

REPRESENTAÇÕES DA BRUXARIA NA LITERATURA ROMANA ENTRE OS SÉCULOS I A.C. E II D.C.: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA E ANTROPOLÓGICA*

Deivid Valério Gaia**

Gabriel Paredes Teixeira***

Resumo: *A partir da década de 1980, o crescente interesse por parte de filólogos, historiadores e antropólogos em torno da presença da magia na antiguidade mediterrânea fez com que uma série de figuras da literatura antiga, até então pouco exploradas, recebesse maior atenção dos estudiosos do mundo antigo. Entre essas figuras, temos o caso das personagens do “tipo bruxa”, presentes exclusivamente na tradição literária latina. Contudo, até hoje, o aumento do interesse nessas personagens encontra como obstáculo a falta de consenso entre os estudiosos sobre a definição conceitual da bruxaria e seus termos correlatos. Ainda estamos distantes da resolução desse impasse; no entanto, ele é promotor de profícuos debates acadêmicos. Nesse sentido, este artigo tem como objetivo trazer contribuições a esse debate a partir do estudo da Antropologia – área na qual pesquisas sobre esse tema possuem uma longínqua tradição – e do estudo de caso das representações da bruxaria na literatura romana entre os séculos I a.C. e II d.C. O artigo se divide em três partes: na primeira, apresentaremos de forma sucinta o atual estado dos estudos sobre as bruxas latinas e seus impasses; na segunda, será focado o contexto atual do estudo da bruxaria na antropologia; na terceira, iremos aplicar as contribuições da antropologia aos estudos clássicos.*

Palavras-chave: *bruxas; literatura latina; Antiguidade Romana; bruxaria; antropologia.*

* Recebido em: 18/10/2019 e aprovado em: 04/11/2019.

** Professor adjunto de História Antiga da UFRJ e membro do Laboratório de História Antiga da UFRJ (Lhia).

*** Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da UFRJ, membro do Laboratório de História Antiga da UFRJ (Lhia) e editor da Revista *Gaia* da UFRJ.

REPRESENTATIONS OF WITCHCRAFT IN THE ROMAN LITERATURE BETWEEN THE FIRST CENTURY B.C. AND THE SECOND CENTURY A.D.: A HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL APPROACH

***Abstract:** Since the 1980s, the growing interest of philologists, historians and anthropologists regarding the presence of magic in the Ancient Mediterranean has made a number of previously poorly studied figures from ancient literature receive more attention of the ancient world's scholars. Among these figures are the "witch type" characters, found exclusively in the Latin literary tradition. However, until now the increase in interest in these characters has been hampered by the lack of consensus among scholars regarding the conceptual definitions of witchcraft and its correlate terms. We are still far from solving this impasse; however, it promotes a number of fruitful debates. In this sense, this article aims to bring into this debate contributions from Anthropology – a field in which research on this topic has a long tradition – and from the case study of the representations of witchcraft in Roman literature between the 1st century B.C. and the 2nd century A.D. This article is divided into three parts: in the first one, we will consisely present the current state of the studies on the Latin witches and their impasses; in the second one, the current context of the witchcraft studies in Anthropology will be presented; in the third one, we will apply the contributions of Anthropology to the classical studies on the matter.*

***Keywords:** witches; Latin literature; Ancient Rome; witchcraft; anthropology.*

Considerações sobre o conceito de bruxaria e magia: antropologia, literatura e história

No curso das últimas décadas, é indiscutível o crescimento do interesse e do volume de produção acadêmica sobre práticas mágicas na antiguidade. Isso se deve ao aumento do interesse por estudos culturais e antropológicos; às descobertas de fontes arqueológicas e epigráficas; à catalogação, estabelecimento e análise de papiros mágicos; ao interesse crescente da sociedade pelo tema da magia, tão presente no imaginário ocidental, seja a partir das crenças populares ou da divulgação midiática de temas correlatos. Essa nova realidade levou, inevitavelmente, os filólogos e historiadores a adotarem um novo posicionamento diante dos documentos literários que apresentam rituais e crenças mágicas; a partir de então, essa documentação, antes tratada de modo periférico dentro da academia, passou a ocupar lugar de prestígio nos estudos da antiguidade.

Acreditamos ainda que o avanço da produção científica acerca da magia se deve, em grande parte, ao caráter multifacetado desse objeto. Rituais mágicos poderiam ser empregados para um espectro amplo de finalidades, que iam desde curas de doenças e prevenções de acidentes até a obtenção de vitórias em disputas legais e também sucesso nos negócios (GAGER, 1999, p. 116-179). Meios mágicos podiam ser utilizados por indivíduos de diferentes camadas sociais, e seus praticantes podiam ser admirados ou execrados de acordo com a prática estabelecida e seu contexto de atuação. Fórmulas mágicas podiam ser tanto secretas e restritas a iniciados, quanto divulgadas abertamente no interior de obras técnicas ou estarem inseridas em contextos religiosos amplamente divulgados.¹ Práticas mágicas perpassavam diversos aspectos da vida na antiguidade, e seu estudo pode auxiliar na compreensão de cada um deles.

Na antiguidade, a multiplicidade de meios e finalidades da magia era acompanhada, naturalmente, de uma pluralidade vocabular para designá-la. Atualmente, no Brasil e em outros países do Ocidente, é comum que palavras como “bruxaria”, “feitiçaria” e “magia” sejam empregadas como sinônimos ou termos análogos. Os gregos, há mais de dois mil anos, porém, utilizavam diversos termos para se referir às experiências mágicas, como, por exemplo, *phármaka*, *epoidaí*, *goeteía*, *órgia* e *mageía*. De outro lado, entre os romanos, algumas das expressões mais utilizadas eram *carmina*, *defixio*, *ueneficium*, *cantu* e *magia* (OGDEN, 2009). Se a diversidade e a especificidade vocabular eram tão finas, isso não indicaria, por acaso, a amplitude dessas experiências nas sociedades greco-romanas? A multiplicidade de palavras para designar essas experiências pode ser um farol para que possamos ter uma noção da importância delas naquela sociedade. Não se tem uma riqueza vocabular tão grande para um tema de pouca importância social.

Exemplos análogos foram observados por etnógrafos em sociedades diversas. Entre os azande do Sudão, por exemplo, a bruxaria é uma substância denominada *mangu*, produzida acima do fígado de um bruxo ou bruxa e adquirida de maneira hereditária (EVANS-PRITCHARD, 1976, p. 2). Completamente distinta seria a técnica dos “feiticeiros”, denominados *avures*. Enquanto *mangu* é uma substância inata passada de pai para filho, as habilidades dos *avures* devem ser desenvolvidas por meio de anos de treinamento e da instrução de um feiticeiro experiente. Na sociedade zande, são exatamente os *avures* os responsáveis por identificar e combater bruxos

e bruxas (EVANS-PRITCHARD, 1976, p. 66) – fato comum em diversas partes do continente africano e que demonstra a clara distinção entre feiticeiros e bruxos na mentalidade desses povos.

A variedade de “categorias mágicas” distintas pode ser compreendida a partir das posições defendidas pela antropóloga Hildred Geertz (1975, p. 73-74), que criticou a aplicação da categoria “magia” de forma demasiadamente abstrata e abrangente às sociedades nas quais se observaram tais sistemas de crença. Segundo a autora, os indivíduos que tomam parte nessas atividades o fazem de maneira não examinada, e muitas vezes elas são expressas diretamente em ações, sem a necessidade de categorizações. Ou seja, aqueles que estão inseridos nesse conjunto de crenças não buscam afastá-las das demais a partir de um vocabulário que destaque um suposto caráter sobrenatural que as oponha àquelas consideradas “naturais” ou “não mágicas”. Dentro de uma sociedade na qual a magia é praticada tradicionalmente, ela não é tratada como uma prática “menos natural” que outras, justamente por fazer parte do cotidiano. Pesquisadores e outros observadores externos, por outro lado, podem categorizar tais práticas de acordo com conceitos que devem ser submetidos às regras da lógica discursiva. Isso significa que, enquanto para os pesquisadores é possível – e necessário – inserir esse conjunto vasto de ações no interior de uma única categoria – construída a partir de uma definição objetiva e abstrata do que se deve considerar como “magia” –, o mesmo não se aplica a indivíduos de diversas sociedades, que realizam e acreditam na eficácia de tais práticas – inclusive das sociedades Antigas. Recentemente, a antropóloga e historiadora Cleo Carastro (2006, p. 9) aplicou tais ideias ao estudo da antiguidade, questionando, a partir de métodos próprios da antropologia, a utilização do conceito “magia” como uma categoria universal e demonstrando que o próprio termo surgiu na Grécia do século V a.C. a partir das demandas culturais específicas da sociedade naquele contexto.

Não havendo uma única categoria para unir todas essas práticas, é compreensível que diversos parâmetros fossem utilizados para classificar diferentes “tipos de magia”. Dessa maneira, para gregos e romanos havia diferentes “operadores” da magia, cada um com suas técnicas e *modus operandi* próprios. Na Grécia, era prerrogativa própria do *góes* a possibilidade de operar técnicas agressivas contra suas vítimas através de seus cantos, enquanto que em Roma tal capacidade era associada às *striges*. À *pharmakís* cabia a preparação de filtros e poções a partir das ervas, e

aos *psychagogói* era atribuída a capacidade de evocação de espíritos. No Império Romano, era comum se atribuir aos caldeus e aos babilônios a capacidade de previsão do futuro através da matemática e da astrologia. Já os *mágoi* (ou *magi*) foram, por séculos, considerados – necessariamente – sacerdotes persas, cuja técnica provinha de ensinamentos religiosos. Essas e outras distinções entre praticantes de magia são muito claras nos textos antigos, nos quais as técnicas atribuídas a um tipo de agente mágico não se confundem com as dos demais.²

Um dos agentes observáveis nesse variado imaginário mágico antigo são as bruxas. Exclusivas da tradição latina, essas personagens estiveram presentes de maneira substancial na literatura romana entre o período do final da República e o século II d.C. Suas aparições não estavam limitadas a gêneros literários específicos, tendo sido retratadas em poemas satíricos, epodos, elegias, na épica e na prosa ficcional – quase sempre desempenhando papéis relevantes nessas obras.³ Suas características fundamentais não estavam muito distantes daquelas observadas posteriormente na bruxa do folclore europeu e de outros povos: velhas malignas e de aparência horrenda,⁴ sempre prontas a prejudicar seus adversários por meio de suas técnicas. Estavam constantemente em busca de ingredientes para seus encantamentos, saqueando cemitérios,⁵ depredando cadáveres⁶ ou até sequestrando crianças para mutilar seus corpos.⁷ Poderiam transformar-se em animais ou até mesmo tornar-se invisíveis para atingir seus objetivos.⁸

Embora possa parecer uma representação facilmente identificável, a consulta aos estudos recentes demonstra que não há consenso sobre o que deve ou não ser considerado como bruxa, com diferentes autores propondo delimitações distintas para esse grupo de personagens. Ignorando boa parte dos avanços nos estudos sobre bruxaria em outros campos científicos, os pesquisadores da antiguidade tendem a tentar construir suas próprias posições a respeito desse fenômeno. Uma das posições sustenta que todos os praticantes de magia – inclusive as bruxas – sejam agrupados dentro de uma mesma categoria, por acreditar que todos eles deviam estar muito próximos no imaginário antigo. Tal posição pode ser ilustrada pelas palavras de Daniel Ogden:

(...) a literatura antiga nos apresenta bruxas (figuras descritas pelos termos pharmakis em grego, uenefica ou saga em latim), magos e feiticeiros (figuras denominadas pelos termos magos, goes, phar-

makeus, epoidos em grego, magus, ueneficus em latim) fazendo as mesmas coisas, e isso os envolve em uma forte tradição com um firme nexo de motivos recorrentes. (OGDEN, 2008, p. 3)

Visão completamente oposta é encontrada na obra de Maxwell Paule, que defende não ser possível pensar em um grupo unificado de bruxas no imaginário antigo:

A diversidade terminológica latina para bruxa (...) indica claramente que nunca houve um conjunto coeso de personagens facilmente tipificado e categorizado tanto por nome quanto habilidade. (...) Bruxas, como nós as descreveríamos, são uma coleção de personagens amplamente não relacionadas que foram unidas somente a partir da utilização de um vocabulário genérico que promove falsas suposições de equivalência. (PAULE, 2012, p. 25-26)

Posição intermediária é apresentada por Elizabeth Pollard, que apresenta uma proposta de segmentação de “tipos bruxas” em grupos distintos:

(...) havia, de fato, um amplo espectro de “tipos bruxas” na literatura, desde as semidivinas Circe e Medeia, às monstruosas “superbruxas” mortais como Ericto e Canidia, até aquelas com características potencialmente mais realistas de bruxas mais comuns, tipificadas por suas idades avançadas, sexualidade ameaçadora, e embriaguez. (POLLARD, 2008, p. 126)

Os autores citados não são os únicos a propor que se parta de pontos diferentes para a classificação das bruxas na literatura latina. Contudo, a escolha desses três modelos se deve ao fato de representarem alguns dos extremos relativos ao tema, e que são, respectivamente: a categorização de qualquer mulher praticante de magia como possível bruxa; a impossibilidade de classificar qualquer mulher ou grupo de mulheres como bruxas; e, por fim, a necessidade de segmentar o grupo de bruxas em subgrupos distintos entre si. A existência dessas três visões conflitantes já demonstra, de antemão, a dificuldade de categorização que ainda existe para esse tipo de representação na antiguidade.

O que podemos observar no interior dos estudos sobre as sociedades greco-romanas, portanto, é uma divergência tão profunda sobre o que deve ou não ser considerado como bruxa, que até mesmo a simples identifica-

ção dessas personagens é colocada sob suspeição e objeto de grandes polémicas. A partir daí, cada autor se propõe a analisá-las por meio de um conjunto distinto de obras e representações – que varia de acordo com a própria definição que ele se propõe a seguir. A dificuldade de delimitação conceitual das bruxas compromete o avanço na compreensão de suas representações literárias, uma vez que as produções acadêmicas a seu respeito têm dificuldade de dialogar entre si, por defenderem posições ora muito rígidas, ora muito amplas. Mas, enquanto o estudo da bruxaria na antiguidade ainda é um campo relativamente recente e em expansão, em outras áreas do conhecimento, como a antropologia e a sociologia, esse fenômeno vem sendo estudado e amplamente debatido por mais de meio século. Seria proveitoso, portanto, levar em consideração os resultados alcançados nessas áreas e verificar de que maneiras eles seriam capazes de contribuir no esclarecimento do problema das bruxas na literatura latina.

Entre os historiadores, há outro elemento que deve ser ressaltado e que é de extrema importância. Hoje, na academia, nos deparamos com tipos diferentes de perspectivas face aos conceitos ou ao uso das palavras. De um lado, temos os historiadores que acreditam que só podemos utilizar para a antiguidade termos que viram a luz do dia naquele contexto, e que termos modernos, como bruxa, por exemplo, não deveriam ser aplicados, por se tornarem anacrônicos. De outro lado, há historiadores, que, ao observar a questão da difícil aplicabilidade das palavras modernas para o mundo antigo, lançam mão de perspectivas mais contemporâneas. Estes, ao utilizar termos atuais para a antiguidade, dialogam, mais facilmente, com o seu próprio tempo, por acreditarem que continuar a utilizar apenas termos antigos para a antiguidade pode parecer uma falácia e uma armadilha metodológica. Vejamos bem o exemplo de alguns conceitos como *crise* e *corrupção*, palavras que nasceram na antiguidade, mas que hoje têm sentidos tão diferentes que a utilização desses termos para o mundo antigo pareceria, à primeira vista, totalmente anacrônica. Não é porque a palavra nasceu no mundo antigo que ela pode ser utilizada livremente, haja vista a sua modificação de sentido ao longo dos tempos. No entanto, os exemplos dessas palavras que nasceram no mundo antigo e que hoje são diferentes não nos privam de utilizá-las, pois, embora elas não existissem com esse sentido, havia, naquela época, experiências que podem ser aproximadas aos nossos conceitos de crise e também de corrupção.

Às vezes, entre os historiadores, toma-se por “natural” o uso de conceitos e palavras que já são canônicas na historiografia, como senador, repú-

blica, família. São palavras que nasceram na antiguidade, mas que hoje, do modo como são compreendidas, diferem muito das experiências antigas. Mas continuam sendo utilizadas sem grandes questionamentos. No entanto, muitos historiadores, ao ouvir a palavra “bruxa” sendo empregada para o contexto antigo, já levantam as bandeiras da acusação do anacronismo, mostrando a falta de zelo metodológico no uso da palavra. Por que então não se levantar contra todas? Falamos para o nosso próprio tempo e temos que fazer uso das nossas palavras, tomando cuidado ao circunscrevê-las a um contexto que não as conhecia da forma como as conhecemos. Esse é o caminho inexorável da História e sempre será, pois cada época terá o seu conjunto de vocabulário específico.

A existência de uma experiência histórica não necessita, obrigatoriamente, de um conceito para defini-la, pois ela pode existir além do conceito. O contrário também é válido; não é porque uma palavra do mundo antigo tenha chegado nos dias atuais que ela poderá delimitar uma experiência no passado. Logo, há um grupo de historiadores que é consciente do problema da utilização de conceitos antigos e modernos e da questão do anacronismo intrínseco ao nosso ofício, como bem mostrou Nicole Loraux (1992) em seu artigo “Elogio do anacronismo”. Devido às demandas de comunicação com o nosso tempo presente, não vamos nos limitar meramente ao uso de palavras e conceitos antigos, e sim procurar na antiguidade experiências análogas aos conceitos atuais e, assim, circunscrever a nossa compreensão deles àquele contexto, com base no que conhecemos das experiências sociais e do uso do vocabulário do próprio mundo antigo. É por isso que acreditamos que o conceito de bruxaria pode, sim, ser perfeitamente utilizado para o mundo antigo, na sua devida delimitação conceitual, temporal e espacial para o período estudado, como veremos a seguir.

Evans-Pritchard, Douglas e Hutton: as bases conceituais da bruxaria

O estudo científico da bruxaria foi inaugurado pelo antropólogo britânico Edward Evans-Pritchard na década de 1930, a partir de seu trabalho de análise dos azande,⁹ habitantes do território do atual Sudão. A bruxaria é um tema central à vida dessa sociedade, oferecendo explicações para eventos inesperados e indesejados. Seus mecanismos foram estudados e descritos por Evans-Pritchard, a partir da observação de que, na mentali-

dade zande, qualquer fato adverso que ocorra a um indivíduo pode ter sua origem ligada à bruxaria, o que oferece explicações imediatas aos fenômenos *a priori* inexplicáveis. Após conviver com os azande, Evans-Pritchard (1976, p. 18) formulou seu conceito de “bruxaria como explicação para infortúnios”. A sua obra intitulada *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* tornou-se uma referência interdisciplinar “obrigatória” para esses estudos, extremamente influente nas ciências sociais como um todo. Além da elaboração dos funcionamentos da bruxaria, Evans-Pritchard (1976) tem o mérito de ter sido o primeiro a apresentar os mecanismos utilizados para combatê-la, que incluem a ação dos praticantes de magia, que, para os azande, constituem uma classe muito distinta e oposta aos bruxos. Além disso, o estudo demonstra que crenças em bruxaria como explicação para adversidades não apenas oferecem uma justificativa para eventos até então inexplicáveis, como permitem aos indivíduos que direcionem seu ressentimento contra seus possíveis responsáveis.

Foi particularmente esta última característica que orientou o trabalho da antropóloga Mary Douglas e do grupo de estudiosos por ela reunido, três décadas após a publicação da obra acima. Expandindo a noção de bruxaria como “explicação para infortúnios”, Douglas (2010, p. XVIII) foi além, ao observar que as acusações de bruxaria surgem para explicar infortúnios, sim, mas como uma importante forma de resolução de conflitos na ausência de mecanismos jurídicos ou sociais capazes de mediá-los. A autora não rejeita a ideia de Evans-Pritchard, mas ela a atualiza face ao vazio de mecanismos institucionais dentro de sociedades específicas. A proposta da antropóloga foi aplicada pelo seu grupo de especialistas a fim de investigar suspeitas e acusações de bruxaria em sociedades muito distintas entre si, o que resultou na coletânea interdisciplinar e de teor fortemente comparativo intitulada *Bruxaria: confissões e acusações* (2010). Além de contar com pesquisas realizadas por diferentes antropólogos que se debruçaram em estudos de sociedades de diferentes continentes, o livro trouxe importantes contribuições de historiadores sobre o desenvolvimento das acusações de bruxaria no continente europeu.

Entre outras razões, dois motivos tornam a obra de Douglas fundamental para o estudo da bruxaria. O primeiro deles é por ter estabelecido o conceito de bruxaria como um fenômeno fundamentalmente de acusação, pois isso significa que a imagem de seu praticante e as suas ações são elaboradas no discurso de seus acusadores, independentemente de práticas

reais que as sustentem. Ou seja, a análise de uma representação de bruxaria deve sempre partir da investigação dos receios e ansiedades daqueles que a formulam, e não pela busca de supostas ações que a justifiquem. É por isso que a bruxaria é vista como algo negativo, pois ela parte sempre da acusação das manifestações, cuja própria formulação estabelece os princípios da bruxaria. Por conta disso, a bruxaria, em si, é mais um fenômeno que se observa, primeiramente, nas ações discursivas.¹⁰ A segunda razão que torna o trabalho de Douglas indispensável para este tipo de trabalho é sua importância para os estudos comparados de representações da bruxaria. Até a sua publicação, era comum que historiadores que pesquisaram os julgamentos de bruxaria na Europa se recusassem a trabalhar com dados obtidos a partir do estudo de sociedades não ocidentais, por acreditar que a especificidade das estruturas sociais europeias demandasse modelos igualmente específicos para suas análises. O sucesso dos artigos de historiadores especialistas em bruxaria no contexto europeu convidados por Douglas, como Norman Cohn, Keith Thomas e Alan Macfarlane, constituiu uma forte prova da eficácia de utilização de métodos comparativos que mostraram ser extremamente eficientes, além da comparação de modelos europeus entre si.

Seguindo tal metodologia, em 2004, Ronald Hutton apresentou os resultados de uma gigantesca análise comparativa entre características verificadas pelos historiadores nos tipos de acusações praticadas por europeus e norte-americanos e aquelas observadas por antropólogos em sociedades tradicionais. Para tanto, além da documentação europeia, Hutton se valeu de um total de 148 estudos realizados em sociedades espalhadas por todos os continentes. A investigação concluiu que, a despeito das imensas diferenças entre os grupos analisados, um conjunto constante de características manifestou-se em todas as representações de praticantes de bruxaria. Segundo Hutton (2004, p. 421-23), um bruxo (ou bruxa) é, necessariamente, alguém capaz de causar algum tipo de dano a outros seres humanos através de meios não-físicos, constituindo uma ameaça à própria comunidade, uma vez que utiliza seus poderes para prejudicar vizinhos e conhecidos, ao invés de estranhos. Devido a essas características fundamentais, o praticante de bruxaria sempre sofre reprovação social. Além disso, a aparição dessas figuras jamais ocorre de maneira isolada, uma vez que seus poderes devem ser aprendidos ou mesmo herdados, caso a bruxaria advenha de alguma característica fisiológica e hereditária. Por fim, em todos os casos analisados foi verificada a crença na possibilidade de resistência contra a bruxaria.

As conclusões de Hutton demonstram que, embora possa variar amplamente em particularidades, a representação do agente da bruxaria possui um conjunto sólido de características fundamentais no imaginário dos povos em que se verificaram tais tipos de acusações.

Teorias contemporâneas e textos antigos: havia bruxaria na antiguidade?

A partir de agora, procuraremos observar tal conjunto de características fundamentais da bruxaria estabelecido por Hutton nas personagens encontradas na literatura latina, com o intuito de verificar se essa representação literária apresenta os elementos fundamentais observados em praticantes de bruxaria na antiguidade. Tais características são:

1. Capacidade de causar danos não-físicos a outros seres humanos: esse atributo fundamental dos agentes da bruxaria é amplamente verificado nas bruxas da literatura latina. Para tanto, os meios mais utilizados são os cantos, venenos e poções. Logo na aparição mais antiga das bruxas, elas são descritas por Horácio como “mulheres que retorcem (*uersant*) as mentes humanas por meio de cantos (*carmina*) e venenos (*uenena*)” (HORÁCIO. *Sátiras*, 1.8.19-20). Em outro poema, o poeta se vê obrigado a reconhecer os poderes dos cantos e fórmulas mágicas da *uenefica* Canídia, que o havia amaldiçoado (HORÁCIO. *Epodos*, 17.27-29). Outra maneira através da qual as bruxas poderiam gerar prejuízos seria a partir dos contatos físicos. Em Roma, assim como em diversas outras sociedades (cf. SPOONER, 2010), a bruxaria poderia ser exercida também por meio de contatos físicos: o mau-olhado (OVÍDIO. *Amores*, 1.8.15-16¹¹), o toque funesto (*mala manus*) (PETRÔNIO. *Satyricon*, 63.7;¹² LUCANO. *Farsália*, 6.521¹³) e até mesmo a respiração (HORÁCIO. *Sátiras*, 2.8.95;¹⁴ LUCANO. *Farsália*, 6.522¹⁵) de uma bruxa poderiam ser nocivos.¹⁶

2. Bruxos e bruxas como ameaças aos vizinhos e à própria comunidade: o exemplo mais claro nesse sentido é o de Meroe. Segundo a narrativa de Apuleio (*Metamorfoses*, 1.9-10), essa bruxa havia transformado desafetos seus em animais e até mesmo trancado o útero de uma rival grávida. Tudo isso fez com que a cidade decidisse puni-la através de apedrejamento, destino do qual ela conseguiu escapar prendendo todos os habitantes da cidade em suas casas. Outra ameaça constante representada por essas velhas é contra as crianças. Diferentes autores apresentam episódios de sequestros

e ataques a crianças (HORÁCIO. *Epodos*, 5;¹⁷ OVÍDIO. *Fastos*, 6.131-168;¹⁸ LUCANO. *Farsália*, 6.557-558;¹⁹ PETRÔNIO. *Satyricon*, 63²⁰) e até mesmo um epitáfio de uma criança responsabiliza uma bruxa (*saga*) pelo seu destino, enquanto alerta os adultos a respeito do perigo que essas mulheres representam aos demais infantes (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI 19747 v. 2, n. 987).

3. Reprovação social aos praticantes de bruxaria: além dos inúmeros adjetivos depreciativos associados às bruxas, a literatura apresenta passagens específicas focadas na reprovação que algum personagem dirige contra elas. Horácio (*Sátiras*, 1.8.35-36) diz que a Lua enrubesce e esconde sua face diante da ação das velhas, e na prosa de Apuleio (*Metamorfoses*, 3.17) um barbeiro ameaça levar a jovem Fótis às autoridades, caso a encontrasse coletando ingredientes para sua senhora, a bruxa Panfilia. Alguns textos ainda deixam clara a predisposição de utilização de violência física como maneira de punição e vingança contra as bruxas (HORÁCIO. *Epodos*, 5.97-98;²¹ OVÍDIO. *Amores*, 1.8.110;²² APULEIO. *Metamorfoses*, 1.10²³).

4. Presença de bruxos ou bruxas em conjunto: a possibilidade de uma mulher ser iniciada nas técnicas da bruxaria é apresentada em um poema de Horácio (*Epodos*, 5.60), no qual a bruxa Canídia afirma ter “enriquecido as velhas pelignas” com a intenção de obter seus poderes. Ovídio (*Fastos*, 2.571-582) descreve uma suposta iniciação de mulheres por parte de uma velha alcóolatra que realiza rituais à “deusa muda” e, em Apuleio, a criada Fótis admite haver aprendido de Panfilia alguns de seus segredos (*Metamorfoses*, 3.23). Além disso, a presença de bruxas seria mais intensa em determinadas regiões, com os romanos associando bruxaria aos seus vizinhos itálicos (HORÁCIO. *Epodos*, 5.76;²⁴ 17.28-29;²⁵ OVÍDIO. *Fastos*, 6.142²⁶) e, sobretudo, à Tessália (HORÁCIO. *Epodos*, 5.45-46;²⁷ LUCANO. *Farsália*, 6;²⁸ APULEIO. *Metamorfoses*, 2.22²⁹).

5. Possibilidade de resistência à bruxaria: na literatura latina, a reversão ou supressão da bruxaria pode ocorrer através da ação de uma própria bruxa ou de algum outro agente. Na poesia de Horácio (*Sátiras*, 1.8.46-47), a estátua do deus Páriapo interrompe o ritual realizado por Canídia e Sagana e as repele dos jardins de Mecenas através de um peido. Propércio (*Elegias*, 4.65-74), em sua elegia, oferece um sacrifício a Vênus, para que a deusa intervenha contra Âcantis, e na prosa de Apuleio (*Metamorfoses*, 3.25), Fótis informa a Lúcio de que forma ele poderia reverter sua transformação em burro, gerada pelo unguento de Panfilia. Já no caso de reversão operada por

outras bruxas, temos o relato de Canídia: um de seus amantes teria se libertado de seus encantamentos com o auxílio de outra *uenefica* (HORÁCIO. *Epodos*, 5.71-73) e, na *Farsália*, Ericto promete ao fantasma que ela havia invocado, torná-lo invulnerável a encantamentos, caso ele obedecesse a suas ordens (LUCANO. *Farsália*, 6.764-765).

Percebemos, portanto, que é possível encontrar cada uma das características essenciais da bruxaria em pelo menos algumas passagens literárias distintas. Assim, não restam dúvidas de se tratarem de representações de praticantes de bruxaria, conforme descritas pelo modelo elaborado por Hutton. As formas exatas como esse tipo de representação poderia ser utilizado para elaborar acusações e as perseguições não são bem documentadas. A ausência de documentos que apresentem as atitudes tomadas contra praticantes de bruxaria, em contraste com a ampla presença de bruxos e bruxas nas produções artísticas, não é exclusividade do caso romano. Linda Hults (1987, p. 250) constatou a existência de pinturas e relevos representando bruxas que foram produzidos antes mesmo do início dos tribunais de bruxaria na Europa. Mensah Adinkrah (2017, p. 134), por outro lado, notou a presença abundante de bruxas na arte popular ganesa, a despeito da falta de registros e números oficiais sobre a violência cometida contra mulheres acusadas de bruxaria. Exemplos como esses são numerosos e provam que a representação da bruxaria costuma ser muito mais presente nas produções artísticas do que em registros oficiais, ajudando-nos a explicar por que os documentos históricos são tão poucos diante de uma produção literária vasta envolvendo as bruxas. Uma vez verificada a validade de denominação das personagens latinas como bruxas, de acordo com o conjunto de todas as características necessárias para tal classificação, podemos também verificar a validade das definições propostas dos classicistas, já apresentadas.

A proposta de Daniel Ogden, de reunir em um grupo único os magos, as bruxas e os feiticeiros, parece pouco adequada. Como demonstrado, para que haja uma representação da bruxaria, é preciso que seu praticante seja considerado – necessariamente – como alguém propenso a causar dano não-físico a outros membros de sua comunidade, o que o leva a sofrer forte reprovação social. Nesse sentido, a figura da *pharmakis* grega não pode ser considerada equivalente à *uenefica* latina – já que, para o primeiro grupo, não encontramos tal necessidade. Também não se verifica nessa representação a quarta característica proposta por Hutton, no sentido de que a presença de um bruxo ou bruxa deve comprovar a existência de uma

rede de agentes, uma vez que a bruxaria deve ser aprendida ou herdada. Uma das feiticeiras mais famosas da literatura antiga, Circe, vive distante do restante do mundo, na ilha de Ea, e não há qualquer sugestão de que ela tenha aprendido suas técnicas com alguma feiticeira mais experiente – suas habilidades, inclusive, estão ligadas à sua natureza divina.

Também distante é a representação do *mágos* (ou *magus*, no caso latino). Na ficção, é possível encontrar a figura do *mágos* como um benfeitor. É o caso da sátira *Philopseudes* (11-12), de Luciano de Samósata, na qual é descrita a maneira como um “mago caldeu” teria curado um homem que fora mordido por uma cobra. Fora da ficção, é Apuleio (*Apologia*, 25) quem apresenta uma imagem virtuosa do mago. Embora houvesse autores clássicos, como Plínio (*História Natural*, 30.1), que condenassem os magos, a reprovação só se tornaria integral após o avanço da literatura cristã (cf. OGDEN, 2009, p. 72-77).

A seguir, temos a posição de Paule, que defende não haver coesão possível no grupo de personagens que geralmente se denomina de bruxas. Os dois argumentos levantados pelo autor são a diversidade terminológica latina e a suposta inconstância das atitudes de tais personagens. Acerca da diversidade terminológica, de maneira alguma ela implica heterogeneidade na representação e prova disso é que os autores latinos utilizavam tais termos distintos de maneira intercambiável. Horácio se refere às bruxas como *anus* e *ueneficae*, mas o nome de Sagana sugere a origem no termo *saga*. Ovídio escreve sobre a capacidade das *anus* em se transformarem em *striges*, e Apuleio utiliza os termos *saga*, *maga*, *anus* e *diuina* para referir-se às bruxas. Na realidade, a variedade de vocábulos possíveis para aludir às bruxas revela que sua imagem deveria ser bem consolidada no imaginário romano.

Já a suposta inconstância nas atitudes das bruxas, como vimos, é inexistente. O que existe, de fato, são variações superficiais nas ações e descrições de tais personagens, de acordo com as convenções dos gêneros literários nos quais elas aparecem. Isso é provado pela observação do caso de Canídia e Sagana, que são ridicularizadas na sátira, mas aparecem de maneira assustadora e grave nos epodos, em que assassinam ritualmente um menino e, no caso de Canídia no epodo 17, submete o poeta a uma terrível maldição. Ademais, em todas as aparições das bruxas na literatura, elas são descritas a partir de um conjunto fixo de características: seu canto é explorado por todos os autores, enquanto temas como o ataque aos cadáveres e às crianças, a invocação de fantasmas e o controle e a inversão dos ele-

mentos naturais aparecem em quase todas as representações. Novamente, temos aqui um bom argumento para defender a unidade na representação: a presença das bruxas – e de suas características constantes – em gêneros tão distintos entre si prova que o conjunto de seus elementos essenciais era claro o suficiente para eles serem identificados em situações literárias muito diversas, tanto no seu gênero quanto no tempo e espaço.

A terceira posição, sustentada por Elizabeth Pollard, parece a mais correta, por propor uma distinção entre o que a autora denomina de “bruxas comuns” e figuras mitológicas, como Circe e Medeia. Porém, mesmo assim Pollard considera que essas últimas sejam personagens do “tipo bruxa”. Como já demonstrado, não há bases antropológicas para considerar tais *pharmakeîs* como bruxas. Além disso, retomando a proposta de Douglas, a acusação de bruxaria surge como o resultado e maneira de mediação de conflitos. No caso de personagens mitológicas, por se tratarem de figuras distantes no tempo e no espaço, não há qualquer suspeita nem disputa que justifique uma acusação ou representação ligada a bruxaria. Mesmo com essa ressalva, a proposta de divisão feita por Pollard é interessante, uma vez que dá conta de individualizar as personagens que ela define como “velhas destituídas” e que, como verificamos até aqui, são as únicas cuja representação na literatura antiga atende a todos os requisitos necessários para a classificação como agentes da bruxaria próximas à compreensão da atualidade.

Conclusão

O debate sobre a bruxaria – e, conseqüentemente, sobre sua representação literária – na antiguidade ainda se encontra em estágio inicial. Por isso, é comum que uma série de definições (muitas vezes contraditórias entre si) seja proposta pelos estudiosos do assunto. De fato, a pluralidade de termos para definir as práticas mágicas na antiguidade contribui para tal multiplicidade de definições. Isso é interessante na medida em que fomenta o debate.

Este artigo teve como objetivo propor contribuições ao debate a partir das definições propostas pela antropologia. Para tanto, mobilizamos a definição de “bruxaria como explicação de infortúnios”, de acordo com a proposta de Evans-Pritchard (1976). Conforme demonstrado por Douglas (2010), tal explicação é verificada quando há ausência de mecanismos de regulação das disputas e tensões sociais. Assim, a bruxaria é, essencialmen-

te, um fenômeno social e de acusação, com mecanismos e regras próprias e constantes. Exatamente por isso, Hutton (2018) foi capaz de encontrar um conjunto de características comuns às representações de bruxos e bruxas onde quer que elas se manifestem. É exatamente esse conjunto que deve ser utilizado como ponto de partida para a identificação e análise das bruxas na antiguidade a partir do estudo da literatura latina.

A partir dessa linha de análise é que se torna possível aplicar, com bastante fluidez e organicidade, o conceito de bruxaria ao mundo antigo, como uma experiência análoga à do mundo contemporâneo. A observação das bruxas presentes na literatura latina demonstra que elas desempenham todo o conjunto de características extensamente observadas por Hutton e outros pesquisadores da bruxaria em sociedades nas quais acusações a elas relacionadas se verificam. Elementos como a utilização de meios não-físicos como maneira de gerar danos a outrem, forte reprovação social e a possibilidade de resistência e anulação dos encantamentos das bruxas na literatura comprovam tratar-se – em suas características básicas – de uma representação de agentes da bruxaria, conforme compreendidos em diferentes recortes espaciais e temporais.

Por fim, defende-se a utilização de uma perspectiva comparada e interdisciplinar (que reúna áreas do conhecimento como a História, a Literatura e a Antropologia) para contribuir no preenchimento das lacunas existentes pela falta de documentação acerca do tratamento conferido às bruxas na antiguidade. Conclui-se, portanto, que os modelos propostos pelos antropólogos encontram ecos, direta ou indiretamente, na produção literária da antiguidade e são uma chave para a compreensão e classificação desse conjunto de personagens, que, sem tais modelos, parecem perder sua unidade.

Documentação escrita

APULEIUS. *Metamorphoses*. Trad. Arthur Hanson. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1996. 2 vols. (44-453).

_____. *Apologia – Florida – De Deo Socratis*. Trad. Christopher Jones. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

BETZ, Hans Dieter (org.). *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

CATO. *On agriculture*. Trad. William Hooper. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1934. v. 283.

C.I.L. *Corpus Inscriptionum Latinarum, consilio et auctoritate Academiae scientiarum Berolinensis et Brandenburgensis editae*. Editio Altera, v. II: Inscriptiones Hispaniae Latinae.

HORACE. *Odes and epodes*. Trad. Niall Rudd. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 2004. v. 33.

_____. *Satires – Epistles – Art of Poetry*. Trad. Rushton Fairclough. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1929. v. 194.

LUCAN. *The Civil War (Pharsalia)*. Trad. J. D. Duff. Cambridge: Harvard University Press, 1928.

LUCIAN. *Volume III*. Trad. A. M. Harmon. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1921. v. 220.

OVID. *Heroides – Amores*. (Loeb Classical Library). Trad. Grant Showerman. Cambridge: Harvard University, 1914. v. 41.

_____. *Fasti*. Trad. James G. Frazer (Revisado por G. P. Goold). (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1931. v. 253.

PLINY. *Natural History: Books 17 – 19*. Trad. M. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

_____. *Natural History: Books 28 – 32*. (Loeb Classical Library). Trad. W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1963. v. 418.

PETRONIUS. *Satyricon*. Trad. Michael Heseltine. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1987. v. 15.

PROPERTIUS. *Elegies*. Trad. G. P. Goold. (Loeb Classical Library). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. v. 18.

TIBULUS. *Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris*. Trad. F. W. Cornish. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1921. v. 6.

VARRO. *On Agriculture*. Trad. William Hooper. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

VERGIL. *Ecloges, Georgics, Aeneid I-VI*. Trad. H. Rushton Fairclough. Cambridge: Harvard University Press, 1916.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2014.

Referências bibliográficas

ADINKRAH, Mensah. *Witchcraft, witches and violence in Ghana*. New York: Berghahn Books, 2017.

CARASTRO, Marcello. *La cité des mages: penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2006.

DOUGLAS, Mary (org.). *Witchcraft confessions and accusations*. London and New York: Routledge, 2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*: abridged with and introduction by Eva Gillies. London: Oxford Clarendon Press, 1976.

GAGER, John G. *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1999.

GEERTZ, Hildred. An anthropology of religion and magic, I. *The Journal of Interdisciplinary History*, Massachusetts, v. 6, n. 1, p. 71-89, 1975.

GRAF, Fritz. *Magic in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

HULTS, Linda C. Baldung and the witches of Freiburg: the evidence of images. *The Journal of Interdisciplinary History*, Massachusetts, v. 18, n. 2, p. 249-276, Aut. 1987.

HUTTON, Ronald. Anthropological and historical approaches to witchcraft: potential for a new collaboration? *The Historical Journal*, Cambridge, v. 47, n. 2, p. 413-34, jun. 2004.

_____. *The witch: a history of fear, from Ancient Times to the present*. New Haven: Yale University Press, 2018.

LORAUX, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 57-70.

OGDEN, Daniel. *Magic, witchcraft and ghosts in the Greek and Roman Worlds: a sourcebook*. New York: Oxford University Press, 2009.

_____. *Night's black agents: witches, wizards and the dead in the Ancient World*. London: Hambledon Continuum, 2008.

PAULE, Maxwell Teitel. *Canidia: a literary analysis of Horace's witch*. Tese (Doutorado). Ohio: The Ohio State University, 2012. Disponível em: https://etd.ohiolink.edu/pg_10?0::NO:10:P10_ACCESSION_NUM:osu1343685076. Acesso em: 15/08/2019.

POLLARD, Elizabeth Ann. Witch-crafting in Roman literature and art: new thoughts on an old image. *Magic, Ritual and Witchcraft*, Pennsylvania, v. 3, n. 2, p. 119-155, Win. 2008.

¹ Exemplos de curas mágicas podem ser encontrados nos tratados técnicos de agricultura (CATÃO. *De Agricultura*, 160; VARRÃO. *De Re Rustica*, 1.2.27). Uma fórmula supostamente entoada por Júlio César antes das viagens de carruagem é mencionada por Plínio, o Antigo (*História Natural*, 28.21). Sobre disputas judiciais, Cícero (*Brutus*, 217) revela o caso de um orador que teve sua língua amarrada por meio de venenos mágicos (*ueneficia*). Um exemplo de exortação aos magos pode ser encontrado em Apuleio (*Apologia*, 25), enquanto Plínio os execra (*História Natural*, 30.1). Enquanto Luciano (*Philopseudes*, 36) apresenta a necessidade iniciática (em termos esotéricos antigos) do praticante de magia, os casos já citados de instruções de magia em tratados agrônômicos são exemplos da possibilidade de circulação pública de técnicas desse tipo. Para magia praticada em contexto religioso e ritual, os exemplos são inúmeros na coleção dos papiros mágicos (*vide* BETZ, 1996).

² São numerosos os exemplos de representações literárias destes indivíduos. Nas *Bacantes* (v. 234), de Eurípides, Penteu associa Dioniso a um *goês*, devido ao som de seus cantos, e o dramaturgo também utilizou essa figura na tragédia *Hipólito* (v. 1038), quando Teseu, ao afirmar que seu filho Hipólito é um mentiroso, se refere a ele de tal maneira. Na *República* (2.308d), Platão apresenta o *goês* como alguém capaz de mudar de forma com o intuito de enganar. O canto das *striges* é mencionado por Tibulo (*Elegias*, 1.5.54) e por Petrônio (*Satyricon*, 63). A imagem da *pharmakís* já estava presente na literatura antiga desde a *Odisseia* (10.235-239), através da utilização do *phármakon* por Circe. O Idílio 2 de Teócrito apresenta a jovem Simaetha como uma *pharmakeutria*. O termo *psychagogós*, utilizado para se referir a alguém capaz de evocar almas, pode ser encontrado na tragédia *Alceste* (v. 1128), de Eurípides, e seria de autoria de Êsquilo uma tragédia com tal título, da qual nos restou apenas fragmentos e cujo tema central seria a consulta ao fantasma de Tirésias por parte de Odisseu. Um adivinho caldeu é retratado nas *Metamorfozes* de Apuleio (2.13), e a adivinhação babilônica é citada por Horácio em suas *Odes* (1.11.2). A ligação dos *magi* com a Pérsia foi conhecida na antiguidade desde a Atenas Clássica, onde o primeiro *mágo* da literatura foi retratado na peça *Os Persas*, de Êsquilo (v. 318), até o segundo século do Império Romano, quando Plínio (*História Natural*, 30.2) e Apuleio (*Apologia*, 25) associaram os *magi* e a origem da magia com esse território. A presença do termo nas inscrições de Behishtum (GRAF, 2001, p. 21) comprova sua origem persa.

³ As bruxas são o tema principal de três poemas distintos de Horácio: a sátira 1.8 e os epodos 5 e 17. Na elegia, foram o assunto central de poemas de Tibulo (*Elegias*, 1.5), Propércio (*Elegias*, 4.5) e Ovídio (*Amores*, 1.8), além de terem participação em mais um poema de Tibulo (*Elegias*, 1.2) e três de Ovídio (*Amores*, 3.7; *Fastos*, 2.571-582;

6.131-168). No épico *Farsália*, de Lucano, Ericto e as bruxas da Tessália ocupam mais da metade do livro 6 da obra. Bruxas também estiveram presentes nas duas obras do gênero de prosa ficcional sobreviventes na tradição latina. Embora sejam apresentadas de maneira pontual no *Satyricon*, de Petrônio, sua presença é recorrente e fundamental nas *Metamorfoses*, de Apuleio, cujo título se deve à ação da bruxa Panfília, responsável indiretamente pela metamorfose do jovem Lúcio em burro.

⁴ A aparência desagradável das bruxas é citada por diversos autores. As passagens mais claras a esse respeito estão nos poemas de Horácio (*Sátiras*, 1.8.26; *Epodos*, 5.47-48), Lucano (*Farsália*, 6.515-517) e em Petrônio (*Satyricon*, 134).

⁵ A busca de ingredientes em cemitérios é o tema central da sátira 1.8 de Horácio, além de estar presente na poesia de Tibulo (*Elegias*, 1.5.53-54).

⁶ A depredação do cadáver pode ser encontrada com maior clareza no épico de Lucano (*Farsália*, 6.538-553) e na prosa de Apuleio (*Metamorfoses*, 2.21).

⁷ Ataques a crianças são atestados no epodo 5 de Horácio (sendo o tema central do poema), em Ovídio (*Fastos*, 6.135), Lucano (*Farsália*, 6.557-558) e em Petrônio (*Satyricon*. 63).

⁸ A transformação em animais pode ser verificada em Propércio (*Elegias*, 4.5.13), Ovídio (1.8.13-14), Petrônio (*Satyricon*. 63) e Apuleio (*Metamorfoses*, 3.21). A invisibilidade é sugerida por Lucano (*Farsália*, 6.625) e Apuleio (*Metamorfoses*, 2.22), além de Tibulo, que atribui à *saga* a capacidade de ensinar encantamentos para tornar outras pessoas invisíveis (*Elegias*, 1.2.55-56).

⁹ Caracteriza-se o grupo étnico do norte da África Central como os azande; a palavra é plural de zande na língua zande.

¹⁰ Isso é a própria justificativa desse artigo que estuda a bruxaria não a partir de dados materiais, mas de dados discursivos que aparecem, de modo direto ou indireto, nas fontes literárias latinas entre os séculos I a.C. e II d.C. Seguindo a perspectiva de Douglas, a bruxaria será estudada a partir dos ecos de acusação como algo negativo no seio da sociedade romana.

¹¹ Ovídio, ao narrar os poderes maléficos da bruxa Dipsas, inclui a capacidade dela de arremessar raios pelos olhos.

¹² Esse episódio narrado por Trimalcião durante o banquete relata o destino do guarda que morreu após ser tocado por bruxas que voavam ao redor de uma casa.

¹³ Esse episódio apresenta a capacidade que a bruxa Ericto tinha em arruinar as colheitas por onde ela andava, pois nos locais em que ela pisava se verificava a morte das sementes.

¹⁴ Horácio, nessa passagem, descreve um banquete com coisas estranhas que levou as pessoas a fugirem desesperadas. Ao analisar o episódio, Horácio sugere que as pessoas fugiram porque a bruxa Canídia respirou sobre o banquete.

¹⁵ Lucano indica que Ericto destrói as plantações ao pisar e também ao respirar.

¹⁶ O mau-olhado parece ter sido uma forma de agressão não-física bastante presente no imaginário romano, tendo sido citado por autores latinos em diferentes contextos (CATULO. 5.12; VERGÍLIO. *Éclogas*, 3.103; PLÍNIO. *História Natural*, 7.16-18; 28.22). O toque funesto é atestado desde Plauto (*Anfitrião*, 605).

¹⁷ O poema narra o sequestro e assassinato ritual de uma criança pelas bruxas, que pretendem utilizar seus órgãos para a confecção de uma poção do amor.

¹⁸ Ovídio descreve as aves *striges*, que tinham a fama de roubar crianças não vigiadas para se alimentarem de suas entranhas. Segundo o autor, poderiam ser aves de nascimento ou velhas transformadas por meio de cantos e nênias marsos.

¹⁹ À bruxa Ericto é atribuída a prática de abrir o ventre de gestantes para retirar de lá fetos que ela queima em altares.

²⁰ Durante seu banquete, Trimalquião descreve a maneira como as *striges* roubaram o cadáver de uma criança durante seu velório.

²¹ Prestes a morrer, o menino sequestrado lança uma maldição contra as bruxas, condenando-as, entre outros, a um apedrejamento em praça pública.

²² Após ouvir os conselhos que dá *lena*, Dipsas (identificada como bruxa) oferece à sua amada, o poeta relata sua vontade de arrancar-lhe os cabelos e dilacerar a pele de seu rosto com as próprias mãos.

²³ Moroe revela a seu amante Sócrates que os habitantes de Larissa haviam planejado apedrejá-la como maneira de se vingarem de seus crimes.

²⁴ Canídia afirma estar preparando um encantamento mais poderoso que as habituais “palavras marsas” (*marsia uoces*) que utilizava para atrair seu amante.

²⁵ Amaldiçoado por Canídia, o poeta admite acreditar nos poderes dos “cantos sabinos” (*sabella carmina*) e da “nênia marsa” (*marsa nenia*), dos quais duvidara anteriormente.

²⁶ Ovídio afirma que as velhas são capazes de transformar-se em aves através de fórmulas marsas.

²⁷ Durante o ritual de sacrifício da criança sequestrada, a bruxa Folia arrebatou a Lua do céu por meio de “voz tessália” (*uox Thessala*).

²⁸ Lucano oferece longas descrições das habilidades das bruxas da Tessália ao longo do livro 6 de *Farsália*, no qual Sexto Pompeu vai em busca do auxílio da bruxa Ericto para saber de antemão o resultado da batalha entre as tropas de seu pai e as de Júlio César.

²⁹ Um dos habitantes da cidade de Larissa (localizada na Tessália) alerta o viajante Télifron sobre os riscos que as bruxas representavam naquela região.