

## Elementos textuais e paratextuais nas tábuas execratórias norte-africanas (séc. III-IV)

Leni Ribeiro Leite (UFES)

Natan Henrique Taveira Batista (PPG História/UFES)

RESUMO: Este estudo tem como objetivo discutir as características dos elementos que compunham o texto escrito das tábuas execratórias das cidades norte-africanas de Cartago e Hadrumeto durante o Império Romano, séc. III-IV. Para isso procuraremos observar, à luz da Análise de Conteúdo da escola francesa, os componentes do texto mágico em dois pontos principais: i. os sinais claros de ecletismo entre diversos panteões no plano religioso, filiados as características essenciais da magia no Mundo Antigo, ou seja, a policromia e a reelaboração sincrética; e, ii. a natureza linguística, revelada pela adoção do bilinguismo latim-grego, palíndromia, aliteraões de séries vocais e pela presença de elementos paratextuais – como *voces mysticae*, imagens e *charaktères*. A partir do estudo desses elementos entendemos que a magia foi um local de religiosidades fluidas e de crenças diversas, um texto que ultrapassava fronteiras religiosas ou sociais.

Palavras-chave: *defixiones* norte-africanas; bilinguismo; texto mágico; elementos paratextuais.

### Introdução

Como muitas outras partes geograficamente delimitadas dentro do Império Romano, a população da África romana dos séculos III e IV de nossa era demonstrou particular apreço pela manifestação de práticas mágicas. Essa afirmação se sustenta a partir da quantidade colossal de *defixiones* ou tábuas execratórias encontradas na maioria dos sítios arqueológicos das grandes cidades imperiais de Cartago e Hadrumeto – atuais cidades de Tunis e Sousse, na Tunísia –, que demonstram um uso profícuo da magia em diferentes contextos cotidianos (AUDOLLENT, 1904, p. 287-9; RIBEIRO, 2006, p. 239). As *tabellae defixionum* (*defixio*, do verbo *defigere*, prender ou atar) podem ser conceituadas como um texto com intuito de interferir nas ações ou condições de pessoas e/ou animais, a fim de obter vantagens, em geral improváveis ou ilícitas, por meios sobrenaturais. Tais vantagens seriam operadas por agentes espirituais conscientes, divinos ou demoníacos, através de um intermediário, geralmente o espírito de uma pessoa morta de maneira violenta ou prematuramente (JEANNERET, 1918, p. 4; SILVA NETO, 1948, p. 70; RIBEIRO, 2006, p. 239). Quanto à sua função ou conteúdo, as tábuas tinham múltiplas finalidades. Maurice Jeanneret (1918, p. 5) divide-as em quatro grupos: i. *amatoriae*: fórmulas mágicas envolvendo situações passionais ou amorosas entre amantes de mesmo sexo ou não; ii. *iudiciariae*: impreciação de defesa ou ataque em processos jurídicos; iii. *in fures*: desejo de

vingança em várias situações cotidianas; e iv. *ludicrae*: maldições envolvendo ações nos jogos do *circus* e anfiteatro, em que os litigantes amaldiçoavam facções rivais ou os próprios gladiadores e aurigas.

As tábuas execratórias que chegaram aos nossos dias formam um *corpus* interessante, porém pouco explorado para o estudo das sociedades antigas e de seus produtos culturais, dentre os quais questões linguísticas e paralinguísticas. As tábuas são escritas em grego ou em latim vulgar – muitas vezes em ambas as línguas –, o que as torna uma fonte rica para o estudo de aspectos de oralidade destes idiomas antigos. Suas fórmulas nos fornecem informações sobre aspectos fundamentais daquelas sociedades como as crenças religiosas, a educação, a vida pública e demais assuntos privados, sobre a condição social dos litigantes e o que os levava a recorrer às práticas mágicas. Além disso, as tábuas da fase tardia do Império estão imersas em um momento de profundas trocas e intercâmbios culturais entre as diferentes civilizações que circundavam o Mediterrâneo antigo, fato esse que contribui para que o texto mágico seja permeado por elementos que apontam para uma fluidez entre os grupos daquelas sociedades (CTBS, p. 8 e ss.; OGDEN, 1999, p. 47).

Esta intensa circulação cultural entre os diferentes povos que habitavam as margens do mar Mediterrâneo pode ser defendida a partir das *tabellae defixionum* em razão de duas características essenciais desses textos: i. os sinais claros de ecletismo entre diversos panteões e divindades no plano religioso filiados às características essenciais da magia no Mundo Antigo, ou seja, a policromia e a reelaboração sincrética, que serão definidas na segunda parte de nosso estudo; e ii. a natureza linguística do texto da *defixio*, marcado por adoção do bilinguismo latim-grego vulgar, palindromia, aliteraões de séries vocais e pela presença de elementos paratextuais – como *voces mysticae* ou *magicae*, imagens, *charakteres* astrológicos e signos mágicos, que serão analisados detalhadamente na primeira parte deste texto.

## 1. Análise e visão geral sobre a língua nas tábuas execratórias

A população residente na África romana era multilíngue. Já amplamente desconstruído no mundo contemporâneo, o mito da possibilidade de uma sociedade monolíngue restrita em determinado espaço imaginado é ainda mais absurdo no Mundo Antigo, uma vez que a língua não tende a seguir fronteiras artificiais e as sociedades não se furtam do contato linguístico cotidiano (MULLEN, 2012, p. 5). A complexidade do multilinguismo no Mundo Antigo, principalmente ligado à linguagem mágica, deve ser encarada principalmente através de elementos de pragmática linguística,

que estuda o uso popular da linguagem, uma forma de comportamento ou ação social. Assim, a dimensão que a perspectiva pragmática visa iluminar é a ligação entre a linguagem e a vida humana. Assim, a pragmática também é o elo entre a linguística e as outras ciências humanas e sociais (VERSCHUEREN, 1999, p. 6).

Vistas dessa perspectiva, as tábuas apresentam um perfeito exemplo do estudo da linguagem do Mundo Clássico, uma vez que “[...] as *defixiones* são um exemplo sem

mediação de recursos linguísticos empregados em um contexto histórico e ritual” (KROPP, 2010, p. 357). Por isso, os testemunhos das tábuas execratórias nos permitem analisar o processo de mudança e o contato das línguas, especialmente entre a amostragem de vários estratos da população romana das cidades de Cartago e Hadrumeto, uma vez que o domínio da língua escrita não era um monopólio de indivíduos de *status* sociais mais elevados, mesmo que os *magoi*<sup>1</sup> ou *mathematici*, ou seja, os especialistas no preparo das tábuas, tenham desempenhado um papel fundamental na composição e transcrição das fórmulas mágicas. Através do texto das *defixiones*, a realidade romana imperial na África, quanto à língua, poderia ser resumida na tríade: “[...] latim oficial, púnico local e grego dos comerciantes e da bem educada e cosmopolita elite local” (WILSON, 2012, p. 286).

O púnico, língua de origem semítica, ao contrário do que se poderia esperar, não havia caído em franco desuso desde a conquista de Cartago. A língua, agora chamada neopúnico, continuava a ser empregada por certos setores sociais de expressividade durante o período imperial como pode ser atestado pelo imperador Septímio Severo (193-211), nascido em Leptis Magna e falante de púnico, grego e latim (*Hist. Aug. Sept. Sev.* 15.7), e inclusive por registros mais tardios como em Agostinho de Hipona (*Ep.* 17, 2). Acredita-se hoje que o púnico só tenha caído em esquecimento permanente após a invasão árabe no séc. VII, que por sua vez também praticamente extinguiu as comunidades falantes de latim e grego (ADAMS, 2004, p. 201; HERMAN, 2000, p. 12). A triglossia não era incomum entre pessoas educadas que vieram de regiões onde a língua-berço não era o latim ou grego. Apuleio, por exemplo, escreveu também em grego, e é bastante provável que tivesse aprendido púnico com sua mãe, tal como seu enteado Pudente, mesmo que ele nunca tenha escrito deliberadamente confirmando isso (*Apol.* 36-38; 98.1; HARRISON, 2004, p. 2). Para além disso, a distribuição global de inscrições púnicas sugere que o conhecimento da língua não se limitava a comunidades isoladas (MOATTI, 2006, p. 111; MILLAR, 1968, p. 128-130; WILSON, 2012, p. 270). De fato, o grego era presente nas províncias africanas litorâneas desde aproximadamente o século VII a.C., marcando especialmente a vida econômica, uma vez que as populações das colônias fenícias falavam e escreviam em púnico, mas utilizavam o grego e o latim nos centros urbanos, principalmente ao redor dos grandes portos da Antiguidade (ADAMS, 2004, p. 15). De fato, posteriormente,

[...] os romanos, que administraram o seu império *in utraque lingua*, achavam que era culturalmente possível falar em uma língua e escrever em outra cultura (diglossia ou triglossia), para transmitir em duas línguas (bilinguismo), e até mesmo traduzir seus próprios textos (autotradução) – evidência importante de que não há nenhuma ligação natural entre a língua e a identidade, como muitos acreditam em nossos tempos modernos. Bilinguismo e diglossia duraram todo o Principado e [posteriormente]

---

<sup>1</sup> O termo *magos* [a etimologia da palavra magia, provém da Língua Persa, *magus* ou *magi*, que significa sábio] e os seus derivados *mageia*, *magikos*, *mageuo* testemunhados já no V séc. a.C. reportam-se ao mundo religioso persa-armênio; aqui os magos representam o máximo grau da hierarquia sacerdotal e estão em estreito contato com a corte” (SANZI, 2007, p. 58). “No latim, os termos *saga* (bruxa), *ueneficus* (pessoa que usa venenos) e, mais tarde, *maleficus* (pessoa que faz o mal) servem ao mesmo propósito de descrição de práticas não reconhecidas pela maioria culturalmente dominante” (GRAF, 2006, p. 719; SILVA, 2010, p. 4).

foram reforçados pelo reconhecimento do multilinguismo após o édito de Caracala, o que levou alguns juristas a escreverem tratados em grego e reconhecerem a utilização de outras línguas na jurisdição (MOATTI, 2006, p. 111-2).<sup>2</sup>

Já os textos mágicos eram estruturados em torno de exemplares de manuais encontrados em lojas para comercialização das *defixiones* ou da tradição oral em termos de fórmulas mágicas. Nem todas as maldições incluíam um nome próprio, pois, em especial no período romano, este método de magia era tão popular que os especialistas costumavam ter exemplares preparados com antecedência, com espaços para nomes, razões e palavras mágicas a serem posteriormente inseridos pelo cliente. Essas tábuas pré-preparadas eram vendidas em oficinas ou lojas, onde poderiam ser escolhidas e compradas partes de encantamentos, com a finalidade de compor o verso, o anverso ou ambas as faces da *defixio* adquirida.

Na cidade de Hadrumeto, parece ter existido apenas uma oficina de preparo e venda de *defixiones ludicrae*<sup>3</sup>, pois das vinte e quatro tábuas deste tipo lá encontradas, pelo menos dez (DT 285-294) apresentam textos iguais ou muito próximos, indicando origem na oficina de um mesmo *mathematicus*, uma vez que as características linguísticas e da escrita cursiva, de complexa leitura, “[...] oferecem analogias marcantes que parecem ter uma mesma origem gráfica” (CAGNAT, 1903, p. 259-260). Já em Cartago foram encontradas quatorze tábuas, das quais oito (DT 234-240; 242) apresentam os mesmos elementos, quase *ipsis litteris*. Existem também aquelas – como a DT 295 = CTBS 11 = Alaoui H34, de origem hadrumetina – que apresentam fórmulas mágicas também vistas nas tábuas cartaginesas, como, por exemplo, na DT 237 = CTBS 9 = CIL 8.12508. Acreditamos que especialmente a linguagem das maldições mostra características do latim escrito e falado que se desenvolveu no período romano tardio, além da possibilidade do contato entre os *magoi* de localidades próximas em uma mesma época. cremos ainda que as tábuas execratórias norte-africanas, por sua fluência gramatical e estilística, foram inscritas por duas categorias diferentes de atores sociais: primeiro, os consulentes, que procuravam realizar seus intentos em caráter privado, e, segundo, uma categoria de especialistas e

---

<sup>2</sup> Ferguson originalmente resumiu diglossia (1959, p. 340) como “[...] uma situação linguística relativamente estável em que, junto aos dialetos primários da língua (que podem incluir a variante padrão ou as normas regionais), há um dialeto muito divergente, altamente codificado (muitas vezes, bastante complexo gramaticalmente) sobrepondo-se à variedade. É o veículo de um grande e respectivo corpo de literatura escrita, tanto de período anterior ou de outra comunidade de fala; é aprendido através da educação formal, usado na escrita e na fala em contextos formais, mas não é usado em qualquer uma das seções da comunidade para conversação coloquial”. Sendo assim, é um fenômeno sociolinguístico específico, graduável e variável.

<sup>3</sup> Para compor o nosso *corpus* selecionamos dez tábuas execratórias do tipo *ludicrae* do compêndio elaborado por Audollent em 1904, *Defixionum tabellae: Quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidenti partibus praeter Atticas in ‘Corpore Inscriptionum Atticarum’ editas* (daqui em diante, DT). Selecionamos uma amostragem de mais ou menos vinte por cento, ou seja, quatro de origem cartaginesa – uma bilíngue greco-latina (DT 233) e três em língua grega (DT 237; DT 241; DT 242) – e seis de Hadrumeto, sendo cinco em latim (DT 275; DT 278; DT 284; DT 286; DT 289) e uma bilíngue (DT 295).

profissionais que faziam da magia um meio de vida pela prática de preparar, criar e vender feitiços (CAGNAT, 1903, p. 260).

Assim, no que concerne ao texto das tábuas execratórias, os idiomas principais são o latim e o grego. O latim empregado nesses textos é, naturalmente, muito particular e peculiar (HERMAN, 2000, p. 20-21). Nossos exemplos são em sua totalidade preocupados com o resultado no processo das competições lúdicas, e por isso não utilizam frases típicas das *defixiones iudiciariae*, que têm como características o uso de frases com sujeito indefinido e verbos no condicional e futuro do pretérito. São mais comuns nas *tabellae ludicrae* frases direcionadas especificamente aos cavalos e aos aurigas, ou seja, os condutores de carros dos *ludi circenses*. Há ainda as tábuas bilíngues, em que trechos do texto estão em latim, e outros trechos são escritos em grego: por exemplo, a tábua execratória anopistógrafa, ou seja, escrita de um único lado, de chumbo DT 295 (= CTBS 11 = Alaoui H34), originalmente dobrada, encontrada na necrópole romana em Hadrumeto, apresenta um texto bilíngue, com o feitiço em latim, enquanto os nomes dos cavalos os agentes espirituais conscientes e algum dos elementos paratextuais, que serão discutidos abaixo, como *mysticae voces*, estão em grego (cf. **Anexo 1**).

Das catorze tábuas encontradas em Cartago, a maioria está escrita em grego (onze), conjugado, em pouquíssimos casos, com termos em latim (dois fragmentos em latim e uma bilíngue); já das vinte e quatro encontradas em Hadrumeto, todas, com exceção de duas (uma em grego e a outra bilíngue), são escritas em latim. Esta observação é digna de nota, uma vez que fala de uma possível maior utilização de uma ou outra língua em cada localidade. Certamente, porém, a interpretação desses dados não se faz sem complexidade.

Por muito tempo se supôs que o nível de conhecimento da língua latina em uma determinada região nos diria muito sobre o nível ou completude do processo de romanização do local, enquanto o uso do grego no seio das cidades já amplamente romanizadas se colocaria como um indicador de prestígio e cosmopolismo, demarcado pelo uso da *lingua peregrina*, segundo Agostinho (*Conf.* 1.14.23). Há, porém, que se observar que a escrita em latim é às vezes combinada com o grego ou com o púnico, havendo erros lexicais e gramaticais frequentes, com emprego dos vocábulos fora da norma clássica, e divergências em estruturas básicas formadoras do idioma, tais como a posição do verbo entre o nominativo e o objeto, e não em posição final, como parece ter sido a norma do uso da língua pelos falantes nativos, ao menos no período chamado “clássico”, isto é, entre os séculos I a.C. e I d.C. (MINKOVA, 2009, p. 95). No exemplo acima elencado, observamos a confusão entre os próprios caracteres latinos (como no nome próprio do cavalo *Inclatum/Inclytum*, nas linhas 15 e 22), entre os caracteres latinos e gregos (troca do L pelo seu correspondente grego λ, como em *maledixit*, na linha 9, e *obligate*, nas linhas 11-12, e de outros caracteres em *χambτηρας / καμπτήρας*, na linha 21) e entre os caracteres gregos (como em *ερουαβουος / Σερουατον*, linha 8). Há ainda ausência, adição ou troca de letras – como em *partourientem / parturientem* (linha 10), *d[e]ducunt* (linha 28), *perendinic / perendini<s>* (linha 18) e *σρφωνιακι / σρ<μ>ωνιακ(ο)ι* (linha 29) – e, finalmente, erros de declinação e conjugação, em grande parte em função da posição intervocálica no interior da palavra por degeminação, síncope da vogal átona, acompanhada do desaparecimento de

outros fonemas ou supressão de consoante final– como em *possi(n)t* (linha 17), *crastini(s)* (linhas 17-18), *cir[cens]ibus* (linha 18) e *Incl<y>tu<m>* (linha 22)<sup>4</sup> (KISS, 1971, p. 38-80; cf. **Anexo 1-2**).

Para além de uma simples atestação linguística dessas confusões gramaticais e alfabéticas que ocorriam com bastante frequência e indicam um domínio informal de ambas as línguas, nos interessam o motivo antropológico e histórico do uso das mesmas. Entendemos que a natureza bilíngue da *defixio*, ou seja, quando se tendeu a misturar os idiomas de maneira confusa, seria uma tentativa de potencializar a magia. Nessa mesma corrente, Sáez argumenta,

[...] as *tabellae defixionum* abundam em todo o mundo mediterrâneo e aparecem escritas em diversas línguas às vezes muito próximas tipologicamente entre si, como é o caso do latim e do osco, entre as que são possíveis que se produzam certas interferências, que em alguns casos podem ser inclusas intencionalmente, devido ao próprio caráter mágico dos textos, em que a presença de certos fenômenos como arcaísmos e estrangeirismos serviriam para dar certo tom de mistério [à maldição] (SÁEZ, 1999, p. 294).

Sendo assim, o uso de grego pode, neste caso, ter objetivado reforçar o efeito mágico do texto. Frequentemente, essas tábuas de maldição também são inscritas com várias outras formas sem sentido, palavras adicionais que funcionam, aparentemente, a fim de dar-lhes uma espécie de eficácia sobrenatural, como as palavras CVIGEV, CENSEV, CINBEV, PERFLEV, DIARVNCO, DEASTA, BESCVC, BEREBESCV, ARVRARA, BAÇAGRA (cf. **Anexo 2**), no caso da DT 286 = ILS 8753 que, provavelmente, devem possuir um caráter mágico calcado na aliteração, na rima e na palindromia.

Como vimos, além dos equívocos ortográficos, temos nas *defixiones* a presença de arcaísmos, possíveis localismos e dialetismos, o que dificulta ainda mais o trato com essas fontes, além, obviamente, dos problemas de datação. Podemos supor também que, no templo ou santuário, para aqueles que assim desejassem, haveria um texto padrão disponível para cópia, e ao efetuar a transcrição o indivíduo, alfabetizado ou não, poderia ter cometido erros.

É preciso também considerar que o latim transcrito nas tábuas execratórias pertence ao domínio do que chamamos de latim vulgar ou latim de dimensão popular, nada mais do que uma variação<sup>5</sup> diastrática do latim padrão, isto é, “[...] a língua das classes mais baixas,

<sup>4</sup> Com relação aos nomes próprios, Sándor Kiss (1971, p. 38) enuncia que “[...] constituem, de fato, uma camada mais ou menos autônoma de vocabulário: isto significa, entre outras coisas, uma variação considerável de sua forma, ou seja, através da coexistência sustentável das diversas variantes. A coexistência de formas com e sem geminação pode, naturalmente, fornecer informações sobre a estabilidade das geminadas nessa ou aquela região, sem que seja possível, portanto sempre designar uma das formas como a ‘original’ e a outra como ‘atrasada’ ou ‘vulgar’”.

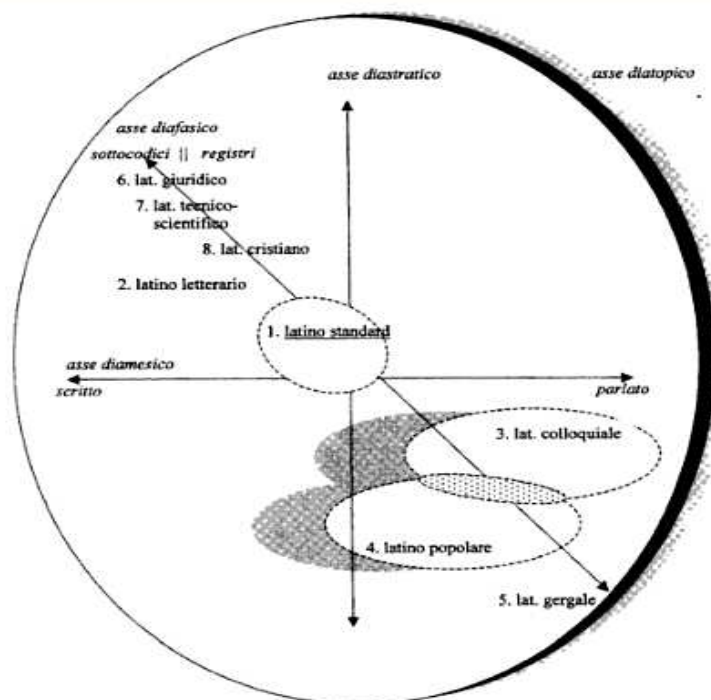
<sup>5</sup> Acreditamos que, tal como Koch e Oesterreicher (2008, p. 2575, *grifo nosso*), “[...] para a variação de uma determinada linguagem, o ponto de referência é um *continuum* universal que se estende entre os polos da oralidade e literacia ou mais precisamente entre *o imediato comunicativo* e *a distância comunicativa*”. Com foco no imediato e na distância da comunicação, eles elaboram duas formas práticas responsáveis pela

com pouca ou nenhuma escolaridade, à qual podemos atribuir documentos de vários tipos” (MOLINELLI, 2006, p. 472), tal como os grafites pompeianos.

A definição de Molinelli vai ao encontro da proposta por Joseph Herman (1967, p. 16-17) segundo o qual o latim vulgar foi uma manifestação não-cronológica, utilizada por camadas “[...] pouco ou não influenciadas pela escolarização e pelos modelos literários clássicos [...] consistindo de um conjunto de fatos complexos e fluídos que evoluíram ao longo do tempo, envolvendo variações locais, estilísticas e calões ou jargões de vários meios”. Ainda segundo Molinelli (2006, p. 471-4), em sua abordagem sociolinguística sistemática, as línguas históricas, tais como o latim, variam em função de um diagrama em quatro eixos: diastrático (vertical), diamésico (horizontal), diafásico (oblíquo) e o diatópico (uma elipse que engloba os outros três) (v. **Imagem 1**). Molinelli vê ainda o diassistema latino em oito variantes: (1) padrão, (2) literário, (3) coloquial, (4) popular, (5) argótico, (6) jurídico, (7) técnico-científico, e (8) cristão. O latim popular está em área de sobreposição com o coloquial, porém apresenta uma diferença diastrática. Segundo a autora, “[...] a razão para mantê-los distintos é o fato de que o latim coloquial é o tipo de registro das pessoas bem educadas, enquanto a popular é a única variedade disponível para os estamentos mais inferiores da sociedade” (MOLINELLI, 2006, p. 472). O esquema de Molinelli reflete a complexidade da situação diassistêmica latina; no entanto, Myriam Benarroch (2013, p. 2) critica o fato de que apenas três das variantes propostas pela italiana pertencem exclusivamente ao nível da oralidade, que deveria ser mais importante que o nível do letramento, pois somente vinte por cento da população imperial teria acesso à linguagem escrita. Isto é, a oralidade seria numericamente mais ampla no momento considerado. É claro, porém, que o estudo da dimensão da oralidade e mesmo do latim não letrado inscrito, aquele coloquial e popular, é extremamente complicado já que a documentação que daria suporte a análise desses níveis é bastante restrita, quando não inexistente na contemporaneidade. Emerge aqui a necessidade e a justificação do estudo das tábuas execratórias e dos grafites, para mencionar alguns dos suportes que reflitam a complexidade da situação do latim na Antiguidade.

---

variação linguística, tanto fonética quanto gráfica, formando um esquema de variação em um contínuo concepcional, são elas: o imediato fonético e a distância fonética (A-B); o imediato gráfico e a distância gráfica (C-D).



**Imagem 1:** Esquema hipotético de variação linguística do latim no Império (MOLINELLI, 2006, p. 472).

No entanto, é preciso ainda ter em consideração o elemento não-verbal das *tabellae*, uma vez que outra característica relevante, e ao mesmo tempo elucidativa, deste tipo de texto é a presença de imagens, *voces mysticae* ou *magicae*, *charakteres* astrológicos e signos mágicos, que constituem um paratexto fundamental.

Entendemos elementos paratextuais como informações que acompanham os textos e que nos ajudam de certa maneira a explicá-los e lê-los. Em outras palavras, paratexto designa aquilo que rodeia ou acompanha marginalmente um texto e que tanto pode ser determinado pelo autor como, por outras pessoas que de alguma forma intervêm no texto original. Gérard Genette (2001, p. 2) afirma que “o paratexto não se encontra no interior ou exterior: encontra-se em ambos, encontra-se nos seus limiares [*seuils*] [ou seja, dos textos]”. Assim, consideram-se como paratextuais todos os elementos verbais e gráficos que fazem parte de um texto ou de uma obra – informações sobre os autores, notas da edição, bibliografia, prefácios, posfácios, notícias de apresentação, ilustração, dimensões, marcas tipográficas (a exemplo de negritos ou sublinhados), enumerações, quadros, legendas, entre outros – e que são significantes na constituição da mesma, caracterizando-se por serem facilitadores da leitura fornecendo informações de natureza pragmática, semântica e estético-literária que orientam e, inclusive regulam, a leitura. Através deles, o leitor pode esclarecer as suas dúvidas, contextualizar o texto e procurar outras fontes que complementem as leituras realizadas. Genette (2001, p. 3 e ss.) divide o paratexto em duas



modalidades ou categorias: o peritexto, que tem lugar no espaço físico da obra, e o epitexto, exterior à obra, mas ainda relacionado a ela. Concentrar-nos-emos nos peritextos que acompanham as *defixiones*, as chamadas *voces mysticae, magicae* ou *palavras de poder*.

*Voces mysticae* são sentenças com sentido e formação semântica não imediatamente reconhecíveis como pertencentes a qualquer língua conhecida, caracterizadas por vezes pela ocorrência de sequências de consoantes e vogais aleatórias, sendo comumente associadas às tábuas execratórias e aos papiros mágicos gregos (CTBS, p. 9; AUNE, 2006, p. 412; OGDEN, 1999, p. 46-47). Podem ser entendidas também como os nomes secretos e poderosos das potências invocadas pelos feitiços, que só viriam a ser entendidas pelos próprios espíritos. Com frequência, muitas das *voces* parecem ser empréstimos de palavras reais distorcidas de outras línguas estrangeiras (*barbara onomata*) (CTBS, p. 10; OGDEN, 1999, p. 47). Miller (1986, p. 481-505) e Wallis (1986, p. 460-480) afirmam que a utilização desses vocábulos mágicos seria uma representação da veracidade de uma conversa espiritual, com os seres das ordens superiores, em oposição à conversação corriqueira. Já Tambiah (1968, p. 179) afirma que tais palavras eram destinadas a representar “a linguagem que os demônios poderiam entender”, sendo a exata pronúncia das *voces magicae* a chave do sucesso do encantamento. Por isso, mesmo semanticamente sem sentido, a sequência de sons constituía um indispensável elemento dos encantamentos mágicos (BETZ, 1986, p. xliii). Outra possibilidade é a de que, como os textos das maldições eram produzidos pelos profissionais que queriam revestir a sua arte de um grau de misticismo, eles o faziam através do uso de uma linguagem aparentemente secreta que só eles poderiam entender (BRILL; WAMPLER, 1967, p. 63-77). Gager (CTBS, p. 10) alerta para a necessidade de perceber esse elemento de ininteligibilidade como um fator de melhoria de *status* para os profissionais da manutenção desse núcleo de discurso, delimitando assim uma zona de ação, deixando o cliente com pouca escolha a não ser acreditar que os especialistas sozinhos, através de uma sabedoria superior, dominavam uma linguagem igualmente superior.

É interessante perceber, porém, que, em certos setores da sociedade, daqueles que não criam na potência mágica, essas formas não-convencionais eram tratadas como rabiscos sem-sentido. Luciano de Sámosata em seu *O Mentiroso* ou *O Incrédulo* (séc. II) atesta uma conversa fictícia e altamente satírica entre dois amigos, Tiquíades e Filocles, em que o primeiro relata ao segundo algumas experiências sobrenaturais, como expulsões demoníacas e aparições infernais, encantamentos amorosos, curas milagrosas e metamorfoses. Esses casos foram contados a Tiquíades na casa de Êucrates, onde ele se havia reunido com uma amostragem da intelectualidade, proveniente de variadas escolas filosóficas. A crítica é bastante clara, satirizando a “[...] sociedade do seu tempo, dominada pelo irracional, que impregnava não só as grandes massas populares (variadas religiões de mistério e salvação, credence nas práticas de magia [...], etc.), mas até o mundo intelectual, quando este ultrapassava o idealismo estritamente filosófico em que deveria confinar-se” (MAGUEIJO, 2012, p. 111). Na parte que se segue, Dinómaco relata ao incrédulo Tiquíades uma cura pela utilização de encantamentos e fórmulas mágicas através de

amuletos apotropaicos ou de filactérios. Este, como esperado, não credita muita confiança no relato e recebe a pecha de ignorante por não confiar nos encantamentos.

Ó Dinómaco – retorqui –, estás a tirar conclusões inadequadas, ou, como sói dizer-se, ‘estás a tirar um prego com outro prego’. Portanto, se antes, por um processo de indução racional, não me convenceres de que esses factos ocorrem segundo a ordem natural (isto é, que a febre e o edema têm medo quer dum nome divino, quer duma palavra bárbara, e que é devido a isso que o tumor inguinal abandona o corpo), considero as vossas palavras como fábulas de velhas. Tenho a impressão – disse Dinómaco – de que, ao falares desse modo, não crês na existência dos deuses, já que não acreditas em curas operadas por palavras santas. Não digas isso – respondi eu –. Realmente, nada impede que os deuses existam, mas que esses milagres sejam falsos. Por mim, respeito os deuses e reconheço as curas que eles operam, tal como o bem que eles fazem aos doentes, restabelecendo-os por acção de medicamentos e da medicina [...] (Luciano de Samósata, *Philopseudes*, 9-10).

Outros elementos epitextuais que ocupam especial lugar no sistema simbólico das magias antigas são os *charaktères*. Essa é a nomenclatura utilizada para se referir aos signos mágicos usados em contextos de interação com os seres superiores. Os primeiros indícios de sua utilização encontram-se em *defixiones* atenienses e egípcias do séc. I (NÉMETH, 2011, p. 103), e em poucas décadas, seu uso já era amplamente difundido, motivo esse para que especialistas, a exemplo de Gager (CTBS, p. 6) e Audollent (DT, p. 330-331), utilizem a presença e categorização deles como indício de datação das tábuas tardias do Império. Em nossa amostragem, por exemplo, ocorrem em quarenta por cento das tábuas (DT 241 = CTBS 12 = CIL 8.12511; DT 275; DT 278; DT 284); pela natureza desse trabalho não elencá-las-emos todas.



**Imagem 2:** Exemplos de *Charaktères* em tábua execratória opistógrafa de datação desconhecida,<sup>6</sup> 9,5 x 5,5 cm. *Bibliothèque nationale de France em Paris, França* (DT 278; CAGNAT, 1903, p. 256-264).

<sup>6</sup> Desconhecida por várias razões. Essa tábua foi encontrada pelo comandante da guarnição francesa em Sousse, o general Paul Henri Goetschy (1848-1921) durante suas escavações amadoras em uma necrópole romana ao sul da estrada que leva de Sousse à Al Qairawān, cerca de 500 metros do acampamento militar francês (*Camp des Tirailleurs*) e a 300 metros da necrópole púnica. De acordo com o relatório da Goetschy, eles foram descobertos em dois túmulos cinerários em 1894 (CAGNAT, 1903, p. 259), doze das quatorze tábuas de chumbo estavam enroladas (dez delas são documentadas como DT 263; 276-285). Os dois que não estavam enrolados tinha pregos atravessados, que ainda estavam lá quando encontrados (AUDOLLENT, 1904, 360-361). Não havia móveis nos túmulos que poderiam ser usados pra precisar a data das *defixiones*, mas os túmulos ao redor datam do séc. I-II. Assim, o relatório inicial citava que as imprecações pertenciam ao final do séc. I ou início do II, porém deve-se concluir que as sepulturas em questão, se realmente datarem do primeiro século, podem ter sido usadas por depósito em diferentes épocas, sendo que as próprias já existiam muito tempo antes de ser usadas pela primeira vez para operações mágicas.

Além de em aparecer nas nossas fontes, abundam também em amuletos, moedas e nos papiros mágicos gregos. Esses signos não podem ser interpretados como meramente letras de um alfabeto; porém, por mais que sua origem seja controversa, “[...] não existem tentativas realmente bem fundamentadas quanto à sua interpretação, [...] eles frequentemente nem sequer são incluídos nas edições das tábuas, exceto por uma breve nota de rodapé apontando que o texto inclui sinais mágicos” (NÉMETH, 2011, p. 103). De fato, estudos recentes (a título de exemplo, CTBS, p. 7-9; OGDEN, 1999, p. 48) defendem uma associação entre os *Charaktères* e a astrologia, especialmente, os signos do zodíaco, associados aos poderes planetários, anjos ou arcanjos, pelos astrólogos romanos; porém nenhum deles apresenta consistentemente uma hipótese comprovável<sup>7</sup>. O que sabemos com alguma certeza é que simbolicamente a marcação desses signos conferia poder ao texto. “Eles incorporam a definição clássica de símbolo religioso incorporando e transmitindo o poder do reino divino para o humano” (CTBS, p. 11), um ato que simbolicamente representava a mesma razão para o uso das imagens.

## **2. Questões antropológicas e historiográficas: sobre a magia no Mundo Antigo a partir do olhar da Antropologia Social**

Há um aspecto social importante do uso da magia nas competições do circo e é nesse sentido que nosso estudo se apoia nos trabalhos de Antropologia realizados pelos chamados precursores – tais como os evolucionistas, Edward Burnett Tylor (1871) e James George Frazer (1890),<sup>8</sup> passando pelos pós-evolucionistas Marcel Mauss e Henri Hubert (1904), Émile Durkheim (1912) e chegando a Bronislaw Malinowski (1948). Desde então, muito foi escrito sobre a experiência mágico-religiosa ao longo da história, sendo “[...]”

---

<sup>7</sup> Há uma tese recentemente defendida na Universidade de Heidelberg por Kirsten Dzwiza (2013), intitulada *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis*, que contempla uma pesquisa inteiramente focada no levantamento, catalogação e estudo de todos os *Charaktères* conhecidos em grego, demótico, latim e copta, entre os séc. I e XII.

<sup>8</sup> “A primeira das teorias é representada por Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941), tendo Tylor desenvolvido uma teoria ‘evolucionista’ da sociedade humana, segundo a qual o homem evoluiria de um estado animista, para um estado politeísta, monoteísta e por fim culminaria no triunfo da ciência. A prática de magia estaria então relacionada com os dois primeiros estados da humanidade (animismo e politeísmo). No entanto, para Tylor, ‘magia’ é independente da religião, sendo vista mais como ‘má ciência’ do que como ‘má religião’ [...] Mais uma vez, a ‘ciência oculta’ e, por analogia, a magia, estão associadas a processos mentais ‘selvagens’. Frazer viria a simplificar as ideias de Tylor criando um ciclo evolutivo com três passos: magia-religião-ciência. A humanidade, no seu estado mais primitivo, pratica magia; no seu estado intermédio, segue a religião e, num estado mais evoluído, seguirá a ciência. No entanto, nunca é dada uma distinção satisfatória entre religião e magia; para Frazer, a magia é distinta da religião devido à ideia de ‘simpatia’, ou seja, que existem correspondências entre coisas semelhantes e que, afetando umas, as outras serão também afetadas (um exemplo simples seria espetar agulhas num boneco de forma a afetar uma pessoa). Isto não explica, no entanto, como pode, então, ser considerada religião o rezar perante uma imagem da divindade, por exemplo, sendo a imagem também um caso de processo simpático, um crucifixo sendo uma imagem daquilo que se pretende contatar, algo semelhante ou ‘simpático’ ao alvo da oração” (SILVA, 2010, p. 10).

notável como a magia no mundo antigo gozou de diversas considerações em distintos períodos históricos e no seio de diversas civilizações” (SANZI, 2006, p. 57). As *defixiones* materializam o ato catártico de imputar dano aos inimigos, mesmo que em nível psicológico, evitando-se a violência física entre as partes. Afinal, apelava-se para outra esfera de poder, levando-se uma disputa para fora das instâncias terrenas. Funcionavam, assim, como uma estratégia de distanciamento, permitindo ao autor escapar da culpabilidade de sua ação, atribuída ao destino ou à vontade dos deuses.

Entendemos o conceito de magia tal como Marcel Mauss e Hubert (2003) propuseram, pois seguimos as premissas pós-evolucionistas. Nas palavras do autor, “a magia é, portanto, um fenômeno social. Resta-nos mostrar qual é seu lugar entre os outros fenômenos sociais [...] um rito mágico é qualquer rito que não faça parte do culto organizado – é privado, secreto, misterioso e aproxima-se dos limites do rito proibido” (MAUSS; HUBERT, 2003, p. 174; 30). Segundo especialistas como Gager (1992) e Faraone (1999), as placas execratórias empregam as fórmulas mágicas classificadas como *similia similibus*, ou seja, um tipo de *magia simpática*<sup>9</sup>. De acordo com Lopéz Jimeno, as fórmulas mágicas,

obedecem ao desejo de prejudicar e causar males diversos a um inimigo, se inserindo, dessa maneira, no contexto da magia negra. Comparado com os famosos Papiros Mágicos, que se compõem como manual com receitas variadas para todo tipo de encantamentos e feitiços, as *defixiones* são a prova incontestável do exercício das ditas recomendações teóricas concretamente as que se referem às práticas maléficas (LOPÉZ JIMENO, 1997, p. 24).

Deter-nos-emos em um aspecto particular da magia: o seu uso como instrumento corriqueiro de resolução de conflitos na sociedade romana, mesmo sabendo que

ao contrário do mundo faraônico, aqueles grego e romano condenavam a magia. Realmente, se em ambiente helênico as práticas mágicas são julgadas negativamente e, por assim dizer, difamadas porque são consideradas desviantes e perigosas, em Roma e em seu império a magia é objeto de disposições jurídicas específicas e condenada sem apelo. Não obstante a constância desta atitude oficial, em todo caso a magia não deixa de ser praticada tanto no mundo grego quanto no mundo romano, assim como atestam testemunhos muito antigos tanto literários quanto históricos (SANZI, 2006, p. 58).

De fato, segundo Sanzi (2006, p. 59), a magia no mundo romano foi condenada porque era um intermédio irreduzível entre a *ratio* e o *ius*, e ainda mais “[...] uma potência

---

<sup>9</sup> A Antropologia considera o pensamento mágico desse tipo através da compreensão da causa e efeito psicológico, pois esse tipo de magia baseia-se na crença metafísica de que semelhante afeta semelhante. Foi a base da maioria das formas de adivinhação. Foi também a base de práticas como espetar agulhas em figuras representando inimigos, como é executado na associação corpo e boneco na prática vodu. Magia simpática foi também provavelmente a base de noções como a de *karma* e de sincronicidade, assim como comer o coração de um inimigo vencido para obter seu poder ou comungar para unir o participante à divindade (FARAONE; OBBINK, 1991, p. 5 e ss.).

subversiva para o equilíbrio cósmico, isto é, particularmente daquele equilíbrio sobre o qual o Estado romano funda-se e do qual se sente garantidor”, diferente do contexto egípcio, no qual ela se revelava indispensável tanto à criação do cosmo quanto ao seu correto funcionamento. Foi por isso que desde as *Leis das Doze Tábuas* (*Lex Duodecim Tabularum*, 450 a.C.) até o *Código Teodosiano* (*Codex Theodosianus*, 438) o ato mágico foi proibido terminantemente, pelo medo de que ele de fato atrapalhasse o correto funcionamento da cosmologia romana. Nas palavras de Graf (2006, p. 719), a magia era a “[...] designação de ritos cuja legitimidade era contestada e frequentemente, pelo menos em alturas posteriores, marginalizada e proibida”.

Uma questão pertinente é saber qual a influência simbólica dessas maldições sobre a sociedade imperial. Concretamente, podemos perceber isso nas medidas preventivas tomadas pelas autoridades romanas contra a prática mágica que revelam a crença na capacidade de a magia interferir no curso dos acontecimentos. Segundo Ribeiro, as tábuas execratórias

são documentos que se situam na fronteira, notoriamente mal definida, em que ‘magia’, ‘religião’ e, em certa medida, o ‘direito’ se mesclam. Estamos na área da sorte e do azar, do sucesso e do insucesso, mas onde se envolve a própria saúde e as relações com outras pessoas, domínios em relação aos quais se procura obter toda a ajuda possível. As *tabellae defixionum* servem, ao mesmo tempo, para assegurar azar de outro indivíduo ou para corrigir o azar do próprio. É, muitas vezes, o último recurso do malfadado (RIBEIRO, 2006, p. 239-240).

Esta é a razão, como sustenta Gager (CTBS, p. 23-24), para que as práticas mágicas sejam ainda mais mal vistas durante o quarto século, período de multiplicação de circos romanos. De fato, nessa época um novo decreto imperial exigia a exposição pública dos usuários da magia, proibindo especificamente os aurigas de tal prática (*Codex Theodosianus* 9.16.11) (CTBS, p. 45-48). As *defixiones* eram tidas como extremamente perigosas, tanto em termos físicos quanto políticos, pois não apenas poderiam danificar o corpo propriamente dito, mas também a sociedade, que os códigos jurídicos procuravam defender.

Na pesquisa antropológica, inclusive naquela que concerne à magia, existem dois planos próprios de aproximação com o objeto, ou seja, duas categorias: a *êmica* (categorias dos pesquisados) e a *ética* (categorias do pesquisador). Esses termos foram usados na Antropologia, a partir do trabalho de Kenneth Lee Pike (1971) que faz distinção entre os sufixos dos termos fonêmico e fonético, categorias bastante familiares na análise linguística: a *fonética* (estudo de todos os sons de uma língua) e a *fonêmica* (estudo dos sons que são relevantes para o falante nativo da mesma língua) (MOREY; LUTHANS, 1984, p. 28). O que Pike (1971) defendia com base em seus estudos etnológicos e fonéticos era que somente os falantes nativos podiam ser verdadeiros conhecedores competentes de descrições *êmicas*, ou seja, das formas cruciais em oferecer dados para pesquisas linguísticas por seu conhecimento acerca dos usos e significados dos sons da língua. Já aos investigadores que não pertencessem àqueles grupos linguísticos caberia o estudo objetivo

desses sons a partir da aplicação de métodos científicos na análise da língua, produzindo descrições *éticas*, que poderiam ser verificáveis e reproduzíveis do ponto de vista estrito da ciência (MOREY; LUTHANS, 1984, p. 28). Essas vertentes foram muito importantes para as perspectivas antropológica e etnobiológica, e se tornaram assim elementos fundamentais para a análise dos processos culturais.

No âmbito da Antropologia Social, a perspectiva ética foi vista como a externa, pertencente ao observador, que adotaria uma postura transcultural, comparativa e descritiva. Já a perspectiva êmica seria a visão interna, a do observado, uma postura cultural particular e analítica – própria assim da etnografia<sup>10</sup>. No caso do pesquisador de história das religiões antigas, este não pode alcançar a perspectiva êmica, já que não se inclui naquele contexto específico em função do óbvio afastamento temporal. Dessa forma para Sanzi,

a pesquisa histórico-religiosa, em particular quando se articula em torno de fenômenos daquelas conhecidas como culturas antigas, aparentemente não pode fazer nada além de recorrer à avaliação ética, isto é, aquela dos observadores externos. Na realidade não poderá nem mesmo evitar considerar o êmico porque deverá recorrer a testemunhos contemporâneos à época considerada. [...] Os documentos que fundamentam nossas reflexões são aqueles que repousam sobre uma produção ‘material’, artística, filosófica, etc. rigorosamente funcional à cultura que o produziu, antes expressão direta de um modo específico de ver o mundo (SANZI, 2006, p. 62).

Assim, a tentativa de conceber o que a população romana realmente pensava sobre a funcionalidade da magia perde o sentido como problemática, razão pela qual nosso estudo da magia seguirá a proposição ética de uma visão do eu-pesquisador em direção ao outro, ou seja, o objeto de pesquisa. A abordagem da magia que adotamos aqui trata antes das suas representações e seus usos no mundo físico e natural. Nossa preocupação é a de associar magia à cultura que a produziu na tentativa de compreender a função que esta desempenhava no cotidiano das cidades imperiais.

Acreditamos que muitas vezes, as imagens foram acrescentadas ao texto como elementos capazes de reforçar o feitiço. Nas fórmulas mágicas estudadas, isso ocorre em três ocasiões: DT 233 = CIL 8.12504 = ILS 8754; DT 286 = ILS 8753; DT 289 = Alaoui

---

<sup>10</sup> Afinal, o objetivo da etnografia, segundo Malinowski (1975, p. 33-4) é de “[...] apreender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo. É nossa tarefa estudar o homem e devemos, portanto, estudar tudo aquilo que mais intimamente lhe diz respeito, ou seja, o domínio que a vida exerce sobre ele. Cada cultura possui seus próprios valores; as pessoas têm suas próprias ambições, seguem a seus próprios impulsos, desejam diferentes formas de felicidade. Em cada cultura encontramos instituições diferentes, nas quais o homem busca seu próprio interesse vital; costumes diferentes através dos quais ele satisfaz às suas aspirações; diferentes códigos de lei e moralidade que premiam suas virtudes ou punem seus defeitos. Estudar as instituições, costumes e códigos, ou estudar o comportamento e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive, e sem o intuito de compreender o que é, para ele, a essência de sua felicidade, é, em minha opinião, perder a maior recompensa que se possa esperar do estudo do homem”.

H39. Na primeira, existe a representação do espaço lúdico do circo, com ênfase nos *carceres*, ou seja, os portões de largada de onde partiam os cavalos para correr no circo, e um ser, que parece humano, mumificado, contendo círculos comumente usados para fixar o alvo. Cordas e correntes são também utilizadas para demonstrar processos de vinculação mágica (CTBS, p. 52).

A DTAud. 286 (cf. **Anexo 02**) é uma tábua opistógrafa, ou seja, que apresenta ambos os lados grafados, de origem hadrumetina e provavelmente do século terceiro, de aproximadamente 12,2 x 9,3 cm de diâmetro, contendo uma figura mágica representada em cima de um barco, trajando uma tanga triangular. A tábua foi encontrada em 1892, por dois militares franceses, Choppard e Hannezo, e alguns escavadores tunisianos, na necrópole romana próxima ao circo de Hadrumeto. Essa tábua é um exemplo perfeito, pois muitas *defixiones* encontradas posteriormente (DT 286 até 295) possuem partes iguais às dela. Isso reforça a hipótese de que tenha existido um modelo anterior comum, possivelmente em uma casa de venda, onde seria possível escolher partes de encantamentos para compor verso e anverso da *defixio* comprada: a DT 289 tem a frente igual à da DT 286, porém tem o verso diferente. Em que pese a distância territorial, tábuas semelhantes a essas foram encontradas na Gália, em 1845, onde foram descobertas oito com imagens semelhantes nas fontes de *Amélie-les-Bains-Palalda*, na fronteira francesa com os Pirineus, e no mesmo ano, em *Rom (Deux-Sèvres)*, encontradas em um poço (HÉRON DE VILLEFOSSE, 1892, p. 226).

No exemplo, lemos a imprecação no anverso: as palavras gravadas no lado esquerdo da placa têm seu conteúdo ainda desconhecido (*CVIGEV, CENSEV, CINBEV, PERFLEV, DIARVNCO, DEASTA, BESCIV, BEREBESCV, ARVRARA, BAÇAGRA*) e, provavelmente, devem possuir um caráter mágico calcado na aliteração, na rima e na palíndromia, como podemos perceber no uso de vogais gregas nas duas últimas linhas da DT 286, por exemplo. Gager (CTBS, p. 81-82) acredita que o uso de termos que não são familiares ao autor do feitiço representa um ato de liberação catártica, conferindo ao autor um controle maior sobre as potências mágicas. Assim, características essenciais da magia no Mundo Antigo foram a policromia e a reelaboração sincrética, que devem ser identificadas

[...] na capacidade específica de justapor e até reunir elementos provenientes de diversas tradições religiosas, sem esquecer o *milieu* cultural no qual tal ação realiza-se. [...] é natural encontrar contemporaneamente divindades provenientes de panteões diferentes no tempo e no espaço, palavras de potências absolutamente incompreensíveis ou dirigidas a etimologias semíticas e egípcias, assim como sinais de evidente valor simbólico. Tratar-se-á, então, de ver [...] de que modo tal movimento 'cultural' está comprovado em outros âmbitos do panorama religioso do homem [...] (SANZI, 2006, p. 63).

Já os termos *noctivagus; tiberis* e *oceanus* fazem menção aos seres que perambulam pela noite. Há também a menção ao Tibre, rio divinizado, e ao Titã-fundamental Oceano. Oceano seria o imenso rio que cercaria a Terra, personificado pelo Titã de mesmo nome, filho de Urano e Gaia, um deus com o corpo formado por um torso humano, mas com

garras de caranguejo, chifres, uma longa barba e cauda de serpente (ALDINGTON; AMES, 1968, p. 225; LIPKA, 2009, p. 98). Na mitologia, Oceano representava apenas as águas desconhecidas do Atlântico (também chamado de *Mar Oceano*), enquanto Netuno reinava no Mediterrâneo. Na maioria das versões mitológicas sobre a *Titanomaquia* (ou guerra entre os Titãs e os Deuses Olímpicos), Oceano, tal como Prometeu e Têmis, não se juntaram aos seus irmãos contra os Olímpicos, tendo se mantido afastados do conflito, sendo por isso vistos como apoiadores das divindades olímpicas pós-conflito (LIPKA, 2009, p. 98 e ss.). Já Tiber ou Tibre teria sua importância e glória advindas da ascendência, pois era filho de Jano, divindade associada às portas (entrada e saída), bem como às transições e ao conhecimento do passado e do futuro (ALDINGTON; AMES, 1968, p. 85; LIPKA, 2009, p. 50).

Tão importante quanto a imagem é a expressão, *ANIMO ARAITTO*, grafada no peito da imagem humanóide. Enquanto o significado da palavra *araitto* nos foge, devido à sua possível origem egípcia (GORDON, 2002, p. 69-111; 2005, p. 61-86), *animo* apresenta função dupla. Como termo no ablativo ou dativo, exprime uma lógica associativa, ‘com o espírito’ ou ‘para o espírito’. Já como verbo conjugado na primeira pessoa do singular significa ‘eu trazendo a vida, dando vida, inspirando’ ou ‘eu dando particular disposição para uma mente, incitando algo para’. O destaque é a lógica do desejo de destruição do corpo e do espírito de quatro cocheiros inimigos e seus cavalos pertencentes às *factiones* verde e branca e enumerados no texto mágico, enquanto a magia era dirigida ao demônio desenhado ali, ou seja, a alma de um falecido tomado antes do tempo pelas águas.

Antoine Héron de Villefosse foi o responsável pelo relato da descoberta e pela primeira interpretação dessa imagem, em 1892 (p. 226-227). Para ele, trata-se de um gênio ou demônio antropozoomórfico, com cabeça de galo segurando uma tocha. A imagem seria um *taraxippos* um gênio demoníaco que, na mitologia norte-africana, tinha como passatempo preferido assustar os cavalos. Porém, segundo os organizadores do *Alaoui* (1897), Henri de La Blanchère e Paul Gauckler, e apoiado posteriormente por Richard Wünsch (1897; 1900), a figura deve ser associada ao deus egípcio Seth. Este era o deus egípcio da violência e da desordem, da traição, do ciúme, da inveja, dos animais e serpentes. Seth representa a encarnação do espírito do mal e contraponto de seu irmão, Osíris, o deus civilizador. Nos relatos mitológicos, Seth teria rasgado o ventre de sua mãe, Nut, com as próprias garras ao nascer. Invejoso, fazia de tudo para conseguir o controle dos deuses e assumir o lugar de seu irmão, Osíris. Seth teria auxiliado Rá em sua luta contra a serpente Apófis (o próprio caos) no barco solar. Nesse sentido, seria originalmente um deus bom que foi persuadido e tornou-se mau (WALLIS BUDGE, 1901, p. 187; PINCH, 2004, 10-21; SHAW, 2004, p. 116 *et seq.*).

A cabeça da figura humanoide contida na *defixio* é encimada por chamas. No braço esquerdo, segura uma haste em cuja extremidade há, possivelmente, um cálice de fogo, símbolo na Antiguidade da justiça, em associação com as forças ctônicas. No braço direito porta uma hídria, vaso de cerâmica usado para guardar água. A hídria diferencia-se da ânfora por ter um gargalo menor e possuir três alças: um par nas laterais e uma grande alça vertical, na parte posterior. Ela facilitava mergulhar o vaso n'água e levantá-lo até a cabeça,



enquanto as outras alças ajudavam no equilíbrio. Porém, esse desenho pode ser uma *Ankh*, conhecida também como cruz ansata, na escrita hieroglífica egípcia o símbolo da vida eterna. Os egípcios usavam-na para indicar a vida após a morte (PINCH, 2004, 5; SHAW, 2004, p. 85). Nenhuma de nossas percepções sobre essas imagens é definitiva, uma vez que enquanto as imagens possuem características polissêmicas para os nossos olhos contemporâneos, essa mesma imagem era facilmente identificada no mundo romano. A dificuldade gerada para nós é própria do afastamento temporal e cultural.

Segundo Irena Radić Rossi (2002) e György Németh (2013), considerando-se esta como uma representação simpatética da vítima do feitiço, não teríamos uma hídria e sim um castiçal; não um cálice de fogo, mas uma tocha, objetos usados no cotidiano, inclusive nos rituais religiosos e nas atividades noturnas. A tocha era atributo das divindades helênicas, mesmo daquelas associadas à luminosidade, embora seu uso seja mais frequente no caso dos deuses noturnos e do submundo, principalmente o Eros fúnebre. Em urnas domésticas e tumulares temos seres do submundo segurando tochas, o que nos sugere que seu significado simbólico esteja ligado ao nascimento de uma pessoa, acontecimento que culmina com a morte e a viagem ao submundo, sob a tutela das divindades ctônicas. As crianças costumavam ser guiadas pelo Eros fúnebre, muitas vezes representado em sarcófagos portando uma tocha invertida.

A tarefa do demônio é realizar a mediação com os deuses. Esse agente secundário é provavelmente o mesmo que lhe tirou a vida, e, por isso, promove ímpeto perfeitamente vingativo para ouvir a petição dirigida a ele, buscando como objetivo a destruição do corpo e do espírito, enfatizado em seu papel simbólico. Era comum que, para se proteger contra estes feitiços, os *aurigas* recorressem a outros encantamentos, como sinos pendurados no peito do cavalo, prática atestada em vários mosaicos. Amuletos também poderiam ser empregados pelos cocheiros com o intuito de se defender. Enquanto a maioria dos amuletos romanos tinha a intenção de esconjurar todos os males, pelo menos um, dentre os descobertos, foi projetado especificamente para proteger o seu usuário de *defixiones*. O recurso à magia apotropaica parece ter sido comum entre profissionais cujo trabalho envolvia grande risco (CTBS, p. 47; p. 154; p. 219). Os *aurigas* buscavam assim proteger o seu corpo e, no caso de um acidente capital, garantir o conforto da alma.

### 3. Considerações Finais

A evidência do latim vulgar presente nas tábuas execratórias é esclarecedora quanto à situação da língua nas diferentes partes do Império; em particular, o exame do desenvolvimento da língua latina na Antiguidade Tardia, um latim já muito diferente daquele proposto por Cícero, beneficia-se muito de estudos que levem em consideração textos extraídos de camadas menos letradas da sociedade. A análise deste material torna impossível pensar que exista uma utilização normativa e única da linguagem, pois ela varia de acordo com os diferentes enunciadores do lugar social que esses indivíduos falam, ou seja, da região e do nível socioeconômico, fator esse explícito na conservação e mudança da linguagem exposto nas tábuas mágicas. Em termos amplos, isso significa pensar que não

existe como normatizar algo que está continuamente sendo feito e refeito devido à contínua atividade da fala e escrita. Pensar a língua dessa maneira mais ampla é refletir sobre o contínuo ato de revitalização linguística que põe em cheque a existência de um ideal de língua contemporânea ou histórica.

Acreditamos também que a prática da magia seja híbrida por excelência, conjugando elementos romanos, gregos, egípcios, bem como judaico-cristãos. É assim que o espaço mágico, textual e imagético, se torna um *locus* de religiosidades fluídas e de crenças diversas, um texto que se encontra na convergência do cotidiano. Sendo assim, defendemos que o uso da magia ultrapassava as fronteiras religiosas e sociais, em conformidade com o caráter heterogêneo do próprio Império Romano. O objetivo maior pelo qual elementos heterogêneos eram colocados a dialogar era a solução da desordem simbólica dentro do espaço lúdico. Afinal, em função da natureza altamente competitiva das corridas de carros, os conflitos habituais entre os aurigas e entre os seus admiradores, que levavam a desordem social, deveriam ser, de alguma forma, solucionados. Relacionamos a esse aspecto o estudo da intervenção mágica inscrita nas tábuas execratórias, pois as entendemos como um dos mecanismos utilizados para reestruturação da ordem dentro da cidade – já que a paixão dos romanos pelos jogos transformava os circos em *loci* de comportamento transgressor. A magia era um recurso poderoso empregado pelo homem antigo na tentativa de se equiparar a ou de sobrepujar os adversários, obtendo justiça ou reequilibrando-a, pois aqueles que faziam uso da magia, dela esperavam obter favores das potências sobrenaturais, em particular a Vitória sobre a Fortuna. Por fim, a magia era também aquela que impor limites, que redisciplinaria a ordem social e universal, funcionando, assim, como uma ferramenta de distanciamento, permitindo ao autor escapar da culpabilidade de sua ação, atribuindo-a ao destino ou à vontade dos deuses.

### **Documentação primária epigráfica**

ALAOUI = LA BLANCHERE; GAUCKLER, 1897.

AUDOLLENT, 1904 = AUDOLLENT, Auguste Marie Henri. *Defixionum tabellae: Quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidenti partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Paris: A. Fontemoing, 1904. = DT

BETZ, 1986 = BETZ, Hans Dieter (Ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*. Chicago: University of Chicago, 1986. = PGM

CIL = CORPUS Inscriptionum Latinarum. Vol. VIII: *Inscriptiones Africae Latinae*. Edited by René Louis Victor Cagnat et al. Berlin: Berlin-Brandenburg, 1881-1974.

CTBS = GAGER, 1992.

DT = AUDOLLENT, 1904.

GAGER, 1992 = GAGER, John Goodrich. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York: Oxford University, 1992. = CTBS

- ILS = INSCRIPTIONES Latinae Selectae. Vol. II. Edited by Hermann Dessau. Berlin: Weidmannos, 1902-1906.
- LA BLANCHERE; GAUCKLER, 1897 = LA BLANCHERE, Henri de ; GAUCKLER, Paul (Orgs.). *Catalogue des Musées et Collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie* : description de l'Afrique du Nord entreprise par ordre de M. Le ministre de l'instruction publique et des beaux-arts. Préface de René Louis Victor Cagnat. Paris: Ernest Leroux, 1897. = ALAOUI
- NÉMETH, 2013 = NÉMETH, György. *Supplementum Audollentianum*. Budapest: Kódex Könyvgyártó, 2013.
- PGM = BETZ, 1986.

### Documentação primária literária

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; Introdução de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- APULEIUS. *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*. Translated by H. E. Butler. Oxford: Clarendon, 1909.
- AUGUSTIN. Epistulae. In: *Œuvres complètes de saint Augustin, évêque d'Hippone*. Traduites en français et annotées par Joseph-Maxence Péronne, Charles Jean Baptiste Joseph Vincent, Pierre-Félix Écalle, Jean-Pierre Charpentier et Hervé Barreau. Paris: Louis Vivès, 1870, p. 211-247, tome 25.
- HESÍODO. *Teogonia*: a origem dos deuses. Trad. do grego, introdução e notas de José Antonio Alves Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HISTORIA AUGUSTA. *Scriptores Historiae Augustae, Vol. I*. Translated by David Magie. Cambridge: Harvard University, 1921.
- LUCIANO. O mentiroso ou O incrédulo. In: LUCIANO de Samósata. *Obras II*. Trad. do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: *Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigensis*, 2012.

### Referências Bibliográficas

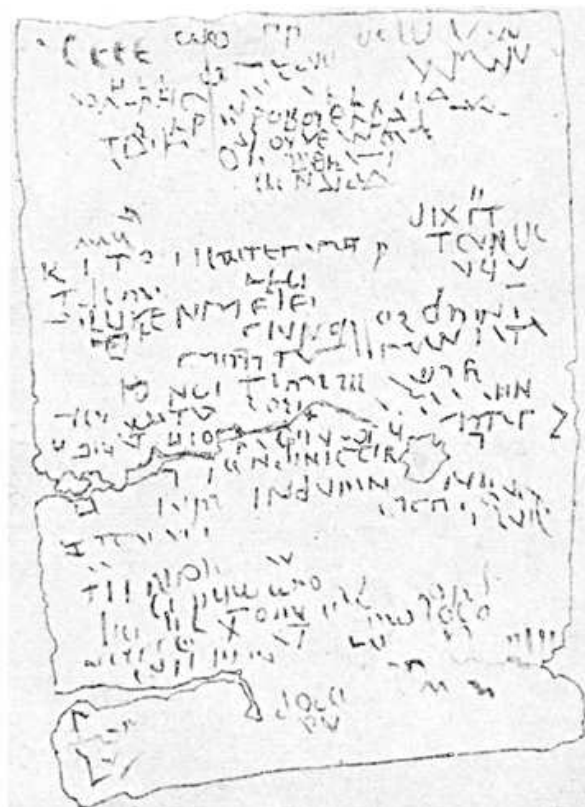
- ADAMS, John. *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge: Cambridge University, 2004.
- ALDINGTON, Richard; AMES, Delano. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*. New York: The Hamlyn Publishing Group, 1968.
- AUNE, David Edward. *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- BENARROCH, Myriam. Latin oral et latin écrit en étymologie romane : l'exemple du DÉRom (Dictionnaire Étymologique Roman). In: CARREIRA, Maria Helena Araújo (Ed.). *Les Rapports entre l'oral et l'écrit dans les langues romanes*. Saint-Denis : Université Paris 8, 2013, p. 127-158.
- BRILL, Robert H.; WAMPLER, J. M. Isotope studies of ancient lead. *American Journal of Archaeology*, v. 71, 1967, p. 63-77.

- CAGNAT, René. Les tablettes magiques d'Hadrumète. *Journal des Savants*, 1903, p. 256-264.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Universitaires de France, 1912.
- DZWIZA, Kirsten. *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis*: Teil 1: Textteil. Erfurt: Universität Heidelberg, 2013a.
- DZWIZA, Kirsten. *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis*: Teile 2-4: Katalog. Erfurt: Universität Heidelberg, 2013b.
- FARAONE, Christopher Athanasios. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge: Harvard University, 1999.
- FARAONE, Christopher Athanasios; OBBINK, Dirk (Dirs.). *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University, 1991.
- FERGUSON, Charles Albert. Diglossia. *Word*, v. 15, n. 1, 1959, p. 325-340.
- FRAZER, J. *The Golden Bough: a study in Magic and Religion*. New York: Touchstone, 1890.
- GENETTE, Gérard. *Paratexts: thresholds of interpretation*. Translated by Jane E. Lewin. Cambridge: Cambridge University Press, [org. 1987] 2001.
- GORDON, Richard Lindsay. Competence and 'Felicity Conditions' in two Sets of North African Curse-Tablets (DTAud. nos. 275-85; 286-98). *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, v. 5, 2005, p. 61-86.
- GORDON, Richard. Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic. In: HORSTMANSHOFF, Manfred H. F. J., *et al* (Eds.). *Kykeon: Studies in honor of Hendrik Simon Versnel*. Leiden: Brill, 2002, p. 69-111.
- GRAF, Fritz. Magic II: Antiquity. In: HANEGRAAFF, Wouter J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006, p. 719-724.
- HARRISON, Stephen J. *Apuleius: A Latin Sophist*. Oxford: Oxford University, 2004.
- HERMAN, József. *Vulgar Latin*. Translated by Roger Wright. University Park: Pennsylvania State University, [org. 1967] 2000.
- HÉRON DE VILLEFOSSE, Antoine. Tabella devotionis découverte à Hadrumète. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, a. 36, n. 4, 1892, p. 226-227.
- JEANNERET, Maurice. *La langue des tablettes d'exécration latines*. Paris: Neuchâtel, 1918.
- KISS, Sándor. *Les transformations de la structure syllabique en latin tardif*. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1971.
- KOCH, Peter; OESTERREICHER, Wulf. Comparaison historique de l'architecture des langues romanes. In: ERNST, Gerhard, *et alli* (Eds.). *Romanische Sprachgeschichte. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen*. Berlin: Sprachen, 2008, p. 2575-2610.
- KROPP, Amina. How does Magical Language Work? The Spells and *Formulae* of the Latin *defixionum tabellae*. In: GORDON, Richard; SIMÓN, Francisco Marco (Eds.).

- Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005.* Leiden: Brill, 2010, p. 357-380.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale.* Paris: Plon, 1958.
- LIPKA, Michael. *Roman Gods: A Conceptual Approach.* Leiden: Brill, 2009.
- LOPÉZ JIMENO, Amor. La finalidad de las tablillas mágicas de maldición (defixiones). *Estudios clásicos*, t. 39, n. 112, págs. 25-34, 1997.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, science and religion and other essays.* New York: Kessinger, 1948.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura.* Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MILLAR, Fergus. Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa. *Journal of Roman Studies*, v. 58, 1968, p. 126-134.
- MILLER, Patricia Cox. In Praise of Nonsense. In: ARMSTRONG, A. Hilary (Ed.). *Classical Mediterranean Spirituality.* New York: Crossroads, 1986, p. 481-505.
- MINKOVA, Milena. *Introduction to Latin Prose Composition.* Mundelein, Il: Bolchazy-Carducci, 2009.
- MOATTI, Claudia. Translation, Migration, and Communication in the Roman Empire: Three Aspects of Movement in History. *Classical Antiquity*, v. 25, n. 1, 2006, p. 109-140.
- MOLINELLI, Piera. Per una sociolinguística del latino. In: ABELLÁN, Carmen Arias (Ed.). *Latin vulgaire-latin tardif VII : Actes du VII Colloque international sur le latin vulgaire et tardif, (Sevilla, 2-6 septembre, 2003).* Séville: Universidad de Sevilla, 2006, p. 463-474.
- MOREY, Nancy C.; LUTHANS, Fred. An Ernic Perspective and Ethnoscience Methods for Organizational Research. *Academy of Management Review*, a. 9, n.1, p. 27-36, 1984.
- MOSSE, George Lachmann. *The image of man: the creation of modern masculinity.* New York: Oxford University, 1996.
- MULLEN, Alex. Introduction: multiple languages, multiple identities. In: MULLEN, Alex; JAMES, Patrick (Eds.). *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds.* Cambridge: Cambridge University, 2012, p. 1-35.
- NÉMETH, György. Sequences of *charakteres* in some circus *defixiones* in Latin from *Hadrumentum.* *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 47, 2011, p. 95-110.
- OGDEN, Daniel. Binding Spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman Worlds. In: ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (Orgs.). *Witchcraft and Magic in Europe, vol. 2: Ancient Greece and Rome.* Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999, p. 3-90.
- PIKE, Kenneth Lee. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior.* Michigan: Mouton, 1971.

- PINCH, Geraldine. *Egyptianmyth: a very short introduction*. Oxford: Oxford University, 2004.
- RADIĆ-ROSSI, Irena. Rimski svijećnjak iz podmorja Palagruže. *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*, 3.s., 35, p. 173-189, 2002.
- RIBEIRO, Artur. *As tabellae defixionum: características e propósitos*. *Revista Portuguesa de Arqueologia* (Lisboa), v. 9, n. 2, p. 239-258, 2006.
- SÁEZ, Rosa Maria Marina. Notas lingüísticas a una *tabella defixionis* hallada en Carmona (Sevilla). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 128, p. 293-300, 1999.
- SANZI, Ennio. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: EdUece, 2006.
- SENNET, Richard. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- SHAW, Ian. *Ancient Egypt: a very short introduction*. Oxford: Oxford University, 2004.
- SILVA NETO, S. Três inscrições sobre latim vulgar. *Humanitas* (Coimbra), n. 2, p. 67-80, 1948.
- SILVA, Francisco Santos. A religião do *Outro*. *Veredas da História*, a. 3, n. 2, p. 1-16, 2010.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. Michigan: J. Murray, 1871.
- VERSCHUEREN, Jef. *Understanding Pragmatics*. London: Arnold, 1999.
- WALLIS BUDGE, E. A. *Egyptian Magic: late keeper of the Egyptian and Assyrian antiquities in the British Museum*. London: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901.
- WALLIS, Richard T. The Spiritual Importance of Not Knowing. In: ARMSTRONG, A. Hilary (Ed.). *Classical Mediterranean Spirituality*. New York: Crossroads, 1986, p. 460-480.
- WILSON, Andrew. Neo-Punic and Latin Inscriptions in Roman North Africa: Function and Display. In: MULLEN, Alex; JAMES, Patrick (Eds.). *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge University, 2012, p. 265-316.
- WÜNSCH, Richard. Neue Fluchtafeln. *Rheinisches Museum*, v. 55, 1900, p. 232-271.
- WÜNSCH, Richard. *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*. Leipzig: Teubner, 1898.

Data de envio: 31/10/2014  
 Data de aceite: 03/04/2015  
 Data de publicação: 03/08/2015



Υεσσε[μ]γαδ[ων].ια[ω] αω  
 βαυβω  
 ερηαιε[— — — — —]  
 ]σοπεσαν καν-  
 θαρα ερησιγαλ σανκιστη  
 δωδε-  
 [κ(?)]ακτη ακρουροβορε  
 κωδηρε  
 δροπιδη ταρταρουχε ανοχ  
 ανοχ

5  
 καταβρειμω φοβερὰ προς τ  
 ε[—]νη κατανεικανδρα  
 δαμαστρει  
 [—]σα μεγαλόδοξε  
 σερουαβυος  
 {Σερουάτον(?)} tibi  
 commendo quoniam  
 maledixit  
 parturientem, curren cuillic

10  
 et d(a)emonas infernales  
 obliga-  
 te illis equis pedes ne  
 currere  
 possint, illis equis quorum  
 no-  
 mina hic scripta et  
 demandata  
 habetis, Incl<y>tum  
 Nitidum Patri-

15  
 ciou<m> Nauta(m)  
 σ<ι>ουγ[—]α ταχαραχην;  
 obligate illos ne currere  
 possi(n)t cra-  
 stini(s) et perendini<s>  
 cir[cens]ibus  
 Patricium Nitidum Na[ut]a  
 Inclēto  
 ταχαραχην; tou autem  
 Domina(m)

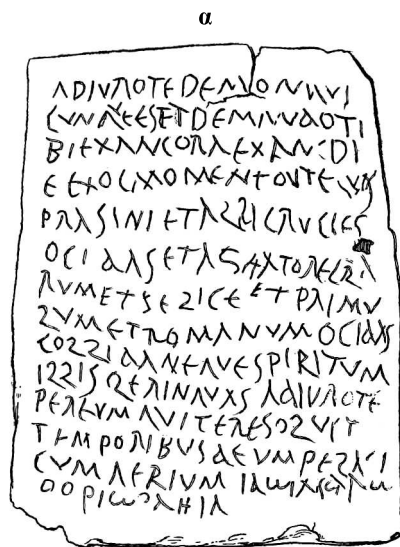
HUESSE[M]IGAD[ÔN]  
 IA[Ô] AO BAUBÔ  
 EEAEIE[— — — — —]  
 ]SOPESAN KAN-  
 THARA ERËSCHIGAL  
 SANKISTÊ DÔDE-  
 [K]AKÊTÊ  
 AKROUROBORE  
 KODÊRE  
 DROPIDÊ  
 TARTAROCHE  
 ANOCH ANOCH  
 KATABREIMÔ coisas  
 assustadoras em direção a  
 T[?]  
 E[—]JNNÊ  
 KATANEIKANDRA  
 DAMASTREI  
 [—]SA o mais glorioso  
 SEROUABUOS para ti,  
 eu ordeno, porque ele  
 caluniou  
 [a minha] intenção. Que  
 corram para [ele?];  
 E, demônios infernais,  
 ligai  
 os pés dos cavalos para  
 que eles não sejam  
 capazes  
 de correr, os cavalos cujos  
 nomes  
 aqui inscritos e  
 demandados  
 tendes: *Inclutus*, *Nitidus*,  
*Patricius*,  
*Nauta*, *S<i>oun[—]aa*,  
*Tacharchen* [Começo  
 Rápido].  
 Ligai-os de modo que eles  
 não possam correr  
 amanhã ou depois de  
 amanhã no circo:  
 Patricius, Nitidus,  
 Na[ut]a, Incletus,

20	
Canpana(m) χαμβτηρας {καμπτήρας} Nitidum Patricium Nauta Incl<y>tu<m> ταχαρ- χην ne currere possint cras et perendie et omnibus horis in circo ruant, quomodo et tu 25 ἰμcunðu ἔμεριτος es βίος θάνατος; iam iam cito cito quoniam d[e]ducunt illos σν<μ>ωνιακ(ο)ὶ δαίμονες	<i>Tacharchen;</i> também Domina, Campana, {Campteras}, Nitidus, Patricius, Nauta, Incl<y>tus e <i>Tacharchen</i> – de modo que não possam correr amanhã e depois de amanhã e que todas as vezes entrem em colapso no circo, assim como tu, assim como tu, amável e honrado, está [aqui] prematuramente morto; agora, agora, rápido, rápido, porque eles vão, ó demônios tifônicos!

**Anexo 01:** Tábua anopistógrafa hadrumetina de datação desconhecida, 6-5,8 x 8 x 0,15 cm. *Musée national du Bardo*, Tunis, Tunísia

(DT 295 = CTBS 11 = Alaoui H34; NÉMETH, 2013, p. 212).





adiuro te demon	adiuro te d(a)emon
qui-	qui-
cunque es et	cu<m>que es et
demando ti-	demando ti-
bi ex anc ora ex	bi ex (h)anc (h)ora
anc di-	ex (h)anc di-
e ex oc momento	e ex (h)oc momento
ut equos	ut equos
prasini et albi	prasini et albi crucies
crucies	5
ocidas et agitadore	oc(c)idas et
cla-	agitadore(s) cla-
rvm et felice et	rvm et felice(m) et
primu-	primu-
lum et romanum	lum et romanum
ocidas	oc(c)idas
collida neque	collida(s) neque
spiritum	spiritum
illis lerinquas	illis <r>e<l>inquas
adiuro te 10	adiuro te 10
per eum qui te	per eum qui te
resolvit	resolvit
temporibus deum	temporibus deum
pelai-	pela[g]i-
cum aerivm ιαω	cum aerivm ιαω
ιαςδαω	ιαςδαω
οοριω . αηια	οοριω . αηια

Eu te conjuro, demônio, quem quer que tu sejas e ordeno a ti que a partir desta hora, a partir deste momento tortures e mates os cavalos dos verdes e brancos, mates e esmagues os corredores Clarus e Félix e Primulus e Romanus, faça-os perder a alma; eu te conjuro, pela divindade do mar e do ar [Netuno Pelágico] que retribui no tempo certo. IAO IASDAO OORIO.AEIA

CVISEV,  
CENSEV,  
CINBEV,  
PERFLEV,  
DIARVNCO,  
DEASTA,  
BESCV,  
BEREBESCV,  
ARVRARA,  
BAZAGRA

ANIMO  
ARAIT  
TO

*noctivagus  
Tiberis Oceanus*

**Anexo 02:** Tábuia epistógrafa hadrumetina do séc. III, 12,2 x 8-9,3 cm. *Musée du Louvre* (MNC 1650), Paris, França  
(DT 286 = ILS 8753; HÉRON DE VILLEFOSSE, 1892, p. 226-227)