

# As faces da morte no Mediterrâneo romano: uma análise da narrativa *Metamorphoseon* de Apuleio (século II d.C.)

*The faces of death in Roman Mediterranean: an analysis of the narrative 'Metamorphoseon' by Apuleius (century II a.D.)*

Luciane Munhoz de Omena\*  
Erick Messias Costa Otto Gomes\*\*

**Resumo:** Nesse artigo discutiremos as representações da morte no Mediterrâneo romano a partir da *Metamorphoseon* de Lúcio Apuleio. Para tanto, traçaremos algumas reflexões críticas acerca dos rituais mortuários, pois, tal como entendemos, os funerais transformavam-se em espetáculos de poder em todo o Império Romano. Torna-se, então, relevante compreender a procissão funerária e seu desenrolar no espaço urbano, um vez que, juntamente com seus integrantes, os símbolos e as insígnias incorporavam um cerimonial teatralizado na sociedade, que colocava em cena o morto na estrutura de poder e em sua posição nas gerações da família.

**Abstract:** In this article we will discuss the representations of death in the Roman Mediterranean in *Metamorphoseon*, by Lucius Apuleius. To do so, we will make some critical reflexions on the funerary rituals, for, as we understand them, they changed into spectacles of power throughout the Roman Empire. Thus, it is important to understand the funerary procession and its progress in urban space, for, along with their participants, the symbols and insignia embedded a theatrical ceremonial in society, which put in the scene the dead in the power structure and their position in the family generations.

**Palavras-chave:**  
Império Romano;  
Morte;  
Poder;  
Memória;  
Apuleio.

**Keywords:**  
Roman Empire;  
Death;  
Power;  
Memory;  
Apuleius.

---

Recebido em: 01/05/2014  
Aprovado em: 02/06/2014

---

\* Professora Adjunta de História Antiga da Universidade Federal de Goiás (UFG).

\*\* Mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da UFG. Bolsista CNPq.

A cultura romana desenvolveu-se em todo o Mediterrâneo ocidental e oriental. Elites de províncias, em especial, Espanha, Gália e África, sem deixar de mencionar cidades como Bracara Augusta, atual Braga, ou Conimbriga, recente Coimbra, localizadas na Península Ibérica, reproduziram em suas cidades estruturas tipicamente romanas (CUNHA, 2014, p. 106; ALDRETE, 2004, p. 2). Cenários compostos por termas públicas, fóruns, templos, aquedutos, basílicas, anfiteatros e necrópoles serviram para recrutar o sistema e definir uma parcela da população como um instrumento privilegiado pelo qual a elite local marcava sua posição frente aos demais (WALLACE-HADRILL, 2010, p. 12). Em termos administrativos, falava-se a língua latina e a *urbs* tornou-se um espaço em que se encontravam magistrados romanos, edifícios e leis, pois, tal como compreendemos, a cidade de Roma transformou-se, de fato, em um modelo interligado a um sistema de cidades que se interconectavam por de meio de uma rede de estradas.

Mesmo com a criação de um modelo, o *imperium* foi constituído por um ambiente heterogêneo, à medida que a população de muitas províncias manteve seus próprios ancestrais, línguas, costumes e líderes (ALDRETE, 2004, p. 2). Tal como propõe Wallace-Hadrill (2010, p. 13), os elementos culturais poderiam sobreviver na pluralidade, um ao lado do outro, levando-se em consideração a coexistência de identidades discrepantes ou paralelas. Um exemplo disso era o exército. Os legionários batavos mantiveram suas práticas culturais, mesmo adotando o uso do latim. Isso não implicou, necessariamente, a adoção da cultura romana, pois, para os batavos, o latim criou possibilidades de se conviver com uma língua comum (HINGLEY, 2010, p. 89), permitindo, assim, a existência de um veículo eficiente de comunicação.<sup>1</sup> Desse modo, as construções identitárias não se tornavam díspares, já que poderiam coexistir como instrumento de realinhamento, em consonância com a construção da *potestas* no *imperium romanus* (LIEBESCHUETZ, 2002).

É nesse sentido que a cultura romana tornava-se um modelo “definido e redefinido por uma elite”, pois, como argumenta Wallace-Hadrill (2010, p. 37), a aristocracia não levava somente à conquista, mas era a principal beneficiária da mesma,

---

<sup>1</sup> Se pensarmos no recrutamento de soldados, podemos destacar a relevância da família batava associada às estruturas do exército romano, pois, como afirma Hingley (2010, p. 87), “poder-se-ia, talvez, permitir às unidades auxiliares batavas servirem sob as ordens de seus próprios comandantes, recrutados de famílias pertencentes à elite da tribo. Quase todas as famílias deviam ter suprido o exército romano com um ou dois membros”.

usando a riqueza para reforçar seu próprio domínio. Ora, uma vez que compreendamos a produção discursiva como sendo um veículo controlado, selecionado, organizado e distribuído à sociedade (FOUCAULT, 1996), a prática funerária tornava-se, em nosso entender, um mecanismo de reprodução social. Em razão disso, as procissões fúnebres, mesmo em nome dos mortos, transformavam-se em veículos de comunicação, bem como em instrumentos de poder, pois, assim como compreendemos, as obrigações sociais do luto – lamentação, canto e dor (OMENA; CARVALHO, 2014; Apuleio, *Metamorphoseon*, VIII, 7; Ovídio, *Tristium*; Sêneca, *Epistulae Morales*; Suetônio, *Nero*), o cuidado com o corpo, a procissão de máscaras da família, o lamento feminino, o cumprimento dos pedidos finais (*mandata*), a realização de banquetes e combates gladiatoriais transformavam-se em práticas discursivas.

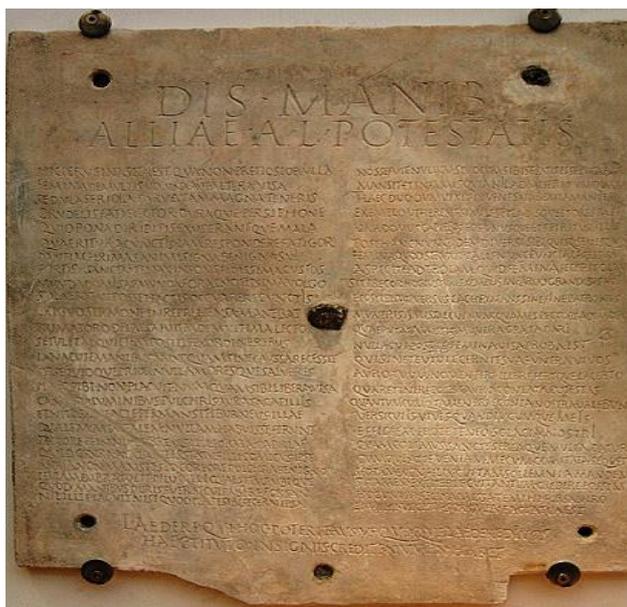
O próprio túmulo tornava-se um memorial. Horácio (65-68 a.C.), em uma de suas *Odes*, destacava as construções tumulares para enfatizar a sua permanência entre os vivos, à medida que sua reputação viria de seu monumento de palavras, de sua poesia, e não dos monumentos de pedra. De acordo com sua perspectiva:

Erige um monumento mais perene do que o bronze e mais alto do que a real construção das pirâmides, que nem as chuvas erosivas, nem o forte Aquilão, nem a série inumerável dos anos, nem a dos tempos corrido poderão, algum dia, derruir. [...] Dir-se-á que, grande de origem humilde, a fiz, primeiro, a voz latina ao metro grego, em que ressoa o Áufido impetuoso e onde o Dáunio agreste, de poucas águas, reinou sobre os povos rústicos (Horácio, *Odes*, 3, 30).

Apreciados por seus contemporâneos, os monumentos funerários tornavam evidente as atitudes e as aspirações de cidadãos e não cidadãos romanos. Transformavam-se em modelos sociais, pois, de fato, representavam um corte transversal visual, não de todos os habitantes, mas de um coletivo diferenciado de indivíduos e grupos, os quais re-significavam os valores sociais romanos (RAWSON, 1999; CARROL, 2006; HUSKINSON, 2005; FUNARI, 2008; WALLACE-HADRILL, 2010; 2008; HOPE, 2005; 2011; ERKER, 2011; NOY, 2011). Os túmulos, a partir das palavras, das imagens e da localização, expressavam representações da morte e produziam memórias do passado. Tal como argumenta Hope (2011, p. 177), os túmulos, muitas vezes, apresentavam certos tipos de construções e de suporte decorativo, indicando, desta feita, grupos sociais ou mesmo preferências do comemorado ou comemorador, à escolha de temas públicos, familiares ou, em alguns casos, eróticos. Por exemplo, o

epitáfio de *Allia Potestas* (CIL, VI, 37965, CLE, 1988, linhas 35-49 *apud* HOPE, 2011), redigido em uma placa de terracota, com texto escrito em hexâmetro, localizado na *Via Pinciana*, termas de Diocleciano, em Roma, à época do século II d.C., apresenta-a como liberta de *Aulus*, vinda da Perúgia.

**Figura 1:** Epitáfio de *Allia Potestas*



**Fonte:** Ann Raia (2005). Disponível em: <[www.vroma.org/images/raia\\_images/allia\\_potestas.jpg](http://www.vroma.org/images/raia_images/allia_potestas.jpg)>.

Segundo a análise de Hope (2011<sub>b</sub>, p. 179), o epitáfio pode ser dividido em três partes:

1. A primeira centra-se na virtude de *Allia*, descrevendo-a como uma matrona romana, portadora da coragem, castidade, sobriedade, honestidade e guardiã confiável (linha 9), à medida que estava sempre limpa, arrumada e não negligenciava o trabalho com a lã.

2. Na segunda, o epitáfio apresenta descrições de sua aparência física e beleza, com representações semieróticas de seu corpo, palidez, cabelos dourados, pequenos seios e membros lisos.

3. E, por fim, na terceira parte, *Aulus* lamentava a morte de *Allia* e chorava ao se lembrar dela. Desse modo,

[...] a urna funerária pode conter os restos físicos a serem sepultados, marcados e visitados na necrópole, mas o nome e a imagem de *Allia* não estão apenas ligados à tumba, eles, por meio dos objetos, podem acompanhar o patrono e,

potencialmente, manter-se com ele em todos os momentos (HOPE, 2011, p. 179).

Em razão disso, o epitáfio de *Allia Potestas* promoveu não somente a sua identidade pública, mas também o papel das lembranças mais pessoais de *Aulus*. Assim como os retratos poderiam assumir um caráter mais particular, quando inseridos no interior de um túmulo, acessível e visível somente para alguns indivíduos motivados a visitá-lo, o epitáfio de *Allia* sugere representações da morte com lembranças mais afetivas, além da presença da dor e do luto de seu patrono (HOPE, 2011, p. 179).

Nesse percurso, o luto transformava-se em uma obrigação com o morto, que, em outras palavras, simbolizava um ritual, já que homens e mulheres mudavam seu comportamento no cotidiano e passavam a usar vestimentas pretas, jejuar, não lavar os cabelos e negligenciar os cuidados com o corpo (ERKER, 2011). O próprio Políbio (208-125 a.C.) produz um interessante relato sobre os funerais de aristocratas, que, de acordo com nossa percepção, tratava-se de um cerimonial socialmente compartilhado e dramatizado em um cenário público (NOY, 2011, p. 01). O cerimonial funerário, acompanhado por familiares, amigos, escravos, clientela, magistrados, atores, músicos, bem como pela presença da toga e do esquife que levava o falecido, precedidos pelos fascas, machados e outras insígnias, iniciava-se no *atrium* da casa do falecido, passava em procissão pelos principais pontos públicos da *urbs* (basílica, templos e fórum) e, em seguida, o corpo era cremado na pira funerária e seus restos mortais depositados no túmulo. Aos homens, cabia a função social de expressar gemidos, tristeza e proferir a *laudatio funebris* na Rostra. Nas palavras de Políbio, oradores familiares deviam pronunciar um discurso aludindo

[...] às suas qualidades e aos seus sucessos e feitos ao longo da vida. Consequentemente, toda a multidão, e não apenas quem teve alguma participação nesses feitos, mas também quem não teve, quando os fatos são lembrados e postos diante de seus olhos, comove-se e é levada a tal estado e empatia, ao ponto que a perda parece não se limitar somente a quem chora o morto, sendo extensiva a todo o povo (Políbio, *Histórias*, VI, 53-54).

Posto isto, interessa-nos ressaltar, a partir das descrições de Políbio, a incorporação da morte às condições sociais e políticas. Assim como entendemos, as *imagines* do morto e de seus ancestrais, a comoção pública, o discurso masculino no rosto sobre a relevância do falecido na comunidade política e a comemoração das

honras dos ancestrais, com ênfase nas virtudes cívicas e em seus méritos, influenciariam, em termos positivos, o comportamento de um jovem, bem como enalteceriam, em termos simbólicos, a popularidade do falecido e de seus familiares em um ambiente dramatizado pela multidão (FAVRO; JOHANSON, 2010, p. 16). Em outro sentido, as mulheres deveriam lavar o corpo, ungi-lo com óleos perfumados, vesti-lo com roupas limpas, cobri-lo com um tecido branco para o funeral, posicioná-lo no *atrium* da casa com os pés voltados para a porta da frente, sendo, ademais, responsáveis pela queima de incenso, pela iluminação com tochas e, em especial, cabia às mulheres, como ressalta Erker (2011, p. 47), “purificar o corpo para regulamentar sua passagem para fora da comunidade; enquanto os homens ficavam distantes, uma vez que o cadáver era fonte de poluição da morte”. A ação e o luto prolongado feminino liberariam a *familia funesta* das práticas sociais na comunidade, tais como realizar ritos religiosos e seus sacrifícios, atividades políticas ou econômicas.

Além dessa associação com o funeral e com a prática do luto, o túmulo poderia se tornar um espaço de peregrinação e de reverência, uma casa ou um santuário para os mortos. As associações dos mortos com as divindades e seus atributos manteriam não apenas o seu nome vivo, mas cumpririam, em efetivo, as necessidades emocionais dos sobreviventes.<sup>2</sup> Nestas circunstâncias, os monumentos funerários estavam localizados em espaços privilegiados, à medida que se valorizava, em especial, o aspecto físico e visível da memória. Seguindo a lei romana, os túmulos deveriam ser construídos em assentamentos fora das cidades, demarcados pelo *pomerium*. Normalmente, a cidade dos mortos localizava-se nas estradas romanas, facilitando a convergência de inúmeros passantes. A visibilidade dos monumentos funerários destacava-se por uma diversidade de monumentos – em tamanho e forma –, apresentando diversos estilos, como pequenas edículas, inúmeros santuários, mausoléus, túmulos redondos e, até mesmo, piramidais, que, em um mesmo espaço, acomodavam a memória dos mortos. Sendo assim, morrer tornava-se, de fato, uma ação representativa e, como produto social, convertia-se em símbolo de riqueza e de prestígio social do morto e de seus familiares (WALLACE-HADRILL, 2010, p. 43).

Seguindo esta linha de raciocínio, o funeral aristocrático romano representava

---

<sup>2</sup> Segundo as hipóteses de Hope (2011, p. 188), em algumas joias – pulseiras e anéis – vinham o nome dos entes queridos mortos, como uma tentativa de manutenção da memória ou de exaltação do poder místico da nomeação, haja vista que nomear o morto era parte importante do ritual funerário denominado por *conclamatio*.

uma lembrança ritual (HOPE, 2003, p. 115; 116), que, dito de outro modo, implicava em atos repetidos, responsáveis pela produção de imagens do falecido e de seus ancestrais. Criavam-se, então, em torno das práticas mortuárias, identidades romanas e, neste contexto, as entendemos como uma categoria jurídica, definida pela cidadania; em outras palavras, pelo fato de ser membro do *populus romanus* ou pelas relações com o Império Romano (WALLACE-HADRILL, 2010, p. 41).<sup>3</sup>

Como já demos a entender, ao citarmos a procissão fúnebre no espaço urbano, o cerimonial colocava em cena o morto na estrutura de poder e em sua posição nas gerações da família. O *modus operandi* de enterramento romano era utilizado como discurso político e social para viabilizar, de modo efetivo, a ordem e a estabilidade no Império a partir da promoção da *romanitas* ou, dito de outro modo, para tornar o indivíduo romano.<sup>4</sup> Os rituais da morte tornavam-se parte do discurso institucional romano, transfigurando-se em símbolos de cidadania, à medida que os cerimoniais transformavam-se em veículos de transmissão (WALLACE-HADRILL, 2010, p. 41). Tal linguagem festiva e imagética expunha um alto poder de persuasão, consentimento e apoio ao poder, garantindo uma impressão de unidade fundamental para o comando. Logo, marcavam-se as identidades dos regimes, cujo objetivo central era evidenciar a grandeza e a força política do *Imperium Romanus*. Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), no discurso *Ad Marciam de Consolatione* (III, 2), enfatiza o bom comportamento de Lívia, esposa de Augusto, no funeral de Druso, seu filho, para explorar, em especial, a abrangência e a relevância dos funerais da família imperial na cidade de Roma e nas províncias, à medida que muitas piras funerárias ardiam por toda a Itália, celebrando e pranteando a memória de Druso. O que nos leva a considerar que o aparato cerimonial dos rituais funerários não somente legitimavam o morto e seus ancestrais, mas também estabeleciam um ambiente altamente competitivo entre as famílias (HALES, 2009, p. 55), as quais disputavam os lugares de memória nas necrópoles, exprimindo, dessa forma, hierarquias, conflitos sociais, sexo, idade, *status* e filiações sociais (HUSKINSON, 2005, p. 211; FAVRO; JOHANSON, 2010, p. 14). Tal como propõe Ribeiro (2007, p. 96): “os vivos falam pelos mortos, simbolizam a si mesmos, representam aquilo que se quer que se

---

<sup>3</sup> Em termos metodológicos, trabalhamos com o conceito de Arqueologia da Morte, que definimos como sendo o estudo das práticas, ritos e simbologias mortuárias (RIBEIRO, 2007, p. 18).

<sup>4</sup> Temos ainda como veículo de comunicação a numismática, as narrativas literárias e históricas e as construções de prédios públicos (fórum, templo, basílica) e espaços domésticos. Ver também: GORDON, 2003; LAURENCE, 2001; HUSKINSON, 2005; RIVES, 2005; HOPE, 2005; ALCOCK, 2009.

pense sobre a família, sobre o grupo social e sobre o morto”.

Em *Remembering Rome: memory, funerary monuments and the roman soldier*, Hope (2003, p. 125) analisa a *Legio II Augusta*, localizada na Bretanha, para compreender o impacto da morte e, assim, analisar como os soldados desejavam ser lembrados e como se lembrariam deles. Segundo a autora, os monumentos funerários apresentavam, de modo geral, uma linguagem e uma decoração simples e, em alguns casos, não seria possível definir a forma do monumento em função das condições precárias, mas, na maioria deles, o local do enterro estava marcado por estelas funerárias (HOPE, 2003, p. 126). Nas palavras de Hope (2003, p. 130):

[...] a maioria das pessoas comemoradas não teriam sido vítimas de guerra ou de ferimentos de batalha; comemoravam soldados individuais em tempo de paz, mas a identidade militar ainda era primordial. Isso fica mais evidente nos elementos textuais das lápides, especificamente a declaração de classificação, unidade e anos de serviço. O legionário da *Augusta*, comum nos epitáfios, também promovia a memória do passado regimental, uma vez que tinham sido concedidas às vitórias militares obtidas sob Augusto.

Sendo assim, as necrópoles criavam um senso de comunidade, pois, a partir das lápides, os homens tornavam-se romanos e soldados, comemorando e construindo um senso de comunidade vinculado ao exército. Dessa forma, associavam as virtudes – força, coragem e lealdade, atributos da vida militar – ao homem morto, que era, antes de tudo, um soldado.

Nesses memoriais, desprovidos de adornos, os homens identificados ocupavam, de maneira geral, cargos menores que, de acordo com a hipótese de Hope (2003, p. 132), com o aumento de salário e prestígio, lhes possibilitavam a construção de seus sepultamentos. Tínhamos, então, a comemoração e a transmissão de seus títulos em uma memória póstuma. Como se percebe, a produção de memória criava uma consciência de um passado comum, seletivo e fragmentado em função da glória militar que se alterava, de fato, com o suporte – moedas, monumentos funerários, tumbas cenotáfias, edifícios públicos, tipologias de guerras, textos históricos – e com o espaço geográfico, modificando as condições sociais e políticas.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Yébenes (2009, p. 49) menciona os cenotáfios, monumentos comemorativos sem o corpo, pois a tumba devia conter, de fato, os restos mortais do falecido, para celebrar os mortos em batalhas; no entanto, caracterizavam-se pelo *simulacrum*: a imagem do morto representada em estátuas, relevos, retratos, moedas substituiriam o cadáver. Nesse sentido, as representações da morte, segundo o autor,

Nos casos estudados por Hope (2003), as estelas funerárias e seus atributos militares, associados à *Legio II Augusta*, embora significativos, representavam um pequeno número de indivíduos lembrados. Para a autora, os veteranos de *Caerleon*, por exemplo, foram comemorados por suas esposas, legitimando a união matrimonial e, dessa forma, optando por se “estabelecer em assentamentos civis, longe das fronteiras. O passado militar pode ter tido certo prestígio e, assim, manteve-se digno de comemoração na morte” (HOPE, 2003, p. 133). Como se percebe, o estudo de Hope (2003) mapeou, pelo menos, duas construções identitárias: a produção de uma memória que acentuava a glória do soldado, vinculando-o ao exército; e a ligada ao espaço civil, que representava, em outras palavras, o espaço familiar dos veteranos (LIEBESCHUETZ, 2002; CARROL, 2006).

Em outra perspectiva, Yébenes (2009), em seu artigo *In bello desideratis: estética y percepción de la muerte del soldado romano caído en combate*, propõe que a diminuição de lápides de soldados mortos em batalha devia-se, em parte, ao fato de os militares romanos não lamentarem a morte de um membro do exército falecido em combate. O lamento simbolizaria uma derrota; logo, o soldado romano afastava-se do ideal de *eutanasia* grega, já que os monumentos romanos representariam somente as vitórias das campanhas militares (YÉBENES, 2009, p. 45). Isto nos leva a crer que as manifestações públicas da dor excessiva representariam, no âmbito militar, uma espécie de derrota, uma ação excessiva que não corresponderia aos ideais de força e coragem.

Deslocando-se para a cidade de Roma, os combatentes foram rememorados não somente por sua bravura, mas também por incorporarem, no campo de batalha, as virtudes que eram, em especial, masculinas (BAKER, 2007, p. 32). Nos anos finais da *Res Publica* e início do Principado, em 27 a.C., autores como Salústio (86-35 a.C.) e Tito Lívio (59 a.C.-17 d.C.) criaram associações com a *libertas* e com a *patria* para explorar a ideia de soldados dispostos a dar suas vidas por Roma, defendendo a cidade das ameaças externas (BAKER, 2007, p. 32). Tito Lívio (*Ab Urb Condita*, 7, 36, 5) enaltecia a coragem e a virtude como elementos imprescindíveis à manutenção do *Imperium Romanus*; e, dessa forma, soldados exemplares deviam ser rememorados e projetados na memória pública, criando, assim, uma imagem de unidade. As representações da morte em Lívio estruturavam-se em discursos elaborados sob as ordens da retórica, pois, assim como

---

apresentavam soldados mortos em associação com seus familiares; além disso, havia o predomínio de cenas de banquetes funerários, que, quase sempre, representavam seu heroísmo (YÉBENES, 2009, p. 59).

entendemos, a escrita articula uma produção de memória responsável pela re-significação do passado, que orienta e estimula a mudança e remodela os comportamentos sociais. A literatura antiga possuía uma dimensão social e se direcionava a grupos sociais específicos, que estimulavam a escrita ou a fala do autor ao escolher seus temas e estilos, que, articulados pela retórica, influenciavam seu público (SALLES, 2010; DAMON, 2007; FELDHERR, 2009; OMENA; SILVA, 2013). Como argumenta Gowing (2005, p. 23):

[Tito Lívio], além de demonstrar, nitidamente, a ligação quase palpável entre texto, monumento, memória, lançava luz sobre os motivos pelos quais a *res publica* devia ser lembrada. A memória transmitida por sua história preparava o leitor com o senso de certo e errado, conforme determinado ou exemplificado pelas ações dos antecessores, mas também nos conduz ao que devia ser correto no presente. Sua história tinha como objetivo olhar sobre os bustos de seus ancestrais.

Esse debate indica, além de comportamentos sociais, os discursos direcionados aos conflitos políticos na cidade de Roma, que, de fato, relacionavam a morte aos domínios da guerra e de suas virtudes, da morte voluntária, da ausência de *libertas* para se contrapor aos comportamentos de imperadores; bem como ao exílio que impedia o indivíduo de participar da vida política, resultando, assim, na ausência de reconhecimento social e produzindo, dessa forma, sua morte simbólica (CONNOLLY, 2009, p. 189). Para Sêneca (*Ad Helviam de Consolatione*, VI, 1; X, 7-9), inevitáveis eram as ameaças de guerras, conluíus dos povos contra o Império Romano e a própria aristocracia, que, em muitos casos, colocava em perigo a sobrevivência do Império; restava a Hélvia, sua mãe, considerar o seu exílio uma mudança de lugar, pois, em seu universo, existia outro mal, muito mais grave: a destruição do *mos maiorum*. Em sua narrativa de viagem, o filósofo da *stoa*, como recurso retórico, utilizava as imagens de morte e, dessa forma, chamava a atenção dos leitores-ouvintes à produção de uma memória que privilegiasse a construção de um *ethos* aristocrático alicerçado na prática da *uirtus* (Ovídio, *Tristium*; Sêneca, *Ad Helviam de Consolatione*; Sêneca, *Ad Polybium de Consolatione*; Tácito, *Annalium*; Suetônio, *Calígula e Cláudio*).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Com esse mesmo suporte retórico, Sêneca utilizava, em suas obras filosóficas, imagens do gladiador como metáfora de bravura frente à morte, para mostrar que os indivíduos deviam enfrentar as vicissitudes da vida com coragem e com ânimo; em outras referências, como sinônimo de degeneração, violência, etc. Estas mudanças deviam-se aos objetivos que o autor queria alcançar, utilizando, em cada obra, um

### Em *Metamorfoses*: diálogos entre magia e morte

Afastando-se do cenário de Roma, a morte simbólica ganha um novo verniz na narrativa literária de *Metamorphoseon*, de Lúcio Apuleio (125-170 d.C.). Trata-se de uma narrativa de viagem contada pelo protagonista Lúcio, que, ao se transformar em asno, emprega o grotesco e o macabro por meio da comicidade da morte, buscando matéria e forma nas histórias mundanas dos contos milesianos (MOTTA, 2006, p. 165). Como recurso retórico, a narrativa apuleiana possui uma interessante particularidade oral – o *sermone* –, que se define pela comunicação desenvolvida entre narrador e leitor. O protagonista Lúcio, ao falar no futuro – “Para mim, nesta conversação milesiana, quero apresentar-te muitas fábulas, em variadas sequências” (Apul., *Met.*, I, I) –, promete aos leitores-ouvintes uma série de contos, ligados entre si e transmitidos em voz alta (OMENA, 2013; CALAME; CHARTIER, 2004; DUPONT, 1998; 2004; CHARTIER, 2002). Trata-se de um circuito coletivo, com a presença de personagens como vendedores de peixes, alcoviteiras, mulheres adúlteras, escravos, soldados, ladrões e narrativas com crenças em seres sobrenaturais e em seus poderes (metamorfoses em ave e asno, magas, divindades).

Em *Apologia*, ao contrário de *Metamorphoseon*, o leitor-ouvinte não é mais anônimo, e sim um corpo de magistrados, o qual deveria ser convencido da inocência de Apuleio. Obra situada entre os anos 157 e 158 d.C., refere-se a uma defesa proferida perante o procônsul da África, Cláudio Máximo, no tribunal de Sabrata, contra a acusação de práticas mágicas amorosas. Segundo os acusadores Sicínio Emiliano e Tanônio Pudente, sob queixa assinada por seu sobrinho Sicínio Pudente, Apuleio, por motivações financeiras e por meio de artifícios taumatúrgicos, teria seduzido Pudentila, uma rica viúva, a casar-se com ele (Apul., *Apologia*, LXVII, II). Em sua defesa, argumentou refutações contra a acusação, a partir de dois eixos: colocava-se como um

---

recurso retórico diferenciado para atingir, com mais eficácia e eloquência, seu leitor-ouvinte. Sêneca, ainda que reprovasse os jogos gladiatoriais, não deixou de evocar a paixão do *populus*, aparecendo sob um tema geral o “combate”. Utilizou metáforas sobre a condição humana em *Epistulae morales* (30, 8; 37, 2; 92, 26; 93, 12), em *Tranquillitate animae* (11, 4-5) e em *De ira* (III, 43); sobre a luta contra os maus exteriores, contra as adversidades da fortuna, em *Prouidentia* (2, 7-8), em *Epistulae morales* (64, 4; 117, 25), em *De constantia sapientis* (16, 1); sobre as dificuldades da vida social, utilizando o simbolismo da gladiatura, em *De ira* (XXXIV, 5, 6; I, 2, 1; III, 42, 3), em *De clementia* (I, 7, 4), em *Epistulae morales* (14, 15); e sobre a vida moral em *Epistulae morales* (37, 1-2; 104, 34; 117, 25) e em *De beneficiis* (V, 3, 3; V, 4, 1), em que a imagem dos gladiadores era de emulação dos benefícios.

homem rico, posto que teria recebido, como herança paterna, a quantia de um milhão de sestércios; logo, não precisaria de uma união matrimonial para sobreviver (Apul., *Apol.*, LXVII, VI).<sup>7</sup> O segundo eixo argumentativo, que nos interessa de forma particular, relaciona-se às representações culturais acerca de algumas práticas religiosas, que, na percepção jurídica romana, seriam artifícios mágicos, enquanto, a exemplo de Zoroastro (o taumaturgo), reformador dos rituais persas, se associariam à piedade religiosa (Apul., *Apol.*, XXV, XI). O filósofo médio-platônico relacionava as práticas mágicas de diferentes lugares, ressaltando que a magia, considerada crime em Oea, fazia parte dos costumes cotidianos de outras regiões do Império. Seguindo sua argumentação, em Alexandria, por exemplo, animais eram abatidos em grandes cerimoniais e banquetes, semelhantes à ação praticada por ele na casa de seu amigo Ápio Quinciano (Apul., *Apol.*, LVII, II). Apuleio afirmava que suas práticas buscavam maior entendimento dos feitos divinos e definia a magia como “uma ciência grata aos deuses” (Apul., *Apol.*, XXVI, I).

Ao que tudo indica, *Metamorphoseon* é resultado de uma autobiografia, em função das acusações sofridas de prática mágica amorosa. Em sua narrativa prevalece a relevância dos cultos religiosos e, em especial, da *pietas*, representada pela obediência, respeito e devoção aos deuses (SANZI, 2006; OMENA, 2013). O não cumprimento da *pietas* levou o protagonista a uma viagem marcada por intensa desventura, já que, por sua *nefaria curiositas* em não privilegiar a prática mágica do culto à deusa Ísis, transformou-se em asno, sendo a própria divindade a responsável por *redire homines* (Apul., *Met.*, XI). Nesse sentido, não praticar os rituais às divindades implicava, de fato, esquivar-se da vida em coletividade, morrer em termos sociais (ELIAS, 2001; SAMI, 2005). Metamorfoseado em asno, Lúcio foi condenado por Ísis ao silêncio. Sem voz, na

---

<sup>7</sup> Como podemos perceber, Pudentila, em estado de viuvez, decidiu-se casar com Apuleio; logo, importa salientar que, mesmo viúva, mantém seu patrimônio, disponibilizando-o de acordo com seus interesses e, inclusive, ampliando-o com outros negócios. Como propõe Silva (2012, p. 143), Pudentila era “capaz de deserdar seu filho mais jovem por ele estar sempre contra ela; Apuleio a mostra, assim, com a capacidade de dispor de seu próprio testamento”. De acordo com as palavras de Apuleio, Pudentila “havia conseguido para seus filhos a herança de seu avô e até a havia aumentado graças a uma administração hábil” (Apul., *Apol.*, LXX, V-VI). Em outras palavras, Pudentila “podia ser uma mulher emancipada, não estando sob nenhuma tutoria antes de se casar com Apuleio” (SILVA, 2012, p. 144), possuindo, assim, uma relativa autonomia à medida que administrava os bens de seu patrimônio. Ainda que se considere o fato de que a mesma solicitou aos filhos a permissão para a união, isto indica sua vontade de unir-se a Apuleio, colocando-o, inclusive, em seu testamento (Apul., *Apol.*, C, II). Em nosso entender, o matrimônio caminhou por dois sentidos: a união, para Pudentila, implicava em colocá-la, em termos simbólicos, em uma situação socialmente reconhecida, transformando-a em uma matrona associada à *potestas* masculina; e, para Apuleio, significava vincular-se a uma importante família, que lhe garantiria, após o casamento, tornar-se sacerdote na cidade de Cartago.

pele de um animal, ele era inviabilizado de estabelecer relações sociais. Em profundo isolamento, Lúcio-asno morreu em termos sociais (Apul., *Met.*, III). O retorno ao mundo dos vivos ocorreu no livro XI, à medida que Ísis ordenou: “Presta atenção às ordens que vais receber de mim, uma atenção religiosa”; e, dessa forma, transformou-se em homem (Apul., *Met.*, XI, V). Logo, a participação do protagonista no culto de Ísis garantiu sua inclusão na comunidade política, tornando-o, por consequência, pástor da divindade.

A punição de Lúcio deveu-se à prática de uma magia que se fundamentava em obrigar as forças sobrenaturais a obedecerem aos homens, enquanto a outra se destinava às atitudes de temor e resignação às forças divinas. Ambas utilizavam a magia divinatória a partir da chamada necromancia ou, dito de outro modo, da evocação dos mortos e da consulta às entranhas de mulheres e crianças. Logo, a magia não buscava mudar, de maneira direta, a realidade, mas expressava, de fato, uma condição desejada e ainda não alcançada (CANDIDO, 1999, p. 256).<sup>8</sup> Eram práticas pessoais e, em função disto, realizadas em segredo, opondo-se aos ritos públicos. Como compreendemos, os rituais comunitários veneravam os deuses e, com isso, buscavam alcançar, a partir da *pietas*, equilíbrio e harmonia social.

Algumas práticas mágicas, como o envenenamento e os filtros amorosos, eram condenadas juridicamente em Roma. Considerada potência subversiva, a feitiçaria poderia ruir o equilíbrio cósmico sobre o qual se fundava a vida pública romana (SILVA, 2003; SANZI, 2006, p. 59). Tais homens viviam em um ambiente religioso, haja vista que sua existência dependia da ligação com o mundo sagrado. Este conduzia as relações sociais e políticas, à medida que não se separava em esferas distintas – a moral, a natureza, as divindades e os homens –, uma vez que todas as ações humanas exprimiriam a presença divina (NOGUEIRA, 2004, p. 23). Sendo assim, a ligação com o mundo divino realizava-se por meio dos cultos oficiais (WOOLF, 2003; 2009; GORDON, 2003; NOCK, 2003; SCHEID, 2003), os quais garantiam, por um lado, a estabilidade política romana em todo o *imperium*, criando uma esfera de unidade a partir de seus cultos; e, por outro, estabeleciam a manutenção social dos homens em obediência às divindades, pois, em paráfrase a Eliade (1992, p. 55), os rituais garantiriam a

---

<sup>8</sup> Como acentua Dickie (2006, p. 128), a prática mágica recebeu influência grega, que pode ser percebida na literatura clássica (em Virgílio, Horácio, Petrônio, entre outros), bem como na cultura material, em especial no período referente à República romana tardia.

continuidade da vida em comunidade. Como sustenta Silva (2006, p. 96):

[...] houve uma distinção entre práticas de magia popular, consideradas malélicas e charlatãs – *goetía* –, e outra magia incorporada em rituais de deuses da religião oficial romana e parte de estudos filosóficos, como, por exemplo, as especulações de Apuleio sobre a natureza dos *daimones* e o uso destes seres em uma espécie de ritual mágico para a comunicação entre homens e deuses.

O que nos leva a propor que, em *Metamorphoseon*, Apuleio estabelecia a divisão entre práticas mágicas produzidas nos cultos oficiais (como as consagradas às deusas Ísis e Vênus) e a *goetía* praticada pelas magas Panfília (Apul., *Met.*, II), Fótis (Apul., *Met.*, II; III) e Méroe (Apul., *Met.*, I).<sup>9</sup> Méroe possui uma narrativa interessante, vejamos. Era uma estalajadeira (OGDEN; *et all*, 2004, p. 50) e, dominando a *goetía*, mantinha sob seu controle toda a cidade de Larissa, quando se tratava de perseguir algum desafeto. O contexto de sua narrativa surgiu no momento em que o protagonista Lúcio, ainda como homem, viajava à Tessália, e no percurso conheceu Aristômenes, que lhe contou a seguinte historietta: guiado pelo desejo de comprar queijo fresco mais barato em Hípata, encontrou o amigo Sócrates, cuja família dava-o por morto. Estando Sócrates em total miséria, levou-o a um estabelecimento de banho, ofereceu-lhe um bom repasto e o abrigou em uma estalagem. Em seguida, Sócrates contou-lhe que tinha fugido das garras de uma terrível mulher. Ao voltar da Macedônia, a trabalho, resolveu parar em Larissa para assistir a um espetáculo de gladiadores, quando um bando de ladrões o atacou. Sem ter para onde ir, pediu ajuda a uma velha estalajadeira, Méroe. Ela consentiu em ajudá-lo. Contudo, Méroe apaixonou-se por Sócrates, a quem reterá, após um tempo, contra sua vontade. Esse se via indefeso. Sócrates descobriu, tarde demais, que a estalajadeira era uma poderosa feiticeira. Mantinha a cidade sob seu domínio pelo pavor generalizado, pois, a partir de artefatos e substâncias aromáticas, os cidadãos temiam ser vítimas de sua *goetía*. Graças a tais poderes, Méroe ouviu a

<sup>9</sup> O termo feiticeira(o) aparece na língua grega a partir dos termos *epodoi* ou *epaoidoi* (singular *epodos*), *goetes* (singular *goes*), *magoi* (singular *magos*) e *pharmakeis* (singular *pharmakeus*) e, quando feminino, *pharmakides* (singular *pharmakis*) ou *pharmakeutria* (singular *pharmakeutria*), e, menos comumente, *goetides* (singular *goetis*). Em latim, feiticeira é *magi* (singular *magus*) ou *venefici* (singular *veneficus*) quando masculino, e *cantatrices* (singular *cantatrix*), *sagae* (singular *saga*) ou *veneficae* (singular *venefica*), quando feminino. Ainda que estes termos tenham origens diferenciadas, podem ser utilizados, de forma indistinta, para designarem as mesmas pessoas” (DICKIE, 2006, p. 12-13). Em nossa fonte, a feiticeira aparece, quase em sua totalidade, como *saga* e seus derivativos (Apul., *Met.*, I, VIII; II, V; II, XXX e ss.).

conversa entre Sócrates e Aristômenes. Irada com o relato do amante, matou-o sem que Aristômenes pudesse reagir à violência (Apul., *Met.*, I, XIX-XX).

A *goetía* praticada por Méroe leva-nos a compreender que populares creditavam a magia amorosa a certos animais marinhos, a placas de maldição, à fabricação de estátuas de madeira de Mercúrio destinadas aos malefícios mágicos e às ervas aromáticas (Apul., *Apol.*, XXXIV, 6-7; LXI, 2). Os encantamentos amorosos eram realizados distantes dos olhares dos transeuntes; Méroe, tal como Panfília, dispunham de essências de todo gênero (Apul., *Met.*, I; III). Além dessas ervas aromáticas, as feiticeiras utilizavam também fragmentos de cadáveres empregados em seus rituais, uma vez que “um poder mágico era conferido a esses objetos por intermédio de sua associação com a morte e com a catástrofe, bem como pela dificuldade de sua aquisição” (OGDEN; *et all*, 2004, p. 32).

Ora, os atos de não imolar o cadáver, o luto prolongado e as procissões funerárias garantiam, em específico, a cremação do corpo na pira funerária, o sepultamento dos restos mortais na tumba e, por consequência, a perpetuação do morto e de seus ancestrais na comunidade. Isso nos leva a crer que a imolação dos corpos poderia conduzir os espíritos dos mortos (*di manes*) a se tornarem errantes.<sup>10</sup> Em uma das narrativas de *Metamorphoseon*, Telifrão (Apul., *Met.*, II, XXIV), precisando de dinheiro, submeteu-se a uma vigília fúnebre. Deveria evitar o ataque furtivo de magas que, costumeiramente, roubavam partes dos corpos dos cadáveres, como unhas, cabelos e dentes. Sendo assim, os rituais deveriam regulamentar a passagem do morto, pois, na sociedade romana, o mundo dos mortos não se misturava com o dos vivos. Assim, compreende-se a relevância do tratamento dado ao corpo, como também os preparativos para a realização do funeral, que se iniciava na casa do falecido com a presença feminina a lamentar e prantear o morto. Na narrativa de Telifrão, a esposa responsabilizou-se pelo corpo do jovem esposo, à medida que negociou o valor para o pagamento da vigília noturna (Apul., *Met.*, II, XXIII-XXV). Na manhã seguinte, por se tratar de um aristocrata, a procissão funerária com os familiares, amigos, escravos e clientes, juntamente com a multidão, seguiu até o fórum (Apul., *Met.*, II, XXVII). Nesse sentido, Apuleio, vindo de uma província norte-africana – Numídia – no período de

---

<sup>10</sup> Em outra passagem, a personagem Caridade, em luto prolongado por seu esposo (Apul., *Met.*, VIII, VII), não quer se casar antes de um ano, porque precisava manter sua própria honra e, em especial, temia que os enfurecidos *di manes* de seu falecido marido, de alguma maneira, prejudicassem seu novo esposo (ERKER, 2011).

dominação romana (século II d.C.), apresentou, em suas obras, preocupações com o tratamento do corpo, reforçando, de fato, o ritual fúnebre, bem como seu programa cerimonial, o que representa, em nossa percepção, práticas culturais romanas.

### Considerações finais

Compreendemos as comemorações como formas de comunicação, que permitem relacioná-las à política, à propaganda, às relações sociais e culturais. Isso nos leva a crer que as cerimônias públicas – funeral, *parentalia*, *adventus*, triunfos ou *consecrationes* – são formas de comunicação social e política. Entendemos, desse modo, que a procissão fúnebre e todo o seu aparato cênico no Mediterrâneo romano devem ser inseridos em um cenário social e político, pois, mesmo em nome dos mortos, as celebrações transformavam-se em veículos de comunicação e em instrumentos de poder. Indivíduos e familiares, a partir dos rituais mortuários, contribuíam para a construção de uma memória social, à medida que criavam práticas sociais, visões compartilhadas de um passado atrelado aos rituais da morte. Sabemos, pois, que os cerimoniais funerários ocorriam em espaço público, a não ser quando o morto encontrava-se ainda em exposição no *atrium* da *domus*. Em seus aspectos gerais, representavam espetáculos, em função do grande contingente de pessoas que acompanhavam o cortejo. Dessa forma, divulgavam a boa imagem do falecido e de seus ancestrais por meio da produção de memória social, que, em outras palavras, transformava a morte em um ato público. Diferentes grupos sociais (*status*, riqueza, idade e sexo) exerciam seu papel coletivo na exploração de identidade compartilhada entre seus membros; ainda que apresentassem motivações e interesses distintos, compartilhavam, em termos sociais, os elementos simbólicos da morte.

### Referências

#### Documentação textual

APULÉE. *Les métamorphoses*. Traduit par P. Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

APULÉE. *Apologie, Les florides et Traités philosophiques*. Traduit par Henri Clouard. Paris: Garnier, [19--].

- HORACE. *Odes et epodes*. Traduit par F. Villeneuve et J. Hellegouarch. Les Belles Lettres: Paris, 2002.
- LIVY. *The history of Rome: books I-V*. Translated, introduction and notes by Valerie Warrior. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing, 2006.
- OVID. *Tristium*. Translation by Arthur Leslie Wheeler. London: The Loeb Classical Library, 1939.
- POLIBIO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1996.
- SENECA. *Lettres a Lucilius*. Tome I. Traduit par Grandsagne, Baillard, Charpentier, Cabaret-Dupaty, Charles du Razoir, Héron de Villefosse, Naudet, Panckoucke, Panckoucke, De Vatimesnil et De Wailly. Paris: Les Belles Lettres, 1833.
- SENECA. *Lettres a Lucilius*. Tome VI-VII. Traduit par Grandsagne, Baillard, Charpentier, Cabaret-Dupaty, Charles du Razoir, Héron de Villefosse, Naudet, Panckoucke, Panckoucke, De Vatimesnil et De Wailly. Paris: Les Belles Lettres, 1834.
- SENECA. De la tranquillité de l'ame: Tome IV. In: *Dialogues*. Traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- SENECA. De l'oisiveté. In: *Dialogues*. Traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- SENECA. De la providence: Tome IV. In: *Dialogues*. Traduit par René Waltz. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- SENECA. De ira: Tome I. In: *Dialogues*. Traduit par A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- SENECA. De la brièveté de la vie: Tome II. In: *Dialogues*. Traduit par A. Bourgery. Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- SENECA. *Des bienfaits*. Tome I. Traduit par François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- SENECA. *De la clémence*. Traduit par François Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- SUÉTONE. *Les douze Césars*. Traduit par De la Harpe. Paris: Ambassade du Livre, 1963.
- TACITE. *Annales*. Traduit par P. Wuilleumier. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

## Obras de apoio

- ALCOCK, S. E. The reconfiguration of memory in the eastern Roman Empire. In: ALCOCK, S. E.; *et al.* (Orgs.). *Empires. Perspectives from archaeology and history*. Cambridge: Cambridge University, 2009, p. 323-350.
- ALDRETE, G. S. *Daily life in the roman city*. London: Greenwood, 2004.
- BAKER, P. A. Medicine, death and military virtues. In: SIMÓN, F. M.; POLO, F. P.; RODRÍGUEZ, J. R. (Orgs.). *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona: Publicacions y Edicions, 2007, p. 25-37.
- CALAME, C.; CHARTIER, R. *Identités d'auteur dans l'antiquité et la tradition européenne*. Paris: Jérôme Millon, 2004.
- CANDIDO, M. R. Magia: um lugar de poder. *Phoênix*, Rio de Janeiro, ano V, p. 255-261, 1999.
- CHARTIER, R. *Do palco à página*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- CARROL, M. *Roman funerary commemoration in western*. Oxford: Oxford University, 2006.
- CONNOLLY, J. Virtue and violence: the historians on politics. In: FELDHERR, A. (Org.). *The roman historians*. Cambridge: Cambridge University, 2009, p. 181-194.
- CUNHA, M. de C. B. da. *A construção do fórum de Augusto e do templo de Mars Ultor e a obra de Vitruvius: repensando a aemulatio dos cânones arquitetônicos gregos no período augustano*. Dissertação de Mestrado, Goiânia: UFG, 2014.
- DAMON, C. Rhetoric and historiography. In: DOMINIK, W.; HALL, J. (Eds.). *A companion to roman rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007.
- DICKIE, M. W. *Magic and magicians in the greco-roman world*. London and New York: ROUTLEDGE, 2006.
- DUPONT, F. *L'invention de la littérature*. Paris: La Découverte et Syros, 1998.
- DUPONT, F. Comment devenir à Rome un poète bucolique? Corydon, Tityre, Virgile et Pollion. In: CALAME, C.; CHARTIER, R. (Orgs.). *Identités d'auteur dans l'antiquité et la tradition européenne*. Paris: Jérôme Millon, 2004, p. 171-189.
- ELIAS, N. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ERKER, D. S. Gender and roman funeral ritual. In: HOPE, V. M.; HUSKINSON, J. (Orgs.). *Memory and mourning: studies on roman death*. Oxford: Oxbow Books, 2011, p.

40-60.

- FAVRO, D.; JOHANSON, C. Death in motion: funeral processions in the roman forum. *Journal of the Society of Architectural Historians*, Chicago, v. 69, n. 1, p. 12-37, 2010.
- FELDHERR, A. *The roman historians*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FUNARI, P. P. A. A diversidade de concepções sobre a morte e a magia: uma abordagem antropológica. In: BUSTAMANTE, R. M. da C. (Org.). *Vida, morte e magia no mundo antigo*. Rio de Janeiro: NEA\UERJ, 2008, p. 68-74.
- GORDON, R. From republic to principate: priesthood, religion and ideology. In: ANDO, C. (Org.). *Roman religion*. Edinburgh: Edinburgh University, 2003, p. 62-83.
- GOWING, A. M. *Empire and memory: the representation of the roman republic in imperial culture*. Cambridge: Cambridge University, 2005.
- GUARINELLO, N. L. Império romano e identidade grega. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. de O. (Orgs.). *Política e identidades no mundo antigo*. São Paulo: Annablume, 2009, p. 147-161.
- HALES, S. The house and the construction of memory. In: HALES, S. *The roman house and social identity*. Cambridge: Cambridge University, 2009, p. 40-60.
- HINGLEY, R. *O imperialismo romano*. São Paulo: Annablume, 2010.
- HINGLEY, R. Remembering to mourn personal momentos of the dead in ancient Rome. In: HOPE, V. M.; HUSKINSON, J. (Orgs.). *Memory and mourning: studies on roman death*. Oxford: Oxbow Books, 2011, p. 176-195.
- HOPE, V. M. Remembering Rome. Memory, funerary monuments and the roman soldier. In: WILLIAMS, H. *Archaeologies of remembrance. Death and memory in past societies*. New York: Kluwer Academic, 2003, 113-140.
- HOPE, V. M. Status and identity in the roman world. In: HUSKINSON, J. (Org.). *Experiencing Rome*. London and New York: Routledge, 2005, p. 125-152.
- HOPE, V. M. Constructing childhood on roman funerary memorials. *Hesperia Supplements*, Athens, v. 41, p. 323-338, 2007<sub>a</sub>.
- HOPE, V. M. *Death in ancient Rome*. London and New York: Routledge, 2007<sub>b</sub>.
- HOPE, V. M. *Roman death: the dying and the dead in ancient Rome*. New York: Continuum, 2009.

- HUSKINSON, J. Looking for culture, identity and power. In: HUSKINSON, J. (Org.). *Experiencing Rome*. London and New York: Routledge, 2005, p. 03-27.
- LAURENCE, R. Territory, ethnonyms and geography: the construction of identity in roman Italy. In: LAURENCE, R.; BERRY, J. (Orgs.). *Cultural identity in the Roman Empire*. London and New York: Routledge, 2001, p. 95-110.
- LIEBESCHUETZ, W. The end of the roman army in the western empire. In: RICH, J.; SHIPLEY, G. (Orgs.). *War and society in the roman world*. Londres: Routledge, 2002, p. 265-276.
- MOTTA, S. V. *O engenho da narrativa e sua árvore genealógica*. São Paulo: UNESP, 2006.
- NOGUEIRA, C. R. F. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.
- NOCK, A. D. A feature of roman religion. In: ANDO, C. (Org.). *Roman religion*. London: Edinburgh University, 2003, p. 84-96.
- NOY, D. Goodbye Livia's: dying in the roman home. In: HOPE, V. M.; HUSKINSON, J. (Orgs.). *Memory and mourning: studies on roman death*. Oxford: Oxbow Books, 2011, p. 01-20.
- OGDEN, D.; et al. *Bruxaria e magia na Europa: Grécia antiga e Roma*. São Paulo: Madras, 2004.
- OMENA, L. M. de. O risível, o lastimoso e o ridente em *Metamorfoses* de Apuleio: a dinâmica das relações sociais na Roma provincial. In: CERQUEIRA, F. V.; et all (Orgs.). *Saberes e poderes no mundo antigo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013, p. 245-260.
- OMENA, L. M. de; CARVALHO, M. M. de. Morte e gênero em Sêneca: um diálogo com os vestígios da cultura material. *Revista de Estudos Clássicos*, Campinas, p. 01-19, 2014.
- OMENA, L. M. de; SILVA, S. B. A retórica da morte na narrativa de Tito Lívio (sec. I a.C.). *Revista História e Cultura*, Franca, v. 2, n. 3, p. 94-108, 2013.
- RAIA, A. *Epitath of Allia Potestas*. Disponível em: <[www.vroma.org/images/raia\\_images](http://www.vroma.org/images/raia_images)>. Acesso em: 25 nov. 2005.
- RAWSON, B. The iconography of roman childhood. In: RAWSON, B.; WEAVER, P. (Orgs.). *The roman in family: status, sentiment, space*. Oxford: Oxford University, 1999, p. 205-232.
- RIBEIRO, S. M. *Arqueologia das práticas mortuárias*. São Paulo: Alameda, 2007.

- RIVES, J. Religion in the roman world. In: HUSKINSON, J. (Org.). *Experiencing Rome*. London and New York: Routledge, 2005, p. 245-276.
- SALLES, C. *Lire à Rome*. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2010.
- SAMI, G. S. *Ceremony and power: performing politics in tome between republic an empire*. Michigan: The University of Michigan, 2005.
- SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano*. Fortaleza: UECE, 2006.
- SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da Basileia (337-361)*. Vitória: EDUFES, 2003.
- SILVA, S. C. *Relações de poder em um processo de magia no século II d.C: uma análise do discurso Apologia de Apuleio*. Dissertação de Mestrado, Franca: UNESP, 2006.
- SILVA, S. C. *Magia e poder no império romano: a Apologia de Apuleio*. São Paulo: Annablume, 2012.
- SCHEID, J. Cults, myths, and politics at the beginning of the empire. In: ANDO, C. (Org.). *Roman religion*. Edinburgh: Edinburgh University, 2003, p. 117-138.
- WALLACE-HADRILL, A. Housing the dead: the tomb as house in roman Italy. In: BRINK, L.; GREEN, D. (Eds.). *Commemorating the dead: texts and artifacts in context*. New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 39-77.
- WALLACE-HADRILL, A. *Rome's cultural revolution*. London: Cambridge, 2010.
- WOOLF, G. Polis-religion and its alternatives in the Roman provinces. In: ANDO, C. *Roman religion*. Edinburgh: Edinburgh University, 2003, p. 39-61.
- WOOLF, G. Inventing empire in ancient Rome. In: ALCOCK, S. E.; *et al.* (Orgs.). *Empires*. Cambridge: Cambridge University, 2009, p. 311-322.
- YÉBENES, S. P. In bello desideratis. Estética y percepción de la muerte del soldado romano caído en combate. In: SIMÓN, F. M.; POLO, F. P.; RODRÍGUEZ, J. R. (Orgs.). *Formae mortis. el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009, p. 39-88.