

A RELIGIÃO POPULAR ROMANA A PARTIR DAS *DEFIXIONUM TABELLAE MOGONTIACENSES*

Juliana Marques Morais

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo
jmorais@alumni.usp.br

Jessica Regina Brustolim

Mestranda em História Social pela Universidade de São Paulo
jessica.brustolim@usp.br

Resumo

Nos estudos sobre religião na Antiguidade, poucos conceitos foram tão criticados quanto o de “religião popular”. Por se tratar de um conceito amplo e que pressupõe a existência de uma religião “não popular”, muitos pesquisadores, como Peter Brown (1981) e Meredith McGuire (2008), defendem que ele seja abandonado totalmente. Entretanto, aliado ao conceito de “religião vivida”, que utiliza elementos da antropologia em sua abordagem, a “religião popular” permite analisar múltiplas práticas religiosas dentro de seus contextos locais de conflito e negociação. Sendo assim, o objetivo deste artigo é analisar as relações de conflito, mediadas por divindades, presentes nas *Defixionum Tabellae Mogontiacenses* - pequenas placas de maldições provenientes da Germânia Romana. Por meio de traduções diretas do latim buscamos argumentar que a religião é parte intrínseca da vida dessas pessoas e, também, uma ferramenta de resolução de conflitos e tensões sociais em situações assimétricas de poder.

Palavras-chave: Religião popular; *Defixionum tabellae*; Mogonciaco; Magia.

Roman Popular Religion through the *Defixionum Tabellae Mogontiacenses*

Abstract

In studies on religion in Antiquity, few concepts have been as criticized as that of “popular religion”. Because it is a broad concept that presupposes the existence of a “non-popular” religion, many researchers, such as Peter Brown (1981) and Meredith McGuire (2008), argue that it should be abandoned altogether. However, combined with the concept of “lived religion”, which uses elements of anthropology in its approach, “popular religion” allows us to analyze multiple religious practices within their local contexts of conflict and negotiation. Therefore, the objective of this article is to analyze the conflict relations, mediated by deities, present in the *Defixionum Tabellae Mogontiacenses* - small curse tablets from Roman Germany. Through direct translations from Latin, we seek to argue that religion is an intrinsic part of the lives of these people and, also, a tool for resolving conflicts and social tensions in asymmetrical power situations.

Keywords: Popular religion; *Defixionum Tabellae*; Mogontiacum; Magic.

Religião Popular e Magia

A chamada religiosidade popular estava imbricada em todos os aspectos da vida cotidiana na Antiguidade, seja em altares domésticos, nas encruzilhadas ou fontes nos bairros, seja em “superstições das pessoas comuns” (TONER, 2009:38), ou em certas práticas tidas como mágicas, tais como advinhações, oráculos, maldições, amuletos, etc. Definir tais manifestações religiosas como parte de uma religião popular, contudo, está longe de ser um consenso entre os pesquisadores do tema. De fato, nos estudos sobre religião na Antiguidade, poucos conceitos foram tão criticados quanto o de “religião popular” (TONER, 2009:38; GRIG, 2021:139).

Para muitos pesquisadores, como Peter Brown (1981) e Meredith McGuire (2008), por exemplo, o conceito de “religião popular” apresenta diversos problemas, como sua abrangência; a dificuldade de definir essas práticas e sua delimitação social, já que mesmo as práticas citadas como exemplos acima não são exclusivas de um único grupo social; e a dicotomia que esse conceito cria, já que ele pressupõe a existência de uma “religião não-popular”. Em defesa de seu argumento, Peter Brown afirma que:

“Quer seja apresentada, sem rodeios, como "superstição popular" ou categorizada como "formas inferiores de crença", presume-se que a "religião popular" exhibe modos de pensar e adorar que são mais inteligíveis em termos de uma falha em ser outra coisa¹” (BROWN, 1981:19)

Ou seja, a religião popular só pode ser compreendida em relação a outra religião, a normativa e, em geral, definida pelas práticas das elites. Meredith McGuire (2008:46) chega, inclusive, a afirmar que esse é um conceito tão amplo e ambíguo que deve ser abandonado de todo. Para a autora, uma ideia chave para compreender essas práticas divergentes seria o de “religião vivida”.

A metodologia empregada por autores que trabalham com a religião vivida é derivada dos trabalhos de Michel de Certeau e Pierre Bourdieu e vale-se dos conceitos de “apropriação, *bricolage*, e *habitus* como blocos de construção metodológicos chave²” (GRIG, 2021:144). Essa abordagem tem atraído cada vez mais pesquisadores da Antiguidade, sendo possível citar os trabalhos de Jörg Rüpke, sobretudo com a revista *Lived Religion in the Roman Empire*, como expoentes dessa tendência metodológica.

¹ *Whether it is presented, bluntly, as "popular superstition" or categorized as "lower forms of belief", it is assumed that "popular religion" exhibits modes of thinking and worshipping that are best intelligible in terms of a failure to be something else. A não ser que seja indicado, todas as traduções são nossas.*

² *with the concepts of appropriation, bricolage, and habitus as key methodological building blocks*

O principal foco desses trabalhos é a relação entre o indivíduo e a religião, divergindo de tendências que entendem a religião como um processo coletivo. Em *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, publicado em 2016, Jörg Rüpke analisa como “a religião vivida e apropriações individuais não precisam ser procuradas nas margens das práticas religiosas ortodoxas³” (RÜPKE, 2016:158), estando presente em todas as modalidades de rituais religiosos. Entretanto, o foco na agência individual leva a uma análise que privilegia homens da elite, cujas trajetórias são mais fáceis de acessar e abundantes na seleção de fontes feita por Rüpke. Para abordar a questão da magia no Principado Romano, por exemplo, Rüpke elege os trabalhos de Propércio como fontes, o que oferece uma visão contrária àquela dos praticantes. Embora admita que a magia é uma opção de caráter religioso para a subversão da ordem social, o autor ignora o que as evidências dessas práticas e os indivíduos que recorriam a elas tinham a dizer sobre si mesmos.

Dessa forma, concordamos com a crítica de Lucy Grig de que:

“a religião vivida, conforme definida atualmente, fornece um modelo útil, mas apenas parcial, dada sua concentração no indivíduo. Os indivíduos construíam sua própria religião como membros de comunidades e como atores em cenários de poder grosseiramente desiguais, não apenas em termos religiosos, mas também em estruturas sociais e econômicas. Considerar o local da prática religiosa em seus contextos sociais e econômicos continua sendo uma tarefa essencial e, ainda, explorar as maneiras pelas quais a religião poderia desempenhar um papel na luta social renderá frutos para nossa compreensão da religião tardo antiga, bem como da história de forma mais ampla⁴”. (GRIG, 2021:145)

Assim, é preciso retornar ao conceito de “religião popular” enquanto uma multiplicidade de práticas, definidas localmente, e com as quais as pessoas interagem de diferentes maneiras. Essas práticas religiosas não são construídas fora da vida comunal dessas pessoas, de modo que, como ocorre com outros elementos da cultura popular, elas estão submetidas à aceitação e regulamentação por parte da comunidade, bem como às relações de poder e assimetrias que permeiam essa mesma comunidade na qual estão inseridas.

Essas práticas religiosas, assim como ocorre com outros aspectos da cultura popular, oferecem um espaço de apropriação, negociação e contestação da cultura dominante. São influenciadas por experiências individuais e coletivas, passando por diversos processos de

³ *lived religion and individual appropriations need not be sought at the margins of orthodox religious practice*

⁴ *lived religion as currently defined provides a useful but only partial model in its concentration on the individual. Individuals constructed their own religion as members of communities, and as actors in a grossly unequal landscapes of power, not only just in religious terms but also in social and economic structures. Considering the siting of religious practices in their social and economic contexts remains an essential task and, moving forward, exploring the ways in which religion could play a role in social struggle will bear fruit for our understanding of late ancient religion as well as history more broadly*

criação e adaptação para atender demandas cotidianas por sorte e boa fortuna, minimizar crises e solucionar conflitos.

Dessa forma, as práticas mágicas passam, então, para o domínio da religião popular, sendo um tipo de “prática religiosa considerada popular por excelência, com suas pretensões de eficiência, pragmatismo e concretude” (NOGUEIRA, 2018:62). Para Jerry Toner, as práticas mágicas constituem ferramentas de enfrentamento de crises, um meio de evitar ver-se preso do “lado errado do limiar de subsistência” (2009:14).

Entretanto, definir o que são as práticas mágicas da Antiguidade não é uma tarefa simples. Em primeiro lugar, é preciso lembrar que os próprios romanos não possuíam uma definição para as “artes mágicas”. Os diferentes termos empregos nas fontes jurídicas - *magicae artes*, *crimen magicae*, *maleficium*, *scelus maleficiorum*, *mathematica*, e *veneficium* - não são claramente definidos e, também, não possuem traduções exatas para o português. Outro aspecto que dificulta os estudos do tema é o preconceito dos próprios autores romanos em relação às práticas. Anteriormente, foi apontado como Rüpke, ao utilizar os trabalhos de Propércio para tratar da magia, reproduz a visão negativa da elite em relação a essas práticas e esse é problema recorrente em outros trabalhos, conforme apontado por David Frankfurter em seu capítulo *Ancient Magic in a New Key: Refining an Exotic Discipline in the History of Religions*, no livro *Guide to the Study of Ancient Magic*, de 2019. Essa visão negativa por parte das elites parece derivar de uma distinção entre práticas populares, feitas com intenções maléficas e com eficácia duvidosa, e práticas incorporadas em rituais oficiais e em questões filosóficas, conforme apontado por Semíramis Corsi Silva (2012:110-111).

De modo geral, há uma tendência a compreender religião e magia como partes de um mesmo sistema, mas em constante oposição: a religião possui boas intenções e é coletiva, enquanto a magia é maléfica e individualista; a religião é organizada, a magia se apropria dos elementos religiosos de maneira caótica (HUBERT, 2021:201). Um dos trabalhos mais influentes do campo, o monumental *The Golden Bough*, de James Frazer, publicado em 1890, traz uma visão evolutiva da relação entre religião e magia: a magia seria um deslize cometido por “*ruder races*” em busca da verdade - a religião e a ciência (FRAZER, 1890:211-212). Apesar das críticas, essa visão permaneceu influente nos estudos da magia até meados do século XXI, embora pesquisadores como Henri Hubert (1900), Marcel Mauss (1902-1903) e Émile Durkheim (1902) tenham feito duras críticas às formas como pesquisas anteriores foram conduzidas. Para estes pesquisadores, não há uma diferença clara entre religião e magia, mas

existem especificidades sociais, locais, espaciais e temporais que devem ser levadas em consideração para a compreensão dessas práticas.

Um ponto em comum em todos esses escritos acerca da magia, dos autores da Antiguidade aos antropólogos do século XX, é a relação entre a magia e o *outro*: ela é a prática, muitas vezes vista como ilegítima, de outros grupos sociais; ela é a religião dos outros. Para romper com essa visão, é necessário um estudo êmico das próprias fontes compreendidas como mágicas. Ou seja, compreendê-las como uma qualidade de certas práticas, visando potencializar o efeito do ritual religioso, e que estão de acordo com a cultura da comunidade na qual está inserida (FRANKFURTER, 2019:13-14).

Entretanto, é preciso ter em vista que essa alteridade é mobilizada, também, pelos próprios praticantes de magia para diferentes fins. Sendo assim, o objetivo deste artigo é compreender, a partir das *Defixionum Tabellae Mogontiacenses*, como essa alteridade é mobilizada e construída. Argumenta-se que essa construção possui a função de justificar o ato de amaldiçoar e, ao mesmo tempo, funciona como uma estratégia de convencimento para obter o favor da divindade evocada.

As *Defixionum tabellae mogontiacenses*

Defixionum tabellae, normalmente chamadas de “placas de maldição” ou “tabuletas de maldição”, em português, são pequenas placas de chumbo, inscritas com uma maldição e que buscam obter a intervenção de divindades ou outros seres sobrenaturais contra um inimigo que pode, ou não, ser nomeado. Não é possível estabelecer uma forma única para estas fontes, já que há uma grande variação de fórmulas e tamanhos dentro de um mesmo corpo documental. De modo geral, as mais simples possuem apenas a indicação de um nome, uma característica ou uma ação do alvo da maldição, enquanto outras, mais longas, apresentam uma justificativa ou narrativa acerca do motivo pelo qual a maldição está sendo feita.

Embora as primeiras publicações acerca das *defixionum tabellae* datem já do século XVIII, entre os séculos XIX e XX houve uma intensificação desses estudos, com a publicação de diversas monografias e catálogos de inscrições (CAMPOS, 2021:47). A partir dos anos 1990, com avanços tecnológicos que permitiram revisitar corpos documentais danificados e a partir de novas descobertas arqueológicas, experimentamos um notável aumento de trabalhos que passaram a lidar com essas fontes, seja tratando de seus aspectos linguísticos ou materiais.

Em português, também é notável o aumento das produções acerca das *defixionum tabellae*, sobretudo as realizadas pelo professor Carlos Eduardo de Campos. Sua tese de

doutorado (2021), bem como seu livro (2022), tratam das maldições da região do Lácio entre os séculos I AEC e II EC, buscando compreender não apenas a estrutura discursiva dessas fontes, mas também sua função enquanto fontes epigráficas. Também vale destacar o artigo recente de Renata Cazarini de Freitas e Pedro Paulo Funari (2019) acerca de algumas das maldições da Britânia, no qual os autores analisam a linguagem empregada nessas tabuletas de maldição e a comunicação estabelecida com os deuses invocados.

Há, ainda, outra obra a ser destacada: a tese de doutorado de Stuart Mckie, defendida em 2016, e intitulada *The Social Significance of Curse Tablets in the North-Western Provinces of the Roman*. Nesse trabalho, Mckie busca compreender as *defixionum tabellae* como tentativas concretas de solucionar problemas reais que afetavam o cotidiano das pessoas que recorriam a elas, para, então, compreender seu significado social nas províncias da região ocidental do Império Romano. Ao abordar, primeiro, os contextos locais de produção dessas fontes, para então compreendê-los em conjunto, Mckie demonstra que, mesmo em diferentes contextos, as tabuletas de maldição parecem ser o último recurso de certos grupos sociais para obter compensações por injustiças percebidas.

Stuart Mckie também é um dos poucos pesquisadores que aborda a fundo as *Defixionum Tabellae Mogontiacenses*. Descobertas em 1999, na atual cidade de Mainz (a *Mogontiacum* romana), na Alemanha, no Templo Conjunto de Ísis e Magna Mater, as *Defixionum Tabellae Mogontiacenses* foram, principalmente, estudadas por Richard Gordon, da Universidade de Erfurt, cujos trabalhos abordam aspectos psicológicos da prática de amaldiçoar (2013), com a comunicação com os deuses (2015) e a linguagem mágica (2019). Sarah Veale (2017) também realiza uma análise bastante detalhada acerca da relação entre essas maldições e seu local de depósito.

Entretanto, esses trabalhos não dão tanta importância ao aspecto social da produção dessas fontes. Mogonciaco, no século II, embora fosse a capital da província da Germânia Superior, ainda possuía o estatuto de *canaba*, ou seja, um assentamento civil administrado pelo forte militar próximo. Além disso, a epigrafia atesta uma profunda divisão social e econômica entre os nativos da região, com nomes celtas e germânicos, e imigrantes, com nomes latinos, de outras regiões (KRONEMAYER, 1983:162-168). Para Ursula Rothe (2016), essa divisão social, bem como os constantes deslocamentos de tropas e civis, além de impedirem a criação de laços sociais a longo prazo, também provocava uma atmosfera de instabilidade na vida social do assentamento.

Essa separação certamente afetava outros aspectos da vida cotidiana, como a religião, por exemplo. Além da arqueologia funerária, entretanto, poucas evidências de práticas religiosas individuais chegaram até nós. Um dos poucos exemplos são as *Defixionum Tabellae Mogontiacenses*, conjunto de trinta e quatro tabuletas de maldição, descobertas, em sua maioria, em fogueiras cerimoniais por trás do templo de Magna Mater, no *temenos* do templo conjunto de Ísis e Mater Magna.

O templo, fundado entre 69 e 70 EC, por uma liberta imperial, Cláudia Icmas, e por um escravo imperial, Vitulo, e dedicado à saúde do imperador Vespasiano, era composto por dois santuários: um dedicado à Ísis, divindade patrona da dinastia Flaviana, e, o outro, mais antigo, dedicado à Magna Mater. Além das tabuletas de maldição, outras oferendas como altares votivos dedicados à Ísis, lamparinas, frutas (figos, uvas e azeitonas), animais (galinhas e aves de caça), além de moedas e pequenas estatuetas foram encontradas no templo (GORDON, 2014:776). Com exceção das frutas, importadas da região do Mediterrâneo, nenhuma dessas oferendas votivas parece ter um valor excepcionalmente alto, o que pode indicar que os devotos do templo não possuíam muitas posses.

Sendo assim, é possível que as tabuletas de maldição depositadas no templo servissem tanto como oferendas votivas quanto como um meio de comunicação direta com a divindade evocada, daí a necessidade de explicitar o motivo daquela maldição. Entretanto, não há uma fórmula comum a todas as maldições, de modo que é necessário analisá-las individualmente.

A primeira maldição é a DTM 01, transcrita a seguir:

Magna Mater, peço-te, pelo seu santuário e divino nome: Gemela, que roubou meus broches, eu lhe peço que ela nunca esteja bem. Assim como os Galos cortaram a si mesmos, que ela queira se cortar. E que ela não se corte, mas lamente a si mesma. Assim como depositaram coisas sagradas no santuário, que tua vida e saúde sejam depositadas, Gemela. Nem por oferendas, nem por ouro, nem por prata, tu serás capaz de se redimir da Santa Mãe, exceto pelas pessoas assistirem tua morte. Verecunda e Paterna: dou-te as, Santa Mater Magna... Eu peço que elas sejam destruídas assim como elas me fraudaram das minhas propriedades, e que elas não sejam capazes de se libertar, seja com ovelhas, nem com chumbo; nem com ouro ou prata, elas poderão se libertar de seu poder divino, até que cães as devorem, vermes e outras coisas, e que as pessoas assistam sua morte assim como [...] se [...] as caixas douradas sagradas [...]⁵

⁵ *Mater Magna te rogo / p[er] tua sacra et numen tuum / Gemella f[aci]t blas meas qualis / sustulit, sic et illam REQVIS / (5) adsecet, ut nusquam sana si[t] / Quomodo galli se secarunt / sic ea [velit] nec se secet sic, uti / planctum ha[ab]et quomodo / et sacrorum deposierunt / (10) in sancto, sic et tuam vitam / valetudinem, Gemella / Neque hostis neque auro / neque argento redimere / possis a Matre / (15) deum, nisi ut exitum / tuum populus spectet / Verecundam et Paternam / sic illam tibi commendo / Mater deum / (20) Magna, rem illorum / in AECRUMO DEO UIS quale / rogo co(n)summent[.] / quomodo et res meas viresque / fraudarunt, nec se / (25) possint redimere / nec hosteis lanatis // NEC PLUM{I}BIS / NEC AURO NEC ARGENTO / REDIMERE / (30) A NUMINE TUO / NISI UT ILLAS UORENT / CANES / VERMES ADQUE / ALIA PORTENTA / (35) EXITUM*

Essa maldição é direcionada contra três mulheres: Gemela, Verecunda e Paterna; e as três são acusadas de crimes semelhantes (roubo e fraude). Essa maldição foi escrita por duas pessoas diferentes, já que a caligrafia do anverso difere daquela do reverso, mas ambas fazem apelos semelhantes à Magna Mater: há a invocação de elementos sagrados do culto, como o santuário e o ritual de castração dos sacerdotes, bem como uma analogia clara às oferendas votivas.

A DTM 02 também faz referência às oferendas votivas:

Quem quer que tenha feito mal e roubado esse dinheiro, está melhor e nós estamos pior. Deusa mãe, que vós o persigais por terra, por mar, por locais áridos e úmidos, por vosso favor, que esse dinheiro lhe traga mal porque vós o perseguíeis. Assim como os Galos secam e cortam sua virilidade, que ele se corte. Não permita que ele se redima com sacrifícios, nem com ouro, nem com prata, que ele não possa se redimir. Como os Galos, os *Bellonari* e *Magali* derramaram seu sangue fervente, que ele venha ao chão, que ele acabe com sua mente. À medida que os Galos, *Magali* e *Bellonari* observam seus ritos, que eles observem a morte de quem fez mal ao dinheiro, e que como o sal liquefaz na água, que seus membros derretam até que ele admita o que fez. Peço-te, observando o ritual, que se o condenar pelo meu voto, levar-te-ei alegremente essas coisas, se lhe causar uma morte ruim⁶

Nessa maldição, não há a identificação do autor do ato, mas há a explicitação de seu crime: roubo. Assim como na DTM 01, há diversas referências ao culto de Mater Magna e às oferendas votivas, com uma menção bem clara de que esta maldição serve como um voto à deusa. Ou seja, cria-se um vínculo de favor entre o autor da maldição e Magna Mater. Também há uma analogia entre o que deve ocorrer com o chumbo (derretimento) e o alvo da maldição, o que parece indicar que a forma correta de deposição da maldição era parte fundamental do ritual.

Dentre as maldições de Mogonciaco, poucas não possuem o alvo identificado pelo nome. Assim como na DTM 02, isso ocorre na DTM 07 também:

Quem quer que tenha roubado de nós um saco com dinheiro e [mantenha] o dinheiro e os anéis de ouro, [deve devolvê-los] até o décimo primeiro dia antes

QUARUM / POPULUS SPECTET / TAMQUAM QUAE {C} FORRO / LAUDERES COMME . . . ES / DUAS / (40) TAMAQUANIVCAVERSSO / SCRIPTIS ISTAS / AE RIS . ADRICIS . S. LON / A . ILLAS, SI ILLAS CISTAS / CAECAS, AUREAS, SACRAS / (45) E[-]I[-]LO[-]AS / O {OV}[-]EIS MANCAS A

⁶ *Quisquis dolum malum adm[isit de] hac pecun[i]a / [---] ille melior et nos det[er]iores sumus [-----] / Mater deum tu persequeris per terras per [maria, per locos] / ar(i)dos et umidos per benedictum tuum et o[mnes] ---. Qui de hac] / (5) pecunia dolum malum adhibet ut tu perse [quaris---. Quomodo] / galli se secant et praecidunt uir[i]llia sua, sic il [le---] R S Q / intercidat MELORE pec[tus.....]BISIDIS [ne]que se admisisse nec[...]/ hostiis si[n]atis nequis t[...]/ neque SUT[] .]TIS neque auro / neque argento neque ille solui [re]fici redimi possit. Quomodo galli / (10) bellonari, magal[i] sibi sanguin[em] feruentem fundunt, frigid[us] / ad terram uenit, sic et[...]/CIA, copia, cogitatum, mentes. [Quem-] / admodum de eis gallo[r]u[m, ma]galorum, bellon[ariorum] sanguinem or: ritus] / spectat, qui de ea pecunia dolum malum [admisit, sic illius] / exitum spectent, et a[d]qu[em] modum sal in [aqua liques-] / (15) cet, sic et illi membra m[ed]ullae extabescant. cr[a]s [ueniat] / et dicat se admisisse ne[fa]s. D[e]mando tibi rel[igione] / ut me votis condemnes et ut laetus libens ea tibi referam / si de eo exitum malum feceris*

das próximas *kalendas* de fevereiro. Se não o fizer, assim como grafo isso de modo reverso, que não é como deve ser, que vós, deusa, [...] Se alguém mantiver [o dinheiro] em sua mão, como o suco flui, como esse chumbo [derrete] [...] como inocente [...] deusa⁷

Apesar dos danos causados ao chumbo pelo fogo, ainda é possível compreender partes do texto. Fica claro que dinheiro e anéis foram roubados e utiliza-se a analogia entre a escrita feita de forma reversa (da direita para a esquerda) para demonstrar o que deve ocorrer com o alvo, bem como a analogia com o derretimento do chumbo, que deve causar sua morte.

A DTM 03 foi a única a ser descoberta fora do templo, mas junto ao muro que o circundava. Nela, a provável viúva de um homem chamado Floro pede vingança pelos bens que lhe foram tomados:

Peço-vos, senhora Magna Mater, que me vingues pelos bens de Floro, meu marido, que Ulatio Severo me defraudou. Assim como eu escrevo isto de modo reverso, que tudo, o que quer que ele faça, o que quer que ele tente, tudo dê errado para ele. Assim como o sal [derrete na] água, que isso aconteça a ele. Quaisquer que sejam os bens de Floro, meu marido, que ele tomou de mim, peço-vos, senhora Magna Mater, que me vingues dele⁸

Mais uma vez, há um motivo claro para a maldição: Ulatio Severo, por meio de fraude, tomou os bens que, provavelmente, lhe foram legados por Floro. Por ser mulher, ela não teria direito a uma audiência formal para reclamar esses bens, de forma que recorrer à Magna Mater é sua única possibilidade de obter justiça. Essa maldição não apela para tantos elementos religiosos, mas há uma analogia entre o texto escrito ao contrário (da direita para a esquerda) e o que deve ocorrer com seu alvo. Além disso, a autora da maldição dirige-se à Magna Mater pelo termo *domina*, senhora, como uma forma de deferência.

Nas DTM 04, DTM 05 e DTM 15 não há a explicitação do motivo pelo qual estas pessoas são amaldiçoadas, mas há outros aspectos importantes para a análise. A tradução da DTM 04 é:

Tibério Cláudio Adiutor: no templo, eu vos peço Magna Mater, que o receba em vosso templo. E senhor Átis, eu peço que vós o crediteis como um sacrifício; o que quer que ele faça ou com o que quer que ele se ocupe, que se transforme em sal e água para ele. Vós podeis, senhora, cortar seu coração e

⁷ *quisquis nobis sustulit sacc(u)lum, in quo pecunia erat / et eam pecuniam et anulos aureos [. . .], quod des[ti]na[.] / tum est XI K(alendas) febr(uarias) q(uae) p(roximae) s(unt) c [.] / siue dolum [m?]alum adhib[et] --- quo- / mod[i] hoc graphio auerso[.] quod minime uti solet, sic[---] / (5) auersum, dii deae{e}que[. .e]sse sin[e]at[i]s et [ho]minibus, siqui[---] / manu contig{u}it [.]idaequ[.], quomodi [.]tho[.] sucus defluit e[---] / hoc plumbum esse cum[---]geum desti[natum]ue esse uelit[---] / sicut innocentiam[---]est si in dea [---] UNN SREU*

⁸ *Rogo te, domina Mater / Magna, ut tu me vindices / de bonis Flori coniugis mei / qui me fraudavit Ulattius / (5) Seuerus, quemadmod[um] / hoc ego averse scribo, sic illi // omnia, quidquid agit, quidquid / aginat, omnia illi aversa fiant / ut sal et aqua illi eveniat / (10) quidquid mi abstulit de bonis / Flori coniugis mei rogo te / domina Mater Ma<g>na, ut tu / de eo me vindices*

fígado. Faça acontecer, senhora, que ele corte seu coração e fígado. Não deixe restar nada, Átis, Magna Mater⁹

O homem amaldiçoado nesse texto, Tibério Cláudio Adiutor, conforme indicado por sua *tria nomina*, ou seja, o nome com três elementos, possui cidadania romana. Esse fato, por si só, não é um indicativo de riqueza, mas, ainda assim, é uma distinção social e pode ser parte do motivo pelo qual o autor da maldição escolheu agir em segredo. Novamente, há várias referências ao culto de Magna Mater e seu consorte, Átis. Ao pedir que Tibério Cláudio Adiutor seja recebido no templo, o autor da maldição está ofertando-o como um sacrifício e, portanto, pedindo sua morte.

Essa forma de violência ritual é recorrente nas maldições, como pode ser notado em todas as maldições apresentadas até aqui, e também se encontra presente da DTM 05:

Bom, santo, Átis tirano, venha contra Liberalis em ira. Por tudo, senhor, peço-vos, por vosso Castor e Pólux, pelas *cistas penetrales*, dê a ele pensamentos ruins, uma morte ruim. Que ele veja a morte sobre seu corpo, exceto seus olhos, e que não possa se redimir nem por dinheiro, nem por ações, nem com vós, nem com outros deuses, exceto por uma morte ruim. Faça isso, eu vos peço por vossa majestade¹⁰

Nessa maldição, também há várias referências ao culto de Magna Mater e às oferendas votivas. Ao contrário de Tibério Cláudio Adiutor, Liberalis não possui cidadania romana e é impossível saber sua condição social, como ocorre com Gemela, Verecunda, Paterna e Floro nas outras maldições. Ulatio Severo, por outro lado, pode tanto possuir cidadania como ser, apenas, uma pessoa livre.

Diferentemente das DTM 04 e DTM 05, a DTM 15 é contra uma mulher:

O que Emília Prima, de Narciso, faça, o que quer que ela tente, o que quer que ela faça, que tudo seja inverso. Tudo pelo que ela se esforçar, que seu esforço em todas as coisas seja reverso. Que isto recaia sobre Prima, de Narciso: assim como esta carta nunca florescerá, que ela nunca floresça de forma alguma¹¹

É difícil precisar a situação jurídica de Emília Prima, já que pode tratar-se tanto de uma mulher livre quanto de uma cidadã romana, já que, no registro epigráfico, seu nome apareceria

⁹ TIBERIUS CLAUDIUS ADIUTOR / IN MEGARO EUM ROGO TE MA / T[E]R MAGNA MEGARO TUO RE / CIPIAS ET ATTIS DOMINE, TE / (5) PRECOR UT HU(N)C (H)OSTIAM ACCEP / TUM (H)ABIATIS, ET QUIT AGET AGI / NAT SAL ET AQUA ILLI FIAT. ITA TU / FACIAS, DOM(I)NA, IT, QUID COR EOCONORA / C(A)EDAT. (?) // (10) deuotum defictum / illum menbra / medullas {AA} / nullum aliud sit / Attis Mater Magn[a]

¹⁰ Bone sancte Atthis Tyran / ne adsi(s), aduenias Libera / li iratus per omnia te rogo / domine per tuum Castorem / (5) Pollucem, per cistas penetra / les des ei malam mentem / malum exitum quandius / uita uixerit / ut omni cor / pore uideat se emori prae / (10)ter oculos // neque se possit redimere / nulla pe{r}cunia nullaque re / neq(ue) abs te neque ab ullo deo / nisi ut exitum malum / (15) Hoc praesta, rogo te per ma-/iestatem tuam

¹¹ Prima Aemilia Nar / cissi agat, quidquid co / nabitur, quidquid aget / omnia illi inuer / (5) sum sit // sic illa nuncquam / quicquam floreat / amentita surgat, a / mentita suas res agat / (10) Quidquid surget, om / nia interuersum sur / gat. Prima Narcissi / aga(t): como haec carta / nuncquam floreat

dessa forma em ambos os casos. Essa maldição também utiliza a escrita reversa como analogia, mas não possui o mesmo tipo de violência presente nas outras maldições.

As DTM 11 e DTM 12 foram encontradas juntas, com a DTM 12 servindo de “envelope” para a DTM 11. A tradução da DTM 11 é:

Eu vos confio e vos peço, observando o ritual, que traga de volta os bens confiados a Públio Cútio e Piperion, e Plácida e Sacra, sua filha. Que seus membros derretam como este chumbo e que esta seja sua morte¹²

E sua continuação na DTM 12:

Seco [...] assim como isto derreterá, que seu pescoço, membros, força, dinheiro, derretam. Que ele sofra como vossos Galos, [...] a senhora o domina, para que em dez meses, ele pereça¹³

Assim como ocorre na DTM 02, há do ablativo *religione*, o que indica que esta é uma ferramenta pela qual o autor da maldição pretende atingir seu fim. Não fica claro qual é a relação entre todas as pessoas amaldiçoadas, nem a qual delas a DTM 12 se refere. Entretanto, essas pessoas estão sendo acusadas de se apropriarem de bens que lhes foram confiados pelo autor da maldição. Novamente, os elementos religiosos são mobilizados e há uma analogia entre a destruição do chumbo e a morte das vítimas.

Todas essas maldições apresentam, em diferentes níveis, erros no latim e, em vários casos, empregam o latim vulgar. Além disso, as letras são grafadas de maneira imprecisa e em diversos tamanhos. Esses são indícios de que essas maldições não foram feitas por profissionais, mas por pessoas comuns. A incorreção do latim indica um aprendizado informal da língua, sugerindo que, também, não são membros das elites. Assim, é possível que os autores dessas maldições fossem pequenos comerciantes, trabalhadores assalariados, livres ou não, ou funcionários públicos de baixo escalão. Dado que os nomes são apresentados em quase todas as maldições, também é possível que essas pessoas pertencessem à mesma comunidade, por isso a escolha de agir em segredo.

Como essas maldições pretendem ser um meio de comunicação direta com Magna Mater e Átis, longe do alcance de outras pessoas, a linguagem empregada parece compor o que James Scott (1985) denomina de “discurso oculto”. Ao analisar as formas de resistência de camponeses no sudeste asiático, James Scott (1985; 1990) enfatiza a linguagem cotidiana empregada por essas pessoas. Frente aqueles que detêm o poder, é utilizado um discurso

¹² *Mando et rogo / religione, ut man / data exagatis / Publium Cutium / (5) et Piperionem, et // Placida et Sacra / filia eius: sic illorum / membra liquescant / quomodum hoc plum / (10)bum liquescat, ut eo / ru(m) existum sit*

¹³ *sic[.]s siccum QVANMI / qu[omo]di hoc liquescet / si[c col]lum membra / me[du]lla peculium / (5) d[e]ll[i]ques[ca]nt // eoru(m) quomodum / galorum angat se / sic i]lla aga(t), ut de se / [pr]obant (?). tu dom(i)na es / (10)fac, ut X mensibus / exitum illorum / sit*

subserviente, que não questiona a ordem social. Esse é denominado como “discurso público”. Quando estão entre iguais, entre membros do mesmo grupo social, porém, a linguagem utilizada flexiona, inverte e desafia a ordem estabelecida, formando o que Scott denomina de “discurso oculto”, feito fora do alcance dos detentores de poder.

É impossível ter certeza de qual a situação social dos autores das maldições e mesmo da maior parte dos alvos dessas maldições - a análise onomástica permite apenas algumas considerações gerais. Entretanto, o anonimato garante a liberdade de se expressar sem restrições sociais e sem o temor de represálias. Em casos de, prováveis, relações assimétricas de poder, a magia age como uma ferramenta para participar mais efetivamente em situações nas quais a pessoa, normalmente, teria pouco ou nenhum poder.

Além disso, dada a relação intrínseca da religião com o cotidiano, não é de surpreender que o ritual religioso seja utilizado como uma distinção social. Nos textos apresentados, há sempre uma oposição entre quem está escrevendo a maldição, que não apenas conhece os ritos e menciona seu conhecimento para dar mais valor à sua invocação, e entre aquele que não observa a norma social de não roubar. Essa linguagem não é, apenas, descritiva, no sentido de “narrar um acontecimento”, mas “performativa”, já que visa que algo aconteça (SILVA, 2000:93). Por meio dessa descrição, a identidade do alvo da maldição, dentro do grupo social ao qual pertence, é modificada - esse alvo quebrou as normas e não pertence mais ao grupo, ao menos, aos olhos de quem escreve a maldição. Sendo assim, essa forma de apresentar o alvo objetiva trazer a ira divina contra essa pessoa.

Considerações finais

A magia, enquanto um dos domínios da religião popular, não pode ser compreendida fora de seu contexto de produção. Ela existe dentro de complexas relações sociais e de poder, e, em muitos casos, pode representar uma forma de ação que, de outra forma, estaria vetada a certos grupos sociais. Como bem colocado por Esther Eidinow (2019:771):

“a magia pode não ser o ato desesperado do “azarão”, como gostamos de imaginar, mas uma forma de empoderamento para grupos marginalizados em resposta a estruturas ou normas sociais opressivas¹⁴”.

Utilizar tabuletas de maldição em situações de conflito permite, também, que esses atores sociais estejam no controle da narrativa e, fora de suas relações sociais, possam mobilizar

¹⁴ *magic may not be the desperate act of the underdog, as we may like to imagine, but a form of empowerment for marginal groups in response to oppressive social structures or norms*

a narrativa de uma maneira que lhe seja vantajosa, alterando e construindo identificações a fim de ganhar o favor da divindade evocada.

Por fim, o estudo dessas fontes também permite observar aspectos de interações sociais que estariam ocultos de outra forma, como o sentimento de injustiça por objetos que não foram devolvidos, ou a ira e o desejo de vingança face a uma injustiça.

Referências bibliográficas

- BLÄNSDORF, Jürgen. *The Curse Tablets from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz*. In: **MHNH**, vol. 5, 2005, pp. 11-26.
- _____. *The Defixiones From the Sanctuary of Isis and Magna Mater in Mainz*. In: GORDON, Richard L. SIMÓN, Francisco Marco. **Magical Practice in the Latin West**. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1 Oct. 2005. Leiden: Brill, 2010, pp. 141 – 189.
- BROWN, Peter. **The Cult of the Saints in Late Antiquity**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1981.
- CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. **As tabellae defixionum da região do Lácio (I AEC – II EC): tradução e análise textual**. Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2021.
- _____. **As tabellae defixionum da região do Lácio (I aec – II ec): tradução, análise textual e hábito epigráfico**. Campo Grande: Editora da UFMS, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufms.br/handle/123456789/5384>. Acesso em 05 de janeiro de 2023.
- EIDINOW, Esther. *Magic and Social Tension*. In: FRANKFURTER, David (ed.). **Guide to the Study of Ancient Magic**. Leiden, Boston: Brill, 2019, p. 746-774.
- FARAONE, Christopher. GORDON, Richard. *Curses in context, 1: Curse-Tablets in Italy and the Western Roman Empire*. In: **Religion in the Roman Empire**, vol. 5, num. 2, 2019, pp. 319-334.
- FRAZER, James. **The Golden Bough**. A Study in Comparative Religion. Nova York, Londres: MacMillan and Co., 1984. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/files/41082/41082-pdf.pdf>. Acesso em 18 de janeiro de 2022.
- FUNARI, Pedro Paulo A. *Considerações Sobre as Contribuições da Arqueologia para o Conhecimento da Instrução Latina*. In: **PHAOS**, vol. 1, pp. 105 – 114, 2001.
- _____. **Antiguidade Clássica: a história e a cultura a partir dos documentos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- GRIG, Lucy. *Introduction: Approaching Popular Culture in the Ancient World*. In: ____ (Ed.). **Popular Culture in the Ancient World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 1 – 36.
- _____. *Reconsidering “Popular Religion” for a New Era*. In: **Studies in Late Antiquity**, v. 5, n. 1, p. 139-149, 2021. doi:10.1525/sla.2021.5.1.139. Acesso em 22 de abril de 2021.

- GORDON, Richard. *Gods, Guilt and Suffering. Psychological Aspects of Cursing in the North-Western Provinces of the Roman Empire*. In: **Acta Classica**, XLIX, 2013, pp. 255 - 281. Disponível em: http://www.academia.edu/5653235/_Gods_guilt_and_suffering_Psychological_aspects_of_cursing_in_the_north-west_provinces_of_the_Roman_Empire_ACD_2013_23_Gordon_255-281. Acesso em 25 de maio de 2018.
- _____. *Queering Their Pitch. The Curse Tablets from Mainz*. In: **Journal of Roman Archaeology**, 2014, pp. 774 – 784. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1047759414001925>. Acesso em 25 de maio de 2018.
- _____. *Showing the Gods the Way. Curse-Tablets as Deictic Persuasion*. In: **Religion in the Roman Empire**, Volume 1, Number 2, 2015, p. 148 – 180. Disponível em: <https://doi.org/10.1628/219944615X14296073073539>. Acesso em 25 de maio de 2018.
- HUBERT, Henri. **A Magia no Mundo Greco-Romano**. São Paulo: Edusp, 2021.
- MCGUIRE, Meredith. **Lived Religion**. Faith and Practice in Everyday Life. Nova York: Oxford University Press, 2008.
- NOGUEIRA, Paulo. **Narrativa e Cultura Popular no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.
- RÜPKE, Jörg. **On Roman Religion**. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome. Londres: Cornell University Press, 2016.
- SCOTT, James. **Weapons of the Weak**. Everyday Forms of Peasant Resistance. Londres: Yale University Press, 1985.
- _____. **Domination and the Arts of Resistance**. Hidden Transcripts. New Haven e Londres: Yale University Press, 1990.
- SILVA, Semiramís Corsi. **Magia e Poder no Império Romano**. A Apologia de Apuleio. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2012.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org). **Identidade e Diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- TONER, Jerry. **Popular Culture in Ancient Rome**. Cambridge: Polity Press, 2009.
- VEALE, Sarah. *Defixiones and the Temple Locus. The Power of Place in the Curse Tablets at Mainz*. In: **Magic, Ritual, and Witchcraft**, inverno, 2017, pp. 279-313.