



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Tricia Magalhães Carnevale

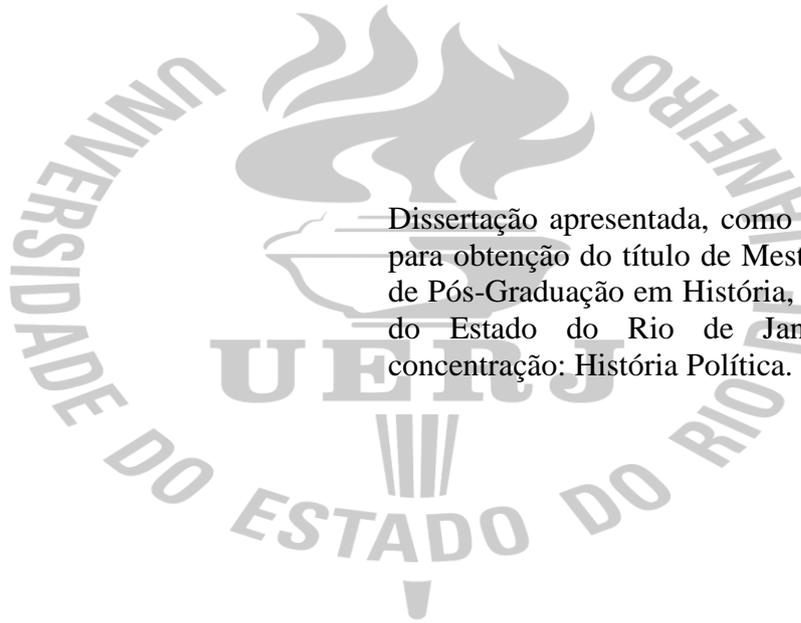
***Hekate*, de deusa ctônica dos atenienses do período clássico à deusa da  
feitiçaria no imaginário social do Ocidente**

Rio de Janeiro

2012

Tricia Magalhães Carnevale

***Hekate*, de deusa cônica dos atenienses do período clássico à deusa da feitiçaria no imaginário social do Ocidente**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Candido

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

C289h Carnevale, Tricia Magalhães  
Hekate, de deusa ctônica dos atenienses do período clássico  
à deusa da feitiçaria no imaginário social do Ocidente \ Tricia  
Magalhães Carnevale. – 2012.  
236 f.

Orientadora: Maria Regina Candido.  
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Grécia – Antiguidades - Teses. 2. Mitologia grega – Teses.  
3. Hipócrates - Teses. I. Candido, Maria Regina. II. Universidade  
do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.

CDU 938

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

---

Assinatura

---

Data

Tricia Magalhães Carnevale

***Hekate*, de deusa ctônica dos atenienses do período clássico à deusa da feitiçaria no imaginário social do Ocidente**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política.

Aprovada em: 12 de abril de 2012.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Regina Candido

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Márcia de Almeida

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

---

Prof. Dr. André Chevitarese

Instituto Histórico da UFRJ

Rio de Janeiro

2012

## DEDICATÓRIA

À minha orientadora, Maria Regina Candido.

À deusa *Hekate* e suas feiticeiras.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiro a Deus quem me deu forças, à deusa *Hekate* que iluminou meus caminhos.

Para minha orientadora não há palavras que descrevam gratidão, pois a Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Regina Candido desde a orientação de minha monografia, desde que a conheço, em 2002, sempre demonstrou confiança e paciência em meu trabalho, tentando exorcizar certas manias literárias. Sempre me incentivou a buscar sempre que possível minha documentação na fonte, culminando, em meu caso, na viagem à Grécia e Roma com fins de pesquisa no início de 2012.

Ao Prof. Dr. Orlando de Barros (UERJ) que sempre apoiou nossa temática, embora sua especialidade fosse Brasil, Vargas. À banca, composta pelo Prof. Dr. André Chevitarese (UFRJ) e a Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Márcia Gonçalves (UERJ) cujas sugestões e críticas contribuíram para um melhor resultado final da pesquisa.

Ao Eduardo, Fernando, Sidney e Carla e toda equipe da Biblioteca do IFCH/CCSA, pela atenção e ajuda em vários momentos. Sem eles não teria completado a leitura necessária para este trabalho.

À equipe do Núcleo de Estudos da Antiguidade pela oportunidade de permitir realizar ali meus estudos.

Ao meu marido Bruno Gaio pela paciência, pelas noites mal dormidas, pelas ausências dos eventos sociais e familiares, pelos atrasos.

À minha família que era alvo de minhas frustrações.

À todos, lembrados ou não, que de alguma forma contribuíram para que esta dissertação deixasse de ser um sonho e se tornasse realidade, meu muito obrigado.

## RESUMO

CARNEVALE, Tricia Magalhães. *Hekate, de deusa ctônica dos atenienses do período clássico à deusa da feitiçaria no imaginário social do Ocidente*. 2012. 182 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

Nosso eixo temático se desenvolve a partir do questionamento do epíteto de “Deusa da Feitiçaria” atribuído tardiamente à deidade grega *Hekate*. A partir do período Clássico em Atenas iniciaram-se críticas às práticas mágico-religiosas cujo objetivo era fazer mal ao inimigo; realizadas por indivíduos (*mágoi* - magos) os quais também sabiam utilizá-las para a cura, como o uso das *phármaka* (ervas). O desenvolvimento da Escola de Medicina Hipocrática, no período Clássico, e seus tratados médicos, se configuram como uma das críticas direcionadas aos *mágoi* e das divindades que evocavam em suas práticas mágicas. Um tratado em especial, *Da Doença Sagrada*, combate a divinização da epilepsia e as práticas curativas desta enfermidade através da persuasão dos deuses. Platão também teceu críticas aos que ofereciam seus serviços mágicos de porta em porta por uma pequena quantia. Acreditamos que a partir dessas críticas se desenvolveu no imaginário social ateniense a relação entre a deusa grega *Hekate* e a magia de fazer mal ao inimigo cuja permanência é observada nos dias atuais. Nosso arcabouço teórico constitui-se dos conceitos desenvolvidos pelo filósofo polonês Bronislaw Baczko no verbete *imaginação social* na Enciclopedia Einaudi.

Palavras-chave: Religião. Magia. Mito. Antiguidade Clássica. Medicina. Feitiçaria.

## ABSTRACT

Our main theme is developed from the questioning of the epithet "Goddess of Witchcraft" later attributed to the Greek deity Hecate. From the Classical period in Athens began criticism of magic-religious practices whose aim was to hurt the enemy, held by individuals (*magoi* - wizards) who also knew how to use them for healing, such as the use of *phármaka* (herbs). The development of the Hippocratic School of Medicine in the Classical period, and his medical treatises, are configured as one of the criticisms directed at *magoi* and deities that evoked in their magical practices. A treated particular, The Sacred Disease, the combating of deification of epilepsy and healing practices of this disease by the persuasion of the gods. Plato also made criticism of the magicians who offered their services door to door for a small fee. We believe that from these criticisms developed in the social relationship between the Athenian Greek goddess Hecate and magic to hurt the enemy, whose residence is observed today. Our theoretical framework is made up of the concepts developed by Polish philosopher Bronislaw Baczko social imagination in the entry in the Encyclopedia Einaudi.

Keywords: Religion. Magic. Myth. Classical Antiquity. Medicine. Witchcraft.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1 - Religiões no Mundo – 2007.....	14
Figura 1 - Representação da estatueta de <i>Hekate Triforme</i> .....	38
Figura 2 - Vaso <i>Retorno de Perséfone</i> .....	39
Figura 3 - Prato com <i>Hekate</i> e um cão.....	48
Figura 4 - Detalhe do vaso <i>Mundo Subterrâneo</i> .....	49
Figura 5 - Reconstrução virtual do Santuário Triangular de <i>Hekate</i> .....	59
Figura 6 - Santuário Triangular, <i>Ágora</i> de Atenas.....	59
Figura 7 - Reprodução de um <i>katádesmos</i> .....	77
Diagrama 1 - Diagrama herbário da literatura grega.....	92
Figura 8 - Caixa de <i>Aristion</i> .....	95
Figura 9 - Pequena esquife com figura humana.....	96
Figura 10 - Reprodução de um <i>katádesmos</i> perfurado por um cravo.....	96
Figura 11 - Memorial ao médico <i>Aineas</i> .....	100
Figura 12 - Santuário da Encruzilhada na <i>Ágora</i> ateniense.....	111
Figura 13 - Estatueta de <i>Hekate Triforme</i> .....	126
Figura 14 - Jóia romana de <i>Hekate</i> .....	127
Figura 15 - Templo da deusa <i>Hekate</i> em Lagina.....	128
Figura 16 - “As três bruxas de Macbeth”.....	131
Figura 17 - Desenho de <i>Hekate</i> no <i>katádesmos</i> .....	138
Figura 18 - <i>Hekate</i> por William Blake.....	141
Figura 19 - Retrato de Rubens com seu filho Albert.....	142
Figura 20 - <i>Hekate</i> por Maximilian Pirner.....	143
Figura 21 - <i>Margarita Philosophica</i> .....	145

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - <i>Hekate</i> , Ártemis & Apolo.....	53
Quadro 2 - <i>Hekate</i> e Cérbero.....	54
Quadro 3 - <i>Hekate</i> & Hélio.....	54
Quadro 4 - <i>Hekate</i> & Atená.....	55
Quadro 5 - <i>Hekate</i> , Perséfone & Deméter.....	55
Quadro 6 - <i>Hekate</i> & Zeus.....	56
Quadro 7 - <i>Hekate</i> & Poseidon.....	56
Quadro 8 - <i>Hekate</i> & Hermes.....	57
Quadro 9 - Atenas (Grécia).....	59
Quadro 10 - Beócia (Grécia).....	61
Quadro 11 - Aigina (Grécia).....	61
Quadro 12 - Samotrácia (Grécia).....	61
Quadro 13 - Elêusis (Grécia).....	62
Quadro 14 - Argos (Grécia).....	62
Quadro 15 - Trácia (Grécia).....	63
Quadro 16 - Frígia (Ásia Menor).....	63
Quadro 17 - Tessália – <i>Pherai</i> (Grécia).....	64
Quadro 18 - Cária (Ásia Menor).....	65
Quadro 19 - Jônia e Ilhas Egéias (Ásia Menor).....	65
Quadro 20 - Termos Mágicos.....	72
Quadro 21 - <i>Defixio 06</i> .....	76
Quadro 22 - Categorização dos <i>katádesmoi</i> .....	97
Quadro 23 - <i>Defixiones</i> .....	98
Quadro 24 - Termos gregos para feiticeiros (as).....	109

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Migração dos povos para a Grécia.....	23
Mapa 2 - Expansão Micênica.....	30
Mapa 3 - Península da Criméia (Ucrânia) em relação à Atenas (Grécia).....	36
Mapa 4 - Mapa adaptado da Grécia e Ásia Menor (atual Turquia).....	58
Mapa 5 - <i>Ágora</i> de Atenas com a localização do Santuário Triangular.....	60
Mapa 6 - As cidades participantes do culto da deusa <i>Hekate</i> .....	106
Mapa 7 - Rota sagrada da <i>Kleidos Pompe</i> .....	130

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
1	<b>A DEUSA <i>HEKATE</i>: IDENTIDADE, ENCONTROS E ENFRENTAMENTOS</b> .....	24
1.1	<b>A deusa <i>Hekate</i>: Narrativas Míticas e Evidências Arqueológicas</b> .....	24
1.2	<b>Competências da deusa <i>Hekate</i></b> .....	36
1.3	<b>Interações Divinas</b> .....	52
1.4	<b>Locais de culto à deusa <i>Hekate</i></b> .....	57
2	<b><i>HEKATE</i> E HIPÓCRATES, ENTRE A TRADIÇÃO E A RENOVAÇÃO NO PERÍODO CLÁSSICO ATENIENSE</b> .....	68
2.1	<b>Mito, rito e religião grega: uma relação indissolúvel</b> .....	68
2.2	<b><i>Phármaka</i>, <i>mageía</i>, <i>mágos</i>, <i>katádesmos</i>, <i>goeteía</i> e outros termos mágicos</b> .....	71
2.2.1	<b><u>Termos mágicos</u></b> .....	71
2.3	<b>Dos termos mágicos às práticas mágicas</b> .....	82
2.4	<b>A deusa <i>hekate</i>, entre as <i>phármaka</i> e os <i>katádesmoi</i></b> .....	89
2.4.1	<b><u><i>Phármaka</i>: o poder que cura e mata</u></b> .....	90
2.4.2	<b><u><i>Katádesmoi</i>, mortos e assombrações</u></b> .....	93
2.5	<b>A medicina de hipócrates e a tradição de <i>Hekate</i></b> .....	99
2.5.1	<b><u>Da doença sagrada</u></b> .....	101
2.5.2	<b><u>A apoteose da deusa <i>Hekate</i></u></b> .....	104
3	<b><i>HEKATE</i>, A DEUSA DA FEITIÇARIA NO IMAGINÁRIO SOCIAL DO OCIDENTE</b> .....	107
3.1	<b>O imaginário social das práticas mágicas: analisando alguns conceitos</b> .....	107
3.2	<b>A deusa grega <i>hekate</i> na literatura do período helenístico e romano</b> .....	115
3.2.1	<b><u>A sociedade grega no período Helenístico (IV – II a.C.)</u></b> .....	115
3.2.1.1	<b><u><i>Hekate pharmassein</i>: a deusa no período Helenístico</u></b> .....	119
3.2.2	<b><u>Período Romano: “<i>Graecia capta ferum victorem cepit et artis</i>” (I a.C. – IV d.C.)</u></b> .....	122
3.2.2.1	<b><u><i>Hekatesia-Romaia</i>: procissão da chave no período Romano</u></b> .....	125
3.3	<b><i>A feiticeira da idade média, inspiração numinosa grega</i></b> .....	131
3.3.1	<b><u>Michelet: um historiador do imaginário</u></b> .....	132
3.3.2	<b><u><i>Pharmakides</i>, a matriz grega da feiticeira medieval</u></b> .....	133
3.4	<b><i>Hekate</i>, a deusa da feitiçaria no imaginário social do ocidente</b> .....	136
4	<b>CONCLUSÃO</b> .....	149
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	156
	<b>ANEXO A – Hino à <i>Hekate</i></b> .....	170
	<b>ANEXO B - Da doença sagrada – grego</b> .....	171

<b>ANEXO C - Da Doença Sagrada – português</b> .....	182
<b>APÊNDICE A – Reprodução dos Defixios 06, 07 e 08</b> .....	190
<b>APÊNDICE B - Notas sobre Imaginário da Magia</b> .....	196
<b>APÊNDICE C - de Análise do Conteúdo de Greimas</b> .....	199
<b>APÊNDICE D - FIGURA 1 - Representação da estatueta de <i>Hekate Triforme</i></b> .....	206
<b>APÊNDICE E - FIGURA 2 - Vaso <i>Retorno de Perséfone</i></b> .....	207
<b>APÊNDICE F - FIGURA 3 - Prato com <i>Hekate</i> e um cão</b> .....	209
<b>APÊNDICE G - FIGURA 4 - Detalhe do vaso <i>Mundo Subterrâneo</i></b> .....	210
<b>APÊNDICE H - FIGURA 5 - Reconstrução virtual do Santuário Triangular de <i>Hekate</i></b> .....	212
<b>APÊNDICE I - FIGURA 6 - Santuário Triangular, <i>Ágora</i> de Atenas</b> .....	213
<b>APÊNDICE J - FIGURA 7 - Reprodução de um <i>Defixio</i></b> .....	214
<b>APÊNDICE K - FIGURA 8 - Caixa de <i>Aristion</i></b> .....	215
<b>APÊNDICE L - FIGURA 9 - Pequeno esquiife com figura humana</b> .....	217
<b>APÊNDICE M - FIGURA 10 - Reprodução de um <i>Katádesmos</i> perfurado por um cravo</b> .....	219
<b>APÊNDICE N - FIGURA 11 - Reprodução do memorial ao médico <i>Aineas</i></b> .....	220
<b>APÊNDICE O - FIGURA 12 - Reprodução do Santuário da Encruzilhada na <i>Ágora</i> ateniense</b> .....	221
<b>APÊNDICE P - FIGURA 13 - <i>Hekate Triforme</i></b> .....	222
<b>APÊNDICE Q - FIGURA 14 - Jóia romana de <i>Hekate</i></b> .....	223
<b>APÊNDICE R - FIGURA 15 - Templo da deusa <i>Hekate</i> em Lagina</b> .....	224
<b>APÊNDICE S - FIGURA 16 - Reprodução “As três bruxas de Macbeth”</b> .....	225
<b>APÊNDICE T - FIGURA 17 - Desenho de <i>Hekate</i> no <i>katádesmos</i></b> .....	227
<b>APÊNDICE U - FIGURA 18 - <i>Hekate</i> por William Blake</b> .....	229
<b>APÊNDICE V - FIGURA 19 - Retrato de Rubens com seu filho Albert</b> .....	231
<b>APÊNDICE W - FIGURA 20 - <i>Hekate</i> por Maximilian Pirner</b> .....	233
<b>APÊNDICE X - FIGURA 21 - <i>Margarita Philosophica</i></b> .....	235

## INTRODUÇÃO

Como descrever a fé no mundo de hoje? Poderíamos afirmar que temas como religião, mito e magia se perderam com a modernidade, confirmando, assim, a *teoria da secularização*; ou a magia se esvaiu do mundo em processo de *desencantamento*? Estes três temas: religião, mito e magia, inerentes ao homem desde os primórdios da humanidade, se consolidam no dia a dia em inúmeras sociedades do século XXI como resultado de uma busca por certezas as quais a Ciência demonstra sua incapacidade de explicação. E constituem o eixo temático de nossa dissertação, a qual estabelecerá diálogo com a Antropologia, Sociologia, Linguística, e outras áreas, apontando, assim, para o viés da história da sociedade ateniense e sua cultura por um lado, demarcando a História Política por outro, pois observaremos as relações de poder atreladas aos grupos sociais e as suas relações conflituais no período Clássico grego (V e IV séculos a.C.).

O antropólogo Bronislaw Malinowski<sup>1</sup> aponta para a relação homem-religião-magia como elementos que existem e se relacionam desde o homem primitivo<sup>2</sup> - na figura daquele que não possui a tecnologia atual - mas nem por isso desprovido de ciência. A religião como instituição plural e praticamente globalizada no início do século XXI, propaga-se em uma sociedade considerada *hi-tech* pela quantidade de tecnologia existente e acessível: telefones celulares, DVDs portáteis, projetores etc. Deparamos-nos com uma gama de religiões existentes, fato que torna mais difícil aceitar a ideia de um mundo futuro sem religião, ou melhor, secularizado e guiado pela ordem científica. Na página seguinte, apresentamos um gráfico expondo minimamente a quantidade e qualidade das religiões no mundo até o ano de 2007,<sup>3</sup> (Gráfico 1).

Este quadro diverge quanto à *racionalização do homem* ou *desencantamento do mundo* que Max Weber antevia para a sociedade, fenômeno considerado distinto da

---

1 “There are no peoples however primitive without religion and magic. Nor are there, it must be added at once, any savage races lacking either in the scientific attitude or in science, though this lack has been frequently attributed to them. In every primitive community, studied by trustworthy and competent observers, there have been found two clearly distinguishable domains, the Sacred and the Profane; in other words, the domain of Magic and Religion and that of Science” (MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Edições 70, 1948, p. 1).

<sup>2</sup> Consideramos o *homem primitivo* como os primeiros homens que habitaram nosso planeta vivendo em grupos ou comunidades, como é o caso de quatro tribos isoladas da civilização fotografadas pela FUNAI em maio de 2008, na divisa Brasil e Peru as quais provavelmente possuem sua ciência e sua magia.

<sup>3</sup> O gráfico foi elaborado por nós baseado nas informações disponíveis no artigo de Darrel J. Turner: *Religion: Year In Review 2007*. (2011). In: Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition.

*secularização*, como afirma o sociólogo Pierucci: “desencantamento em sentido técnico não significa perda da religião nem perda de religião, como a secularização, (...) desencantamento em Weber significa um triunfo da racionalização religiosa (...)”<sup>4</sup>. O *desencantamento do mundo* era a destituição da magia no mundo, não mais se elaboraria fórmulas mágicas para compelir os espíritos a fazer o que se desejassem e não mais a vida seria controlada por um “poder misterioso e imprevisível”<sup>5</sup>.

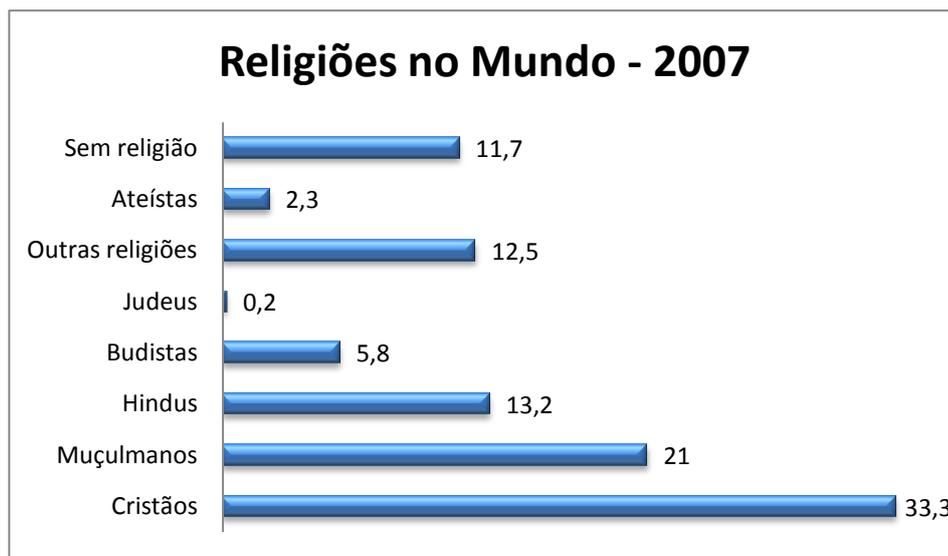


Gráfico 1 - Religiões no mundo – 2007. Percentual sobre as principais religiões.

O advento do *desencantamento do mundo* poderia revelar a inexistência de poderes misteriosos e imprevisíveis - como os deuses e a magia - que interferem no percurso da vida do indivíduo, ao mesmo tempo que promoveria a *intelectualização*, isto é, a recorrência à técnica e à previsão: observação meticulosa dos eventos a fim de prever um resultado negativo ou positivo, sendo este último não atribuído a milagres, mas ao estudo dos fatos, de acordo com Weber no ensaio *A Ciência como vocação*<sup>6</sup>. Um indivíduo cujo vínculo com o mundo desencantado e secularizado oscilasse e percebesse um desejo de restituir-se ao universo religioso, como primeira atitude deveria inflingir-se o “*sacrifício do intelecto*”, ou seja, abandonar a lógica, a coerência inerente à ciência e entregar-se incondicionalmente à fé, aos mitos, aos deuses, à magia, ao milagre que a Ciência não pode prover.

<sup>4</sup> PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005, p. 120.

<sup>5</sup> WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2009, p. 38.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 25-58.

A *secularização do mundo* parece ocorrer em alguns lugares do planeta, porém a quantidade de religiões implica em um movimento reverso como nos aponta o sociólogo Peter Berger em seu artigo “*A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global*”<sup>7</sup>. Neste artigo, o sociólogo refuta a convicção de que o mundo encontra-se secularizado, abordando momentos decisivos em determinadas religiões e cotejando pelo menos dois movimentos religiosos: o islamismo e o evangelismo.

No estudo comparativo da *explosão* do islã e dos evangélicos, o sociólogo observa que embora distintas, ambas expressam a realidade atual da religião no mundo, “o mundo de hoje é massivamente religioso, não é em absoluto o mundo secularizado que previam (com alegria ou tristeza) tantos analistas da modernidade”<sup>8</sup>. O pesquisador aponta que o confronto entre os dogmas do Islã e os preceitos da época moderna não limita esta religião a setores considerados “atrasados” pelos intelectuais progressistas, pelo contrário, é perceptível em cidades altamente modernizadas<sup>9</sup>.

Sobre a “explosão evangélica”, Berger aponta para a conversão ao pentecostalismo como *transformador cultural*, pois esta modalidade do evangelismo permite agregar valores da modernidade aos seus, contribuindo para “atitudes novas em relação ao trabalho e ao consumo, um novo *ethos* educacional e uma violenta rejeição ao machismo tradicional”<sup>10</sup>.

Propomos-nos destacar, sumariamente, a permanência e a pertinência do estudo da religião, dos mitos e da magia impregnados de diferentes formas na sociedade ocidental atual, mas que possuem sua matriz entre os gregos antigos. Esse estudo será realizado através da observação das práticas mágico-religiosas relativas à deusa grega *Hekate*, considerada e cultuada atualmente como deusa da feitiçaria em diferentes regiões do mundo, acompanhada por Circe e Medeia, também deusas gregas que permaneceram no imaginário social amplamente célebres pela relação que apresentam com a magia.

---

<sup>7</sup> Berger aborda pela Igreja Católica os Concílios Vaticano I e II, em que, no primeiro, ocorrido em 1869-70, a Igreja rejeita quaisquer alterações em seus dogmas, reafirma a infabilidade do Papa e a concepção imaculada de Maria. No segundo Concílio, ocorrido em 1962-65, o Vaticano consentiu em receber *atualizações* ao perceber que não conseguiria recuperar completamente a sociedade. (BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1), 2000, 133-137).

<sup>8</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>9</sup> Apesar do crescimento religioso abordado anteriormente, o sociólogo afirma que há exceções à teoria da secularização, a saber: a Europa e um pequeno grupo controlador dos sistemas educacional, judiciário e de comunicação em massa. Entretanto, Berger arrisca um prenúncio: “não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o atual” (BERGER, 2000, p. 18). O sociólogo faz esta afirmação em 2000 e podemos ratificá-la pelo Gráfico 1, referente ao ano de 2007.

<sup>10</sup> BERGER, op. cit., p. 15, grifo do autor.

Magia e religião acompanham a humanidade no momento mais silencioso para o homem: a morte. De acordo com o historiador francês Fustel de Coulanges, no seu clássico *La Cité Antique* (1864), o primeiro mistério do homem foi a morte e, dos rituais fúnebres e seu dever de cumpri-los, toma forma uma religião que juntamente com a religião do *fogo sagrado* configuram matrizes para a família antiga e posteriormente para as cidades, estas últimas são vistas pelo autor como produtos da religião<sup>11</sup>. A morte foi o elemento propulsor da religião dos antigos e continua a ser, até hoje, um dos mistérios mais presentes na vida do homem, envolvendo religião e magia<sup>12</sup>.

A morte e os momentos de desespero incitam o homem a recorrer à magia, assim afirmava o historiador francês Jules Michelet ao ser questionado sobre a procedência da feiticeira: “Respondo sem hesitar: ‘Dos tempos do desespero’.”<sup>13</sup> Podemos inferir pelo menos duas afirmações da fala de Michelet: toda sociedade em algum momento *necessita* da feiticeira, ainda que a ignore e, a busca por medidas alternativas perante um obstáculo o qual o indivíduo não possui poder para transpor e assim concretizar seus objetivos.

Entre os gregos do período Clássico, também havia um sentimento de “desespero”. Especialmente dos atenienses, os quais muitas das vezes impotentes frente a um tribunal cujo resultado temia-se ser contraproducente. Assim, de acordo com a historiadora Maria Regina Candido, “[...] a solução [...] era recorrer ao cemitério do Cerâmico onde apelava para o uso alternativo da magia dos *katádesmoi*<sup>14</sup>, por acreditar na sua eficácia em assegurar a vitória no tribunal [...]”<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. (1862). Tradução de Jean Melville. Rio de Janeiro: Martin Claret, Série Ouro vol.2 – 2002, p. 376.

<sup>12</sup> Recentemente, em janeiro de 2011, o Brasil assistiu ao desastre das chuvas na Região Serrana do estado do Rio de Janeiro. O número de mortos chegando a quase mil, lotou necrotérios e cemitérios os quais sem lugar para abrigar tantos corpos aguardando identificação, recorrem a caminhões frigoríficos, mas isso não impede que o mau odor advindo da decomposição se espalhe pela cidade, por conta inclusive de outros corpos presos em meio a tanta lama trazida com a enxurrada. Esse contato com a morte fez as pessoas recorrerem ao que faz mais sentido para elas naquele momento: a religião, a magia. Várias instituições religiosas organizaram mutirões de donativos e orações pelas pessoas que sobreviveram. Momentos de desespero. Pessoas relataram que pediram “pelo amor de Deus” para não morrer, outras rezaram para que não piorasse a situação.

<sup>13</sup> MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. (1864). Tradução de Ana Moura. São Paulo: Aquariana, 2003 – Lado B, p. 17.

<sup>14</sup> Finas lâminas de chumbo que traziam gravadas em sua superfície imprecações contra inimigo/adversário, evocando divindades ctônias e endereçando a elas as lâminas. Seu principal objetivo era levar à morte do inimigo/adversário. Os locais de depósitos tinham de levar ao Mundo Subterrâneo (sepulturas, correntes de água e templo de deuses ctônicos) ou ter uma importância específica para a maldição ou para o inimigo. (OGDEN, Daniel et al. *Withcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999, p. 15).

<sup>15</sup> CANDIDO, Maria Regina. *A feiticeira na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Ed. Letra Capital, 2004, p. 19-20, grifo do autor.

Em nosso estudo anterior<sup>16</sup> sobre o discurso mágico das finas lâminas de chumbo denominadas *katádesmoi*, destacamos a evocação de duas divindades ctônias gregas, a saber: o deus Hermes e a deusa *Hekate*; esses deuses apresentam ligação com as ervas, com o Mundo Subterrâneo, o Mundo dos Mortos. O estudo empreendido despertou nosso interesse a respeito do culto da Deusa da Feitiçaria, a saber: *Hekate*, cultuada entre gregos e romanos na antiguidade e no século XXI com rituais e oferendas, conforme aponta os estudos da pesquisadora holística Sorita d’Este. Nessa dissertação, nos propomos a fazer um levantamento da documentação relacionada à deusa grega *Hekate* entre gregos, romanos e na modernidade, assim como cotejar a historiografia sobre o tema<sup>17</sup>. Em um segundo momento, pretendemos estabelecer um corte temporal dos séculos V e IV a.C. junto aos atenienses e analisar a relação de *Hekate* com as práticas médicas divulgadas pela Escola de Medicina Hipocrática, pois consideramos que o domínio das ervas dos seguidores da deusa *Hekate* está presente na medicina hipocrática através do ritual mágico-religioso de Asclépio. O ritual de cura no templo de Asclépio<sup>18</sup> envolvia o uso de ervas/*pharmaka* e Hipócrates tinha o conhecimento dessas ervas<sup>19</sup>, assim como tantos outros médicos antes dele<sup>20</sup>. As ervas são um elemento essencial à identificação das mulheres à feitiçaria desde a Antiguidade, porém na Idade Média surge o termo *feiticeira*<sup>21</sup>, qualitativo esse que questionamos ao ser atribuído à deusa grega *Hekate* pelo fato do termo não ser identificado no século V a.C. e não haver

<sup>16</sup> Monografia de graduação em História pela UERJ: Trícia Magalhães Carnevale. *Os Atenienses, seus Deuses, Sua Vingança – A Prática do Katádesmos no Período Clássico*. Texto de circulação restrita, Rio de Janeiro, 2007.

<sup>17</sup> Derek Collins, *Magia no Mundo Grego Antigo*, 2009; Haiganuch Sarian, *Hécate duplo de Artêmis. Uma interpretação da cratera Ática de Toronto*, 1997; Robert Von Rudloff, *Hekate in Ancient Greek Religion*, 1999; Matthew W. Dickie *Magic and Magicians in the greco-roman world*, 2003; Johnston Sarah Iles, *Hekate Soteira: a Study of Hekate's roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, 1999.

<sup>18</sup> A cura do enfermo no templo de Asclépio vinha através dos sonhos. Após seguir rituais de banho, purificação e sacrifícios, o doente dormia no templo esperando que o deus o curasse imediatamente por cirurgia, ervas ou prescrevendo uma dieta e exercício para ser feito assim que acordar. (WICKKISER, Bronwen L.. *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008, p. 1-2).

<sup>19</sup> Hipócrates tornou conhecidas diversas ervas ou plantas medicinais, uma estimativa entre 300 e 400 espécies. No século I d.C., Dioscorides, médico grego, botânico e farmacologista, escreveu *De Materia Medica*, um catálogo de plantas medicinais que se tornou o protótipo para farmacopéias modernas. Inclusive, a Bíblia oferece descrições de cerca de 30 plantas medicinais. (COWAN, Marjorie Murphy. Plant Products as Antimicrobial Agents. In: *Clinical Microbiology Reviews*, vol. 12, nº 4. Outubro, 1999. p. 564–582. Disponível em: <<http://cmr.asm.org/content/12/4/564.full.pdf+html>>. Acesso em: 16 jan. 2012, p. 565).

<sup>20</sup> Wickkiser afirma que desde a Idade do Bronze, os magos, cortadores de raiz, sacerdotes, médicos, médicos-profeta, purificadores, e fornecedores de ervas utilizam todas as formas possíveis de cura: orações, sacrifícios, encantamentos, filtros, amuletos, ervas, cataplasmas, bandagens e cirurgia. As ervas eram usadas frequentemente pelos magos, médicos, cortadores de ervas e fornecedores de ervas em combinação com outros métodos. A diferença entre o mago e o médico seria o contato que o mago efetua com a divindade causadora da doença. (WICKKISER, op. cit., pp 10-1).

<sup>21</sup> *Feiticeiro* - feitiço + -eiro; o esp. *hechicero* e o port. *feiticeiro* são documentados nos séculos XIII-XIV, enquanto o esp. *hechicería* e o port. *feiticeira* o são no século XV. Dicionário Eletrônico Houaiss, 2001.

registros textuais ou epigráficos ratificando o epíteto, consoante pesquisas da professora Haiganuch Sarian<sup>22</sup>.

A documentação sobre a deusa *Hekate* no Brasil carece de uma análise mais profunda. Entretanto, dois pesquisadores estrangeiros e uma brasileira atualmente se destacam: Sarah Iles Johnston, Ilmo Robert Von Rudloff e Haiganuch Sarian.

Sara Johnston<sup>23</sup> (1990) que aborda a ligação da deusa *Hekate* com a lua e as encruzilhadas, trabalha também com as funções de *Hekate* nos *Oráculos Caldeus*, século II d.C., no qual a deusa é identificada com a Alma Cósmica de Platão e assinala sua trajetória na imaginação dos gregos.

Haiganuch Sarian<sup>24</sup> aborda, em seu artigo “*Hekate* Duplo de Ártemis, Uma interpretação da cratera Ática de Toronto”, a aproximação da deusa *Hekate* com a divindade grega Ártemis, seja pelo epíteto-nome, seja pelos atributos de *Hekate*, formada através da *Teogonia* de Hesíodo. A pesquisadora relaciona ambas as deusas, porém não as transforma em uma única divindade, preservando assim a identidade de *Hekate*, a qual ainda nesse artigo Sarian aponta para uma possível matriz asiática da deusa.

Sarian afirma que a partir do século V a.C., *Hekate* tornou-se uma divindade relacionada à magia e superstições, a especialista apresenta o tablete de imprecção cuja divindade evocada é a deusa *Hekate*, provavelmente da época Helenística, ou seja, posterior ao nosso recorte temporal, o período Clássico ateniense. Porém existem lâminas próprias do período Clássico cujo discurso mágico evoca *Hekate*.

Rudloff<sup>25</sup> situa seu estudo acerca de *Hekate* na religião grega no período Clássico em sua obra “*Hekate in Ancient Greek Religion*”. O especialista analisa a presença de *Hekate* nos clássicos de Hesíodo (século VII a.C.) e Homero (século VIII a.C.), localiza os principais *topói* de culto à deusa, relaciona-a a divindades como Hermes, Ártemis, Perséfone, Deméter, Apolo, Hélio, Cibele e outras, e aborda os principais epítetos da deusa *Hekate*, a saber: *propylai* (guardiã apotropaica), *propolos* (companheira e guia), *phosphoros* (iluminadora), *kourotrophos* (“enfermeira”) e *chthonia* (deusa do Mundo Subterrâneo/dos Mortos), dentre outros.

<sup>22</sup> SARIAN, Haiganuch. Hécate duplo de Artêmis. Uma interpretação da cratera Ática de Toronto. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 04, jul./dez., p. 15-22, 1997, p. 16.

<sup>23</sup> JOHNSTON, Sarah Iles. *Hekate Soteira: a Study of Hekate's roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

<sup>24</sup> SARIAN, Haiganuch. Hécate duplo de Artêmis. Uma interpretação da cratera Ática de Toronto. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 04, jul./dez., p. 15-22, 1997.

<sup>25</sup> RUDLOFF, Robert Von. *Hekate in Ancient Greek Religion*. Victoria: Horned Owl Press, 1999.

A abordagem de Rudloff (1999) enriquece a historiografia a respeito da deusa grega. O autor aponta a ligação da deusa *Hekate* aos animais como cães, cobras e peixes. Também destaca a descoberta de nomes teofóros na Cária (Turquia), os quais podem demonstrar o valor da deusa ou ainda indicar a matriz de seu culto. O pesquisador aborda a ligação da deusa com Medeia, sacerdotisa de *Hekate* e descendente do deus Hélio (portanto uma deusa também), e afirma que Medeia é uma praticante da magia que produz malefícios utilizando ervas.

Em sua obra<sup>26</sup>, percebemos a ausência da relação de *Hekate* com as *pharmaka* (ervas), observada em *Medeia* de Eurípides, poeta do período Clássico, recorte temporal dos estudos de Rudloff e, posteriormente em autores do século III a.C. (Apolônio de Rodes) e I a.C. (Diodoro da Sicília). A princípio, podemos estabelecer a ligação das ervas com a magia e com as mulheres, demonstrado principalmente na literatura: em Homero (século VIII a.C.) com Circe e Helena de Tróia, no período Clássico com a tragédia “Medeia” do dramaturgo Eurípides e na imagética mítica retratada nos vasos, como o momento em que Dejanira entrega a Heracles o manto envenenado acreditando que estivesse na verdade impregnado com um filtro amoroso (século V a.C.). As *phármaka* (ervas) tinham ligação tanto com a medicina como com a religião e magia. Porém, a atuação do médico Hipócrates de Cós no período Clássico em Atenas e os tratados médicos produzidos por sua escola de medicina, desestruturaram essa confluência ao se apropriarem com exclusividade da esfera curativa das ervas, outorgando aos praticantes de magia a esfera prejudicial.

Observa-se com notoriedade o distanciamento entre as práticas médicas hipocráticas e as práticas curativas religiosas - dos sacerdotes do templo do deus da medicina, Asclépio. No tratado atribuído ao médico *Da Doença Sagrada* (século V a.C.), Hipócrates afirma que os identificadores da “doença sagrada” (epilepsia) foram os magos, os purificadores, impostores e charlatães os quais sem saber como agir classificaram a doença como divina, ao contrário do que o médico acredita: as causas de uma doença não são provocadas pelos deuses. Nesse mesmo tratado é apontada uma associação entre terrores noturnos, ou seja, ataques de fantasmas atribuídos à deusa *Hekate*, assim como outras enfermidades e mal-estares que foram associados a outras divindades. O tratado médico hipocrático *Da Doença Sagrada* expôs o *imaginário social* dos atenienses do período Clássico, onde as doenças e as desgraças

---

<sup>26</sup> RUDLOFF, Robert Von. *Hekate in Ancient Greek Religion*. Victoria: Horned Owl Press, 1999.

eram atribuídas aos deuses assim como as curas<sup>27</sup>. Podemos citar como exemplo memorável, a peste de Atenas que exterminou um terço da população ateniense no século V a.C. (430 a.C.).

Desta forma, percebemos a partir do século V a.C. um conjunto de acontecimentos e ações como: o advento da peste em Atenas, o despertar da medicina hipocrática e a presença de práticas mágico-religiosas como os *katádesmói*, que produziram uma nova forma de acolhimento à deusa *Hekate*. Desde o período Clássico<sup>28</sup>, a divindade grega *Hekate*, difundida entre os gregos por Hesíodo, apresenta um lado ligado à magia de forma negativa que visa não à cura, mas fazer mal ao inimigo, comprovado pela presença da divindade nos *katádesmói*, as finas lâminas de chumbo imprecadas contra o inimigo/adversário.

Apesar da deusa se aproximar de certa prática mágico-religiosa da sociedade ateniense que se pretendia manter oculta: os *katádesmói*, somente essa conjuntura não fundamenta o título posterior de deusa da feitiçaria e nem mesmo as narrativas míticas posteriores que a ligarão a envenenamentos e atos de feitiçaria, pois sucede no discurso das lâminas de chumbo a presença notável de outra divindade também relacionada ao Mundo Subterrâneo/dos Mortos e à *pharmaka*<sup>29</sup>: o deus Hermes. Contudo, este não recebeu o título de deus da feitiçaria.

Assim, questionamos as críticas produzidas a partir do século V a.C. à deusa grega *Hekate* que reconstruíram a identidade da divindade dando-lhe um aspecto negativo. Quais as possíveis motivações que impulsionaram uma mudança de pensamento no imaginário social ateniense cuja permanência pode ser pontuada na obra “*A Feiticeira*” (original de 1862) de Jules Michelet? O autor afirma que a Feiticeira a qual ele se refere fora construída na e pela Idade Média, porém aponta matrizes na Antiguidade para a prática da magia: “Nem a antiga Mágica, nem a Vidente celta e germânica são ainda a verdadeira Feiticeira.”<sup>30</sup>, ou seja, na antiguidade grega é que iremos encontrar a inspiração, o embrião da Feiticeira que se consolidará na Idade Média. Precisamos considerar o contexto social e histórico de produção coetâneo de Michelet, uma França pós-revolução impregnada de valores de iluministas e renascentistas, os quais se inspiraram na Antiguidade Grega e Romana.

<sup>27</sup> Deuses como Ártemis (Ilíada, XXIV, 758-9) e Apolo (Odisséia, XI, 171-3) provocavam a morte súbita em mulheres e homens com suas flechas. Apolo também podia trazer a doença e curá-la, como é observada na Ilíada (I, 35-486) onde o deus envia uma peste aos gregos acampados diante de Tróia e ao ter sua ira aplacada a doença desaparece.

<sup>28</sup> Haiganuch Sarian (1997, p. 16), Rudloff (1999, p. 112), Mathew Dickie (2005, p. 42), Johnston (1999, p. 203), Derek Collins (2009, p. 111).

<sup>29</sup> “Dito isso, Argeifontes [Hermes] me [Odiseus] entregou uma erva arrancada do chão, mostrando-me sua natureza; era negra a raiz, mas a flor parecia de leite. Os deuses dão-lhe o nome de móli; custa aos homens mortais arrancá-la, mas os deuses tudo podem.” HOMERO, *Odisséia*, IX, 302.

<sup>30</sup> MICHELET, op. cit., p. 17.

A disforização da deusa *Hekate* observada a partir do século V a.C. justifica a seleção entre séculos V e IV a.C. e nos direciona ao estudo do *imaginário social* ateniense deste mesmo período, onde, de acordo com Bronislaw Baczko<sup>31</sup>, observam-se as manifestações de poder, suas relações e normatizações. Neste mesmo período, localizamos como relações de enfrentamentos os tratados hipocráticos do médico Hipócrates de Cós (V século a.C.) ou dos discípulos da escola hipocrática de Medicina. O tratado *Da Doença Sagrada*, como Derek Collins afirma, é elaborado para combater os “curandeiros rivais da escola hipocrática de Medicina”<sup>32</sup>, mas que também apresenta “ideias populares sobre a Medicina e ideias de filósofos pré-socráticos”<sup>33</sup>.

Podemos observar neste tratado o imaginário social acerca das práticas da medicina curativa, que entre a população ateniense incluía a cura em templos, como o do deus Asclépio, deus da Medicina considerado ancestral de Hipócrates. Seu templo mais famoso é o de Epidauros (V século a.C.) e Cós (II século a.C.). Contudo, há ainda, de acordo com Helmut Koester<sup>34</sup> um santuário de Asclépio em Atenas construído durante a epidemia que assolou a *polis* no V século a.C. Consideramos o templo de Asclépio como um espaço intermediário de transição entre o antigo saber curativo administrado pelos *magói* e o saber emergente da medicina hipocrática.

Em uma visão ocidental moderna, a deusa *Hekate* foi difundida entre os gregos por Hesíodo no século VII a.C., e mesmo concordando que a família de Hesíodo prestasse honras à deusa e que sua família tivesse vindo da Anatólia (Cyme, Aeólia) para a Grécia Central (Ascra, Beócia), acreditamos que *Hekate* seja uma deusa grega. Comprovar sua matriz grega ajuda a compreender a presença da deusa no imaginário social que irá construir e reconstruir sua identidade no século V a.C. a partir da narrativa mítica de Hesíodo. Um dos pontos observados é a contradição identificada na *Teogonia* de Hesíodo entre a presença do *Hino à Hekate* e a ausência da deusa no confronto entre Olímpianos e Titãs, ou seja, por haver um hino dedicado exclusivamente à deusa era de se esperar que Hesíodo reiterasse a presença da deusa na seção *Titanomaquia* (versos 617-721), fato que não ocorreu. Entretanto, o *aedo* apontou uma nova ordem trazida por Zeus a partir da *Titanomaquia* cuja vitória olimpiana encerrou os Titãs no Tártaro (parte mais profunda do Mundo Subterrâneo), exceto a deusa

---

<sup>31</sup> Baczko, Bronislaw. *Imaginação Social*. In: ROMANO, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi*. V. 5, *Anthropos – homem*. Lisboa: Imprensa Oficial, Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.

<sup>32</sup> COLLINS, Derek. *Magia no Mundo Grego Antigo*. Tradução de Lucia Sano. São Paulo: Madras, 2009, p. 59.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 59-60.

<sup>34</sup> KOESTER, Helmut. *History, culture, and religion of the Hellenistic Age*. Volume 1. Berlim: Walter De Gruyter Inc, 2 Sub edition, 1995, p. 165.

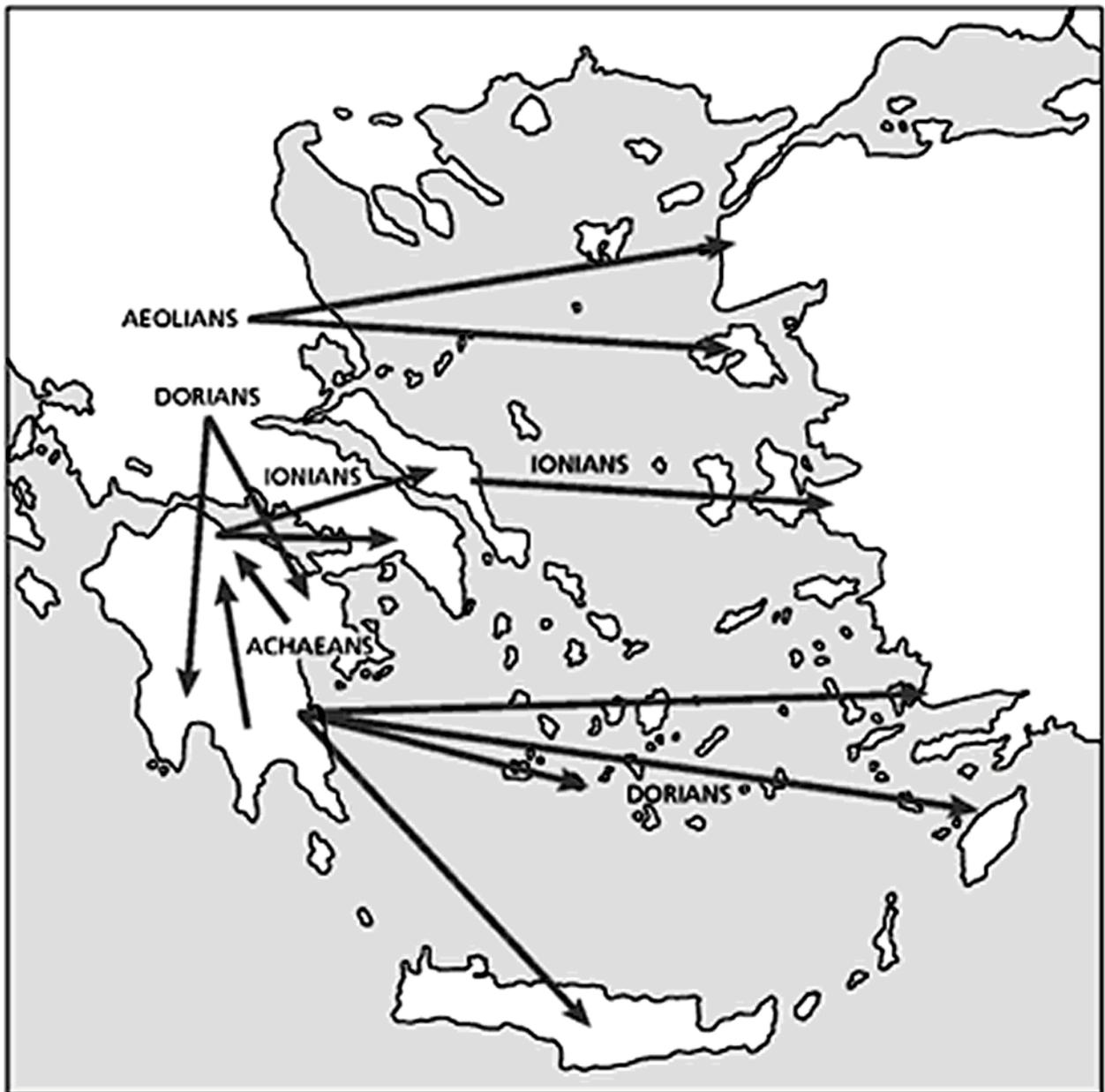
*Hekate*, descendente dos Titãs, cuja participação não foi mencionada levando nos a acreditar que a deusa foi “poupada” do destino trágico de seus antecedentes.

Admitimos a *Titanomaquia* como uma disputa de pelo menos dois grupos: o autóctone (*Titãs*) e o migratório (*Zeus*). A migração (ver Mapa 1 abaixo) dos povos Dórios a partir do século XII a.C. para o Peloponeso, conforme aponta Robert Graves<sup>35</sup>, provocou a desestruturação de uma sociedade matriarcal observável na *Odisseia*, Homero, para a emergência de uma sociedade patriarcal como a *polis* de Atenas.

Desta forma, tudo que fosse atribuído às mulheres foi posto em segundo plano, assim como o uso das ervas para curar e para matar. Porém, a necessidade do controle das ervas curativas despertou a ambição de um grupo, os médicos da Escola de Medicina Hipocrática, os quais se apropriaram dos benefícios das ervas, conferindo seus prejuízos aos não-praticantes de medicina, ou seja, os médicos detinham o conhecimento curativo das ervas, enquanto às mulheres e aos praticantes de magia caberiam o conhecimento prejudicial das ervas: para se curar deveria se procurar um médico, para fazer o mal a alguém deveria se contratar um praticante de magia.

---

<sup>35</sup> GRAVES, Robert. *O Grande Livro dos Mitos Gregos*. Tradução Fernando Klabin. São Paulo: Ediouro, 2008, p. 25.



**Mapa 1** - Migração dos povos para a Grécia. Mapa apresentando as rotas das migrações gregas que se iniciaram por volta de 2000 a.C.. Bibliografia: HALL, Jonathan M.. *A history of the archaic Greek world*, ca. 1200 - 479 BCE. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2007, p. 44.

## 1 A DEUSA *HEKATE*: IDENTIDADE, ENCONTROS E ENFRENTAMENTOS

[...] Astéria de propício nome, que Perses conduziu um dia a seu palácio e desposou, e fecundada pariu Hekate a quem mais Zeus Cronida honrou e concedeu esplêndidos dons [...]

*Hesíodo*

A deusa grega *Hekate* se apresenta perante a historiografia como uma deusa destituída de uma narrativa mítica própria que explique sua teogonia, sua árvore genealógica. Assim sendo, precisamos redescobrir sua identidade, explorando as mitologias e as relações divinas em que se fez presente. Por tal razão, estruturamos nosso primeiro capítulo em duas seções. Na primeira, construímos a identidade da deusa no período Clássico ateniense e, na segunda seção, apontamos as relações as quais contribuíram para o remodelamento de sua identidade.

### 1.1 A deusa *Hekate*: Narrativas míticas e evidências arqueológicas

Iniciamos a nossa análise questionando: *Hekate* seria uma deusa grega ou foi trazida da Ásia Menor sugerindo uma matriz cária? Esta é a principal pergunta sobre a deusa analisada/trabalhada pelos pesquisadores, acrescida a outra pergunta instigante: qual a motivação que integrou o *imaginário social* dos atenienses para considerar *Hekate* como deusa da feitiçaria? O eixo problemático inerente a esta seção lançado nas primeiras linhas, introduz o dispositivo instrumental a partir do qual construiremos nossas hipóteses, dúvidas e questionamentos, a saber: narrativas míticas e evidências arqueológicas.

Narrativas míticas, ou *episódios míticos* para o caso da deusa *Hekate*, implicam de antemão apresentar o conceito de *mito* que utilizaremos. De acordo com Pierre Grimal, historiador e latinista francês que viveu entre 1912 e 1996, *mitologia grega* é composta de um “conjunto de relatos maravilhosos e de lendas de todo o tipo”<sup>36</sup>. O autor destaca as aplicações do mito entre os gregos, a saber: história, título de nobreza para cidades ou famílias, epopeia, apoio ou explicação de crenças e ritos da religião; também aponta para uma referência imagética ou simbólica que o mito pode oferecer de uma realidade *inefável*<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> GRIMAL, Pierre. *A Mitologia Grega*. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 7.

<sup>37</sup> GRIMAL, op. cit., p. 8.

Jean Pierre-Vernant, historiador e antropólogo francês, helenista, viveu entre 1914 e 2007, definiu *mito* entre tantos conceitos, como uma narrativa ou um diálogo ou a enunciação de um projeto, partindo do significado em grego da palavra *mythos* (palavra formulada)<sup>38</sup>. O autor destaca o significado do mito entre os gregos na Antiguidade e considerado assim entre muitos estudiosos até a primeira metade do século XX, a saber: “instrumento de informação sobre o mundo do além”, apontando desse modo uma ligação entre o *mito* e o ambiente religioso, a mesma que seria rompida pelos historiadores a partir da primeira metade do século XX<sup>39</sup>, discussão não comporta espaço aqui, cujo objetivo é apresentar algumas definições para *mito*.

Paul Veyne, arqueólogo e historiador francês, especialista em história da antiguidade romana nascido em 1930, considera o mito uma informação, “o conhecimento por informação, aplicado a domínios do saber”<sup>40</sup>. O pesquisador acredita que a depuração do mito resultará no núcleo histórico que o mesmo carrega<sup>41</sup>. Essa metodologia consiste em retirar do mito tudo aquilo considerado extravagante fisicamente e excluir os deuses gregos. Uma proposta de metodologia semelhante ao *evemerismo* e à metodologia de Veyne de *depuração do mito* foi por nós aplicada em seções da poesia de Hesíodo, a *Teogonia*, por exemplo, a *Titanomaquia* considerando-a um embate entre grupos aristocráticos pelo controle político, saindo vitorioso o emergente grupo social liderado por Zeus<sup>42</sup>.

Acredita-se no mito pela incapacidade nossa de comprovar sua inexistência, ou seja, acreditamos porque não conseguimos provar que ele não existe. Criamos hipóteses para explicar quem foi Cérbero ou os Centauros: um cão deformado ou um disfarce de um homem montado em um cavalo, mas não podemos comprová-las, resta-nos nos perguntar e refletir quais serão os mitos que escreverão sobre nós, sobreviventes do século XXI.

Percebemos, assim como Paul Veyne<sup>43</sup> e Junito de Souza Brandão<sup>44</sup> uma relação entre mito e rito. Veyne<sup>45</sup> acredita que o mito consiste numa explicação do rito aos

<sup>38</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. 3ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006b, p. 172.

<sup>39</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006<sup>a</sup>, p. 20.

<sup>40</sup> VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*. São Paulo: Edições 70, 1983, p. 37.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>42</sup> CARNEVALE, Trícia Magalhães. Hesíodo e seus cânticos: uma abordagem historiográfica. In: *Phília: Jornal Informativo de História Antiga*. Rio de Janeiro, Ano XIII, n. 39, p. 7, jul./ago./set. 2011, p. 7.

<sup>43</sup> VEYNE, op. cit., p. 29.

<sup>44</sup> BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega Volume I*. 21ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2009, p. 41.

<sup>45</sup> VEYNE, op. cit., nota 1, p. 29.

estrangeiros/viajantes e assim considerado uma curiosidade da comunidade local. Brandão acredita que o homem se incorpora ao mito através do rito. Para o autor, o rito é o mito em ação: “O mito rememora, o rito comemora.”<sup>46</sup>. Entretanto, o mito não se configura como um manual de instruções para o sacerdote ou iniciado, como Veyne afirmou, o mito explica o rito<sup>47</sup>, porém não o ensina, e, conforme Brandão, o mito relembra, ativa a memória. Como exemplo, temos o célebre mito do primeiro sacrifício aos deuses atribuído a Prometeu; o mito não ensina especificamente o ritual do sacrifício, o que foi relatado sobre o sacrifício tinha a intenção de mostrar como Zeus foi enganado pelo Titã. Em momento algum Prometeu afirma que o seu procedimento seria um sacrifício e que todos os humanos deveriam fazê-lo; tratava-se de uma oferta ao deus líder.

Junio de Souza Brandão, professor de Língua e Literatura Grega e Latina falecido em 1996 aos 71 anos, também nos presenteia com seu conceito de mito. O autor apresenta *mito* como “a narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo, que não era, começou a ser”<sup>48</sup>. O professor complementa: “De outro lado, o mito é sempre uma representação coletiva, transmitida através de várias gerações e que relata uma explicação do Mundo”<sup>49</sup>.

Podemos inferir neste breve balanço conceitual que *mito* se define por narrativa/discurso, se encontra inerente à religião e apresenta-se como uma *representação coletiva*. Esse caminho foi traçado para que percebêssemos a relação existente entre *mito* e *imaginário social*, o nosso arcabouço teórico e espaço por onde opera nossa pesquisa.

Nosso teórico, Bronislaw Baczko, filósofo polonês, tece a rede de relação onde se estabelece a comunicação entre *mito*, discurso, religião e *representação coletiva*. O autor afirma que mito é uma ilusão, mas mesmo assim tem força para garantir a coesão social por legitimar as hierarquias sociais definidas; para que o mito exerça esta função ele se torna veículo dos imaginários sociais<sup>50</sup>, ou seja, através dele o imaginário social que se deseja estabelecer seria divulgado. O mito como ilusão, como produção imaginária ou do imaginário social, se torna as “respostas dadas pelas sociedades aos seus desequilíbrios, às tensões no interior das estruturas sociais e às eventuais ameaças de violência”<sup>51</sup>. Tomemos como exemplo a *Teogonia* de Hesíodo (VII a.C.), onde um dos principais temas, a apoteose de

---

<sup>46</sup> BRANDÃO, op. cit., p. 41.

<sup>47</sup> VEYNE, op. cit., loc. cit..

<sup>48</sup> BRANDÃO, op. cit., p. 37.

<sup>49</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>50</sup> BACZKO, 1985, p. 300.

<sup>51</sup> BACZKO, op. cit., p. 308.

Zeus, tem por objetivo organizar a sociedade, estabelecendo as hierarquias divinas, e por conseguinte organizar a sociedade real dos homens, dos gregos.

A religião propagada, legitimada, através do mito, como na *Teogonia*, onde se afirma quais deuses devem ser cultuados perpetuando assim as crenças necessárias ao consenso social; mais uma vez o mito garante a coesão da sociedade, pois traduz a ideia de pertencimento a uma comunidade<sup>52</sup>.

O mito como discurso ou *representação coletiva*, dentro da teoria de Bronislaw Baczko, torna o imaginário social inteligível e comunicável. O discurso para o autor trata-se de uma “reunião das representações colectivas numa linguagem”<sup>53</sup>. O mito, conforme foi abordado por Brandão, pode ser também uma representação coletiva, assim, na medida em que expressa as crenças comuns institui a ideia de coletividade, que possibilita o controle das práticas sociais por aquele que elabora e institui o mito, como a *Teogonia*, uma narrativa tão reforçada, tão presente entre os gregos, que inspirou outros poetas.

Aquele que detém o controle do mito possui o controle do imaginário social e, por conseguinte, das práticas sociais, enfim, retêm o poder, designadamente político, dentro de sua sociedade; assim compreendemos o *mito* como um discurso legitimador que veicula e atua na manutenção dos imaginários sociais. Por essa razão, destacamos a narrativa mítica *Hino à Hekate*, de Hesíodo (*Teogonia*, VII a.C., vv. 404-452). A participação da deusa na referida composição pode vir a expressar as crenças comuns de um determinado grupo social, essa seria uma das questões que este *Hino* provoca nos pesquisadores devido à deusa ser mencionada somente nos versos 404 – 452, e porque Hesíodo não concedeu a mesma relevância a outros deuses ao elaborar um Hino à deusa. Como essa seção se destaca das outras partes da poesia, que tratam da cosmogonia e da apoteose e legitimação do líder dos olímpianos Zeus, interrogam-se os estudiosos se a família de Hesíodo cultuava a deusa *Hekate* e, assim sendo, a trouxe (de volta)<sup>54</sup> para a Grécia vinda da Ásia Menor, dado relevante para a constituição de sua identidade a qual confrontaremos com narrativas posteriores.

Possuímos documentos textuais (narrativas míticas, conforme já foi apontado, obras filosóficas, poesias, tratado médicos etc), imagéticos (vasos) e epigráficos (lâminas de chumbo – *katádesmoi*) em contrapartida à tradição oral dos mitos e dos rituais. Deste modo, é

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 306-7.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 311.

<sup>54</sup> Os estudos não confirmam se a família do poeta migrou primeiro para a Ásia Menor e então retornou à Grécia, ou se realmente pertenciam à Anatólia.

pontual destacar a participação da Arqueologia para um maior entendimento da identidade da deusa *Hekate*, pois através dos documentos e do seu contexto social de produção (diálogo com a História) percebe-se uma ligação identitária mais recuada da deusa *Hekate* na região da Ática, ratificando a matriz grega para a divindade.

As evidências apontam para diferentes respostas, sem, contudo deixar indícios que comprovam a sua matriz grega ou Anatólia. Por exemplo, William Berg em seu artigo<sup>55</sup> pretende comprovar sua hipótese de *Hekate* ser também uma divindade grega assim como Dionísio, cujo nome se encontra presente na escrita Linear B, fato que indica a existência de seu culto desde a Idade do Bronze entre os micênicos (XV – XII a.C.). Optamos por selecionar a matriz grega, devido às evidências literárias como a poesia de Hesíodo difundida de forma oral e escrita em território grego e arqueológicas como as identificações realizadas por pesquisadores como Catherine Morgan entre a deusa *Hekate* e outras divindades. Ambas as evidências tornam-se relevantes para demonstrar que durante a emergência da *polis* houve um processo de transformação política que determinou a estrutura e organização da *polis* de Atenas.

A deusa *Hekate*, como destacam alguns pesquisadores<sup>56</sup>, não possui um mito próprio e sua participação nas narrativas míticas torna-se secundária. As mais antigas narrativas míticas que apresentam *Hekate* à sociedade grega são a *Teogonia* do poeta Hesíodo entre o VIII e VII séculos a.C. e o *Hino Homérico à Deméter*, entre o VII e VI séculos a.C.<sup>57</sup>.

Na *Teogonia*, o poeta dedica à deusa o *Hino à Hekate*<sup>58</sup>, o qual apresenta sua genealogia, suas atribuições, seu relacionamento com os demais deuses. O especialista nos estudos sobre a deusa *Hekate* Robert Von Rudloff (1999, p. 8) chama a atenção para a ausência do nome da deusa no resto da composição, causando dúvidas sobre a autenticidade da passagem. O autor enumera ainda mais três problemas acerca da autenticidade indicando ser uma interpolação, a saber: primeiro, a imagem da deusa no Hino tem pouca relação com as evidências literárias posteriores; não há menção sobre o atributo de ser ctonia, lunar ou à magia, os archotes ou à encruzilhada. Suas atribuições deixam transparecer singularidades ao contexto do poema, porém demonstram-se universais a outras divindades e, por último, o

<sup>55</sup> BERG, W. *Hekate: Greek or “Anatolian”?* Numen, Vol. 21, Fasc. 2 (Aug., 1974), p. 128-140.

<sup>56</sup> GRIMAL, 2000, p. 193. BRANDÃO, 2009, p. 288.

<sup>57</sup> Sobre a datação da *Teogonia* ver: RUDLOFF, Robert Von. *Hekate in Ancient Greek Religion*. Victoria: Horned Owl Press, 1999. E sobre a datação dos *Hinos Homéricos* ver: SERRA, Ordep. *Homero. Hino homérico a Deméter*. Tradução, introdução e notas por Ordep Serra. Edição bilíngue. Série Kouros. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

<sup>58</sup> Anexo A.

autor enfatiza a obscuridade da sua relação de parentesco para alguém que possuía tantas honras.

Acreditamos ser possível a relação lunar refutada por Rudloff<sup>59</sup>, pois localizamos uma possível ligação no verso 414: “ἦ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ’ οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς” (Ela também do Céu constelado partilhou a honra). Em grego, οὐρανοῦ (*ouranos*) quer dizer a personificação do céu<sup>60</sup> e, constelado, indica noite. O poeta permite a associação da deusa com a Lua ou mesmo com uma das fases lunares – Lua Nova – ao enunciar a partilha de honras com o céu noturno. Sua relação com a noite se torna evidente no período Clássico através do médico Hipócrates de Kos, que a identifica como razão dos pesadelos noturnos e assombrações<sup>61</sup>. Destacamos uma relação e não uma personificação como a de Urano, ou seja, não estamos considerando *Hekate* personificação da Lua.

Acreditamos que a questão da autenticidade do Hino sugere uma popularidade da deusa *Hekate* ou proselitismo por parte de Hesíodo ou a interpolação de algum poeta tardio como aponta Rudloff<sup>62</sup>.

Outra questão que não foi esquecida é a da ausência de uma narrativa mítica própria, fato este que nos leva a questionar: entre os gregos haveria alguma relevância tal narrativa? Provavelmente a deusa *Hekate* já fizesse parte do imaginário social dos gregos e Hesíodo ao chegar ou retornar à Grécia<sup>63</sup> buscou reunir as informações disponíveis até então através da oralidade sobre as divindades e registrou-as em forma de Hinos e na *Teogonia*. Ou mesmo antes, durante expansão micênica no Mediterrâneo oriental<sup>64</sup> (ver Mapa 2 a seguir), entre os séculos XIV e XII a.C., a deusa *Hekate* pode ter sido levada para a Ásia Menor.

---

<sup>59</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 103-4.

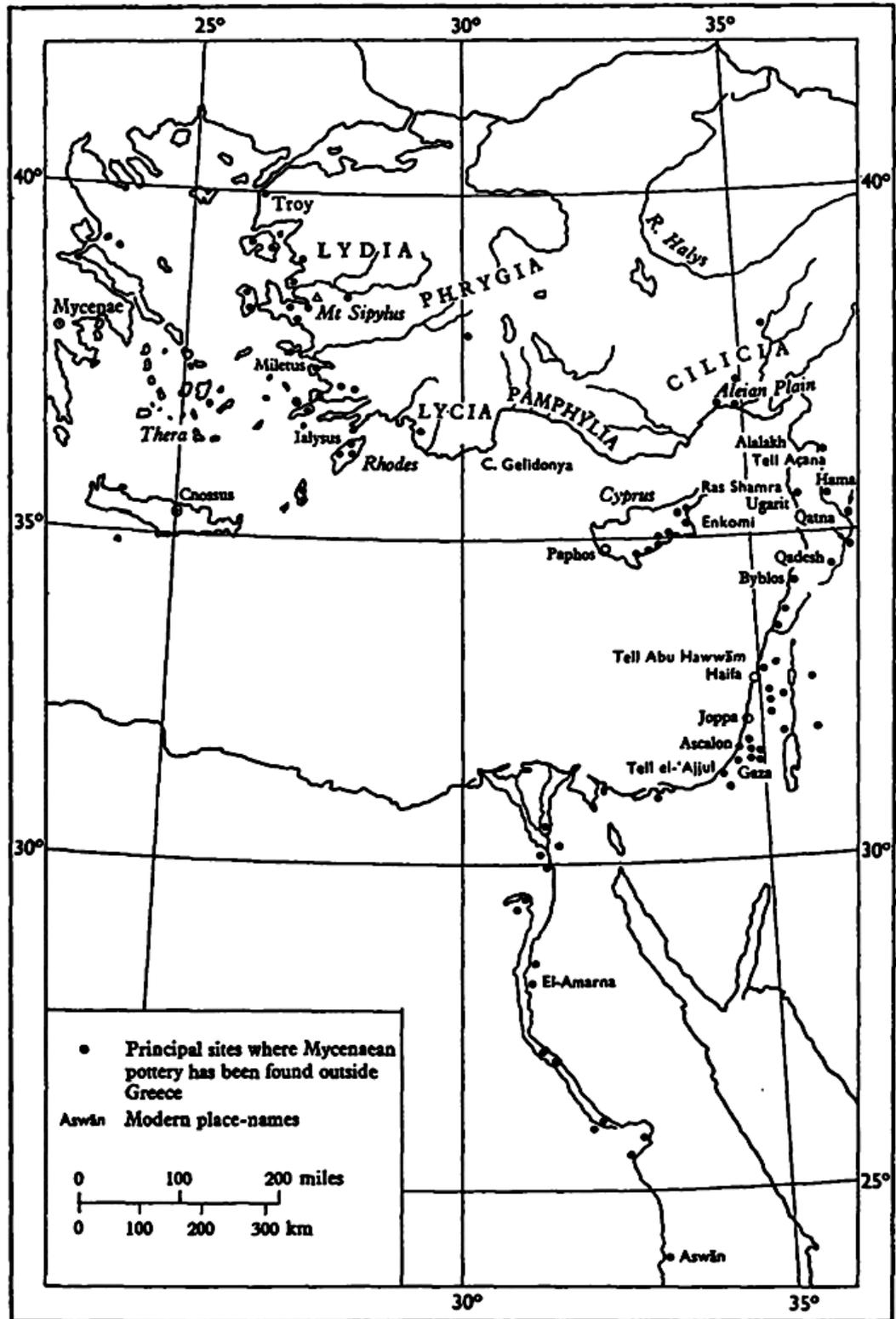
<sup>60</sup> BRANDÃO, 2009, p. 201-2.

<sup>61</sup> O médico Hipócrates de Cós (V a.C.) em seu tratado *Da Doença Sagrada* aponta para quais divindades causam convulsões ou outros sintomas no doente e dentre elas se encontra a deusa *Hekate*: “Mas os terrores que aparecem durante a noite, e febres e delírios, e saltos para fora da cama, e aparições assustadoras, e fugir para longe, tudo isso pertence à Hécate” (HIPPOCRATES, *Da Doença Sagrada*, Seção 1)

<sup>62</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 9.

<sup>63</sup> Hesíodo migrou de Cyme na Aeólia (Anatólia) para Ascra (Beócia, Grécia). (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, vv 638-640).

<sup>64</sup> Sobre a expansão micênica ver: EDWARDS, I. E. S. et al (Editores). *The Cambridge Ancient History Volume 2, Part 2: The Middle East and The Aegean Region c. 1380-1000 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 17ª Edição, 2008.. E também: VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 15ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2005.



Mapa 2 - Expansão Micênica. Mapa com os principais locais onde foram encontradas cerâmicas Micênicas fora da Grécia, demonstrando o contato que já havia entre Grécia e Anatólia desde o século XII a.C.. Bibliografia: EDWARDS, 2008, p. 183.

Os mitos eram importantes para os gregos das *poleis*. De acordo com Jean Pierre Vernant<sup>65</sup>, o mito era um “instrumento de informação sobre o mundo do além” e Pierre Grimal<sup>66</sup> afirma que o mito não era estático nem alheio à realidade, ele segue as “condições históricas e étnicas”, ou seja, o mito é uma narrativa em movimento que revela sobre a sociedade o qual está inserido.

Apesar da *Teogonia* não fazer parte de nossa documentação, é uma importante referência que se deve levar em consideração, pois de acordo com Vernant<sup>67</sup>, tanto Hesíodo como Homero forneceram as referências para os autores que vieram depois, como também para o público que as ouviu ou leu as narrativas míticas.

Relembrando o episódio da *Titanomaquia* narrado por Hesíodo, que relata a luta entre os Titãs e Zeus que durou pelo menos dez anos com a vitória do grupo liderado pelo olimpiano Zeus. Tal fato nos leva a refletir sobre uma outra visão que privilegie o embate entre os deuses como representantes de dois grupos sociais. O *Hino à Hekate* pode significar a presença de uma forte divindade feminina autóctone e a organização e funcionabilidade de um grupo social matriarcal que em determinado momento se aliou/submeteu ao grupo social patriarcal liderado por Zeus e os olimpianos.

O *Hino à Hekate* não apresenta os cultos prestados à deusa ou as oferendas, mas sim áreas em que a deusa atua, como a justiça e política (assembléias), ou como prefere Rudloff<sup>68</sup>, grupos de pessoas: “líderes, guerreiros, atletas, cavaleiros, pescadores e pastores” para os quais a deusa *Hekate* auxilia, de acordo com Hesíodo. Aqui temos uma noção dos grupos sociais que compõem a sociedade grega entre os séculos VIII e VII a.C., e podem representar grupos antigos que tinham seu lugar de fala junto à sociedade e estariam neste momento interagindo as suas atividades junto aos novos grupos emergentes do processo de migração. Poderiam ainda representar o grupo social que cultua a deusa *Hekate*, conforme aponta a arqueóloga Christine Morgan para o sítio na região de *Pherai* (Tessália) cujo templo da deusa *Enodia* indica fundações do período VI a.C.. A autora também afirma que o culto à deusa *Enodia* era local em *Pherai* desde o século VIII a.C. (MORGAN, 2005, p. 93).

A genealogia divina de Hesíodo, a *Teogonia*, levanta discussão entre diferentes pesquisadores conforme Kathryn Stoddard<sup>69</sup> aponta a respeito da matriz Cária ou Grega.

---

<sup>65</sup> VERNANT, 2006a, p. 20.

<sup>66</sup> GRIMAL, 1982, p. 15.

<sup>67</sup> VERNANT, op. cit., p. 16.

<sup>68</sup> RUDLOFF, 1999, p. 19.

<sup>69</sup> STODDARD, K. *The narrative voice in the Theogony of Hesiod*. Leiden: Brill, 2004. Mnemosyne Supplementum 255, nota 32, p. 8. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=ZnzoT58sPpMC&printsec=frontcover&hl=pt->

West (1966) apud Stoddard levanta uma possível relação comercial entre o pai de Hesíodo e a cidade de Mileto indicando assim a ligação de *Hekate* com a família do poeta, além de acreditar que a deusa seja a divindade primária de Hesíodo. Em Mileto, se encontra a mais antiga evidência de culto à deusa, porém conforme segue a autora, vários estudiosos discordam da matriz cária para *Hekate* estabelecendo a Grécia como sua terra de origem. Stoddard aponta os estudos de Mazon (1928) que afirma que o culto à deusa já existia na Beócia antes mesmo de Hesíodo chegar; Berg (1974) argumenta em um trabalho historiográfico no qual analisa até mesmo a questão do nome da deusa, a origem estaria na Grécia e não na Ásia Menor; Kern (1926) contesta Mazon ao declarar que não há informações suficientes da religião na Beócia para determinar quais deuses eram cultuados na região.

Patricia Marquardt<sup>70</sup> (1981, p. 243-260) aponta a matriz Cária da deusa utilizando os nomes teofóricos e monumentos como uma evidência arqueológica da existência de *Hekate*. A pesquisadora destaca que a evidência mais antiga que se tem do culto à deusa trata-se de uma inscrição no templo do deus *Apollo Delphinus*, em Delfos, datado do século VI a.C.<sup>71</sup>. A autora segue afirmando ser *Hekate* a divindade que, juntamente com Zeus *Panamaros*, protege a região de Estratoniceia (Ásia Menor), mas a relação de *Hekate* com Estratoniceia se desenvolve a partir do fim do III século a.C., quando Lagina deixa de pertencer a Koranza (atual Turgut) e passa ao domínio de Estratoniceia. O culto que envolve *Hekate* e Zeus *Panamaros* de acordo com a arqueóloga Christina Williamson<sup>72</sup> é tardio, do período romano, datado entre os séculos II e I a.C..

Marquardt<sup>73</sup> associa o deus Apolo e *Hekate* ao se referir à deusa em companhia de *Apollo Delphinus* em inscrições no próprio templo do deus em Mileto no VI século a.C. protegendo as entradas. Entretanto, William Berg<sup>74</sup> aponta que este é o único artefato epigráfico (inscrição) que *pode* ser associado à deusa *Hekate* na Cária antes do II século a.C.. Mas adverte que essa inscrição, apesar de estar em uma cidade Cária, não aponta a relação

---

BR&source=gbs\_ge\_summary\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 07 jan. 2012. Gostariamos de esclarecer de que não dispomos das referências dos autores citados, porém, trata-se de uma bibliografia pertinente à presente pesquisa sendo pontual seu registro aqui a fim de levantar questões posteriores.

<sup>70</sup> MARQUARDT, P. A. A Portrait of Hecate. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 102, n. 3, p., outono, 243-260. 1981.

<sup>71</sup> MARQUARDT, op. cit., p. 251.

<sup>72</sup> WILLIAMSON, C. Case study: Stratonikeia and the sanctuary of *Hekate* at Lagina. Disponível em: <http://home.tiscali.nl/polissanctuary/research-case-lagina.html>. Este é o *site* pessoal em que se encontra os trabalhos da arqueóloga, assim como estudo de caso aqui referido.

<sup>73</sup> MARQUARDT, op. cit., loc. cit..

<sup>74</sup> BERG, W. *Hecate*: Greek or "Anatolian"? Woodside: Numen, Vol. 21, Fasc. 2, p. 128-140, 1974, p. 134.

entre Zeus e a deusa como possui em Lagina (também uma cidade Cária). Considerando assim a relação Zeus/*Hekate* o elo que ratifica o culto da deusa na Ásia Menor.

Desta forma, Berg pretende estabelecer a matriz grega para *Hekate*. Para isso, o pesquisador trabalha com documentações literária e arqueológica, as quais grande parte foi elaborada na Grécia continental, em especial na Ática. Berg sugere que mesmo considerando o *Hino à Hekate* como uma interpolação à *Teogonia* original, trata-se de uma produção textual do período Arcaico grego, ou seja, demonstra a presença da deusa antes do período Clássico no continente grego.

Esta é outra razão para trabalhar o *Hino*, trata-se de um dos documentos mais antigos sobre a deusa *Hekate* e foi encontrado em solo grego além de ter produzido implicações acerca do nome da deusa ser grego ou Anatólio. William Berg<sup>75</sup> sugere que os equívocos dos especialistas ao determinar as relações que o termo *hekat-* apresenta, podem nos fazer acreditar na matriz Cária, porém não corroboram a teoria.

Esta hipótese teve como ponto de partida um altar do período arcaico atribuído à deusa *Hekate* no recinto de *Apollo Delphinius* em Mileto (século VI a.C.), conform apontado acima, a única evidência sobre a presença da deusa anterior ao século II a.C., mas Berg argumenta que o templo não é da deusa e ela não apresenta a relação com Zeus conforme ocorre em Lagina.

Patricia Marquardt<sup>76</sup> aponta para duas possíveis evidências do período Arcaico da deusa *Hekate*: a) a mesma de William Berg<sup>77</sup>, o altar no templo de Apolo com uma inscrição dedicada à deusa *Hekate* pelos *prutáneis* - membros da *Boulé* (Conselho) dos Quinhentos - Euthras e Leodamas datado do sexto século; b) de acordo com N.J. Richardson<sup>78</sup>, o *Hino Homérico à Deméter* sugere que *Hekate* é identificada com *Ártemis Propylaia* em Eleusis, a mesma compartilhou um templo com o deus do mar *Poseidon* na entrada do santuário.

Outro argumento de que Berg<sup>79</sup> refuta a associação entre *Hekate* e Apolo diz respeito ao epíteto atribuído ao deus: *Hekatos* e *Hekatobolos*, que apontam para nomes teofóricos<sup>80</sup>.

---

<sup>75</sup> BERG, op. cit., p. 134-5.

<sup>76</sup> MARQUARDT, 1981, p. 251.

<sup>77</sup> BERG, op. cit., p.

<sup>78</sup> RICHARDSON *apud* MARQUARDT, 1981, p. 251.

<sup>79</sup> BERG, op. cit., p. 128-140, *passim*.

<sup>80</sup> Como o historiador *Hekateus* de Mileto, que reivindica sua descendência de um deus conforme Heródoto (V a.C.) na obra *História*, Livro II, 143: “O historiador Hecateu, encontrando-se certa vez em Tebas, falara aos sacerdotes do Egito de sua genealogia, fazendo-a remontar a um deus, que contava como o décimo-sexto dos seus ancestrais. Os sacerdotes procederam para com ele como depois fizeram comigo, embora eu nada lhes tivesse dito sobre minha família. Conduziram-me a uma das dependências do templo, onde me mostraram colossais estátuas de madeira que lhes haviam legado os grandes sacerdotes, pois cada um destes não deixa, em vida, de ali colocar sua estátua. Enumerando-as todas na minha presença, provaram-me,

Porém no século V a.C. não observou registros indicando a utilização de nomes contendo elementos alusivos a algum deus ou deidades. O autor nos alerta para o significado do nome *hekatos* que apresenta ambiguidades, pois seria ele atribuído a Apolo entre os gregos Jônios, das costeiras e insulares no período arcaico e não à deusa *Hekate*, como se deseja acreditar. E Berg acrescenta que sendo o culto deste deus importante em Mileto, então nada mais natural que os meninos jônios ou cários helenizados tivessem nomes teofóricos relacionado ao termo *hekat* como *Hekateus* de Mileto.

Na Grécia, em *Pherai* (Tessália), de acordo com a arqueóloga Catherine Morgan<sup>81</sup>, há vestígios de um templo construído à deusa *Enodia* (um dos epítetos de *Hekate*) no ano 300 a.C., mas há fundações mais antigas no mesmo templo que indicam a construção de um templo no século VIII a.C.. A pesquisadora afirma que o culto à *Enodia* era realizado em *Pherai*, assim como indica que esta divindade local mais tarde foi associada à *Hekate* e Deméter. Essa mesma divindade, por sugestão de seu nome (*Enodia* = “na estrada”), apresenta relação com as estradas, as mesmas cujas margens se tornam espaços sagrados de sepultamento na Tessália, implicam à deusa uma relação com o Mundo dos Mortos, atributos identificados à deusa *Hekate* no período Clássico.

Acreditamos que a divindade *Enodia* aqui referida seja *Hekate*, considerando sua ligação tardia com as encruzilhadas. Esta associação evidenciada apenas a partir do período Clássico<sup>82</sup> poderia ser um acréscimo ao mito cuja ligação anterior era com o epíteto *Enodia* (“na estrada”). Conforme Grimal<sup>83</sup> afirmou o mito não é estático nem escapa à realidade, podendo ter se adequado à nova realidade da sociedade grega do período Clássico.

Rudloff<sup>84</sup> aponta para a associação entre a deusa de *Pherai* e a deusa *Hekate* no século V a.C.. Nesta relação, *Hekate* seria, de acordo com alguns estudiosos, a “proprietária original” do epíteto *Enodia* e, esta fusão teria ocorrido antes ou durante o V século a.C.. A pesquisadora Sarah Iles Johnston<sup>85</sup> identifica a ligação *Hekate-Enodia* com aparições de

---

pela do último morto, que cada um daqueles sacerdotes era filho de seu predecessor, mas sem admitir, todavia, que eles tivessem sua origem em algum deus, como Hecateu quisera fazê-los acreditar falando-lhes de sua genealogia. A essa afirmativa do historiador, eles opuseram a genealogia daqueles pontífices, limitando-se a dizer-lhe que cada um deles representava um *piromis* (termo egípcio, correspondente a bom e virtuoso) gerado por outro *piromis*, continuando assim até o último daquela geração de sacerdotes. Sua origem, eles não a deviam a nenhum deus ou herói.”

<sup>81</sup> MORGAN, C. The Archaeology of Sanctuaries in Early Iron Age and Archaic Ethene. A preliminary view. p. 92-109. In: MITCHELL, L. G.; RHODES, P. J.. *The Development of the polis in Archaic Greece*. London: Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 93-4.

<sup>82</sup> Antes do período Clássico não há evidências diretas à associação *Enodia / Hekate / encruzilhadas*. RUDLOFF, op. cit., p. 117.

<sup>83</sup> GRIMAL, 1982, p. 15.

<sup>84</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 113-7.

<sup>85</sup> JOHNSTON, 1999, p. 204.

espíritos à noite, relação esta apontada pela escola de medicina hipocrática no V século a.C. no tratado *Da Doença Sagrada*.

Ao tratar do epíteto de *Hekate* como *Enodia*, Rudloff<sup>86</sup> nos chama a atenção para a conexão com a magia e ervas que as mulheres da Tessália apresentam, assim como Johnston<sup>87</sup> destaca o relato de *Polyaenus* (orador macedônio que viveu em Roma, II d.C.) na obra *Estratagemas da Guerra* (Livro VIII, cap. 43) sobre uma princesa tessaliana sacerdotisa de *Hekate Enodia* especialista no conhecimento e aplicação de drogas na época das migrações jônias para a Ásia Menor. Desta forma, a autora aponta para a ligação com as ervas e a magia que a *Enodia* apresenta na Tessália.

Os epítetos da deusa *Hekate* são deveras relevantes à sua formação identitária, devido ao mistério que envolve suas origens, como a ausência de uma narrativa mítica própria, anterior ou pertencente ao período Clássico onde a divindade seja a personagem principal e não seja narrada apenas sua genealogia, e as relações com outros deuses. A narrativa tardia de Diodoro da Sicília, século I a.C., caracteriza a deusa como mais cruel que seu pai ao qual matou a fim de usurpar o trono, além de utilizar venenos para cometer seus assassinatos, venenos como o acônito<sup>88</sup>, droga também associada à Medeia pelo poeta latino Ovídio (I a.C.-I d.C.) nas *Metamorfoses*, livro VII, 404, onde o poeta confirma que a planta cresceu no solo dos citas, infectado pela espuma da baba de Cérbero. O historiador grego também localiza geograficamente a deusa nos confins da Criméia, situada como uma república autônoma da atual Ucrânia, bem longe de Atenas (ver Mapa 3 abaixo), dos gregos, pois a Criméia é região conhecida por habitação do povo bárbaro<sup>89</sup> *Citas*, localização ratificada por Ovídio na obra citada acima no mesmo livro VII, verbete 404. Diodoro nos sugere desta forma, afastar a matriz grega da deusa *Hekate*, ao mesmo tempo em que fortalece os epítetos que permanecerão até os dias atuais: *feiticeira*, mulher cruel que manipula ervas com fins prejudiciais.

---

<sup>86</sup> RUDLOFF, op. cit., loc. cit..

<sup>87</sup> JOHNSTON, 1990, p. 24.

<sup>88</sup> Os sintomas de envenenamento são formigamento e dormência da língua e da boca e uma sensação de formigas por todo o corpo, náuseas e vômitos com dor epigástrica, dificuldade para respirar, o pulso irregular e fraco, pele fria e úmida, palidez, tontura, vertigem, mente permanece limpa. [...] Nota do Editor: Acônito e Belladonna se dizia ser os ingredientes para as bruxas: 'pomada de voar'. Acônito provoca uma ação irregular do coração, e Belladonna produz delírio. Esses sintomas combinados podem dar uma sensação de "voar". Disponível em: <<http://botanical.com/botanical/mgmh/a/aconi007.html>>. Acesso em: 17 nov. 2011. Versão eletrônica do livro "A Modern Herbal" de Maud Grieve, publicado originalmente em 1931.

<sup>89</sup> Os gregos consideravam *bárbaros* os povos que não falavam sua língua, além de reduzi-los a seres ininteligíveis e de natureza inferior, a saber: egípcios, persas, citas e trácios. (FINLEY, M. I. *Os Gregos Antigos*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 16).



Mapa 3 - Península da Criméia (Ucrânia) em relação à Atenas (Grécia). As áreas circunscritas de vermelho correspondem à Grécia e à Península da Criméia (ou Táurica (*Chersonesus Taurica* ou *Scythica*)), República Autônoma da Ucrânia, este último local seria o lar da deusa *Hekate* de acordo com Diodoro da Sicília (I a.C.). Disponível em: < <http://www.europa-turismo.net/mapas/europa-mapa.htm> >. Acesso em: 30 jul. 2011.

Os epítetos são, desta forma, a parte concreta da deusa que permanece na memória e na imaginação coletiva; na memória ela permanece de forma estática, enquanto no imaginário social ela é reinventada, adaptada às necessidades e conflitos da sociedade. Percebemos este movimento desde o período Clássico, da emergência do médico Hipócrates de Cós.

Portanto, a seção abaixo deste capítulo se dedica aos epítetos que a deusa obteve no período Clássico, tendo como base o estudioso Robert Von Rudloff. Assim poderemos compreender um pouco da permanência da deusa nos dias atuais.

## 1.2 Competências da deusa *Hekate*

Ao estudar temas como as divindades gregas na Antiguidade, torna-se possível perceber a importância dos epítetos entre os gregos para o reconhecimento, identificação, associação sobre qual divindade estavam se referindo, causando um pouco de dúvida para aqueles que herdaram os conhecimentos, visto que um mesmo epíteto cabe em diversos deuses e deusas.

A deusa *Hekate* apresenta pelo menos cinco principais atribuições que lhes renderam tais epítetos, organizados sistematicamente por Rudloff<sup>90</sup>, e que nos pareceu um estudo sério e sintético, apontando caminhos para aqueles que desejassem se aprofundar. São eles: *Propylaia*, *Porpolos*, *Phôsphoros*, *Kourotrophos* e *Chthonia*.

### 1. *Propylaia* – guardiã apotropaica

Oferece proteção nas entradas. O ritual realizado nessas passagens pode apresentar três funções básicas: estabelecer um limite para proteger o que está dentro do mundo exterior, ajudar viajantes ao partir e retornar para a entrada e, por último, vigiar o movimento transitório pela entrada.

A primeira função é atribuída à *Hekate* a partir da representação de Alkamenes no templo da deusa Athena Nike, no período Clássico. É também atribuída a Hermes pela mesma razão: presença junto à *Hekate* na entrada da Acropolis Ateniense. A deusa Atena Niké é associada à proteção física conforme evidências epigráficas da vitória em 480 a.C. dos gregos sobre os persas. Posta junto à Atena Niké, a deusa *Hekate* pode indicar proteção apotropaica, assim como Fullerton citado Rudloff<sup>91</sup> indica ser esta a função mais apropriada da estatueta de *Hekate Triforme* (ver figura 1), como referida acima esculpida por Alkamenes, *Hekate Epipyrgidia*. Patricia Marquardt associa a deusa *Hekate* de Alkamenes – protetora das entradas – à inscrição localizada no templo de Apolo Delphinus em Mileto no VI a.C., indicando que esta seria uma função antiga à deusa.

Nilsson apud Rudloff<sup>92</sup> levanta a questão sobre a função apotropaica da deusa pertencer aos primeiros tempos e, no século V a.C., além de proteger ela também poderia enviar o mal, conforme aponta o médico Hipócrates de Cós no tratado *Da Doença Sagrada* (V a.C.) sobre os ataques noturnos atribuídos à deusa *Hekate*.

Entre o III e I séculos a.C. *Hekate* será associada à protetora dos portões simbolizada através de uma chave carregada pela deusa. Inclusive, em Lagina, no festival de *Hekatesia*, é realizada a procissão da chave (*kleidos pompe*) durante o I a.C. conforme corrobora a arqueóloga Christina Williamson. As principais evidências que dispomos sobre a relação entre a deusa e as chaves, de acordo com Rudloff são: o Hino Órfico à *Hekate* (III-II a.C.)

<sup>90</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 91-129, passim.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>92</sup> NILSON apud RUDLOFF, op. cit., p. 95.

onde a deusa é chamada de *portadora da chave* (*kleidouchos*), a *kleidos pompê* (I a.C.) na Ásia Menor e os Oráculos Caldeus (II d.C.) (RUDLOFF, 1999, p. 95).



**Figura 1** - Representação da estatueta de *Hekate Triforme*. Reprodução de um *Hekateion* (coluna votiva à *Hekate Triforme*) representação da *Hekate* de Alkamenes. Mármore romano, I-II dC. Metropolitan Museum. Bibliografia: HEKATE TRIFORME. Representação da estatueta de *Hekate Triforme*. Disponível em: < <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1987.11.2>>. Acesso em: 27 maio d 2011. Ver Apêndice D.

A segunda função, subsidiar os viajantes em sua jornada, de acordo com Rudloff (1999, p.93), não deve ser associada à deusa, pois não há evidências de que *Hekate* protegesse viajantes ou mesmo viagens. Entretanto, a pesquisadora Catherine Morgan aponta uma identificação com a deusa *Enodia* de Pherai na Tessália com as deusas *Hekate* e Deméter. Essa divindade, *Enodia*, demonstrou uma dupla associação entre os mortos e os viajantes

posteriormente atribuída à *Hekate*, a saber: o significado do termo *enodia* (*no* ou *sobre o caminho*) e a prática de sepultamento à beira das estradas própria dos tessalianos<sup>93</sup>.

A terceira e última função relacionada aos rituais gregos para as entradas, diz respeito ao movimento transitório que ocorre nas entradas. Rudloff aponta que os estudiosos tendem a associar todos os tipos de transição à deusa, como Johnston<sup>94</sup> porque a transição implica transpor limites, como uma encruzilhada de três caminhos, considerada pela autora um local liminar.

Rudloff<sup>95</sup> aponta o casamento como um processo de transição, porém a única ligação deste tipo está registrada em um vaso do século V a.C. onde aparece a deusa *Hekate* cujo tema é o casamento da divindade marinha Tétis e o rei mortal Peleu (pais de Aquiles). A deusa demonstra assim seu poder de transitar entre os dois domínios: o dos mortais e dos imortais. Outra transição semelhante pode ser observada no *Hino Homérico à Deméter*, onde a deusa *Hekate* guia a filha de Deméter de volta à mãe e sua imagem no vaso do período Clássico: *Retorno de Perséfone* (ver figura 2) apresenta esta transição, do Mundo do Hades/Mundo dos Mortos para o mundo dos homens/mundo dos vivos.



**Figura 2** - Vaso *Retorno de Perséfone*. Reprodução da cratera *Retorno de Perséfone*. Face A: Perséfone, Hermes, Hekate e Deméter, em sentido horário; Face B: Uma mulher entre dois homens preparando uma homenagem aos deuses ctônios. Região da Ática, 440 a . C. The Metropolitan Museum. Bibliografia: RETORNO DE PERSÉFONE. Disponível em: < <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/28.57.23>>. Acesso em: 26 jun. 2011. Ver Apêndice E.

<sup>93</sup> MORGAN, 2005, p. 93.

<sup>94</sup> JOHNSTON, 1990, p. 25.

<sup>95</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 99.

Concordamos com Rudloff que a função apotropaica para a deusa é a mais adequada e sustentada pelas evidências arqueológicas<sup>96</sup>, principalmente no sentido de proteger contra forças naturais ou espíritos inquietos, apesar da deusa não ser chamada de *defensora* ou *guardiã*, as evidências arqueológicas a situam nas entradas de templos e casas.

## 2 *Propolos – a assistente que conduz*

As características *guia* e *companheira* podem ser confundidos com *Hekate Propylaia*, mas Rudloff argumenta sobre a especificidade das evidências suficiente para uma análise separada. O autor destaca a movimentação da *Propolos* contra a imobilidade da *Propylaia*, pois na primeira atribuição a deusa estaria em analogia à sociedade grega, como um servo que acompanha e auxilia no que o(a) nobre precisar, enquanto a *Propylaia* indica proteção a todos na casa, porém em um local limitado. Fullerton apud Rudloff<sup>97</sup> aponta que imagens apotropaicas devem ser estáticas para um funcionamento adequado.

Outra diferença consiste na diferença das evidências: a *Propolos* se localiza na literatura e a *Propylaia* tem relação com artefatos físicos: como pequenas esculturas e entradas de santuários, como a estatueta de Alakamenes.

A melhor evidência é o *Hino Homérico à Deméter* na qual a deusa *Hekate* guia e acompanha a deusa Perséfone no reencontro com sua mãe. Apesar de não haver evidências literárias, *Hekate* pode ter sido companheira de Cibele, conforme aponta uma estátua do grupo de *naiskos* (pequeno templo em forma clássica, com colunas ou pilares e frontão) localizados na Frígia, relacionando-a também à mesma função com a Deusa da Samotrácia. A presença da deusa no vaso citado acima sobre o retorno de Perséfone do Mundo Subterrâneo implica também em sua participação nos Mistérios de Elêusis.

Rudloff<sup>98</sup> argumenta acerca da característica pessoal desta função de guiar e acompanhar alguém como forte representação da deusa em um ou mais dos três maiores mistérios que está envolvida: Elêusis, Samotrácia e Argos. O autor acredita que este epíteto era como se a deusa guiasse os novatos nos Mistérios de Deméter e Perséfone.

---

<sup>96</sup> Pausânias situa a deusa *Hekate Tríplice* à entrada do templo da deusa *Niké* na Acrópole, esculpida por Alkamenes no período Clássico. No século V a.C., Aristófanes na peça *As Vespas*, v.800, também ratifica a função apotropaica dentro do âmbito judicial da *Hekate Tríplice* ao situá-la na entrada das casas: Philocleon para si mesmo: “[...] Você vê, os oráculos estão se tornando realidade; [800] Ouvi dizer que predisse que um dia os atenienses dispensariam justiça em suas próprias casas, que cada cidadão teria-se um pequeno tribunal construído em sua varanda semelhante aos altares de Hekate, e que haveria tais antes de cada porta.”

<sup>97</sup> FULLERTON apud RUDLOFF, op. cit., p. 100.

<sup>98</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 100-2.

### 3. *Phosphoros – iluminadora ou portadora de tochas*

Este é o epíteto mais comum de *Hekate*<sup>99</sup>. Esta atribuição apresenta, assim como a *Propylaea*, pelo menos quatro outras possíveis funções: *Deusa Protetora dos Nascimento*s, *Deusa Lunar*, *Deusa da Manhã e das Estrelas da Noite* e *A Guia*.

Tochas são atributos comuns às deusas que protegem o parto. Segundo Rudloff<sup>100</sup>, o fogo associa-se ao nascimento como elemento purificador e de higiene. Entretanto antes do V século a.C. a deusa não é associada aos nascimentos e mesmo depois, brevemente no friso do templo em Pergamon (norte do litoral da atual Turquia) no nascimento de Zeus. Por tal razão, Rudloff não acredita que a deusa esteja associada com tochas pela mesma razão que as outras deusas: o nascimento.

Como deusa lunar, Warr apud Rudloff<sup>101</sup> e outros estudiosos acreditam que a deusa é e sempre foi a deusa que rege a Lua, porém suas evidências são todas do período Romano: Plutarco, Oráculos Caldeus, e mesmo a associação anterior com Ártemis é insignificante. Rudloff aponta que a característica de trazer luz portando tochas não é suficiente para haver uma relação entre a deusa e a Lua.

Algumas passagens da literatura grega apontam a relação lunar com a deusa. Em Sófocles, o dramaturgo associa suas tochas com o Deus-Sol Hélio:

Senhor Helio e as chamas sagradas,  
arma de *Hekate* Enodia,  
que ela possui quando liderava no Olimpo  
e em suas assombrações pela encruzilhada de três caminhos na Terra  
coroando-se com folhas de carvalho e  
caracóis de serpentes selvagens.<sup>102</sup>

O comediógrafo Aristófanes (V a.C.) aponta, ainda que frágil, a relação das tochas com a noite ao pedir que a deusa mostre/ilumine o caminho para Ésquilo flagrar o ladrão:

E você, filha de Zeus, sustentando tochas gêmeas  
mais lancinantes em suas mãos,  
*Hekate*, ilumine-me para Glyce  
para que eu possa entrar e pegá-la no ato.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> RUDLOFF, 1999, p. 102.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>101</sup> WARR apud RUDLOFF, op. cit., p. 103.

<sup>102</sup> *Rhizotomoi*, V a.C., frag. 535.1ff. (Rad.) In.: RUDLOFF, 1999, p. 161.

<sup>103</sup> Aristófanes, *As Rãs*, v 1362. In.: Aristophanes. *Aristophanes Comoediae*, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, vol. 2. F.W. Hall and W.M. Geldart. Oxford. Clarendon Press: Oxford. 1907.

Acreditamos que na obra hesiódica a *Teogonia* seja observada a relação da deusa com a noite no verso 414: “Ela também do Céu constelado partilhou a honra”<sup>104</sup>, conforme já foi apontado, em grego οὐρανοῦ (*ouranos*), quer dizer a personificação do céu<sup>105</sup> e, constelado, provavelmente indica noite. Outra relação com a noite é observada em Bacchylides, poeta do v século a.C., onde a deusa é chamada de filha da Noite (Nyx)<sup>106</sup>.

A relação da deusa e suas tochas como guia se localiza no contexto dos mistérios, como guia para os novatos nos mistérios das deusas Deméter e Perséfone. Esta última incumbência abordada por Rudloff pode indicar certa popularidade da deusa através da prática dos Mistérios, o que explicaria a representação de *Hekate* nas artes empunhando as tochas e sua frequente invocação como *Phosphoros*. O autor esclarece que *Phosphoros* (a portadora de tochas) tem a representação mais expressiva da deusa nas artes.

#### 4 *Kourotrophos* – rege o nascimento

Desde cedo, na *Teogonia*, *Hekate* rege o nascimento e segundo Rudloff<sup>107</sup> esse, assim como a educação das crianças e a morte são assuntos importantes para qualquer sociedade humana, e *Hekate* relaciona-se aos três temas.

Apesar de o título *kourotrophos* ser comum a mais de cinquenta divindades, como Gaia, Deméter, Eileithyia, Iphigenia, Artemis e *Hekate*, observamos que se tratam de divindades que em diferentes momentos e contextos tiveram contato com a deusa, até mesmo Gaia considerando que *Hekate* descende dos Titãs, que por sua vez descendem de Gaia e Urano<sup>108</sup>.

William Berg<sup>109</sup> associa *Hekate Kourotrophos* da *Teogonia* não só com o nascimento, mas com o nascimento do próprio Zeus nos versos 449-450: “O Cronida [Zeus] a fez nutriz de jovens que depois dela/com os olhos viram a luz da multividente Aurora.”<sup>110</sup>, e logo abaixo no verso 451: “Assim dêz o começo é nutriz de jovens e estas as honras”, podemos sugerir sua ligação com a educação destas crianças, as quais a deusa assistiu ao parto.

<sup>104</sup> “ἦ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ’ οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς”. Hesíodo, *Teogonia*. Tradução J.A.A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

<sup>105</sup> BRANDÃO, 2009, p. 201-202.

<sup>106</sup> Bacchylides Frag 1B, Scholiast on Apoll. Rhod. 3.467.

<sup>107</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 107.

<sup>108</sup> GRIMAL, 2000, p. 453.

<sup>109</sup> BERG, 1974, p. 130.

<sup>110</sup> Hesíodo, *Teogonia*. Tradução J.A.A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003. p. 131.

Em contrapartida, identificamos a ligação com a morte. Em geral, cabia às mulheres gregas os cuidados com o corpo do morto<sup>111</sup>, sua limpeza, vestimenta e lamentação, ou seja, as mulheres mantinham estreito contato com a morte<sup>112</sup>. Ainda que se percebam nos períodos Clássico e posteriores evidências conectando a deusa *Hekate* às assombrações e espíritos inquietos, isso a associa aos rituais de morte que envolvem mulheres, como Medeia, Circe e a própria deusa *Hekate* com o historiador Diodoro da Sicília. A evidência mais clara da relação da deusa com a morte é observada nas lâminas de chumbo com imprecações (*katádesmoi*) que no período Clássico trazem a deusa como segunda divindade mais evocada. Essas lâminas visavam à morte do inimigo/adversário, ratificando a relação com o Mundo dos Mortos (o mito de Perséfone) que a deusa *Hekate* já possuía. Infelizmente não podemos afirmar sobre o gênero ou faixa etária dos praticantes da magia de fazer mal ao inimigo (*katádesmos*), tanto daqueles que a realizam quanto daqueles que a solicitam.

Afora a associação negativa com a morte, a pesquisadora Maria Regina Candido afirma que:

[...] os atributos da mulher estariam associados à conotação negativa que a prática mágica havia adquirido no século V, como sendo uma atividade individual, misteriosa, praticada às escondidas em períodos noturnos e com uso de materiais frios depositados em locais úmidos.  
113

Esses atributos aos quais Candido se refere com base nos estudos da pesquisadora Neyde Theml constituiriam a seguinte relação binária de oposição<sup>114</sup>:

a) HOMEM = Sol / Dia / Luz / Direito / Quente / Seco / Externo / Guerra / Grave / Ímpar

b) MULHER = Lua / Noite / Escuro / Esquerdo / Frio / Úmido / Interno / Procriação / Agudo / Par

<sup>111</sup> BURKET, 1993, p. 374.

<sup>112</sup> Destacamos dois casos especiais no período Clássico os quais apontam os intensos contatos com o corpo do morto e seus respectivos cuidados: a Guerra do Peloponeso e a Peste em Atenas. Durante a Guerra do Peloponeso, conforme aponta o historiador grego Tucídides, a *pólis* glorifica o guerreiro morto em combate e assume a responsabilidade de trazer os corpos dos soldados mortos em campo de batalha para serem sepultados com honras (TUCIDÍDES, II, 24). No mesmo livro, mais adiante, o historiador aponta o descuido com os rituais fúnebres dos mortos acometidos pela peste (TUCIDÍDES, II, 52-3). O pesquisador Alair Duarte em sua monografia “*Paz Negativa na Atenas clássica: Guerras, discursos e Interesses de Estado*”, traz o episódio da Batalha Naval de Arginusas descrito por Xenofontes e Aristóteles onde o abandono dos corpos dos marinheiros mortos ou naufragados causou o julgamento e condenação dos estrategos responsáveis. (DUARTE, Alair Figueiredo. *Paz Negativa na Atenas clássica: Guerras, Discursos e Interesses de Estado* [monografia na internet]. Rio de Janeiro. 2008. Disponível em: < <http://www.nea.uerj.br/publica/monografias/paznegativanaatenasclassica.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2012, p. 84)

<sup>113</sup> CANDIDO, 2002b, p. 69.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 68.

O nascimento (procriação), a educação/criação de crianças e morte, eram atribuições femininas<sup>115</sup> e por sua vez associadas à deusa *Hekate*. Wilamowitz e Nilsson apud Rudloff<sup>116</sup> acreditam que a deusa possa ser considerada *Deusa das Mulheres*, entretanto Rudloff vai de encontro argumentando que a deusa apresenta poucas atribuições que são específicas às mulheres. Acreditamos que a deusa, ao abraçar três esferas primordiais da sociedade grega atribuídas ao feminino, pode ser considerada *Deusa das Mulheres*, além de ser cultuada particularmente pelas mulheres, conforme apontam em uma nota sobre a deusa as pesquisadoras Haiganuch Sarian e Daisi Malhadas<sup>117</sup>.

## 5 *Chthonia – da Terra*

Os estudiosos sobre a deusa afirmam<sup>118</sup> que a partir do período Clássico a divindade grega *Hekate* apresenta um lado ligado à magia de forma negativa, assustadora e aparentemente nova, conforme sugere Rudloff<sup>119</sup>. Durante o período Clássico e a Guerra do Peloponeso, a deusa estreita relações com as almas inquietas e a crença em fantasmas através de Hipócrates no tratado médico *Da Doença Sagrada*, no período Clássico, e no período Helenístico através de Teofrastos, na seção *O Homem Supersticioso* (na obra *Caracteres*, capítulo XVI). No período Arcaico, não há evidências diretas de tais relações entre a deusa e as almas/fantasmas.

Quase todas as divindades gregas podem carregar o título de ctônia, pois qualifica a fertilidade, as colheitas, o parto, o destino e a morte. Assim como Rudloff<sup>120</sup>, acreditamos que a ênfase dada a este título para *Hekate* foi propositalmente à intenção de diferenciá-la de Artêmis. E também graças a essa qualidade que *Hekate* se relacionou com outras divindades ctônicas como Hermes, Perséfone e Cérbero.

A intensidade da presença da deusa nas lâminas de impreciação no período Clássico ratifica a ligação da deusa com o Mundo dos Mortos e com a magia, pela lâmina em si, como

---

<sup>115</sup> A mulher ateniense desde a infância vivia reclusa no *gineceu* (espaço da casa reservado às mulheres), salvo eventos como seu casamento e festas religiosas promovidas pela *polis* como as *Antestérias*. Sua principal função era casar e prover filhos. Educava os meninos até 7 ou 8 anos, idade em que deixavam o *gineceu* e ficavam aos cuidados de um pedagogo ou preceptor a fim de aprender Gramática, Música e Ginástica. As meninas, entretanto permaneciam ali até seu casamento, quando casadas permaneciam no *gineceu* da casa do esposo. Às mulheres também cabiam os cuidados com o corpo do morto.

<sup>116</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 111.

<sup>117</sup> TEOFRASTO. MALHADAS, Daisi.; SARIAN, Haiganuch. *Teofrasto : os caracteres*. São Paulo : USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1978, nota 17 , p. 93.

<sup>118</sup> SARIAN (1997, p. 16), RUDLOFF (1999, p. 112), DICKIE (2005, p. 42), JOHNSTON (1999, p. 203), COLLINS (2009, p. 111), BERG (1974, p. 129).

<sup>119</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 112-127, passim.

<sup>120</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 129.

também pelos locais de depósito: sepulturas de almas inquietas, poços d'água ou um curso de água, um local especificamente relevante à maldição ou vítima, templo de deuses ctônios<sup>121</sup>.

Este epíteto também é responsável por diferenciar as divindades ctônias das que habitam o Olimpo, distinção observada mesmo no momento de prestar as honras: para os deuses do Olimpo, o sacrifício (*thysia*) era executado no *bomós* (bloco quadrangular elevado de alvenaria) e a vítima tinha sua cabeça levantada e cortava-se o pescoço pelo processo do esgorjamento, enquanto para os deuses ctônios o sacrifício é realizado em um altar baixo (*eschára*) com um orifício para que o sangue escorra para dentro da terra e é normalmente realizado à noite sobre um cova (*bóthros*), o animal mantinha a cabeça para baixo e realizava-se a degola<sup>122</sup>.

Deus ctônio é um título comum a muitas divindades, Rudloff<sup>123</sup> destaca alguns aspectos dentro deste epíteto para especificar melhor a deusa, porém alerta que estes também não são específicos à deusa: encruzilhadas, oferendas mensais, multiplicidade, cães, cobras, tochas, chaves, magia e relação com os mortos. A seguir vamos trabalhar com alguns destes aspectos.

*Encruzilhadas* – De acordo com Johnston<sup>124</sup>, os gregos e outras sociedades consideram certos locais liminares, como portas, portões, rios e fronteiras, bem como encruzilhadas, sendo lugares incertos, exigindo rituais especiais, pois são locais que indicam o início de um empreendimento, como o primeiro passo de qualquer jornada que começa na porta de casa e também indicam um lugar que não pertence a nenhum outro: o limite, a soleira de uma porta, não indica nem o lado de dentro e nem o lado de fora, o meio-fio da calçada por exemplo, um cruzamento de três caminhos não faz parte nem do caminho A nem do B ou do caminho C<sup>125</sup>.

De acordo com Rudloff<sup>126</sup>, para os gregos a encruzilhada representa um local de purificação ou rituais apotropaicos. Os despojos do falecido eram cerimoniosamente depositados na encruzilhada depois do período de luto de trinta dias. Em Platão<sup>127</sup>, encontramos outra atribuição às encruzilhadas: depois de executar um assassino de parentes, o seu corpo deveria ser posto em uma encruzilhada e sua cabeça apedrejada, como forma de

<sup>121</sup> OGDEN, 1999, p. 15.

<sup>122</sup> VERNANT, 2006a, p. 53-68, passim.

<sup>123</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 112-3.

<sup>124</sup> JOHNSTON, 1991, p. 217

<sup>125</sup> JOHNSTON, 1991, p. 217.

<sup>126</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 114.

<sup>127</sup> Platão, As Leis, vv. 873a, V a.C. In.: Plato. *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 10 & 11 translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967 & 1968.

punição. Muitas vezes nas encruzilhadas também são construídos túmulos, conforme aponta Rudloff<sup>128</sup>.

Na literatura tardia, a deusa *Hekate* era associada a encruzilhadas, especificamente as de três caminhos, entretanto há somente duas evidências desta relação no período Clássico, em Sófocles<sup>129</sup>: “e em suas assombrações pela encruzilhada de três caminhos na Terra” e em *Charikleides*<sup>130</sup> que no período Clássico tardio intitula a deusa por *Hekate* de *Trioditis* (nos três caminhos).

Nas encruzilhadas, a purificação era realizada de outra forma, segundo Rudloff<sup>131</sup>, a divindade recebia o item/corpo “poluído”, mas não o purificava. Era um local de despejo para algo que não se deseja por perto, ou que está contaminado. Rudloff aponta para uma questão que é no mínimo paradoxal, em *Homem Supersticioso* de Teofrastos<sup>132</sup>: “Ele é capaz, também, de purificar a sua casa com frequência, alegando que *Hekate* foi trazida a ele por magia [...]”. O autor acredita que a deusa *Hekate* polui continuamente sua casa e que até mesmo suas estátuas são impuras para olhar, assim Rudloff argumenta que estátuas de deuses são abundantes e visíveis em todas as cidades gregas e questiona como pode o *Homem Supersticioso* andar nas ruas se aceitarmos a referência de Aristófanes de que a maioria das casas tinha uma estatueta da deusa<sup>133</sup>?

As oferendas eram deixadas nas encruzilhadas à deusa *Hekate* e outras divindades ctônias, especialmente durante os três dias de Lua Nova, como destaca Rudloff<sup>134</sup>. A oferenda tinha por objetivo aplacar os espíritos inquietos que espreitam o local ou fixá-los na encruzilhada; no período romano o propósito era pedir proteção à deusa contra estes tipos de espíritos, ou seja, a oferenda apresentava um sentido apotropaico, assim deixar de fazer suas oferendas à *Hekate* seria perigoso não porque a deusa podia fazer mal, mas porque ela tinha o

<sup>128</sup> RUDLOFF, op. cit., loc. cit.

<sup>129</sup> *Rhizotomoi*, V a.C., frag. 535.1ff. (Rad.) In.: RUDLOFF, 1999, p. 161.

<sup>130</sup> RUDLOFF, 1999, p. 114.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>132</sup> Estudioso grego, botânico e discípulo de Aristóteles, início do período Helenístico. Escreveu a obra *Caracteres*, na qual no capítulo XVI, “O Homem Supersticioso”, relaciona a deusa *Hekate* à magia de fazer mal ou a assombrações, conforme a tradução de Haganuch Sarian e Daisi Malhadas: “É capaz de purificar sua casa com frequência, afirmando que ela está assombrada por Hécate”. (SARIAN, MALHADAS, 1978, p.90)

<sup>133</sup> O comediógrafo Aristófanes associa a construção de pequenos tribunais caseiros aos “populares” altares de *Hekate*: Philocleon para si mesmo: “[...] Você vê, os oráculos estão se tornando realidade; [800] Ouvi dizer que predisse que um dia os atenienses aplicariam justiça em suas próprias casas, que cada cidadão teria um pequeno tribunal construído em sua varanda semelhante aos altares de Hekate, que se vê por toda parte nas portas das casas.” (ARISTÓFANES, *As Vespas*, 800). A associação de justiça com a deusa *Hekate* pode ser observada na *Teogonia* de Hesíodo, nos versos 429, 434 e 430: “A quem quer, grandemente dá auxílio e ajuda, / no tribunal senta-se junto aos reis venerandos, / na assembléia entre o povo distingue a quem quer”.

<sup>134</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 115.

poder de comandar os espíritos inquietos que podiam ser utilizados pelos praticantes de magia para fazer mal ao inimigo.

A relação de *Hekate* com a encruzilhada se ajusta ao epíteto que já estamos trabalhando, *Enodia* (“na estrada”). De acordo com Wilamowitz e Kraus apud Rudloff<sup>135</sup>, *Hekate Enodia* trata-se de uma construção resultante da fusão anterior ou própria do século V a.C entre a deusa de *Pherai Enodia*<sup>136</sup> (Tessália) e a deusa *Hekate*: ambas possuem ligação com os mortos e com estradas/encruzilhadas. Esta associação é muito interessante do nosso ponto de vista, pois é atribuído às mulheres da Tessália o conhecimento e uso de drogas e as práticas da magia. Desta forma, podemos relacionar a deusa *Hekate* à magia e ao seu epíteto *Enodia*.

*Multiplicidade* – Rudloff aborda aqui a *Hekate* de Alkamenes, mas antes o autor se refere às divindades que se apresenta em grupos. A maioria destes grupos é feminina e não há mistura de sexos; podem aparecer em pares ou triplos: Cárites, Moiras, Horas, Erínias, Gógonas, Dioscuros (masculinos), dentre outros. Em evidências artísticas, a deusa *Hekate* no século V a.C. pode se vista em companhia das deusas Deméter e Perséfone compondo assim a *Deusa Tríplice de Eleusis*.

Outra *Hekate Triforme* conhecida no período Clássico é a de Alkamenes. Kraus citado por Rudloff<sup>137</sup> trabalha com a ideia da deusa *Hekate Triforme* (*hekataia*) ter matriz nas máscaras apotropaicas das Górgonas presas em pilares nas encruzilhadas de três caminhos. Outro aspecto apotropaico atribuído à multiplicidade divina está em Hermes também chamado de três ou quatro formas o que sustenta a ideia de *Hekate Triforme* ser também apotropaica, além do deus também habitar as entradas como *Hekate*.

Quanto à *Hekate* de Alkamenes, vale destacar que o escultor deveria ser famoso e foi contratado para participar de uma construção grandiosa: a Acrópolis de Atenas. Assim, seu desempenho deve ter sido maior e o assentamento de *Hekate* na entrada do templo da deusa *Atena Niké* pode sugerir a popularidade da deusa *Hekate* que já integrava o imaginário social do século V a.C. em Atenas.

Rudloff sugere que a forma tríplice da deusa pode apresentar relações com o aspecto ctônio enquanto sua forma simples seria mais universal<sup>138</sup>.

<sup>135</sup> WILAMOWITZ e KRAUS apud RUDLOFF, op. cit., 116.

<sup>136</sup> Os autores ainda acreditam que esta deusa seria a proprietária original do epíteto *Enodia*. (RUDLOFF, op. cit., p. 116)

<sup>137</sup> RUDLOFF, op.cit., p. 118

<sup>138</sup> Ibidem, p. 119.

*Cães* – É o animal mais associado à *Hekate*. Rudloff<sup>139</sup> aponta para duas referências explícitas do período Clássico que relacionam a deusa e os cães: os dramaturgos Eurípides e Aristófanes. Porém, um prato (figura 3) do período Arcaico apresenta a imagem de uma divindade e um cachorro. Pelas características (cão, dois archotes), parece ser a deusa *Hekate*.

Os cães, em geral, tinham reputação negativa na literatura grega pelo seu comportamento desavergonhado e por vezes impedidos de entrar em santuários por serem impuros, inclusive o termo *cadela* tinha o mesmo sentido pejorativo que há hoje para descrever mulheres<sup>140</sup>. As Erínias também eram associadas a cachorros/cadelas. Um cão também podia representar uma das insígnias do deus grego da medicina Asclépio<sup>141</sup>. Nas cerâmicas gregas são comuns. De acordo com Rudloff<sup>142</sup>, os cães tinham uma boa reputação como guardiões e caçadores, e também quando associados à Ártemis, Asclépio e Apolo.



**Figura 3** - Prato com *Hekate* e um cão. Período Arcaico, região indeterminada. Antiken-sammlung des Archäologischen Instituts der Universität, Eberhard-Karls Universität, Tübingen, Alemanha. Bibliografia: HEKATE E O CÃO. Prato com *Hekate* e um cão. Disponível em: < <http://www.theoi.com/Gallery/T16.5.html>>. Acesso em: 13 fev. 2011. Ver Apêndice F.

<sup>139</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>140</sup> OLIENSIS apud RUDLOFF, op. cit., p.120.

<sup>141</sup> GRIMAL, 2000, p. 50.

<sup>142</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 120-1.

As oferendas de cães para a deusa *Hekate* antes do período Helenístico (III a.C.) são pouco registradas. Apenas fragmentos de Aristófanes<sup>143</sup> sugerem tanto a oferenda quanto a relação da deusa com cães. Rudloff acredita que o aspecto do cão após o sacrifício pode ser a razão da relação de *Hekate* com cães fantasmagóricos posteriormente.

A associação de cães com a deusa, apesar de Rudloff não abordar, pode ser localizada com Cérbero, o cão de três cabeças do Mundo Subterrâneo (Mundo dos Mortos), pelo menos em evidências imagéticas, uma cratera voluta, vaso próprio para mistura e resfriamento de vinhos, do IV século a.C., onde aparecem Hermes, Hércules (Hércules), *Hekate* e Cérbero, representando um dos Doze Trabalhos de Hércules. E a deusa se posicionou ao lado de Cérbero (figura 4). A função de Cérbero no Hades é proteger a saída, de acordo com Hesíodo<sup>144</sup>, ele permite entrar, mas não permite sua saída: “Terrível cão guarda-lhe a frente/não piedoso, tem maligna arte: aos que entram/faz festas com o rabo e ambas as orelhas,/sair de novo não deixa: à espreita/devora quem surpreende a sair das portas.” (*Teogonia*, vv 769-773). Hesíodo ao tratar do nascimento do cão, menciona que Cérbero possui cinquenta cabeças (*Teogonia*, vv. 311-312), entretanto a iconografia do vaso *Mundo Subterrâneo* (figura 4), apresenta Cérbero com três cabeças.

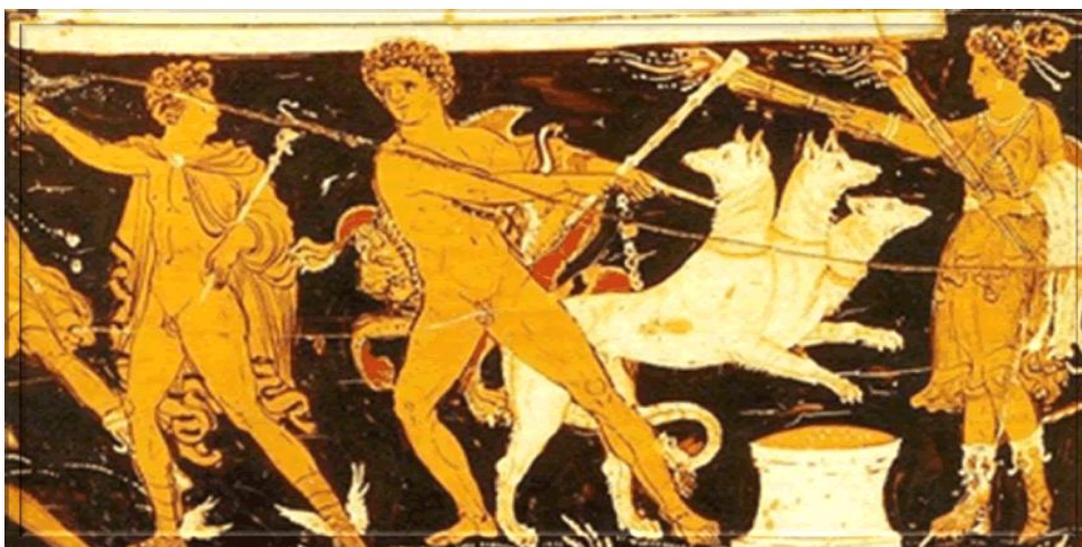


Figura 4 - Detalhe do vaso *Mundo Subterrâneo*. No detalhe, da esquerda para a direita: o deus Hermes, o herói Hércules segurando o cão Cérbero e a deusa Hekate. Sem localização, 330/310 a.C., Collection Munich, Antikensammlungen. Bibliografia: MUNDO SUBTERRÂNEO. Detalhe da cratera voluta intitulada Mundo Subterrâneo. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Munich%203297&object=Vase>>. Acesso em: 27 maio 2011. Ver Apêndice G.

<sup>143</sup> Um filhote de cachorro, branco é carregado para a “Deusa na Encruzilhada”, talvez *Hekate* e a transformação da rainha Hecuba (esposado rei Príamo de Troia, durante a Guerra de Troia) em cadela pela a estátua de *Hekate Phosphoros*. RUDLOFF, op. cit., p. 162.

<sup>144</sup> *Teogonia*, versos 769-773.

Rudloff aponta forte ligação com a deusa Ártemis como companhia nas caçadas. O autor acredita, de acordo com a relação entre *Hekate* e Ártemis<sup>145</sup>, que talvez o cão tenha sido apropriado de duas formas diferentes: com Ártemis é a forma tradicional, companheiro de caçadas e com *Hekate*, posteriormente, é usado em rituais de purificação, conforme aponta Sarian e Malhadas<sup>146</sup>, em contrapartida aos aspectos maléficos atribuídos a ele acima<sup>147</sup>.

A especialista em Literatura Grega Clássica, Claudia Raquel Cravo da Silva<sup>148</sup>, apresenta em sua tese de doutorado (2008), uma seção onde trabalha um fragmento do mimógrafo Sófron de Siracusa (Sicília – segunda metade do século V a.C.), cujo texto descreve uma cerimônia mágica e poderia ter inspirado o Idílio *A Feiticeira* de Teócrito (Siracusa – final do século IV e primeira metade do século III a.C.), apesar das controvérsias sobre o mimo, como por exemplo, sobre o título que teria “As mulheres que dizem expulsar a deusa”, Silva nos informa sobre o ritual mágico purificador exigir o sacrifício de uma cadela, provavelmente à deusa *Hekate* por estarem associados e, porque o mimo se trata provavelmente ao exorcismo da deusa; em Teócrito os cães ladram ao presentir a deusa e anunciam sua presença<sup>149</sup>.

*Cobras* – A cobra é o animal mais comum associado à morte. Burkert<sup>150</sup> afirma que os gregos associavam a cobra à morte pela aparência da coluna vertebral ao animal, assim, depois de morto o indivíduo poderia fazer aparições com a aparência de uma cobra, pois sua coluna se transformara em uma cobra.

A relação com a deusa *Hekate* se apresenta nos cabelos em Sófocles que se refere à deusa com “caracóis de serpentes selvagens”<sup>151</sup>. Rudloff aponta em Aristófanes<sup>152</sup> o entrelace da deusa com serpentes e compara-a às Erínias<sup>153</sup> e à Medusa, atribuindo a esta última uma

<sup>145</sup> Para mais informações sobre a relação entre as deusas Ártemis e *Hekate* ver: SARIAN, Haiganuch. Hécate duplo de Artêmis. Uma interpretação da cratera Ática de Toronto. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 04, jul./dez., p. 15-22, 1997.

<sup>146</sup> SARIAN, MALHADAS, 1978, p. 95-6.

<sup>147</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 121-2.

<sup>148</sup> SILVA, Claudia Raquel Cravo da. *Magia Erótica e Arte Poética no Idílio 2 de Teócrito*. 2008. 326f. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos). Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008. Disponível em: <<http://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/7538/3/Magia%20Er%C3%B3tica%20e%20Arte%20Po%C3%A9tica%20no%20Id%C3%ADlio%20de%20Te%C3%B3crito%20-%20Cl%C3%A1udia%20Raquel%20Cravo%20da%20Silva.pdf>>. Acesso em: 20 Set. 2011.

<sup>149</sup> “a vinda da Deusa tendo sido anunciada pelo ladrar longínquo dos cães”, *Idílio II.*, Teócrito, III a.C. SILVA, op. cit., p. 47-53.

<sup>150</sup> BURKERT, W. *A Religião Grega das Épocas Arcaica e Clássica*. Berlim: Ed. W. Kohlhammer, 1993, p. 380.

<sup>151</sup> *Rhizotomoi*, Sófocles, V a.C., frag. 535.1ff. (Radt.) In.: RUDLOFF, 1999, p. 161.

<sup>152</sup> RUDLOFF, 1999, p. 161. O autor se refere a um fragmento de Aristófanes, *Tagenistai*, (frg. 500), onde *Hekate* entrelaça-se em rolos de serpentes.

<sup>153</sup> Rudloff apresenta aqui uma pequena discrepância, alega que Pausânias (*Descrição da Grécia*, 1.28.6) atribui a Ésquilo (*Libation Bearers - The Choephoroi*, v. 1048) a relação entre as Erínias e as serpentes, porém nas traduções em grego e inglês

função apotropaica natural do seu rosto graças aos cabelos. Assim, para Rudloff a ligação de *Hekate* com as cobras poder ter conotações mais com sua função guardiã do que relação com a morte<sup>154</sup>.

*Relação com o sobrenatural* – A referência com o sobrenatural no período Clássico pode ser observada na documentação textual de Hipócrates<sup>155</sup>, que atribui aparições fantasmagóricas e delírios à deusa *Hekate* ao mesmo tempo em que considera isto uma superstição. A esta atribuição Rudloff<sup>156</sup> intitula *Hekate Antaia*, termo que pode significar “a quem se faz súplicas”<sup>157</sup> ou ainda “hostil”, a qual o autor prefere para este caso.

Na dramaturgia<sup>158</sup> a deusa *Hekate* é relacionada à Empusa, um espectro do séquito da deusa *Hekate*, pode ter a forma que quiser e se transforma na mais bela jovem para atrair e devorar suas vítimas humanas, costuma assombrar as noites, principalmente mulheres e crianças, pertence ao Mundo de Hades<sup>159</sup>. Na literatura tardia, *Hekate* é acompanhada por mortos inquietos. Eurípides, no século V a.C., na peça *Helena*, em um diálogo entre Nenelaus e Helena, Menelaus faz suplica à *Hekate* por fantasmas evocando *Hekate Phôsphoros* enquanto Helena ao responder Menelaus, chama o fantasma de *propolos* da deusa, como atendente da deusa<sup>160</sup>.

Se considerarmos o título *Enodia* da deusa *Hekate* com matriz na *Deusa Pherai* (Tessália), podemos relacioná-la aos mortos, pois era costume na Tessália enterrar os mortos à beira das estradas que levavam aos assentamentos<sup>161</sup>.

*Tabletes de Imprecação* – Rudloff<sup>162</sup> acredita que a aparição da deusa *Hekate* nos tabletes de imprecação (*katádesmoi*-grego, *defixiones*-latim) é às vezes exagerada, mas ela é a

de Ésquilo que pesquisamos o dito verso, ele se referia às Górgonas e não Erínias, porém Pausânias realmente se referia às Erínias.

<sup>154</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 123.

<sup>155</sup> *A Doença Sagrada*, Seção 1. In.: LITTRE, A. *Oeuvres Complètes D'Hippocrate. Hippocrates*. A. Littre. Amsterdam. Adolf M. Hakkert, s/d. Em grego.

<sup>156</sup> RUDLOFF, op. cit., loc. cit..

<sup>157</sup> O autor localiza este epíteto em Hesíodo (*Teogonia*) pelo teor do *Hino à Hekate*.

<sup>158</sup> Aristófanes, *As rãs*, vv. 290-295. In.: Aristophanes. *Aristophanes Comoediae*, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, vol. 2. F.W. Hall and W.M. Geldart. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1907. Em grego.

<sup>159</sup> GRIMAL, 2000, p. 134.

<sup>160</sup> Eurípides, *Helena*, vv.569-570: Μενελέως: ὃ φωσφόρ' Ἐκάτη, πέμπε φάσματ' εὐμενῆ./Ελένη: οὐ νυκτίφαντον πρόπολον Ἐβοδίας μ' ὄρᾳς. Tradução nossa do inglês para o português: Menelaus: O *Hekate phôsphoros*, envie visões [aparições, fantasma] que são favoráveis!/Helena: Você vê em mim nenhum fantasma da noite, o atendente [*propolos*] da rainha de fantasmas [*Enodia*]. In.: Euripides. *Euripidis Fabulae*, 1913. Em grego.

<sup>161</sup> MORGAN, 2005, p. 93-94.

<sup>162</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 125.

segunda divindade mais evocada nas lâminas<sup>163</sup>, desta forma discordamos do pesquisador. Sua presença foi expressiva a ponto de permanecer no *imaginário social* do mundo atual como *Deusa da Feitiçaria*. As lâminas continham imprecações gravadas destinadas ao inimigo/adversário do solicitante, o epíteto recorrente à deusa *Hekate* é *Chthonia*, traduzido como “do Mundo Subterrâneo”, o que já aponta o contato com os mortos, com os espíritos inquietos desde o período Clássico<sup>164</sup>. Objetivamos destacar aqui a ligação da deusa com os mortos e a magia através das finas lâminas de chumbo.

*Magia* – Uma das principais ligações da deusa *Hekate* que aponta para a magia é observada na dramaturgia de Eurípidides, *Medeia*, no V século a.C.. Nesta peça, Medeia, que em Hesíodo era uma deusa e sobrinha de Circe (também deusa e depois transformada em uma mortal e feiticeira pela Literatura) por parte de pai, é uma princesa mortal e sacerdotisa de *Hekate*. Medeia é abandonada pelo esposo (Jasão) e expulsa da cidade de Corinto, se vinga de todos que a prejudicaram: mata o rei Creonte de Corinto e sua filha utilizando de magia e conhecimentos de ervas, em seguida assassina os filhos que teve com Jasão.

Também podemos relacionar os conhecimentos das ervas à *Hekate Enodia*, cujo epíteto teve matriz na Tessália, terra da magia e das ervas, além da prática da mágico-religiosa de elaboração das lâminas de imprecação.

A relação da deusa *Hekate* com outras deidades também comporta relevância para se entender seus cultos nos dias atuais como feiticeira, enquanto, por exemplo, o deus Hermes se relaciona ao comércio. Elaboramos de forma sintética um quadro apresentando essas relações e outro quadro apresentando os locais de culto da deusa, pois assim podemos dimensionar espacialmente a propagação do culto à deusa.

### 1.3 Interações divinas

A relação que se estabelece com o outro é uma forma de construir sua própria identidade, cuja ação sempre estará “relativa a”, são as alteridades que irão mediar a construção da identidade sempre relativa a alguma coisa<sup>165</sup>. Essa identidade trabalhada, manipulada, no jogo do imaginário social pelos agentes sociais tem por finalidade atuar

---

<sup>163</sup> GAGER, 1992, p. 12.

<sup>164</sup> Percebe-se um aumento no uso de lâminas de imprecação a partir deste período. OGDEN, 1999, p. 4.

<sup>165</sup> AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Tradução de Clarisse Meireles e Leneide Duarte. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 99-100.

através dos deuses para garantir seu poder, trabalhando de forma binária: “legitimar/invalidar; justificar/acusar; tranquilizar/perturbar; mobilizar/desencorajar; incluir/excluir”<sup>166</sup>.

Abaixo elaboramos pequenos quadros sintéticos com as divindades com quem a deusa *Hekate* se relacionou:

Quadro 1 - *Hekate*, *Ártemis* & *Apolo*

- Período em que se nota a associação: Século VII a.C.

- Documento (s): *Teogonia* de Hesíodo (VII a.C.).

- Relacionamento:

*Hekate* se relaciona desde a *Teogonia* de Hesíodo quando ao cotejar suas genealogias percebemos que *Apolo* e *Ártemis* (irmãos) são primos da deusa.

Também relembramos do templo de *Apollo Delphinus* (VI a.C) onde foi relatada a localização de uma inscrição à deusa.

*Hekate* pode significar o feminino de *hekatos*, epíteto de *Apolo*, significando “que fere à distância” ou ainda uma forma abreviada de *hekatebolos* onde *bolos* significa “o que arremessa à distância” também epíteto de *Apolo*<sup>167</sup>.

Quanto à *Ártemis*, já apontamos que ambas as deusas são primas, e ambas de acordo com Haiganuch Sarian compartilham epítetos e atribuições em comum<sup>168</sup>.

Outra ligação se percebe através de *Ifigênia* (filha mais velha de *Agamemnon* e *Clitemnestra*) em um fragmento do *Catálogo das Mulheres* de Hesíodo, onde *Ifigênia* não foi morta, mas transformada em *Hekate* pela vontade de *Ártemis* (Pausânias, I. 43. 1).

Por fim, considerar *Hekate* “duplo de *Ártemis*” conforme Sarian<sup>169</sup> significa ir de encontro à tradição mítica de Hesíodo, onde os Titãs precedem os Olímpianos, então como pode *Hekate*, deusa titã, conter duas vezes *Ártemis* (olimpiana) quando esta somente surgiu da união de *Zeus* e *Leto*?

A ligação que se percebe entre *Ártemis* e *Hekate* aparece em Pausânias, *Descrição da Grécia*, Livro II, cap. 10, parágrafo 7, onde o geógrafo aponta a existência de um templo à *Ártemis Pheraea*, desenvolvendo assim um culto de *Ártemis* em *Pherai*, na Tessália. Esta ligação nota-se em virtude de *Fereia* (*Pheraia*) ser um epíteto de *Hekate*. *Fereia*, filha de *Éolo*, teria gerado uma filha de *Zeus*, no caso *Hekate*<sup>170</sup> e também pelo culto já apontado de *Hekate* em *Pherai* através do epíteto *Enodia*, esta seria uma deusa cultuada na Tessália associada à *Hekate*.

Acreditamos que a relação da deusa com *Ártemis* e *Apolo* não se fixou entre os gregos, pois se fixou sobre *Hekate* no imaginário social foi sua ligação com a magia, as ervas e a feitiçaria, ao contrário de *Ártemis* muito ligada à vegetação, à caça, à natureza no segmento da fauna e *Apolo* relacionado à música, ao Sol.

<sup>166</sup> BACZKO, op. cit., p. 312.

<sup>167</sup> BRANDÃO, 2008, p. 485.

<sup>168</sup> SARIAN, 1997, p. 16.

<sup>169</sup> SARIAN, H. Hécate duplo de Artêmis. Uma interpretação da cratera Ática de Toronto. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 04, jul./dez., p. 15-22, 1997.

<sup>170</sup> GRIMAL, 2000, p. 169, verbete *Fereia*.

Quadro 2 - Hekate e Cérbero

- Período em que se nota a associação: Século V a.C.
- Documento (s): Imagética de vasos (V a.C), narrativas míticas e lâminas de impreciação.
- Relacionamento:

A relação entre estas divindades é observada na cratera voluta *Mundo Subterrâneo* (figura 4) do período Clássico, onde a deusa juntamente com Hermes ajuda o herói Hércules no cumprimento da tarefa de levar Cérbero para Euristeu.

A deusa é qualificada como guia nesta cena, junto ao deus mensageiro e guia, Hermes.

A deusa e o cão do Subterrâneo são evocados em pelo menos uma lâmina de impreciação (Apêndice A, *Defixio 07*), juntamente com Hermes, apontando assim a relação da deusa com o Mundo dos Mortos e com cachorros.

Tardiamente, com Diodoro da Sicília (I a.C., *Biblioteca Histórica*, livro IV, 45,2), a deusa desenvolverá laços com venenos, e um deles seria o acônito, de acordo com Ovídio (I a.C., Ovídio, *Metamorfoses*, livro VII, 404), uma erva venenosa que nasceu dos dentes/baba de Cérbero quando Hércules o trouxe à superfície.

Quadro 3 - Hekate & Hélio

- Período em que se nota a associação: Século VIII a.C.
- Documento (s): *Hino Homérico à Deméter* (VIII a.C.).
- Relacionamento:

A ligação entre estes dois deuses ocorre no *Hino Homérico à Deméter*: “Do antro seu a escudou – a dama de véu brilhante, Hécate; Hélio excelso, filho do fúlgido Hipérion, (...)” (HOMERO, VIII a.C., vv 25-26). Enquanto *Hekate* apenas ouve o grito de Perséfone, o deus Hélio relata a Deméter quem raptou sua filha. *Hekate*, neste mito, desenvolve laços com Perséfone e Deméter. Ordep Serra fala de uma relação de oposições: Hélio representa o Sol e *Hekate* representa a Lua que apenas reflete a luz solar. Desta forma, percebemos que, desde o período Arcaico, a deusa possui ligação com a escuridão, a noite. Esta seria a razão para Homero tê-la escolhido para ouvir o clamor de Perséfone: Hélio representa o elemento mais claro, nítido, mais superior depois de Zeus, que ignorou os gritos de Perséfone; enquanto *Hekate* representa as profundezas, a escuridão, depois de Hades, que por sua vez estava raptando Perséfone. Ordep Serra sugere esta relação, porém coloca no lugar de Hades, a mãe Deméter<sup>171</sup>.

<sup>171</sup> HOMERO. *Hino Homérico a Deméter*. SERRA, Ordep. Tradução, introdução e notas por Ordep Serra. Edição bilíngue. Série Kouros. São Paulo: Odisseus Editora, 2009, p. 276-282, passim.

Quadro 4 - *Hekate & Atená*

- Período em que se nota a associação: Século V a.C.

- Documento (s): Relato de Pausânias (II d.C., Pausanias, Descrição da Grécia 2. 30. 2).

- Relacionamento:

A relação da deusa Hekate com a deusa Atená inicia-se no relato de Pausanias sobre a estátua de Hekate na entrada do templo da deusa Athena Nike: "Foi Alkamenes, na minha opinião, quem primeiro fez três imagens de Hekate unidos uns aos outros." Alkamenes foi um escultor do período Clássico. Neste ponto, percebemos além da relação protetora de ambas as deusas, a forma tríplice com que é retratada *Hekate* por Alkamenes. Somente chegamos até nós cópias romanas (figura 1).

Quadro 5 - *Hekate, Perséfone & Deméter*

- Período em que se nota a associação: Século VIII a.C.

- Documento (s): *Hino Homérico à Deméter* (VIII a.C.), Imagética de vasos (V a.C.), finas lâminas de chumbo (*katádesmói*) (V a.C.).

- Relacionamento:

A relação entre estas divindades emerge no *Hino Homérico à Deméter* (HOMERO, VII a.C.) e pode ser associada à forma tardia Triforme da deusa Hekate, pode ainda representar “a jovem, a noiva e a mãe”<sup>172</sup>. A relação entre as três deusas apontada em Homero, remete à *Hekate* sua função de iluminar, guiar e acompanhar Perséfone. Identificamos aqui suas qualidades de iluminadora (*Phosphoros*), guia (*Propolos*) e zeladora (*Kourotrophos*).

No vaso *Retorno de Perséfone* (figura 2) as três divindades estão representadas reforçando a participação da deusa *Hekate* no mito do rapto de Perséfone.

As três deusas apresentam ligação com a vegetação, a fertilidade.

As três deusas também são observadas nas finas lâminas de imprecação conforme aponta Gager<sup>173</sup>.

<sup>172</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 65.

<sup>173</sup> GAGER, J. G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992, p. 12.

## Quadro 6 - Hekate &amp; Zeus

- Período em que se nota a associação: Século VII a.C.
- Documento (s): *Teogonia* de Hesíodo (VII a.C.); *As Rãs*, Aristófanes (V a.C.)
- Relacionamento:

Observamos a primeira ligação na *Teogonia* (vv. 404-452) e no período Clássico, se intensificando a partir do domínio Romano sobre a Grécia, expandido à Cária, entre os templos de Zeus *Panamaros* e Hekate em Lagina.

No período Clássico, o comediógrafo Aristófanes posicionou a deusa como filha de Zeus (*As Rãs*, v. 1462): “E você, filha de Zeus, sustentando os archotes gêmeos em suas mãos, Hekate, me ilumine em direção à Glice para que eu possa entrar e pegá-la no ato”. Sir Richard Jebb, em sua obra *Fragments de Sófocles*, defende em suas notas, se referindo à comédia *As Rãs* de Aristófanes, a hipótese de a deusa *Hekate* ser sacerdotisa de Zeus, no Olimpo, e sacerdotisa de Perséfone no Mundo Subterrâneo ao se referir ao *Hino Homérico à Deméter* (vv. 438-440)<sup>174</sup>.

Na *Teogonia*, Zeus presta honras à deusa e mantém seus poderes e domínios (céu, terra e mar) nos sugerindo, numa visão evemerista e alegórica, uma conciliação entre o emergente grupo liderado por Zeus e o grupo autóctone liderado pela deusa *Hekate*.

## Quadro 7 - Hekate &amp; Poseidon

- Período em que se nota a associação: Século VII a.C.
- Documento (s): *Teogonia* de Hesíodo (VII a.C.)
- Relacionamento:

Essa relação aparece na *Teogonia*, quando Hesíodo menciona seus domínios e se refere ao Treme-terra (vv 440-443): “e os que lavram o mar de ínvios caminhos / e suplicam a Hécate e ao troante Treme-terra, / fácil a gloriosa Deusa concede muita pesca / ou surge e arranca-a, se o quer no seu ânimo”. Por tal razão, era comum oferecer peixes à deusa, inclusive no IV século o historiador Melanthios faz referências a determinados peixes consagrados à Hekate<sup>175</sup> (Rabinowitz, capítulo II).

<sup>174</sup> SOPHOCLES. *The Fragments of Sophocles*. Vol. II. JEBB, Richard Claverhouse, HEADLAM, W. G. , PEARSON A. C.. England: Cambridge Library Collection – Classics, 1917 (Primeira Edição), 2009 (Edição digitalizada), p. 175.

<sup>175</sup> RABINOWITZ, Jacob. *The ‘Her’ story of the great witch-goddess: Analyzing the narratives of Hekate*. Disponível em: < [http://cf.hum.uva.nl/narratology/a05\\_rabinowitz\\_00.html](http://cf.hum.uva.nl/narratology/a05_rabinowitz_00.html) > Acesso em: 15 Jan. 2011, Capítulo II.

- Período em que se nota a associação: Século VII a.C.

- Documento (s): *Teogonia* de Hesíodo (VII a.C.), Imagética de vasos (V a.C.), finas lâminas de chumbo (*katádesmói*) (V a.C.).

- Relacionamento:

A associação entre eles é de longa data, desde o poeta Hesíodo, *Teogonia*, versos 444-445: “Diligente no estábulo com Hermes aumenta / o rebanho de bois e a larga tropa de cabras / e a de ovelhas lanosas, se o que no seu ânimo / de poucos avoluma-os e de muitos faz menores.” Esta relação implica em fertilidade, o culto de ambos juntos poderia prover mais fertilidade aos animais.

Em alguns vasos, ambas as divindades aparecem juntas, como no *Retorno de Perséfone* (figura 2) e no *Mundo Subterrâneo* (figura 4), implicadas respectivamente, no mito do rapto de Perséfone e nos 12 trabalhos de Hércules, a fim de reforçar a ideia de guias e protetores.

A ligação mais relevante para nós é o atributo de ambos serem ctônios, o que implica ligação com a vegetação, fertilidade e também com o Mundo Subterrâneo, o Mundo dos Mortos. Os deuses do Olimpo, exceto Hermes, não podem entrar no Hades, na realidade duas divindades transpassam o mundo dos mortos, dos vivos (mortais) e dos deuses: Hekate e Hermes. Ambos podem transpassar pelos três domínios. Daí serem associados inclusive nas lâminas de impreciação do período Clássico (apêndice A), cujos líderes em evocações são Hermes e *Hekate*, pois ambos podem conduzir seu inimigo/adversário ao Mundo dos Mortos.

Acreditamos que as relações aqui apresentadas, numa visão alegórica, evemerista e mesmo de *depuração do mito*<sup>176</sup>, sugerem uma adaptação, alocação não só da deusa *Hekate*, mas do grupo que a cultua desde o período Arcaico.

As mitologias, de tradição oral e escrita, que envolvem a deusa *Hekate* e as outras divindades visam assegurar a coesão social ao legitimar as hierarquias sociais definidas<sup>177</sup>.

#### 1.4 Locais de culto à deusa *Hekate*

Os Locais de culto armazenam a história local – vestígios, decoração etc. Podemos, através do estudo dos santuários, recompor a identidade de grupos que cultuavam determinados deuses e compreender a permanência destes deuses ou suas transmutações em períodos posteriores como predomínio de determinado grupo no poder em detrimento de outro. Consideramos as transformações que observamos sobre os cultos e seus locais, como

<sup>176</sup> VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*. São Paulo: Edições 70, 1983, p. 89-98.

<sup>177</sup> BACZKO, op. cit., p. 300.

produto concreto da atuação dos agentes sociais no imaginário social, pois, o controle, reprodução, difusão, manejo do imaginário social tem por consequência uma influência real em comportamentos e atividades coletivas e individuais (como os rituais). É através do imaginário social que se obtém aquilo que se deseja (BACZKO, 1985, p. 312).

A seguir (mapa 4) podemos visualizar algumas das regiões destacadas por nós: Atenas, Tessália, Beócia, Eleusis, Sicília, Cária, Aigina, Samotrácia, Trácia, Argos, Frígia, Jônia e Ilhas Egeias:



Mapa 4 - Mapa adaptado da Grécia e Ásia Menor (atual Turquia).  
Disponível em: < <http://www.dailyistanbultours.com/images/maps/aegean-ancient.gif>>.  
Acessado em: 28 jul. 2011.

### Quadro 9 - Atenas (Grécia)

Período	<ul style="list-style-type: none"> <li>- VII a.C.</li> <li>- V a.C.</li> </ul>
Características	<ul style="list-style-type: none"> <li>- No período VII a.C., na <i>Ágora</i> de Atenas, localiza-se um santuário triangular (figuras 5 e 6, mapa 5), utilizado nos período Clássico, Helenístico e Romano, provavelmente dedicado à deusa <i>Hekate</i> retratada em Hesíodo.</li> <li>- Há um relato através de referências do geógrafo grego Pausânias (II d.C.) na obra <i>Descrição da Grécia</i> (2.30.2): "Foi Alkamenes, na minha opinião, quem primeiro fez três imagens de Hekate unidas umas as outras." De acordo com o mesmo, Alkamenes foi o primeiro a esculpir a <i>Hekate Triforme</i> (deusa com três corpos um de costas para o outro) em 425 a.C.. Pausânias afirma que este monumento estava situado na entrada da Acrópole de Atenas e que os atenienses lhe chamavam <i>Epipyrgidia</i> ("a que está no bastião"), ou seja, ao sul da entrada, no bastião onde se erguia o templo da <i>Atena Nike</i>, provavelmente com a função de proteção;</li> </ul>

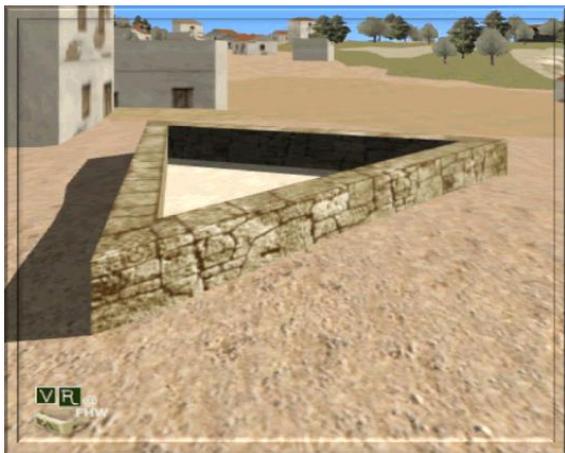
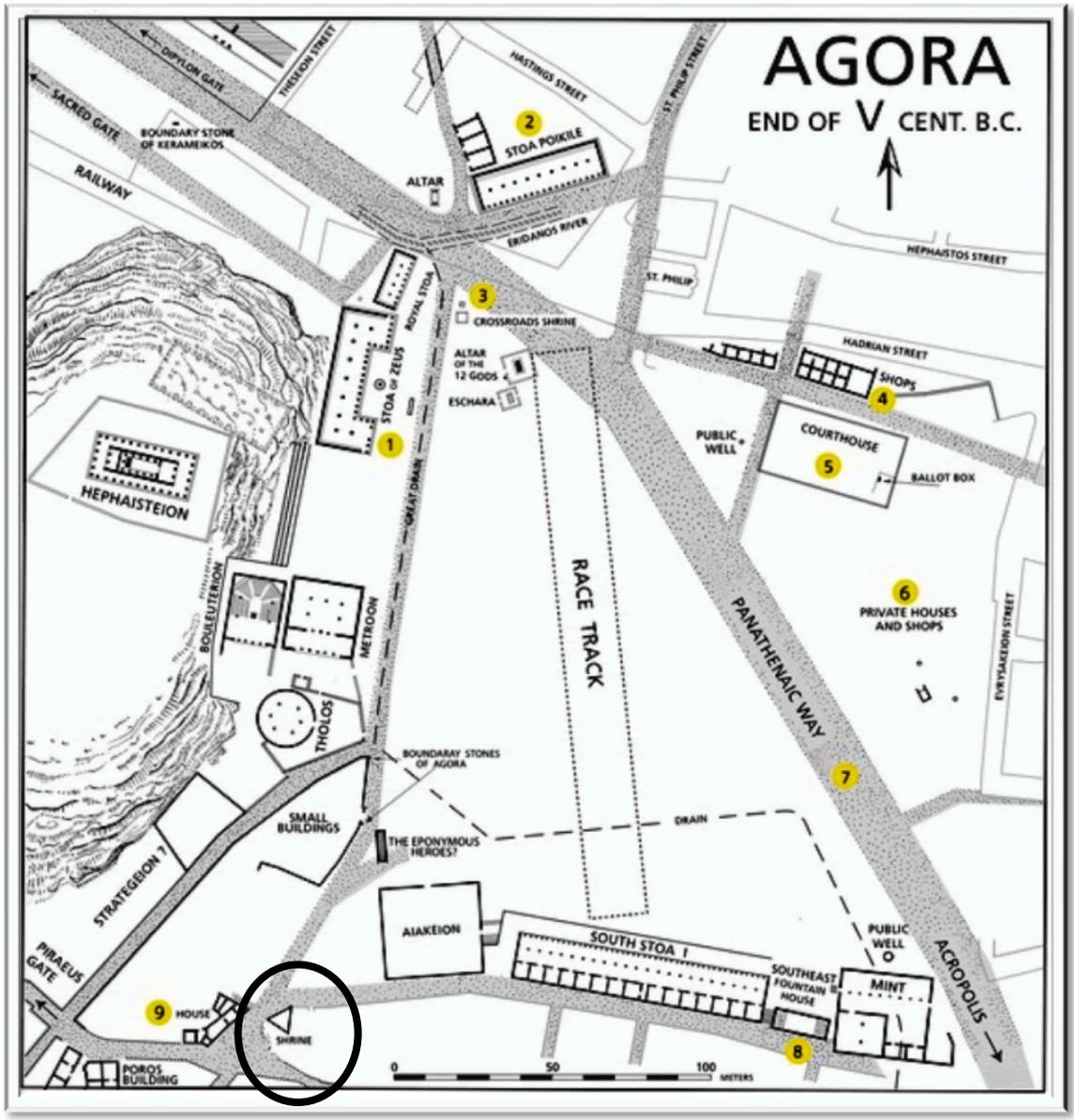


Figura 5 - Reconstrução virtual do Santuário Triangular de *Hekate* (*Triangular Shrine*, 2006. Bibliografia: SANTUÁRIO TRIANGULAR DE *HEKATE*. Reconstrução virtual do Santuário Triangular de *Hekate*. Disponível em: [http://project.athens- agora.gr/index.php?view=ktirio&pid=40&lang\\_id=en](http://project.athens- agora.gr/index.php?view=ktirio&pid=40&lang_id=en) Acesso em: 31 Jul. 2011. Ver Apêndice H.

Figura 6 - Santuário Triangular, *Ágora* de Atenas. Imagem atual. Arquivo pessoal. Fotografia de 29 Jan. 2012. Bibliografia: SANTUÁRIO TRIANGULAR. *Ágora* de Atenas. Imagem atual. Arquivo pessoal, Fotografia de 29 jan. 2012. Ver Apêndice I.



**Mapa 5** - *Ágora* de Atenas com a localização do Santuário Triangular . A construção triangular circulada na parte inferior esquerda indica a localização do santuário. Bibliografia: SANTUÁRIO TRIANGULAR. *Ágora* de Atenas com a localização do Santuário Triangular. ROTROFF, Susan I., LAMBERTON, Robert D.. *Women in the Ancient Agora*. (Agora Picture Book 26). Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 2006. p. 2.

Quadro 10 - Beócia (Grécia)	
<b>Período</b>	- VII a.C.
<b>Características</b>	<p>- Percebe-se através da <i>Teogonia</i> de Hesíodo a ligação da deusa com a terra natal do poeta, porém ainda não foram descobertos outros vestígios.</p> <p>- Na Beócia também temos:</p> <p>a) o culto das Graças e Dionísio (PAUSANIAS, <i>Descrição da Grécia</i>, 9. 38. 1): “Em Orkhomenos [Beócia] tem um santuário de Dionísio, mas o mais velho é um dos Kharites.”;</p> <p>b) o culto às Musas (PAUSANIAS, <i>Descrição da Grécia</i>, 9. 27. 5): “Não muito longe do mercado [em Thespieae, Boiotia] tem uma Nike (Vitória) de bronze e um pequeno templo das Musas. Nele são feitas pequenas imagens de pedra.”; (HESÍODO, VII a.C., vv. 1-4): “Pelas Musas heliconíades começemos a cantar. / Elas têm grande e divino o monte Hélicon, / em volta da fonte violácea com pés suaves / dançam e do altar do bem forte filho de Crono.”;</p>

Quadro 11 - Aigina (Grécia)	
<b>Período</b>	- II d.C.
<b>Características</b>	<p>- O culto à deusa nesta ilha é apontado pelo geógrafo Pausânias com a celebração anual dos ritos de mistério de <i>Hekate</i>. Dentro de um santuário há um templo com uma estátua de madeira da deusa com um rosto e uma face, Myron a esculpiu em 460 a.C. poucas décadas antes da escultura de Alkamenes (Pausânias, <i>Descrição da Grécia</i>, 2.30.2). Porém não há evidências arqueológicas anteriores ao domínio romano que comprovem ali um culto à deusa<sup>178</sup>.</p>

Quadro 12 - Samotracia (Grécia)	
<b>Período</b>	- VI a.C.
<b>Características</b>	<p>- A deusa Hekate participa do culto de mistérios no santuário dos Grandes Deuses<sup>179</sup>. No sexto século a.C. Hekate recebia suas oferendas num altar de pedra dedicado a ela. Este santuário só fez crescer a partir do V a.C. e no período helenístico.</p>

<sup>178</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 39-40.

<sup>179</sup> BURKERT, 1993, p. 542

Quadro 13 - Eleusis (Grécia)	
Período	- VIII a.C.
Características	- Aqui se localiza o santuário das deusas Deméter e Perséfone, cuja narrativa mítica de Homero o <i>Hino Homérico à Deméter</i> , sobre rapto e retorno da filha de Deméter, Perséfone, traz a deusa <i>Hekate</i> para Elêusis. Tendo assim, participação nos Mistérios de Elêusis.

Quadro 14 - Argos (Grécia)	
Período	- VII a.C. (?)
Características	<p>- Em Argos, afirma Rudloff <sup>180</sup>, é o mais perto que chegaremos de um templo de <i>Hekate</i> que tem a real possibilidade de pertencer ao período Clássico, situado de frente santuário da deusa cretense <i>Eileithya</i>. Este santuário, de acordo com Pausânias, foi dedicado por Helena de Esparta ao nascimento de sua filha Ifigênia adotada por Clitemnestra (PAUSÂNIAS, <i>Descrição da Grécia</i>, II, 22.7).</p> <p>- Conforme narra Hesíodo no <i>Catálogo das Mulheres</i>, frag. 41, Ifigênia ao morrer se transformou na deusa <i>Hekate</i> pela vontade Ártemis (PAUSÂNIAS, <i>Descrição da Grécia</i>, I, 43.1).</p> <p>- Considerando a homenagem ao nascimento de Ifigênia, Rudloff acredita que o culto à deusa <i>Hekate</i> pode ter se iniciado bem cedo nesta região <sup>181</sup>, pois o mito data no mínimo do século VII a.C., quando passou da tradição oral à escrita.</p>

<sup>180</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 40.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 40.

Quadro 15 - Trácia (Grécia)	
Período	- VI a.C.
Características	<p>- O culto à deusa trácia <i>Bendis</i> é citado por Platão na <i>República</i> (PLATÃO, <i>A República</i>, 327a - 328a), por seus atributos, esta deusa foi identificada com <i>Hekate</i> e Ártemis;</p> <p>- Lewis Farnell sugere esta região como o lar da deusa <i>Hekate</i> ao identificá-la com a deusa <i>Bendis</i><sup>182</sup>;</p> <p>- Rudloff acredita que <i>Bendis</i> foi a partir do século IV a.C. absorvida por <i>Hekate</i> na Tessália e por Ártemis em Atenas<sup>183</sup>;</p> <p>- Um hino fragmentado de Píndaro (VI a.C.) para a cidade de Abdera na Tessália, revela a presença da deusa: “Foi o primeiro dia do mês, quando este aconteceu, e à <i>Hekate</i> graciosa, a donzela dos pés corado, enviou-nos um presságio de vitória.” (PÍNDARO, <i>Peãs</i>, II, 78).</p>

Quadro 16 - Frígia (Ásia Menor)	
Período	- V a.C.
Características	<p>- No período Clássico e Helenístico, a deusa grega <i>Hekate</i> foi algumas vezes associada à deusa Cibele, a Grande Mãe da Frígia.</p> <p>- Rudloff atesta que <i>Hekate</i> tem uma frágil conexão com a Frígia, observada através da similitude de nomes: <i>Hekate/Hekabe</i> (filha do rei Dymas da Frígia e esposa do rei Príamo de Tróia) e fragmentos de dramaturgias de Eurípides (NAUCK, frag. 968) e Aristófanes (KOCK, frag. 594) demonstrando que Cassandra profetisa por Apolo que <i>Hekabe</i> seria transformada em um cão perante a estátua de <i>Hekate</i><sup>184</sup>.</p>

<sup>182</sup> FARNELL, Lewis R. *The Cults of the Greek States*. Vol. II. Oxford: Clarendon Press, 1896, p. 507-8.

<sup>183</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 47.

<sup>184</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 53-6.

Quadro 17 - Tessália – <i>Pherai</i> (Grécia)	
Período	- V a.C. - III a.C.
Características	<p>- Sófocles na peça perdida <i>Rhizotomoi</i>, frg. 535<sup>185</sup>, no período Clássico intitula a deusa <i>Hekate</i> de <i>Enodia</i>, corroborando a associação da deusa <i>Hekate</i> ao culto da deusa <i>Enodia</i> em <i>Pherai</i>, na Tessália:</p> <p>“Soberano sol e fogo sagrado, arma de Hekate Enodia, que ela carrega sobre o Olimpo enquanto atende e enquanto atravessa as encruzilhadas sagradas da terra, coroada com carvalho e cabelos enrolados (?) entrelaçados de cobras, caindo nos ombros dela.”.</p> <p>Conforme Jebb, acreditamos na associação de <i>Hekate</i> e Hélios, o deus Sol, quando o dramaturgo evoca o soberano Sol. Para além da hipótese do pesquisador, não seria uma associação somente: Sol + Lua, mas uma relação de complementaridade, pois ambos são deuses titãs, e aqui, Hélios sugere alimentar os archotes da deusa, assim ela carrega a luminosidade e sacralidade do fogo ao mesmo tempo em que apresenta seu lado ctônio ao carregar archotes, transpassar encruzilhadas e ter os cabelos entrelaçados com cobras ou ter o corpo enrolado por cobras.</p> <p>- De acordo com Catherine Morgan<sup>186</sup>, o culto à deusa <i>Enodia</i> em <i>Pherai</i> era local desde o século VIII a.C. .</p> <p>- A fim de ampliar a relação entre a deusa <i>Hekate</i> e a deusa <i>Enodia</i>, de acordo com Rudloff<sup>187</sup>, <i>Enodia</i>, seria um título para a deusa <i>Pheraia</i> e seus símbolos seriam um cavalo, um cachorro e uma tocha, estes dois últimos comumente associados à deusa <i>Hekate</i>. Apesar de Rudloff excluir o cavalo, acreditamos poder associá-lo à deusa desde o período Arcaico através do <i>Hino à Hekate</i> na <i>Teogonia</i> de Hesíodo: “Diligente entre os cavaleiros assiste a quem quer” (HESÍODO, VIII a.C., v. 439), este verso aponta <i>Hekate</i> como zeladora dos cavaleiros e consequentemente dos seus respectivos cavalos.</p> <p>- No século III a.C., o poeta Licofron de Cálcis atribuiu à deusa o epíteto <i>Brimo</i>, <i>Zeríntia</i> e deusa de <i>Pherai</i> ao transformar a rainha Hécuba de Tróia em uma cadela:</p> <p>“[1174] Ó mãe, ó mãe infeliz [Hécuba, rainha de Tróia]! A tua fama, também, não deverá ser desconhecida, mas a filha solteira de Perseus, Triforme Brimo [<i>Triforme Terrível - Hekate</i>], deve fazer-te sua atendente [depois de transformada em uma cadela], aterrorizando com o teu latido durante a noite todos os mortais que não adoram com tochas as imagens de Zerynthia [<i>Hekate</i>] rainha de Estrímon [na Trácia], apaziguando a deusa de <i>Pherai</i> com sacrifício. [...]” (LICOFRON, <i>Alexandra</i>, 1174).</p>

<sup>185</sup> JEBB, op. cit., p. 175.

<sup>186</sup> MORGAN, 2005, p. 93.

<sup>187</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 46.

### Quadro 18 - Caria (Ásia Menor)

Período	- II a.C.
Características	<p>- Na literatura moderna é o lar da deusa <i>Hekate</i>. Apesar de ter tido contato com os gregos no período do Bronze, não há documentação anterior ao período Clássico a respeito da deusa nesta localidade;</p> <p>- O famoso templo de <i>Hekate</i> em Lagina data do século II a.C., ou seja, período de dominação e expansão romana na Grécia e suas colônias, por questões políticas os romanos expandiram o culto da deusa a todo o Mediterrâneo;</p> <p>- A evidência passível de ser associada à deusa no período anterior ao do domínio romano, de acordo com Rudloff é a grande quantidade de nomes com <i>hekat-</i>, porém poucos foram datados, o mais antigo pertence ao século IV a.C.<sup>188</sup>.</p>

### Quadro 19 – Jônia e Ilhas Egéias (Ásia Menor)

Período	- V a.C.
Características	<p>- O culto à <i>Hekate</i> no período Clássico nesta região apresenta-se bem documentado. Geralmente a deusa é associada aos deuses Ártemis, Apolo e Leto<sup>189</sup>;</p> <p>- Patricia Marquardt acredita que Mileto possui a evidência arqueológica mais antiga do culto de <i>Hekate</i>, datado do século VI a.C.<sup>190</sup>. Porém a <i>Teogonia</i> pertence ao século VII a.C., e estamos considerando a documentação escrita como evidência arqueológica;</p> <p>- <i>Didyma</i> (ao sul de Mileto) associada a Apolo no período Arcaico apresenta um calendário religioso que traz gravado o nome de <i>Hekate</i><sup>191</sup>;</p> <p>- Rudloff aborda a ligação com o deus <i>Apollo Delphinios</i> e a questão dos nomes teóforos (a ilha de Chios possui os nomes teóforos mais antigos: <i>Hekataios</i> (VI a.C.) e <i>Hekataie</i> (V a.C.)) para ratificar a antiguidade e legitimidade da região da Cária com relação à deusa<sup>192</sup>;</p> <p>- Discordamos de Rudloff na questão dos nomes teóforos, pois como nos alerta Berger<sup>193</sup> pequenas variações no nome pode trazer associações que não existiam, e se o culto ao deus Apolo foi tão conhecido seria natural utilizar um de seus epítetos <i>Hekatos</i>, e para Ártemis <i>Hekatês</i>, facilmente confundíveis no período Clássico com <i>Hekate</i>.</p>

<sup>188</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 51.

<sup>189</sup> Ibidem., p. 49.

<sup>190</sup> MARQUARDT, op. cit., p. 251.

<sup>191</sup> RUDLOFF, op. cit., p. 49-50.

<sup>192</sup> Ibidem, p. 49-50.

<sup>193</sup> BERGER, 1974, p.136.

Percebemos na leitura das relações da deusa *Hekate* com outras divindades e no espaço geográfico dos cultos a ela associados uma tentativa de identificá-la a cultos autóctanes anteriores às migrações Jônias, Eólias e Dóricas ratificando assim sua matriz grega em oposição à corrente que afirma matriz Anatólia. Infelizmente não podemos afirmar a identidade grega ou Anatólia, porém deliberamos pela matriz grega, pois nos parece mais evidente considerando a genealogia dos deuses elaborada por Hesíodo, a *Teogonia*.

Apesar de se caracterizar como uma breve historiografia da deusa grega *Hekate*, pois não abordamos sua ligação com o Egito através da etimologia<sup>194</sup>, o material apresentado nos permite inferir sobre a reconstrução da identidade da deusa no período Clássico ateniense, e ao traçar uma linha temporal a partir de Hesíodo no século VII a.C. percebemos o quanto o imaginário social foi trabalhado a fim de garantir o resultado almejado.

O mistério que encobre a matriz de *Hekate* talvez tenha contribuído para sua permanência até os dias atuais tanto quanto sua paulatina disforização em relação aos seus atributos primordiais. E bastaria somar a ligação com a magia e as ervas ao fato de ser do gênero feminino para na Idade Média ser julgada “feiticeira”.

Consideramos a deusa com matriz grega, provavelmente cultuada por povos que já habitavam a Grécia, foi sobrevivendo às migrações até a última migração, dos Dórios, cuja penetração pode ter alterado toda a configuração da sociedade antes matriarcal para patriarcal, conforme ocorreu em Argos<sup>195</sup>. Seus atributos originais providos por Hesíodo foram superados pela prática mágica de fazer mal ao inimigo/adversário, os *katádesmoi*, que no período Clássico estabeleceu a relação da deusa com a magia que observamos hoje, além da literatura e das narrativas míticas posteriores, as quais conciliaram o conhecimento e uso das ervas, *phármaka*, com a deusa.

Percebemos que, a partir do século V a.C., a deusa *Hekate* foi adaptando-se ao contexto social do período Clássico; ela não foi excluída totalmente da sociedade, e sim marginalizada pelo novo saber emergente da escola de medicina hipocrática. Percebemos aqui a luta pelo domínio do imaginário social através de novas técnicas de combate que visavam à constituição de uma imagem desvalorizada do adversário, procurando em especial invalidar a sua legitimidade, o que Baczko denomina *contra-imaginário*<sup>196</sup>.

<sup>194</sup> MCKECHNIE, Paul, GUILLAUME, Philippe. *Ptolemy II Philadelphus and His World*. Leiden: Brill, 2008, p. 133.

<sup>195</sup> FINKELBERG, Margalit. *Greeks and Pre-Greeks*. Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 164.

<sup>196</sup> BACZKO, op. cit., p. 300.

O embate entre o novo, o desconhecido e o antigo, familiar, constitui o espaço de remodelações, disforizações e euforizações de ambos os lados: *Hekate* e Hipócrates. Entretanto seria uma relação clara de oposição ou o antigo saber estaria ultrapassado? Quais inferências poderíamos elaborar acerca da manutenção do imaginário social que definiria *Hekate* como deusa da magia para as gerações futuras?

## 2 **HEKATE E HIPÓCRATES, ENTRE A TRADIÇÃO E A RENOVAÇÃO NO PERÍODO CLÁSSICO ATENIENSE**

Juro por Apolo médico, Asclépio, Hígia, Panacéia, e todos os deuses e deusas, e os tomo por testemunhas que, conforme minha capacidade e discernimento, cumprirei este juramento e compromisso escrito: [...]

*Hipócrates de Cós*

### 2.1 **Mito, rito e religião grega: uma relação indissolúvel**

Durante o período Clássico, era a religião ateniense com suas festividades que movia a comunidade *políade*. De acordo com Burkert, as festas eram o momento em que se vivia religião grega<sup>197</sup>. A religião grega antiga apresenta como características o politeísmo, a ausência de um profeta fundador e de um livro de verdades reveladas o qual todos devem seguir, como acontece nas grandes religiões monoteístas<sup>198</sup>.

A religião grega era baseada na tradição, crenças comuns transmitidas à geração seguinte através principalmente da família e dos *aedos*, poetas que cantavam Hesíodo e Homero<sup>199</sup>. O mito estava intrinsecamente relacionado à religião e aos cultos. De acordo com Junito de Souza Brandão, a religião para os antigos era um espaço para a *re-atualização* do mito, assim como para a *ritualização* deste mesmo mito. Através dos rituais, o praticante da religião se incorpora ao mito, assim, o ritual se torna o próprio mito em ação; “o mito rememora, o rito comemora”<sup>200</sup>. Por tal razão, o mito é relevante, sua narrativa não se trata de um manual para executar o ritual, ele ativa a tradição inerente aos sacerdotes e sacerdotisas. Para os gregos, mito, rito e religião eram indissociáveis.

No período Clássico, observa-se um duplo movimento: exaltação aos deuses e críticas a esses mesmos deuses. No início deste período, Atenas encontrava-se destruída pelas Guerras Médicas ao mesmo tempo exaltada com os deuses pela vitória contra os persas. Segue-se

---

<sup>197</sup> BURKERT, 1993, p. 437.

<sup>198</sup> VEGETTI, Mario. *O homem e os deuses*. Tradução de: Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Brasil: Editorial Presença, 1994. p. 232.

<sup>199</sup> VERNANT, 2006a, p. 13-16.

<sup>200</sup> BRANDÃO, 2009, p. 41.

então uma época de reformas e reconstruções de santuários destruídos. Sob o governo de Péricles, as divindades políades e ctônicas estarão em equilíbrio, pois o estadista traz para a *polis* os cultos dos deuses ctônicos Dioniso e Deméter ao construir templos e decorar o Partenon com Deméter e Triptolemo, por exemplo, em um relevo de Fídias<sup>201</sup>.

Percebemos no período Clássico uma ligação estreita entre a religião e a política ao tentarem através da religião, introduzindo novos cultos, trabalhar questões de política externa. A pesquisadora Bronwen Wickkiser chama a atenção para não reduzirmos a introdução de novos deuses em Atenas neste período, como Bendis (importada da Trácia) e Asclépio (importado de Epidauros), a razões políticas; a fé nos deuses e em seus atributos constituíam atrativos considerados nas escolhas das deidades. A instituição do culto à deusa Bendis foi uma decisão política para efetivar a aliança com os trácios, ratificando a ligação apontada acima entre religião e política. Wickkiser aponta as Guerras Médicas como principal motivação para a introdução de novos deuses ou expansão daqueles que já existiam, assim como as mudanças observadas nos cultos de Atena Niké, Teseus, Pan, Ártemis *Aristoboule*, e afirma que os interesses acerca da instituição do culto a Asclépio não foram totalmente explorados<sup>202</sup>.

O culto ao deus da medicina foi importado de Epidauros entre 420/419 a.C., quase dez anos após a Praga de Atenas, provavelmente uma epidemia de febre tifoide<sup>203</sup>, que dizimou um terço da população durante a Guerra do Peloponeso; então poderia ser este o motivo? A dor da perda, o medo de uma nova epidemia, o terror causado pela quantidade de mortos em poucos dias, conforme descreve Tucídides (V a.C), na *História da Guerra do Peloponeso* (Livro II, 52-3):

Os corpos dos moribundos se amontoavam e pessoas semimortas rolavam nas ruas e perto de todas as fontes em sua ânsia por água. Os templos nos quais haviam alojado estavam repletos de cadáveres daqueles que morriam dentro deles, pois a desgraça que os atingia era tão avassaladora que as pessoas, não sabendo o que as esperava, tornavam-se indiferentes a todas as leis, quer sagradas, quer profanas. Os costumes até então observados em relação aos funerais passaram a ser ignorados na confusão reinante, e cada um enterrava os seus mortos como podia. [...] De um modo geral a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. [...]o temor dos deuses e as leis dos homens já não detinham ninguém, pois vendo que

<sup>201</sup> FESTUGIÈRE, André, J. (et alii), *Grécia e Mito*. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 138-141.

<sup>202</sup> WICKKISER, op. cit., p. 94-7.

<sup>203</sup> O especialista Papagrigorakis (Departamento de Ortodontia da Faculdade de Odontologia da Universidade de Atenas) e sua equipe afirmaram em 2006, terem isolado o DNA da febre tifoide. No mesmo ano, porém, Beth Shapiro (Henry Wellcome Centro de Biomoléculas Antiga, Departamento de Zoologia da Universidade de Oxford) e sua equipe elaboram um artigo em resposta onde afirmam não ser possível determinar com certeza ser a febre tifoide a praga de Atenas. Ainda em 2006, Papagrigorakis redige uma resposta onde reafirma que sua metodologia foi bastante segura, porém conclui: “Estamos de acordo com Shapiro et al. que ainda não há provas definitivas de que a causa da Peste de Atenas era febre tifoide. A presença simultânea de uma pluralidade de doenças infecciosas em Atenas sitiada de 430-426 aC não foi excluída em primeiro lugar permitindo a manifestação clínica variável da epidemia como relatado por Tucídides.” Os artigos foram publicados pelo International Journal of Infectious Diseases no ano de 2006.

todos estavam morrendo da mesma forma, as pessoas passaram a pensar que impiedade e piedade eram a mesma coisa; [...].

Tucídides expõe claramente a confusão que dominou a sociedade ateniense durante a epidemia, e isso teve impacto em seu imaginário social, conforme afirma o pesquisador Robin Mitchell-Boyask em sua obra *Plague and the Athenian Imagination* (2008). O pesquisador considera a construção do templo de Asclépio em Atenas como uma reação à epidemia<sup>204</sup>.

Percebemos, assim, o templo de Asclépio como uma representação coletiva instituída pelos *agentes sociais* (as lideranças políticas de Atenas em 420 a.C.<sup>205</sup>), os quais são responsáveis pela manutenção do imaginário social, onde nosso teórico Bronislaw Baczko afirma que as representações coletivas "exprimem sempre, num grau qualquer, um estado do grupo social, traduzem a sua estrutura actual e a maneira como ele reage frente a tal ou tal acontecimento (sic), a tal ou tal perigo externo ou violência interna"<sup>206</sup>, ou seja, a construção do santuário de Asclépio foi a resposta dos agentes sociais à epidemia, à "violência interna" que os atenienses sofreram. Porém, mais à frente Aristófanes (V-IV a.C.), na peça *Pluto* (388 a.C.), outra representação coletiva, aponta a ausência de médicos em Atenas: "Crêmilo: Procurar médicos em Atenas? Não! não há arte onde não há salário." (WEATH, v. 407) então seguem com o deus *Pluto* para o templo de Asclépio, onde cumprem o ritual e Pluto fica curado da cegueira. A personagem de Aristófanes ainda busca sem sucesso no público um médico, então recorre ao templo do médico-deus. De acordo com Wickkiser, o médico recusava casos difíceis numa tentativa de proteger sua credibilidade, os enfermos então, procuravam pela ajuda de Asclépio<sup>207</sup>.

Observamos no período Clássico uma relação de equilíbrio, complementaridade e marginalização entre a religião e os médicos: quando não havia médicos, recorriam-se aos deuses, à tradição, herdada desde pelo menos o período Arcaico; entretanto, quando estes eram presentes e seguiam a técnica da Escola de Medicina Hipocrática, percebemos que poderia ocorrer uma marginalização do saber oriundo dos adivinhos, dos *pharmassein* e dos

---

<sup>204</sup> MITCHELL-BOYASK, Robin. *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 2.

<sup>205</sup> De acordo com Wickkiser, a importação do culto de Asclépio de Epidauros tem motivações políticas. WICKKISER, op. cit., p. 62-6.

<sup>206</sup> BACZKO, op. cit., p. 306.

<sup>207</sup> WICKKISER, op. cit., p. 106.

*magót*<sup>208</sup>. Entravam em ação os conhecimentos das *pharmaka* (ervas), das *philtrá* (poções), dos *epoidai* (encantamentos), conhecidos dos próprios deuses desde a *Odisseia* (VIII a.C.).

## 2.2 *Phármaka, mageía, mágos, katádesmos, goeteía e outros termos mágicos*

Homero (século VII ou VI a.C.) foi quem, antes de muitos, registrou a primeira operação mágica em grego<sup>209</sup>, na qual “Circe de belos cachos que ao executar o ritual de hospitalida (sic) faz uso da magia e do encantamento a base de queijo, farinha, mel misturado ao vinho dos visitantes”<sup>210</sup>, o que se configura como uma *pharmakon*. De acordo com Wickkiser<sup>211</sup>, pela tradição, para curar, os gregos utilizavam as *phármaka*, as ervas, assim como amuletos, ataduras (ligaduras), encantações, filtros amorosos, cataplasma<sup>212</sup>, orações também eram bem-vindas, desde pelo menos a Idade do Bronze.

Porém é necessário localizar, definir os termos e seu surgimento, pois fazer um chá de boldo não transforma ninguém em feiticeira ou bruxa ou mago, porém ao denominar este mesmo chá, de filtro ou *pharmakon* implicaremos um ato de magia, principalmente se estiver associado a uma divindade, no caso da magia de Circe, ela própria era a divindade filha do Sol (Hélio) e Perse (filha do Oceano) e irmã do rei Eetes, assim como Medeia, filha de Eetes e da Oceânide Idia e sobrinha de Circe, de acordo com a *Teogonia* e, de acordo com Diodoro Sículus (I a.C.) *Hekate* seria esposa de Eetes, seu tio, e mãe de Medeia e Circe. Ou seja, a literatura tardia estava reunindo em uma só família as deusas qualificadas como feiticeiras.

### 2.2.1 Termos mágicos

Elaboramos abaixo um quadro sistemático com os principais termos gregos relacionados à magia e à nossa pesquisa, contendo o período em que se registram textualmente seus significados e sua disposição na produção textual:

---

<sup>208</sup> *Da Doença Sagrada*, 1 Littré.

<sup>209</sup> LUCK, 1999, p. 110.

<sup>210</sup> CANDIDO, 2006, p. 42.

<sup>211</sup> WICKKISER, op. cit., p. 10.

<sup>212</sup> Papa medicamentosa feita de farinhas, polpas ou pó de raízes e folhas que se aplica sobre alguma parte do corpo dolorida ou inflamada (Houaiss, dicionário eletrônico, 2001)

Quadro 20 – Termos Mágicos

TERMO	TERMO	TERMO	TERMO	TERMO
1. <i>mágos</i> (singular) <i>mágoi</i> (plural)	μάγος μάγοι	VI a.C. (?)	Vaga pela noite.	“aqueles que vagam pela noite: <b>magoi</b> , bacantes, ménades, iniciados”. Clemente da Alexandria (III d.C.) teria registrado este fragmento como pertencente à Heráclito de Éfeso (fim do século VI a.C.) <sup>213</sup> .
2. <i>mageía</i> (singular) <i>mageíes</i> (plural)	μαγεία μαγείες	V a.C.	Magia. Atividade de um mago.	“O encantamento inspirado de palavras podem induzir o prazer e evitar o sofrimento, porque o poder que encantamentos, unindo-se com o sentimento na alma, acalma e convence e conduz por meio de sua <b>magia</b> . [...]”, Górgias, <i>Elogio a Helena</i> , v. 10. (grifo nosso).
3. <i>goeteía</i> (singular) <i>goeteíes</i> (plural)	γοητεία γοητείες	V a.C.	Feitiço, feitiçaria.	“[...] Dois tipos de <b>feitiçaria</b> e magia ter sido inventado, que são erros na alma, enganos na mente.” Górgias, <i>Elogio a Helena</i> , 10. (grifo nosso).
4. <i>katádesmos</i> (singular) <i>katádesmoi</i> (plural)	κατάδεσμος κατάδεσμοι	V a.C.	Amarrar, restringir. Feitiço ou impreciação de amarração. Também denomina as finas lâminas de chumbo com impreciações gravadas.	“[...] <i>prejudicarão com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem seus servidores – dizem eles – graças a tais ou quais inovações e feitiçarias</i> [καταδέσμοι].” Platão, <i>República</i> , Livro II, 364 b-c. (grifo nosso).
5. <i>phármakon</i> (singular) <i>phármaka</i> (plural)	φάρμακον φάρμακα	a) VIII a.C. b) V a.C.	Drogas. Veneno ou remédio. Sentido ambíguo, entre o bem e o mal, a cura e a morte. “Conhecimento de remédios e venenos”, “conhecimento mágico” <sup>214</sup> .	a) “Na clareira da floresta eles encontraram a casa de Circe, construída de pedra polida em um lugar de visão ampla, e ao redor dela haviam lobos e leões da montanha, a quem Circe tinha enfeitado, pois ela lhes deu <b>drogas</b> nocivas.” (Homero, <i>Odisseia</i> , Livro X, VV. 210-214). (grifo nosso). b) “[...] o efeito das <b>drogas</b> sobre o estado corporal: expulsando humores diferentes do corpo pode pôr fim tanto à doença ou à vida [...]” Górgias, <i>Elogio a Helena</i> , 14. (grifo nosso).

<sup>213</sup> COLLINS, 2009, p. 89. (grifo nosso).

<sup>214</sup> OGDEN, 1999, p. 100.

TERMO	GREGO	PERÍODO	SIGNIFICADO	DISPOSIÇÃO
6. <i>philtron</i> (singular) <i>philtrā</i> (plural)	φίλτρον φίλτρα	V a.C.	Filtro de amor, poção de amor.	“[507] Ama: [...] Eu tenho <b>feitiços de amor</b> dentro da casa - eu só pensei nisso neste exato momento - que irá libertá-lo deste mal senão desgraça para você ou danos à sua mente, se só você não hesita. Devemos ter algum símbolo do homem que você ama, uma mecha de cabelo, uma peça de roupa, então composto a partir dos dois uma bênção individual. Fedra: Esta droga, é um unguento ou uma poção? Ama: Não sei: pensa em vantagens, não em saber.” Eurípides, <i>Hipólito</i> , vv. 507-517. (grifo nosso).
7. <i>epoide</i> (singular) <i>epoidai</i> (plural)	επωδές επωδαί	V a.C.	Feitiço. Encantamento. Literalmente “canto entoado sobre ou contra”.	“O <b>encantamento</b> inspirado de palavras podem induzir o prazer e evitar o sofrimento, porque o poder que encantamentos, unindo-se com o sentimento na alma, acalma e convence e conduz por meio de sua magia.” Górgias, <i>Elogio a Helena</i> , v. 10. (grifo nosso).

Segue uma breve explanação sobre os termos trabalhados no quadro.

## 1 *Mágoi* (μάγοι)

O termo *mágoi* faz referencia ao termo persa para sacerdote *magu* e etimologicamente ao avéstico, o qual por sua vez tem o sentido de “(membro de uma) tribo”, Collins considera a associação entre o termo persa e Heráclito plausível, pois em sua época, Éfeso estava sob domínio persa<sup>215</sup>. O termo persa designava os rituais religiosos realizados pelos sumos sacerdotes dos persas, o pesquisador Luck acredita que os ritos deveriam ser tão diferentes dos realizados pelos gregos que estes os compreenderam mal e os qualificaram como magia. Assim como a Igreja Católica julgava os rituais politeístas, em geral como bruxaria e adoração ao demônio<sup>216</sup>.

Foi no período Clássico, século V a.C., que o termo ganhou projeções pejorativas, através das tragédias e de escritos como o tratado médico *Da Doença Sagrada* e em Platão<sup>217</sup>.

Heráclito coloca os magos no mesmo grupo dos iniciados e dos cultuadores do deus ctônico Dioniso, além de os situar como aqueles que presidem às noites.

<sup>215</sup> COLLINS, 2009, p. 88-89.

<sup>216</sup> OGDEN, op. cit., p. 100.

<sup>217</sup> COLLINS, op. cit., p. 89.

## 2 *Mageía* (μαγεία)

Surge pela primeira vez na segunda metade do século V a.C., na obra *Elogio a Helena* (v. 10) de Górgias de Leontini<sup>218</sup>:

(10) Και οι θεϊκές επωδές που λέγονται με λόγια προξενούν ηδονή και διώχνουν τη λύπη· γιατί όταν η δύναμη της επωδής αναμιχθεί με την πίστη της ψυχής, την θέλγει, την πείθει και τη μεταβάλλει με τη **μαγεία** της. Και έχουν εφευρεθεί δύο ειδών τέχνες, η **γοητεία** και η **μαγεία**, οι οποίες συνίστανται σε σφάλματα της ψυχής και εξαπατήσεις της πίστης. (grifo nosso)

(10) O encantamento inspirado de palavras podem induzir o prazer e evitar o sofrimento, porque o poder que encantamentos, unindo-se com o sentimento na alma, acalma e convence e conduz por meio de sua **magia**. Dois tipos de **feiticeira** e **magia** ter sido inventado, que são erros na alma, enganos na mente. (grifo nosso)

Para Górgias, dois tipos de magia foram inventados: *mageia* e *goeteia*, ambos eram considerados erros e ardis da alma, ou seja, prejudiciais ao homem. Assim ele tenta explicar um motivo para o qual Helena teria ido à Tróia, um feiticeiro/mago poderoso teria criado ilusões, afetando-lhe a mente e despertando sensações prazerosas na alma, fazendo-a acreditar em um amor.

## 3 *Goeteía* (γοητεία)

Aparece em Platão, na obra *As Leis* (V a.C.), o termo é considerado por Collins como o segundo tipo de magia, o primeiro seria *pharmakeia*. Este tipo de magia funcionava através da aflição e medos produzidos em suas vítimas, ou seja, atingia a mente do inimigo/adversário<sup>219</sup>:

[933a] εἵπομεν, σώμασι σώματα κακουργοῦσά ἐστιν κατὰ φύσιν: ἄλλη δὲ ἡμαγγανείαις τέ τισιν καὶ ἐπωδαῖς καὶ καταδέσεισι λεγομέναις πείθει τοὺς μέντολμων τας βλάπτειν αὐτούς, ὡς δύνανται τὸ τοιοῦτον, τοὺς δ' ὡς παντός μάλλον ὑπὸ τοῦτων δυναμένων γοητεύειν βλάπτονται. ταῦτ' οὖν καὶ περὶ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα οὔτε ῥάδιον ὅπως ποτὲ πέφυκεν γινώσκειν, οὔτ' εἴ τις γνοιή, πείθεινεὔπετες ἐτέρους: ταῖς δὲ ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων δυσωπουμένους πρὸς ἀλλήλους [933β] περὶ τὰ τοιαῦτα οὐκ ἄξιον ἐπιχειρεῖν πείθειν, ἂν ποτε ἄρα ἰδωσί ποικίρινα μιμήματα πεπλασμένα, εἴτ' ἐπὶ θύραις εἴτ' ἐπὶ τριόδους εἴτ' ἐπὶ μνήμασι γονέων αὐτῶν τινεσ, ὀλιγορεῖν πάντων τῶν τοιούτων διακελεύεσθαι μὴ σαφές ἔχουσι δόγμα περὶ αὐτῶν. διαλαβόντας δὲ διχῆ τὸν τῆς φαρμακείας πέρη νόμον, ὁποτέρως ἂν τις ἐπιχειρῆ φαρμάττειν, πρῶτον μὲν δεῖσθαι καὶ παραινεῖν [...]

(*As Leis*, Platão, Livro 11, 933 a-b.) (grifo nosso)

<sup>218</sup> Original em grego Ἐλένης Ἐγκώμιον. Versão em inglês de Kathleen Freeman, 1983, p. 197. “The inspired incantations of words can induce pleasure and avert grief; for the power that incantations, uniting with the feeling in the soul, soothes and persuades and transports by means of its wizardry. Two types of wizardry and magic have been invented, which are errors in the soul, deceptions in the mind.” Tradução nossa para o português.

<sup>219</sup> COLLINS, op cit., p. 74.

[933a] que temos agora expressamente mencionada é aquela em que se comete mal por meio de matéria contra matéria de acordo com as leis da natureza. Diferente desta é a que, por meio de encantamento e **feitiços** [ἐπωδαίς]<sup>220</sup> e supostas **amarrações** [καταδέσει], persuade aqueles que tentam fazer o mal a suas vítimas de que eles são capazes de o fazer, e persuade as vítimas de que elas realmente estão sofrendo o mal infligido por aqueles que capazes de fazer feitiços (*goēteia*). Com relação a isso e a tais questões, não é fácil reconhecer o que aconteceu nem, se alguém o sabe, é fácil persuadir os outros. Quanto às almas dos homens, não vale a pena tentar persuadir aqueles que suspeitam uns dos outros sobre tais coisas, se alguns deles veem imagens de cera seja nas suas portas ou em lugares que três vias se encontram ou sobre tumbas de seus próprios ancestrais, nem prevenir aqueles que não têm uma crença muito clara sobre tais coisas de que eles devem as esclarecer.” Platão, *As Leis*, 933 a-b.<sup>221</sup> (*As Leis*, Platão, Livro 11, 933 a-b.) (grifo nosso)

Nesta passagem, além dos feitiços e das imagens de cera, Platão se refere às lâminas de impreciação, os *katádesmoi*, como forma de magia também, os quais evocam em seu discurso mágico a deusa *Hekate*. O filósofo também ratifica a conexão das encruzilhadas de três caminhos dedicadas à deusa *Hekate* com a magia ao localizar as imagens de cera nas encruzilhadas. Desta forma, o caminho para identificar a deusa com a feitiçaria se mostra próspero.

Luck traduz o termo como “bruxaria” e afirma que este possui conotação pejorativa de formas inferiores de magia atribuída por “pagãos” e “cristãos”. O pesquisador afirma que deste termo provem *goes*, “mago, feiticeiro” no sentido de trapaceiro ou fraude<sup>222</sup>.

#### 4 *Katádesmos* (καταδήσω)

O termo aparece nas próprias lâminas, definindo a si mesma. Abaixo temos o discurso mágico da lâmina *Defixio*<sup>223</sup> 06 (Apêndice A), do período Clássico. Traduzimos o termo *katado* como “enterro/prendo”, pois sugeria a conotação de prender/amarrar, enterrar o inimigo/adversário no Mundo Subterrâneo:

<sup>220</sup> O termo ἐπωδαίς foi traduzido para as duas formas (COLLINS, 2009, p. 97).

<sup>221</sup> Tradução adaptada de COLLINS, 2009, p. 74.

<sup>222</sup> OGDEN, op. cit., p. 99.

<sup>223</sup> Selecionamos o termo latino *defixio* (singular, plural *defixiones*) que corresponde ao grego *katádesmos* (singular, *katádesmoi* plural), e é mais utilizado pelos estudiosos conforme verifica Collins (COLLINS, 2009, p. 102).

Quadro 21 – *Defixio* 06

	Original	Tradução
1	καταδ [ῶ] πρ <α> μνατην καὶ α [ὑ τὸν καὶ χειρας και ποδας καὶ ποδα [ς κα] ἰ γλ [ῶ] ταν κα [ι τον νὸν προς τὸν Ἑρμῆν	<b>Enterro/prendo</b> a Pr. [...] mates tanto as mãos quanto os pés, os pés, a língua, a mente para Hermes. [...]
5	τον ἔρ + ιούνιον {ο} καὶ προς τὴν Ἑκατην Ε ΟΤΟΥΒ ... ΗΔΕ... <sup>κα</sup> Φαίδιμον καταδ [ῶ] κ [αὶ <αὐ> τον καὶ πόδας [κ] α [ι	..... Hécate. [.....] ..... EDE ..... [.....] Fedimo enterro/prendo e ... .... os pés ... mãos ... língua
10	Χειρ {α} ς ας καὶ γλῶ [τ] α] ν και Ψυχὴν πρὸς τὸν Ἑρμ [ῆν τὸ] ν ἑριΓούνιον καὶ] πρὸς τὴν Ἑ (κά) την ΤΜειδιαν ΑΠΔΕΚΑΛΕΙ <sup>ΕΚ</sup> <sub>ΑΤ</sub>	a alma para Hermes o [.....] e para Hécate Mídias ΑΠΑΕΚΑΛΕΙ

## E em Platão:

[364β] καὶ πένητες ὧσιν, ὁμολογοῦντες αὐτοὺς ἀμείνους εἶναι τῶν ἐτέρων. τούτων δὲ πάντων οἱ περὶ θεῶν τε λόγοι καὶ ἀρετῆς θαυμασιώτατοι λέγονται, ὡς ἄρα καὶ θεοὶ πολλοῖς μὲν ἀγαθοῖς δυστυχίας τε καὶ βίον κακὸν ἐνεμναν, τοῖς δ' ἐναντίοις ἐναντίαν μοῖραν. ἀγύρται δὲ καὶ μάντις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπιδαιῖς, εἴτε τι [364ξ] ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκείσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημιῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει **ἐπαγωγᾶις** τισιν καὶ **καταδέσμοις**, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. (PLATÃO. *República*, Livro II, 364 b-c) (grifo nosso)

Mendigos e advinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres e festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, e, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicarão com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem seus servidores – dizem eles – graças a tais ou quais **sortilégios** [ἐπαγωγᾶις] e **amarrações** [καταδέσμοις]. (PLATÃO. *República*, Livro II, 364 b-c) (grifo nosso)

O *katádesmos* (figura 7) se caracteriza por ser na maioria das vezes de chumbo, que é frio e maleável, vir enrolado e perfurado por um cravo, e às vezes com uma figura humana cujo material era bem variado: cera, argila, lã, chumbo, bronze e mármore. Seus principais locais de depósito eram: fendas dos templos dos deuses ctônicos, poços d'água, sepulturas de crianças e pessoas que tiveram o ciclo de sua vida interrompido (mulheres que morreram no parto, suicidas, pessoas que foram assassinadas, ou morreram sem os rituais funerários<sup>224</sup>) e ocasionalmente em um lugar específico ao adversário/inimigo.

<sup>224</sup> COLLINS, 2009, p. 27.



**Figura 7** - Reprodução de um *katadesmos*. Século IV a.C.. Imprecação em folha de chumbo contra um grupo de indivíduos. Museu do Kerameikos, Atenas. Individual find IB 43. Bibliografia: KATÁDESMOS. Arquivo pessoal. Fotografia de 29 jan. 2012. Ver Apêndice J.

Mas o local preferido era aquele em que se tinha mais contato com o Mundo Subterrâneo, onde moravam os mortos e os deuses ctônicos. O discurso da lâmina frequentemente evocava deuses ctônicos como Hermes, *Hekate*, Deméter, Perséfone, Gaia e Cérbero, talvez por acreditar que estes deuses controlavam as almas dos espíritos inquietos, revoltados por terem partido pra morte tão cedo; estes espíritos eram encarregados de fazer o mal ao inimigo/adversário com a permissão dos deuses evocados nas lâminas.

Ao acompanhar Perséfone em seu retorno, a deusa *Hekate*, se qualifica como líder e acompanhante dos mortos, apesar de ter esse conhecimento desde o *Hino Homérico à Deméter*, foi a partir do século V a.C. que a deusa se destacou mais nesta função quando se tornou a segunda divindade mais evocada no discurso das lâminas, perdendo apenas para Hermes, diferentemente da deusa não ficou conhecido por *Deus da Feitiçaria*.

Em Platão, o termo pode ser entendido como *feitiçaria*, amarrações ligadas à magia de fazer mal ao inimigo/adversário demonstrando a emergência do tipo de magia em que se convence o deus a agir em seu favor para prejudicar o outro e se caracteriza diferente das *phármaka*, por não usar ervas.

5 *Phármaka* (φάρμακα)

O termo tem registro desde Homero, VIII a.C., no épico *Odisseia*, no momento que Odisseu encontra a casa de Circe (Livro X, VV. 210-214) e vê os animais enfeitizados e nos versos mais adiante ao preparar uma bebida para receber os companheiros de Eurícolo (Livro X, VV. 230-240) (grifos nosso):

230 ἢ δ' αἶψ' ἐξελοῦσα θύρας ὤϊξε φαεινὰς  
καὶ κάλει: οἱ δ' ἅμα πάντες αἰδρεῖσιν ἔποντο:  
Εὐρύλοχος δ' ὑπέμεινεν, οἰσάμενος δόλον εἶναι.  
εἶσεν δ' εἰσαγαοῦσα κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε,  
ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιτα καὶ μέλι γλωρὸν  
235 οἶνω Πραμνείῳ ἐκύκα: ἀνέμισγε δὲ σίτω  
**φάρμακα** λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης.  
αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, αὐτίκ' ἔπειτα  
**ῥάβδῳ** πεπληγυῖα κατὰ συφροῖσιν ἐέργνυ.  
οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε  
240 καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ.

[230] E ela logo veio e abriu as portas brilhantes, e convidou-os a entrar, e todos em sua inocência foram com ela. Apenas Euríloco ficou para trás, pois ele suspeita que houve uma cilada. Ela trouxe-os para dentro e os fez sentar em cadeiras e bancos, e ofereceu-os queijo e farinha de cevada e mel amarelo [235] com vinho Pramnian [vinho de Lesbos] , mas na bebida e comida ela misturou **drogas** perigosas, para que pudessem esquecer totalmente a sua terra nativa. Depois que eles engoliram tudo aquilo, ela os tocou com sua **varinha** e levou-os para o chiqueiro. E eles tinham as cabeças, e voz, e cerdas, [240] e forma de suínos, mas as suas mentes permaneceram inalteradas como antes.<sup>225</sup>

Percebemos que nos techos destacados, as *phármaka* foram elaboradas com o intuito de prejudicar, fazer o mal, porém o termo apresenta um sentido ambíguo – curar e prejudicar, destacado por Górgias (V a.C.) em *Elogio a Helena*, no verso 14:

(14) Καὶ ἡ δύναμις τοῦ λόγου εἶναι γιὰ τὴν ψυχὴν ὅ,τι τὰ φάρμακα γιὰ τὴ φύση τῶν σωμάτων. Γιὰτί ὅπως κάθε **φάρμακο** ἐξάγει ἀπὸ τὸ σῶμα διαφορετικούς χυμούς, καὶ ἄλλα σταματοῦν τὴν ἀρρώστια ἐνῶ ἄλλα τὴ ζωὴ, ἔτσι καὶ οἱ λόγοι,<sup>11</sup> ἄλλοι προκαλοῦν λύπη, ἄλλοι εὐχαρίστηση, ἄλλοι φόβο, ἄλλοι δίνουν στους ἀκροατὲς τους θάρρος, καὶ ἄλλοι **φαρμακῶνουν** καὶ μαγεύουν τὴν ψυχὴ με ἓνα εἶδος δόλιας πειθοῦς. (grifo nosso).

(14) O poder da fala sobre a constituição da alma pode ser comparada com o efeito das **drogas** sobre o estado corporal: expulsando humores diferentes do corpo pode pôr fim tanto à doença ou à vida, assim com a fala: palavras diferentes pode induzir prazer dor, ou medo, ou ainda por meio de uma espécie nociva de persuasão, as palavras podem **drogar** e encantar a alma.<sup>226</sup> (grifo nosso).

O sofista apresenta nitidamente o uso das drogas/ervas tanto para a cura quanto para a morte. Assim como Platão nas *Leis*, 932e – 933a:

<sup>225</sup> Tradução para o português adaptada de Jaime Bruna, 2006.

<sup>226</sup> Original em grego Ἑλένης Ἐγκώμιον. Versão em inglês de Kathleen Freeman, 1983, p. 198. “The power of speech over the constitution of the soul can be compared with the effect of drugs on the bodily state: just as drugs by driving out different humours from the body can put an end either to the disease or to life, so with speech: different words can induce grief, pleasure or fear; or again by means of a harmful kind of persuasion, words can drug and bewitch the soul.” Tradução nossa para o português.

[932ε] ὅσα τις ἄλλος ἄλλον πημαίνει **φαρμάκοις**, τὰ μὲν θανάσιμα αὐτῶν διείρηται, τῶνδ' ἄλλων περί βλάψεων, εἴτε τις ἄρα πώμασιν ἢ καὶ βρώμασιν ἢ ἀλείμμασιν ἐκῶνέκ προνοίας πημαίνει, τούτων οὐδέν πω διερρήθη. διτταὶ γάρ δὴ **φαρμακεῖαι** κατὰ τὸ τῶν ἀνθρώπων οὔσαι γένος ἐπίσχουσιν τὴν διάρρησιν. ἦν μὲν γὰρ τὰ νῦν διαρρήδην [933α] εἶπομεν, σώμασι σώματα κακουργοῦσά ἐστιν κατὰ φύσιν. (grifo nosso)

[932e] Nós já tratamos plenamente com casos em que um homem fere outro por **venenos** de modo que a morte é o resultado, mas não temos ainda tratado plenamente com qualquer um dos casos menos graves em que lesão dolosa e deliberada é causada por meio de bebidas, alimentos, e unguentos. A divisão em nosso tratamento de casos de **intoxicação** é necessária pelo fato de que, seguindo a natureza da humanidade, eles são de dois tipos distintos. O tipo [933a] que temos agora expressamente mencionada é aquela em que se comete mal aos corpos pelos corpos de acordo com as leis da natureza.<sup>227</sup> (grifo nosso)

Platão descreve as *phármaka* (plural, *phármakon* singular) como um veneno, uma intoxicação causada através das bebidas, dos alimentos e unguentos. Novamente o termo *phármaka* e seus derivados (*pharmakeia*, *pharmakon*, *pharmakeuein*) foram incluídos em termos mágicos. Assim como o filtro ou poção de amor, que sugere ser um tipo de *pharmakon*.

## 6 *Philtron* (φίλτρον)

O termo denomina poção do amor ou simplesmente poção/filtro. Aparece em Eurípidés, no drama *Hipólito*, de 428 a.C.. A primeira versão do drama, de acordo com Wilson A. Ribeiro Jr., chegou até nós em fragmentos e “causou escândalo e foi rejeitada pelo público ateniense”<sup>228</sup>, a segunda versão, com a qual trabalhamos, venceu o primeiro prêmio.

O drama se desenrola por Fedra, esposa de Teseu, se apaixonar por seu enteado Hipólito e, ao tentar se desapaixonar utiliza das *phármaka* e *philtron*, entretanto, não obtendo o resultado desejado se suicida. Como vingança por ter sido rejeitada por Hipólito, ao se suicidar, Fedra deixa para Teseu um “tablete” gravado acusando falsamente Hipólito, o qual foi expulso pelo pai e sofreu um acidente fatal. De acordo com a pesquisadora Maria Regina Candido, através da palavra convertida em mentira, ocultando a verdade, o poeta se assemelhou ao propósito de prejudicar o inimigo/adversário das lâminas de chumbo, muito

<sup>227</sup> Original em grego *Platonis Opera*, 1903. Tradução para o inglês *Plato in Twelve Volumes*, 1967 e 1968. Tradução nossa para o português.

<sup>228</sup> RIBEIRO JR., W.A. Hipólito, de Eurípidés. *Portal Graecia Antiqua*, São Carlos. Disponível em <[www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0483](http://www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0483)>. Acesso em: 24 Set. 2011.

utilizadas no período<sup>229</sup>. O discurso mágico gravado nas lâminas tinha por objetivo prejudicar o outro, vingar o solicitante, assim como a mensagem deixada por Fedra ao encerrar ela própria seu ciclo de vida. Abaixo o trecho em grego e traduzido do diálogo com a ama, onde esta oferece um *philtron* à Fedra:

Τροφός

εἶ τοι δοκεῖ σοι (χρῆν μὲν οὐ σ' ἀμαρτάνειν: εἰ δ' οὖν, πιθοῦ μοι: δευτέρα γὰρ ἡ χάρις) ,  
ἔστιν κατ' οἴκουσ **φίλτρα** μοι θελκτήρια ἔρωτος, ἦλθε δ' ἄρτι μοι γνώμης ἔσω,  
ἃ σ' οὐτ' ἐπ' αἰσχροῖς οὐτ' ἐπὶ βλάβῃ φρενῶν παύσει νόσου τῆσδ', ἦν σὺ μὴ γένη κακή. δεῖ δ'  
ἐξ ἐκείνου δὴ τι τοῦ ποθομένου σημείον, ἢ πλόκον τιν' ἢ πέπλων ἄπο, λαβεῖν, συνάψαι τ' ἐκ  
δυοῖν μίαν χάριν.

Φαίδρα

πότερα δὲ χριστὸν ἢ ποτὸν τὸ **φάρμακον**;

Τροφός

οὐκ οἶδ': ὀνάσθαι, μὴ μαθεῖν, βούλου, τέκνον.

Ama:

[...] Eu tenho um **feitiço de amor** [φίλτρα] dentro da casa - eu só pensei nisso neste exato momento - que irá libertá-lo deste mal senão desgraça para você ou danos à sua mente, se só você não hesita. Devemos ter algum símbolo do homem que você ama, uma mecha de cabelo, uma peça de roupa, então composto a partir dos dois uma bênção individual.

Fedra:

Esta droga, é uma pomada ou uma **poção**[φάρμακον]?

Ama:

Não sei: pensa em vantagens, não em saber.<sup>230</sup>

A pesquisadora Claudia Raquel Cravo da Silva, chama a atenção em sua tese de doutorado *Magia Erótica e Arte Poética no Idílio 2 de Teócrito* (2008) para a pergunta de Fedra sobre o procedimento com o filtro - se era para passar como uma pomada ou para beber – como uma evidência de que a personagem já tivesse algum contato com a magia erótica<sup>231</sup>. Silva também destaca que o dramaturgo Eurípides já apontava para as mulheres o conhecimento da magia, mais que os homens, indicando assim o gênero feminino como detentor de conhecimentos mágicos já desde o período Clássico<sup>232</sup>, no trecho vv. 477-480:

νοσοῦσα δ' εὖ πως τὴν νόσον καταστρέφου.  
εἰσὶν δ' **ἐπωδαί** καὶ λόγοι θελκτήριοι:  
φανήσεταιί τι τῆσδε **φάρμακον** νόσου.  
ἢ τάρ' ἂν ὀψέ γ' ἄνδρες ἐξεύροιεν ἄν,  
εἰ μὴ γυναῖκες μηχανὰς εὐρήσομεν.

Existem encantamentos [ἐπωδαί] , e palavras que enfeitiçam [φάρμακον]: algo vai se transformar até curar este amor. Homens serão lentos para inventar tais artifícios se nós mulheres não encontrarmos-los.<sup>233</sup>

<sup>229</sup> CANDIDO, Maria Regina. *Medéia, Mito e Magia: a imagem através do tempo*. Rio de Janeiro: Fábrica do Livro/SENAI, 2006/2007, p. 40-1.

<sup>230</sup> Tradução nossa para o português do inglês David Kovacs, *Euripides*.

<sup>231</sup> SILVA, op. cit., p. 27.

<sup>232</sup> Ibidem, p. 25-6.

<sup>233</sup> Tradução nossa para o português do inglês David Kovacs, *Euripides*.

A ama se inclui entre as mulheres que possuem o conhecimento mágico, ela deixa um recado indicando que as mulheres têm mais interesse em conhecer, inventar os encantamentos (artifícios) que os homens, estes ao tentarem serão lentos, como se às mulheres fosse mais fácil aprender ou inato ao gênero.

## 7 *Epoide* (επωδές)

O termo aparece em Górgias, *Elogio a Helena*, v. 10, na passagem que trabalhamos o termo *mageia*:

(10) Και οι θεϊκές **επωδές** που λέγονται με λόγια προξενούν ηδονή και διώχνουν τη λύπη· γιατί όταν η δύναμη της επωδής αναμιχθεί με την πίστη της ψυχής, την θέλγει, την πείθει και τη μεταβάλλει με τη μαγεία της. Και έχουν εφευρεθεί δύο ειδών τέχνες, η γοητεία και η μαγεία, οι οποίες συνίστανται σε σφάλματα της ψυχής και εξαπατήσεις της πίστης. (grifo nosso)

(10) O **encantamento** [επωδές] inspirado de palavras podem induzir o prazer e evitar o sofrimento, porque o poder que encantamentos, unindo-se com o sentimento na alma, acalma e convence e conduz por meio de sua magia. Dois tipos de feitiçaria e magia ter sido inventado, que são erros na alma, enganos na mente. (grifo nosso)

O termo também aparece em Platão (*Teeteto*, 149 c-d)<sup>234</sup>:

Σωκράτης  
καὶ μὴν καὶ διδοῦσαί γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ **ἐπάδουσαι** δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοκούσας, καὶ ἂν ἴνέον ὄντ' ὀδῆ ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν;

[...] Sócrates:

E, além disso, as parteiras, por meio de drogas e encantamentos [ἐπάδουσαι], são capazes de despertar as dores do parto e, se o desejarem, para torná-los mais leves, e para fazer com que aqueles a ter que têm dificuldade em suportar, e que causam abortos, se acharem estes desejáveis.

Nesta passagem de Platão, porém, o pesquisador Derek Collins, afirma que mesmo os médicos ocasionalmente utilizavam encantamentos quando necessário acreditamos que ele esteja se referindo às parteiras (*μαῖαι*)<sup>235</sup>. Discordamos desta hipótese de Collins, pois o termo *μαῖαι* é bem claro e diferente de *γιατρός* (médico), daí podemos extrair mais uma associação entre encantamentos (*ἐπάδουσαι*) e drogas/ervas (*φαρμάκια*) e as mulheres.

Do quadro apresentado, podemos inferir: a) a maioria dos termos relacionados à magia aparecem no período Clássico, século V a.C.; b) percebemos pelo menos duas ligações entre magia e mulheres: Eurípides com a curiosidade de Fedra sobre o filtro indicando

<sup>234</sup> Grego: Burnet, *Platonis Opera*, tradução nossa para o português do inglês Fowler, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 12.

<sup>235</sup> COLLINS, op. cit., p. 97.

conhecimentos prévios sobre magia erótica e no trecho em que a Ama relata que “nós” sabemos, e Platão ao levantar a questão do uso de *phármaka* e *epoidai* pelas parteiras. A terceira ligação provem do termo *katádesmos*, não exclusivo ao universo feminino, mas incluindo-se nele por evocar a deusa que ficou popularmente conhecida nos dias de hoje como *Deusa da Feitiçaria*, a deusa *Hekate*, segunda divindade mais evocada no período Clássico.

Apesar de trabalharmos apenas termos em gregos, gostaríamos de registrar um breve esclarecimento sobre o termo feitiçaria e seus derivados, pois estamos empregando o termo *feiticeira* ao longo da exposição como qualidade atribuída à deusa *Hekate* até os dias atuais. O termo *feiticeira*, data no francês em 1160<sup>236</sup> <sup>237</sup> e em português o termo *feiticeiro*, de acordo com o dicionário Houaiss, etimologicamente significa: feitiço + -eiro; o espanhol *hechicero* e o português *feiticeiro* são documentados nos séculos XIII-XIV, enquanto o espanhol *hechicería* e o português *feitiçaria* o são no século XV, *feiticeira* foi registrado como o feminino de *feiticeiro*.

### 2.3 Dos termos mágicos às práticas da magia

O que qualifica os termos gregos *magos/magoi*, *mageia/mageies*, *goeteia/goeteies*, *katadesmos/katadesmoi*, *pharmakon/pharmaka/pharmakeis/pharmassein*, *philtrion/philtrá* e *epoide/epoidai* como mágicos ou relacionados à magia, vem da definição de *magia*, a qual deverá ser relativa ao período do recorte temporal, em nosso caso, o período Clássico (V-IV a.C.), pois o conceito circula no âmbito do imaginário social cujas ações e resultados são concretizados na sociedade, ou seja, entre os gregos antigos *magia* era compreendida através da *prática*; tal fato incluía diferentes práticas, a saber: encantamentos com palavras, filtros de amor, figuras humanas de cera e outros materiais, lâminas de impreciação e venenos. Muitas

<sup>236</sup> BRANCA-ROSOFF, Sonia. *L'institution des langues*: Renée Balibar : du colinguisme à la grammatisation. Paris: Éditions de La Maison des sciences de l'homme, 2001.

<sup>237</sup> O *Online Etymology Dictionary* localiza os termos franceses '*sorcerie*' (*feiticeira*) e '*sorcier*' (*feiticeiro*) do *Old French* (o francês como língua falada e escrita entre 900 dC e 1400 dC), '*sortiarus*' (*aquele que influencia, sorte, fortuna*) do *Vulgar Latin* (o latim cotidiano de Roma em oposição à literatura romana). O *Concise Oxford English Dictionary* também localiza '*sorcerer*' no *Old French* '*sorcier*'. De acordo com Branca-Rosoff derivam do termo latino *sorcerius* (VIII d.C. - alguém que influencia a fortuna, o destino), que por sua vez vem do latim *sors* (*contador de destino*) e *sorcier* data do século XII d.C. (BRANCA-ROSOFF, 2001 p. 210). De acordo com o *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, é no ano de 1160 aparece o termo francês "sorcier" (*feiticeira*) no *Romançe de Eneas*, de autoria incerta (atribuída por alguns a Benoit de Sainte-Mais), o primeiro poema francês diretamente imitado da Eneida é uma adaptação bastante próxima da original (Reprodução do verso em: Eneas, ed Salverda JJ de Grave, 1891, v. 1907); e no ano de 1283 temos o termo francês "sorcerer" (*feiticeiro*) (Philippe de Beauanoir, *Coutumes de Beauvaisis*. Beauvais, 334, ed Am Salmon, t. 1, p. 162).

destas práticas se utilizavam elementos da religião políade como os deuses, os rituais e as oferendas.

O antropólogo Sir James George Frazer, na obra *O Ramo de Ouro* (1978), definia *magia simpática*<sup>238</sup> como um sistema falso de lei natural, uma “falsa ciência” e uma “arte abortiva”. O antropólogo compreendia a magia em duas esferas: a *teórica* e a *prática*. Enquanto *magia teórica* constituía um “sistema de lei natural”, assim sendo “um conjunto de regras que determinava a sequencia dos acontecimentos em todo o mundo”; pela esfera da *magia prática* correspondia a uma “coleção de preceitos observados por seres humanos com o fim de conseguir seus objetivos”. Frazer considerava que o mago com sua “mente subdesenvolvida” fazia uso exclusivo da *magia prática* porque desconhecia os processos mentais que sua prática envolvia, desta forma ele afirma que para o mago a magia é uma arte, e não uma ciência, sempre. Assim, percebemos que Frazer constrói primeiro uma relação binária de oposição entre magia e ciência e ciência e arte; magia é uma falsa ciência (*magia teórica*) e magia é uma falsa arte (*magia prática*), para então inferir que a magia é uma pré-ciência, a magia seria um estágio preparatório para a ciência. Porém esta distinção não parecia haver na Antiguidade, entre os gregos a medicina era considerada uma arte assim como as práticas mágicas.

Podemos identificar em Frazer<sup>239</sup> a relação entre magia e religião, quando o mago realiza a *magia pública*, um tipo de magia em benefício de toda a comunidade. O mago então “evolui” para o cargo de “funcionário público”, o qual contribui para a “evolução” política e religiosa da sociedade. Entretanto, o antropólogo acredita que neste caminho evolutivo do mago se constrói a figura do rei-sacerdote em regimes despóticos e teocráticos, desta forma observamos em Frazer a relação magia, religião e política.

Assim como a pesquisadora Maria Regina Candido e Derek Collins, compreendemos a magia associada à religião; uma está contida na outra e vice-versa<sup>240</sup>, entre os gregos é praticamente impossível distinguir magia e religião (entendidas como “práticas de culto oficialmente sancionadas”)<sup>241</sup>. Entretanto, observamos no período Clássico a emergência de críticas à práticas mágicas que recorriam aos deuses e tinham por objetivo prejudicar o outro

---

<sup>238</sup> No sentido de “semelhante produz semelhante, ou que um efeito se assemelha à sua causa; e, segundo, que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico”. FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro*. Edição do texto: Mary Douglas. Resumido e ilustrado por Sabine MacCormack. São Paulo: Círculo do Livro, 1978, p. 34.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 44-6.

<sup>240</sup> CANDIDO, Maria Regina. Religião, rito e magia na Atenas Clássica: a visão da historiografia. *Revista Brasileira de História das Religiões – Dossiê Identidades Religiosas e História*. Brasil, Ano I, nº 1, p. 46-53, maio 2008, p. 48.

<sup>241</sup> COLLINS, op. cit., p. 47-8.

em Platão (*República*, Livro II, 364 b-c), prevendo a marginalização das práticas mágicas de fazer mal ao inimigo/adversário (*phármaka, katádesmoi*) para o campo da magia, excluindo seus praticantes completamente através dos tratados médicos da Escola de Medicina Hipocrática. Entretanto, a prática mágico-religiosa, a que evoca os deuses, atravessa as críticas do século V a.C. e prevalece nos dias atuais.

No tratado médico *Da Doença Sagrada*<sup>242</sup> (V a.C.), o médico Hipócrates disforizava os praticantes que curavam de forma distinta daquela dos médicos como *impiedade*, correspondendo ao desprezo dos magos pela própria religião ou pela religião oficial, pelos deuses. O médico demonstra de que forma esses praticantes cometem a impiedade, ao afirmar serem capazes de controlar aspectos atribuídos aos deuses, como eclipses, estações do ano, fertilidade do solo, através de ritos ou outra técnica ou prática; os magos indicam claramente serem ímpios, pois seriam também tementes aos próprios deuses (*Da Doença Sagrada*, Littré 1, Jones 2)<sup>243</sup>. O *μάγοι* detentor de tal poder, de usar de *magia* e *sacrifícios*, aqueles aspectos tido como divinos seriam apenas humanos e desta forma os deuses não existiriam, e a religião *políade*, os cultos aos deuses da cidade, não estaria sendo praticada, prejudicando toda a comunidade, o que era inaceitável para os gregos.

No período Clássico além das práticas mágicas de *phármaka, goeteíes* e *philtrá*, detectamos a prática mágica dos *katádesmoi*, as finas lâminas de chumbo com imprecizações cujo discurso frequentemente evocava deuses ctônicos. Este tipo de magia, elaborada para prejudicar o inimigo ou o adversário, de acordo com a pesquisadora Maria Regina Candido, “manteve-se através dos tempos com as características de enterrar no cemitério objetos como figuras humanas envolvidas em pedaços de vestuário, unhas, cabelos junto às lâminas de chumbo; entrar em contato com pessoas mortas; evocar deuses e mitos ctônico.”<sup>244</sup>.

Observamos que a maioria das práticas mágicas, que evoca os deuses, pode ser denominada de práticas mágico-religiosas, como os *katádesmoi*. A presença do termo ambíguo *phármaka* junto aos deuses em ações que visavam prejudicar alguém se configura como práticas mágico-religiosas observadas em *Medeia* de Eurípidés (*Medeia*, v. 1285), *Circe* de Homero, na *Samanta* de Teócrito (*Idílio II*, v. 15), na *Hekate* de Apolônio de Rodas (*Os Argonautas*, livro III, v. 478) e tardiamente de Diodoro (*Biblioteca da História*, livro IV, v.

<sup>242</sup> Texto em grego e com tradução para o português em anexos B e C, respectivamente.

<sup>243</sup> In.: HIPÓCRATES. Da doença sagrada. In: CAIRUS, H. F., RIBEIRO Jr, W. A. R. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Coleção História e Saúde (Clássicos e Fontes). Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 61-90.

<sup>244</sup> CANDIDO, 2008, p.50.

45.2) se mostra como mais um elemento para a marginalização da prática mágica de fazer mal ao inimigo/adversário.

Percebemos no discurso mágico dos *katádesmoi* a evocação a divindades ctônicas (deidades que possuem contato com a vegetação, a terra, o Mundo Subterrâneo, Mundo dos Mortos), mas também em outras práticas mágicas, a saber:

a) Medeia (mulher, não mais deusa) oferece seus filhos em sacrifício aos deuses como vingança a Jasão<sup>245</sup>, um sacrifício, um ritual mágico-religioso;

b) a evocação à deusa Afrodite na peça de Eurípides, onde a ama de Fedra pede à deusa Afrodite que seja sua cúmplice para ajudar a protagonista, talvez se referindo ao *philtron* mencionado nos versos anteriores (*Hipólito*, vv. 521-524) e ainda quando o coro pergunta à ama se Fedra estava possuída por *Hekate* ou *Pan*: se possuída por *Pan* Fedra sofreria de um forte desejo da paixão e, se possuída por *Hekate* poderia estar sofrendo de imprecação (maldição para prejudicar um inimigo/adversário) (*Hipólito*, v. 135)<sup>246</sup>;

c) Circe (Homero, *Odisseia*, Livro X, vv. 210-214 e vv. 230-240), ela própria uma deusa, fabricou seu *phármaka*;

d) e Samanta do *Idílio II*, v. 15, de Teócrito<sup>247</sup> (III a.C.): "Saúdo, Hécate, atenda-me nesta empreitada e torne meus procedimentos mágicos tão fortes quanto os de Circe e de Medéia"<sup>248</sup>. Podemos inferir deste curto trecho diferentes construções sobre a deusa *Hekate*, a saber: Samanta talvez honrasse ou fosse sacerdotisa de *Hekate* e por isso a tenha escolhido para solicitar sua ajuda e a solicitante elabora uma hierarquia onde a deusa *Hekate* seria a líder dentre as três feiticeiras e, de acordo com Candido, essa evocação aponta a permanência dessas três figuras femininas como conhecidas feiticeiras detentoras de conhecimentos mágicos desde o período Arcaico até o presente de Teócrito, século III a.C.<sup>249</sup>.

A magia ainda é um tema de pesquisa muito agregado à Antropologia conforme aponta Derek Collins na conclusão<sup>250</sup> da revisão dos principais teóricos da magia que realiza em sua obra *Magia no Mundo Grego Antigo* (2009). O autor aborda clássicos como Frazer, Tylor, Malinowski, Lévi-Bruhl, Evans-Pritchard, Tambiah, Michael Taussig e infere que

<sup>245</sup> CANDIDO, 2007, p. 29.

<sup>246</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>247</sup> Provavelmente Teócrito se inspirou em Sófron, mimógrafo do século V a.C. o qual é atribuído o mimo "As mulheres que dizem expulsar a deusa", onde talvez o tema seja o exorcismo da deusa *Hekate* (SILVA, 2008, p. 47-53).

<sup>248</sup> "[...] χαῖρ' Ἐκάτα δασπλήτι, καὶ ἐς τέλος ἄμυν ὀπάδει. φάρμακα ταῦτ' ἔρδοισα χερεῖονα μήτέ τι Κίρκης μήτέ τι Μηδείας μήτε ξανθῆς Περμύδας." (grifo nosso), Tradução para o português de Candido, 2007, p. 41.

<sup>249</sup> CANDIDO, 2007, p. 41

<sup>250</sup> COLLINS, 2009, p. 47-50.

devemos ter em mente como funciona a magia, ou quem o que a torna efetiva. De acordo com o pesquisador, a magia “opera dentro de contextos analógicos, devemos prestar atenção especial a metáforas, símiles e atos imitativos envolvidos”<sup>251</sup>. Simultaneamente devemos separar atos imitativos dos que são interações reais ou atos vividos fisicamente, pois a magia se baseia em forças invisíveis, que por sua vez devem ser identificadas e compreendidas em sua recepção. Collins acredita que cada cultura define seu conceito de magia, pois o ritual que em uma sociedade pareceria magia pode não o ser em outra, ou seja, assim como a religião, a magia apresentaria suas especificidades. Entre os gregos, continua o autor, confundia-se muitas vezes magia e religião<sup>252</sup>, talvez venha daí as críticas aos *mágoi* realizadas durante período Clássico por Hipócrates, por exemplo, no tratado médico *Da Doença Sagrada*, onde se condena a alegação dos magos em controlar os deuses a fim de curar doenças e promover fenômenos da natureza, pois desta forma, na compreensão do médico, não haveria deuses e tudo seria *humano*, pois se constituíam feitos dos homens e não dos deuses.

Porém, cisão teórica entre religião e magia é observada no século XIV d.C. e fortalecida no século XVI, quando os teólogos da Reforma Protestante distinguem seus rituais e sacralismo da Igreja Medieval cujos sacramentos se assemelhavam a rituais mágicos provocando nos teólogos protestantes a propagação dos termos romanos antigos ligados aos sacramentos de forma pejorativa, “para atacar seus adversários católicos”<sup>253</sup>. Observamos aqui a concretização do *contra-imaginário* do qual nos fala Baczko<sup>254</sup>, que expõe as relações que ligam imaginários (Protestantes e Católicos) aos interesses e reivindicações de grupos sociais antagonistas, entendido como uma arma de combate, um instrumento de educação para inculcar novos valores e novos modelos formadores cujo objetivo seria questionar a legitimidade da ordem social estabelecida (Igreja Católica). A Reforma Protestante apresenta o trabalho dos seus *agentes sociais*, os teólogos, reestruturando o imaginário social, buscando sentido na sua forma de agir e estabelecendo comportamentos recíprocos ao sentido de

---

<sup>251</sup> COLLINS, op. cit., p. 47.

<sup>252</sup> Para Cícero, a palavra “religião” origina-se do latim “relegare” (sic) (re + legere) que, em língua portuguesa, significa “reler”. Um estudo etimológico do final da Antiguidade e de muitos estudiosos modernos, associam “religião” ao latim “religare” (português “religar”), no sentido de: a) estabelecer uma obrigação entre; b) uma relação entre humanos e deuses. Uma outra origem possível provém do grego “religiens”, no sentido de cuidadoso (o contrário de negligente) registrado em 1300 como um “sistema particular de fé”. In.: *Online Etymology Dictionary*. Acreditamos que tenha havido erro de digitação no verbete ao redigir a palavra “relegere” como “relegare” que por sua vez significa “livrar-se”. E por último, de acordo com o professor Gabriel Perissé “A *religio romana* referia-se à atitude de reverência que um cidadão romano tinha pelas instituições do Império.” (grifo do autor). “Os gregos não tinham um termo equivalente para ‘religio’” (COLLINS, 2009, p. 47-8).

<sup>253</sup> COLLINS, op. cit., p. 48-9.

<sup>254</sup> BACZKO, op. cit., p. 301-2.

distinção entre sua Igreja e a Medieval. Ao mesmo tempo estes agentes extinguem as incertezas surgidas nos momentos de crise e conflitos<sup>255</sup>.

A pesquisadora Maria Regina Candido aborda aspectos historiográficos do mito, magia e religião em Atenas no período Clássico no artigo *Religião, rito e magia na Atenas Clássica: a visão da historiografia* (2008). Nele, a pesquisadora aponta para o estudo de Eric Robertson Dodds:

[...] o qual considera as condições de insegurança da vida podem ter favorecido o desenvolvimento de crenças em divindades, ou seja a dependência do homem a manifestação a necessidade de um poder supremo e, por seu turno, encoraja as práticas da magia, afinal essa tem por função aliviar sentimentos de frustração e de marginalização que não encontram nenhuma saída.<sup>256</sup>

As condições de insegurança no período Clássico podem ser advindas, de acordo com Candido<sup>257</sup> da Guerra do Peloponeso, onde o comportamento dos atenienses perante a morte modifica-se e a ausência de respostas da *polis* ao ateniense. Acrescentamos ao período a epidemia de febre tifoide a qual, de acordo com Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*, Livro II, 52-53), eliminou um terço da população ateniense. O contato com os mortos trata-se de mais um aspecto o qual favorece a emergência e fortalecimento da magia dos *katádesmoi*, pois esta necessita do espírito do morto que teve seu ciclo de vida interrompido ou não obteve os rituais funerários<sup>258</sup>. O discurso mágico das lâminas permitiu que se desenvolvesse uma classificação; de acordo com Maria Regina Candido<sup>259</sup> são: *imprecação contra os processos*, “indica a especificidade das demandas jurídicas decididas nos tribunais”; *imprecação amorosa*, “maldições que envolvem rivalidades amorosas”; e *imprecação contra os ofícios*, “maldições contra os comerciantes”.

A magia dos *katádesmoi*, no período Clássico em Atenas, se caracteriza como uma prática individual, outro fator contribuinte para sua marginalização da religião oficial, pois não previa o bem da comunidade<sup>260</sup>. A magia grega era associada à religião oficial pela evocação de deuses, conforme vimos. De acordo com Candido, a magia grega se encontrava entre a prática social benéfica da religião *poliade* e a prática individual benéfica por um lado e prejudicial por outro, por se apropriar dos deuses, ritos e cultos da *pólis* :

---

<sup>255</sup> Ibidem, p. 307 e 312.

<sup>256</sup> CANDIDO, 2008, p. 50.

<sup>257</sup> CANDIDO, Maria Regina. Magia do katádesmos: técnica do saber-fazer. Revista *Hélade*, Rio de Janeiro, Vol. 3, nº 1, pp. 23-34, 2002a., p. 23.

<sup>258</sup> COLLINS, 2009, p. 27.

<sup>259</sup> CANDIDO, 2004, p. 15.

<sup>260</sup> Id., 2002a, p. 23.

a magia grega como atuante de zona ambígua pelo fato da apropriação tanto dos atributos dos deuses cultuados pela coletividade quanto dos ritos e orações do culto na *pólis*. Logo, a magia tem mostrado uma estreita relação com a religião da *pólis* tendo por fim objetivos sociais em benefício da comunidade /*koinonía* como os rituais mágicos para obter uma boa colheita, fertilidade do gado, nascimento de filhos saudáveis e o êxito nos negócios.<sup>261</sup>

Percebemos que para definir magia entre os atenienses do período Clássico é necessário inferir sobre as práticas mágicas apresentadas. A magia é muito mais prática, ação, do que parece, porém se distingue da *magia prática* de Frazer<sup>262</sup> no sentido de que um mago ignora os processos os quais concretizaram a magia que ele estaria realizando, ora a ciência também não sabe explicar porque possuímos células programadas para efetuar a digestão e outras para transportar oxigênio, desta forma tanto magia quanto ciência possuem seus mistérios. Um feitiço, um filtro, pode ter sua fórmula mágica escrita ou transmitida oralmente, mas para realmente funcionar precisará ritualizar-se, entrar em ação, e até mesmo evocar os deuses. Esta seria a prática da qual estamos nos referindo.

Segundo Candido, “O lugar comum entre a magia e a religião seria o fato do qual ambas fazem referências aos poderes e as forças sobrenaturais”<sup>263</sup>, ambas evocam deuses e se mostram vivas através dos rituais realizados e de acordo com a pesquisadora,

A eficácia das práticas mágicas só existe quando sustentada por uma crença coletiva em seus benefícios efetuados através das bebidas, das infusões, dos unguentos, dos fluídos a serem ingeridos ou nos amuletos produzidos pelo magos. Devemos ressaltar que tanto o solicitante quanto o *magos* têm objetivos diferentes ao executar a magia, a saber: o solicitante buscava, através das práticas mágicas, atender suas aspirações individuais como, por exemplo, vencer o adversário através de uma disputa utilizando os recursos da maneira de fazer os *katádesmoi* e/ou eliminar o adversário interessado em prejudicá-lo.<sup>264</sup>

a funcionalidade da magia dependia de uma “crença coletiva”; em outras palavras, dependia o quão forte estava enraizada no imaginário social dos atenienses.

Os indivíduos que cuidam deste imaginário social da magia se traduzem através dos “guardiões do imaginário”<sup>265</sup>, criados pelo próprio imaginário. Eles possuem certa técnica de manejo das representações e símbolos que fortalecerão ou não o sistema de representações ou as representações coletivas perante a sociedade. Identificamos o *mágos* como o guardião do

---

<sup>261</sup> Ibidem, p. 25

<sup>262</sup> FRAZER, 1978, p. 34.

<sup>263</sup> CANDIDO, 2002a, p. 24.

<sup>264</sup> CANDIDO, 2002a, p. 28, grifo do autor.

<sup>265</sup> BACZKO, 1985, p. 299.

*imaginário social da magia*<sup>266</sup> que disputava espaço com o emergente *imaginário social da medicina*, cujo guardião identificamos o médico Hipócrates de Cós. Percebe-se no conceito *imaginação social* de Baczko (1985) a existência de diferentes imaginários agindo e interagindo através dos agentes sociais e dos guardiões do imaginário, zelando pelo *imaginário social* preponderante.

O *imaginário social* que habitava Atenas no período Clássico mesclava magia e religião por conta do uso dos deuses da *pólis* nas práticas mágicas. Entretanto, a magia em benefício próprio, que não era bem vista, pois poderia prejudicar a ordem da *pólis*, seja *phármaka* ou *katádesmoi*, e o emergente saber da Escola de Medicina Hipocrática realocam a posição da deusa *Hekate* dentro da sociedade ateniense. A deusa se tornou marcante através da prática mágico-religiosa dos *katádesmoi*. Através destes ela se conectou mais profundamente ao Mundo dos Mortos, às assombrações, aos fantasmas, ao terror/medo. Podemos relacionar o uso das *phármaka* à deusa desde o período Clássico a partir de Eurípides, com o drama *Medea* (terceiro prêmio), onde a sacerdotisa de *Hekate*<sup>267</sup> usa de ervas e unguentos considerados mágicos<sup>268</sup> para realizar suas empreitadas mágicas contra seus inimigos/adversários. Desta forma, a deusa *Hekate* vai aos poucos assumindo a forma de *feiticeira* no sentido de poder alternativo à religião oficial políade.

#### 2.4 A deusa *Hekate*, entre as *Phármaka* e os *Katádesmoi*

As *phármaka* (ervas), juntamente com os *katádesmoi*, (lâminas de imprecções), configuram em um importante ponto de referência para a conexão no imaginário social entre a deusa *Hekate* e a magia de fazer mal ao inimigo/adversário. Através dos imaginários sociais, a coletividade designa sua identidade, elabora certa representação de si, estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais<sup>269</sup>. Em outras palavras, através das práticas mágicas de prejudicar o inimigo que evocavam a deusa *Hekate* detectadas no período Clássico observa-se o início do desenvolvimento da identidade da deusa ao grupo que a utilizava, os *mágoi*, como aquela que presidia as magias.

<sup>266</sup> Sobre *imaginário social da magia*, ver: Monique Augras, *Imaginário da Magia: Magia do Imaginário* (2009), Francisco Bethencourt, *O Imaginário da Magia: Feiticeiros, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no século XVI* (2004) e Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, *Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão* (2004). Apêndice B.

<sup>267</sup> “Juro por Hécate, minha deusa principal que venero e habita o santuário do meu lar” (Eurípides, *Medea*, v. 395)

<sup>268</sup> CANDIDO, 2007, p. 31-3.

<sup>269</sup> BACZKO, op. cit., p. 309.

Nos *katádesmoi*, o deus ctônico Hermes era o líder, porém não foi associado à magia, talvez porque às mulheres, ao gênero feminino, já haveria a ligação com as ervas por conta de Medeia, sacerdotisa de *Hekate*. Também devemos considerar o *status* social da mulher ateniense, que vivia reprimida ao *gineceu*<sup>270</sup>. Em sua obra *Medeia, Mito e Magia: a imagem através do tempo* (2007), a pesquisadora Maria Regina Candido acredita que o lamento de Medeia tornado público através da dramaturgia expunha o cotidiano feminino ateniense, Candido aponta para o *modelo méliissa* de mulher estabelecido pelos gregos: “ser submissa, silenciosa e passiva, atributos contrários ao comportamento masculino definido como dominante, ativo, agressivo e agente de decisão<sup>271</sup>”.

À mulher cabia o aspecto negativo em detrimento às qualidades masculinas. Talvez esta característica tenha contribuído para que a deusa *Hekate* fosse associada à magia, além da relação com Medeia, através do drama de Eurípides. O emergente saber curativo através da medicina, praticado pela Escola de Medicina Hipocrática e as críticas estabelecidas aos *mágoi* e à deusa *Hekate*, também contribuíram para fortalecer o laço entre a deusa e a magia.

#### 2.4.1 Phármaka: o poder que cura e mata

O uso das ervas registra-se em forma textual pelo menos desde Homero, no épico *Odisseia* (Livro IV, 230). Não devemos esquecer que estas poesias são registros de uma tradição oral de narrativa dos mitos nos levando a acreditar que o conhecimento das ervas/drogas era anterior a Homero. As ervas podiam (ainda podem) ser usadas para a cura ou para causar o envenenamento, sua qualificação como mágicas provem do misterioso efeito que provocam no corpo.

Homero descreve as *phármaka* que Helena mistura no vinho oferecido por ela a Telêmaco (filho de Odisseu) e Menelau (seu marido) no sentido positivo de: “uma droga [φάρμακον] para acalmar todas as dores e conflitos, e trazer o esquecimento de todos os males” (*Odisseia*, Livro IV, 219). O poeta demonstra-se conhecedor sobre as ervas, pois logo em seguida afirma que existem drogas boas e nocivas, e que o Egito possui o maior provimento de drogas ao se referir à posse das drogas por Helena: “[...] dera-lhes Polydamna, a egípcia, esposa de Tom, cuja terra, fértil em trigo, produzia inúmeras drogas, muitas,

<sup>270</sup> Espaço fechado às mulheres onde desenvolviam seus afazeres domésticos (CANDIDO, 2007, p. 20)

<sup>271</sup> CANDIDO, 2007, p. 25.

quando misturadas, eficazes para a cura, e muitas para a morte”<sup>272</sup> (*Odisseia*, Livro IV, 228 – 230). Observamos que Homero atribui à Helena, uma mulher, o conhecimento e uso das ervas que como ele mesmo afirmou podem ser de efeito positivo – a cura – ou não e este conhecimento provem de uma estrangeira, uma egípcia, demonstrando que o poeta tinha conhecimento das ervas. Na *Ilíada*, o poeta atribui ao herói Aquiles o conhecimento das *phármaka* (Livro XI, v. 830) e ao herói Odisseu o uso da *phármaka moli* como contra-feitiço de Circe (*Odisseia*, Livro X, v. 302), aos heróis foram atribuída uma das causas da *doença sagrada* (*Da Doença Sagrada*, LITTRÉ, 1) e também marcaram presença nos *katádesmoi*<sup>273</sup>. Inferimos que as ervas eram atribuídas às mulheres, aos heróis e aos médicos.

Collins<sup>274</sup> afirma que não há registro da produção de *phármaka* pelos médicos e sugere que qualquer um poderia fabricá-lo, mas o conhecimento e distinção das ervas pode ser atribuído aos médicos através da *Odisseia* de Homero. Ao final do verso citado no parágrafo anterior temos uma referência ao uso das ervas pelos médicos: “[...] eficazes para a cura, e muitas para a morte; todos ali são médicos [ἰητρούς / ἰατρούς], sabedores mais que todos os homens, pois são descendentes de Peón”<sup>275</sup> (*Odisseia*, Livro IV, vv 230 - 232). Peón (Παιήονος) significa "a cura", de acordo com Homero seria o médico dos deuses e após o tempo de Homero e Hesíodo, a palavra torna-se Péan, um epíteto para o deus Apolo e mais tarde um sobrenome de Asclépio, o deus que tinha o poder de curar<sup>276</sup>. Podemos inferir da fala de Homero que os médicos detinham o conhecimento sagrado das ervas, das que curam e das que matam e estariam acima de qualquer outro homem neste conhecimento, pois a sabedoria das ervas procede do deus *Paian*.

Podemos supor, quanto à afirmação de Collins de que não há registros de fabricação de drogas pelos médicos, entretanto, poderiam eles prescrever ou receitar a fórmula para que o próprio paciente a produzisse? O pesquisador chama a atenção para uma inscrição do século V a.C., as *Imprecações de Teos*<sup>277</sup>, que deveria ser recitada por oficiais públicos proibida a

---

<sup>272</sup> BRUNA, 2006, p. 46.

<sup>273</sup> COLLINS, 2009, p. 69. E em nosso catálogo o *Defixio* 09: “Prendo Ôpheliôn e Ôphelimê e Olumpos e Pistias e Magadis e Prôtos e Kados, Thoukleidês e Melas e Kômos e Backis e Kittos, e prendo também as esperanças desses homens e mulheres para os deuses e os heróis, e todos os negócios diante de Hermes o Retentor e diante de Hekate e diante de Gaia e Gaia, e diante de todos os deuses e diante da Mãe dos deuses.” (grifo nosso) (GAGER, 1992, p. 165).

<sup>274</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>275</sup> BRUNA, op. cit., loc. cit.

<sup>276</sup> Verbete *PAEAN* em *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* (1893, p. 82-3).

<sup>277</sup> Teos era uma cidade marítima da Jônia/Iônia, uma região antiga do centro do litoral da Anatólia, na atual Turquia.

fabricação de *phármaka deleteria*, drogas que prejudicavam ou matavam sob a pena de execução do perpetrador e toda sua família<sup>278</sup>.

Algumas dessas drogas são localizadas na produção textual dos gregos, destacamos Homero e Hesíodo por se tratarem de leituras anteriores ao período Clássico, com exceção para o acônito de Deodoro da Sicília, pois pertence ao século I a.C.. Abaixo um sintético diagrama (diagrama 1) com alguns poetas gregos e *pharmaka* mencionadas por eles:



**Diagrama 1** - Diagrama herbário da literatura grega<sup>279</sup>.

No diagrama acima, colocamos entre parênteses ao lado de cada erva os nomes das divindades às quais eram sagradas tais ervas ou eventos relacionados a tais deidades, exceto o acônito, o qual Deodoro da Sicília no século I a.C. (*Biblioteca da História*, 4.45.1) associa à deusa *Hekate*. Selecionamos as ervas e até mesmo plantas que apresentavam relação com a magia e com os mortos, como o salgueiro branco e o álamo negro, árvores atribuídas à Perséfone. A macieira aparece em fragmentos do Catálogo das mulheres e foi associada à magia erótica: Afrodite forneceu a Menalion maçãs de ouro as quais arremessava na direção de Atalanta, uma jovem que decidira se casar com aquele que a vencesse na corrida, atividade a qual a jovem possuía muita agilidade, por estar fragmentado não dispusemos dos efeitos das maçãs, mas de acordo com a pesquisadora Claudia Silva, o “costume de lançar maçãs como sinal de afecto, ou mesmo com propósitos sexuais explícitos” foi muito atestado na literatura

<sup>278</sup> COLLINS, op. cit., p. 198.

<sup>279</sup> Diagrama elaborado a partir dos dados recolhidos site de Mitologia *The Theoi Project : Greek Mythology* criado por Aaron J. Atsma (2000-2011). Disponível em: < <http://www.theoi.com/Flora1.html> > e < <http://www.theoi.com/Flora2.html> >. Acesso em: 24 set. 2011.

greco-romana<sup>280</sup>. Seria possível que a partir desta associação da maçã ao erotismo, ela ter se tornado o tão *fruto proibido* que tirou a inocência de Adão e Eva, os quais imediatamente após saborear o fruto, foram esconder suas “vergonhas”. O *asphodelus* era utilizado na ilha de Rodes para adornar estátuas das deusas *Hekate* e Perséfone. A *moli* foi dada a Odisseu por Hermes para que este se protegesse da magia da deusa Circe. O lótus causou alucinações nos companheiros de Odisseu. E as ervas / *phármaka* citadas por Homero e Hesíodo, foram associadas à deusa *Hekate* e ao deus Asclépio, porque de acordo com Atsma o termo *pharmakeía*, um dos derivados de *phármaka*, se referia ao:

uso de drogas à base de plantas, poções e encantos. Que incluía não apenas a arte do médico, mas também mágica (ou seja, o uso de encantos e magias supersticiosa pelo homem mediano), feitiçaria (o uso nocivo de magia) e a mistura de venenos.<sup>281</sup>

O uso das *phármaka* com a finalidade de prejudicar o inimigo/adversário, ou seja fazer mal, foi relegado ao grupo dos *mágoi* enquanto a *phármaka* utilizada na cura das doenças e enfermidades tornou-se propriedade dos *iatrós* (médicos) a partir do século V a.C. entre os atenienses.

Desta forma, o imaginário social foi sendo manipulado pelos agentes sociais que no caso de Teos, dispunham de *dispositivos de repressão*, os quais foram elaborados pelo poder constituído a fim de se manter no controle e poder, garantindo assim o domínio do imaginário social, o qual reflete diretamente na realidade da sociedade<sup>282</sup>.

#### 2.4.2 Katádesmoi, mortos e assombrações

A magia de amarração que vem se tornando objeto de estudos dos pesquisadores, conforme aponta Maria Regina Candido<sup>283</sup>, especialista no tema, define o termo *katádesmos* como “tabletes de impreciação [...] e aparecem no dialeto ático como *katadeo* e tem por significado *amarrar, prender, imobilizar, atar* alguém embaixo da terra”<sup>284</sup>, segundo a pesquisadora:

A palavra também tece aproximações com o termo *kataduo* que tem o sentido de *afundar, enterrar, ocultar*. O termo *katado* integra o repertório de maldição expressando o ato de *cantar alto visando conjurar alguém, enfeitiçar através de encantamentos*.<sup>285</sup>

<sup>280</sup> SILVA, 2008, p. 11-2.

<sup>281</sup> AT SMA, *Flora 1*, 2000-2011.

<sup>282</sup> BACZKO, op. cit., p 299 e 310.

<sup>283</sup> CANDIDO, 2002a, p. 24.

<sup>284</sup> FARAONE, *apud* CANDIDO, 2002a, p. 24.

<sup>285</sup> CANDIDO, 2002a, p.24, grifo do autor.

A magia dos *katádesmoi* se trata exclusivamente de prejudicar o outro, considerado um inimigo ou um adversário e muitas vezes, as lâminas gregas evocavam deuses ctônicos como a deusa *Hekate* no intuito de pedir permissão, autorização<sup>286</sup> para realizar a magia, e tal afirmativa encontra precedente em Hipócrates de Cós, no tratado médico *Da Doença Sagrada* (LITTRÉ 1), onde o médico denuncia os magos, os farsantes como ímpios por subjugarem os deuses a realizar o que desejam. Maria Regina Candido<sup>287</sup> assinala que também o pré-socrático Heráclito de Éfeso e Platão no período Clássico denunciaram de forma negativa as atividades dos mendigos e adivinhos que ofereciam seus serviços de cura e encantamentos de porta em porta (PLATÃO, *República*, Livro II, 364b) ou classificando os *magoi* como indivíduos escusos e errantes noturnos, abrangendo nessa classe além dos magos, as bacantes, as *menades* e os iniciados nos mistérios (HERÁCLITO, frag. 43).

A prática mágico-religiosa das amarrações demanda de contato com os mortos, de acordo com os locais em que foram encontradas: sepulturas, poços d'água, fendas de templos de deuses ctônicos, e por estarem endereçadas aos deuses do Mundo Subterrâneo, que habitam o mesmo espaço dos mortos. De acordo com Maria Regina Candido<sup>288</sup>, o *magos* realizava a magia dos *katádesmoi* a fim de exibir o poder que tinha sobre as potências sobrenaturais, tais como as almas errantes daqueles que romperam o ciclo de vida ou não obtiveram seus rituais funerários<sup>289</sup>, essas *almas errantes* ou *mortos errantes*<sup>290</sup> tornavam-se propícias ao mago, pois por algumas das razões descritas acima não haviam chegado ao Mundo Subterrâneo, permanecendo entre o mundo dos vivos e dos mortos, cultivando assim uma animosidade por não cumprir o destino de todos os mortos: encaminhar-se e permanecer no Mundo dos Mortos. Sobre o lugar do morto no Mundo Subterrâneo, Candido afirma: “[...] um morto sem lugar no Hades seria uma *psyché* disponível às exigências dos usuários da magia das lâminas de chumbo, dos *katádesmoi* que tinha por fim *fazer mal ao inimigo*.”<sup>291</sup>.

---

<sup>286</sup> A discussão sobre o motivo real da evocação das divindades não pode ser conclusiva por conta da linguagem gravada nas lâminas. Em expressões como *pros ton Hermen* que no contexto de amarração da lâmina pode significar uma autorização do deus ou simplesmente uma solicitação de atenção da imprecação (COLLINS, 2009, p. 110-1).

<sup>287</sup> CANDIDO, 2002b, p. 59.

<sup>288</sup> CANDIDO, 2002a, p.28.

<sup>289</sup> COLLINS, 2009, p. 27.

<sup>290</sup> CANDIDO, 2004, p. 77.

<sup>291</sup> CANDIDO, 2004, p. 76, grifo do autor

Os deuses que tinham contato com os mortos e os mais evocados no discurso das lâminas foram Hermes, *Hekate* e Perséfone. Collins<sup>292</sup> relaciona tal frequência ao papel de líderes e acompanhantes dos mortos fortalecido no século V a.C. e destaca a mudança de *status* no caso da deusa *Hekate* que até então dispunha de domínios na terra, mar e ares, assim como a noite, conforme a *Teogonia* (vv. 404-452).

As imprecações também foram elaboradas imitando caixões em forma reduzida e em seu interior uma figura humana feita de argila, chumbo, cera, ferro (figuras 8 e 9) ou enroladas e perfuradas por cravos (figura 10), um dos motivos que nos dias atuais dificulta o estudo do discurso mágico, pois ao desenrolar a lâmina o curador precisa ter o cuidado de não fragmentá-la.



Figura 8 - Caixa de *Aristion*. Museu do Kerameikos, IB 12, 420-410 a.C.. Reprodução de figura humana em seu invólucro de chumbo imitando um caixão. Bibliografia: CAIXA DE ARISTION. Arquivo pessoal Fotografia de 29 jan. 2012. Ver Apêndice K.

<sup>292</sup> COLLINS, op. cit., p. 111.

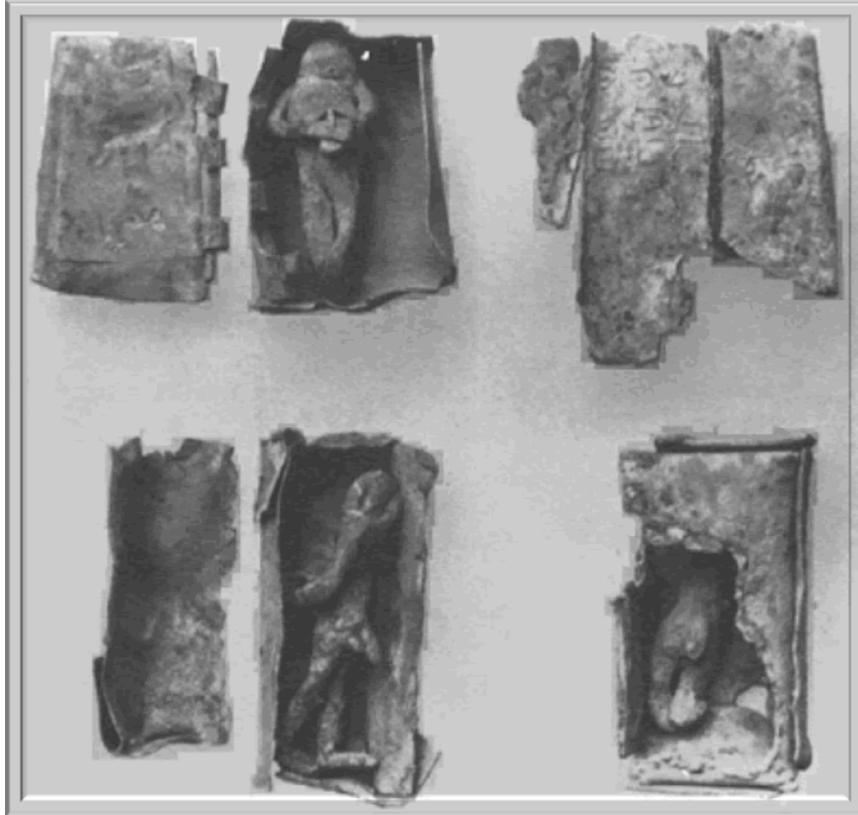


Figura 9 - Pequena esquife com figura humana. Período Clássico. Atenas. Bibliografia: ESQUIFE. GAGER, John G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Nova York: Oxford University Press, 1992, p. 17. Ver Apêndice L.



Figura 10 - Reprodução de um *katádesmos* perfurado por um cravo. *Defixio 14 - Imprecação contra os processos Meados do IV século: 350 - 342 a.C.* Atenas, Coleção Particular. Bibliografia: KATÁDESMOS. Reprodução de um *Katádesmos* perfurado por um cravo. CANDIDO, M. R. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital: FAPERJ, 2004. Pág. 111. Ver Apêndice M.

Apresentamos abaixo um quadro (quadro 22) com a classificação dos *katádesmoi* trabalhadas por três pesquisadores, especialistas nos estudos das lâminas gregas, entre parênteses encontra-se o período de preponderância do tipo de maldição:

Quadro 22 - Categorização dos *katádesmoi*

PESQUISADOR	CLASSIFICAÇÃO
Christopher Faraone <sup>293</sup> (1991)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Rivalidade nas competições teatrais e esportivas (fim do III e durante o II d.C.);</li> <li>2. Rivalidade amorosa (final do IV a.C. e meados do III a.C.);</li> <li>3. Imprecações judiciárias (V-IV a.C.);</li> <li>4. Maldição comercial (V-IV a.C.).</li> </ol>
Daniel Ogden <sup>294</sup> (1999)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Maldições de litígio (V a.C.);</li> <li>2. Maldições de troca/comércio (V a.C.);</li> <li>3. Maldições teatrais ou competição (V a.C.);</li> <li>4. Maldições eróticas e de separações (IV a.C.);</li> <li>5. Orações por justiça (IV a.C.);</li> <li>6. Encantamentos de atração erótica (II d.C.);</li> <li>7. Encantamentos contra atletas (II d.C.);</li> <li>8. Encantamentos de circo (II d.C.).</li> </ol>
Maria Regina Candido <sup>295</sup> (2002a)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Imprecações contra os processos (V a.C.);</li> <li>2. Imprecações contra os ofícios (V a.C.);</li> <li>3. Imprecações amorosas (IV a.C.).</li> </ol>

A presença da deusa *Hekate* no discurso mágico das lâminas ratifica sua ligação com os mortos e a magia. O uso mais comum dos *katádesmoi* no período Clássico foi o litígio e, do conjunto de 15 lâminas que possuímos, cinco delas que evocam a deusa *Hekate* foram identificadas como *imprecações contra os processos* ou *imprecações contra os ofícios*, dentre as quais algumas estão fragmentadas demais para se identificar o tema:

<sup>293</sup> Christopher Faraone segue as indicações de *A. Audolent Defixionum Tabulae*, Paris, 1904 (FARAONE, 1991 *apud* CANDIDO, 2002a, p. 38).

<sup>294</sup> A classificação foi elaborada tendo por base a obra *Witchcraft and Magic in Europe, Vol. 2: Ancient Greece and Rome* (OGDEN, 1999, p. 3-5), porém o pesquisador apresenta as categorias mais utilizadas pelos estudos mais recentes: 1. Litígio (incluindo política); 2. Competição; 3. Ofício; 4. Erótica (separação e atração); 5. Orações por justiça. (OGDEN, 1999, p. 31.

<sup>295</sup> CANDIDO, 2002a, p. 24 e 38.

Quadro 23 - *Defixiones*

DEFIXIO	DISCURSO MÁGICO
<b>Defixio 06</b>	<p>Enterro/prendo a Pr. [...] mates tanto as mãos quanto os pés, os pés, a língua, a mente para Hermes. [...]</p> <p>.....</p> <p><i>Hekate</i>. [.....]</p> <p>..... EDE .....[.....]</p> <p>Fedimo enterro/prendo e ...</p> <p>.... os pés ... mãos ... língua a alma para Hermes o [.....] e para <i>Hekate</i></p> <p>Mídias</p> <p>APAEKALEI</p>
<b>Defixio 07</b>	<p>LADO A</p> <p>Deixe Pherenikos ser preso diante de Hermes Subterrâneo e <i>Hekate</i> do Mundo Subterrâneo. Prendo a garota de Pherenikos, Galênê a Hermes do Mundo Subterrâneo e para <i>Hekate</i> do Mundo Subterrâneo eu a prendo. E exatamente como este chumbo frio e sem valor, então deixe este homem e sua propriedade serem frio e sem valor, e aqueles os quais são com ele, os quais têm falado e aconselhado a meu respeito.</p> <p>Deixe Thersilochos, Dinophilos, Philôtios, e qualquer outro apoio de Pherenikos ser preso diante de Hermes do Mundo Subterrâneo e <i>Hekate</i> do Mundo Subterrâneo.</p> <p>Também a alma e mente e língua e planos de Pherenikos e as coisas que ele está fazendo e as coisas que ele está planejando sobre mim. Pode tudo ser contrário para ele e para aqueles conselheiros e atuantes quão grandes ...</p> <p>LADO B</p> <p>Hermes do Mundo Subterrâneo e <i>Hekate</i> do Mundo Subterrâneo.</p>
<b>Defixio 08</b>	<p>Inscrevo e deposito para os mensageiros do Subterrâneo</p> <p>Hermes e <i>Hekate</i> [...] Subterrâneo [...]</p> <p>..... do Cébero</p>
<b>Defixio 09</b>	<p>Prendo Ôpheliôn e Ôphelimê e Olumpos e Pistias e Magadis e Prôtos e Kados, Thoukleidês e Melas e Kômos e Backis e Kittos, e prendo também as esperanças desses homens e mulheres para os deuses e os heróis, e todos os negócios diante de Hermes o Retentor e diante de <i>Hekate</i> e diante de Gaia e Gaia, e diante de todos os deuses e diante da Mãe dos deuses.</p>
<b>Defixio 15</b>	<p>Lado A</p> <p>Inscrevo e repudio Quefilonio</p> <p>Lado B</p> <p><i>Hekate</i> Subterrânea e Perséfone</p>

A evocação da deusa nos referidos temas se deve à permanência ainda no período Clássico da narrativa de Hesíodo, o *Hino à Hekate*, onde o *aedo* relaciona a deusa aos assuntos legais nos versos 429-434 da *Teogonia*:

[429] A quem quer , grandemente dá auxílio e ajuda,  
 [434] no tribunal senta-se junto aos reis venerandos,  
 [430] na assembléia do povo, distingue a quem quer,  
 [431] e quando se armam para o combate homicida  
 [432] os homens, aí a Deusa assiste quem quer  
 [433] e propícia concede a vitória e oferece-lhe glória.

Porém, como artefato mágico ligado aos mortos, o *katádesmos*, contribui para a nova face da deusa *Hekate* observada a partir do período Clássico, pois aos mortos se relacionam fantasmas e assombrações tal como o médico Hipócrates de Cós identifica a deusa ao se referir à causa tradicional da epilepsia ou a *doença sagrada*. A associação entre doença e cura divinas foi registrada desde Homero, no século VIII a.C., o qual inicia a *Ilíada*, com uma praga causada por Apolo e apaziguada após a realização de orações, purificações e sacrifícios de animais (*Ilíada*, Livro I, vv. 1-67).

## 2.5 A medicina de Hipócrates e a tradição de *Hekate*

Temos registro desde Homero <sup>296</sup> do termo *iatrós* (médico), onde o poeta distingue o médico dos deuses e o médico dos homens, respectivamente Péan/Péon e Asclépio (até então visto como um mortal, pois não há menção de sua ancestralidade divina<sup>297</sup>). Asclépio era considerado filho de Apolo e lhe foi ensinado a arte de curar, a medicina, pelo centauro Quíron. Homero no Livro IV, verso 217-218, da *Ilíada* se refere à cirurgia executada por *Machaon* da ferida causada por uma flecha como herança de seu pai Asclépio que fora ensinado por Quíron, o poeta menciona o método de *Machaon*, a saber: sugou o sangue e aplicou *phármaka* no local da ferida.

A pesquisadora Brown Wickkiser aponta outras habilidades de cura dos médicos além do uso das ervas, como as cirurgias:

Em outras narrativas de Epidauros, o deus extrai armas para fora do corpo (tanto quanto o filho de Asclépio Machaon faz na *Ilíada*), tritura e verte drogas, extirpa crescimentos, e administra eméticos [substâncias que provocam vômito]. Todos estes procedimentos são típicos de médicos, mesmo que o alcance em que são realizados, tais como o reatamento dos membros ou a regeneração de um globo ocular, pareça sobre-humano.<sup>298</sup>

Um registro imagético do termo *iatrós* do século VI a.C., homenageia e exalta o médico *Aineas*. A inscrição diz: “Este é um memorial da habilidade de *Aineas*, o melhor dos médicos”<sup>299</sup>, abaixo a reprodução do desenho com a inscrição (figura 11):

<sup>296</sup> HOMERO, *Ilíada*: Livro XVI, v. 28: que cura, médico ou cirurgião (LIDDELL, *A Greek-English Lexicon*, 1996).

<sup>297</sup> WICKKISER, 2008, p. 13.

<sup>298</sup> Ibidem, p. 47

<sup>299</sup> Ibidem, p. 19.



Figura 11 - Memorial ao médico *Aineas*. Bibliografia: WICKKISER, B. L. *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008. p. 19. Ver Apêndice N.

Homero destaca a importância de um *iatrós* na *Ilíada* (Livro XI, vv. 514-515), quando *Machaon*, filho de Asclépio, foi ferido e Idomeneu bradiu para Nestor acudir o médico alegando que um médico vale muitos outros homens, pois sabe extrair flechas e aspergir ervas calmantes. Wickkiser defende a partir da leitura de Homero a credulidade e qualidade superior dos médicos, os quais oferecem curas com maior qualidade que adivinhos e empreiteiros e poetas<sup>300</sup>.

De acordo com Wickkiser<sup>301</sup>, pela tradição, os gregos utilizavam as *phármaka*, as ervas, assim como amuletos, ataduras (ligaduras), encantações, filtros amorosos, cataplasma<sup>302</sup>, orações também eram bem-vindas, desde pelo menos a Idade do Bronze para curar o corpo, tanto pelos médicos quanto pelos praticantes de magia.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>302</sup> Papa medicamentosa feita de farinhas, polpas ou pó de raízes e folhas que se aplica sobre alguma parte do corpo dolorida ou inflamada (Houaiss, dicionário eletrônico, 2001)

Consideramos que os médicos do período Clássico estavam dispostos a estabelecer seu espaço, remodelar o imaginário social a seu favor, elaborando *contra-imaginários*<sup>303</sup> como os tratados médicos da Escola de Medicina Hipocrática a fim de disforizar outras práticas semelhantes às deles, como o uso das ervas. Os médicos alegavam não recorrer às potências sobrenaturais para efetuar curas e juravam prestar ajuda e nunca prejudicar o outro/paciente, como por exemplo, indicar uma erva que em uma determinada posologia podia ser usada para “fazer o mal” como os *mágoi* faziam, muitas vezes a pedido do cliente.

Deodoro da Sicília afirmava no século I a.C. que “quando os remédios dos médicos não funcionam, todos se voltam aos sacrifícios, adivinhos, encantos e amuletos para resolver seus problemas”<sup>304</sup>. Observamos, no século XXI, uma permanência destas práticas através do comportamento exibido e transmitido por dois principais meios de comunicação: a) *televisão*: séries americanas sobre médicos e hospitais onde se levantam questões espirituais, tecem-se críticas às práticas curativas próprias do paciente: *A Gifted Man* (2011), *House* (2004), e séries americanas sobre magia: *The Secret Circle* (2011), *Ghost Wisperer* (2005). Estas séries televisivas expõem um dos *imaginários sociais* que ainda habita a sociedade; e b) *Internet*: páginas explicando como fazer os rituais e propagação através das redes sociais (*Orkut*, *Facebook* etc.).

### 2.5.1 Da doença sagrada

Hipócrates de Cós (gr. Ἱπποκράτης), o *pai da medicina*, nasceu na ilha de Cós (franja da Ásia Menor) em 460 a.C. e morreu em Larissa, na Tessália, por volta de 380 a.C. Era um "asclepiade", membro de uma espécie de corporação de médicos, que alegava descender do próprio Asclépio<sup>305</sup>, deus da Medicina, denotando pertencer à classe dos *aristhoi* (os melhores).

É atribuído ao médico ou à sua *Escola de Medicina*<sup>306</sup>, a Coleção Hipocrática (*Corpus Hippocraticum*) uma coleção heterogênea de escritos médicos em dialeto jônico. São 60 tratados, aproximadamente, de temática muito variada e distribuídos em mais ou menos 70

<sup>303</sup> BACZKO, op. cit., p. 300-2.

<sup>304</sup> COLLINS, op. cit., p. 64

<sup>305</sup> Sobre esta questão é sabido que aqueles que detinham mais recursos tinham o costume de afirmar descenderam de deuses, talvez, essa proximidade indicasse, além disso, uma forma da medicina tentar ser aceita, pois somos levados a questionar como poderia uma sociedade altamente religiosa, se desprender assim de seus deuses? Seus rituais?

<sup>306</sup> Entendida aqui como um grupo que estudava e praticava a arte da medicina.

livros. A relevância do *Corpus* é tamanha que pode-se dividir a história da Medicina em duas etapas, a pré-hipocrática e a pós-hipocrática.

Os diversos "livros" da coleção hipocrática foram considerados textos básicos de medicina no Ocidente até fins do século XVIII, somente as modernas descobertas da ciência ultrapassaram, a partir do século XIX, sua importância nas escolas médicas.

Vamos trabalhar aqui com um tratado específico: *Da Doença Sagrada*<sup>307</sup>, “um estudo sobre a etiologia mórbida imanente aplicado a doenças convulsivas”<sup>308</sup>.

Devido ao caráter estritamente patriarcal da sociedade grega, somente os homens com recursos e tempo suficientes dispunham da educação oferecida nas *palestras* e *ginásios* bem como da medicina. Quanto às mulheres, estas eram educadas em casa, no *gineceu*, espaço próprio às mulheres da casa onde aprendiam, por exemplo, os afezeres domésticos. Desta forma, o saber que mata e cura das *pharmaka* provido pelas mulheres era marginalizado, o mesmo saber observado nas mulheres que aparecem na literatura como opostas ao modelo *mélissa*: Medeia, Circe, *Hekate* e posteriormente Samanta.

Os conhecimentos desenvolvidos por Hipócrates sobressaíram-se a partir do momento que desenvolveu o estudo da anatomia humana, criando a observação e a experimentação na medicina, possibilitando assim, conclusões baseadas no raciocínio indutivo, ao mesmo tempo em que se descreviam precisamente muitas doenças e se indicavam tratamentos adequados, criando, assim, a *Escola de Cós* ou a *Escola de Medicina Hipocrática*, cujo princípio básico era a observação direta do paciente. Seu principal mérito foi a abordagem puramente natural das doenças e a recusa às interpretações mágicas e religiosas predominantes na época, usando como fonte de informação primordial a análise clínica do corpo humano.

Assim entrava em funcionamento no período Clássico o *contra-imaginário*, técnicas novas que visavam à desvalorização do adversário, no caso aqui, a deusa *Hekate* e o grupo que a cultuava. O *contra-imaginário* visava exaltar com representações positivas o poder cuja causa defendiam. Hipócrates e seus colegas buscavam adesões a esse poder, ou seja, desejavam trazer quem pudessem para a prática médica; o próprio Hipócrates ensinava medicina a quem pudesse pagar<sup>309</sup>. Através do *contra-imaginário*, questionava-se a legitimidade do adversário. As principais armas de combate, de acordo com Baczko<sup>310</sup>, se

<sup>307</sup> A metodologia aplicada ao Tratado foi Análise de Conteúdo de Greimas (apêndice C).

<sup>308</sup> CAIRUS, H. F., RIBEIRO Jr, W. A. R. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Coleção História e Saúde (Clássicos e Fontes). Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 7.

<sup>309</sup> WICKKISER, op. cit., p. 28. A autora se refere aos diálogos de Platão: *Protágoras*, vv. 311 b-c.

<sup>310</sup> BACZKO, op. cit., p. 300-302.

constituem de instrumentos de educação para inculcar novos valores e novos modelos formadores, tal instrumento para Hipócrates seria a *Escola de Cós* e os tratados médicos, para a deusa *Hekate* restou a permanência na tradição, na prática mágico-religiosa dos *katádesmoi* e na associação com as *phármaka*.

O tratado *Περὶ ἐπιγῆς νόσου*, *Da doença sagrada*, é um dos mais importantes da coleção hipocrática e da história da ciência direcionado “aos curandeiros rivais da escola hipocrática de Medicina”<sup>311</sup>. Nele, ao discutir a origem da epilepsia, atribui-se pela primeira vez na história, causas naturais ou como prefere Collins “naturalísticas ou físicas”<sup>312</sup> a todas as doenças, indiscriminadamente e, tem por objetivo combater os magos, purificadores, charlatães e impostores.

Neste tratado, Hipócrates evoca algumas deidades e as prováveis enfermidades provocadas pelas mesmas, dentre elas, a deusa *Hekate*: “Quanto a todos os temores noturnos e medos, aos delírios, aos saltos para fora da cama, às (visões) apavorantes e ao fato de darem por si fora da casa, dizem haver incursões de Hécate e ataques dos heróis.”<sup>313</sup> Uma clara associação da deusa aos mortos, tal como vimos nas lâminas de *katádesmoi*. E outra relação que podemos estabelecer trata-se das “visões apavorantes” e dos “delírios” que poderiam ser trazidos pela deusa pela associação com as *phármaka*. O médico situa a ação da deusa à noite, período propício aos *mágoi* realizarem suas práticas e atingirem o inimigo através, por exemplo, do sonambulismo. em tal distúrbio do sono, de acordo com o tratado médico *Da Doença Sagrada* (HIPÓCRATES, 1 Littré) o indivíduo despertava de seu sono do lado de fora da casa, provavelmente a mesma casa que possuía um *hekateion* em sua entrada a fim de proteger-se contra a entrada do mal. Tefrásto em sua obra *Caracteres* afirma que o *homem supersticioso* purificaria sua casa frequentemente devido à assombrações da deusa *Hekate*, entretanto Aristófanes aponta que a deusa protegia as entradas das casas contra o mal exterior assim como Pausânias ao situar um *hekateion* na entrada do templo da deusa *Niké*. Podemos inferir que ao colocar o *hekateion* na entrada da casa e prestar as devidas honras à deusa, essa casa assim como seu proprietário e residentes não seriam assombrados ou sofreriam de sonambulismo, ambos causados pela deusa.

Compreendemos o tratado médico *Da Doença Sagrada* com uma arma do *contra-imaginário*, pois visa disforizar a imagem do adversário. Os autores dos tratados hipocráticos, aponta Collins, eram versados nos argumentos sofisticos e nas estratégias de retórica do

---

<sup>311</sup> COLLINS, 2008, p. 59.

<sup>312</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>313</sup> CAIRUS, 2005, p. 64-5.

período Clássico<sup>314</sup> contra as alegações de um “grupo de especialistas religiosos obscuros que são aparentemente capazes de curar epilepsia por meio de uma variedade de interações com o divino”<sup>315</sup>. Entre os deuses que cooperam com este grupo de “religiosos obscuros”, devemos situar a deusa *Hekate*.

O autor critica aqueles que divinizaram a epilepsia como uma forma de ocultar sua incompetência para curá-la<sup>316</sup>, entretanto, os médicos se recusavam tratar certos casos por estarem além da medicina, porém, também poderia indicar sua incompetência e assim sua reputação estaria em risco<sup>317</sup>. Tal crítica aos *não-médicos*<sup>318</sup> trata-se de uma arma do *contra-imaginário*, enquanto o tratado por completo qualifica-se como um *dispositivo repressão*<sup>319</sup> e um *dispositivo simbólico*<sup>320</sup>, pois produz símbolos que provocam a euforização de determinadas imagens do poder, neste caso, a cura (o uso de *phármaka* boa) pelos médicos como segura já que não desafiam os deuses e nem são impiedosos, ao contrário dos especialistas não-médicos que afirmam controlar o divino o que corresponde a negar a existência e o poder do divino, cometendo assim uma impiedade, “mortais só podem controlar o que é mortal”<sup>321</sup>. E como *dispositivo de repressão* foi elaborado, de acordo com Baczko pelo poder constituído, entretanto alegamos ter sido elaborado com apoio do poder político já instituído, quer dizer, tratava-se de um grupo emergente que trazia uma proposta alternativa à tradição e que encontrou apoio entre os indivíduos de muitos recursos, pois não esqueçamos que para estudar medicina tinha-se que pagar assim como o tratamento oferecido por ela, apontando assim o início de uma bipolaridade dentro da sociedade na arte de usar a *phármaka*, onde um grupo seria marginalizado e outro euforizado.

### 2.5.2 Apoteose da deusa *Hekate*

Durante o período Clássico, observa-se uma mudança no acolhimento à deusa *Hekate*, não reduzindo-lhe os domínios ou poder, ao contrário, ampliando. A deusa que desde Hesíodo

---

<sup>314</sup> COLLINS, op. cit., p. 63.

<sup>315</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>316</sup> *Da Doença Sagrada*, Littré 1.

<sup>317</sup> WICKKISER, op. cit., p. 27.

<sup>318</sup> O termo não-médico adotado por nós remete ao grupo de indivíduos que trata, ou acredita tratar, enfermidades e não pertencem a nenhum grupo de médicos, a saber: os magos, os purificadores, os charlatães e os impostores.

<sup>319</sup> BACZKO, 1985, p. 299 e 310.

<sup>320</sup> Ibidem, p. 301-303 e 324.

<sup>321</sup> COLLINS, 2008, p. 63.

dominava as dimensões físicas (mares, céu e terra) e espirituais (mundo dos vivos e dos mortos) amplia seu poder para o conhecimento das *phármaka* através de Medéia e ratifica seu domínio no Mundo Subterrâneo através das práticas mágico-religiosas dos *katádesmoi*.

A deusa provavelmente pertencia a um grupo social que no período de Hesíodo tinha importância perante os outros, pois Zeus, o líder dos olímpianos prestava honras à *Hekate*, e esse grupo trazia o saber tradicional, a magia de curar e matar, que no período Clássico foi acrescido pelos *katádesmoi*<sup>322</sup>. Em contrapartida o grupo discípulo de Hipócrates trazia um novo saber focalizado na cura do enfermo, utilizando também das *pharmaka* para essa cura. O registro da técnica e dos argumentos contra as falsas alegações dos praticantes de magia no tratado médico *Da Doença Sagrada*, não repercutiram tanto em Atenas como se quer acreditar<sup>323</sup>, e podem indicar a permanência do saber tradicional, ainda que de forma marginalizado. Este saber tradicional, marginalizado, pode ser observado na prática mágico-religiosa dos *katádesmoi* como um modo de obter justiça pessoal. Entretanto a busca por vingar-se ou prejudicar o inimigo de maneira particular foi restringida desde as reformas legisladas por Clístenes, entre 510-508 a.C., onde qualquer situação prejudicial deveria ser trazida a público para a reflexão, discussão e debate, fato que não impediu no período Clássico a evocação dos deuses ctônicos nas placas de maldição cuja presença da deusa *Hekate* é notória, ocupando o segundo lugar em referência dos praticantes de magia.

Assim percebemos que a deusa foi se adaptando ao imaginário social em que estava inserida, assumindo outras peculiaridades e demarcando seu espaço. A partir do período helenístico e romano se tornou mais evidente, principalmente na forma tríplice e depois do seu culto ter sido ampliado a 57 cidades do Mediterrâneo (mapa 6 abaixo) por conta de uma aliança política, no século I d.C. entre Roma e Stratoniceia (Ásia Menor). Esta ampliação do culto à deusa demonstra a relevância do grupo que a cultuava desde o período Arcaico, onde provavelmente houve alianças políticas para a permanência de seu culto na Grécia patriarcal, pós-migração dórica.

---

<sup>322</sup> O intuito da lâmina de impreciação era prejudicar o inimigo/adversário, até mesmo levar à morte, prendendo sua língua, seu corpo, seus braços, seus movimentos, etc., desta forma somos levados a acreditar que o indivíduo objeto da magia sofresse de alucinações, ilusões que o faziam crer estar sendo preso/amarrado/imobilizado ou a própria presença do fantasma/alma persuadido pelo mago a colaborar com a magia poderia deixá-lo “sem fala”, “imobilizado”.

<sup>323</sup> COLLINS, 2008, p. 60.



Mapa 6 - As cidades participantes do culto da deusa *Hekate*. Apesar da baixa qualidade da imagem nota-se pela quantidade de pontos vermelhos, o quantitativo de cidades que participavam da festividade *Hekatesia-Romaia*. Bibliografia: HEKATESIA-ROMAIA. As cidades participantes do culto da deusa *Hekate*. WILLIAMSON, s/d. Disponível em: < <http://home.tiscali.nl/polissanctuary/research-case-lagina.html>>. Acesso em: 13 mar. 2011.

Acreditamos que o grupo praticante de magia e cultuador de *Hekate* manteve a deusa presente no *imaginário social* de Atenas, ainda que de forma marginalizada pela prática médica da Escola de *Medicina Hipocrática*. *Tal permanência se propagou e se fortaleceu* de tal forma, que entre os praticantes de magia ela é tradicionalmente a Deusa da Feitiçaria, até os dias atuais, e não perdeu nunca seu título de deusa.

### 3 **HEKATE, A DEUSA DA FEITIÇARIA NO IMAGINÁRIO SOCIAL DO OCIDENTE**

E Perses teve uma filha, Hekate, a qual ultrapassou seu pai na ousadia e na ilegalidade; ela também apreciava caçadas, e quando não tinha sorte direcionava suas flechas para os humanos invés dos animais. Iniciando com semelhante habilidade na mistura de venenos mortais ela descobriu a droga chamada acônito e esgotou a força de cada veneno misturando-o na comida e dando a estranhos.

*Diodoro da Sicília*

O epônimo *Deusa da Feitiçaria* já se tornou tão corriqueiro à deusa *Hekate* que quase esquecemos da existência de outros termos referentes à práticas mágicas; então nos questionamos, por que *feitiçaria*? Existe alguma distinção entre uma e outra prática mágica? Pretendemos esclarecer esses questionamentos de forma a satisfazer a principal problemática: como *Hekate* se tornou a Deusa da Feitiçaria no *imaginário social* do Ocidente?

#### 3.1 **O imaginário social das práticas mágicas: analisando alguns conceitos**

No mundo moderno, os termos referentes às práticas mágico-religiosas à primeira vista apontam para vocábulos sinônimos, pois essa é a forma em que habitam o *imaginário*, porém a Antropologia se encarregou de dispor para cada uma destas práticas mágicas conceitos e espaços próprios<sup>324</sup>. Na Grécia Clássica, para a prática mágica de prejudicar o corpo ou a mente havia os termos *feitiçaria* (γοητεία / *goeteía*) e *magia* (μαγεία / *mageía*), conforme o mestre do sofismo Górgias de Leontini, na obra *Elogio à Helena*, 10, (século V a.C. ) se refere: “[...] Dois tipos de feitiçaria [γοητεία] e magia [μαγεία] foram inventados, que são erros na alma, enganos na mente.” Mais à frente no parágrafo 14, Górgias estabelece uma análise comparativa acerca do poder do discurso inferido sobre a alma tal qual o poder das ervas em prejudicar/salvar o corpo:

(14) τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

<sup>324</sup> NOGUEIRA, C. R. F. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: EDUSC, 2004, p. 41-87.

(14) O poder do discurso sobre a disposição da alma é como a disposição de drogas (*pharmaka*) sobre a natureza do corpo. Assim como drogas diferentes retiram humores diferentes do corpo e põem fim à doença ou à vida, o mesmo ocorre com o discurso: algumas palavras podem provocar um mal; outras, medo, ao passo que outras podem encorajar seus ouvintes. Ou ainda, por meio de alguma persuasão nociva, as palavras podem enfeitiçar (*pharmakeuein*) e lançar um encanto (*ekgoēteuein*) sobre a alma.<sup>325</sup>

O pesquisador Derek Collins acredita na derivação do substantivo *pharmakon*, o qual originou o verbo *pharmakeuein* (ἐφαρμάκευσαν) utilizado por Górgias e traduzido como “enfeitiçar”, o sofista utiliza o termo *pharmakon* tanto no sentido medicinal quanto no mágico<sup>326</sup>. Podemos inferir a princípio, uma associação mágica das ervas/drogas com as palavras/o discurso e mais, a magia seria produzida através das palavras, mas não de qualquer forma, e sim através de uma persuasão *nociva*. Acreditamos que Górgias estaria se referindo às fórmulas mágicas, utilizadas juntamente com as ervas. Da mesma forma, percebemos que o termo *pharmakeuein* foi associado a contextos discursivos por Górgias, onde o domínio da palavra é essencial ao sucesso do objetivo que se deseja concretizar, da magia que se deseja realizar. A magia flui não somente das *pharmaka*, mas também das palavras verbalizadas, do discurso.

Assim, a *feitiçaria* como prática mágica apresenta sua matriz na antiguidade Clássica grega através de Górgias de Leontini (485-380 a.C.) de pelo menos duas formas: ao vincular palavras/discurso ao substantivo *pharmakon* (drogas) e ao transformar este substantivo em um verbo *pharmakeuein*, pois um verbo é uma palavra que exprime estado, fenômeno da natureza e também uma ação; neste caso, *enfeitiçar*, trata-se de um verbo que implica em ação realizada por um indivíduo, o *pharmakeus* (feiticeiro) e a *pharmakis* (feiticeira). Estes termos: *pharmaka*, *pharmakon*, *pharmakeuein*, *pharmakeus* e *pharmakis* constituem os termos os quais são identificados com a definição de feitiçaria que conhecemos hoje e que teve sua matriz na Antiguidade, porém no momento em que a Medicina antiga se apropria do poder curativo das ervas, toma para si os termos, mas os significados permanecem no *imaginário social* dos atenienses ligados aos indivíduos que se utilizam das ervas para as práticas mágicas de fazer mal ao inimigo. Dickie<sup>327</sup> apresenta uma síntese dos termos gregos utilizados para se referirem à feiticeiros e bruxos:

---

<sup>325</sup> COLLINS, 2009, p. 94.

<sup>326</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>327</sup> DICKIE, Matthew W. *Magic and Magicians in the greco-roman world*. London and New York: ROUTLEDGE, 2003, p. 12.

Quadro 24 - Termos gregos para feiticeiros (as)

MASCULINOS	FEMININOS
<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>epodoi</i> ou <i>epaoidoi</i> (sing. <i>epodos</i>)</li> <li>- <i>goetes</i> (sing. <i>goes</i>)</li> <li>- <i>magoi</i> (sing. <i>magos</i>)</li> <li>- <i>pharmakeis</i> (sing. <i>pharmakeus</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>pharmakides</i> (sing. <i>pharmakis</i>)</li> <li>- <i>pharmakeutriai</i> (sing. <i>pharmakeutria</i>)</li> <li>- <i>goetides</i> (sing. <i>goetis</i>) (menos comum)</li> <li>- <i>magoi</i> e <i>goetes</i> às vezes são utilizados</li> </ul>

A partir da teoria desenvolvida pelo filósofo polonês Bronislaw Baczkó<sup>328</sup> sobre *Imaginação Social* (1985), nos foi possível identificar as ervas como *bens simbólicos*, quer dizer, as ervas seriam símbolos produzidos pela sociedade para reconhecer aqueles que a utilizam para curar ou matar. Considerando ainda as ervas como *bens simbólicos*, elas remodelariam os comportamentos coletivos e individuais, pois seu aspecto ambíguo permitiu aos médicos se apoderarem das suas qualidades curativas atribuindo assim aos médicos uma conotação positiva em contraste à conotação negativa atribuídas aos *magoi* que também faziam uso da ambivalência das ervas. As *pharmaka* estavam diretamente ligadas à feitiçaria e não à bruxaria desde a Antiguidade.

A distinção entre *feitiçaria* e *bruxaria*, de acordo com o pesquisador Carlos Roberto Nogueira<sup>329</sup>, definida pelo antropólogo Evans-Pritchard em seu estudo sobre os Azande, tornou-se clássica. O antropólogo estabeleceu que a *feitiçaria* utilizaria rituais mágicos e drogas direcionados para a cura ou para a morte, enquanto a *bruxaria* seria “um ato psíquico”<sup>330</sup>. Nogueira admite certa dificuldade em alocar integralmente essa distinção à realidade europeia e destaca as críticas dos historiadores à distinção antropológica, como por exemplo, o historiador britânico Keith Thomas, que acredita no uso limitado desta distinção na Inglaterra, assim como se posiciona contrário à definição antropológica de que somente as feiticeiras são reais e bruxas seriam “imaginárias”<sup>331</sup>. Entretanto, há um consenso entre historiadores e antropólogos: bruxaria e feitiçaria são diferentes, por enquanto isso nos basta.

Acreditamos, assim como Nogueira<sup>332</sup>, na matriz grega para a *feitiçaria* europeia, pois além dos exemplos apresentados aqui - Circe, Medeia, Samanta, *Hekate* - nos quais a magia era realizada através de objetos materiais e ervas, não localizamos até o presente momento registros de *bruxaria* no período Clássico ateniense. A feitiçaria observada na Antiguidade

<sup>328</sup> BACZKO, op. cit., p. 311.

<sup>329</sup> NOGUEIRA, 2004, p. 50.

<sup>330</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>331</sup> Ibidem, p.51.

<sup>332</sup> Ibidem, p. 42.

correspondia à classificação de magia que Frazer denominou *magia homeopática* ou *imitativa* onde o praticante acreditava fazer mal ao inimigo “danificando ou destruindo uma imagem sua”<sup>333</sup>, como as figuras de cera ou chumbo encontradas na Grécia Antiga.

No caso da *Caixa de Aristion* (figura 8), cotejando com o estudo dos índios *ojiwa* de Frazer<sup>334</sup>, a intenção seria a de matar a vítima ali representada, Aristion. De acordo com o antropólogo, a magia *homeopática* ou *imitativa* também poderia ser usada para causar benefícios ou ajudar o solicitante, a partir dessa análise bipolar, Frazer<sup>335</sup> estabelece a *magia positiva* ou *feitiçaria* e a *magia negativa* ou *tabu*.

Entretanto, em nossa pesquisa, *feitiçaria* inclui a *magia positiva* e a *magia negativa* como ações mágicas que causam benefícios e malefícios com uma distinção no que se refere à *magia negativa* de Frazer: “O objetivo da magia positiva ou feitiçaria é produzir um acontecimento desejado, ao passo que a finalidade da magia negativa é evitar um acontecimento indesejável.”<sup>336</sup>, porém *magia negativa* de acordo com os exemplos de Frazer, constituem o que denominamos *superstições*, a base dessa magia seria de acordo com Teofrásto (*Caracteres, Superstição*, v. 1)<sup>337</sup>: “um temor à divindade”. Nesse verbete, *Superstição*, o filósofo do século IV a.C., evidencia o *imaginário social* dos atenienses ao relacionar 14 rituais que o homem supersticioso realizava frente à situações que pudessem atrair más influências para si. Os rituais de catarse, aversão, iniciação aos mistérios órficos, faziam parte do contexto social dos gregos desde o período Clássico, assim como o *culto aos mortos* faz parte de um dos mais antigos cultos entre os indo-europeus<sup>338</sup>. A relevância dos rituais para os atenienses pode ser observado em seu cotidiano e em diferentes lugares, como por exemplo: seu lar, santuários públicos, templos dos deuses, na Ágora ateniense, nas encruzilhadas, na vida pública.

Em seu lar, os gregos cultuavam o *fogo sagrado* associado ao culto dos mortos, tratava-se de um culto privado, restrito aos residentes daquele lar<sup>339</sup>. Em santuários públicos como o Santuário da Encruzilhada (figura 12) localizado na Ágora ateniense, construído no século V a.C., onde de acordo com as evidências arqueológicas (oferendas votivas) o

---

<sup>333</sup> FRAZER, 1978, p. 36.

<sup>334</sup> Idem.

<sup>335</sup> FRAZER, op. cit., p. 39.

<sup>336</sup> Idem.

<sup>337</sup> TEOFRASTO. In MALHADAS, 1978, p. 90.

<sup>338</sup> COULANGES, 2002, p. 23.

<sup>339</sup> COULANGES, op. cit., p. 40.

santuário era frequentado por mulheres<sup>340</sup>. Nos templos dos deuses os cultos se realizavam no altar exterior (*bomós*), e não em seu interior que era a casa do deus<sup>341</sup>. Nas encruzilhadas as oferendas tinham por objetivo a catarse ou apotropismo<sup>342</sup>. Para os atenienses do período Clássico a assembleia iniciava-se após um ritual: “Os sacerdotes ofereciam o sacrifício; depois traçavam largo círculo, espargindo a terra com água lustral, e só dentro desse círculo sagrado os cidadãos se reuniam”<sup>343</sup>.

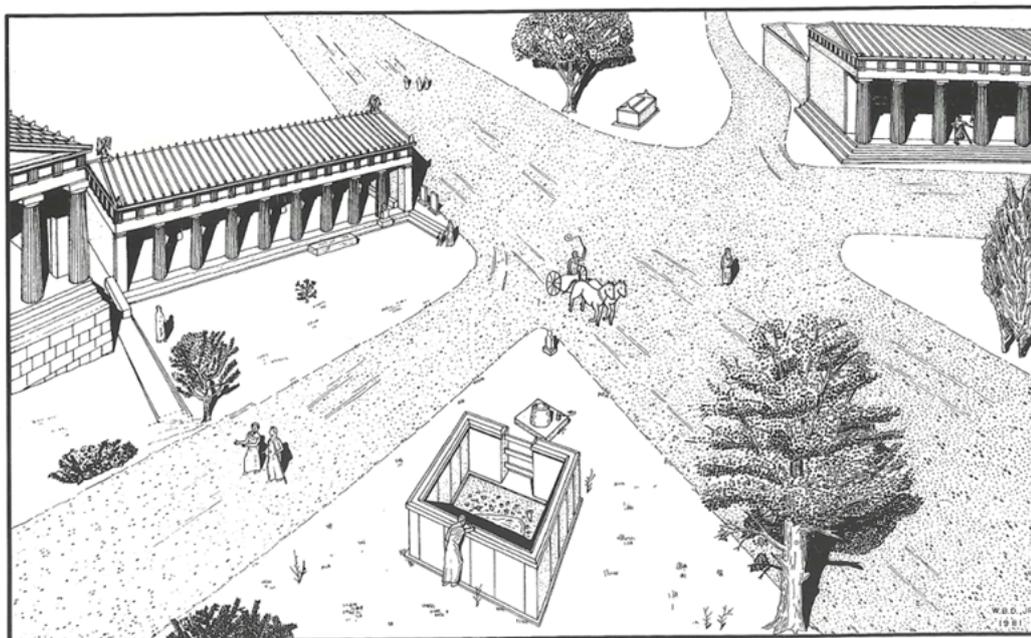


Figura 12 - Santuário da Encruzilhada na Ágora ateniense. Século V a.C. Bibliografia: SANTUÁRIO DA ENCRUZILHADA NA ÁGORA ATENIENSE. ROTROFF, Susan I., LAMBERTON, Robert D.. *Women in the Ancient Agora*. (Agora Picture Book 26). Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 2006. p. 20. Ver Apêndice O.

Walter Burkert afirma que a cidade era protegida por uma divindade e esta assegurava a continuação da cidade, as festas religiosas eram tantas em Atenas que os atenienses se dedicavam mais às festas que às campanhas militares<sup>344</sup>. Na guerra os gregos levavam estátuas de seus deuses consigo e, após cada vitória, ofereciam sacrifícios<sup>345</sup>. Coulanges nos fala do ritual anual de purificação em Atenas ou *feira da purificação*<sup>346</sup>. A necessidade da

<sup>340</sup> ROTROFF, 2006, p. 21.

<sup>341</sup> VERNANT, 2006a, p. 54.

<sup>342</sup> RUDLOFF, 1999, p. 114.

<sup>343</sup> COULANGES, op. cit., p. 180.

<sup>344</sup> BURKERT, 1993, p. 489.

<sup>345</sup> COULANGES, 2002, p. 182-3.

<sup>346</sup> *Ibidem*, p. 176-7.

purificação, de acordo com Burkert<sup>347</sup>, vem das perturbações que desviam o cotidiano de seu curso normal, por não ser possível evitá-las ou eliminá-las. Dentre as perturbações que os gregos do período Clássico poderiam sofrer, o pesquisador pontua, em ordem de maior intensidade: a morte, a doença e a epidemia, e a mais inofensiva, a relação sexual. O ritual de purificação normalizava, ordenava a vida novamente. Assim, percebemos que a sociedade grega era imersa na religião e, como dizia Vernant<sup>348</sup>, tentar ver o homem grego sem religião seria o mesmo que não distinguí-lo dentre as outras culturas. As práticas mágicas observadas no período Clássico ateniense ratifica essa relação do homem grego com a religião, pois os deuses são evocados nessas práticas a fim de autorizar a solicitação ou auxiliar na empreitada mágica, como Medeia de Eurípides, ou como as finas lâminas de imprecizações.

Outra prática mágica dos gregos antigos envolvia a utilização de objetos pessoais ou partes do corpo da vítima da magia:

Acrescentamos que a magia específica de fazer mal ao inimigo, detectada entre os gregos do V e IV a manteve-se através dos tempos com as características de enterrar no cemitério objetos como figuras humanas envolvidas em pedaços de vestuário, unhas, cabelos junto às lâminas de chumbo; entrar em contato com pessoas mortas; evocar deuses e mitos ctônico.<sup>349</sup>

Frazer a denomina *magia contagiosa*:

O outro grande ramo da magia simpática [inclui-se aqui a magia homeopática ou imitativa], a que chamamos de magia contagiosa, fundamenta-se na crença de que as coisas que, em certo momento, estiveram ligadas, mesmo que venham a ser completamente separadas uma da outra, devem conservar para sempre uma relação de simpatia, de modo que tudo o que afete uma delas afetará similarmente a outra.<sup>350</sup>

O antropólogo inclui nessa magia as marcas deixadas por pegadas ou partes do corpo:

Os pitagóricos tinham uma máxima segundo a qual, ao se levantar da cama, é preciso desfazer as marcas nela deixadas pelo corpo. Essa regra era simplesmente uma antiga precaução contra a magia, e constava de um código de máximas supersticiosas que a Antiguidade atribuía a Pitágoras [...] <sup>351</sup>.

Esse costume dos pitagóricos nos remete ao homem supersticioso de Teofrasto. Assim, podemos inferir que *superstição* seria também um tipo de *magia negativa*. Nogueira

---

<sup>347</sup> BURKERT, 1993, p. 170-2.

<sup>348</sup> VERNANT, 2006a, p. 14.

<sup>349</sup> CANDIDO, 2008, p. 50.

<sup>350</sup> FRAZER, 1978, p. 42.

<sup>351</sup> FRAZER, op. cit., p. 44.

afirma que “*não existe uma magia, existem magias, tantas quantas forem os sistemas culturais – e dentro destes, as diversas singularidades de cada imaginário*”<sup>352</sup>, desta forma, compreendemos *magia* entre os atenienses do período Clássico como um fenômeno que opera primeiramente pela vontade, pelo desejo do solicitante, e através da persuasão e evocação dos deuses ctônicos, utilizando por vezes o poder prejudicial ou benéfico das ervas, assim como objetos pessoais da vítima e o rancor das almas errantes para prejudicar o inimigo ou conquistar a pessoa amada. Ou seja, guardadas as particularidades, trata-se de uma *magia simpática imitativa e contagiosa*, sem abranger, porém, os conceitos de Frazer de *magia positiva* e *magia negativa*. E a bruxaria como fenômeno mágico sem a utilização de objetos materiais ou ervas, não encontra registros no período Clássico dos atenienses.

Estabelecida de forma breve a distinção entre *feitizaria* e *bruxaria* podemos inferir, assim como Nogueira<sup>353</sup>, que a feitizaria habita o imaginário contradizendo a ordem estabelecida ao mesmo tempo em que se torna necessária à realidade por compor instrumento de modificação da mesma. O imaginário e a realidade compõem e atuam no *universo mental da coletividade*, onde “a imaginação conduz à realidade existente e à realidade imaginada, à realidade sofrida e à realidade desejada, até um ponto de intersecção – **o cotidiano dos homens** – onde toda distinção torna-se equívoca e polivalente.”<sup>354</sup>, ou seja, o cotidiano constitui o espaço para se observar o imaginário e realidade interagindo.

Baczko afirma que o *imaginário social* comporta informações sobre a realidade apelando aos indivíduos definirem e redefinirem seus comportamentos. Platão (V a.C.), Hipócrates (V a.C.) e Clemente de Alexandria<sup>355</sup> (I d.C.), ao denunciarem os praticantes de magia, pretendiam remodelar a realidade que observavam e, suas obras como *representações* legitimavam um poder estabelecido e informava sobre a realidade, comprovando-a, ao mesmo tempo em que constituíam como *apelos imperativos* ao respeito e à obediência<sup>356</sup>; e como *representações coletivas* “[...] exprimem sempre, num grau qualquer, um estado do grupo social, traduzem a sua estrutura actual e a maneira como ele reage frente a tal ou tal acontecimento, a tal ou tal perigo externo ou violência interna.”<sup>357</sup>

---

<sup>352</sup> NOGUEIRA, 2004, p. 25, *grifo do autor*.

<sup>353</sup> Ibidem, p. 163-4.

<sup>354</sup> NOGUEIRA, 2004, p. 164. (grifo nosso).

<sup>355</sup> O teólogo busca Heráclito de Éfeso (VI a.C.) para ratificar de forma pejorativa um comportamento mal visto pela sociedade: o dos praticantes de magia.

<sup>356</sup> BACZKO, 1985, p. 311-2

<sup>357</sup> Ibidem, p. 306.

As denúncias indicam que os praticantes de magia habitavam o *imaginário social* grego e deveriam ser combatidos, pois se apoderavam dos costumes, da religião e os deturpavam, enganavam os cidadãos prometendo dissuadir os deuses, enfim, desestruturavam a ordem da *polis*, talvez, na verdade, apontassem as falhas que o sistema políade não conseguia suprir, conforme aponta a especialista Maria Regina Candido ao se referir à utilização da prática mágica dos *katádesmoi* como um direito à vingança: “A regra de prejudicar o inimigo ultrapassava a esfera jurídica e aproximava-se da violência privada, e, no início do IV século pairava o descrédito na justiça promovida pela *polis*.”<sup>358</sup>, o que poderia explicar, por exemplo, as *imprecações contra os processos*.

As práticas mágico-religiosas dos *katadesmoi* e das *pharmaka* constituem a *feiticeira* dos atenienses do período Clássico construindo um imaginário social próprio, pois como Baczko<sup>359</sup> afirma, não há apenas *um* imaginário social, mas *vários* e interagindo entre si e consequentemente com a realidade. Desta forma, identificamos o *imaginário da magia* e o *universo mágico*. O historiador português Francisco Bethencourt (2004) desenvolve de forma discreta o conceito de *imaginário da magia* compreendido a partir de um estudo de mentalidades em Portugal no século XVI, envolvendo os *agentes mágicos*, os solicitantes e a mentalidade da própria sociedade na qual atuavam, para ele os *agentes mágicos* seriam aqueles os quais praticavam a magia: bruxas, feiticeira, adivinhadores e curandeiros, e atuavam no conjunto da *mentalidade mágica* que abrangia espaços, ritos e símbolos tais como números e objetos. Percebemos uma tênue distinção entre o *imaginário da magia* de Bethencourt e o *universo mágico* apresentado por Carlos Roberto Nogueira, o *universo mágico* abrangeria além das mentalidades, a própria realidade da sociedade com suas crenças e práticas mágicas. Os praticantes da magia seriam os envenenadores, feiticeiras, magos, astrólogos, curandeiros, ciganos e possuídos todos considerados *bruxos* e *bruxas*<sup>360</sup>, posteriormente tidos como *loucos*<sup>361</sup>.

Percebemos em ambas as obras, Nogueira e Bethencourt, a essência da teoria de Baczko (1985) sobre a *imaginação social*, como por exemplo, a necessidade das autoridades jurídicas e religiosas e também médicas em obter o controle desse *imaginário mágico*, desarticulando os *agentes mágicos* através da produção de *contra-imaginários* e *dispositivos de repressão* assim como observamos desde o período Clássico dos atenienses: *Tratados*

---

<sup>358</sup> CANDIDO, 2004, p. 33.

<sup>359</sup> BACZKO, op. cit., p. 312.

<sup>360</sup> NOGUEIRA, op. cit., p. 156.

<sup>361</sup> *Ibidem*, p. 113 - 130.

*Hipocráticos* (V a.C.), as *Imprecações de Teos* (V a.C.), *Malleus Maleficarum* (1484), *De praestigiis daemonum, et incantationibus ac veneficii* (1563). E, ainda assim, a magia permanece no *imaginário social* de praticamente todas as culturas do século XXI, divulgado mundialmente através dos meios de comunicação, como filmes, séries e livros.

### 3.2 A deusa grega *Hekate* na literatura do período helenístico e romano

Nesta seção pretendemos abordar parte da literatura produzida acerca da deusa grega *Hekate* entre o período helenístico (III a. C. – I a.C.) e o período de domínio romano na Grécia (aproximadamente séculos II a.C. ao IV d.C.)<sup>362</sup> a fim ratificar sua propagação pelo Mediterrâneo apresentando como consequência sua expansão para o resto do mundo e o estabelecimento do título de Deusa da Feitiçaria e Deusa Tríplice, sua forma mais conhecida e amplamente cultuada nos dias atuais. Dentre os autores gregos e romanos, destacamos Apolônio de Rodes, Licofron de Cálcis, Diodoro da Sicília, Hinos Órficos, Pausanias, Seneca, Ovídio, Virgílio, Claudius Aelianus.

Pretendemos extrair deste recorte temporal extenso (III a.C. – IV d.C.), aquilo que a nosso ver, se tornou fundamental para a compreensão do contexto social em que se localizam os autores, o qual o *imaginário social* tenha contribuído para a construção textual dos autores greco-romanos supracitados.

#### 3.2.1 A sociedade grega no período helenístico (III – I a.C.)

Os autores gregos que se localizam neste período os quais nós destacamos são Apolônio de Rodes (III a.C.), que associa a deusa *Hekate* e Medeia na empreitada mágica para proteger Jasão contra os touros; Licofron de Cálcis ( III a.C.), que associou o epíteto *Brimo* à deusa assim como sua ligação com a deusa Pherai na Tessália; Diodoro da Sicília (I a.C.) o qual reconstrói a genealogia da deusa, sendo esta mãe de Circe e Medeia; e os Hinos Órficos (entre III–II a.C. e I – II d.C. ), os quais trazem a deusa como a *Portadora das Chaves do Mundo* e associa-a ao numeral três. Esses autores pontuam a presença da deusa em

<sup>362</sup> Periodização sugerida pelos pesquisadores André Chavittarese e Gabriele Cornelli CHEVITARESE, A. L., CORNELLI G. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: Ensaio acerca das Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Introdução, pp. 15-27. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2007 (História e Arqueologia em Movimento), p. 22.

diferentes temporalidades, seu cotejamento com outras documentações da deusa como Homero e Hesíodo ou entre eles mesmos, sugere caminhos para se chegar ao epíteto mais famoso e identitário da deusa: *Deusa da Feitiçaria*. Por tal razão, se faz necessária uma breve sintetização do contexto social do período Helenístico.

Em 338 a.C., o reino da Macedônia sob a liderança do rei Felipe II submete os gregos na batalha de Queroneia. Com sua morte em 336 a.C., assume o trono o seu filho Alexandre Magno (336-323 a.C.) e promove o processo de *helenização*, ou seja, expansão do que é ser heleno nas regiões conquistadas. Alexandre havia sido educado como guerreiro da Realeza Macedônia e com cultura grega ministrada por Aristóteles (conhecedor dos filósofos, do poeta Píndaro, historiador Heródoto e os dramaturgos como Ésquilo, Sófocles e Eurípides).

Alexandre dá início a um processo de expansão que visava transformar as regiões consideradas bárbaras em regiões helenizadas através: do casamento o qual os integrantes do exército ratificam a aliança por casamento com as nativas; da educação em que 30 mil crianças iranianas foram educadas a maneira grega e da cultura ao fundar cidades em diferentes regiões com o nome de Alexandria e com formação de exército, administração e organização semelhantes às *pólis* de Atenas.

Atenas, junto ao processo da helenização, tornou-se uma unidade social complexa, repleta de diversidade étnica e cultural: bárbaros e estrangeiros trabalhavam ao lado dos atenienses e gregos nas atividades do porto do Pireu, disputando as mesmas funções e os mesmos honorários, tornado-se difícil distinguir quem era grego e quem não o era: o trácio, o egípcio, o cita<sup>363</sup>.

O autor Arnald Momigliano (1991, p.13) considera que mesmo diante do contato com culturas estranhas, os gregos permaneceram gregos na língua, nos costumes e nas crenças religiosas. O autor não teve contato com os relatórios de escavação provenientes da arqueologia, mas, a sua obra não deixa de ser um clássico. Reconhece que a influência intelectual do outro de cultura estranha/bárbaro ao grego, só era sentida na medida em que após o contato com o grego, o bárbaro passou a relatar as suas vivências e experiências, crenças e tradição usando como meio de contato e de expressão a própria língua grega. O esforço dos nativos para serem ouvidos pelos gregos era encorajado pela curiosidade dos gregos pela cultura do outro, o bárbaro.

A arte no período helenístico expressa as incertezas de uma vida futura em nível individual e de sociedade. A falta de certezas faz os cidadãos de Atenas acreditarem em novas

---

<sup>363</sup> Para maiores informações ver o texto *Republica dos Atenienses* do Velho Oligarca de 430 a.C..

divindades como a deusa da *Fatalidade* e a deusa *Tyche* (*fortuna*). A vida torna-se imprevisível, diante das guerras e da nova ordem social na qual cidadão atuante deixa de existir, a participação política torna-se em menor escala diante das ordens que se originam da Realeza da Macedônia. Os impérios fortes pareciam florescer, as fortunas eram dilapidadas, perdidas, o cidadão de poucos recursos perdia os benefícios/ajudas e os ricos perdiam o prestígio e a fortuna. Em Atenas, os cidadãos de recursos deixam de prestar as liturgias para a polis e direcionam as suas riquezas para a ostentação do luxo, prazer imediato, festas e banquetes diante da incerteza em saber se vai continuar vivo.

Diante das incertezas, emerge o pensamento filosófico cujos preceitos agregava a comunidade em torno de valores éticos e estilos de vida: os cínicos/cinismo (Diógenes de Sinopes - IV a.C.), os stoicos/stoicismo (Stoa de Atallos – Zenão de Citium – III a.C.), os epicuros/epicurismo (Epicuro de Samos - IV a.C.) e os Cultos de Mistérios. Uns pregavam vida melhor no pós-morte, outros as práticas da magia, incentivavam o contato com os mortos.

Devido à extensão e conquistas do Império Macedônico, e à política de aproximação às culturas dos povos conquistados desenvolvida por Filipe II, e posteriormente Alexandre, acredita-se que um dos objetivos da Biblioteca fosse uma melhor compreensão dos povos dominados<sup>364</sup>. A liderança macedônica sobre os gregos se manteve sob Alexandre, mesmo após o assassinato de seu pai. Alexandre viveu em campanha por treze anos, conquistou o Império Pérsia, parte do Egito e da Ásia (povos da Sicília à África do Norte, da Península Balcânica à Ásia Menor, do Irã à Índia e ao Afeganistão); regiões que foram divididas entre seus sucessores em três realezas, a saber: Macedônia – incluiu a Grécia conquistada por Filipe em 338 a.C. ficou com os Antígonas; Egito – ficou com os Ptolomaicos; Ásia – (Síria) ficou com os Selêucidas.

Finley<sup>365</sup> aponta o aspecto político do período Helenístico como monótono, apesar das guerras contínuas, má fé e assassinatos frequentes. Movimentos por independência surgiam em várias cidades conquistadas, inclusive Atenas. Porém, a fraqueza dos constantes conflitos por território e poder serviu de haste para a bandeira Romana, desta forma Roma se apoderou dos domínios macedônicos. Alexandre e seus sucessores fundaram novas cidades sob o modelo grego e por vezes restabeleceram as antigas, ou seja, a estrutura política e a organização política do espaço seguiam os padrões da *polis* grega: Ágora, templos, ginásios,

<sup>364</sup> POMBO, Olga (Org.). *Biblioteca de Alexandria*. Disponível em: <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/museu/index.htm>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

<sup>365</sup> FINLEY, 2002, p. 146.

pórticos (“stoas”), assembleias, os conselhos e os magistrados. A língua oficial era o grego. Porém este modelo de *polis* funcionava em pequenas demografias, como Atenas, apresentando dificuldades em cidades como Pérgamo ou o Império Selêucida, cujo espaço alcançou uma extensão entre cem mil e dois milhões de quilômetros quadrados, respectivamente. As cidades helenísticas se caracterizavam como centros administrativos, asseguravam o fornecimento de alimentos, água acesso à religião e à educação, por exemplo. Por conta dos matizes culturais, se desenvolveu no aspecto religioso o culto do governante, o qual se tornou parte integrante do politeísmo helenístico. O grego do período helenístico ainda participava dos cultos públicos e buscava ajuda divina para tratar seus negócios cotidianos, a vida religiosa voltada para o coletivo foi-se desmatelando, pois a *polis* não tinha mais a capacidade de englobar a comunidade, assim, o grego buscava cultos de mistério<sup>366</sup>. O modelo de *polis* que vigorava referia-se ao ateniense, assim como a organização religiosa e política. A democracia ateniense esteve em crise por vários momentos.

Talvez o momento mais delicado vivenciado pelos atenienses foi a negociação da entrada de Antípatro (general macedônico e regente do império de Alexandre) em Atenas, onde Fócion (*stratego* de Atenas) estabeleceu acordo com o general. De acordo com Claude Mossé<sup>367</sup>, o *stratego* conseguiu aprovação do decreto que atribuía cidadania censitária independente da origem, despojando dos benefícios da *politeía* vários cidadãos atenienses os quais não recebiam o mínimo de 2.000 dracmas. A perda da cidadania implicava na perda de vantagens materiais ligadas à condição de cidadão, isso parecia um motivo para insurreições populares, obrigando os atenienses a adotar um regime oligárquico, tendo sua democracia destruída em 322 a.C. pelos macedônios. Atenas aproveitava-se dos momentos de conflito entre os generais macedônicos para conquistar pequenos espaços, quando por exemplo, graças à benevolência do Rei de Pérgamo (II a.C.) permitiu que Atenas adotasse monumentos grandiosos, apesar da *polis* aparentava uma imagem de pobreza, com indigentes, em contraste com os indivíduos de maiores recursos participavam dos favores do rei, o porto do Pireu se encontrava praticamente abandonado por comerciantes e mercadores que preferiam Rodes, Alexandria e Delos. Claude Mossé afirma que Atenas deixou de ser uma potência política e somente não mergulhou no esquecimento por se constituir escola da Grécia e do mundo civilizado, papel desenvolvido também sob o domínio romano<sup>368</sup>.

---

<sup>366</sup> Ibidem, p. 147-151.

<sup>367</sup> MOSSÉ, 1997, p. 127.

<sup>368</sup> Ibidem, p. 127-8.

Esse breve esboço do período helenístico somando-se o que já foi falado de seu período anterior, o Clássico, pode ser transparecer que a guerra seja um estado de ser, uma situação permanente desde o período Clássico para os gregos, como afirma Peter Jones<sup>369</sup>. Entretanto, o aumento do contato com os mortos, a perda de privilégios como cidadão despertava no indivíduo o sentimento de impotência e isso provavelmente contribui para uma difusão de diferentes práticas mágico-religiosas, as quais eram expostas pelos historiadores, poetas e oradores como práticas prejudiciais e que foram incorporadas pelos romanos posteriormente.

### 3.2.1.1 *Hekate pharmassein*: a deusa da feitiçaria no período Helenístico

Apolônio de Rodes, poeta grego do século III a.C., escreveu o épico *A Argonautica*, que narra a busca de Jasão pelo velo de ouro. Nele o poeta coloca Medeia, esposa de Jasão, como sacerdotisa de *Hekate*, talvez por influência da dramaturgia *Medeia* de Eurípedes (V a.C.), onde Medeia é sacerdotisa da deusa e a invoca para ajudá-la em sua empreitada. Dentre alguns trechos da *Argonáutica*, selecionamos os seguintes: "Como regra, ela [Medeia] não perdeu seu tempo em casa, mas esteve ocupada durante o dia todo no templo de Hekate, de quem ela era sacerdotisa."<sup>370</sup> ou ainda neste verso: "[Medeia persuadida por sua irmã Calcíope para ajudar Jasão:] [...] De madrugada eu irei para o templo de Hekate com remédio mágico para os touros [para proteger Jasão de sua respiração ardente]."<sup>371</sup>, outro igualmente instigante: "[Argos, sobrinho de Medeia, de Jason:] Você me ouviu falar de uma jovem mulher [Medeia] que pratica feitiçaria [*pharmassein*], sob a tutela da deusa Hekate. Se pudséssemos conquistá-la, poderíamos banir de nossas mentes todos os medos de sua derrota na prova" onde fica clara a associação da deusa *Hekate* não somente com as ervas, mas também com a ação de produzir magia com as ervas.

Licofron de Cálcis, no século III a.C., traz o epíteto Brimo (a Terrível) à deusa *Hekate*, faz alusão à sua forma tríplice e ainda relacionou-a com a deusa de Pherai<sup>372</sup>:

<sup>369</sup> JONES, Peter (Org.). *O Mundo de Atenas*. Uma introdução à cultura clássica ateniense. Tradução Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins fontes, 1997, p. 56 e 251.

<sup>370</sup> APOLÔNIO DE RODES, *Argonautica* 3.250.

<sup>371</sup> *Ibidem*, 3.735.

<sup>372</sup> Ver quadro 17.

[1174] Ó mãe, ó mãe infeliz [Hécuba, rainha de Tróia]! A tua fama, também, não deverá ser desconhecida, mas a filha solteira de Perseus, Triforme Brimo deve fazer-te sua atendente [depois de transformada em uma cadela], aterrorizando com o teu latido durante a noite todos os mortais que não adoram com tochas as imagens de Zerynthia [*Hekate*] rainha de Estrímon [na Trácia], apaziguando a deusa de Pherai [*Hekate*] com sacrifício.[...] <sup>373</sup>

Licofron trabalhou na corte de Ptolomeu no Egito, na Biblioteca de Alexandria onde teve contato com inúmeras obras gregas, talvez, inspirado pela dramaturgia de Eurípides, *Hecuba*, onde a rainha homônima ao título da peça foi alertada de que seria transformada em uma cadela, o poeta tenha atribuído tal feito à deusa *Hekate* por ter o conhecimento dos sacrifícios de cães à deusa. Um célebre cão, Cérbero (cão do Mundo Subterrâneo) também apresenta ligação com a deusa, pela iconografia<sup>374</sup> e indiretamente através de Diodoro da Sicília, no uso do veneno acônito, cuja origem remete ao Cérbero.

Posterior a Apolônio de Rodes, e coetâneo de Ovídio, Diodoro da Sicília, século I a.C., em sua *Biblioteca Histórica*, associou não somente a deusa *Hekate*, como também sua filha Circe às ervas que matam e à crueldades, porém, Medeia – também filha de *Hekate* – foi apresentada como o oposto de sua mãe e irmã apesar de ter aprendido a arte das *pharmaka*. Em sua narrativa, Diodoro localizou sua região de domínio da família de feiticeiras na Península da Crimeia<sup>375</sup> (atual Ucrânia), bem distante de Atenas ou da Beócia (terra de Hesíodo) na região conhecida por ser habitada pelos citas, tidos como povos bárbaros, ou seja, não falavam a mesma língua dos gregos:

[4.45.1] [...] Dizem-nos, que Helius teve dois filhos, Eetes e Perses, sendo Eetes rei da Cólquida e o outro rei da Táurica, e que ambos eram extremamente cruéis.

[4.45.2] E Perses teve uma filha, Hekate, a qual ultrapassou seu pai na ousadia e na ilegalidade; ela também apreciava caçadas, e quando não tinha sorte direcionava suas flechas para os humanos invés dos animais. Iniciando com semelhante habilidade na mistura de venenos mortais ela descobriu a droga chamada acônito e esgotou a força de cada veneno misturando-o na comida e dando a estranhos. E já que ela possuía grande experiência em tais assuntos, ela antes de tudo envenenou seu pai e assim sucedeu no trono, e, em seguida, fundou um templo de Artemis e ordenava que os estranhos que desembarcassem ali deveriam ser sacrificados à deusa, ela se tornou largamente conhecida por sua crueldade.

[4.45.3] Após isso, ela se casou com Eetes e deu à luz duas filhas, Circe e Medeia, e um filho Aegialeus. Apesar de Circe também, dizem, dedicou-se à elaboração de todos os tipos de drogas e descoberto as raízes de todos os tipos de naturezas e potências como são difíceis de acreditar, porém, não obstante ela foi ensinada por sua mãe, Hekate, não sobre umas poucas drogas, ela [Hekate ou Circe?] descobriu por seu próprio estudo um número muito maior, de modo que deixou para a outra mulher nenhuma superioridade em matéria de elaboração de usos de drogas.

[4.45.4] Ela [Circe] foi dada em casamento ao rei dos Sármatas, a quem alguns chamam de Citas, e primeiro ela envenenou seu marido e, depois disso, sucedendo ao trono, ela cometeu muitos atos cruéis e violentos contra seus súditos.

<sup>373</sup> LICOFRON, *Alexandra*, 1174.

<sup>374</sup> Ver figura 4.

<sup>375</sup> Ver mapa 3.

[4.45.5] Por este motivo ela foi deposta de seu trono e, segundo alguns escritores de mitos, fugiu para o oceano, onde ela aproveitou uma ilha deserta, e ali estabeleceu-se com as mulheres que haviam fugido com ela, embora de acordo com alguns historiadores, ela deixou o Pontus e estabeleceu-se na Itália, em um promontório que depois dela leva o nome até hoje de Circaeum.”

[4.46.1] Sobre Medeia esta história está relacionada com: - De sua mãe e irmã que aprendeu todos os poderes que possuem as drogas, mas seu propósito em usá-los era exatamente o oposto. Para si fez uma prática de resgate de seus perigos os estrangeiros que viessem para seu litoral, às vezes exigindo de seu pai, suplicando e persuadindo que as vidas dos que estavam a morrer fossem poupadas, e às vezes ela mesma liberava-os da prisão e, em seguida, elaborava planos para a segurança dos homens infelizes. Para Eestes, em parte por causa de sua própria crueldade natural e em parte porque ele estava sob a influência de sua esposa, Hekate, havia dado sua aprovação para o costume de matar estranhos.

[4.46.2] Mas desde que Medeia o passar do tempo se opôs ao objetivo de seus pais, mais e mais, Eestes, dizem eles, suspeitando de sua filha de conspirar contra ele expediu sua *libera custodia* [espécie de liberdade condicional]; Medeia, no entanto conseguiu escapar e fugiu para se refugiar para um recinto sagrado de Helius na costa do mar.<sup>376</sup>

Observamos também que o historiador atribui ao rei/homem exclusivamente a crueldade e às mulheres *Hekate* e Circe além da crueldade o conhecimento e prática prejudicial das *pharmaka*, incluindo as mulheres que fugiram com Circe. E Medeia, apesar de conhecer o poder das ervas, decidiu usá-lo para curar, para salvar os homens, em notável oposição ao costume de sua família e à tradição de sua biografia desde o período Clássico.

Acreditamos que Diodoro da Sicília foi um dos principais documentos que auxiliou na construção da *feiticeira* na Idade Média, um dos literatas que tornou a deusa *Hekate* e o gênero feminino conhecedor e dominador do poder das *pharmaka*. Talvez Apôlonio de Rodes tenha sido o primeiro a indicar a ligação entre a deusa e as *pharmaka* como feitiçaria e, sendo ela deusa honrada por Medeia que lhe pedia auxílio em seus encantamentos, torna-se assim, líder detentora do conhecimento mágico das ervas de fazer mal ao inimigo.

Deixamos por último o Hino Órfico sem numeração, porque sua datação se localiza entre o Helenístico (III – II a.C.) ou início do Romano (I – II d.C.). Era dedicado à deusa e sugere sua ligação com o número três, ao evocá-la como *Trioditis* em latim, o que corresponde a encruzilhadas de três caminhos, em grego o termo seria *Trivia*:

Hekate Einodia, Trioditis, dama encantadora, do plano terrestre, aquático e celeste, sepulcral, em um véu de açafraão vestida, satisfeita com fantasmas escuros que vagueiam através da sombra; Perseis, deusa solitária, saúdo! Portadora da chave do mundo, nunca fadada ao fracasso, entre cervos rejubila-se, caçadora, vista noturnamente, e arrastada por touros, inconquistável rainha; Líder, ninfa, enfermeira, errante nas montanhas, ouça os suplicantes que com ritos sagrados teu poder reverenciam, e para o pastor com uma mente favorecedora aproxime.<sup>377</sup>

<sup>376</sup> DIODORO DA SICÍLIA, *Biblioteca Histórica*, 4.45.1- 4.46.2. (grifo nosso).

<sup>377</sup> HINOS ÓRFICOS. *The Hymns of Orpheus*. Translated by Taylor, Thomas (1792). University of Pennsylvania Press, 1999. (current edition). Disponível em: < <http://www.theoi.com/Text/OrphicHymns1.html> >. Acesso em: 14 jan. 2012.

O *Hino Órfico à Hekate* chama nossa atenção ao intular a deusa de *Portadora da Chave do Mundo*, o mesmo título que a deusa recebe em Lagina (atual Turquia), onde possui um templo, de acordo com Estrabão, o mais famoso do local, atraindo assim muitas pessoas todo ano<sup>378</sup>. Durante o período Romano, este templo abrigará um festival o qual mais de cinquenta cidades do Mediterrâneo são convidadas a participar.

### 3.2.2 Período romano: “*graecia capta ferum victorem cepit et artis*”<sup>379</sup> (II a.C. – IV d.C.)

Ao passo que Alexandre empreendeu o processo de *helenização*, passando pela Grécia em direção ao Oriente Próximo, Otávio Augusto põe em execução o processo de *romanização* com a *pax romana* que também estendia a sua supremacia ao Oriente. Ambos formaram o que a historiografia denominou de Impérios Ocidentais.

A conquista expansionista dos romanos empreendida na República proporcionou um aumento de terras denominadas de *ager publicus*, eram terras vedadas ao segmento social de menor recurso, pois havia o monopólio dos ricos romanos sobre as terras públicas e sobre a distribuição dos benefícios. Os senadores usavam na terra "modo de produção escravista" diante da grande quantidade de escravos a disposição dos romanos devido às suas conquistas.

Frente a isso temos Tibério Sempronio Graco que vem de uma família de conquistadores da Península Ibérica, a *gens Sempronia*, não pertencia a família patrícia era um *novi homini*, ou seja, *nobilitas romana*, visando compor um grupo de apoio, decide defender os desfavorecidos, propõem a reforma agrária e a concessão da cidadania aos itálicos. Inicia a sua carreira política na III Guerra Púnica, participa das conquistas das áreas do Mediterrâneo, Cartago, Oriente, Macedônia e Grécia. Integra o grupo dos emergentes das atividades de conquistas como general romano e apresenta a projeto de lei direto ao *Consilium Plebis*, sem consultar o Senado - ação que transgride a hierarquia e tradição política romana.

Gonzalo Bravo<sup>380</sup> afirma que a reforma agrária tinha por objetivo dismantelar o círculo fechado do sistema oligárquico que dominavam as indicações aos cargos públicos e magistraturas. Tiberio Graco eleito tribuno da plebe em 133 a C, consegue aprovar a Lei *Sempronia* - lei agrária que visava atender aos mais necessitados através da expropriação das

<sup>378</sup> ESTRABÃO, *Geografia*, XIV, 2, 25.

<sup>379</sup> “A Grécia cativa cativou o seu rude conquistador” (HORÁCIO, *Epístolas*, II, 1, 156).

<sup>380</sup> BRAVO, G. *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*. Madrid: Taurus, 1989, p. 128.

terras em posse ilegal dos mais ricos. Para Gonzalo Bravo<sup>381</sup>, as ideias de Tibério tinham por base os argumentos filosóficos oriundos dos gregos como Platão nas Leis ao qual propunha a divisão igualitária dos bens, a ideia de justiça comum a todos e que o excesso de riqueza traz a corrupção ao indivíduo - talvez o prenúncio do estoicismo de Marco Aurélio (viver com austeridade e com o suficiente para manter-se vivo).

Roma parte para a conquista da Itália, concluída em 272 a.C. e essa conquista une sob uma mesma soberania populações de estatuto jurídico diferentes: de um lado os romanos - cidadãos de pleno direito/*optimo iure* e do outro os itálicos membros de uma aliança denominada de *symmachia*.

Pierre Grimal<sup>382</sup> atribui a expansão romana como um dos fatores que desarticularam a República em Roma formentando graves situações de tensão políticas e sociais, pois os beneficiados eram a aristocracia romana, as atividades comerciais enriquecem o segmento dos equestres e a população romana permanecia pobre e os campos viviam em situação precária.

Claude Nicolet<sup>383</sup> (1991) complementa dizendo que a crise girava em torno do *ager publicus*, patrimônio comum do *populus romanum* sem direito a apropriação privada. A venda em parcelas era possível, porém era mal visto. A parte vendida tornava-se *optimo iure*, sendo denominada de *ager questorius*, podia também ser alienada a credores do estado que recebiam tais terras como pagamento para conservar as vias públicas.

Emerge em Roma devido a conflitos internos entre Senado e os tribunos da plebe, uma crise agrária que agravou a vida do pequeno proprietário que ao perder suas terras migra para Roma para viver de pão e circo. A solução da crise alimentar causada pela crise agrária foi a importação de grãos pelo segmento social mais abastado distribuindo ou vendendo os grãos a baixo custo através da relação de patronagem.

Em sua obra, Claude Nicolet (1991) indica a crise agrária, que é diferente da crise na agricultura. Crise agrária seria o camponês sem terra dependente dos ricos que cede as terras de acordo com seus interesses usando a relação de patronagem - clientelismo; enquanto Crise na agricultura corresponderia a terra sem camponês que empobrecido vai para a cidade. A dependência dos clientes dos *evergetas*, a dependência pessoal dos soldados de seus generais, levando a suplantarem a ação pública do estado romano pelas ações individuais de Júlio César,

---

<sup>381</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>382</sup> GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa, 1984.

<sup>383</sup> NICOLET, Claude. O Cidadão e o Político. In: *GIARDINA*, Andrea (org.). *O Homem Romano*. Lisboa: Presença, 1991.

Sulla, Caio Mario, chegando a Otávio Augusto com o Principado<sup>384</sup>, proclamado Imperador em 27 a.C. após ter derrotado o general Marco Antônio que compunha junto a ele o Segundo Triunvirato<sup>385</sup>. Iniciava-se assim o período imperial de Roma.

Roma estava desgastada pela guerra cívil e conflitos externos. Otávio Augusto instaura a *pax romana* (I a.C. – II d.C.) colocando fim ao processo de expansão; instaura a moralidade: casamento e reconhecimento legal dos herdeiros; implanta a ordem administrativa nas províncias.

O Alto Império Romano (I a.C. - II d.C.) identificado a partir de Augusto diante da consolidação da expansão romana no início da formação do Império havia a distinção interna entre ser cidadão romano e o não cidadão/itálico, estas diferenças perpassam todo o período da res pública. Com a instauração do Alto Império a cidadania romana foi estendida a todos os habitantes da Península Itálica e em 212 dC a todos os integrantes do imperium - bastava ser homem livre. O período da *pax romana* teria seus dias contados no fim do século II d.C. com as invasões bárbaras nas fronteiras romanas e com outros fatores difíceis de precisar, conforme observa Pierre Grimal:

Não é fácil discernir as razões que precipitaram o vasto Império romano, até então tão firme, num caos medonho, cada comandante de exército se declarando Imperador e começando uma marcha para Roma que era quase sempre interrompida pela intervenção de outro pretendente. Nas fronteiras, os bárbaros tornavam-se cada vez mais ameaçadores, penetravam nas províncias e os imperadores temporários esgotavam-se lutando contra esses inimigos que renasciam incessantemente.<sup>386</sup>

Entretanto, com Aureliano, proclamado imperador por seus soldados em fins do século III d.C. (Baixo Império Romano – III- V d.C.), as cidades romanas deram uma virada e combateram com sucesso germanos, godos, árabes e egípcios. Seu sucessor Diocleciano ciente da ameaça que a extensão do Império constituía instituiu mais três imperadores: dois intitulados “Augusto” (Diocleciano e Maximiano) e dois intitulados “Césares” (Galério e Constâncio), desta forma dispunham de quatro imperadores para administrar e proteger o Ocidente, Oriente, as fronteiras internas e as províncias do interior<sup>387</sup>.

<sup>384</sup> O termo principado vêm da palavra *princips* = o primeiro entre os cidadãos romanos; e a palavra *augusto*, significa aquele que veio para melhorar a vida dos romanum. As duas nomenclaturas foram mantidas pela maioria dos imperadores romanos de 27a.C. até 284 d.C. com Dioclesiano.

<sup>385</sup> Segundo Triunvirato: Otávio (Itália), Marco Antônio (Oriente) e Lépido (África). GRIMAL, 2011, p.123.

<sup>386</sup> GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. São Paulo: Unesp, 2011, p. 164.

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 167.

O Império Romano se transforma após, no início do século IV d.C., Constantino tomar o poder marcando o fim da *tetrarquia* ao fundar uma segunda capital na cidade de Constantinopla e adotar o cristianismo como religião oficial.

Pretendemos nessa breve explanação sobre a sociedade romana apresentar o quadro político em que se encontravam os autores latinos e gregos selecionados por nós, os quais versam sobre a deusa *Hekate* em grego e *Hécata* em latim.

### 3.2.2.1 *Hekatesia-romaia: procissão da chave no período Romano*

Na transição do século I a.C. para o século I d.C., encontramos as *Metamorfoses* do poeta romano Ovídio, no qual narra os acontecimentos míticos dos personagens mais importantes e presentes na mitologia grega, assim como as metamorfoses dos personagens dando o título à obra. No trecho aqui selecionado identificamos o poder de transmutação das ervas de *Hekate*: "[Deusa Atena] [...] polvilhado ela [Arakhne] com drogas de Hekate [*Hecateidos herbae*], e num instante, tocado pela droga [a menina foi metamorfoseada em uma aranha]." (OVÍDIO, *Metamorfoses* 6.139).

Enquanto neste trecho uma vez mais, Medeia seria sacerdotisa de *Hekate* e com ela teria aprendido a manipular as ervas, a deusa *Hekate* ainda faz aparição na sua forma tríplice (figura 13):

Para o antigo santuário de Hécate Perseis [filha de Perses], nas profundezas da floresta em um bosque sombrio, ela [Medeia] fez o seu caminho [para se encontrar com Jasão] [...] [Jasão] agarrou a mão dela e em voz baixa suplicou sua ajuda e prometeu casamento [...] Então pelos ritos puros de Triformis [Hecate Tríplice] e por qualquer poder que tenha habitado naquele bosque ele jurou, e pelo pai do pai dela [Hélio, o Sol] que tudo vê o mundo, e por seus triunfos e seus perigos passados. Então, ela tinha certeza; e sem demora, ela deu as ervas mágicas em suas mãos e ensinou a sua utilização [tornando-o invulnerável ao fogo].<sup>388</sup>

---

<sup>388</sup> OVÍDIO, *Metamorfoses* 7.74.



Figura 13 - Estatueta de *Hekate Triforme*. Estatueta de mármore. Museu da Ágora, Atenas, século I-II d.C. Bibliografia: HEKATE. Estatueta de *Hekate Triforme*. Arquivo pessoal. Fotografia de 29 de janeiro de 2012. Ver Apêndice P.

Ovídio foi um dos primeiros a afirmar claramente que a função da deusa Triforme era a de proteger as encruzilhadas de três caminhos: "Você vê rostos de Hekate virado em três direções para que ela possa proteger as encruzilhadas de três caminhos."<sup>389</sup>. Ele ainda acrescenta que o santurário da deusa se localiza nas "profundezas da floresta em um bosque sombrio" descrição que na Idade Média será incorporada à feiticeira. A crítica de Ovídio às práticas mágicas da *pharmaka* de acordo com o pesquisador Carlos Eduardo da Costa Campos, pode vir da rejeição dos romanos a práticas mágicas que comprometessem a ordem social<sup>390</sup> como a transformação de seres humanos em animais destacada no trecho apontado acima do poema *Metamorfoses*, assim como deixar alguém imune ao fogo.

Outra forma tríplice da deusa ficou registrada em forma de uma joia romana, onde a deusa aparece com suas tradicionais tochas acrescentadas de dois punhais/espadas e dois chicotes além das cobras aos seus pés (figura 14).

<sup>389</sup> OVIDIO, *Os Fastos*, 1. 141.

<sup>390</sup> CAMPOS, C. E. da C.. *As Tabellae Defixionum de Sagunto - As Práticas da Magia e as Interações Culturais na Península Ibérica (séculos I e II d.C.)* [monografia na Internet]. Rio de Janeiro. 2009. Disponível em: <<http://www.nea.uerj.br/publica/monografias/MonografiaCarlosEduardodaCostaCampos.pdf>>. Acesso em: 18 Nov. 2011, p. 51.



Figura 14 - Jóia romana de *Hekate*. Período Romano. Museu Nacional Romano, Roma. Bibliografia: HEKATE. Jóia romana de *Hekate*. Figura da esquerda: MITROPOULOU, Elpis. *Triple Hekate mainly on votive reliefs coins gems and amulets*. Atenas: PYLI Editions, 1978, p.87. \_\_\_\_\_. Jóia romana de *Hekate*. Figura da direita: Disponível em: < <http://ferrebeekkeeper.wordpress.com/2011/06/29/3094/>>, acesso em: 19 jan. 2012. Ver Apêndice Q.

Posteriormente, Pausânias, geógrafo grego, atribuiu aos helenos a criação da *Hekate Triforme*, porém não sabemos precisar qual seriam as características desse *hekateion*. No século II d.C., o escritor afirma ter sido Alkamenes, no século V a.C., o primeiro a esculpi-la: "Foi Alkamenes [de Atenas], na minha opinião, quem primeiro fez três imagens de Hekate ligadas uma à outra." <sup>391</sup>. Esse fato nos sugere que o culto à deusa ainda se mantinha forte e suas ligações com as práticas mágicas não a impediram de ser objeto de disputa, pelo menos para Pausânias. Ou seja, apesar da narrativa de Diodoro da Sicília qualificar a deusa *Hekate* como cruel e envolvida com *pharmakas*, ela ainda usufruía de uma reputação positiva, de forma apotropaica.

Essa boa reputação também era percebida nos rituais promovidos em Lagina, Turquia, a saber: *Hekatesia* (anual) ao qual se adicionou o *Hekatesia-Romaia* e era realizado a cada 4 ou 5 anos <sup>392</sup>, além do também anual *Kleidos Pompe* e Festival de Aniversário. Os festivais eram realizados no templo da deusa em Lagina (figura 15). Os participantes dos festivais eram: os sacerdotes (sacerdotisas somente após o século III d.C.), a Portadora da Chave, o *neokoros* (administrador do templo), o celebrante dos mistérios e os eunucos.

<sup>391</sup> PAUSANIAS, *Descrição da Grécia*, 2.30.2.

<sup>392</sup> De acordo com a *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites* (verbete Lagina), o festival *Hekatesia-Romaia* ocorria a cada 4 anos e de acordo com Williamson, a cada 5 anos.

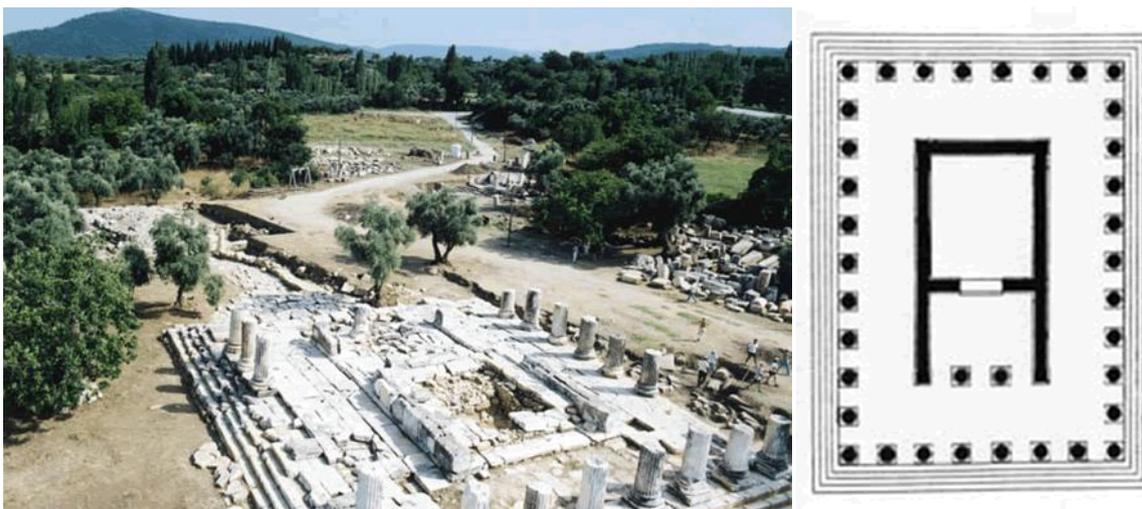


Figura 15 - Templo da deusa *Hekate* em Lagina. Bibliografia: HEKATE. Templo da deusa *Hekate* em Lagina. WILLIAMSON, C. Disponível em: < <http://home.tiscali.nl/polissanctuary/research-case-lagina.html>>. Acesso em: 20 jun. 2011. Ver Apêndice R.

Após a vitória romana nas Guerras Mitridáticas em 81 d.C., entre Roma e o Reino de Pontus (um estado persa), Estratoniceia pediu uma concessão de *asylia* (inviolabilidade) para o santuário de *Hekate*. Estratoniceia sofreu durante as Mitridáticas apoiando Roma<sup>393</sup>, desta forma, usou então o santuário para obter privilégios como prova tanto pelo seu valor simbólico e político para a *polis*. Após essa concessão de *asylia*, o festival de *Hekate* em Lagina, Turquia, ganhou status de 'global' pois 57<sup>394</sup> cidades reconheceram a concessão e eram convidadas para os festivais de *Hekatesia-Romaia*, ratificando tal concessão, isso equivalia a um tratado de paz com a cidade<sup>395</sup>. Acordos de paz tiveram início com Augusto (I a.C.- I d.C.) ao estabelecer com ajuda do exército, a *Paz Romana* se estendendo por toda a área mediterrânea<sup>396</sup>. O festival da *Hekatesia-Romaia* ou *pentaeteria* se caracterizava por reunir a deusa *Hekate Soteira Epiphaneia* (redentora notória) e a deusa *Roma Thea Euergetes* (deusa beneficente) em um festival realizado a cada cinco anos. Neesse festival provavelmente se realizava o *Kleidos Pompe*, a procissão em que a chave sagrada de *Hekate* era levada para o centro da cidade, em um movimento inverso às procissões tradicionais em que se movia da cidade para a área rural<sup>397</sup>. De acordo com Williamson, no século II d.C., foi encontrada uma

<sup>393</sup> De acordo com Santos, 80 000 pessoas morreram na Ásia Menor em decorrência das Guerras Mitridáticas (SANTOS, Maria do Carmo Parente. Roma e o Mediterrâneo. p. 1-15. In: CANDIDO, Maria Regina (Orgs.) *Estudos em CD do NEA / Enea*. I Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo - VIII Jornada de História Antiga. CD-ROM Windows XP. 2009. p. 4-5.

<sup>394</sup> Veja mapa 6.

<sup>395</sup> WILLIAMSON, C. *Case study: Stratonikeia and the sanctuary of Hekate at Lagina*. Disponível em: <<http://home.tiscali.nl/polissanctuary/research-case-lagina.html>>. Acesso em: 20 Jun. 2011. No prelo.

<sup>396</sup> SANTOS, op. cit., p. 5.

<sup>397</sup> WILLIAMSON, op. cit., loc. cit.

inscrição referente aos festivais tanto de *Hekate* quanto de Zeus (*Panamaros*), por gratidão pelas intervenções milagrosas de ambos os deuses, sugerindo assim que ambos eram cultuados juntos<sup>398</sup>.

O *Kleidos Pompe* (veja a rota no mapa 7), a *Procissão da Chave*, na qual a chave sagrada de *Hekate* era levada de Lagina para Estratoniceia por uma jovem, a *kleidophoros* (portadora da chave), geralmente a filha de um dos aristocratas. A origem desta procissão é desconhecida, mas o mais antigo registro data da primeira metade do século I a.C., que provavelmente começou com os principais festivais, *Hekatesia*<sup>399</sup>. Foi no período de Augusto (I a.C.- I d.C) que teve início o culto à figura do Imperador, como religião e política na Antiguidade eram uníssonas, os líderes das cidades que aceitavam tal culto desfrutavam de grande prestígio frente sua população, pois suas comitivas eram recebidas no palácio imperial<sup>400</sup>. Daí o prestígio de Estratoniceia em convidar as cidades do Mediterrâneo para seus festivais. Mesmo no século II d.C., sob o governo do Imperador Adriano, os rituais se mantiveram, nesse período uma das sacerdotisas de *Hekate* em Lagina foi identificada como Flavia Leontis, onde o sacerdócio era dividido regularmente entre marido e esposa, porém enquanto solteira ela foi uma *kleidophoros* pois seu pai era sacerdote de *Hekate*<sup>401</sup>.

A chave do *Kleidos Pompe*, de acordo com o arqueólogo Bilal Söğüt<sup>402</sup> (2005) da Universidade de Pamukkale, pertencia ao Mundo Subterrâneo, indicando assim que a deusa *Hekate* guardava entrada do Mundo dos Mortos. Para o conhecedor da religião Católica, provavelmente identificará aqui São Pedro, portador das chaves do Reino dos Céus. Poderíamos compreender essa identificação como uma tentativa da Igreja em reprimir o culto da *Kleidos Pompe* ou seria uma complementaridade a ambos os cultos em um momento de estabelecimento do cristianismo: *Hekate* guardaria as chaves do Mundo dos Mortos (ou Inferno, numa expressão cristã) enquanto São Pedro guardaria as chaves do Reino dos Céus?<sup>403</sup>

A partir de um acordo político-religioso, *asylia*, o culto à deusa *Hekate* se propagou pelo Mediterrâneo, mantendo-se viva no *imaginário* de gregos e romanos. Essa permanência

---

<sup>398</sup> Idem.

<sup>399</sup> Idem.

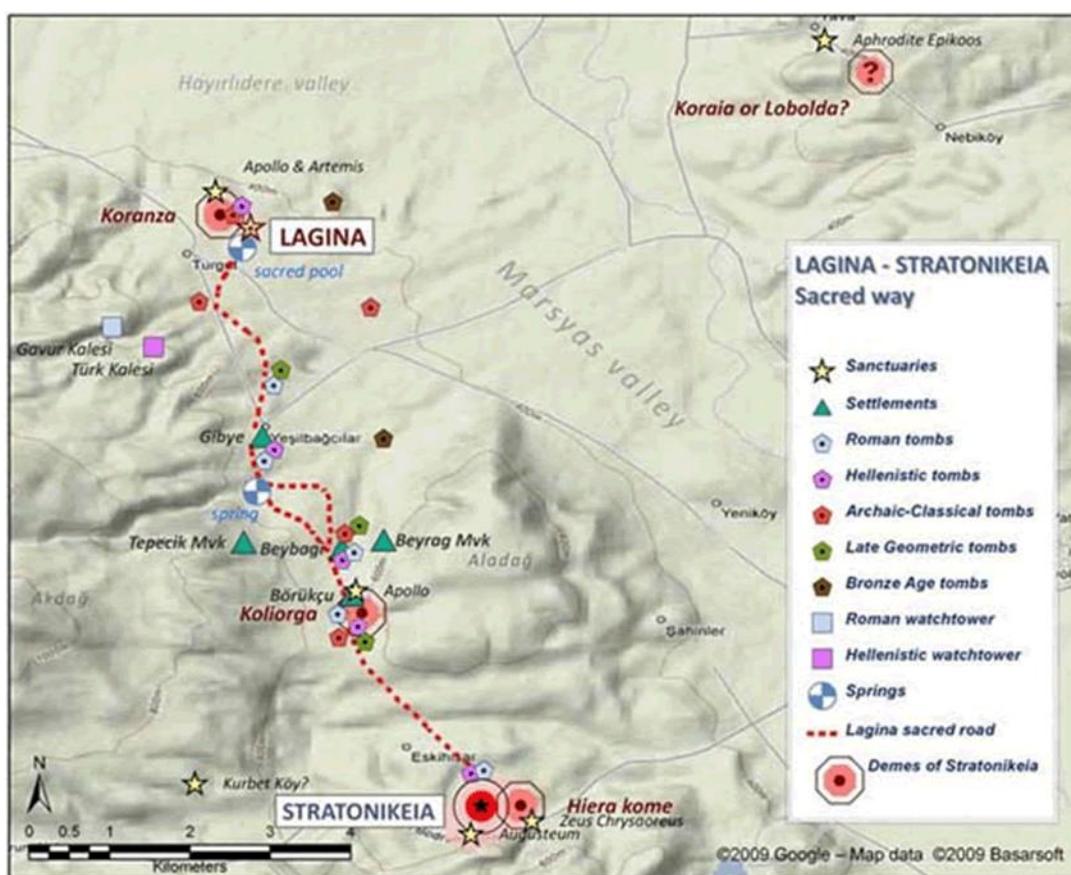
<sup>400</sup> SANTOS, op. cit., p. 6.

<sup>401</sup> CONNELLY, 2007, p. 42-3.

<sup>402</sup> SÖĞÜT, Bilal. *Hekate Kutsal Alanı Lagina* ile ilgili bu makale, Lagina kazı ekibinden Yrd. Doç. Dr. Bilal Söğüt tarafından yazılmıştır. Kendisine ve kazı ekibine gösterdikleri tüm hoşgörü ve yardımlar için teşekkürü borç biliriz. Pamukkale Üniversitesi. 2005. disponível em: <<http://www.hekatesia.anatoliantcraft.org/content/view/1535/31/>>. Acesso em: 17 jan. 2012.

<sup>403</sup> Tema em desenvolvimento por nós na forma de artigo.

no *imaginário social* inspirou homens e mulheres da Europa Medieval a materializar a *feiticeira*, aquela que domina o conhecimento das ervas que matam ou curam. E, com a ajuda dos poetas e oradores Clássicos a tarefa se tornou simples, pois suas obras traduzidas foram utilizadas pelos teólogos do cristianismo para estudos e disforização das práticas politeístas, tornando-a uma heresia cujos deuses eram demônios e deveriam ser combatidos tais como as deusas e mulheres detentoras do conhecimento das ervas; seus nomes e suas características foram inúmeras vezes contadas e recontadas pelos poetas e oradores em poesias, dramaturgias, narrativas míticas, tratados médicos.



Mapa 7 - Rota sagrada da *Kleidos Pompe*. Bibliografia: KLEIDOS POMPÉ. Rota sagrada da *Kleidos Pompe*. WILLIAMSON, C. *Case study: Stratonikeia and the sanctuary of Hekate at Lagina*. Disponível em: <<http://home.tiscali.nl/polissanctuary/research-case-lagina.html>>. Acesso em: 20 Jun. 2011. No prelo.

### 3.3 A feiticeira da idade média, inspiração numinosa grega

Ao questionar o epíteto de feiticeira da deusa *Hekate*, sentimos a necessidade de um parêntese que permitisse o cotejar entre a deusa grega ctônica *Hekate* e a deusa da feitiçaria *Hekate*. Percebemos que se trata de uma questão complexa se quisermos datar esse epônimo da deusa, porém apontamos algumas proposições: *Hekate* já aparecia como líder das feiticeiras desde Apolônio de Rodes (III a.C.), o qual provavelmente inspirado pela *Medea* de Eurípidés (V a.C.) atribuiu a Medeia a realização dos feitiços sob tutela da deusa; em seguida, Diodoro da Sicília (I a.C.), que a descreveu como mãe de Circe e Medeia; e, pela dramaturgia de Shakespeare (XVII), *Macbeth*, onde novamente ela aparece como líder das três bruxas (figura 16) e questiona sua exclusão dos negócios com Macbeth<sup>404</sup>. Na mesma fala, a deusa se intitula como “dona dos seus feitiços”, explicitamente, e afirma que irá causar ilusões em Macbeth, assim ele se sentirá intocável e isto será sua ruína. Porém, uma outra dramaturgia pode ter influenciado Shakespeare, *A Feiticeira*, do poeta, dramaturgo inglês e colega de Shakespeare, Thomas Middleton, produzida entre 1609 e 1616. Nessa peça, *Hekate* aparece como feiticeira líder das outras, assim como acontece em *Macbeth*. Entretanto uma obra nos chamou a atenção pela historicidade em que a *feiticeira* foi construída, estamos nos referindo à obra do historiador Jules Michelet, *A Feiticeira* (1862).



Figura 16 - “As três bruxas de Macbeth”. 1783, Johann Heinrich Füssli. Royal Shakespeare Theatre, Picture Gallery and Museum, Stratford-upon-Avon. Bibliografia: MACBETH. “As três bruxas de Macbeth”. Disponível em: <[http://english.emory.edu/classes/Shakespeare\\_Illustrated/Fuseli.Witches.html](http://english.emory.edu/classes/Shakespeare_Illustrated/Fuseli.Witches.html)>. Acesso em: 17 abr. 2011.. Ver Apêndice S.

<sup>404</sup> SHAKESPEARE, *Macbeth*, Ato III, cena 5.

### 3.3.1 Michelet: um historiador do imaginário

Jules Michelet foi um historiador e escritor francês numa França pós-revolução, nasceu em Paris em 1798 e faleceu em Hyères em 1874. Roland Barthes (1991) elabora uma análise crítica acerca de Michelet, publicada somente em 1991, onze anos após o falecimento de Barthes. O escritor qualifica o discurso de Michelet como verdadeiro *criptograma* o qual necessita que o leitor “mergulhe” na obra, no autor e descubra seus *temas*, os quais se constituem “uma realidade crítica independente da ideia, da influência ou da imagem”<sup>405</sup>.

Roland Barthes<sup>406</sup> identifica nos heróis de Michelet um pouco do tipo de história que ele fazia, daqueles que não tinham ninguém para contá-la, a história dos vencidos: Godofredo de Bouillon, Joana d’Arc, a Feiticeira, a mulher entre outros. Michelet via os dois sexos no mesmo indivíduo, onde a ausência de um não permitira a existência do outro, o exemplo mais comum é Joana d’Arc, mulher com “um pouco da fâsca máscula”, ela conhecia os dois lados, sem isso, não haveria heroína<sup>407</sup>, o próprio Michelet afirma: “Sou um homem completo, tendo os dois sexos do espírito”<sup>408</sup>. Desta forma o historiador-romancista conseguia imergir por completo na figura mestra da sua obra *A Feiticeira*, a saber: a mulher. Reconstruiu o *imaginário* da Idade Média para descobri-la, sendo precursor do que hoje chamamos de História das Mentalidades ou seria História do Imaginário? Ele se preocupava com o cotidiano. Com os usos e costumes. Michelet desmistificou a *feiticeira* ao mesmo tempo enfeitizou a mulher. Especificamente a mulher do campo, mais excluída da sociedade europeia patriarcal que a mulher cidadina. Com a obra *A Feiticeira* o historiador abre espaço para duas minorias: as mulheres, e as mulheres do campo. O cotidiano medieval apresentado na obra correspondia à vida de uma mulher comum residente na área rural.

O diferencial no trabalho de Michelet foi justamente os temas que abordou dentro de um contexto histórico onde predominava a História dos heróis, dos vencedores. *A feiticeira* é uma figura instigante, ainda excluída nos dias atuais e com reputação negativa na sociedade, apesar de parecer que o termo ficou na Antiguidade e Idade Média ou a cargo de títulos de deidades, atualmente se percebe a utilização do termo *bruxa*.

Destaca-se com frequência o lado romântico ou escritor de Michelet, numa tentativa de construir uma história alternativa, ele foi além dos seus coetâneos, sua modernidade “está

<sup>405</sup> BARTHES, Roland. *Michelet*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 167-170.

<sup>406</sup> *Ibidem*, p. 154-5.

<sup>407</sup> *Ibidem*, p. 149-150.

<sup>408</sup> MICHELET apud BARTHES, op. cit., p.150.

em ter ousado colocar-se em cena e tratar com intimidade o passado”<sup>409</sup>. Diferente da História Política e da corrente positivista, Michelet coloca em cena os marginalizados, como a *feiticeira*, abre espaço para a história de segmentos sociais vindos de baixo – documentos de mortos cujas vozes era preciso saber ouvir. Ele próprio tinha consciência do tipo de história que estava construindo:

[...] fazia-se quase que apenas historia política, os atos do governo, um pouco de instituições. Não se levava em conta o que acompanha, explica, fundamente em parte essa história política, as circunstâncias sociais, econômicas, industriais, da literatura e da ideia.<sup>410</sup>

Assim, *A Feiticeira* de Jules Michelet, apresenta o espaço ocupado pela mulher na Idade Média. No século XIV as mulheres já não frequentavam mais as universidades pois neste mesmo século a Igreja – responsável pela criação e manutenção de muitas instituições de ensino – declarou que “se a mulher ousasse curar *sem ter estudado*, é feiticeira e deve morrer”<sup>411</sup>, portanto o conhecimento popular de ervas herdado da antiguidade não deveria ser exercido, e “a partir de 1300, a sua medicina é considerada maléfica, os seus remédios rejeitados como venenos”<sup>412</sup>.

### 3.3.2 Pharmakides, a matriz grega da feiticeira medieval

A *feiticeira* podia ser qualquer mulher, porém os processos contra a feitiçaria acusavam as mais belas e jovens, o que vai de encontro com a lembrança trazida à mente ao se pronunciar a palavra *feiticeira*, de acordo com Michelet, o termo foi materializado por Shakespeare nas “horríveis velhas” de Macbeth<sup>413</sup>, dentre as quais a líder seria a deusa *Hekate*.

A *Feiticeira* de Michelet seria o elemento divisor que a Igreja reforçou como meio de reprimir as crenças rurais nos antigos deuses. A Igreja através do *imaginário social* conectou a feiticeira ao demônio e assim pode eliminar na área rural diversos “pagãos”. O que a Igreja rejeitava, a feiticeira acolhia, desta forma a Igreja criava *bens simbólicos* para identificar a feiticeira. Ela, a feiticeira e não a bruxa, foi o “único médico do povo, durante mil anos”<sup>414</sup>,

<sup>409</sup> CABANEL, Patrick. Jules Michelet. In: SALES, Veronique (org.). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradvhol Colas. São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 23.

<sup>410</sup> MICHELET apud CABANEL, op. cit., p. 24.

<sup>411</sup> MICHELET, 2003, p. 23, grifo do autor.

<sup>412</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>413</sup> Ibidem, p. 12. Ver figura 15.

<sup>414</sup> Ibidem, p. 13.

podemos inserir mais alguns milênios e regressar à Antiguidade grega Clássica onde a mulher detinha o mesmo conhecimento das ervas apontado por Michelet<sup>415</sup>, como *Hekate*, Circe, Medeia, Samanta, Helena de Tróia.

A Igreja rejeitou a Natureza que pode curar e matar, e de acordo com Michelet<sup>416</sup>, também censurou o riso que alivia as dores, e de ambos Satanás se apoderou, a Igreja não deseja curar, pois a vida é uma provação e deve-se esperar a morte; rezando, pois a doença simbolizava o castigo por ter pecado<sup>417</sup>.

A feiticeira de Michelet desenvolve um contato com Satanás, mas seria este o demônio da Igreja ou o deus antigo, cultuado ainda nas áreas rurais da Idade Média? Porém, não era a feiticeira quem iniciava o contato com Satanás, mas o contrário, esse a perseguia assim como fazia com o pastor<sup>418</sup>. O contato se iniciava quando a mulher, sozinha em sua casa, reclusa na área rural se recorda da religião familiar, das honras prestadas aos antigos deuses<sup>419</sup>. Assim o “espírito” que se aconchega após o receber as oferendas, vai criando laços e se tornando íntimo dela e mesmo que queria se livrar dele, não consegue. Ele a persegue, faz promessas, a idolatra para que, se rendendo, ela faça o que ele deseja, o pacto<sup>420</sup>.

Na leitura da *Feiticeira*, percebemos elementos da Antiguidade grega e romana em sua construção, a saber: o domínio e conhecimento das ervas que curam ou matam, a elaboração de filtros, os cânticos da magia de Teócrito e Virgílio<sup>421</sup>, o uso de pertences pessoais ou mesmo partes do corpo como unhas e cabelos das vítimas da magia. O saber mágico das ervas distinguiram as feiticeiras dos médicos na Atenas Clássica e novamente na Idade Média, onde os médicos se encarregavam somente dos homens, assim, sobrava às mulheres recorrer à feiticeira<sup>422</sup>. Se Hipócrates foi o pai da Medicina, a feiticeira de Michelet foi a mãe. O historiador tinha consciência do saber medicinal das ervas dominado pelas mulheres feiticeiras desde a Antiguidade, transmitido de geração em geração e Michelet ratifica o lugar da feiticeira como mãe da Medicina: “Quando Paracelso, na Basiléia, em 1527, incendia toda a medicina, declara nada saber além do que aprendeu com as bruxas”<sup>423</sup>, ou seja, as bruxas e

---

<sup>415</sup> Ibidem, p. 14-5.

<sup>416</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>417</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>418</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>419</sup> Ibidem, p. 44-51.

<sup>420</sup> Ibidem, p. 67-78.

<sup>421</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>422</sup> Ibidem, p. 103- 4 e 97-8.

<sup>423</sup> Ibidem, p. 14.

feiticeiras detinham imenso conhecimento das ervas, assim como Diodoro da Sicília (I a.C.) narra que a deusa *Hekate* detem enorme conhecimento das ervas e o ensinou às suas duas filhas: Circe e Medeia, exceto a seu filho Aegialeus<sup>424</sup>.

A matriz para a *feiticeira* de Michelet é localizada na Antiguidade Grega Clássica: a aparência de Medeia: “deve ter trinta anos, a figura de Medeia, a beleza das dores, olhar profundo, trágico e febril, com grandes serpentes ondeando e caindo ao acaso; refiro-me a uma cascata de negros cabelos insubmissos”<sup>425</sup>, uma varinha poderosa como a de Circe: “a varinha do milagre natural”<sup>426</sup> e “mais do que Circe e Medeia [...] e por ajuda e irmã a Natureza”<sup>427</sup>, ora, o historiador está se referindo à *Hekate*, deusa ctônica (da vegetação) e mãe de Circe e Medeia. Nogueira corrobora com o autor ao afirmar que a feiticeira medieval é a correspondente imediata da feiticeira greco-romana no mundo da representação mental<sup>428</sup>.

A obra de Michelet *A Feiticeira* se disfarça de romance; um olhar diferenciado percebe por detrás do *conto da feiticeira* que não é o *conto de fadas* a história da magia na Europa da Idade Média cuja construção se deveu às traduções dos textos gregos e latinos. Enquanto a tradição oral transmitia de geração em geração os antigos cultos e práticas mágico-religiosas, ocorria a demonização desta magia. Fato este devido ao estabelecimento do cristianismo na Europa a partir do século V d.C., onde a Igreja ambicionava o controle político através do controle do *imaginário social*, conforme aponta Bronislaw Baczko<sup>429</sup>, esse controle era fundamental para a vitória da Igreja sobre os antigos cultos familiares tidos como “pagãos”.

A mensagem divulgada pelas Igrejas em seus vitrais, por exemplo, constituíam *dispositivos simbólicos*<sup>430</sup>, que serviam para euforizar seus temas cristãos, como a vida de Jesus e dos santos. Enquanto os sermões, ou o incentivo à denúncia das feiticeiras, ou mesmo a fabricação dos castigos a quem fosse acusado de feitiçaria, para não falar na *Caça às bruxas* e etc, constuíam *dispositivos de repressão*<sup>431</sup>, cujo objetivo seria garantir o domínio do *imaginário*. Os *imaginários sociais*, da magia e da religião atuavam nas mentalidades produzindo ou reforçando comportamentos e valores, dependendo apenas do grau de difusão

<sup>424</sup> DIODORO DA SICÍLIA, *Biblioteca Histórica*, 4.45.1 – 4.46.2.

<sup>425</sup> MICHELET, 2003, p. 119-120.

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>428</sup> NOGUEIRA, 2004, p. 43.

<sup>429</sup> BACZKO, 1985, p. 312.

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 301-3.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 310.

desses imaginários<sup>432</sup>, ou seja, quanto maior a difusão, por exemplo, do *imaginário social religioso cristão* maiores as chances de conseguir inculcar valores nas mentalidades do grupo que visava alcançar.

Entretanto, como se observa nos dias atuais, a feitiçaria permanece presente, não foi esquecida, substituída ou anulada, de certo modo Michelet previu que isso aconteceria. O historiador, em sua obra, introduz a *feiticeira* a partir do capítulo III - “O Pequeno Demônio do Lar” e narra a vida da mulher comum do campo à sua transformação em feitiçeira, seu sofrimento, o pacto com o demônio e quanto ao seu fim, este, o historiador deixa para seus leitores *imaginar*. Sozinha, depois que monta sobre o cavalo para ir embora com Satanás: “Acompanharam-na com os olhos... As boas gentes, espantadas, diziam: ‘Oh! que vai ser dela?’” Ao partir, ela solta uma terrível gargalhada, desaparecendo como uma flecha. Bem gostaríamos de saber, mas não há notícia do que aconteceu à pobre.”<sup>433</sup>. Mas não foi somente a *feiticeira* de Michelet que sofreu na comunidade em que residia, em geral, as feitiçarias eram acusadas de prejudicar pessoas e até comunidades inteiras.

Carlos Roberto Nogueira destaca um discurso de um cônego francês do século XV, o qual atribui a divulgação das práticas mágicas na França às devastações provocadas pela Guerra dos Cem Anos. Nesse discurso foi apontado que os oradores e poetas foram os responsáveis por trazerem ao conhecimento dos franceses os *feitiços* e *malefícios* muito usados pelos *povos antigos* e desconhecidos pelo povo francês<sup>434</sup>. O advento do cristianismo marcou as práticas mágicas como a feitiçaria e sortilégios, com o “signo diabólico”<sup>435</sup> somando a isso a leitura dos clássicos greco-romanos.

### 3.4 *Hekate*, a deusa da feitiçaria no imaginário social do ocidente

A permanência de Hekate no imaginário social do Ocidente desde o período Clássico ateniense até os dias atuais como Deusa da Feitiçaria pode ser explicada através dos conceitos apresentados no verbete *Imaginação Social* de Bronislaw Baczko (1985). A deusa se constituiria um bem simbólico, produzido pela sociedade juntamente com outros como Circe, Medeia, as ervas, as imprecações, e hierarquizados pelo poder estabelecido para monopolizar

<sup>432</sup> Ibidem, p. 313.

<sup>433</sup> MICHELET, 2003, p. 132.

<sup>434</sup> NOGUEIRA, 2004, p. 162.

<sup>435</sup> Ibidem, p. 9.

alguns desses bens e controlar outros; talvez esse movimento explique porquê Medeia era deusa e se tornou mulher, porquê as ervas cuja ambivalência dividiu-as entre benéficas para os médicos e prejudiciais para as feiticeiras e praticantes da magia, porquê Hekate uma deusa ctônica do Mundo Subterrâneo, regente dos três planos (celeste, telúrico e oceânico), descendente de Titãs para então se transformar na Deusa da Feitiçaria.

A associação da deusa às ervas, através da *Medea* de Eurípidés concomitantemente à difusão dos tratados médicos hipocráticos foi fundamental ao processo de controle do *imaginário social* dos atenienses do período Clássico pelo poder emergente do grupo liderado pelo médico Hipócrates que ao se apropriarem das ervas benéficas reafirmaram a ligação entre as ervas que matam e os praticantes de magia devotos dos deuses ctônicos como a deusa *Hekate*, que já vinha demarcando seu espaço junto à magia através da prática mágico-religiosa dos *katádesmoi*. Os tratados hipocráticos foram reorganizados por Galeno de Pérgamo, médico e filósofo grego do século II-III d.C., de tal forma que foram adotadas pelos romanos até o século IV d.C., quando o cristianismo se estabeleceu entre os romanos<sup>436</sup>. A perpetuação dos tratados hipocráticos e galênicos na Idade Média se deveu aos tradutores árabes, Carlos Magno, rei dos Francos entre 768 e Imperador do Ocidente Romano entre 800 até a sua morte em 814 também ordenou traduções para o latim, permitindo assim acesso aos intelectuais de toda a Europa<sup>437</sup>.

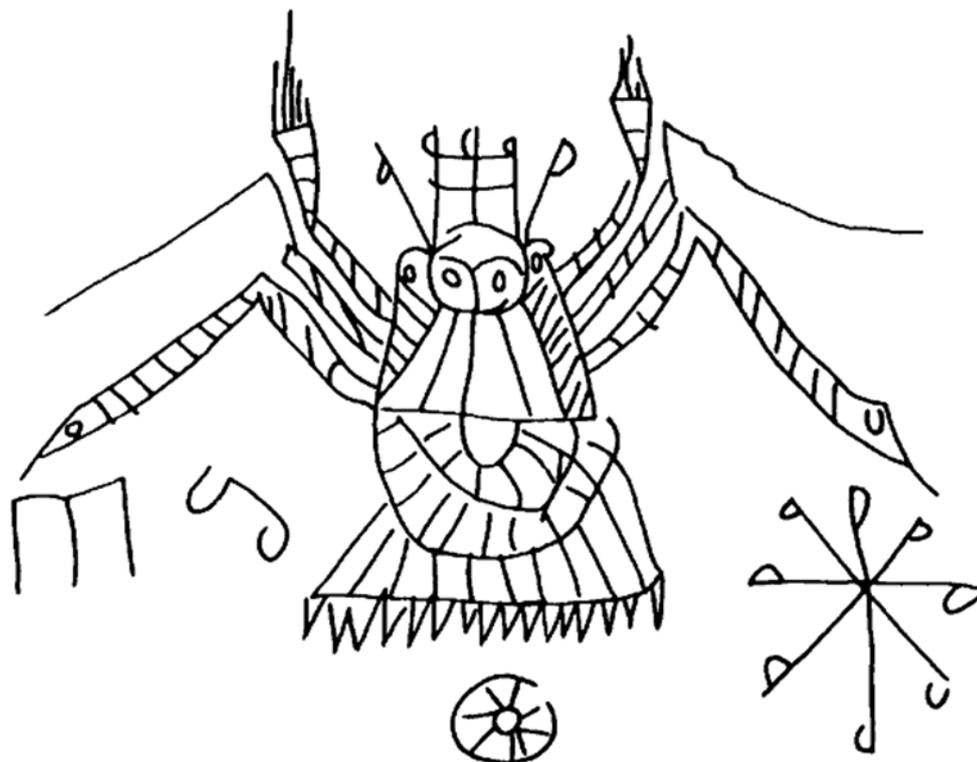
Durante o período de domínio romano sobre os gregos com a divulgação do culto à deusa Hekate após a *asyllia* entre Roma e Estratoniceia (Turquia) no século I d.C., a deusa se tornou amplamente conhecida, porém associada à chave de forma positiva. Porém a deusa aparece de forma negativa na literatura, conforme observamos de Ovídio, Diodoro da Sicília e outros, pois fora associada à magia de matar das ervas e a magia das lâminas de chumbo, desta forma habitava o *imaginário social* no Mediterrâneo. Sua evocação nas lâminas de impreciação nos chama a atenção por essa ser praticada desde o período Clássico com uma presença mais forte da deusa: segunda divindade mais evocada nas lâminas, perdendo apenas para o deus Hermes. Uma lâmina do século I d.C. encontrada na Ágora de Atenas se destacou por trazer um desenho (figura 17) representando a deusa Hekate em sua forma tríplice<sup>438</sup>.

---

<sup>436</sup> NASCIMENTO Clarissa N. G., LEMOS Pedro Carlos P. A Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo – 95 anos de história. *Revista de Medicina*. Seção Medicina e Cultura. São Paulo: 2007 out.-dez., nº 86 (4), pp. 232-42. Disponível em: < <http://www.fm.usp.br/revistadc/mostraph.php?origem=revistadc&xcod=86%284%29%20-%202007> >. Acesso em: 10 Fev. 2012, p. 233.

<sup>437</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>438</sup> GAGER, 1992, p. 181.



**Figura 17** - Desenho de *Hekate* no *katádesmos*. Desenho representando a deusa *Hekate* provavelmente em sua forma Tríplice, com alguns “símbolos mágicos” ao redor. Atenas, I d.C.. Bibliografia: HEKATE. Desenho de *Hekate* no *katádesmos*. GAGER, J. G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1992. p. 181. Ver Apêndice T.

A lâmina de chumbo estava enrolada sem sinal de perfurações por cravos. Seu discurso evocava várias divindades ctônicas: Plutão, as Parcas, Perséfone, as Fúrias, Hermes, *Hekate* e outros seres prejudiciais não-nomeados. No discurso fica claro que a deusa *Hekate* seria o poder central da impreciação, o solicitante evoca a *Hekate dos Céus*, *Hekate do Mundo Subterrâneo*, *Hekate das Encruzilhadas*, *Hekate de tripla face* e *Hekate de uma face*, além da presença do desenho (figura 7)<sup>439</sup>:

Eu faço uma exceção para o escritor e o destruidor, porque ele faz isso a contragosto, forçado [para ele] pelos ladrões. Eu registro e entrego a Plutão e às Parcas e Perséfone e às Fúrias e todos os seres nocivos; eu entrego [eles] a Hekate, devoradora do que tem sido exigido pelos deuses [?]; Eu entrego às deusas e deuses do Mundo Subterrâneo, e para Hermes, o auxiliador, e transfiro os ladrões que roubaram da pequena casa no quarteirão/ rua chamada Achelouou [?]-[que roubou] a corrente, três estoques [uma lã, branca, nova [?]], goma arábica. . . ferramentas, pilhas brancas de sujeira, óleo de linhaça, e três brancas [objetos]: aroeira, pimenta e amêndoas amargas. Eu entrego aqueles que sabem sobre o roubo e negá-lo. Eu entrego todos eles que receberam o que está contido neste depoimento. Senhora Hekate dos céus, Hekate do Mundo Subterrâneo, Hekate das Encruzilhadas, Hekate de face tripla, Hekate de face única, corte [fora] os corações dos ladrões ou do ladrão que levou os itens contidos

<sup>439</sup> GAGER, 1992, p. 181.

neste depoimento. E deixe a terra não caminhável, o mar não navegável; que não haja divertimento da vida, nem aumento de crianças, mas destruição total pode visitar eles ou ele. Como fiscal, você irá exercer sobre eles a foice de bronze, e você vai cortá-las [?]. Mas eu isento o escritor e o destruidor.<sup>440</sup>

O uso das lâminas de impreciação parece ter se tornado obscuro e pertencente exclusivamente aos praticantes de magia, enquanto que o conhecimento das ervas que curam e matam se popularizou, desencantou, talvez pela apropriação que a medicina vem realizando desde o período Clássico dos atenienses sobre as ervas que curam, excluindo aquelas que matam. A feitiçaria antiga das ervas, era transmitida de geração em geração conforme Diodoro da Sicília apontou na Biblioteca Histórica (4.45.3 e 4.46.1), atualmente também é transmitida de geração em geração, predominantemente pela mãe da mãe de sua mãe, o ramo matrilinear.

Essa *feitiçaria das ervas* pode ser encontrada na atualidade com a denominação de *conhecimento popular* e sua *prática mágica* se tornou *prática popular*, de acordo com Márcia Almeida e Sabrina Martinez do Instituto de Química da UFRJ<sup>441</sup>:

Muitas religiões, por exemplo, fazem (um ainda misterioso) uso de cascas, folhas, sementes e raízes em seus cultos ou as prescrevem para o combate a males do corpo ou da alma. Esse vasto conhecimento popular tem, por sua vez, alimentado as pesquisas científicas no mundo inteiro – inclusive, no Brasil. [...] Os poderes mágicos das plantas curam desde diarreias, como o chá dos brotos de goiabeira, à leucemia, como as substâncias vincristina e vimblastina, extraídas da maria-sem-vergonha, hoje comercializadas para o tratamento dessa doença. A magia que envolve a prática popular de cura pelas plantas deve-se à presença de substâncias produzidas pelos vegetais – muitas vezes, essenciais para sua sobrevivência na luta pela preservação da espécie. Os terpenos, algumas substâncias fenólicas e alcaloides são as principais classes de substâncias produzidas pelas plantas.

As pesquisadoras apresentam a ciência por detrás da magia das ervas utilizadas pelas religiões católica, ubandista e kardecista no artigo “O misterioso uso de plantas e a sabedoria na cura pela fé” (2011), elas destacam a busca ainda hoje por *curandeiros*, *candomblezeiro* frente aos conhecimentos médicos:

Ainda hoje, a crença religiosa está associada ao poder de cura das plantas. Apesar dos conhecimentos médicos e farmacêuticos estabelecidos e oficializados, a população, em muitos casos, prefere ou-tros agentes de cura, como o raizeiro, o candomblezeiro, a benzedeira, a rezadeira, o vidente e o médium. Para as práticas de cura, é necessário conhecimento e sabedoria no emprego de raízes, plantas e folhas para se restabelecer a saúde do doente. Uma planta bastante conhecida é a arruda, usada desde a Idade Média até hoje para a proteção contra doenças contagiosas, feitiços e quebrantos – em tempo: a arruda é uma planta abortiva e não deve ser utilizada por gestantes, principalmente nos primeiros meses de gravidez.<sup>442</sup>

<sup>440</sup> Ibidem, p. 182-3.

<sup>441</sup> ALMEIDA, Márcia, MARTINEZ, Sabrina. O misterioso uso de plantas e a sabedoria na cura pela fé. *Revista Ciência Hoje*. Vol. 47, nº 282, p. 25-9, 2011, p. 25.

<sup>442</sup> Ibidem, p. 28

Se mesmo com a gama de remédios e médicos especialistas que existe hoje em dia, as pessoas ainda procuram aqueles que detêm o conhecimento das ervas, denominados *feiticeiras* até a Idade Média e um pouco depois, podemos nos questionar como deveria ser no período Clássico ateniense em meio à emergência de uma nova medicina desenvolvida pela Escola de Medicina Hipocrática: “Hipócrates deu à medicina o impulso rumo ao diagnóstico, prognóstico e tratamento em bases científicas. Estabeleceu, além disso, um conjunto de normas de conduta que fundamenta até hoje a ética médica”<sup>443</sup>, sua metodologia consistia em “rigorosa observação do doente, análise racional dos fatos clínicos observados, escrupulosa correlação das causas e seus efeitos.”<sup>444</sup>

Hipócrates também fazia uso das ervas (*pharmakon*)<sup>445</sup> e, ao fazer isso, seus discípulos também o faziam, difundindo assim a qualidade exclusivamente benéfica das ervas pela medicina excluindo o uso prejudicial, ficando este a cargo dos praticantes de magia, das sacerdotisas de *Hekate*, como Medeia. O pesquisador Hnerique Cairus aponta o médico/*iatrós* como elemento moderador perante a sociedade ateniense a partir da narrativa de Tucídides sobre a peste em Atenas: “Os atenienses, ouvintes de Nícias ou leitores de Tucídides, conheciam bem o caráter do saber médico. O médico era o elemento moderador do indivíduo e devia, portanto, ser o modelo do líder, especialmente em épocas conturbadas”<sup>446</sup>. Desta forma, compreendemos o médico como um *agente social*, o indivíduo que apaga as incertezas em situações de crise e graves conflitos<sup>447</sup>, atuando também em oposição aos praticantes de magia.

Nesta batalha travada entre médicos e praticantes de magia, o *contra-imaginário* dos médicos, apoiados também pelos literatas greco-romanos, desvalorizou as técnicas dos praticantes de magia através das críticas nos tratados médicos e da metodologia desenvolvida por Hipócrates e obtiveram como retorno a marginalização daqueles que praticavam a magia de fazer mal ao inimigo, porém não conseguiram destruí-los e eles, e as feiticeiras, e *Hekate* permaneceram como no *imaginário social* dos atenienses, dos romanos e toda a Europa Medieval e Moderna até o mundo atual.

<sup>443</sup> RIBEIRO, W. Hipócrates de Cós. *Portal Graecia Antiqua*, São Carlos. Disponível em: < [www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0050](http://www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0050)>. Acesso em: 10 jan. 2012.

<sup>444</sup> RIBEIRO, W. Hipócrates de Cós. *Portal Graecia Antiqua*, São Carlos. Disponível em: < [www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0050](http://www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0050)>. Acesso em: 10 jan. 2012.

<sup>445</sup> HIPÓCRATES, *Da Doença Sagrada*, Littré II. Traduzido como “remédios”, o médico se refere aos remédios ministrados para a cura da doença sagrada não surtiram efeito pelo longo tempo de domínio da doença sobre o indivíduo.

<sup>446</sup> CAIRUS, 2005, p. 36.

<sup>447</sup> BACZKO, 1985, p. 312.

Mas não foi somente através das ervas e das lâminas de impreciação que a deusa *Hekate* ficou conhecida, sua tríplice forma também foi bem divulgada na Europa como vimos anteriormente, como podemos observar nas três pinturas abaixo (figuras 18, 19 e 20):



Figura 18 - *Hekate* por William Blake. Bibliografia: HEKATE. *Hekate* por William Blake. Disponível em: <<http://www.tate.org.uk/servlet/ViewWork?cgroupid=999999961&workid=1120&searchid=9639&roomid=false&tabview=text&texttype=8>>. Acesso em: 10 jan. 2012. Ver Apêndice U.



Figura 19 - Retrato de Rubens com seu filho Albert. (cópia do original perdido da década de 1620). Hermitage Museum. Bibliografia: RETRATO DE RUBENS. Retrato de Rubens com seu filho Albert. Disponível em: <  
[http://www.hermitagemuseum.org/fcgi-bin/db2www/descrPage.mac/descrPage?selLang=English&indexClass=PICTURE\\_EN&PID=GJ-7728&numView=1&ID\\_NUM=1&thumbFile=%2Ftmplobs%2FHVX3JM0FCZ3G92CE6.jpg&embViewVer=last&comeFrom=quick&sorting=no&thumbId=6&numResults=1&tmCond=portrait+of+rubens&searchIndex=TAGFILEN&author=UNKNOWN](http://www.hermitagemuseum.org/fcgi-bin/db2www/descrPage.mac/descrPage?selLang=English&indexClass=PICTURE_EN&PID=GJ-7728&numView=1&ID_NUM=1&thumbFile=%2Ftmplobs%2FHVX3JM0FCZ3G92CE6.jpg&embViewVer=last&comeFrom=quick&sorting=no&thumbId=6&numResults=1&tmCond=portrait+of+rubens&searchIndex=TAGFILEN&author=UNKNOWN)> Acesso em: 10 jan. 2012. Ver Apêndice V.



Figura 20 - *Hekate* por Maximilian Pirner. 1901. Bibliografia: HEKATE. *Hekate* por Maximilian Pirner. Disponível em: < <http://shadesandshadows.tumblr.com/post/4843988658/hecate-or-hecate-1901-pastel-by-maximilian>>. Acesso em: 17 jan. 2010. Ver Apêndice W.

A pintura que mais nos chamou a atenção foi o Retrato de Rubens (figura 19), pois o futuro advogado, secretário do Conselho Privado, em Bruxelas e autor de uma série de trabalhos arqueológicos foi retratado provavelmente por um dos artistas de sua Escola e, os principais elementos da composição correspondem à pessoa de Rubens: ele é apresentado rodeado de objetos que refletem seus interesses como um antiquário e humanista. À direita, no nicho, em segundo plano encontramos a estátua da deusa *Hekate* em sua forma tríplice.

Diferente das outras temáticas dos outros quadros, onde a deusa aparece sozinha ou com animais, nessa pintura observamos a deusa *Hekate* Triforme, próximo a um futuro advogado, Rubens, cuja razão pode ser encontrada em Aristófanes e Hesíodo. Nas *Vespas* de Aristófanes (V a.C.):

[800] Ouvi dizer que predisse que um dia os atenienses dispensaria justiça em suas próprias casas, que cada cidadão teria ele próprio um pequeno tribunal construído em sua varanda semelhante aos altares de Hekate [*hekataion*], e que haveria tais antes de cada porta.

O comediógrafo associa a deusa *Hekate* tríplice à justiça/assembleias demonstrando seu conhecimento do *Hino à Hekate* de Hesíodo nos versos 429, 434 e 430, onde a deusa auxilia nas Assembleias e tribunais. O futuro advogado Rubens também era autor de trabalhos arqueológicos, e como antiquário e humanista teve contato com as obras Clássicas gregas e

romanas e provavelmente fez a mesma ligação que Aristófanes entre a deusa Tríplice e a justiça.

Na pintura de William Blake (figura 18), a deusa apresenta uma forma tríplice diferente da convencional, onde todas as três faces se voltam para fora. A forma tríplice da deusa, o *hekateion* ou *hekataia* pode ter a ver com sua função *Propilaya*, a que protege as entradas, de acordo com Pausânias na *Descrição da Grécia*, (2.30.2). Ou ainda pode estar associada à sua presença nas encruzilhadas de três caminhos, conforme Ovídio em *Os Fastos* (1. 141). A pintura de Maximilian (figura 20) apresenta a deusa com elementos greco-romanos e em sua forma tríplice, remetendo à joia romana (figura 14).

Localizamos uma quarta pintura ou iluminura do século XVI, que ilustra a capa da obra *Margarita Philosophica* de Gregor Reisch publicada em 1503 (figura 21), uma enciclopédia que traz em 12 volumes: gramática latina, dialética, retórica, aritmética, música, geometria, astronomia, física, história natural, fisiologia, psicologia e ética. A mulher com asas no centro da ilustração não apresenta identificação, nos questionamos se poderia ser a deusa *Hekate*? Na imagem central temos a mulher alada com três cabeças e ao seu redor as sete artes liberais; temos quatro santos na parte superior (Santo Agostinho, São Gregório, São Jerônimo e Santo Ambrósio) e dois filósofos na parte inferior (Aristóteles e Sêneca). Outra questão pertinente seria, considerando que seja a deusa *Hekate*, qual seria a razão para sua representação ali?

Percebemos que a deusa permaneceu no *imaginário social* do Ocidente com suas funções apotropaicas ratificada pela sua forma tríplice, porém ligada ao seu lado feiticeira de forma escusa. Sorita D’Este<sup>448</sup> (2006) abrange o lado feiticeira que permeia o *imaginário social* daqueles que cultuam a deusa nos dias de hoje em sua obra “*Hekate: Keys to the Crossroads*”. O livro é o resultado das experiências pessoais de um grupo de pessoas que já vem estudando e cultuando a deusa *Hekate* por alguns anos. Este livro trata-se de uma oportunidade de observar como se prestam honras à uma deusa que pertence à uma religião dada como morta e cujos registros acerca da deusa são pouco informativos em questão de cultos e preces. Sorista D’Este organiza seu livro em três partes: Parte I – *Hekate: Sua História, Mito e Poderes*; Parte II – *Bruxas de Hekate* e Parte III – *Receitas, Ritos e Rituais*. A primeira parte corresponde à uma visão histórica da deusa, enquanto a segunda e a terceira parte são compostas por relatos pessoais, receitas e rituais criados para celebrar a deusa.

---

<sup>448</sup> ESTE, S. d’. *HEKATE* - Keys to the Crossroads. Reino Unido: Avalonia, 2006.

Esses exemplos ratificam a permanência da deusa *Hekate* no *imaginário social* do Ocidente até os dias atuais como não somente como deidade grega, mas como Deusa da Feitiçaria. A difusão dos cultos e ritos da deusa é muito maior nos dias de hoje, pois com a ajuda da Internet reforçou-se o *imaginário social* em que a deusa habita.



Figura 21 - *Margarita Philosophica*. Obra de Gregor Reisch, 1504. Bibliografia: MARGARITA PHILOSOPHICA. Figura da esquerda: Disponível em: < <http://www.ingenious.org.uk/site.asp?s=S2&DCID=10305723>>. Acesso em: 17 Jan. 2012. \_\_\_\_\_. Figura da direita: Disponível em: < <http://www.lib.uiowa.edu/hardin/rbr/heirsimages/reisch-1.html>>,. Acesso em: 17 Jan. 2012. Ver Apêndice X.

Para Baczko, os *imaginários sociais* atuam sobre as mentalidades e para efetivar esta influência contam com a sua difusão de controle do exercício desta difusão, ou seja, quem controla o imaginário precisa dos meios de difusão e assegurar o seu controle, assim poderá atingir as mentalidades<sup>449</sup>, no caso da Internet quem sabe desenvolver um *site* ou um *blog* ou sabe pelo menos “navegar” nela consegue controlar o conteúdo que deseja difundir. O filósofo destaca a relevância dos meios de comunicação em massa, indispensáveis ao *imaginário social*, pois veiculam/difundem estes imaginários: “Com efeito, aquilo que os *mass media* fabricam e emitem, para além das informações centradas na actualidade, são os

<sup>449</sup> BACZKO, op. cit., p. 313.

imaginários sociais: as representações globais da vida social, dos seus agentes, instâncias e autoridades; as imagens dos chefes, etc.”<sup>450</sup>.

Os meios de comunicação em massa têm por função aumentar o fluxo de informações como também modelar as suas características formando uma “cultura de massa”, onde se estabelecerão relações complexas entre informação e imaginação. O fluxo de informações é ininterrupto e abrange o mundo todo, afeta todos os domínios da vida social<sup>451</sup>. Nós somos mais sensíveis a esse fluxo de informações, pois dispomos da *Internet*<sup>452</sup> de além da televisão, rádio e jornal.

De forma geral, grande parte das informações centra-se na atualidade, caracterizada necessariamente fragmentada atuando diretamente em sua temporalidade, o que hoje pode ser relevante, amanhã já será “esquecido e recalado”<sup>453</sup>.

Em seu estudo, Baczko (1985) deixa espaço para acrescentarmos que em relação à utilização da *Internet* dificilmente é apagado, pois a velocidade e o alcance mundial da informação a torna inextinguível e por mais que alguém se esforce para *deletar* alguma página (*site*) ou mensagem ou *e-mail*, um outro já se apossou da informação e a retransmite seja através de um *blog*, rede social, vídeo; um exemplo dos efeitos da rapidez com que as informações podem ser difundidas e dificilmente apagadas na *Internet* e da mesma forma esquecidas, foi exposto no filme nacional *Cilada.com*<sup>454</sup> (2011), uma comédia sobre amor e traição que mostra o poder da *Internet* em transformar pequenas intimidades e deslizes em fama e constrangimentos globalizados. Nesta comédia é visível a incapacidade de controle por parte do protagonista (Bruno) em dominar e controlar a informação fragmentada (não se levou em consideração outras características do casal; a vingança de Fernanda (ex-namorada de Bruno) se limitou a um fragmento da vida conjugal). Ele precisou reinventar sua imagem, em outras palavras, ele precisou de uma reunião de imagens que o representasse globalmente, por isso tentou produzir um vídeo com várias ex-namoradas cujo resultado seria a reconstrução

---

<sup>450</sup> Ibidem, p. 314, grifo do autor.

<sup>451</sup> BACZKO, op. cit., loc. cit.

<sup>452</sup> Note-se que a *Internet* como se conhece hoje surgiu em 1992 (com os famosos WWW e HTTPS).

<sup>453</sup> BACZKO, op. cit., loc. cit.

<sup>454</sup> “Bruno e Fernanda vivem um relacionamento estável até que ele bebe um pouco demais em uma festa e trai a namorada. Não bastasse ela ficar sabendo, um deslize faz com que todos presenciem o flagra. O constrangimento sofrido por Fernanda a encoraja a pagar na mesma moeda: com humilhação. A vingança escolhida pela garota foi publicar um vídeo na internet, no qual Bruno deixa a desejar na cama. Está armada a Cilada.com! O vídeo vira hit e a vida de Bruno se torna um caos, com direito a ser considerado uma celebridade (só que às avessas). As tentativas de voltar a ter boa reputação só colocam o personagem de Mazzeo em mais confusões.” Sinopse retirada do site: *Guia da Semana* (<http://www.guiadasemana.com.br/cinema/filmes/sinopse/cilada-com>)

positiva de sua imagem perante o imaginário de quem assistiu ao vídeo, mas não conhece o Bruno.

De acordo com Baczko<sup>455</sup>, as informações que transitam pelos meios de comunicação em massa são passíveis de sofrerem manipulações, seleções e hierarquizações das mesmas por seus emissores, desta forma o emissor exerce domínio sobre o imaginário social que está veiculando. “As modalidades de emissão e controlo eficazes alteram-se, entre outros motivos, segundo a evolução do suporte tecnológico e cultural que assegura a circulação das informações e imagens.”<sup>456</sup>, depois da criação da *Internet* e suas *páginas*, vieram os *e-mails*, os programas de mensagens instantâneas (*ICQ*, *Messenger*, *PalTalk*, etc.) os *blogs* e a mais recente modalidade de emissão de informações, as redes sociais (*Orkut*, *Twitter* e *Facebook*), esta evolução tecnológica assegurou uma maior circulação de informações e imagens, conseguimos hoje nos comunicar com pesquisadores de outras universidades, nacionais e estrangeiras, por *e-mails* e páginas como *Academia.edu*, onde se compartilha trabalhos científicos, sem contar as inúmeras páginas de revistas eletrônicas científicas que divulgam trabalhos de pesquisadores de universidades e centros de pesquisa do mundo todo.

Através da *propaganda moderna*, a informação estimula o imaginário social e vice-versa<sup>457</sup> impregnando-se uma ao outro e através deste se exerce o *poder simbólico*. A *propaganda moderna* desfruta de:

[...] ao longo da história, o poder carismático assenta em imaginários sociais que o grupo social projectava sobre o chefe carismático; este último amplificava-os e redistribuía-os, oferecendo ao grupo uma certa identidade colectiva, orientando e canalizando as suas esperanças e angústias, etc. Ora, a propaganda moderna goza de possibilidades técnicas, culturais e políticas que permitem fabricar e manipular as emoções e imaginários colectivos em que assenta o carisma.<sup>458</sup>

Ou seja, através de determinadas propagandas a deusa *Hekate* (considerada aqui uma líder carismática) oferecerá ao grupo certa identidade coletiva orientando e canalizando suas esperanças e angústias.

Consideramos a *Internet* hoje o maior meio de comunicação em massa no qual se pode divulgar, propagandear, os cultos à deusa *Hekate* em diferentes partes do globo, basta digitar *Hekate* ou Hecate em qualquer site de busca, encontraremos desde *blogs*, a páginas de

---

<sup>455</sup> BACZKO, op. cit., p. 313.

<sup>456</sup> BACZKO, op. cit., loc. cit...

<sup>457</sup> Ibidem, p. 314.

<sup>458</sup> BACZKO, op. cit., loc. cit...

Museus e pesquisadores sérios que desenvolvem estudos sobre a deusa, além de imagens de várias formas e qualidades, rituais, preces, oferendas.

Acreditamos que a permanência da deusa *Hekate* no *imaginário social* do Ocidente deveu-se primeiramente aqueles que a cultuavam a gerações mantendo vivo os rituais; em segundo lugar aos literatas greco-romanos, pois de alguma forma, positiva ou negativa, mantiveram a presença da deusa entre obras conhecidas até hoje, e seus respectivos tradutores, assim como a “invenção” da *feiticeira* na Idade Média. E sua “reinvenção” na modernidade por Jules Michelet, com a obra *A Feiticeira*. Atualmente a deusa, uma líder carismática, participa inclusive de redes sociais, onde grupos marcam encontros para honrar a deusa, fazer leituras dos Clássicos e compartilhar suas formas de culto à deusa.

#### 4 CONCLUSÃO

Acreditava-se que a religião iria sucumbir aos avanços tecnológicos tanto da Ciência como da Medicina. Olhamos hoje ao redor e percebemos que ainda não chegou a hora. Enquanto existir a dúvida sobre a existência de forças sobrenaturais além do nosso alcance as religiões do mundo estarão salvas. Algumas podem até mesmo desaparecer, mas outras surgirão em seu lugar. Foi assim com o politeísmo dos gregos durante os séculos de estabelecimento do cristianismo na Europa. A religião na Europa Antiga vivia mergulhada em rituais mágicos cujos deuses antropomórficos podiam curar as doenças como também causá-las, também permitiam que o praticante da magia de fazer mal ao inimigo usasse almas errantes para seus objetivos. A deusa *Hekate* compõe o panteão dos deuses ctônicos que são evocados pelos *magoi* e conhecida de longa data pelo epônimo de *Deusa da Feitiçaria*. Em nenhum documento do período Clássico dos atenienses tem registro tal qualitativo para a deusa. A perplexidade nos incitou: como recebeu este título tão poderoso, sem que lhe seja diretamente mencionado ou sugerido?

A permanência de *Hekate* no *imaginário social* do Ocidente desde o período Clássico ateniense até os dias atuais como Deusa da Feitiçaria pode ser explicada através dos conceitos apresentados no verbete *Imaginação Social* de Baczko (1985) e trabalhados ao longo da dissertação, como Benas Simbólicos, Contra-Imaginário, Imaginário Social, Dispositivos de Repressão, Guardiões do Imaginário, Identidade Coletiva, Meios de Comunicação em Massa, Representações Coletivas e Símbolos .

A deusa se constituiria um *bem simbólico*, produzido pela sociedade juntamente com outros como Circe, Medeia, as ervas, as imprecações, e hierarquizados pelo poder estabelecido para monopolizar alguns desses *bens* e controlar outros; talvez esse movimento explique a razão de Medeia ora ser deusa e ora ser mulher; a razão das ervas terem sido classificadas entre benéficas para os médicos e prejudiciais para as feiticeiras e praticantes da magia; ou ainda a razão de *Hekate* uma deusa ctônica do Mundo Subterrâneo, regente dos três planos (celeste, telúrico e oceânico), descendente de Titãs se assumir o título de Deusa da Feitiçaria.

Acreditamos que tais conceitos nos permitiram perceber que a forma com que a deusa se formou no *imaginário social ateniense* em diálogo com a realidade, contribui para sua permanência

A deusa não regia somente os três planos. Ao que tudo indica esse numeral fazia parte de sua identidade, pois sua forma tríplice apotropaica ficou célebre no Ocidente. À deusa foi

atribuído desde o período Clássico sua tripla forma, permaneceu durante a Idade Média e Moderna. Esse fato nos sugere que o culto à deusa ainda se mantinha forte e suas ligações com as práticas mágicas não a impediram de ser objeto de disputa no século II d.C., pelo menos para Pausânias que atribui sua criação aos gregos do período Clássico. Apesar da narrativa de Diodoro da Sicília, um século antes de Pausânias, qualificar a deusa *Hekate* como cruel e envolvida com *pharmakas*, ela ainda usufruía de uma reputação positiva, de forma apotropaica.

A associação da deusa às ervas, através da *Medea* de Eurípides concomitantemente à difusão dos tratados médicos hipocráticos foi fundamental ao processo de controle do *imaginário social* dos atenienses do período Clássico pelo poder emergente do grupo liderado pelo médico Hipócrates. Esse grupo ao se apropriar das ervas benéficas, aquelas que curam, reafirmou a ligação entre as ervas que matam e os praticantes de magia devotos dos deuses ctônicos como a deusa *Hekate*, que já vinham demarcando seu espaço junto à magia através da prática mágico-religiosa dos *katádesmoi*.

Assim, *Hekate* passou a ter associação com as ervas, relação esta ratificada no século III a.C. por Apolônio de Rodes, na *Argonáutica*, 3. 478: “[Argos, sobrinho de Medeia, para Jasão:] Você me ouviu falar de uma jovem mulher [Medeia] que pratica feitiçaria sob a tutela da deusa Hekate [φαρμάσσειν Ἑκάτης]. Se pudéssemos conquistá-la, poderíamos banir de nossas mentes todos os medos de sua derrota na prova.”; e posteriormente por Diodoro da Sicília no século I a.C., *Biblioteca Histórica*, 4.45.2 : “[...]Iniciando [...] na mistura de venenos mortais ela descobriu a droga chamada acônito e esgotou a força de cada veneno misturando-o na comida e dando a estranhos. [...]”.

Após o domínio romano sobre os gregos e a divulgação do culto à deusa *Hekate* após a *asyllia* entre Roma e Estratoniceia (Turquia) no século I d.C., a deusa se tornou amplamente conhecida e já associada à magia das ervas e a magia das lâminas de chumbo, desta forma habitava o *imaginário social* no Mediterrâneo. Sua evocação nas lâminas de impreciação nos chama a atenção por essa ser praticada desde o período Clássico com uma presença mais forte da deusa: segunda divindade mais evocada nas lâminas, perdendo apenas para o deus Hermes. O uso das lâminas de impreciação parece ter se tornado escuso e pertencente exclusivamente aos praticantes de magia, enquanto o conhecimento das ervas que curam ou matam se *popularizou*, por conta da apropriação das ervas que curam pela medicina em um processo que vem desde o período Clássico dos atenienses. A feitiçaria antiga das ervas, era transmitida hereditariamente, conforme Diodoro da Sicília apontou na *Biblioteca Histórica* (4.45.3 e

4.46.1). Atualmente também é transmitida de geração em geração, predominantemente pela mãe da mãe de sua mãe, o ramo matrilinear.

Apesar da existência do *conhecimento popular* na sociedade atual, o conhecimento do médico não foi ofuscado, Hipócrates revolucionou a prática médica em sua época de tal forma que os tratados hipocráticos influenciaram por muito tempo a prática médica. Hipócrates fazia uso das ervas, tal como os feiticeiros, entretanto ele jurou salvar pessoas, enquanto o feiticeiro realiza os desejos do solicitante mesmo que fosse fazer o mal a alguém.

Mas não foi somente através das ervas e das lâminas de impreciação que a deusa *Hekate* ficou conhecida, sua tríplice forma também foi bem divulgada na Europa, como podemos observar nas pinturas europeias apresentadas ao longo do capítulo III e principalmente na obra *Macbeth*, de William Shakespeare, célebre desde sua época.

Realizamos um levantamento da documentação textual através de Hesíodo, Eurípides, Diodoro da Sicília, Górgias, Apolônio de Rodes, Ovídio, Shakespeare, Michelet entre tantos outros, dos quais nos foi possível acompanhar a substituição ou acréscimos às qualidades da deusa *Hekate*; a imagética dos vasos gregos e dos quadros dos pintores europeus, por sua vez, apontaram a permanência da deusa no *imaginário social* naquelas culturas; e por último, a documentação arqueológica dos santuários atribuídos à deusa e, podemos incluir aqui, a documentação epigráfica das lâminas de impreciações, ambas documentações revelaram as honrarias e cultos prestados à deusa assim como o uso que faziam do seu poder, demonstrando assim a presença da deusa no *imaginário social* e na realidade do cotidiano ateniense. Juntamente à pesquisa buscamos na historiografia os pesquisadores Robert Von Rudloff (1999), Haiganush Sarian (1997), Mathew Dickie (2005), Sarah Johnston (1999), Dereck Collins (2009) e William Berg (1974) que possibilitaram, em conjunto, demarcar o processo de disforização da deusa *Hekate* ao longo do tempo adquirindo o epíteto de *feiticeira*.

A fim de responder a principal questão: Por que deusa da feitiçaria?, buscamos no capítulo I apresentar a deusa cuja identidade apresentava *dupla cidadania*: ora os pesquisadores consideravam a deusa grega ora consideravam-la cária. Buscando suas documentações mais antigas percebemos uma inclinação para sua matriz grega sendo cultuada por povos que já habitavam a Grécia, acreditamos que as migrações dóricas alteraram a configuração da sociedade até então matriarcal para patriarcal alterando assim o *status* da deusa na Grécia. Consideramos a *Teogonia* de Zeus uma narrativa alegórica e evemerista, cuja narrativa da luta de Zeus (líder dos olímpianos) pelo controle do mundo com os Titãs (líder dos autóctones) estabeleceu Zeus no poder. O estabelecimento do poder patriarcal,

soma-se a isso a presença do *Hino à Hekate* que mais parece um elogio à deusa, no meio da narrativa mítica de Hesíodo, sugere que sua família prestasse honras à deusa. Desta forma acreditamos que a deusa *Hekate* sempre foi grega.

Buscamos ainda a análise de seus epítetos, pois acreditamos que esses são deveras relevantes à formação identitária da deusa. Pois se constata um mistério que no que concerne às suas origens, como a ausência de uma narrativa mítica própria, fosse anterior ou pertencente ao período Clássico onde a divindade seria a personagem principal e não arrolasse papéis secundários. A documentação que mais se encontra sobre a deusa são narrativas míticas de sua genealogia e sua relação com os outros deuses. Acreditamos que as mitologias, de tradição oral e escrita, que envolvem a deusa *Hekate* e as outras divindades visam assegurar a coesão social ao legitimar as hierarquias sociais definidas conforme afirma Baczko sobre os *mitos*<sup>459</sup>. Os locais de culto apresentados no capítulo I ratificam a popularidade e sua permanência da deusa no *imaginário social*.

Consideramos a deusa com matriz grega, provavelmente cultuada por povos que já habitavam a Grécia, foi sobrevivendo às migrações até a última migração, dos Dórios, cuja penetração pode ter alterado toda a configuração da sociedade antes matriarcal para patriarcal, conforme ocorreu em Argos<sup>460</sup>.

No capítulo II observamos que o período Clássico traz um duplo movimento: exaltação aos deuses e críticas a esses mesmos deuses, assim como a emergência de um novo saber, a medicina hipocrática concorria diretamente com os praticantes de magia pelo domínio do *imaginário social*. No início deste período, Atenas encontrava-se destruída pelas Guerras Médicas ao mesmo tempo exaltada com os deuses pela vitória contra os persas. Segue-se então uma época de reformas e reconstruções de santuários destruídos. Sob o governo de Péricles as divindades políades e ctônicas estarão em equilíbrio, pois o estadista traz para a *polis* os cultos dos deuses ctônicos Dioniso e Deméter ao construir templos e decorar o Partenon com Deméter e Triptolemo, por exemplo, em um relevo de Fídias<sup>461</sup>. A batalha entre praticantes de magia e médicos ocorre no âmbito do *imaginário social* e permanece até hoje, atuando nas mentalidades.

Aos praticantes da magia coube a marginalização por fazerem uso das ervas que curam e matam, aos médicos coube a apropriação das ervas que curam. Enquanto o médico era univalente, somente tinha o poder de *curar*, os praticantes da magia eram ambivalentes,

<sup>459</sup> BACZKO, op. cit., p. 300.

<sup>460</sup> FINKELBERG, op. cit., p. 164.

<sup>461</sup> FESTUGIÈRE, 1988, pp. 138-141.

podiam *curar* e *matar*. Os praticantes da magia de fazer mal ao inimigo de uma forma geral cultuavam deuses ctônicos, assim a deusa *Hekate* já se enquadrava nesse grupo.

Observamos no período Clássico relação de equilíbrio e complementaridade entre a religião e os médicos: quando não havia médicos, recorriam-se aos deuses, à tradição, às *pharmaka*, herdada desde pelo menos o período Arcaico. O tratado médico *Da Doença Sagrada* combatia os praticantes de magia e ao mesmo tempo sacralizava todas as doenças mas excluía a ideia de que um dos deuses pudesse causar doenças, essas eram causadas por desequilíbrio nas mudanças climáticas ou na ingestão descontroladas de alimentos e bebidas. Nesse tratado, Hipócrates, critica as práticas mágicas de cura, mas não nega fazer uso de *pharmaka* em sua prática, apontando desta forma a ambivalência do termo.

A definição dos termos gregos para as práticas mágicas foi fundamental para encontrarmos um termo grego para o termo português *feiticeira*, o qual corresponde a *pharmaka* e seus derivados, porém a inconstância no uso dos derivados desse termo grego ocasionou certa confusão por parte dos estudiosos. Percebemos, entretanto, o predomínio do termo no sentido de *enfeitizar* (*pharmassein*), *feiticeira* (*pharmakides*) ligado à ilusões e mesmo à morte causadas pelas ervas venenosas.

Podemos relacionar o uso das *phármaka* à deusa desde o período Clássico a partir de Eurípides, com o drama *Medea* (terceiro prêmio), onde a sacerdotisa de *Hekate* usa de ervas e unguentos considerados mágicos para realizar suas empreitadas mágicas contra seus inimigos/adversários. Desta forma, a deusa *Hekate* vai aos poucos assumindo a forma de *feiticeira* no sentido de poder alternativo à religião oficial políade.

A presença da deusa da feiticeira no Ocidente se deveu à sua permanência no *imaginário social* dos atenienses, posteriormente dos romanos e daí para todo o Ocidente, passando pela *Feiticeira* de Michelet. O Capítulo III ratificou o lugar por excelência à deusa *Hekate*, a Deusa da Feiticeira fez jus à prova a qual submetemos aqui seu epônimo. O termo “feiticeira” não existia em grego, mas o correspondente mais próximo identificado por nós foi *pharmaka*, pois as ervas, a Natureza, eram o símbolo primeiro da feiticeira na Idade Média, quando surge o termo *feiticeira* ele já vem arraigado na tradição das ervas. O termo *pharmassein* junto ao nome da deusa *Hekate* em Apolônio de Rodes (III a.C.) realizou a ligação que estávamos procurando entre termo e deusa, pois no *imaginário* a ligação já havia se estabelecido com *Medea* de Eurípides desde o século V a.C..

Percebemos que uma imagem de feiticeira se formou ao longo dessa dissertação cuja matriz foi a deusa *Hekate*. Em cada poeta, historiador, dramaturgo que pesquisamos nós encontrávamos uma parte constitutiva desse fantástico ser.

Em Hesíodo nos foi apresentada como uma deusa descendente dos Primordiais, regente dos três domínios conhecidos (terra, céu e água); por Eurípides tornou-se deusa honrada por Medeia e evocada nos momentos em que se propunha a fabricar suas *pharmaka*; através de Górgias o termo *pharmaka* e seus derivados ganharam uma associação com a *feiticeira*; Apolônio de Rodes desenvolveu a ideia de Górgias e por associação de Medeia à arte de enfeitiçar (*pharmassein*) sob a tutela da deusa *Hekate*, ratifica-se a participação da deusa na arte de enfeitiçar; Ovídio aponta para a existência de ervas específicas à deusa, de propriedade exclusiva dela, localiza seu santuário nas profundezas da floresta em um bosque sombrio (*habitat* das feiticeiras da Idade Média); Shakespeare talvez tenha sido o primeiro a registrar o epíteto da deusa como deusa da feiticeira: “Eu vossa mestra em feitiço, bruxarias e encantamentos não fiz parte, para exibir a magnitude de toda nossa arte?” (*Macbeth*, Ato III, cena V) e Michelet, que com um toque de romance narrou a historicidade da feiticeira, sua *feiticeira* era uma mulher e não uma deusa por reflexo do combate aos cultos familiares rurais comumente politeístas, apresentando uma mulher que paulatinamente se transforma em feiticeira.

Michelet reduziu o teor romântico e tornou visível o *imaginário social* de uma época, a Medieval e a Moderna, e esse *imaginário* nos informou acerca da realidade e atuou nas mentalidades da sociedade em que estava inserido, conforme Baczko afirmou<sup>462</sup>. Esses registros textuais são uma representação do *imaginário social*, assim como as pinturas e imagens de vasos e pratos apresentados no corpo dessa dissertação se mostram imersos de realidade, *imaginário social* e vivência de cada autor e pintor dentro do contexto de sua época.

Questionamos a validade do epíteto de “deusa da feiticeira” e pudemos comprovar que desde o período Clássico ateniense a deusa grega *Hekate* apresentou estreitas relações com a magia, fosse através das ervas de Medeia ou das imprecções de chumbo. O estudo dos termos nos possibilitou chegar à literatura comprobatória da associação da deusa com a magia indiretamente com Eurípides no período Clássico e diretamente com Apolônio de Rodes no período Helenístico também podemos inferir que Shakespeare contribuiu imensamente ao posicionar a deusa como líder das feiticeiras.

Desta forma, validamos o epíteto de deusa da feiticeira como um qualitativo que acompanha a deusa desde o período Clássico e que contribuiu para a reinvenção da feiticeira

---

<sup>462</sup> BACZKO, op. cit. , pp. 311-313.

na Idade Média. Consoante a Nogueira<sup>463</sup>, acreditamos que a feiticeira medieval é a correspondente imediata da feiticeira greco-romana no mundo da representação mental, ou seja, no *imaginário social* do Ocidente e *Hekate* verdadeiramente se configura como Deusa da Feitiçaria.

---

<sup>463</sup> NOGUEIRA, 2004, p. 43.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Márcia; MARTINEZ, Sabrina. O misterioso uso de plantas e a sabedoria na cura pela fé. *Revista ciência hoje*, v. 47, n.282, p. 25-9, 2011.
- APOLLONIUS RHODIUS. *Argonautica*. Translated by Seaton, R. C. Loeb Classical Library Volume 001. London, William Heinemann Ltd, 1912. Disponível em: <<http://www.theoi.com/Text/ApolloniusRhodius1.html>>. Acesso em: 10 jan. 2012. Em inglês.
- ARISTOPHANES. *Aristophanes Comoediae*, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, vol. 1. F.W. Hall and W.M. Geldart. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1907. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0043>>. Acesso em: 09 jan. 2012. Em grego.
- \_\_\_\_\_. *Aristophanes Comoediae*, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, vol. 2. F.W. Hall and W.M. Geldart. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1907. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0031%3Acard%3D1>>. Acesso em: 03 abr. 2011. Em grego.
- ARISTOPHANES. *Wasps*. The Complete Greek Drama, vol. 2. Eugene O'Neill, Jr. New York. Random House. 1938. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0044>>. Acesso em: 09 jan. 2012. Em inglês.
- \_\_\_\_\_. *Wealth*. The Complete Greek Drama, vol. 2. Eugene O'Neill, Jr. New York. Random House. 1938. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0040>> Acesso em: 03 abr. 2011. Em inglês.
- ATILF - Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française. Sorciere. In: *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*. Disponível em: <<http://www.cnrtl.fr/definition/sorciere>>. Acesso em: 24 Set. 2011.
- ATSMA, Aaron J. *The Theoi Project : Greek Mythology*. Website copyright © 2000–2011. Disponível em: <<http://www.theoi.com/>>. Acesso em: 10 jan. 2012.
- AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Tradução de Clarisse Meireles e Leneide Duarte. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- AUGRAS, Monique. *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes, Editora PUC, 2009.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: ROMANO, Ruggiero (Org). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.v.5.
- BARTHES, Roland. *Michelet*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BERG, W. *Hecate: Greek or "Anatolian"?* Woodside: Numen, v.21, p.128 – 140, 1974.

- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1), p. 133-137, 2000.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no Século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BORNHEIM, Gerd A. (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2010.
- BRANCA-ROSOFF, Sonia. *L'institution des langues: Renée Balibar : du colinguisme à la grammatisation*. Paris: Éditions de La Maison des sciences de l'homme, 2001.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 21 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.v.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BRAVO, G. *Poder político y desarrollo social en la Roma antigua*. Madrid: Taurus, 1989.
- BRUNA, Jaime. HOMERO. *Odisseia*. (Prosa) Tradução direta do grego, introdução e notas. São Paulo: Cultrix, 2006.
- BURKERT, W. *A Religião grega das épocas arcaica e clássica*. Berlim: W. Kohlhammer, 1993.
- CABANEL, Patrick. Jules Michelet. In: SALES, Veronique (Org.). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradvol Colas. São Paulo: UNESP, 2011.
- CAIRUS, Henrique Fortuna. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. 1999. 175 f Tese (Doutorado em Língua e Literatura Grega) - Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: <<http://www.letras.ufrj.br/proaera/oslimites.pdf>>. Acesso em: 17 nov. 2011.
- CAIRUS, H. F.; RIBEIRO Jr, W. A. R. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. Coleção História e Saúde (Clássicos e Fontes).
- CAIXA DE ARISTION. Arquivo pessoal Fotografia de 29 jan. 2012.
- CAMPOS, C. E. da C.. As reflexões sobre o Imaginário Social. *Revista história e - história*. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=355>>. Acesso em: 20 mar. 2011.
- \_\_\_\_\_. *As tabellae defixionum de sagunto - As práticas da magia e as interações culturais na Península Ibérica (séculos I e II d.C.) [monografia na Internet]*. Rio de Janeiro. 2009. Disponível em: <<http://www.nea.uerj.br/publica/monografias/MonografiaCarlosEduardodaCostaCampos.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2011.
- CANDIDO, Maria Regina. Religião, rito e magia na Atenas Clássica: a visão da historiografia. *Revista Brasileira de História das Religiões – Dossiê Identidades Religiosas e História*. Brasil, ano 1, n.1, p. 46-53, maio 2008.
- \_\_\_\_\_. *Medéia, mito e magia: a imagem através do tempo*. Rio de Janeiro: Fábrica do Livro/SENAI, 2006/2007.
- \_\_\_\_\_. *A feitiçaria na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

CANDIDO, Maria Regina. Magia do katádesmos: técnica do saber-fazer. *Revista Hélade*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p. 23-34, 2002a.

\_\_\_\_\_. A magia em Atenas. In: THEML, Neyde. *Linguagens e formas de poder na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002b. p. 57-82.

CARNEVALE, Trícia M. Hesíodo e seus cânticos: uma abordagem historiográfica. *Phília: Jornal Informativo de História Antiga*. Rio de Janeiro, ano 13, n. 39, p. 7, jul./set. 2011.

\_\_\_\_\_. *Os atenienses, seus deuses, sua vingança: a prática do Katádesmos no período clássico*. Texto de circulação restrita, Rio de Janeiro, 2007.

CHEVITARESE, A. L., CORNELLI G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2007. p.15-27. (História e Arqueologia em Movimento).

COLLINS, Derek. *Magia no mundo grego antigo*. Tradução de Lucia Sano. São Paulo: Madras, 2009.

CONNELLY, Joan Breton. *Portrait of a priestess: women and ritual in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University, 2007.

COULANGES, F. *A cidade Antiga*. (1862). Tradução de Jean Melville. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2002. v.2.

COWAN, Marjorie Murphy. Plant Products as Antimicrobial Agents. *Clinical Microbiology Reviews*, v. 12, n. 4, out. 1999. p. 564–582. Disponível em: <<http://cmr.asm.org/content/12/4/564.full.pdf+html>>. Acesso em: 16 jan. 2012.

DEFIXIO. Reprodução de um *Defixio*. Arquivo pessoal. Fotografia de 29 jan. 2012.

DETIÉNNE, M. *Comparar o incomparável*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Idéias & Letras, 2004.

D'ESTE, Sorita. *Hekate: keys of the crossroads*. Londres: Avalonia, 2006.

DICKIE, Matthew W. *Magic and Magicians in the greco-roman world*. London: Routledge, 2003.

DIODORUS SICULUS. *Library of History* (Books III - VIII). Translated by Oldfather, C. H. Loeb Classical Library Volumes 303 and 340. Cambridge, MA: Harvard University; London: William Heinemann, 1935. Disponível em: <<http://www.theoi.com/Text/DiodorusSiculus4A.html>>. Acesso em: 15 jan. 2012. Em inglês.

DUARTE, Alair Figueiredo. *Paz negativa na Atenas clássica: guerras, discursos e interesses de estado*. Rio de Janeiro. 2008. Disponível em: <<http://www.nea.uerj.br/publica/monografias/paznegativanaatenasclassica.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2012.

EDWARDS, I. E. S. et al (Ed.). *The cambridge ancient history, part 2: the Middle East and The Aegean Region c. 1380-1000 B.C*. Cambridge: Cambridge University, 2008. v.2.

ENCARNAÇÃO, J. d'. *Epigrafia, as pedras que falam*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

ESTE, S. d'. *HEKATE: keys to the Crossroads*. Reino Unido: Avalonia, 2006.

ESQUIFE. GAGER, John G. *Curse tablets and binding spells from the ancient world*. Nova York: Oxford University, 1992, p. 17.

EURIPIDES. *Euripides*, with an English translation by David Kovacs. Cambridge. Harvard University. forthcoming. Disponível em: <  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0106>>. Acesso em: 03 abr. 2011. Em inglês.

\_\_\_\_\_. *Euripides*, with an English translation by David Kovacs. Cambridge: Harvard University. forthcoming. Disponível em: <  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0105>>. Acesso em: 03 abr. 2011. Em grego.

EURIPIDES. *Euripidis fabulae*, ed. Gilbert Murray, vol. 3. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913. Disponível em: <  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0117>>. Acesso em: 03 abr. 2011. Em grego.

EURIPIDES. *The Complete Greek Drama*, edited by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr. in two volumes. 2. The Phoenissae, translated by E. P. Coleridge. New York. Random House. 1938. Disponível em: <  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0118>>. Acesso em: 03 abr. 2011. Em inglês.

EURIPIDES. *Medea*. Disponível em: <  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0114%3Acard%3D364>>. Acesso em: 03 abr. 2011. Em inglês.

EXPANSÃO MICÊNICA. EDWARDS, I. E. S.; GADD, C. J.; HAMMOND, N. G. L.; SOLLBERGER, E. (Ed.). *The Cambridge Ancient History Volume 2, Part 2: The Middle East and The Aegean Region c. 1380-1000 B.C.* Cambridge: Cambridge University, 17. ed., 2008. p. 183.

FREEMAN, Kathleen. *Ancilla to pre-socratic philosophers: a complete translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Massachusetts: Harvard University, 1983.

FARNELL, Lewis R. *The cults of the greek states*. Oxford: Clarendon, 1896. v.2

FESTUGIÈRE, André, J. (et al.), *Grécia e mito*. Lisboa: Gradiva, 1988.

FINKELBERG, Margalit. *Greeks and pre-greeks*. Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition. Cambridge: Cambridge University, 2006.

FINLEY, M. I. *Os Gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, 2002.

FRAZER, Sir James George. *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

FULLERTON, M. D. *Hekate epipyrgidia*. *Archaologischer Anzeiger*, 1986. p. 669-75

GAGER, J. G. *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. Nova Iorque: Oxford University, 1992.

GORGAS. Ἑλένης Ἐγκώμιον (Elogio a Helena). Disponível em: <[http://www.mikrosapoplous.gr/elenhs\\_egwmion.html#n0](http://www.mikrosapoplous.gr/elenhs_egwmion.html#n0)>. Acesso em: 15 Jjn. 2011. Em grego.

GÓRGAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: *Anágnosis*, 2009. [Apresenta as traduções de textos gregos realizadas pelo grupo *Anágnosis*, da UFMG.] Disponível em: <<http://anagnosisufmg.blogspot.com/2009/11/elogia-de-helena-gorgias.html>>. Acesso em: 15 jun. 2011. Em português.

GRAVES, R. *O grande livro dos mitos gregos*. Tradução Fernando Klabin. São Paulo: Ediouro, 2008.

GRÉCIA E ÁSIA MENOR. Mapa adaptado da Grécia e Ásia Menor (atual Turquia). Disponível em: <<http://www.dailyistanbultours.com/images/maps/aegean-ancient.gif>>. Acesso em: 28 jul. 2011.

GREIMAS, A. J. *Semiótica e ciências sociais*. São Paulo: Cultrix, 1981.

GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. São Paulo: Unesp, 2011.

\_\_\_\_\_. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução: Victor Jabouille. 4.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

\_\_\_\_\_. *A civilização romana*. Lisboa, 1984.

GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1ª edição de 1982.

HALL, Jonathan M.. *A history of the archaic Greek world, ca. 1200 - 479 BCE*. Massachussets: Blackwell, 2007.

\_\_\_\_\_. *A History of the archaic Greek world: ca. 1200-479 BCE*. Malden: Blackwell, 2006.

HARPER, Douglas. Religion. In: *Online Etymology Dictionary*. Disponível em: <[http://www.etymonline.com/index.php?term=religion&allowed\\_in\\_frame=0](http://www.etymonline.com/index.php?term=religion&allowed_in_frame=0)>. Disponível. Acesso em: 24 set. 2011.

\_\_\_\_\_. Sorceress. In: *Online Etymology Dictionary*. Disponível em: <[http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=sorceress&searchmode=none](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=sorceress&searchmode=none)>. Disponível. Acesso em: 24 set. 2011.

\_\_\_\_\_. Sorcerer. In: *Online Etymology Dictionary*. Disponível em: <[http://www.etymonline.com/index.php?term=sorcerer&allowed\\_in\\_frame=0](http://www.etymonline.com/index.php?term=sorcerer&allowed_in_frame=0)>. Acesso em: 24 set. 2011.

HARPER, Douglas. Sorcery. In: *Online Etymology Dictionary*. Disponível em: <[http://www.etymonline.com/index.php?term=sorcery&allowed\\_in\\_frame=0](http://www.etymonline.com/index.php?term=sorcery&allowed_in_frame=0)>. Acesso em: 24 set. 2011.

HECATE II, PGM. *Rifle*. Disponível em: <[http://www.pgmprecision.com/fr\\_FR/fusils/hecate2.html](http://www.pgmprecision.com/fr_FR/fusils/hecate2.html)>. Acesso em: 10 nov. 2011.

HEKATE. Desenho de *Hekate* no *katádesmos*. GAGER, J. G. *Curse tablets and binding spells from the ancient world*. Nova Iorque: Oxford University, 1992. p. 181.

\_\_\_\_\_. Estatueta de *Hekate Triforme*. Arquivo pessoal. Fotografia de 29 de janeiro de 2012.

\_\_\_\_\_. *Hekate* por Maximilian Pirner. Disponível em: <<http://shadesandshadows.tumblr.com/post/4843988658/hecate-or-hekate-1901-pastel-by-maximilian>>. Acesso em: 17 jan. 2010.

\_\_\_\_\_. *Hekate* por William Blake. Disponível em: <<http://www.tate.org.uk/servlet/ViewWork?cgroupid=999999961&workid=1120&searchid=9639&roomid=false&tabview=text&texttype=8>>. Acesso em: 10 jan. 2012.

\_\_\_\_\_. Jóia romana de *Hekate*. Figura da esquerda: MITROPOULOU, Elpis. *Triple Hekate mainly on votive reliefs coins gems and amulets*. Atenas: PYLI Editions, 1978, p.87. Figura da direita: Disponível em: <<http://ferrebeekeeper.wordpress.com/2011/06/29/3094/>>, acesso em: 19 jan. 2012.

\_\_\_\_\_. Jóia romana de *Hekate*. Figura da direita: Disponível em: <<http://ferrebeekeeper.wordpress.com/2011/06/29/3094/>>, acesso em: 19 jan. 2012.

\_\_\_\_\_. Templo da deusa *Hekate* em Lagina. WILLIAMSON, C. Disponível em: <<http://home.tiscali.nl/polissanctuary/research-case-lagina.html>>. Acesso em: 20 jun. 2011.

HEKATE TRIFORME. Representação da estatueta de *Hekate Triforme*. Disponível em: <<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/1987.11.2>>. Acesso em: 27 maio 2011.

HEKATE E O CÃO. Prato com *Hekate* e um cão. Disponível em: <<http://www.theoi.com/Gallery/T16.5.html>>. Acesso em: 13 fev. 2011.

HEKATESIA-ROMAIA. As cidades participantes do culto da deusa *Hekate*. WILLIAMSON, s/d. Disponível em: <<http://home.tiscali.nl/polissanctuary/research-case-lagina.html>>. Acesso em: 13 mar. 2011.

HESÍODO. *Teogonia*, a origem dos Deuses. Tradução JAA Torrano. Versão bilingüe. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HINOS ÓRFICOS. *The Book of the Orphic Hymns: Together with the Principal Fragments Also Attributed to Orpheus. the Whole Extracted from Hermann'S Edition of the Orphica*. (Google e-Livro). 1827. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books?id=umUNAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=umUNAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 14 jan. 2012. Em grego.

HINOS ÓRFICOS. *The Hymns of Orpheus*. Translated by Taylor, Thomas (1792). University of Pennsylvania Press, 1999. (current edition). Disponível em: <<http://www.theoi.com/Text/OrphicHymns1.html>>. Acesso em: 14 jan. 2012.

HIPÓCRATES. Da doença sagrada. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO Jr, W. A. R. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. p. 61-90. Coleção História e Saúde (Clássicos e Fontes).

HIPPOCRATES. *Oeuvres Completes D'Hippocrate*. A. Littre. Amsterdam. Adolf M. Hakkert. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0250>>. Acesso em: 12 dez. 2011.

HOMER. *The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes*. Cambridge, MA.: Harvard University; London: William Heinemann, 1919. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0135>>. Acesso em: 04 out. 2011. Em grego.

HOMERO. *Odisseia*. (Prosa) Tradução direta do grego, introdução e notas por Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.

HOMERO. *Hino Homérico a Deméter*. SERRA, Ordep. Tradução, introdução e notas por Ordep Serra. Edição bilíngue. São Paulo: Odysseus, 2009. (Série Kouros).

HORÁCIO. Q. Horatius Flaccus (Horace). *Horace, Satires, Epistles and Ars Poetica*. H. Rushton Fairclough. London; Cambridge, Massachusetts. William Heinemann Ltd.; Harvard University Press. 1929. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0539>>. Acesso em: 14 ago. 2011. Em latim.

HOUAISS, Antonio. Feitiçaria. In: *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão 1.0. Dezembro de 2001.

\_\_\_\_\_. Feiticeira. In: *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão 1.0. Dezembro de 2001.

\_\_\_\_\_. Feiticeiro. In: *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão 1.0. Dezembro de 2001.

JIMENO, Maria del Amor Lopez. *Las Tabellae defixiones griegas*. 1999.

JOHNSTON, Sarah Iles. *Hekate soteira: a study of Hekate's roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*. Atlanta: Scholars, 1990.

\_\_\_\_\_. Crossroads. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 88, p.217 – 224, 1991. Disponível em: <<http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/zpe/downloads/1991/088pdf/088217.pdf>>. Acesso em: 17 jan. 2012.

\_\_\_\_\_. *Restless dead: encounters between the living and the dead in ancient Greece*. California: University of California, 1999.

JOLY, Martine. *Introdução à análise da imagem*. Lisboa: Edições 70, 2007.

JONES, Peter (Org.). *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. Tradução Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

JONES S. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, P. P.; ORSER, C. E.; SCHIAVETTO, S. N. de O.(Org.). *Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea*. Butantã: FAPESP, 2005. p. 27-43.

JUVENAL AND PERSIUS. With An English Translation. G. G. Ramsay. London. New York. William Heinemann; G. P. Putnam's Son. 1918. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0093>>. Acesso em: 14 ago. 2011. Em inglês.

KATÁDESMOS. Arquivo pessoal. Fotografia de 29 jan. 2012.

\_\_\_\_\_. Reprodução de um *Katádesmos* perfurado por um cravo. CANDIDO, M. R. *A Feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital: FAPERJ, 2004. p. 111.

KLEIDOS POMPÉ. Rota sagrada da *Kleidos Pompe*. WILLIAMSON, C. *Case study: Stratonikeia and the sanctuary of Hekate at Lagina*. Disponível em: <<http://home.tiscali.nl/polissanctuary/research-case-lagina.html>>. Acesso em: 20 jun. 2011. No prelo.

KOESTER, H. *History, culture, and religion of the Hellenistic Age*. Berlim: Walter De Gruyter, 1995. v.1.

LAGINA TURKEY. STILLWELL, Richard, MACDONALD, William L, MCALISTER, Marian Holland. *The Princeton encyclopedia of classical sites*. Princeton: N.J. Princeton University, 1976. Disponível em:<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0006:entry=lagina&highlight=stratonikeia>>. Acesso em: 27 out. 2012.

LICOFRON. Callimachus, Hymns and Epigrams. Lycophron. Aratus. Traduzido por Mair, A. W. & G. R. Loeb Classical Library Volume 129. Londres: William Heinemann, 1921. Disponível em: <<http://www.theoi.com/Text/LycophronAlexandra.html>>. Acesso em: 14 fev. 2012. Em inglês.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford: Oxford: Clarendon, 1996.

MACBETH. “As três bruxas de Macbeth”. Disponível em: <[http://english.emory.edu/classes/Shakespeare\\_Illustrated/Fuseli.Witches.html](http://english.emory.edu/classes/Shakespeare_Illustrated/Fuseli.Witches.html)>. Acesso em: 17 abr. 2011.

MALHADAS, Daisi; SARIAN, Haiganuch. *Teofrasto: Os Caracteres*. São Paulo: Pedagógica e Universitária, 1978.

MALINOWSKI, B. *Magia, ciência e religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Edições 70, 1984.

MARGARITA PHILOSOPHICA. Figura da esquerda: Disponível em: <  
<http://www.ingenious.org.uk/site.asp?s=S2&DCID=10305723>>. Acesso em: 17 jan. 2012.

\_\_\_\_\_. Figura da direita: Disponível em: <  
<http://www.lib.uiowa.edu/hardin/rbr/heirsimages/reisch-1.html>>. Acesso em: 17 jan. 2012.

MARQUARDT, P. A. A Portrait of Hecate. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 102, n. 3, p.243-260, outono 1981.

MCKECHNIE, Paul, GUILLAUME, Philippe. *Ptolemy II Philadelphus and His World*. Leiden: Brill, 2008.

MEMORIAL AO MÉDICO AINEAS. WICKKISER, B. L. *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 2008. p. 19.

MIGRAÇÃO DOS POVOS PARA A GRÉCIA. HALL, Jonathan M.. *A history of the archaic Greek world*, ca. 1200 - 479 BCE. Massachussets: Blackwell, 2007. p. 44.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

MICHELET, Jules. La cité des vivants et des morts. Préfaces et Introductions Lefort, C. (Ed.), Paris: Belin, 2002 apud CABANEL, Patrick. Jules Michelet. In: SALES, Veronique (Org). *Os historiadores*. Tradução Christiane Gradvol Colas. São Paulo:UNESP, 2011.

\_\_\_\_\_. *A feiticeira*. (1864). Tradução de Ana Moura. São Paulo: Aquariana, 2003.

MITCHELL-BOYASK, Robin. *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius*. Cambridge: Cambridge University, 2008.

MITROPOLUOS, Elpis. *Triple Hekate mainly on votive reliefs coins gems and amulets*. Atenas: PYLI Editions, 1978.

MORGAN, C. The Archaeology of Sanctuaries in Early Iron Age and Archaic Ethene. A preliminary view. In: MITCHELL, L. G.; RHODES, P. J.. *The Development of the polis in Archaic Greece*. London: Taylor & Francis e-Library, 2005. p. 92-109.

MOSSÉ, Claude. *Atenas*. A história de uma democracia. 3.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

MUNDO SUBTERRÂNEO. Detalhe da cratera voluta intitulada Mundo Subterrâneo. Disponível em: <

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Munich%203297&object=Vase>>. Acesso em: 27 maio 2011.

NASCIMENTO Clarissa N. G., LEMOS Pedro Carlos P. A faculdade de medicina da Universidade de São Paulo – 95 anos de história. *Revista de medicina*. São Paulo, n.86, p. 232 -242, out./dez. 2007. Disponível em: < 2007. Disponível em: <  
<http://www.fm.usp.br/revistadc/mostrahp.php?origem=revistadc&xcod=86%284%29%20-%202007>>. Acesso em: 10 fev. 2012.

NICOLET, Claude. O cidadão e o político. In: GIARDINA, Andrea (Org). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1991.

NILSON, M. *Geschichte der griechischen eligion*. Munich.

NOGUEIRA, C. R. F. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão*. São Paulo: EDUSC, 2004.

OGDEN, D et al. *Withcraft and magic in Europe: ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999.

OLIENSIS, E. Canidia, Canicula, and the Decorum of Horace's *Epodes*. *Arethusa* 24: 107-38 apud RUDLOFF, Robert Von. *Hekate in Ancient Greek Religion*. Victoria: Horned Owl, 1999.

OVID. *Fasti*. Traduzido por Frazer, James George. Loeb Classical Library Volume. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1931. Disponível em: < <http://www.theoi.com/Text/OvidFasti1.html>>. Acesso em: 14 jan. 2012.

OVID. *Metamorphoses*. Traduzido por More, Brookes. Boston, Cornhill Publishing Co. 1922. Disponível em: <<http://www.theoi.com/Text/OvidMetamorphoses1.html>>. Acessado em: 14 jan. 2012. Em inglês.

PAEAN. SMITH, William, Sir. Paeon. In: *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. By various writers. Ed. by William Smith. Illustrated by numerous engravings on wood. Disponível em: < <http://quod.lib.umich.edu/m/moa/ACL3129.0003.001/90?rgn=full+text;view=image;q1=PAEAN>>. Acesso em: 17 Out. 2011.

PAPAGRIGORAKIS, Manolis J.; YAPIJAKIS, Christos, SYNODINOS; Philippos N., BAZIOTOPOULOU-VALAVANI, Effie. DNA examination of ancient dental pulp incriminates typhoid fever as a probable cause of the Plague of Athens. *International Journal of Infectious Diseases*, v.10, 2006. p: 206-214. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1201971205001785>>. Acesso em: 17 nov. 2011.

\_\_\_\_\_. Insufficient phylogenetic analysis may not exclude candidacy of typhoid fever as a probable cause of the Plague of Athens (reply to Shapiro et al.). *International Journal of Infectious Diseases*. v. 10, 2006. Disponível em: < <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S120197120600052X>>. Acesso em: 17 nov. 2011.

PAUSANIAS. *Pausanias Description of Greece with an English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes*. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918. Disponível em: < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0160>>. Acesso em: 15 fev. 2011. Em inglês.

PENÍNSULA DA CRIMÉIA E ATENAS. Península da Criméia (Ucrânia) em relação à Atenas (Grécia). Disponível em: < <http://www.europa-turismo.net/mapas/europa-mapa.htm>>. Acesso em: 30 jul. 2011.

PERISSÉ, G. *O mistério etimológico da religião*. Disponível em: <  
<http://palavraseorigens.blogspot.com/2010/09/o-misterio-etimologico-da-religiao.html>>.  
 Acesso em: 24 set. 2011.

PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

PLATO. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 12, translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921. Disponível em: <  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaet>>. Acesso em: 23 maio 2011. Em inglês.

PLATO. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903. Disponível em: <  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0165>>. Acesso em: 23 maio 2011. Em grego.

PINDARO. SANDYS, John. *The Odes of Pindar including the principal fragments*. Introdução e Tradução Sir John Sandys. Londres: William Heinemann 1915.

POMBO, Olga (Org.). *Biblioteca de Alexandria*. Disponível em:  
 <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/museu/index.htm>>. Acesso em:  
 15 jan. 2012.

RABINOWITZ, Jacob. *The 'Her' story of the great witch-goddess: Analyzing the narratives of Hekate*. Disponível em: < [http://cf.hum.uva.nl/narratology/a05\\_rabinowitz\\_00.html](http://cf.hum.uva.nl/narratology/a05_rabinowitz_00.html) >  
 Acesso em: 15 jan. 2011.

RETORNO DE PERSÉFONE. Disponível em: < <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/28.57.23>>. Acesso em: 26 jun. 2011.

RIBEIRO, Hugo Leonardo. Notas Preliminares sobre o Cenário Rock Underground Aracaju-SE. In: CONGRESSO LATINO AMERICANO DA ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL PARA O ESTUDO DA MÚSICA POPULAR, 5., 2004... *Anais*, Rio de Janeiro, 2004.  
 Disponível em: <  
[http://www.hist.puc.cl/iaspm/rio/Anais2004%20\(PDF\)/HugoLeonardoRibeiro.pdf](http://www.hist.puc.cl/iaspm/rio/Anais2004%20(PDF)/HugoLeonardoRibeiro.pdf)>. Acesso em: 12 nov. 2011.

RETORNO DE PERSÉFONE. Vaso *Retorno de Perséfone*. Disponível em: <  
<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/28.57.23>>. Acesso em: 26 jun. 2011.

RETRATO DE RUBENS. Retrato de Rubens com seu filho Albert. Disponível em: <  
[http://www.hermitagemuseum.org/fcgi-bin/db2www/dscrPage.mac/dscrPage?selLang=English&indexClass=PICTURE\\_EN&PID=GJ-7728&numView=1&ID\\_NUM=1&thumbFile=%2Ftmplobs%2FHVX3JM0FCZ3G92CE6.jpg&embViewVer=last&comeFrom=quick&sorting=no&thumbId=6&numResults=1&tmCond=portrait+of+rubens&searchIndex=TAGFILEN&author=UNKNOWN](http://www.hermitagemuseum.org/fcgi-bin/db2www/dscrPage.mac/dscrPage?selLang=English&indexClass=PICTURE_EN&PID=GJ-7728&numView=1&ID_NUM=1&thumbFile=%2Ftmplobs%2FHVX3JM0FCZ3G92CE6.jpg&embViewVer=last&comeFrom=quick&sorting=no&thumbId=6&numResults=1&tmCond=portrait+of+rubens&searchIndex=TAGFILEN&author=UNKNOWN)> Acesso em: 10 jan. 2012.

RIBEIRO JR., W. A. Hipólito, de Eurípides. *Portal graecia antiqua*. São Carlos. Disponível em: <[www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0483](http://www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0483)>. Acesso em: 24 set. 2011.

RIBEIRO JR., W. Hipócrates de Cós. *Portal graecia antiqua*. São Carlos. Disponível em: <[www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0050](http://www.greciantiga.org/arquivo.asp?num=0050)>. Acesso em: 10 jan. 2012.

RICHARDSON, N. J. (ed.). The Homeric Hymn to Demeter. Oxford 1974 apud MARQUARDT, P. A. A Portrait of Hecate. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 102, n. 3, p. 243-260, out.1981.

ROTROFF, Susan I., LAMBERTON, Robert D.. *Women in the ancient agora*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 2006.

RUDLOFF, Robert Von. *Hekate in ancient greek religion*. Victoria: Horned Owl, 1999.

SANTOS, Maria do Carmo Parente. Roma e o Mediterrâneo. In: CANDIDO, Maria Regina (Orgs.) *Estudos em CD do NEA / Enea*. I Encontro Nacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo - VIII Jornada de História Antiga. 2009. p. 1-15. CD-ROM Windows XP

SANTUÁRIO DA ENCRUZILHADA NA ÁGORA ATENIENSE. ROTROFF, Susan I., LAMBERTON, Robert D.. *Women in the Ancient Agora*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 2006. p. 20. (Agora Picture Book 26).

SANTUÁRIO TRIANGULAR DE HEKATE. Reconstrução virtual do Santuário Triangular de Hekate. Disponível em: [http://project.athens-agora.gr/index.php?view=ktirio&pid=40&lang\\_id=en](http://project.athens-agora.gr/index.php?view=ktirio&pid=40&lang_id=en) Acesso em: 31 jul. 2011.

SANTUÁRIO TRIANGULAR. Ágora de Atenas. Imagem atual. Arquivo pessoal, Fotografia de 29 jan. 2012.

\_\_\_\_\_. Ágora de Atenas com a localização do Santuário Triangular. ROTROFF, Susan I., LAMBERTON, Robert D.. *Women in the Ancient Agora*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 2006. p. 2. (Agora Picture Book 26).

SARIAN, Haiganush. Da filologia à iconografia a permanência do arcaico nas imagens tríplexes de Hécate. *Classica*, São Paulo, v. 13/14, p. 101-107, 2001.

\_\_\_\_\_. Hécate duplo de Artêmis. Uma interpretação da cratera Ática de Toronto. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 04, p. 15-22, jul./dez. 1997.

SHAKESPEARE, William. *Macbeth*. São Paulo: Martin Claret. 4. Reimpr., 2011.

SHAPIRO, Beth, RAMBAUTA, Andrew, GILBERTB, M. Thomas P.. No proof that typhoid caused the Plague of Athens (a reply to Papagrigorakis et al.). *International Journal of Infectious Diseases*, v. 10, p 334-5, 2006. Disponível em: <[://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1201971206000531](http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1201971206000531)>. Acesso em: 17 nov. 2011.

SILVA, Claudia Raquel Cravo da. *Magia erótica e arte poética no idílio 2 de teócrito*. 2008. 326f. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008. Disponível em: <<http://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/7538/3/Magia%20Er%C3%B3tica%20e%20Arte%20Po%C3%A9tica%20no%20Id%C3%ADlio%20de%20Te%C3%B3crito%20-%20Cl%C3%A1udia%20Raquel%20Cravo%20da%20Silva.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2011.

SOPHOCLES. *The Fragments of Sophocles*. Vol. II. JEBB, Richard Claverhouse, HEADLAM, W. G. ; PEARSON A. C.. England: Cambridge Library Collection – Classics, 1917 (1.ed.), 2009 (ed. digitalizada).

SÖĞÜT, Bilal. *Hekate Kutsal Alanı Lagina* ile ilgili bu makale, Lagina kazı ekibinden Yrd. Doç. Dr. Bilal Söğüt tarafından yazılmıştır. Kendisine ve kazı ekibine gösterdikleri tüm hoşgörü ve yardımlar için teşekkürü borç biliriz. Pamukkale Üniversitesi. 2005. Disponível em: <<http://www.hekatesia.anatolianscraft.org/content/view/1535/31/>>. Acesso em: 17 jan. 2012.

STODDARD, K. *The narrative voice in the theogony of hesiod*. Leiden: Brill, 2004. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books?id=ZnzoT58sPpMC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=ZnzoT58sPpMC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 07 jan. 2012.

TEOFRASTO. MALHADAS, Daisi.; SARIAN, Haiganuch. *Teofrasto : os caracteres*. São Paulo : USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1978.

THEOCRITUS; BION; MOSCHUS; EDMONDS, J. M. *The Greek Bucolic Poets*. Tradução de Edmonds, J M. Cambridge: Loeb Classical Library, 1912. v.28.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Curi. 3.ed. Brasília: Universidade de Brasília, c1986, 1999.

TRIANGULAR SHRINE. Disponível em: < [http://project.athens- agora.gr/index.php?view=ktirio&pid=40&lang\\_id=en](http://project.athens- agora.gr/index.php?view=ktirio&pid=40&lang_id=en) . Acesso em: 31 jul. 2011.

TURNER, Darrel J. Religion: Year In Review 2007. *Britannica book of the year, 2008*. Disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1360391/religion-Year-In-Review-2007>> Acesso em: 13 jan. 2011.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 15.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2005.

\_\_\_\_\_. *Mito e religião na Grécia antiga*. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Tradução de Myriam Campello. 3.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2006b.

VEGETTI, Mario. *O homem e os deuses*. Direção Jean-Pierre Vernant. Tradução de: Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Brasil: Editorial Presença, 1994.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*. São Paulo: Edições 70, 1983.

WARR, G. C. W. The hesiodic hecate. *Classical review*, n. 9, p.390-2 .

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2009.

WICKKISER, B. L. *Asklepios, medicine, and the politics of healing in fifth-century greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 2008.

WILLIAMSON, C. *Case study*: Stratonikeia and the sanctuary of Hekate at Lagina.  
Disponível em: <<http://home.tiscali.nl/polissanctuary/research-case-lagina.html>>. Acesso em:  
20 jun. 2011. No prelo.