “Amores” I.1037-40 e a equiparava à aparente corrupção generalizada no sistema judiciário:

Não é bom que testemunhas compradas vendam perjúrios,

Não é bom que o cofre do juiz eleito esteja aberto.

É torpe defender réus miseráveis com língua vendida;¹⁸⁷

187 A Lex Cincia (204 a.C.), endossada por Augusto em 17 a.C., proibia o pagamento direto aos advogados em dinheiro ou em presentes, antes ou após o julgamento. Ver (Satlow, 2013, p. 85). Durante a República, os advogados podiam ser recompensados indiretamente com empréstimos ou heranças. A Lex Cincia serviu ao jurista Ulpiano como exemplo de imperfecta lex, visto que proibia algo, mas não anulava o ato decorrente de sua violação. Ver (ULPIANO, 2002, p. 23). No império de Cláudio (41-54 d.C.),

É torpe o tribunal que angaria grandes riquezas (OVÍDIO, 2010, p. 93).

Comprar a preço baixo uma solução fora do sistema judicial romano, como na cena do mercado de pulgas do *Satíricon*, não é diferente da saída encontrada pelos pleiteantes de vingança na província romana da Britânia, que, entre II d.C. e IV d.C., deixaram testemunhos de suas modestas negociações com os deuses em placas feitas de liga de chumbo. Uma característica desses documentos epigráficos é o pedido de devolução do objeto roubado e a exigência de uma vingança contra o criminoso, comumente, um desconhecido.

2. Ilustração e transcrição da placa *Uley 2*

	<p>commonitorium deo Mercurio a Satur(-nina muliere de lintia(-mine quod amisit ut il(-le qui ho[c] circumuenit non ante laxeturnis<s>i</p> <p style="text-align: right;">quand[o]</p> <p>res s(upra)dictas ad fanum s(upra)d[ic](-tumattul[e]rit si uir si [m]u(-lier si seruus si liber</p>
	<p>deo s(upra)dictotertiam partem [d]onat ita ut ex<s>igatistas res quae s(upra)s(scrip)ta(e) sunt ac a quae per(didi)t deo Siluano</p> <p>tertiaparsdonatur ita ut hoc ex<s>igat si uir si feminasi s[er]u(-us si liber ...tat</p>

a questão já se limitara ao tamanho da gratificação permitida. Ver (Fantham, 1997, p. 127).

Fonte: Centre for the Study of Ancient Documents.¹⁸⁸

TRADUÇÃO DA PLACA *ULEY 2*

Lado A

Memorando ao deus Mercúrio:

de Saturnina, uma mulher, acerca da veste de linho que perdeu.

Que aquele que a surrupiou não seja liberado antes, a não ser quando as coisas supracitadas tiver levado ao templo supracitado.

Se homem, se mulher; se escravo, se livre.

Lado B

Para o deus supracitado, ela oferta uma terça parte

de modo que ele cobre essas coisas que foram descritas acima.

E do que perdeu, ao deus Silvano,

é ofertada uma terça parte de modo que ele cobre isso.

Se homem, se mulher; se escravo, se livre...

A placa acima foi encontrada em 1977 em Uley, condado de Gloucestershire, sudoeste da Inglaterra, onde escavações até 1979 trouxeram à tona um santuário anterior à ocupação romana e que alcançou o início da Idade Média. Embora a cabeça de uma estátua de Mercúrio tenha sido resgatada no local, a redação da placa catalogada como *Uley 2* é endereçada também ao deus romano das matas, Silvano. O texto é um pouco diferenciado porque, em geral, os rogos eram dirigidos a uma só divindade, ainda que ela representasse simultaneamente outra, esta, autóctone, num processo de identificação de um deus romano com um deus local que é chamado *interpretatio*.¹⁸⁹ A identificação *MARTI-SILVANO* foi rasurada no lado A da placa, toda em letras capitais romanas, com a sobreposição de *MERCVRIO*, enquanto no lado B foi mantido *SILVANO*. Mas outra placa, *Uley 3*, é endereçada a *MARTI-MERCVRIO*, o que sugere um processo de *interpretatio* do

188 Desenho de HASSALL, M. W. C. Centre for the Study of Ancient Documents. Disponível em: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/img/uley-2.html>>. Acesso em: 5 maio 2014.

189 Ver (WEBSTER, 1995).

deus celta Cocidius, associado tanto a Marte quanto a Silvano em outros documentos epigráficos.¹⁹⁰

O melhor exemplo de *interpretatio* ocorre, no entanto, em Bath, condado de Somerset, no sudoeste da Inglaterra, onde ainda se encontra uma casa de banhos dos tempos romanos, erguida em torno de uma fonte de água quente. A cabeça de uma estátua de Minerva foi recuperada em 1727, mas a deusa lá cultuada é identificada com a divindade celta Súlís, sendo conhecida, então, como Súlís-Minerva, a quem foram endereçadas várias placas de imprecação.

Nos documentos literários, verifica-se a invocação múltipla a deuses ctônicos e celestes, com menção dos prodígios divinos, como nos 18 primeiros versos do solilóquio de abertura da tragédia *Medeia* (vv. 1-17) de Sêneca (4 a.C.-65 d.C.):

Deuses conjugais e tu, Lucina,
guardiã do leito nupcial, e tu que ensinaste
Tífis a tomar o freio da inédita nau que iria domar os mares¹⁹¹
e tu, severo dominador do mar profundo¹⁹²,
e o Titã, que reparte pelo mundo a luz do dia.
Hécate triforme, que exhibe brilho cúmplice em rituais secretos,
e os deuses pelos quais Jasão a mim fez uma jura
e aos que é mais legítimo que *Medeia* rogue:
caos da noite eterna, reinos opostos às alturas e manes impiedosos,
também o senhor do triste reino e sua senhora,
que ele raptou e a quem é mais fiel¹⁹³ – eu vos rogo sem fausto.
Agora! Apresentai-vos agora, deusas vingadoras do crime¹⁹⁴,
com cabelos de serpentes soltas eriçados,
estreitando nas cruentas mãos uma tocha escura.
Apresentai-vos horríveis tais como uma vez

190 Ver notas do pesquisador R. S. O. Tomlin sobre a placa em <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/tablet-notes/uley-2-notes.html>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

191 Minerva.

192 Netuno.

193 Dis e Proserpina.

194 As Fúrias.

em meu matrimônio estivestes:
dai à nova esposa a morte, a morte ao sogro e à estirpe régia¹⁹⁵.

A partir daí se segue toda a articulação da vingança numa complexa tessitura de oratória forense, ações humanas e poderes mágicos, com o desfecho de quatro mortes e a princesa bárbara conquistando a liberdade na carruagem do avô Sol. A dimensão dessa vingança é, na grandiloquência do documento literário, incomparável ao que se verifica nas placas da Britânia, com seus votos de uma simplicidade que sugere certa inocência. No entanto, essa impressão é resultante dos textos formulares, que mantêm, como na literatura, repetição rítmica e encantatória, parte do ritual de oferenda da placa ao deus.

Rituais mágicos são centrados no feitiço ou conjuro, ao qual são associadas três características – efeitos sonoros reproduzindo certos fenômenos naturais ou estados emocionais; repertório lexical de invocação, comando ou súplica; alusões a mitos. Outra característica é o uso de substâncias e/ou objetos que, se acredita, recebam, retenham e transfiram o feitiço ao destinatário (MALINOWSKI, 1948, p. 54-55). Consistindo de expressão verbal e de manipulação de matéria, os atos de magia são considerados “atos performativos”, no sentido apontado pelo antropólogo Tambiah, uma vez que, ao serem executados, transferem determinada propriedade a um objeto ou pessoa a partir da identificação entre dois elementos – por exemplo, uma fria placa de chumbo e o corpo a ser vitimado pela imprecação (TAMBIAH, 1973, p. 199-203). Essa identificação sustenta uma ação à distância, calcada na analogia da persuasão, ou seja, o que acontece a um desses corpos poderia influenciar o outro.

Tambiah, citando o classicista Lloyd e seu *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*, endossa um tra-

195 Tradução de Renata Cazarini de Freitas, como as demais, exceto quando citado outro tradutor.

ço comum entre ciência e magia: o objetivo de controlar a realidade (LLOYD, 1966 *apud* TAMBIAH, 1973, p. 207-212). A diferença fundamental no uso do raciocínio por analogia na ciência e no ritual é que, neste último, a ação não tem caráter *preditivo*, mas *persuasivo* de transferência de característica(s) existente(s) em um elemento a outro semelhante, mas de alguma forma carente dela(s). O ritual de magia é, então, concebido pelo antropólogo como um procedimento sob condições bem específicas, vinculação entre discurso (*speech*) – encantamentos proferidos – e ação (*action*) – objetos manipulados. O discurso do ritual é em si um ato de fala (*speech act*) de caráter performativo, seguindo a teoria de J. L. Austin e J. R. Searle (1984). A “felicidade” ou não de um ato de magia depende da satisfação de algumas condições: consecução do ritual, autoridade do executor e intenção do beneficiário. Já a “infelicidade” de um ato de magia, não cumpridas as condições necessárias, não é suficiente para invalidar a crença no ritual como um sistema de controle da realidade (TAMBIAH, 1973, p. 225).

Para determinadas comunidades, incluindo o antigo Império romano, recorrer à magia é acionar um dispositivo de administração de riscos. Um possível modelo de análise antropológica é o de Foster (1965 e 1972) e seu conceito de *limited good* em sociedades agrárias ou pré-industriais, ou seja, tais comunidades se enxergam como sistemas fechados em que a disponibilidade de bens – e não apenas bens materiais – é limitada: se um membro se beneficia, outro se prejudica. Como afirma Toner acerca da não elite na Roma antiga, amaldiçoar era “a desperate attempt by people to stop someone else taking what little they had, leaving them stranded on the wrong side of the subsistence threshold” (TONER, 2012, p. 14).¹⁹⁶

196 “Uma tentativa desesperada das pessoas de impedir alguém de tomar o pouco que tinham, deixando-as isoladas do lado errado da linha de subsistência”.

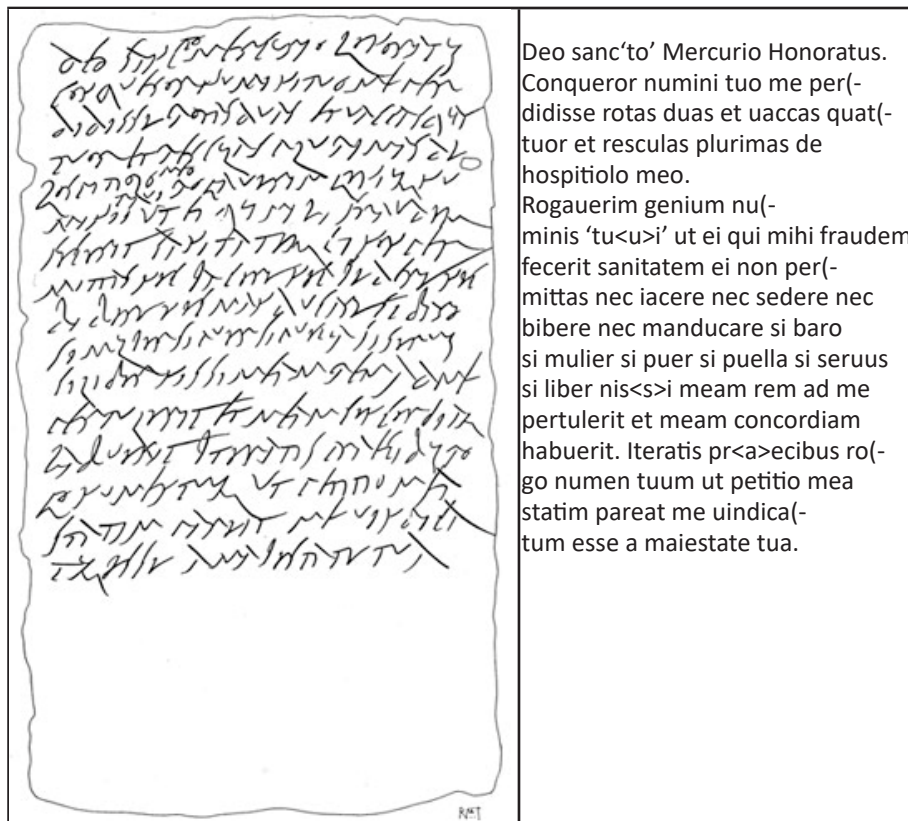
Uma característica fundamental das placas de impreciação é que elas não passaram por qualquer crivo, chegando até nós tal como foram encontradas no local onde haviam sido originalmente depositadas. No prefácio ao livro em que editou importante coleção de *defixiones*, Gager afirma:

[U]nlike ancient literary texts, they are devoid of the distortions introduced by factors such as education, social class or status, and literary genres and traditions. Most of all, they are intensely personal and direct. Of course, we are not so naive as to believe that the defixiones were uninfluenced by cultural forces (GAGER, 1992, p. v).¹⁹⁷

Para analisar as placas traduzidas, tomou-se como paradigma *Uley 72*, preservada com texto integral, representativa do universo investigado em diversos quesitos e de fácil leitura na sua grafia original. Encontrada em 1978 no templo de Mercúrio em Uley, a placa de chumbo (76 mm x 131 mm) foi inscrita em letra cursiva romana antiga (ORC), entre 150 d.C. e 275 d.C. aproximadamente. Se o primeiro documento, *Uley 2*, era denominado “memorando”, o segundo é uma “petição”, revelando ambos a intenção de estabelecer uma comunicação formal, de caráter oficial, com Mercúrio.

197 “Diferentemente dos textos literários antigos, elas [as placas] estão livres de distorções introduzidas por fatores como educação, classe social ou status, bem como gêneros literários e tradições. Acima de tudo, são intensamente pessoais e diretas. É claro que não somos tão ingênuos para pensar que as defixiones não foram influenciadas por forças culturais”.

3. Ilustração e transcrição da placa Uley 72



Fonte: Centre for the Study of Ancient Documents.¹⁹⁸

TRADUÇÃO DA PLACA ULEY 72

Para o sagrado deus Mercúrio. De Honorato.

Reclamo à tua divindade que perdi duas rodas e quatro vacas e diversas coisinhas de minha casa. Venho rogar ao gênio da tua divindade que, a esse que me defraudou, a ele não concedas saúde, nem deitar nem sentar, nem beber nem mastigar – se homem, se mulher; se rapaz, se moça; se escravo, se livre – a não ser que me entregue minha propriedade e obtenha minha anuência. Com repetidas preces, rogo a tua divindade que minha petição de imediato consiga que eu seja vingado pela tua majestade.

198 Desenho de Tomlin, R. S. O. Centre for the Study of Ancient Documents. Disponível em: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/img/uley-72.html>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

De Saturnina havia sido furtada uma veste de linho (*linteamen*), já de Honorato, entre outras coisas de menor valor, o que aparenta ser um carro de bois ou algum outro equipamento agrícola, talvez um arado a tração, descrito em suas partes.¹⁹⁹ Enquanto a mulher não informa de onde teve seu objeto roubado e o quer entregue ao templo, que por sua vez receberá uma oferenda no valor de um terço da peça resgatada, o agricultor conta ao deus que os seus bens foram levados de sua casa e cobra que sejam devolvidos a ele próprio, sem nada oferecer em troca pela dádiva. Nos dois pleitos, são distintos os verbos que se referem aos roubos (*circumuenio* e *fraudem facio*), mas é comum a ambos a fórmula que procura cobrir todas as possibilidades de identificação do ladrão: *si uir/baro si femina/mulier si puer si puella si seruus si liber*.

Essa formulação é associada aos textos jurídicos por pesquisadores como Versnel, que cunhou o termo *judicial prayers* (preces judiciais) para as *defixiones* que tentam persuadir o deus para a causa alegadamente justa do pleiteante em vez de apenas exigir da divindade um malefício contra outra pessoa: “In this context there is abundant use of formula iclanguage closely imitating that used in the secular court so flaw” (VERSNEL, 1991, p. 90).²⁰⁰

Mas Honorato vai além de um pedido de recuperação da sua propriedade e roga que seja também vingado (*uindicatum esse*) de imediato (*statim*), lançando sobre o ladrão uma maldição de caráter formular: *nec iacere nec sedere nec bibere nec manducare*. Embora recorrente nas placas de impreciação da Britânia, Saturnina não faz uso dessa fórmula. Contudo, a mensagem parece estar subentendida quando ela pede que o deus não libere o ladrão (*ne ante laxetur*), man-

199 Ver as notas de Tomlin sobre a placa disponível em: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/tablet-notes/uley-72-notes.html>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

200 “Nesse contexto, há uso abundante de linguagem formular imitando de perto aquela usada nos tribunais de justiça seculares”.

tendo-o, portanto, sob controle. A formulação da vingança tem variantes ainda mais incisivas na região, incluindo o pagamento em sangue e a impossibilidade de gerar descendentes.

O que une as 1.600 placas de imprecação – patrimônio da cultura material dos séculos V a.C. a VIII d.C., recuperado em um vasto território, a maioria redigida em grego, chamadas *katádesmoi* – é a vinculação (*binding*, na literatura acadêmica em inglês) entre o artefato mágico inscrito e o alvo da maldição. Às 500 placas em latim são atribuídos variados nomes: *defixio*, *deuotio*, *donatio*, sendo o primeiro o mais usual na literatura acadêmica. A palavra é derivada do verbo *defigo*, cobrindo um campo semântico desde espetar de cima para baixo e, assim, pregar, prender, imobilizar, até encantar, enfeitiçar, amaldiçoar. Parte dos artefatos recuperados tinha sido perfurada por prego(s) – algumas placas afixadas publicamente, outras tantas depositadas em túmulos, poços ou fontes de água. A elaboração dos textos revela um gradual desenvolvimento da linguagem, como atesta o pesquisador Faraone:

[T]he very fact that the great majority of the earliest Sicilian and Attic *defixiones* consist solely of lists of names strongly suggests that a verb of binding was uttered aloud sometime during the ritual and that the later development of more-complex, written *formulae* reflects a desire to inscribe more and more of the spoken charm on the tablet, a process that was undoubtedly accelerated by the gradual spread of literacy in the classical period (FARAONE, 1997, p. 5).²⁰¹

As placas mais antigas revelam o objetivo de assegurar resultados favoráveis em disputas judiciais, comerciais, amorosas e esportivas (FARAONE, 1997, p. 10-11). A literatura clássica reflete a disseminação

201 “O fato de que a grande maioria das primeiras *defixiones* da Sicília e da Ática consiste apenas de listas de nomes sugere claramente que um verbo de vinculação era dito em voz alta em algum momento do ritual e que o desenvolvimento posterior de fórmulas escritas mais complexas reflete o desejo de inscrever mais e mais do feitiço falado na placa, processo que foi, sem dúvida, agilizado pela disseminação gradual do domínio da escrita no período clássico”.

dessa prática a ponto de Plínio, o velho (23-79 d.C.) ter afirmado na *Naturalis Historia* 28.19 que “não há quem não tema ser amaldiçoado por preces funestas”.²⁰² E elas podiam atingir qualquer um, até mesmo um imperador em potencial, como Germânico. A morte do general romano é narrada por Tácito (55-120 d.C.) nos *Annales* (II, 69) como decorrente de um ritual de magia, pelo qual teria sido responsável o rival Pisão:

A agressividade da doença aumentava pela convicção de ter recebido de Pisão um veneno. E se iam encontrando no solo e em paredes restos de corpos humanos, feitiços, imprecações e o nome de Germânico inscrito em placas de chumbo, resquícios meio queimados e embebidos em sangue escuro, assim como outras coisas maléficas, com as quais, como se diz, as almas são consagradas às divindades infernais.

Era familiar à cultura romana antiga a crença em forças sobrenaturais que atuavam sobre a riqueza e a saúde. Considerando que essa era uma cultura que operava com base no conceito de *limited good*, Toner observa que era necessário manter planejamento constante para obter os recursos necessários à vida cotidiana e se precaver de ameaças de toda maneira, incluindo a magia:

Some of their problems were the work of fate; others chance; others still of people enlisting evil spirits. [...] But we should not see them as credulous simpletons. The people had to be discerning to survive. They did not just believe in anything; they believed in what worked (TONER, 2012, p. 53).²⁰³

Exemplos podem ser colhidos tanto entre os humildes quanto entre os romanos cultos. Entre os anos 10 e 12 d.C., Ovídio compôs o poema de 644 versos “In Ibin” ou “Contra Íbis” como uma maldi-

202 Em latim: *defigi quidem diri sprecationibus nemo non metuit.*

203 “Alguns dos problemas deles decorriam da ação do destino, outros, do acaso, outros ainda, das pessoas invocando maus espíritos. [...] Mas não deveríamos vê-los como crédulos simplórios. As pessoas tinham que ter bom senso para sobreviver. Não era que eles acreditassem em qualquer coisa, mas acreditavam no que funcionava”.

ção contra um suposto inimigo apelidado Íbis, na esteira do poeta grego Calímaco (310-240 a.C.), a quem é atribuído texto homônimo.²⁰⁴ A maior parte do poema expõe mitos que relatam destinos terríveis (vv. 251-638) tomados como *exempla* pelo poeta para o alvo de sua *defixio*. O final (vv. 639-44) traz a ameaça de uma nova obra em que o amigo infiel terá o nome verdadeiro revelado. A abordagem do poema como uma *deuotio* (ou *defixio*), sustentada por Jacques André citando Carolus Zipfel,²⁰⁵ permite interpretá-lo como um dispositivo nas relações de força entre o poeta, que, expulso de Roma, defendia o direito a suas propriedades porque era um *relegatus*²⁰⁶ e não um *exul*, e o inimigo que tentava se apoderar delas:

Les sources de l'Íbis ne sont pas purement littéraires et la cérémonie décrite aux v. 98-106 n'est pas imaginée. La *defixio* était un rite magique dont le célébrant attendait l'envoûtement de son ennemi. Primitivement destinée à immobiliser pour l'empêcher de nuire celui dont on inscrivait le nom sur une tablette, elle devint vite un instrument de vengeance attirant sur la tête du coupable les châtiments souhaités dans les malédictions. Le but de ces *deuotiones* est alors double: fixer le nom, donc la personne visée, pour qu'elle n'évite pas la punition, et contraindre les dieux à intervenir. La *deuotio* d'Ovide est aussi double: désignation de la victime (v. 95-96), obligation faite aux dieux de l'accabler (v. 67-94). Le rite traditionnel s'y trouve ainsi observé (ANDRÉ, 1963, p. x).²⁰⁷

204 Ovídio afirma nos vv. 55-58: Nunc quo Battiades inimicum deuouet Ibin, / hoc ego deuoueo teque tuosque modo. / Utque ille, historiis inuoluam carmina caecis: / non soleam quamuis hoc genus ipse sequi: "Agora, tal como o filho de Bato [Calímaco] amaldiçoa seu inimigo Íbis, do mesmo modo eu te amaldiçoo e aos teus. E, tal como aquele, cobrirei meus cantos de histórias sombrias, embora não costume eu mesmo seguir esse gênero".

205 C. Zipfel, Quatenus Ouidius in Ibide Callimachum aliosque fontes inprimis defixiones secutus sit, diss. Leipzig, 1910 apud J. André, 1963, p. x.

206 Idem, p. vi.

207 "As fontes do Íbis não são puramente literárias e a cerimônia descrita nos vv. 98-106 não é inventada. A *defixio* era um ritual mágico em que o celebrante pretendia enfeitiçar seu inimigo. Originariamente destinada a imobilizar de forma a impedir males àquele que tivesse o nome inscrito sobre uma placa, tornou-se logo um instrumento de vingança atraindo para o acusado, por meio de maldições, as punições

O mesmo verbo latino que Ovídio usa para amaldiçoar – *deuou-eo* – ocorre em uma placa do *corpus* pesquisado, *Bath 10* (vv. 95-106). A *deuotio* ovidiana se sustenta no poder da palavra ao ameaçar com a má fama o amigo infiel e ao simular um ritual mágico em que o poeta se apresenta como sacerdote:

Eu o amaldiçoou, esse que minha mente conhece como Íbis,
que sabe que, pelos seus atos, mereceu essas imprecações.
Não me demoro mais: executarei como sacerdote os votos formais.
Todos que assistem meus rituais, sede propícios.
Todos que assistem meus rituais, dissei palavras lúgubres
e acercai-vos de Íbis, faces banhadas de lágrimas,
e com maus agouros e pés esquerdos avançai,
e vestes negras recubram vossos corpos.
Também tu, por que hesitas em levantar as fitas mortuárias?
Já se eleva, como tu mesmo vês, o altar de teu funeral.
Teu cortejo está pronto, que não haja demora nestes votos sinistros:
oferta teu pescoço, vítima funesta, a minhas lâminas.

Mais uma vez, sob a grandiloquência da poesia, podem-se estabelecer relações, por exemplo, lexicais, com as placas de imprecação. André chega a afirmar a existência, na Roma antiga, da *deuotio* como “gênero literário” fundado nas crenças populares: “Depuis le milieu du premier siècle avant J.-C., les pratiques magiques avaint gagné la poésie, ce dont témoignent Virgile, Tibulle, Propertius et Horace” (ANDRÉ, 1963, p. xii).²⁰⁸ De fato, Virgílio (70-19 a.C.) é o autor do mais vívido relato de um ritual de *defixio*, porém voltado à amarração amorosa, não à vingança. Na *Bucólica* VIII, o pastor Alfesibeu entoava, a partir do verso 65, o conjuro para trazer de volta o amante Dáfnis – com sucesso

desejadas. O objetivo dessas deuotiones era, então, duplo: vincular o nome, por conseguinte, a pessoa visada, para que não evitasse a punição, e constranger os deuses a intervir. A *deuotio* de Ovídio também é dupla: descrição da vítima (vv. 95-6), exigência aos deuses de a oprimirem (vv. 67-94). O rito tradicional é assim respeitado”.

208 “Desde meados do séc. I a.C., as práticas de magia conquistaram a poesia, do que são testemunhas Virgílio, Tibulo, Propércio e Horácio”.

imediatamente, que é o esperado de um ato de magia como já se viu na placa *Uley 72*, quando Honorato exige presteza.

O poema de Virgílio ilumina o de Ovídio porque é mais explícito quanto à cerimônia: em ambos rituais (*sacrae*), são entoados feitiços (*carmina*) e são manipuladas fitas (*vittae*) nos altares. No entanto, em Ovídio, os *carmina* são funestos (*dira*) e as fitas são mortuárias (*ferales*). Não está explicitada em Ovídio a manipulação de uma efígie em cera da vítima como ocorre em Virgílio, relativamente comum na Antiguidade, tanto que algumas foram recuperadas por arqueólogos, porém não na Britânia. No poema de Virgílio é de notar, ainda, o uso do fogo e da água no ritual, assim como a repetição encantatória de um verso. Dois trechos são ilustrativos:

Trazei-o da cidade para casa, meus feitiços, trazei Dáfnis.
Tal como este barro endurece e esta cera se dissolve
num só fogo, da mesma forma Dáfnis como meu amor.
Esparge a mistura e acende os delicados loureiros com betume:
o malvado Dáfnis me queima; e eu, Dáfnis com este loureiro.

[...]

Trazei-o da cidade para casa, meus feitiços, trazei Dáfnis.
Leva as cinzas para fora, Amarílis, e na correnteza
lança-as de costas e não te vires para olhar. Com elas, eu
atingirei Dáfnis: ele descuida dos deuses, dos feitiços.
(vv. 79-83; vv. 100-103)

Dáfnis era vulnerável porque não estava plenamente integrado à mentalidade do *limited good*. Desatento às precauções, foi vencido pelos feitiços. Cinzas resultantes do ritual de magia aparecem, como se viu, na narrativa histórica acerca de Germânico. A efígie de cera que se liquefaz ocorre também no livro IV da *Eneida*, em que a rainha Dido busca na magia a *uia* para enfrentar a “traição” de Eneias, cuja efígie é colocada no fogo (v. 508).²⁰⁹ O riacho que transporta a oferenda de Alfisebeu confirma a importância do elemento água nos rituais, como

209 Ver TUPET, 1976, p. 232-266.

se pode verificar pela abundância de placas de imprecação em Aquae Sulis, a atual cidade inglesa de Bath.

4. Um só tipo de crime

A água que brota ainda hoje a 46,5°C num volume de 13 litros por segundo em uma das duas fontes de água quente da Inglaterra atraía já o culto à deusa celta Súlís quando lá chegaram, no século I d.C., os soldados do Império romano e, unindo nome e habilidades de Minerva a especificidades da divindade autóctone, construíram uma suntuosa casa de banhos e um templo no local em honra dela(s). Estima-se que o complexo tenha sido concluído em 75 d.C, sob o imperador Vespasiano, após a derrota da rainha Boudica na rebelião contra os romanos (60-61 d.C.). Isso era “construir” a história, como implica o guia oficial do ponto turístico: “Thus Sulis and her Sacred Spring remained while the scape around them began to change”.²¹⁰

As evidências revelam que, um século depois, a rotina na casa de banhos da província não se distinguia tanto de uma da capital do Império. Numa e noutra havia grande movimentação de visitantes e pequenos furtos. Apuleio (125?-170 d.C.), no quadro que traça da Grécia do século II d.C. em “O asno de ouro” 4.8 (“Libri Metamorphoseon”), coloca um ladrão a zombar de outros, tratados como meros gatunos de bugigangas em casas de banho ou em alcovas de idosas. Em Roma, o filósofo, tragediógrafo e político Sêneca lamenta na epístola 56.2 a condição de morar sobre uma dessas casas de banho tão ruidosas em que eram flagrados ladrões. E há também Catulo (87/84?-54/52 a.C.), que se dirige, no “Poema 33”, a Vibênio, como *O furum optime balneariorum*, “o melhor ladrão das casas de banhos”. Também Talo ganhou fama de ladrão pelas palavras de Catulo, no “Poema 25”: *remitte pallium mihi meum, quod inuolasti*, “devolve-me meu manto que roubas-

210 The essential Roman Baths, p. 9: “Assim, Súlís e sua Fonte Sagrada permaneceram ao passo que a paisagem em torno delas começou a mudar”.

te” – embora este pareça mais um gatuno de alcova. Como nota Knapp o prefeito dos vigias da cidade de Roma tinha, por lei,²¹¹ autoridade para inibir esses furtos, sendo os escravos de tais estabelecimentos suspeitos de conivência nas ações “de caráter fraudulento”, a mesma terminologia legal usada por Honorato na distante Uley.²¹²

Na casa de banhos de Bath foram recolhidas na escavação arqueológica realizada em 1980 cerca de 130 placas de imprecação, muitas fragmentárias ou ilegíveis. A isso se acrescentam cerca de 140 placas de Uley e outras coletadas esparsamente na antiga Britânia. A peculiaridade destas em relação aos exemplares de outras regiões do Império romano é que tratam essencialmente da vingança de um só tipo de crime: o furto.²¹³ O verbo mais frequente nos documentos para designar essa ação criminosa é *inuolo*, que somente ocorre com essa acepção na literatura clássica no *Satíricon* e no citado “Poema 25” de Catulo, em que o objeto furtado – *pallium* – é do mesmo tipo cobiçado em Bath.²¹⁴

Não muito distante dali, em Caerleon, País de Gales, antiga *Isca Silurum*, quartel-general da II Legião Augusta, foi resgatada a placa talvez mais velha da província, registrada no *Roman Inscriptions of Britain* como *RIB 323*, inscrita em letra romana cursiva antiga (ORC), estimada do início do século II d.C.

211 Digesta Justiniani, D.1.15.3.5: Aduersus capsarios quoque, qui mercede seruanda in balineis uestimenta suscipiunt, iudex est constitutus, ut, si quid in seruandis uestimentis fraudulenter admiserint, ipse cognoscat. Trad. de Hércio Maciel França Madeira: “É instituído também como juiz contra os escravos guarda-roupas que nos banhos, por dinheiro, se encarregam das roupas, para que ele próprio conheça se eles permitiram que ocorresse fraudulentemente alguma coisa ao conservar as roupas” (KNAPP, 2011, p. 44).

212 Também a placa Bath 35, inscrita em ORC, traz a expressão *fraudem facere* para “roubar”, assim como o autor anônimo roga (rogo) à deusa Súlís-Minerva que o vingue (uindices), em linha com Uley 72.

213 Ver Preface, p. 59-105, da mais completa obra a respeito: *The temple of Sulis Minerva at Bath, v.2: The finds from the Sacred Spring*, 1988.

214 Como atesta a placa Bath 32. Ver (FUNARI 2003, p. 51).

5. Ilustração, transcrição e tradução da placa *RIB 323*



DOM(I)NA NE(-
MESIS DO TI(-
BI PALLEUM
ET GALLICULAS
QUI TULIT NON
REDIMAT NI(SI)
U[I]TA SANGUINE
SUA

Fonte: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/tablet-notes/caerleon-notes.html>>.
Acesso em: 5 mar. 2014.

TRADUÇÃO DA PLACA *RIB 323*

Senhora Nêmesis,
te dou o manto
e as botas.
Quem pegou
não possa se redimir
a não ser com sua
vida, seu sangue.

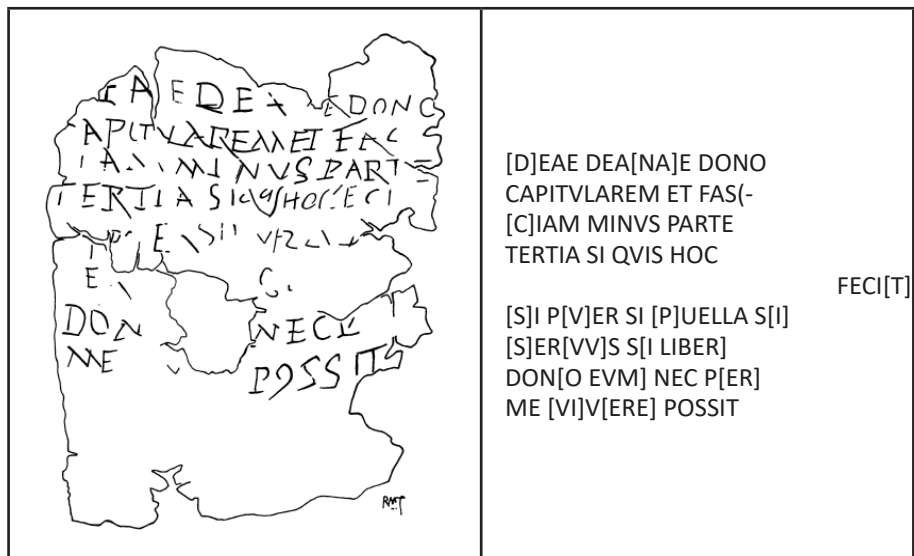
A placa foi localizada em 1927 na arena do anfiteatro, estrutura em pedra de 80 d.C. Na entrada leste, havia um nicho com altar consagrado provavelmente à deusa da vingança Nêmesis, como o texto faz pressupor. Embora já tenha sido interpretada como uma *defixio* contra uma das partes numa competição (talvez de gladiadores), Versnel²¹⁵ propôs a leitura de que se trata de uma placa de imprecção em linha com as demais encontradas na Britânia, portanto, clamando por vingança contra um furto: do manto (*palleum*) e das botas (*gallículas*), sandálias de amarrar como as dos soldados romanos. Assim, *tulit*

215 Ver (VERSNEL, 1991, p. 86; GAGER, 1992, p. 198) e ver TOMLIN disponível em: <<http://curses.csad.ox.ac.uk/tablets/tablet-notes/caerleon-notes.html>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

não significaria vestir, mas furtar, subtrair (igual a *abstulit*, pretérito perfeito de *aufero*), tal como outros compostos de *fero* podem significar entregar, devolver, como *pertulerit* na placa *Uley 72*. Caerleon ostentava também uma casa de banhos, sem templo, o que permite a conjectura de que as vestes tenham sido roubadas lá, mas a placa, no entanto, fora depositada no nicho consagrado a Nêmesis no anfiteatro próximo dali.

Na atual área da cidade de Londres, a *Londinium* romana, foi encontrada em 1992 uma placa em um dreno na arena do anfiteatro Guildhall Yard, com intensa corrosão, dirigida a Diana, deusa também associada a Nêmesis e aos jogos gladiatórios,²¹⁶ inscrita em letra capital romana *quadratta* (c. 160-250 d.C.).

6. Ilustração, transcrição e tradução de *Londinium TQ 324 813*



Fonte: Roman Britain in 2002.²¹⁷

216 Ver Roman Britain in 2004, p. 496. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30030490>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

217 Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3558552>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

Para a deusa Diana. Oferto o enfeite de cabeça e a faixa menos uma terça parte, se quem fez isso – se rapaz, se moça; se escravo, se livre – eu o oferto e não possa, por minha causa, viver.

Tanto em Caerleon quanto em Londres, a vingança será satisfeita apenas com o sangue e/ou a morte do ladrão – solução um tanto extremada na comparação com *Uley 72*, mas uma maldição menos devastadora do que a que se verá em *Bath 10*. São de uso feminino os objetos furtados em Londres, o que torna pouco provável que a ação tenha ocorrido na arena, sugerindo, por analogia com Caerleon, que houvesse no anfiteatro um sacrário a Diana-Nêmesis, onde a placa pode ter sido depositada. Boa parte do texto da placa de *Londinium* é reconstruída a partir das fórmulas recorrentes nas placas da Britânia, como a frase “*si puer, si puella...*” e suas variantes, tal qual aparecem em *Uley 2* e *Uley 72*, já apresentadas, e em *Bath 10*, a seguir. Esses quatro documentos têm ainda em comum o fato de a divindade ser referida primeiramente no caso dativo, explicitando a quem é dirigido o pleito. Isso é bastante distintivo das imprecizações literárias, como em *Medeia*, quando os deuses são invocados por meio do caso vocativo do latim – o que ocorre em *RIB 323*.

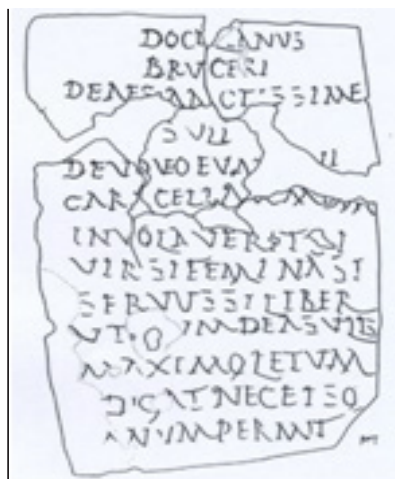
Por fim, a negociação entre as partes em Londres é curiosa porque, além de uma compensação numa proporção maior em relação ao objeto roubado (em *Uley 2* era de um terço; em *Londinium*, dois terços), agora também o ladrão é ofertado à deusa. Mas esse caso não é único.²¹⁸

Em *Bath 10*, o desvelo com a distribuição das palavras na placa, inscrita em ambos os lados em capitais romanas rústicas, revela trabalho manual hábil do século II d.C. Essa maldição se apresenta como uma *deuotio* ao utilizar o verbo *deuoueo*, como faz Ovídio no verso 95

218 Também nas placas Bath 61 e 65. Ver *The temple of Sulis Minerva at Bath*, v. 2: *The finds from the Sacred Spring* e (FUNARI, 2003, p. 52).

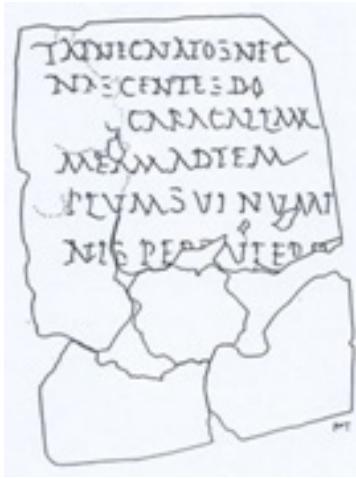
de “Contra Íbis”. Também a palavra *letum* para “morte” chama atenção: o termo é usado na literatura latina, por exemplo, no verso 17 da *Medeia* senequiana, e retomado nesta placa e em *Uley 43*, as duas possivelmente inscritas pelo mesmo homem – um tal Docilianus ou Docilinus, que apreciava a expressão *eum/eosletum/leto adigat/adi-gas* a ponto de fixá-la em ambas.²¹⁹

7. Ilustração, transcrição e tradução da placa *Bath 10*



DOCILIANVS
BRVCERI
DEAE SANCTISSIM(A)E
SVLI
DEVOVEO EVM [Q]VI
CARACELLAM MEAM
INVOLAVERIT SI
VIR SI FEMINA SI
SERVVS SI LIBER
VT []VM DEAE SVLIS
MAXIMO LETVM
[A]DIGAT NEC EI SO(-)
MNVM PERMIT

219 Toda a explicação dessa conjectura está disponível em: <http://curses.csad.ox.ac.uk/4DLINK2/4DACTION/WebRequestCurseTabletSearch?searchType=latin-index&searchField=CSAD_ID&thisListPosition=0&displayImage=1&displayLatin=1&displayEnglish=1&searchTerm=uley-43>.



TAT NEC NATOS NEC
NASCENTES DO(-
[NE]C CARACALLAM
MEAM AD TEM(-
PLVM SVI NVMI(-
NIS PERTVLERIT

Fonte: *The temple of Sulis Minerua at Bath, vol.2: The finds from the Sacred Spring*, 1988, p. 122-123.

Tradução da placa *Bath 10*

Dociliano,

filho de Brucero.

Para a sagradíssima deusa Súlís.

Amaldiçoo esse que roubou meu casaco

– se homem, se mulher;

se escravo, se livre.

Que a deusa Súlís o conduza à pior morte e não conceda
a ele sono,

nem filhos, nem

os por nascer, até

que entregue meu casaco ao templo

de sua divindade.

A impreciação aqui chega ao limite de vincular até mesmo os filhos ainda não nascidos do ladrão de um casaco típico da Gália e da Britânia (*caracalla*), veste associada ao imperador Marcus Aurelius Antoninus, o “Caracalla”, no início do século III d.C. Segundo Tomlin, essa

placa pode exibir a primeira referência escrita a essa capa com capuz, mas é de difícil datação devido à artificialidade da composição, podendo ser do século II d.C. (TOMLIN, 1988, p. 123). Outra *caracalla* furtada ocorre na placa *Bath 65*.

Excetuada a maior sofisticação de *Bath 10*, as demais placas são exemplares contundentes do chamado “latim vulgar”, exibindo desde desvios de grafia como *palleum* quando deveria ser *pallium* ou *galliculas* por *caligulas*, a adoção de novos termos como *baro* (Uley 72, *Bath 44* e *Bath 65*) e *mascel* (*Hamble Estuary*) em lugar de *uir* para “homem” nas fórmulas abrangentes do tipo “*si... si...*”, até ocorrências de inadequação sintática.

Na última placa, a seguir, a interessante imagem do alvo da *defixio* se dissolvendo, como a efígie na *Bucólica VIII* de Virgílio, é retomada, mas refletindo a confusão à época entre verbos latinos ativos e depoentes.

8. Ilustração, transcrição e tradução da placa *Bath 4 (RIB 154)*

	<p>qu[i] mihi Vilbiamin[u]olauit sic liquat com[o](do) aqua... quieam [inuol]avit [] Veluinna Ex[s]upereus VerianusSeuerinus A(u)gustalisComitianus Minianus Catus Germanill[a] louina</p>
--	--

Fonte: *The temple of SulisMinerua at Bath, vol.2: The finds from the Sacred Spring*, 1988, p. 112-113.

Tradução da placa *Bath 4 (RIB 154)*

Quem roubou Vilbia de mim se dissolva como água... quem
a roubou...

Velvina, Exsupero,

Veriano, Severino,

Augustal, Comiciano,

Miniano, Cato,

Germanila, Jovina.

Batizada *the original* porque foi a primeira resgatada em Bath, em 1880, a placa, inscrita em uma ordem correta das palavras, mas com as letras da esquerda para direita em cada uma delas, representa até hoje um enigma: o quê ou quem foi roubado? O pleiteante não se identifica, mas apresenta suspeitos (uma segunda grafia ocorre a partir da linha 4) e lança a imprecisão com o verbo depoente *liquor*, porém numa forma ativa ou ainda uma confusão entre *sic liquat* e *liquiscat*, muito mais próximo do verbo utilizado por Virgílio no verso 80 da *Bucólica VIII: utcera liquescit*.²²⁰

A vingança contra o roubo de uma pessoa, provavelmente uma escrava, não tem paralelo nas placas da Britânia, embora os editores de *RIB* tenham reafirmado essa análise em 1998, atestando Vilbia como um possível nome feminino celta. A mais recente avaliação, de Paul Russel, em 2006, partindo de estudos fonológicos, aponta *uilbia* como um termo bretão para algum tipo de ferramenta pontuda.²²¹ Um objeto e não uma pessoa, alguns pesquisadores alegam, seria o complemento mais adequado para o verbo *inuolo* típico das placas, porém, no *Satíricon* 63.8, bruxas roubam o corpo de um jovem escravo nos seguintes termos: *non cor habebat, non intestina, non quicquam: scilicet iam puerum strigaeinuolauerant et supposuerantstramenticiumuaua-*

220 Ver análises do latim utilizado nessa placa em (TOMLIN, 1988, p. 112; ADAMS, 1992, p. 1-26, especificamente p. 17).

221 Sobre a polêmica, ver o artigo VILBIAM (RIB 154). Kidnap or Robbery? Britannia, v. 37, p. 363-367, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30030527>>. Acesso em: 5 mar. 2014.

tonem, “não tinha coração, nem tripas, nada: as bruxas já haviam roubado o menino, é claro, e o substituíram por um boneco de palha”.²²²

Considerações finais

A magia ou pelo menos a crença na necessidade dela perpassava a cultura do Império romano, como atestam os documentos literários e epigráficos apresentados neste artigo. A diferença de mentalidade entre elite e não elite transparece menos nas fórmulas de apelo aos deuses por vingança do que na forma de tratamento dirigida a eles. Enquanto as placas de impreciação exibem um cuidado no encaminhamento do pleito, revelando que o peticionário reconhece a distância que o separa da outra parte, ou seja, da autoridade divina; nos textos literários cobra-se a presença simultânea de vários deuses por meio de vocativos e imperativos. Em compensação, como que para agradar os deuses, os pleiteantes da literatura clássica elencam seu conhecimento dos prodígios divinos, o que não ocorre nas placas – exceto quando há um tratamento de deferência como em *Uley 72*, na qual Mercúrio é reverenciado como “sagrado”.

Numa leitura contrastiva, a elocução dos documentos epigráficos deixa transparecer uma relação entre as partes mais francas, refletindo possivelmente a expressão cotidiana da não elite, em que se verifica a necessidade de ser prático, ter discernimento para enfrentar as adversidades. As placas sugerem que mesmo objetos aparentemente de pouco valor eram muito estimados, sendo que o furto deles mobilizava esforços de locomoção a um templo ou a um altar para o depósito das placas de maldição. O caráter formular e legalista dos textos explícita como era tratada com gravidade a alternativa da intermediação divina num assunto mundano como o furto, o que permite entrever o

222 PETRÔNIO, 2008, p. 86.

desamparo em que a estrutura judicial relegava o homem comum da província.

Referências bibliográficas

- ADAMS, J. N. The text, interpretation and language of Bath curse tablets. *Britannia*, v. 23, p. 1-26, 1992.
- ANDRÉ, Jacques. "Introduction"; In: Ovídio, *Contre Ibis*, trad. Jacques André. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- APULEIO. *O asno de ouro*. Trad. Ruth Guimarães. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.
- CATULO. *O livro de Catulo*. Trad. João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: São Paulo, 1996.
- CATULO. *Poesias*. Trad. Agostinho da Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.
- CUNLIFFE, Barry. *The temple of Sulis Minerva at Bath, v. 2: the finds from the sacred spring*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, 1988.
- FANTHAM, Elaine. The contexts and occasions of Roman public rhetoric. In: DOMINIK, W. J. (Ed.). *Roman eloquence*. London: Routledge, 1997. p. 91-106.
- FARAONE, Christopher A.; OBBINK, Dirk (Eds.). *Magika Hiera: Ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991.
- FOSTER, George M. Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist: New Series*, v. 67, n. 2, p. 293-315, 1965.
- FOSTER, George M. A second look at limited good. *Anthropological Quarterly*, v. 45, n. 2, p. 57-64, 1972.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Antiguidade clássica: a história e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- GAGER, John G. (Ed.). *Curse tablets and bidding spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1992.
- JUSTINIANO. *Digesto de Justiniano, liber primus* (bilíngue). Trad. Hélcio Maciel França Madeira. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012.
- KNAPP, Robert C. *Invisible Romans: prostitutes, outlaws, slaves, gladiators, ordinary men and women... the Romans that History forgot*. London: Profile Books, 2011.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Magic, science and religion. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, science and religion and other essays*. Boston: Beacon Press, 1948. p. 1-71.
- OVÍDIO. *Amores & Arte de amar*. Trad. Carlos Ascenso André. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.
- OVÍDIO. *Contre Ibis* (bilíngue). Trad. Jacques André. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

- OVÍDIO. *Primeiro livro dos Amores* (bilíngue). Trad. Lucy Ana de Bem. São Paulo: Hedra, 2010.
- PETRÔNIO. *Satíricon*. Trad. Cláudio Aquati. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- PETRÔNIO. *Satíricon* (bilíngue). Trad. Sandra Braga Bianchet. Belo Horizonte: Crisálida, 2004.
- RUSSEL, Paul. VILBIAM (RIB 154): Kidnap or Robbery?. *Britannia*, v. 37, p. 363-367, 2006.
- SATLOW, Michel. *Gift in Antiquity*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- SEARLE, John R. *Os actos de fala*. Coimbra: Livraria Almedina, 1984.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- SÊNECA. *Medea/Fedra* (bilíngue). Trad. Alfonso Traina. Milão: BUR, 1989.
- TÁCITO. *Anais*. Trad. Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].
- TAMBIAH, Stanley J. Form and meaning of magical acts: a point of view. In: HORTON, Robin; FINNEGAN, Ruth (Eds.). *Modes of thought, essays on thinking in Western and non-Western societies*. London: Faber & Faber, 1973.
- TOMLIN, Roger S. O. The curse tablets. In: CUNLIFFE, B. *The temple of Sulis Minerva at Bat*, v. 2: the finds from the sacred spring. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, 1988. p. 59-278.
- TONER, Jerry. *Popular culture in ancient Rome*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- TUPET, Anne-Marie. *La magie dans la poésie latine: des origines à la fin du règne d'Auguste*. Paris: Belles Lettres, 1976.
- ULPIANO. *Regras de Ulpiano* (bilíngue). Trad. Gaetano Sciascia. Bauru: EDIPRO, 2002.
- VERSNEL, H. S. Beyond cursing: the appeal to Justice in judicial prayers. In: FARAONE; OBBINK. *Magika Hiera: Ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991. p. 60-106.
- VIRGÍLIO. *Bucólicas* (bilíngue). Trad. Raimundo Carvalho. Belo Horizonte: Tessitura/Crisálida, 2005.
- VIRGÍLIO. *Eneida* (bilíngue). Trad. Manuel Odorico Mendes. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- WEBSTER, Jane. *Interpretatio: Roman word power and the Celtic gods*. *Britannia*, v. 26, p. 153-161, 1995. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/526874>>. Acesso em: 5 mar. 2014.