

# ***Physiognomonía* e cultura visual: o arquétipo do *vir rusticus* no mosaico da *Villa dos Laberii*, na África Proconsular (séc. II-III d.C.)**

*Physiognomonía and visual culture: the archetype of 'vir rusticus'  
in the mosaic of the Laberii's villa, at Proconsular Africa (2nd-3rd  
centuries AD)*

**Edjalma Nepomoceno Pina\***

**Resumo:** A *physiognomonía* foi a crença de que o corpo de um indivíduo traduz sua natureza interna. Neste artigo, discutimos como essa crença pode ser notada na construção do arquétipo do "homem rústico" – *vir rusticus* – no mosaico da *Villa dos Laberi*, datado dos séculos II-III, em Uthina, cidade da África Proconsular. Este mosaico registra cenas de trabalho agrário executadas pelos estratos subalternos. Diante disso, analisamos como esses trabalhadores rurais, de perfis diversos, tiveram suas identidades reduzidas a um único estereótipo de homem não civilizado, identificado pela aparência degradada e pelo caráter vicioso. Ao analisar o mosaico à luz das descrições de Apuleio, e do tratado de *Physiognomonía* de Polemon de Laodiceia, propomos que o *vir rusticus* constituiu uma alteridade à identidade da aristocracia norte-africana, que teve a aparência física, desde os cuidados com o corpo, postura e vestimentas, como expressão de *humanitas*, em oposição à rusticidade dos setores inferiorizados.

**Abstract:** Physiognomy was the belief that an individual's body reflects their internal nature. In this article, we discuss how this belief can be observed in the construction of the archetype of the "rustic man" – *vir rusticus* – in the mosaic of the *Villa of Laberi*, dated from the 2nd to 3rd centuries in Uthina, a city in Proconsular Africa. This mosaic records scenes of agricultural labor executed by subordinate strata. In light of this, we analyze how these rural workers, with diverse profiles, had their identities reduced to a single stereotype of the uncivilized man, identified by degraded appearance and vicious character. By examining the mosaic in the context of the descriptions by Apuleius and the physiognomy treatise by Polemon of Laodicea, we propose that the *vir rusticus* constituted an otherness to the identity of the North African aristocracy, which regarded physical appearance, including body care, posture, and attire, as expressions of *humanitas*, in contrast to the rusticity of the marginalized sectors.

**Palavras-chave:**

África Romana.  
Mosaicos.  
*Physiognomonía*.  
Estigmatização.

**Keywords:**

Roman Africa.  
Mosaics.  
*Physiognomonía*.  
Stigmatization.

---

Recebido em: 19/02/2024  
Aprovado em: 26/03/2024

---

\* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/Ufes), sob orientação do Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo (Leir/ES). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), Código de Financiamento 001.

## Introdução

A physiognomonia antiga foi a prática, entre autores gregos e romanos, de decifrar a índole dos indivíduos pela observação de sua aparência. Neste artigo, defendemos que os critérios de julgamento da physiognomonia podem ser utilizados como chaves de leitura para a análise de representações do corpo em imagens do Império Romano, em especial as representações musivas da África Proconsular. Como estudo de caso, analisamos o pavimento da Villa dos Laberii, localizada próxima à cidade de Uthina e datado do início do século III. Acreditamos que, no contexto de integração cultural do Mediterrâneo sob Roma, influências comuns contribuíram para a formação de arquétipos visuais de como os corpos da elites e dos estratos subalternos deveriam aparentar.

Para desenvolver nosso argumento, recorreremos principalmente ao tratado De Physiognomonia Liber, de Polemon de Laodiceia, autor que viveu entre os anos 88 e 144, na província da Ásia, e também aos escritos de Apuleio de Madaura, autor norte-africano que viveu entre 120-180. Polemon foi um exímio viajante da Ásia Menor em um período de intensa mobilidade humana e, conseqüentemente, de contato entre diferentes estamentos sociais e grupos étnicos. O autor descreve tipos físicos e fixa estereótipos estéticos positivos e negativos, mas que, em geral, reforçam a clivagem social entre aristocratas, detentores da *humanitas*,<sup>1</sup> e *outsiders* detentores da *rusticitas*, isto é, pastores, agricultores, *latrones*,<sup>2</sup> tribos seminômades e outros, todos enquadrados em um arquétipo visual e comportamental a que nos referiremos como *vir rusticus*.

---

<sup>1</sup> A *humanitas* pode ser definida como “cultura literária, virtude de humanidade e estado de civilização” (Veyne, 1992, p. 283). Seria a distinção última entre homens e os chamados bárbaros, pois é uma noção que reporta diretamente ao modo de viver na *civitas/polis*: o bom uso dos espaços públicos, o domínio do latim e do grego, o conhecimento dos clássicos, os cuidados com o corpo, desde a higiene até o vestir-se, os modos à mesa, a postura, entre outros. Em síntese, é a “meta de perfeição humana” (Zuluaga, 1972, p. 123). Essa ideia de perfeição do homem sofisticado também contém um recorte econômico, pois exclui os ditos incultos, que mesmo habitando o interior dos domínios do Império e vivendo no núcleo urbano da *civitas*, ainda assim não possuem os recursos para galgar uma formação intelectual (Veyne, 1992, p. 283). Nesse processo educacional, frisamos a dimensão corporal da *humanitas* como uma performance a ser ensinada, ou, como diria Marcel Mauss (2003, p. 399-422), uma série de *técnicas do corpo*. Para Mauss, tais técnicas são as formas como as pessoas de cada sociedade fazem uso de seus corpos conforme foram ensinadas pela tradição. São modos de fazer, de correr, de comer, de dançar, de falar, que são encadeados pela educação que nem sempre é verbal, ocorrendo com frequência o ensino pela simples imitação dos pares bem-sucedidos ou prestigiados.

<sup>2</sup> Para os gregos, *latris* era um substantivo para mercenário, aquele que vende sua força de combate. No contexto romano, a palavra latina *latro* alargou o significado, abrangendo aqueles que praticavam o *latrocinium*, isto é, o ato de pilhar, em companhia de um bando e mediante uso da violência. Por estar associada a uma prática, e não a um grupo social específico, os *latrones* poderiam apresentar diferentes perfis, fossem escravos fugitivos, soldados desertores, pastores ou grupos autóctones do norte da África (Grünwald, 2004; Lima Neto, 2014, p. 77).

Apuleio, por sua vez, utiliza em sua novela *Metamorphoses*<sup>3</sup> as descrições dos corpos de personagens como um instrumento narrativo, na medida em que as formas físicas entendidas como belas eram atribuídas aos grupos sociais privilegiados, enquanto os corpos deficitários eram reservados aos grupos inferiorizados. Procedimento semelhante pode ser constatado nas obras *Florida* e *Apologia*,<sup>4</sup> no que tange à descrição da aparência de figuras mitológicas e históricas. Trata-se de um discurso identitário que reforça a aura de superioridade daqueles detentores de poder político-econômico, que podemos conceber, em consonância com Elias e Scotson (2000), como *estabelecidos*, em contraposição aos *outsiders*, que, além de desmobilizados politicamente, são também frágeis economicamente, tendo, por conseguinte, seus corpos estigmatizados como animais, deficitários e feios.<sup>5</sup> Em suas produções literárias e discursivas, Apuleio recorre a histórias ficcionais ou pretensamente históricas, nas quais insere sua própria percepção da realidade. Aristocratas e filósofos detentores de *humanitas* são descritos com traços físicos que a *physiognomonía* associa à boa índole, sabedoria, força, saúde, entre outros.

À luz de Polemon e Apuleio, a mosaico da *Villa dos Laberii* pode ser analisada como a expressão de uma sociedade na qual a aparência foi um marcador identitário que contribuiu para enfatizar a identidade virtuosa dos detentores de poder político-econômico.

---

<sup>3</sup> A novela *Metamorphoses*, a obra mais famosa de Apuleio, é dividida em 12 livros e escrita em latim. Trata-se de uma ficção datada do fim da vida do autor, entre 170 e 180. *Metamorphoses* não é inteiramente inédita, pois trata-se de uma adaptação de uma obra grega da qual só restou uma versão resumida por Luciano de Samósata, intitulada *Lúcio, o asno* (Walsh, 1995). Concordamos com a hipótese apresentada por Lima Neto (2014), segundo a qual a narrativa de Apuleio apresenta ao leitor uma realidade da África romana, ainda que o autor situe o enredo na Grécia. Essa interpretação é reforçada pela consonância das descrições de Apuleio com o cotidiano retratado pela cultura musiva da África Proconsular.

<sup>4</sup> *Florida* é um apanhado de fragmentos de 28 orações em idioma latino, pronunciadas em Cartago a partir de 160, provavelmente no teatro e na cúria da cidade, como nos indicam os fragmentos VI, XVII, XVI, XVII e XVII. Por sua vez, *Apologia* é um discurso de defesa jurídica que Apuleio proferiu em 159, na Basílica de Sabrata, diante do procônsul Cláudio Máximo por ocasião em que era julgado pela acusação de ter utilizado *crimen magiae* para seduzir a rica matrona Pudentila. Não podemos saber com certeza se o texto que nos chegou é o mesmo pronunciado por Apuleio, ou se o autor o modificou após o julgamento. Uma possibilidade, para a qual nos inclinamos, é de que o autor teria revisado o texto e o tornado público após sua absolvição, provavelmente já na cidade de Cartago (Rives, 2008, p. 17-20).

<sup>5</sup> Empregamos *stigma* tal como definem Norbert Elias e John Scotson (2000, p. 13; 18-19). De acordo com os autores, os grupos estabelecidos em posições de poder enxergam-se como compartilhadores de um carisma coletivo, de uma virtude própria manifestada em sua instrução, aparência, costumes ou moral. Do mesmo modo, este grupo pode identificar aqueles de fora, os *outsiders*, como inferiores e portadores de estigmas coletivos. Ao ocuparem as posições de poder, os estabelecidos formam um certo nível de coesão que lhes permite monopolizar as melhores oportunidades e o acesso aos melhores bens. Isso porque, em certa medida, os membros desse grupo se enxergam como iguais, detentores de um estilo de vida comum. Em contrapartida, os *outsiders* dificilmente mantêm amplas redes de contato ou se entendem como detentores de um estilo de vida comum. Sua desorganização e falta de acesso aos mesmos bens que os estabelecidos os impede de formular representações próprias e contra-atacar de maneira efetiva. Em verdade, a crença nos elementos carismáticos é tamanha que até mesmo os *outsiders* podem passar a acreditar nessa hierarquia, enxergando-se como inferiores por não terem os mesmos símbolos de carisma, que seriam entendidos como uma graça da natureza ou um favor dos deuses.

## **A *physiognomonía*: da Ásia à África**

Na longa tradição literária greco-romana, encontra-se, com alguma frequência, a associação entre a aparência física e a índole dos personagens, sejam trabalhadores, reis, heróis ou deuses. Para destacar o desfavor dos deuses para com o vicioso soldado Tersites, que zombava dos reis, Homero (*Iliad.*, II, 215) caracteriza o personagem da seguinte forma:

[...] Era o homem mais feio que veio para Ílion:  
tinha as pernas tortas e era coxo num pé; os ombros  
eram curvados, dobrando-se sobre o peito. A cabeça  
era pontiaguda, donde despontava uma rala lanugem.

À época do Império Romana, ao biografar um soberano, era possível fazer como Suetônio (*De vitis Caesarum*, 42) e elogiar a “dignidade da aparência” ou a “nobreza do olhar”, enquanto, nos casos de vitupério, a operação contrária ocorria. De modo semelhante, na África, Apuleio (*Met.*, II, 2) busca reforçar a linhagem aristocrática de seu personagem, Lúcio, por meio da descrição do corpo harmonioso, corado, forte e com “olhos esverdeados, mas vigilantes, como de uma águia”.

Exemplos como esses são muitos. A princípio, essa tendência pode nos parecer um mero recurso narrativo, no entanto, a associação da aparência pessoal com a natureza interna de um indivíduo foi objeto de filósofos e oradores desde Hipócrates, no século V a.C.<sup>6</sup> Trata-se da *physiognomonía*, o ato de decifrar o caráter mediante a observação da aparência. Os autores que se interessaram pelo tema acreditavam que os vícios e as virtudes de uma pessoa são visíveis em seu corpo, de modo que um andar desajeitado, excesso de pelos corporais e deformidades físicas indicavam vícios como raiva, covardia, lascívia. Do mesmo modo, um andar harmonioso e membros proporcionais eram sinais positivos. Essa empreitada produziu uma verdadeira hierarquização dos corpos, que eram classificados de acordo com os traços físicos, a semelhança com determinados animais e a origem geográfica.

Percebe-se uma circularidade das ideias da *physiognomonía* nos primeiros séculos do Império, a despeito de quaisquer fronteiras entre províncias. Em um panorama cronológico mais amplo, podemos atribuir a sobrevivência e a relevância desse pensamento ao longo da Antiguidade à contribuição ativa daqueles que se dedicaram a formalizar tratados a respeito dele. Podemos citar, por exemplo, o tratado grego

---

<sup>6</sup> Dentre os autores de que temos notícia, Hipócrates foi o primeiro a utilizar o termo *physiognomonía* no sentido discutido aqui. Em seu tratado *Epidemiae* (II, 5, 1; 6, 1), duas sessões são iniciadas com breves sugestões para a análise de pacientes a partir de suas características corporais.

*Physiognomonica*, de Pseudo-Aristóteles (séc. III a.C.); o *De Physiognomonía Liber*, de Polemon de Laodiceia (séc. II); a paráfrase de Polemon produzida por Adamâncio (séc. IV);<sup>7</sup> o compilado de tratados também chamado *De Physiognomonía Liber*, de Anônimo Latino (séc. IV),<sup>8</sup> e os fragmentos do tratado *Physiognomonica*, do Anônimo Bizantino (séc. X).

Nesta longa tradição, damos atenção maior ao tratado de Polemon, influente fisiognomonista do período imperial e cujo texto já estava em circulação no momento em que o mosaico dos *Laberii* foi produzido. Polemon nasceu em Laodiceia, na antiga Anatólia, próximo de onde hoje encontramos a cidade turca de Denizli. Oriundo de uma eminente família da região, o autor se fixou na cidade de Esmirna, onde se converteu em uma liderança local, fundou uma escola de eloquência, mediou conflitos, tomou pupilos e escreveu obras que, infelizmente, foram quase todas perdidas ao longo do tempo (Hoyland, 2006, p. 311-312).

Não há evidências concretas de que Polemon tenha estado pessoalmente na província da África Proconsular, contudo, o autor afirma ter estado na província vizinha, a Cirenaica (Pol., *De Physiog.*, 1, A8), ao passo que Filóstrato (*VS.*, 524) sugere que o autor tenha sido um visitante frequente da biblioteca de Alexandria, no Egito. A despeito disso, a afinidade entre suas ideias e as encontradas na África Proconsular denotam que pode ter havido uma ou várias fontes de influência comuns, algo aceitável se levarmos em conta a longa tradição de referências literárias e tratados sobre o tema, além da intensa circularidade cultural no Mediterrâneo greco-romano, especialmente no que tange a filósofos, mosaicistas e até mesmo modelos de estatuária transportados através do *ordo romanorum*. A datação do tratado de Polemon, situado entre 138 e 144,<sup>9</sup> ancora a obra no contexto histórico da Segunda Sofística<sup>10</sup> e da forte mobilidade humana no

---

<sup>7</sup> Adamâncio foi um autor judeu do século IV, oriundo de Alexandria e falante de grego. Temos pouquíssimas informações sobre sua vida, porém sabemos que escreveu diversos textos médicos e dedicou seu resumo do tratado de Polemon ao imperador Constantino III (Greenhill, 1867, p. 18).

<sup>8</sup> Anônimo Latino compila os tratados de Polemon, Pseudo-Aristóteles e de Loxo, um autor de saberes médicos do qual não se tem informações sobre a vida ou obra.

<sup>9</sup> É provável que a publicação tenha ocorrido apenas após a morte de Adriano, em 138, pois, em certa passagem, Polemon (*Physiog.*, 1, A12) vilipendia o imperador como um homem fraco e ineficiente. Uma série de evidências textuais e arqueológicas indicam que o autor dedicou anos em busca da *amicitia* com Adriano, viajando em sua comitiva, negociando benesses para a *polis* de Esmirna ou honrando-o com moedas que o associavam a Zeus (Philostr., *VS.*, 540; O.S.G., 209; RPC III, 1972). Desse modo, é improvável que esse tipo de crítica pessoal tenha sido feita enquanto o imperador estivesse vivo, o que nos leva a situar a publicação do tratado entre 138 e a morte de Polemon, em 144, na cidade de Esmirna.

<sup>10</sup> Este movimento foi um fenômeno situado nos séculos I e II, englobando uma variedade de retóricos e filósofos provenientes das elites do circuito cultural grego. Seus adeptos, ainda que não se pensassem como pertencentes a um grupo, tinham em comum o hábito de circular pelo Império performando declamações improvisadas ou cuidadosamente elaboradas em honra a cidades, personalidades políticas ou sobre temas cotidianos. Também compartilhavam a exaltação do idioma e do passado grego clássico em suas orações. Esses sofistas eram conferencistas

Mediterrâneo, expressão do que Guarinello (2013, p. 76-85) define como “processos de integração”, nos quais a circulação de ideias, de forma oral ou em textos, teve como auge a instalação de uma cultura letrada comum no Mediterrâneo.

Vale recordar que Apuleio de Madaura, expoente da elite norte-africana, estudou em Atenas e viajou pela Ásia Menor, terra natal do sofista de Laodiceia (Apul., *Flor.*, XVIII; *De Mund.*, XVII, 327-329).<sup>11</sup> Nesse sentido, é seguro afirmar que Apuleio obteve um grau de influência mais direta pela convivência com sofistas que foram contemporâneos a Polemon e integraram sua escola. Essa experiência foi de grande influência na vida do autor, razão pela qual é comum a categorização de Apuleio como um “sofista latino” (Harrison, 2000; Gaisser, 2008; Karol, 2016). Após o retorno à África, Apuleio se consolida como um filósofo e orador público em Cartago, atingindo grandes audiências com discursos e textos permeados de referências à *physiognomonía*. Por extensão, acreditamos que outros aristocratas poderiam ter tido contato semelhante com tais ideias ao se dirigirem a Atenas, pois, naquele momento, a Grécia e a Ásia Menor eram o centro intelectual para o qual as elites enviavam seus filhos. Além das escolas filosóficas, como a de Polemon em Esmirna, as *poleis* da região também ofereciam uma profusão de bibliotecas, algumas públicas e muitas vezes anexadas ao *gymnasium*. Eram tidas como pólos de recepção de papiros estrangeiros, propiciando a circularidade de saberes. Na província da Ásia, a maior das bibliotecas estava em Éfeso, *polis* que sediava o poder romano, seguida de Pérgamo, que também apresentou um vasto acervo (Casson, 2018, p. 54-66, 108), além de sediar o *Asclepeion*,<sup>12</sup> santuário alvo de peregrinações, que possuía uma biblioteca igualmente relevante. Nesses espaços, antigos papiros poderiam ser preservados da chuva e da umidade, o que explica a sobrevivência de textos como os mencionados tratados de *physiognomonía*. Tendo em conta que essas mesmas cidades eram o epicentro da Segunda Sofística, podemos ter

---

especializados na arte da palavra, mas também eram conhecidos por se envolver em contendas políticas locais, nas quais utilizavam de seu renome acumulado em suas viagens e relações de *amicitia* estabelecidas com autoridades do Império (Schmitz, 2011, p. 306).

<sup>11</sup> Apuleio foi orador, magistrado e filósofo. Após um longo período de formação intelectual e política em Atenas e Roma, o autor se fixou em Cartago, na África Proconsular, onde escreveu a maioria das obras a que tivemos acesso, entre os anos 160-180. Entre a elite da *metropolis*, Apuleio ascendeu como figura de destaque, sendo homenageado com estátuas e estabelecendo relações com as mais altas autoridades da província (Lima Neto; Pina, 2022, 146 ss).

<sup>12</sup> Como salienta Lolita Guerra (2015, p. 120-130), este santuário foi um local movimentado, no qual viajantes de terras distantes buscaram conforto espiritual, cura de seus corpos, além de terem desenvolvido atividades multifacetadas, como o comércio, a consulta da biblioteca ou o entretenimento no teatro. Portanto, foi muito mais um complexo arquitetônico, que congregava uma variedade de pessoas e práticas, do que apenas um lugar sagrado. Não à toa, como relata Élio Aristides (*Hieroi Lógoi*, 4, 43-44), era comum a permanência dos visitantes por um tempo maior do que uma simples passagem, período no qual o viajante poderia ter sonhos tidos como mensagens divinas. Acreditamos que foi exatamente o que ocorreu com Polemon.

como certo que as ideias de autores como Polemon estavam em movimento, fosse nas mentes ou nos textos.

De um modo ou de outro, a noção de *humanitas*, assim como os ideais de beleza que dela derivam, circulou pelo Mediterrâneo e pode ser encontrada na concepção estética das elites provinciais, como na África Proconsular, onde se desenvolveu uma robusta tradição musiva, interesse de nossa discussão. Percebe-se que, para se distanciar do estereótipo pejorativo referente aos habitantes do continente, as elites provinciais reforçaram sua *humanitas* pela representação de sua aparência nos mosaicos, estátuas e textos, ao passo que estigmatizaram os estratos sociais inferiores com aparência rústica.

No mosaico da *Villa dos Laberii*, os camponeses que permeiam as cenas constituem uma alteridade estética à elite. O elemento étnico se torna relevante neste caso, pois, como se consolidou nos últimos anos, os *coloni* que serviam nas grandes propriedades eram, em grande medida, de origem autóctone (Oliveira, 2020, p. 79). Esses indivíduos eram vistos como *rustici*, mas não eram os únicos que poderiam ser taxados dessa maneira, uma vez que a *rusticitas* ia além do modo de vida campestre, pois englobava conceitos mais gerais, como a sujeira e a decadência moral.<sup>13</sup> Ao narrar a história de Cupido e Psiquê, quando o filho de Vênus abre mão de cumprir sua tarefa de promover o amor no mundo, Apuleio (*Met.*, V, 28) diz: “e por isso, não há mais prazer, nem graça, nem encanto; e todas as coisas se tornaram desarrumadas, rústicas e terríveis. Não há relações conjugais, nem laços de amizade, tão pouco há carinho aos filhos, mas somente um tédio sórdido”. Portanto, a *rusticitas* seria, além de um corpo degradado e falta de modos, um estado de espírito antissocial, que a elite entende como desprovido de casamento, amizade ou família.<sup>14</sup> Por se tratar de um conceito abrangente, o autor o utiliza tanto para se referir a lavradores (Apul., *Met.*, VII, 26; VII, 23; VIII, 15; VIII, 17; VIII, 29; IX, 35; IX, 27), quanto para escravos domésticos (Apul., *Apol.*, 44, 7; *Met.*, VI, 24), pastores (Apul., *Met.*, XI, 13), sátiros (Apul., *Met.*, V, 25; *Flor.*, III, 2-14) e até inimigos pessoais (Apul., *Apol.*, 70, 3). Em uma sociedade agrária como foi a África Proconsular, não é estranho que o alvo preferencial desse estigma fossem os lavradores da terra que serviam a *villa*, figuras que permeiam o mosaico que analisaremos a seguir e às quais Apuleio (*Met.*, V, 17; VII, 15; VIII, 29) se refere como *coloni*.

<sup>13</sup> A *rusticitas* poderia ser imputada a diferentes perfis de subalternos, como parte de sua natureza, mas, por vezes, também era utilizada como recurso retórico para atacar opositores políticos da elite, vide a ocasião em que Apuleio inferioriza seus detratores da elite local de Oea, acusando-os de não escovarem os dentes e não conhecerem os benefícios de um espelho (Apul., *Apol.*, 6, 3; 13, 6). Apesar de seus adversários possuírem capital econômico e utilizarem nomes latinos, Apuleio se apresenta como mais versado na *humanitas*, e os estigmatiza como *rustici*.

<sup>14</sup> Pompônio Mela (*Corografia*, I, 7) e Plínio, o Velho (*Naturalis Historia*, V, 45-46) atribuem a ausência dessas vínculos afetivos a tribos do interior do norte da África, como os garamantes, demonstrando como, em certa medida, a *rusticitas* é um espectro amplo.

## Imagens do rústico na *Villa dos Laberii*

Concordamos com Thébert (2009, p. 389), quando este afirma a necessidade de considerarmos os mosaicos como, em grande medida, projetos das elites que os encomendaram, razão pela qual os temas das imagens acompanharam, ao longo dos séculos, os movimentos políticos do Império. É importante ter em mente que os mosaicistas antigos não constituíram uma classe de artistas que realizavam composições com base em suas próprias aspirações. A despeito da influência que estas certamente tinham no resultado das obras, ao fim e ao cabo, devemos encará-los como artesãos dedicados a cumprir as expectativas de seus patronos, que exibiam os mosaicos domésticos como símbolos de prestígio em festas ou outras ocasiões em que visitantes transitavam pela *domus* (Silva, 2016, p. 224).

Os ambientes domésticos da *domus* transitavam entre o público e o privado, a depender da hora do dia, da ocasião e das atividades cotidianas ali desenvolvidas. Pela manhã, por exemplo, a visita de clientes na busca de honrar seu patrono tornava o *vestibulum*, saguão de entrada da residência, um espaço da esfera política. O mesmo ocorria no *triclinium*, por ocasião dos banquetes noturnos que reuniam aliados políticos mais próximos (Thébert, 2009, p. 383-386). Ali e nas adjacências, os mosaicos adornavam o piso, as paredes ou – mais raro – o teto, informando aos observadores sobre símbolos religiosos, feitos políticos, memórias de jogos, batalhas ou virtudes culturais, como a *humanitas* e a *paideia*. Desta forma, tais imagens cumpriam o importante papel de expressar aspectos da identidade do senhor da residência.

Em decorrência do alto nível de especialização dos artesãos, da diversidade de materiais mobilizados e do tempo exigido para sua conclusão, que poderia chegar a três anos de obras, os mosaicos constituíram um recurso de ornamentação bastante oneroso, em especial os painéis policromáticos, de dimensões imensas e que exigiam o uso do vidro para atingir tons de azul e verde, um material mais caro e frágil que a pedra ou a terracota (Silva, 2016, p. 222). Portanto, não é de se surpreender que os clientes preferenciais da arte musiva fossem as elites dirigentes. No caso da África Proconsular, estamos lidando com uma aristocracia especialmente enriquecida pela exploração das férteis terras do norte da província, próximo ao atual golfo de Tunis. A cultura do trigo, da oliveira e da vinha, associada às oportunidades comerciais marítimas do Mediterrâneo, possibilitou uma substancial concentração de poder econômico. No caso de Cartago, sede do poder romano e cidade na qual se concentrava a elite mais poderosa da região, a taxa exigida para participação na vida política municipal é um indicativo da opulência dessas famílias. Exigiam-se 38.000 sestércios para se atuar como

magistrado em Cartago, ao passo que, na cidade de Cirta, deveriam ser pagos 20.000, em Hipona, 10.000, e, em Bula Régia, 5.000 (Arnaud-Portelli, 2002, p. 3-4).

Assim como Cartago, havia outras cidades opulentas, como Uthina, Tisdro e Hadrumetum, cujas elites também extraíam a riqueza a partir da produção agrária intensiva. A profusão de *villae* nessa região atesta a imbricada relação entre o núcleo urbano e a *chora*, perímetro rural que circundava as *civitates*. A *villa* consistiu, para as elites, tanto uma unidade produtiva quanto um refúgio dedicado ao lazer e ao ócio, no qual eram erguidas estruturas domésticas para proporcionar o mesmo conforto oferecido pelas *domus* da cidade. A África romana experienciou, ao longo do Principado, um rápido processo de expansão agrícola, em especial a partir do século II, quando houve uma proliferação de ânforas africanas por toda a bacia do Mediterrâneo (Oliveira, 2020, p. 79). Neste contexto de concentração de poder político e econômico a partir da posse da terra, destacam-se figuras anônimas que ali viviam: os camponeses. Responsáveis por tratar a terra, realizar o pastoreio, conduzir animais de carga, pescar, colher frutas e servir aos senhores, os *rustici* davam manutenção à *villa*, sustentando, deste modo, seus senhores e o complexo sistema econômico romano. Não era raro o uso de mão de obra escrava para essas funções, contudo, na África Proconsular e, especialmente nos domínios do imperador, desenvolveu-se uma categoria de camponeses meeiros, os *coloni*, que atuavam como prestadores de serviços aos *conductores*, representantes do imperador a quem entregavam parte de suas colheitas.

Um conjunto de inscrições epigráficas oriundas do noroeste da província nos dá notícia desses agentes históricos, revelando-nos que esses indivíduos tinham, inclusive, articulação para realizar petições ao imperador, queixando-se dos arrendatários das terras onde trabalhavam (Oliveira, 2020, p. 81). Os atritos entre *coloni* e *conductores* pode ter sido a razão pela qual quatro dessas inscrições fixaram os termos para a ocupação da terra e as condições de trabalho que deviam ser respeitadas. O uso de mão de obra local não foi uma novidade romana, tendo sido uma das várias heranças do domínio cartaginês (Bustamante, 2002, p. 335). Nuances da identidade dos trabalhadores da terra fogem ao nosso alcance, pois a documentação é incipiente. Ainda assim, podemos vê-los representados nos mosaicos da província, em especial nas residências campestres. Para além de indícios das atividades práticas exercidas por essas pessoas, essa imagética nos permite compreender como o aspecto do corpo e da aparência cumpria um papel na linguagem visual projetada nos painéis musivos.

A vida no campo foi um dos temas prediletos dos mosaicistas africanos entre o segundo século II e a Antiguidade Tardia. Essas obras buscam inspiração nas cenas pastorais e bucólicas presentes nas pinturas italianas de estilo helenístico do primeiro

século I a.C. Elas ilustram o apreço à forte produção agrícola na sociedade africana, que remonta ao seu passado líbico-púnico. Na África Proconsular, as paisagens retratando campos exuberantes, colinas, vales e riachos perenes miravam o idealismo e a harmonia entre lazer, trabalho e natureza. É indicado que a natureza que circundava a propriedade rural era habitada por fauna selvagem que perambulava livremente entre árvores e arbustos, servindo como presas para caçadas da elite (Abed, 2006, p. 38). Essas cenas, que consideramos muito mais como narrativas do que retratos do real, testemunham o papel importante do campo na economia daquela sociedade.

No mosaico visualizado na Figura 1, oriundo da *Villa dos Laberri*, em Uthina, por volta do século III, observa-se uma série de atividades rurais, tanto desempenhadas pela aristocracia quanto pelos trabalhadores. A dimensão do painel é 3,98 m x 2,70 m e ele pavimentou o *impluvium* do *atrium* da residência. Se a proposta da imagem foi retratar a propriedade em questão, a modesta residência no centro da cena indica que não se tratou de um ambiente voltado ao conforto de seu proprietário, mas focado na produção de frutas, cereais e criação de gado (Chevitarese; Andrade; Bustamante, 2006, p. 64). O gado ocupa uma parcela considerável da parte central do pavimento, próximo a uma construção que pode ter sido um celeiro ou curral, tendo em vista que os animais

**Figura 1** - Mosaico da *Villa dos Laberri*. Uthina, séc. III



Fonte: Abed (2006, p. 38).

são guiados em direção à sua entrada, na qual outro camponês aguarda. Destacam-se, também, os trabalhos de dois homens: um dá de beber aos cavalos, enquanto outro guia um asno carregado de cereais. Como é indicado por Apuleio (*Met.*, VIII, 15; VIII, 23), o asno foi o animal de carga por excelência, cobrindo grandes distâncias no transporte de mercadorias, sendo, ele próprio, junto ao cavalo, comercializado entre ricos proprietários para que pudessem escoar a produção da *villa* para os núcleos urbanos (Fantar, 1994, p. 98).

O pavimento pode ser compartimentado em diferentes seções que possibilitam que os observadores tenham, ao menos, três ângulos possíveis favoráveis à apreciação. Do lado esquerdo, retrata-se uma cena de caça a uma leoa, animal de grande porte, contra a qual três cavaleiros com vestes esvoaçantes erguem suas lanças (Figura 2). O personagem central desta cena é representado maior que os demais, sobre um cavalo branco, e exibe uma postura heroica e triunfante. A caçada aristocrática era um ato de lazer e exibição de habilidade militar que aspira à glória, não mantendo relação com a ideia de caçar para se alimentar. A aparência do cavaleiro principal, possivelmente o senhor que recebe a honra de assassinar a caça, reforça seu *status*: cabelos aparados e penteados, postura ereta e contida, tom de pele claro e vestes suntuosas. Sobre a vestimenta, Agostinho (*De doctrina christiana*, II, 25) afirma ser este o principal fator pelo

**Figura 2** - Cena de caça a cavalo



Fonte: Abed (2006, p. 38).

qual se conhece a posição de cada um, o que indica que a valorização se manteve até o período mais tardio na África (Thébert, 2009, p. 383-386). O padrão representacional desse e de outros mosaicos nos diz que bastaria um olhar para reconhecer um *dominus*. Em oposição à autoridade da imagem aristocrática, está o arquétipo do *vir rusticus*, o trabalhador destinado a servir, que pode ser identificado pela aparência.

Na parte inferior do pavimento (Figura 3), duas cenas distintas se desenrolam lado a lado. À esquerda, um camponês está agachado e vestindo peles que simulam um animal, enquanto direciona aves marinhas para uma armadilha de rede. Logo em seguida, um homem nu, com musculatura delineada, golpeia com a lança um javali que foi acuado por um servo e seu cão. Nestes casos, a caçada ainda é a tônica e é representada com uma dicotomia de personagens, método e finalidade. Por um lado, o camponês simula uma fera para afugentar as aves, capturadas pela astúcia, e por outro, o caçador nu, certamente um aristocrata, enfrenta a fera selvagem apenas com sua lança, associando-se, como sugeriu Bustamante (2002, p. 340), ao mítico herói Meleagro, que enfrentou e venceu o javali de Cálidon. Enquanto o aristocrata triunfa a partir da coragem e da força, o camponês recorre à *métis*, isto é, um saber derivado da astúcia, da dissimulação e, portanto, considerado menos nobre em comparação à habilidade guerreira ou ao conhecimento erudito da *humanitas/paideia*.

**Figura 3** - Um camponês captura aves enquanto o aristocrata caça um javali



Fonte: Abed (2006, p. 38).

No caso grego, constata-se uma dicotomia semelhante na oposição entre a caça terrestre e a pesca. Enquanto a caça exprime os valores guerreiros de heróis como Hércules, o pescador é visto como rude e empobrecido, que desafia os animais e a natureza por pura necessidade econômica ou por alimento, e que se torna ele próprio selvagem conforme imita sua presa. Outro agravante é o caráter solitário da pesca, pois o pescador passa boa parte do tempo na natureza, longe da comunidade e seus valores (Vieira, 2017, p. 62-70). No que diz respeito ao mosaico analisado, o mesmo

procedimento é seguido pelo camponês que se camufla como animal para caçar aves.<sup>15</sup> Uma técnica de camuflagem semelhante é descrita minuciosamente por Apuleio (*Met.*, IV, 17-20), quando este narra de forma satírica o feito de dois *latrones* que se vestem com as peles e ossos de um urso, numa tentativa de afugentar os moradores de uma *domus* para roubá-la. Os detalhes que o autor dá ao descrever o processo de secagem e utilização dos restos do animal nos levam a crer que se tratou de uma prática de caça comum, que Apuleio adaptou para sua ficção cômica.<sup>16</sup> Esta passagem também vai de encontro com a *physiognomonía*, que faz uso da comparação com animais como indicativo do caráter. Segundo Polemon (*De Physiog.*, B2), “o urso é malicioso, ignorante, distraído, traiçoeiro, promíscuo, desatento, aproxima-se dissimuladamente, é impaciente, brincalhão e destemperado”, todas essas características que Apuleio atribui aos *latrones*.

À direita da tela (Figura 4), cenas de trabalho retratam um camponês ordenhando cabras, enquanto outro parece manusear uma vara para colher frutas de uma árvore. Ao lado desses, um terceiro indivíduo toca flauta, sentado sob uma pedra com olhar voltado para o rebanho de cabras. A composição enfatiza uma série de símbolos associados à rusticidade. As cabras, que ocupam o centro do cenário, remetem aos sátiros, seres míticos metade homem, metade cabra, habitantes de desertos, bosques, ruínas e tidos como tocadores de flauta (Isaías, 13, 21). Sobre esse instrumento, desde Platão (*Respublica*, 399e) e Aristóteles (*Política*, VIII, VI, 1341b) até Plutarco (*Alcibiades-Coriolanus*, 2), é dito que a aversão dos homens cultos à flauta remonta aos atenienses, que a consideravam indigna de valor, pois seu uso exigia que o músico fizesse caretas ao tocar, sendo, portanto, mais adequado aos rústicos. Preferiam então a lira de Apolo, considerado mais harmônico e ponderado, tanto no som quanto na postura de quem a manuseia (Cerqueira, 2014). Desde então, é comum encontrar, na tradição literária e visual, a representação de sátiros tocando flautas, ou a representação de Atena desprezando o instrumento, como ilustrado em um pavimento musivo do século IV, localizado em Clupea, cidade costeira a cerca de 100 km de Cartago (Abed, 2006, p. 155). Apuleio (*Met.*, VI, 24) adere a essa concepção ao

---

<sup>15</sup> Outra possibilidade de caça é ao cervo, animal que não é considerado desafiador como leões e javalis, pois exigiria mais astúcia do que coragem. Apuleio (*Met.*, VIII, 31) menciona a possibilidade de *coloni* capturarem cervos e ofertarem parte da carne como presente aos seus senhores. Porém, essa atividade se relaciona com a alimentação, e não com a glória, como a caça aristocrática de animais perigosos. Talvez por isso o autor frisa que o urso que os *latrones* usufruem não foi enfrentado, mas encontrado morto por inanição.

<sup>16</sup> “Nós o levamos para a nossa cabana, como se quiséssemos preparar para comer. Esfolamos cuidadosamente, separando couro e carnes. Conservamos todas as garras. Guardamos igualmente intacto, até o ponto em que começa o pescoço, a cabeça do animal. Quanto ao resto do corpo, raspamos bem a pele para torná-la mais fina, e, depois de a ter salpicado com cinza peneirada, pusemo-la a secar ao sol” (Apuleio, *Met.*, IV, 17-20).

descrever um banquete dos deuses, no qual Apolo é responsável pela cítara, enquanto sátiros e paniscos tocam flauta.<sup>17</sup>

**Figura 4** - Pastores acompanham um rebanho de cabras



Fonte: Abed (2006, p. 38).

Constatamos que, em grande medida, o arquétipo do *vir rusticus* aproxima-se da representação dos sátiros. De início, vale lembrar que o próprio termo *satyrus* também era utilizado para se referir, de forma genérica, a homens brutos e lascivos, ligados ao mundo rural (Room, 1983, p. 270). Na cena supracitada (Figura 4), o terreno acidentado e a presença de cabras e rochas em escala reduzida, ao fundo, denotam distância e afastamento dos outros cenários do mosaico. Portanto, os pastores estão no ermo, que Apuleio (*Met.*, I, 15; IV, 6; VIII, 1; VII, 26; VI, 31; X, 1) descreve como perigoso, permeado de salteadores nômades, feras selvagens e espíritos hostis. O sentimento de Apuleio sobre essa paisagem é tofóbico, isto é, o autor encara a região como espaço do medo, do diferente, do *outro*, ao qual ele não pertence e onde nada de bom poderia acontecer (Lima Neto, 2021). Trata-se de um espaço no qual membros da elite não nutriam interesse em estar e que certamente temiam. Ciente disso, Apuleio (*Met.*, IV, 6) aponta o ambiente como ideal para o refúgio de *latrones*:

<sup>17</sup> Paniscos, assim como sátiros, são entidades associadas ao agreste, conhecidas por serem metade bode, como o deus Pã (Guimarães, 2019, p. 243)

Imaginal um monte terrível, sombreado por folhas selvagens e especialmente alto. Ao redor dele, ao longo de encostas íngremes, cercadas por rochas muito ásperas e, por isso, inacessíveis, vales lacunosos e cavernas cobertas excessivamente de espinhos eram dispostos de forma variada, oferecendo proteção natural em todas as direções. De seu pico, uma fonte fluente jorrava com grandes borbulhas, fluindo para baixo e lançando águas prateadas, agora dispersas em vários riachos e irrigando esses vales com fileiras de águas paradas, contendo o mundo como um fosso marinho ou um preguiçoso rio. Eleva-se uma caverna no ponto onde as bordas das montanhas terminam, uma torre alta; gaiolas firmes com grades sólidas, convenientes para abrigo de rebanhos, são apoiadas em todos os lados diante das portas, como se fossem paredes construídas em lugar estreito de passagem. Essas, certamente, você chamaria de salões dos bandidos [...] Não muito longe dali, uma pequena cabana, descuidadamente coberta com caniços.

Apuleio associa a *hinterland*, de forma figurada, aos *latrones* “metade animais, e centauros, metade homens”, enquanto autores como Pompônio Mela (*Corografia*, I, 23; 48) e Plínio, o Velho (*Naturalis Historia*, V, 45-46) se referem aos povos do interior como homens-cabra, citando uma tribo específica que conheciam como sátiros. De um modo ou de outro, o viés greco-romano bestializa os habitantes dessas áreas, entendendo-os como mais próximos do mundo natural do que do civilizado. Portanto, esse ambiente representa a antítese da *humanitas*. Contudo, como vemos no mosaico analisado, este espaço é tranquilamente frequentado por pastores que serviam à *villa*, sem fins bélicos, e que até mesmo podem repousar e reservar um momento para a prática da flauta. Ou seja, do ponto de vista das elites, o *vir rusticus* não teria o ermo como topofóbico, mas sim como espaço familiar e parte de seu cotidiano.

### **A physiognomonía e os corpos que trabalham**

No processo de construção do arquétipo do homem do campo, os estereótipos corporais assumem maior relevância. Como se vê no mosaico dos *Laberii*, alguns aspectos são constantes: indivíduos com costas curvadas, com vestes rudimentares, cabelos despenteados e tom de pele, em geral, moreno-avermelhado. O trabalho exaustivo, sem dúvida, debilitava os corpos desses indivíduos, afastando-os do ideal greco-romano de beleza e civilidade. Sobre a postura, Apuleio (*Met.*, II, 2; *Flor.*, XV, 7-8) afirma que o corpo ereto é uma característica de filósofos e pessoas de boa linhagem, assim como um “andar gracioso e sem afetação”.<sup>18</sup> De forma contrária, o *vir rusticus*

---

<sup>18</sup> O tipo físico ideal para o autor é a descrição de Lúcio, protagonista de sua novela: “Um corpo bem entalhado, sem desproporção, esbelto, bons músculos, tez de rubor moderado, cabelos loiros sem complicados arranjos, olhos esverdeados, mas vigilantes, como de uma águia, a flor da saúde visível no rosto, o andar cheio de graça, sem afetação” (Apul., *Met.*, II, 2).

é recorrentemente retratado como manco, a exemplo do “velho coxo” que conduz os burros em *Metamorphoses* (IX, 27). Polemon, em seu *De Physiognomonia Liber* (50, B39), diz que o homem manco que apresenta inclinação para o lado direito em sua postura ao se mover é lascivo, enquanto que “aquele que se inclina na direção do lado esquerdo, possui ignorância e estupidez”. Do mesmo modo, o autor afirma que passos muito breves são indicativos de pessoas que dificilmente terminam o que começam, têm raiva e preguiça, além de “semelhança com ladrões em certos aspectos de seu caráter e natureza”. Nota-se a associação entre os movimentos corporais, típico do *vir rusticus*, com ladrões.

Polemon (*Physiog.*, 50, B39) segue afirmando que, se o homem caminha “olhando para baixo, combinando sua respiração com seu movimento, julgue para ele medo, habilidade limitada, má intenção e disposição vil”. De modo semelhante: “se sua postura é pesada e lenta, julgue para ele estupidez e dificuldade com o aprendizado”. Essa opinião vai ao encontro de algumas descrições de camponeses em Apuleio, que poderiam ser apresentados como fortes, mas desengonçados e lascivos, como é o caso do *rusticus* “de francos robustos e ventre avantajado” (Apul., *Met.*, VIII, 29). Neste caso em específico, o personagem estava prestes a participar de relações sexuais homoeróticas com um grupo de seguidores da deusa Atargatis, e o fato de o autor frisar seus flancos e seu ventre está em sintonia com a *physiognomia*, pois, segundo Polemon (*Physiog.*, 10, B10), “se a carne das laterais for abundante e frouxa, este é um sinal de feminilidade”, ou seja, de um homem afeminado propenso ao homoerotismo.<sup>19</sup> Polemon (*Physiog.*, 14, B14) reforça: “especialmente se tiver maciez e flacidez, indica muita movimentação, embriaguez e amor por relações sexuais. Se for muito grande e forte, isso indica maldade nas ações, malícia, engano, astúcia e falta de intelecto”. Todas essas características, em especial a embriaguez e o desejo sexual, são atribuídas por Apuleio ao seu rústico. A astúcia, por sua vez, se refere à já citada *métis*, como vemos na habilidade de “caça” camponesa no recorte da Figura 2.

---

<sup>19</sup> Nos primeiros séculos do Império, o homoerotismo assumia diversas formas, sendo algumas mais aceitas do que outras. As relações de pederastia entre homens mais velhos e jovens eram parte da tradição, enquanto casamentos entre homens eram raros e sujeitos a críticas. A prática de homens romanos terem relações com escravos era socialmente aceita, principalmente na iniciação sexual. No entanto, a atividade sexual passiva, por parte dos homens adultos, era frequentemente alvo de ridicularização, refletindo uma preferência cultural pela virilidade. A crítica social e a sátira eram usadas por escritores, como nos epigramas de Marcial, nas sátiras de Juvenal ou nas *Metamorphoses* de Apuleio, para abordar comportamentos considerados desviantes pela sociedade da época, incluindo o homoerotismo feminino e a inversão de papéis de gênero (Possamai, 2010). No caso mencionado, Apuleio (*Met.*, VIII, 29) utiliza o homoerotismo como recurso narrativo para estigmatizar os seguidores da deusa síria Atargatis, culto rival ao da divindade egípcia Ísis, no qual ele era iniciado.

Como observado, em todo o mosaico da *Villa dos Laberii* (Figuras 2, 3 e 4), os trabalhadores são majoritariamente retratados com as costas curvadas, algo a que o *De Physiognomonia Liber* se refere como sinal de um homem ruim. Por outro lado, é estabelecido que o homem com “movimentos leves dos membros e postura ereta possui excelência de opinião e pensamento” (*Physiog.*, 13, B13; 50, B39), o que corrobora a percepção de Apuleio que valoriza a consciência corporal almejada pelos membros da elite. Afinal, para Apuleio (*Apologia*, 66, 6-7), “nem a exibição de eloquência se adequaria a alguém rude e inculto, nem o desejo de glória a um homem rústico e bárbaro”.

O olhar aristocrático julgou especialmente os cuidados pessoais com o corpo, um fator crucial de diferenciação em relação ao restante da população. A aparência do *rusticus* é adjetivada com variações de *squalus*, que pode ser traduzido como “sujo”, “grosseiro”, “negligenciado” (Glare, 1968, p. 1811-12). Apuleio (*Met.*, V, 30; VII, 18; VIII, 4; VIII, 7; IX, 27; XI, 13; *Flor.*, III) utiliza o termo para se referir tanto aos *rustici* quanto a animais, o que denota por si só um paralelismo. Sabemos que Apuleio (*Apol.*, 4, 11) portava consigo um espelho para examinar possíveis imperfeições no rosto, que seriam sintomas da “falta de virtude”, além de associar aos oradores o uso de instrumentos de banho, como óleos aromáticos e o *strigilis* (Apul., *Flor.*, IX, 25-27), o que expressa a preocupação com a aparência que o *vir rusticus* não teria, fosse por falta de interesse ou por falta de acesso. O *strigilis* mencionado por Apuleio foi uma espécie de pequena lâmina curva, sem corte, especialmente utilizada por atletas para friccionar a pele com óleos, removendo impurezas que se acumulavam com o suor e conferindo melhor aspecto ao corpo (Hunink, 1995, p. 382). O fato de o autor relacionar o item a filósofos, pessoas que não praticavam atividades que envolviam exposição intensa à sujeira, denota um interesse puramente estético pelo objeto.

Apuleio (*Met.*, IV, 7; VIII, 23) afirma que os *latrones* molhavam-se com água quente e se esfregavam com óleos, porém, isto não diminuía seu aspecto rústico, do qual o autor frisou o excesso de pelos corporais e, no caso mais específico dos camponeses, os odores desagradáveis. Na tradição fisiognomônica, o excesso de pelos no corpo “indica burrice e maldade do intelecto” (Pol., *De Physiog.*, B37). De modo semelhante, os cabelos despenteados, certamente comum entre camponeses, eram símbolos de rusticidade. Ao narrar uma anedota sobre a competição musical envolvendo o sátiro Mársias e Apolo, Apuleio (Apul., *Flor.*, III, 2-14) conta que o maior equívoco de Mársias foi se considerar belo, porque ele possuía um “semblante feroz, selvagem, áspero, coberto de barba desgrehada, espinhos e pelos emaranhados”, enquanto Apolo era “hábil em várias artes e abastado em fortuna”. Segundo o autor, “[Mársias] exaltou os

próprios traços, seu cabelo desgrenhado, sua barba suja (*squalidus*) e seu peito peludo. Por outro lado, criticou Apolo que possuía qualidades opostas: cabelos longos, belas bochechas e corpo suave". Apuleio descreve o sátiro do mesmo modo que entende *coloni*, pastores e *latrones*, e inclusive emprega o mesmo adjetivo: sujo/*squalens*. Nas palavras do autor, a competição entre os dois era do "agrestis" contra o "erudito", isto é, do homem rústico contra o homem culto.

### Considerações finais

De forma geral, o arquétipo do *vir rusticus* pode ser compreendido em sua dimensão visual e nos comportamentos estigmatizantes atribuídos a ele. No que diz respeito à aparência, o mosaico da *Villa dos Laberii* nos exhibe corpos degradados, corcundas, com ausência de postura, cabelos desgrenhados, tocando flauta à moda dos sátiros e vestindo roupas rústicas e peles de animais. Dentre os aspectos que a documentação escrita traz à luz, está a forma de andar, por vezes manca, a ausência de higiene pessoal, os odores e o excesso de pelos no peito. Por outro lado, na dimensão comportamental, o homem imerso em *rusticitas* seria lascivo, violento, mentiroso e astucioso, sendo este último exemplificado pelo emprego da *métis* ao caçar aves e cervos.

As desigualdades econômicas e educacionais eram manifestadas na forma como as elites e os subalternos tratavam, vestiam, andavam e utilizavam seus corpos. A partir disso, o ideário de autores como Apuleio, as representações musivas e os discursos fisiognomônicos reforçaram tal disparidade, valorizando certos tipos físicos em detrimento de outros. Isto contribuiu para fixar arquétipos corporais aos *estabelecidos* e aos *outsiders*, cristalizando a clivagem social vigente. Ao fim e ao cabo, tudo se conecta à manutenção da identidade das elites, que se forma, tal como indica Kathryn Woodward (2014, p. 10), por meio da diferenciação e exclusão de sujeitos e grupos sociais. Quando se trata da identidade de *estabelecidos*, o outro é marginalizado pela normatividade cultural. A partir de um aparato simbólico, como o aspecto corporal e a vestimenta, delinea-se quem é excluído e quem é incluído. Como consequência, a exclusão influi na perda de vantagens e recursos materiais.

A atenção dedicada ao corpo, por meio de intervenções estéticas ou mesmo práticas de higiene, não deixa de ser um caminho para atingir a aparência normativa dentro de uma sociedade. Entretanto, os recursos para se atingir o corpo ideal nem sempre estão disponíveis para todos. Aqueles que possuem o monopólio sobre a produção de discursos, como os mosaicos ou a literatura, atribuem a si próprios as

características físicas idealizadas, ainda que não aparentem assim na realidade, enquanto impõem estigmas àqueles que não se enquadram, rotulando-os como rústicos, sujos, feios ou, até mesmo, menos humanos.

## Referências

### Documentação textual

- ADAMANTIUS. The physiognomy of Adamantius the Sophist. Translated by Ian Repath. In: SWAIN, S. *et al.* *Seeing the face, seeing the soul: Polemon's physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Slam*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- AELIUS ARISTIDES. *Discours sacrés: rêve, religion, médecine au IIe Siècle après J.C.* Traduit par A.-J. Festugière. Paris: Macula, 1986
- AGOSTINHO. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Paulus: São Paulo, 2002.
- ANÔNIMO LATINO. *De Physiognomonía Liber*. In: RODOLPHO, M. *De Physiognomonía Liber: considerações a respeito do ethos e da fisiognomonía em textos da Antiguidade Clássica*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- ANONYMUS LATINUS. Book of Physiognomy. Translated by Ian Repath. In: SWAIN, S. *et al.* *Seeing the face, seeing the soul: Polemon's physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Slam*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- APULEIO. *O asno de ouro*. Tradução, prefácio e notas de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.
- APULEIUS. *Metamorphoses: books I-VI*. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Harvard University Press, 1989.
- APULEIUS. *Metamorphoses: books VII-XI*. Translated by J. Arthur Hanson. London: Harvard University Press, 1989.
- APULEIUS. *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. Translated by H. E. Butler. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- APULEYO. *Obra filosófica*. Introducción, traducciones y notas de Cristóbal Macías Villalobos. Madrid: Gredos, 2011.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

- FILÓSTRATO. *Vidas de los sofistas*. Introdução, tradução y notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Gredos, 1982.
- HIPÓCRATES DE CÓS. *Tratados hipocráticos: epidemias*. Traducciones, introducciones y notas de Alicia Esteban Santos, Elsa Garcia Novo, Beatriz Cabellos Álvarez. Madrid: Gredos, 1983.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- PLINY THE ELDER. *Natural history*. Translated by John F. Healy. New York: Penguin Books, 2004.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Tradução do grego, introdução e notas Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- POLEMON. A new edition and translation of the Leiden Polemon. Translated by Robert Hoyland. In: SWAIN, S. et al. *Seeing the face, seeing the soul: Polemon's physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Slam*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- POMPONIUS MELA. *Description of the world*. Translated by E. F. Romer. Michigan: The University of Michigan Press, 2001.
- SUETÔNIO. *A Vida dos Doze Césares*. Tradução por Sady-Garibaldi. São Paulo: Prestígio Editorial, 2002.

### Documentação arqueológica

- ABED, A. B. (ed.). *Stories in stone: conserving mosaics of Roman Africa*. Los Angeles: Getty Publications, 2006.
- FANTAR, M. H. (éd). *La mosaïque en Tunisie*. Paris: CNRS Editions, 1994.
- PUECH, B. *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*. Paris: Librairie Philosophique, 2002.
- ROMAN Provincial Coinage Online. Código: RPC III, 1972. Disponível em: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/3/1972>. Acesso em: 20 jan. 2024.

### Obras de apoio

- ARNAUD-PORTELLI, A. Carthage, le fonctionnement d'une métropole régionale à l'époque romaine. *Cahiers de la Méditerranée*, n. 64, p. 23-37, 2002.

- BUSTAMANTE, R. M. C. Representação do espaço rural em dois mosaicos norte-africanos: *Laberii e dominus Iulius*. *Phoinix*, n. 8, p. 328-358, 2002.
- CASSON, L. *Bibliotecas no mundo antigo*. São Paulo: Vestígio, 2018.
- CERQUEIRA, F. V. A narrativa da contenda musical entre Apolo e Marsias. *Phoînix*, n. 20, p. 81-111, 2014.
- CHEVITARESE, A. L.; ANDRADE, A. M.; BUSTAMANTE, R. M. C. Imagens de caça na Antiguidade Clássica: entre a cidade e o campo. *Phoinix*, n. 12, p. 46-86, 2006.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- GAISSER, J. H. *The fortunes of Apuleius and the 'Golden Ass'*. New York: Princeton University Press, 2008.
- GREENHILL, W. A. Adamantius. In: SMITH, W. (ed.). *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. Boston: Little Brown, 1867.
- GRÜNEWALD, T. *Bandits in the Roman Empire: myth and reality*. London: Routledge, 2004.
- GUARINELLO, N. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.
- GUERRA, L. G. O Asclepeion de Pérgamo no século II E.C. como lugar de interpenetrações temporais, espaciais e identitárias. *Romanitas*, n. 5, p. 112-130, 2015.
- GUIMARÃES, R. Apresentação e notas. In: APULEIO. *O asno de ouro*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- GLARE, P. G. W. *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- HARRISON, S. J. *Apuleius: a Latin sophist*. New York: Oxford University Press, 2000.
- HOYLAND, R. G. Polemons encounter with Hippocrates and the status of Islamic physiognomy. *Jerusalem Studies in Arabic and Islan*, n. 32, p. 311-326, 2006.
- HOYLAND, R. A new edition and translation of the Leiden Polemon. In: SWAIN, S. *et al. Seeing the face, seeing the soul: Polemon's physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Slam*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- HUNINK, V. Apuleius, Florida IX. *Hermes*, n. 123, v. 3, p. 382-384, 1995.
- KAROL, L. *De Deo Socratis: a demonologia no contexto do Império Greco-Romano*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- KORMIKIARI, M. C. N. Norte da África na Antiguidade: os reis berberes númidas e suas iconografias monetárias. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 17, p. 251-292, 2007.

- LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites cidadinas na África romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura (século II)*. Vitória: EDUFES, 2014.
- LIMA NETO, B. M. Itinerário extramuros de Lúcio-Asno nas 'Metamorphoses', de Apuleio: topofobias na África romana (séc. II d.C.). *Romanitas*, n. 18, p. 84–102, 2021.
- LIMA NETO, B. M.; PINA, E. N. As *laudationes* de Apuleio de Madaura à luz da cultura material: a territorialização do teatro de Cartago como espaço de poder do orador e do filósofo (séc. II d.C.). *Dimensões*, n. 9, p. 144-166, 2022.
- MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 399-420.
- OLIVEIRA, J. C. M. *Sociedade e cultura na África romana: oito ensaios e duas traduções*. São Paulo: Intermeios, 2020.
- POSSAMAI, P. C. Sexo e poder na Roma Antiga: o homoerotismo nas obras de Marcial e Juvenal. *Bagoas*, n. 5, p. 80-94, 2010.
- ROOM, A. *Room's classical dictionary*. London: Routledge, 1983.
- RIVES, J. B. Legal strategy and learned display in Apuleius' Apology. In: RIESS, W. (ed.). *Paideia at play: learning and wit in Apuleius*. Groningen: Groningen University Library, 2008, p. 17-50.
- SCHMITZ, T. A. The Second Sophist. In: PEACHIN, M. (ed.). *The Oxford handbook of social relations in the Roman world*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 305-318.
- SILVA, G. V. da. Artes do fazer e usos do saber no Império Romano: 'lendo' os mosaicos de Antioquia. *Acta Scientiarum Education*, v. 38, n. 3, p. 219-229, 2016.
- SWAIN, S. Appendix: The physiognomy attributed to Aristotle. In: SWAIN, S. *et al. Seeing the face, seeing the soul: Polemon's physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Slam*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- THÉBERT, Y. Vida privada e arquitetura doméstica na África Romana. In: VEYNE, P. (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 301-398.
- VEYNE, P. *Humanitas: romanos e não romanos*. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 281-302.
- VIEIRA, A. L. B. A *métis* grega, a caça perfeita e a pesca ou "como não ser um dissimulador". *Mundo Antigo*, v. 6, n. 12, p. 57-77, 2017.
- WALSH, P. G. *The Roman novel*. London: Bristol Classical, 1995.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica. In: SILVA, T. T da. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 7-72.

ZULUAGA, I. G. *Historia de la educación*. Madrid: Narcea, 1972.