

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RAFAEL MARCELO VIEGAS**

**O TRAJETO DOS SONHOS:  
ANÁLISE DE TRÊS CONTEXTOS ONÍRICOS DA ANTIGUIDADE**

**NITERÓI – RJ  
2025**

**RAFAEL MARCELO VIEGAS**

**O TRAJETO DOS SONHOS:  
ANÁLISE DE TRÊS CONTEXTOS ONÍRICOS DA ANTIGUIDADE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal Fluminense,  
como requisito parcial para a obtenção do grau de  
Doutor em História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro

**NITERÓI – RJ  
2025**

RAFAEL MARCELO VIEGAS

O TRAJETO DOS SONHOS:  
ANÁLISE DE TRÊS CONTEXTOS ONÍRICOS DA ANTIGUIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da Universidade Federal Fluminense,  
como requisito parcial para a obtenção do grau de  
Doutor em Filosofia.

Aprovado em 5 de setembro de 2025

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro  
Universidade Federal Fluminense – PFI-UFF (Orientador)

---

Prof. Dr. Luís Felipe Bellintani Ribeiro  
Universidade Federal Fluminense – PFI-UFF (Arguidor)

---

Prof. Dr. André Constantino Yazbek  
Universidade Federal Fluminense – PFI-UFF (Arguidor)

---

Prof. Dra. Marcela Cibella Figueiredo de Oliveira  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – PPGFIL-UERJ (Arguidor)

---

Prof. Dr. André Rangel Rios  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – IMS-UERJ (Arguidor)

---

Prof. Dr. Marcelo Jacques de Moraes  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGLEN-UFRJ (Suplente)

---

Prof. Dr. Luiz César de Sá Júnior  
Universidade de Brasília – PPGHIS-UNB (Suplente)

Niterói,  
2025

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

V656t

Viegas, Rafael Marcelo

Ó trajeto dos sonhos: Análise de três contextos oníricos da Antiguidade / Rafael  
Marcelo Viegas. - 2025.

184 f.: il.

Orientador: Marcus Reis Pinheiro.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e  
Filosofia, Niterói, 2025.

1. Sonhos. 2. Antiguidade. 3. Filosofia. 4. Magia antiga. 5. Produção intelectual. I.  
Pinheiro, Marcus Reis, orientador.  
II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III.  
Título.

CDD - 154.3

*Este trabalho é dedicado a meus mestres:*

*André Rangel Rios*

*e Adaildo Moreira (in memoriam)*

## AGRADECIMENTOS

Fiz 54 anos e minhas faturas com o Tempo aumentaram vertiginosamente. Não posso dizer que sou velho, porque as neuroses ainda me prendem à infância. Também não posso dizer que sou jovem, porque tenho dívidas diretas com quatro gerações.

Não seria possível agradecer a todos que acompanharam o trajeto percorrido até aqui. Mas ele seria impossível sem Andréa Bieri, Cristina de Pádula, Marcelo Dreyfus Cattan, Luísa de Oliveira, Jairo Gama, Adriano Aguiar, Leandro Cruz, Marília Arreguy, Maya Lemos, André Fayão, Flávia Turino, João Aidar, Alexandre Carneiro, Laura Lima, Orfeu Vorhess, José Mauro Abraham e família, Mercado São Jorge, Leandro Salgueirinho, Eduardo Guerreiro e meu velho e querido amigo Lois Lancaster.

Um agradecimento especial aos Bieri (Sarah, Guido e Ricardo) e aos Hasky Pinheiro (Laila, Leo, Flávia e Marcus). Sem eles, tudo ficaria infinitamente mais triste e sem sentido.

A André Rios, André Yazbek, Luís Felipe Bellintani, Luiz César de Sá, Marcela Cibella e Marcelo Jacques de Moraes: uma alegria e uma honra em tê-los como juízes. E, *last but not least*, a Marcus Reis Pinheiro, que topou, com toda a paciência dos astros, orientar o trabalho.

A Elisabeth “Betty” Nevière Rodrigues do Nascimento e a Jutta Meurer (†), antigas bibliotecárias, respectivamente, da Maison de France e do Instituto Goethe. A elas, que me conheceram adolescente e participaram, sem necessariamente sabê-lo, cada qual à sua maneira, silenciosa e elegante, de momentos fundamentais da minha formação, minha homenagem.

(Algum dia, alguém terá de fazer justiça acadêmica aos velhos sebos do Rio de Janeiro, aquelas instituições em rizoma, estranhamente privadas, que, com suas tardes quentes e esquecidas, nos anos 1980 e 1990, reuniam, dia após dia, meses e meses a fio, centenas de peregrinos sem propósito, como eu. Mas sem eles, certamente, eu jamais teria chegado até aqui, então, enquanto esperamos, inclino a cabeça em sinal de respeito e consideração).

A meus jovens orientandos da Argonauta: João Victor Kropf Garcia, Bruna Cardoso, Lucas Tinoco, Caroline Fernandes e Camila Macedo.

Foi de fundamental importância o apoio do Aporia (Laboratório de Filosofia Antiga e Recepção), do PFI-UFF, e, na figura de seus membros, Alice Haddad, Alexandre Costa, Luís Felipe Bellintani Ribeiro (membro da banca) e Marcus Reis Pinheiro (meu orientador),

gostaria de registrar minha gratidão. O trabalho com o PFI-UFF, como um todo, foi sempre o melhor possível e, em particular, agradeço a paciência da prof. Mariana Barbosa, à época na direção do PFI, sobretudo pela ajuda nos trâmites nesta última fase da tese.

Agradecimento especial a Bruno Gripp e a Julieta Alsina, que legitimaram, pela *expertise* linguística, as traduções que estão na origem do material apresentado aqui. Embora Julieta, com quem iniciei a tradução dos papiros, não esteja mais no rol das minhas amizades, é indiscutível sua importância para o trabalho, donde meu eterno reconhecimento.

Enquanto escrevo isso, sou, ao mesmo tempo, licenciando em Filosofia, mestrando em Filosofia, doutorando em Filosofia e pós-doutorando em Filosofia (sob a supervisão de Celso Azar, a quem sou grato pelo apoio em diversos momentos). Essa coexistência curricular talvez configure algum tipo de recorde. Durante o pós-doutorado, uma bolsa PNPD-Capes junto ao PFI-UFF foi de fundamental importância para sustentar a pesquisa – e o doutorado, que resolvi fazer quando já era pós-doutorando no PFI e lhe foi concomitante, beneficiou-se, por tabela, por mais estranho que possa parecer, do mesmo financiamento. Agradeço, portanto, aos contribuintes brasileiros, que, por meio de seus suados impostos, e na figura da Capes, ajudaram no percurso e na construção do texto que ofereço agora, ao cotejo público – como resultado obrigatório, evidentemente, mas também como sinal de gratidão. Após o término da bolsa PNPD, busquei, sem sucesso, ser contemplado pelo programa Bolsa Família, do Governo Federal: embora não seja esse o objetivo do Bolsa Família, claro, tê-lo associado a esta tese seria, para mim, a glória absoluta. É importante assinalar que, nestes últimos seis meses, finda a bolsa de pós-doc, a ajuda de uma Bolsa ANBI foi de fundamental importância para manter a tranquilidade espiritual das contas pagas.

Meus amigos cefetianos, dos mais brilhantes que conheci, como Marcio Saracuza e Adaildo Moreira, estão desaparecendo. Diante deles, as dívidas vão além da pontualidade da gratidão e me entristece saber que não tenho mais como saldá-las senão pelas velhas lembranças. Também me entristece saber que pessoas desse calibre não deixaram lastro acadêmico, nunca se dedicaram à universidade: não exatamente porque não quisessem (acho até que gostariam) ou não conseguissem (entrariam em qualquer lugar), mas porque o que a universidade tinha a oferecer, como carreira e como possibilidade de desenvolvimento pessoal, nunca os atraiu. Professores natos, obsessivos e extremamente generosos, certamente teriam produzido dezenas de orientandos (mais que isso, discípulos) de altíssimo nível: poderiam ser lembrados por si mesmos, sem depender destas poucas palavras para

saudar sua memória. Tudo isso me causa, agora, que não estão mais aqui, uma impressão profunda e contraditória, e parte do desejo de continuar o trabalho na universidade, do meu jeito enviesado e heterodoxo, tem a ver com eles.

Diferente dos jovens, portanto, e diferente das teses anteriores, já escrevo olhando para trás (para o que fiz e para os que não estão mais aqui) e não para frente: no meu caso, a melancolia é produtiva, mas os mortos e a consciência da finitude mudam tudo. Seja como for, já posso dizer: eu me tornei adulto não porque conquistei coisas, e sim porque fico em pé sobre minhas próprias pernas.

Por fim, este trabalho também não seria possível sem as friorentas e solitárias noites de Galdinópolis, sem seus moradores, sem os amigos que por aqui se mesclam às terras, aos bichos, ao céu e às coisas. Mas não se iludam. *Tranquillitas non est in paradiso, quia ipse paradisus cum strepitu factus est.*

Em pé, acompanho a eternidade desde as raízes. Assim seja.

Galdinópolis, 5 de agosto de 2025.

πρὸς ἐπίδοσιν λόγων ἄρας ἵναν  
γράψον οὕτως·  
“ἐγώ εἰμι  
Χφυρις, ἐπιτυχῶ με δ(ε)ῖ.”

Para melhorar o *logos*, pega [um papiro], e nele  
escreve assim:  
“Eu sou  
Khphyris. Preciso ser bem-sucedido”

(PGM XXXVI, 167-170)

## RESUMO

Este trabalho propõe um percurso não sistemático pelas formas narrativas do sonho na Antiguidade greco-romana, reunindo três conjuntos de documentos heterogêneos: situações oníricas em Homero, epigrafias votivas de caráter incubatório e um *corpus* selecionado de papiros mágicos voltados à manipulação de sonhos. Em comum, esses registros articulam o onírico como uma interface e uma mediação instável entre o visível e o invisível, o pessoal e o cósmico, o desejo e a ordem. A análise, fortemente orientada por critérios formais e discursivos, privilegia a textualidade e a performatividade dos sonhos, mais do que sua função religiosa, psicológica ou simbólica. Combinando arqueologia filológica, crítica da linguagem e análise estatística, e recusando uma teoria geral do onírico, o trabalho mapeia suas múltiplas funções nos regimes textuais que o constituem, entendendo o onírico não como essência, mas como operador formal e pragmático.

Palavras-chave: Sonhos; Antiguidade; Filosofia; Magia antiga

## ABSTRACT

This work proposes a non-systematic exploration of the narrative forms of dreams in Greco-Roman Antiquity, bringing together three heterogeneous sets of documents: oneiric situations in Homer, votive epigraphs of incubatory character, and a selected corpus of magical papyri concerned with the manipulation of dreams. Common to these records is the articulation of the oneiric as an interface and an unstable mediation between the visible and the invisible, the personal and the cosmic, desire and order. The analysis, strongly guided by formal and discursive criteria, privileges the textuality and performativity of dreams over their religious, psychological, or symbolic functions. Combining philological archaeology, language criticism, and statistical analysis – while rejecting any general theory of the oneiric – the work maps its multiple functions within the textual regimes that constitute it, understanding the oneiric not as an essence, but as a formal and pragmatic operator.

Keywords: Dreams; Antiquity; Philosophy; Ancient magic

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO .....	13
2 CAPÍTULO 1: Breve Arqueologia Onírica na Antiguidade .....	22
2.1 Terminologia.....	22
2.2 Uma distinção fundamental: dia e noite .....	29
2.2.1 <i>Dia</i> .....	29
2.2.2 <i>Noite</i> .....	36
2.3 Homero.....	39
2.3.1 <i>A relação onírica no campo divino-humano</i> .....	43
2.3.2 <i>A relação onírica no campo humano-humano</i> .....	44
2.3.3 <i>O quase-selho homérico</i> .....	50
2.3.4 <i>A relação onírica durante a vigília</i> .....	51
2.3.5 <i>Os heróis precisam de onirocrítica?</i> .....	52
2.3.6 <i>O gênero no onírico homérico</i> .....	54
2.4 Os especialistas e os sonhos.....	58
2.5 Sonho e fantasia.....	60
2.6 Pragmática onírica .....	64
2.7 O sonho como prova da comunicação divina e como elo dos diferentes mundos.....	68
3 CAPÍTULO 2: Notas a respeito da forma narrativa na epigrafia onírica de agradecimento, no contexto greco-romano .....	72
3.1 Apresentação do <i>corpus</i> epigráfico.....	72
3.2 Estelas κατὰ ὄνειρον .....	76
3.3 Modelos doutos de agradecimento .....	79
3.4 Agentes e intermediários .....	83
3.5 Amplitude social.....	88
3.6 Proposta de formalização a partir dos exemplos .....	93
4 CAPÍTULO 3: O Onírico nos PGM.....	100
4.1 Modificações Metodológicas .....	100
4.2 Estado da questão onírica nas obras doutas antigas e os pontos de vista adotados em relação a elas.....	111
4.3 Estruturação fundamental do <i>corpus</i> : o malefício e o oracular .....	120
4.4 O <i>corpus</i> onírico adotado .....	125
4.5 Análise das quantificações semânticas básicas .....	129
4.6 Paradoxo entre “intencionalidade” e léxico nos PGM oníricos .....	135
4.7 Linearidade flutuante e coesão esparsa em algumas fórmulas oníricas dos PGM .....	140
4.8 Conclusões provisórias.....	149
4.9 Generalizações .....	152
5 CONCLUSÃO .....	156
6 APÊNDICE I: Traduções dos PGM que figuram no Capítulo 3.....	165
7 APÊNDICE II: Instrumentalização das Quantificações Semânticas em um Modelo Estatístico para PGM Oníricos.....	166
7.1 Fase 1. Construção do modelo vetorial.....	169
7.2 Fase 2. Instrumentalização do modelo estatístico para PGM <i>não oníricos</i> .....	174
7.3 Fase 3. Reescrita onírica em palimpsesto .....	176
8 BIBLIOGRAFIA.....	181

## 1 INTRODUÇÃO

O texto, como se verá, foi produzido como longos *papers*, de maneira independente, e não enquanto capítulos organizados em torno de uma hipótese geral comum (alguns ajustes, claro, foram feitos para causar o efeito de intertextualidade e coesão interna). Eles foram escritos entre 2021 (a qualificação se deu em 2023) e 2025: logo, uma parte do que está aqui, embora não esteja explicitamente demarcado no texto, foi elaborado durante a pandemia de Covid-19.

As dificuldades inerentes ao processo de pesquisa e escrita nesse período definiram, olhando agora, à distância, algumas tomadas de decisão, principalmente no que concerne à independência do modelo geral de tese que ensino aos meus orientandos. Não que eu tenha particularmente sofrido por conta disso (apesar de ter desenvolvido a doença duas vezes e perdido cinco amigos). Nos meses de recolhimento – sobretudo em meados de 2020, que me foram preciosos para recuperar meu gosto pelos estudos –, o respeito à academia e ao que ela representa (em termos de rigor, continuidade e diálogo crítico) permaneceu inalterado. O engajamento formal, porém, é outro: como ensino aos alunos, a liberdade, a especulação e a erudição não são incompatíveis, e, pesquisar, no final das contas, é não saber, *a priori*, para onde vamos e onde iremos chegar. Esses últimos cinco anos recuperaram uma dimensão da atividade de pesquisa que, por conta da burocratização geral da universidade, eu tinha quase esquecido completamente: pesquisar e escrever é *realmente* uma aventura e, acima de tudo, uma diversão. Em vez de ficar preocupado em provar algo, em construir currículo, em publicar o que quer que seja, fui andando, sem motivo maior que a pura serendipidade, estudando as coisas mais díspares, na medida dos meus próprios interesses<sup>1</sup>.

Olhando para o que foi feito, os capítulos passam por diversos aspectos complementares de análise, mantendo a Antiguidade (de Homero ao século V d.C.) no horizonte e tendo o sonho como *leitmotiv*: as aparições oníricas na épica homérica, considerando o papel do sonho como dispositivo narrativo e como forma de comunicação divina; inscrições votivas em pedra, estudando a maneira formal na qual sonhos epigrafados

---

<sup>1</sup> É preciso dizer que, entre as pesquisas concomitantes, estão o estudo da monstruosidade no Renascimento (uma edição crítica das narrativas do Monstro de Ravenna, 1512, com Luiz César de Sá, meu supervisor de pós-doc no PPGHIS-UnB); a tradução dos prefácios poéticos franceses do século XVI (com João Aidar Filho, do IEL-Unicamp); as cartas completas de Montaigne (publicadas com meu supervisor de pós-doc no PFI-UFF, Celso Azar); o estudo das linguagens de programação (com Adaildo Moreira); metodologias e *frameworks* de pesquisa (com diversos grupos de estudo, incluindo o meu grupo de orientandos, a Argonautica), entre outros.

se tornam testemunhos públicos de experiências privadas; e papiros mágicos em grego, com especial atenção a fórmulas de manipulação onírica.

Como não tenho uma hipótese geral, apenas condicionantes operacionais que foram necessários ao trabalho de cada capítulo, ainda assim posso dizer que, de um modo amplo, o sonho funcionou aqui, nas diferentes tradições textuais e materiais tratadas, como uma forma de mediação entre o visível e o invisível, o registrável e o indizível, entre o indivíduo e o mundo externo (o complexo quadro composto por um amplo arco, que vai do entorno social até os seres preternaturais e os deuses, quer dizer, todos aqueles elementos que são chancelados estruturalmente pela cultura). Em outras palavras, as três diferentes pesquisas, realizadas sobre três conjuntos documentais heterogêneos (épico, epigráfico e mágico), foram unidas não por uma abordagem uniforme, mas por um operador comum: a figura do sonho e sua performatividade textual. Mais do que fenômeno psicológico ou religioso, o sonho foi tratado como interface narrativa, capaz de operar como mensagem, gesto ou intervenção, conforme os contextos nos quais foi considerado. As metodologias aplicadas, em cada caso, foram diversas: optei por concentrar a atenção na tessitura formal e narrativa do diferentes *corpora* oníricos e deixar as inferências de ordem geral, que poderiam unificá-los, de fora.

O significado desse painel é pouco filosófico, a princípio. Apesar da minha graduação (bacharelado) ser em Filosofia, durante os últimos trinta anos eu frequentei áreas diferentes entre si (Medicina Social, Letras Modernas, Biblioteconomia e Ciência da Informação), e cada uma delas me forçou, à sua maneira, a compor um espaço interdisciplinar de investigação que aparece, para mim, hoje, como natural. Por conta disso, eu desenhei o trabalho final como um texto de “Clássicas” – tal como o termo “*classics*” pode ser entendido no contexto anglófono – e, neste sentido, eu invoco e incorpo (verbos não sem certo grau de ironia no contexto da tese) a interdisciplinaridade como o espaço em si, e por excelência, da pesquisa.

Sendo mais específico, porém, duas coisas seriam, talvez, importantes de demarcar nesse movimento e ambas tiveram origem quando eu era ainda mestrando no IMS-UERJ, sob a orientação de André Rios, e iniciava meus estudos sobre a ascese neotestamentária.

A primeira, tem a ver com a tentativa, infrutífera, de compreender como a análise foucaultiana poderia ser útil ao entendimento dos textos do *corpus* escolhido para a análise (no caso, a 1<sup>a</sup> *Epístolas aos Coríntios*). Se levássemos a sério a questão da historicidade do texto paulino (coisa que já começava a entrar em crise na minha compreensão ainda ingênua

de pesquisador), como é que textos escritos pela elite (os médicos, os “literatos”, os filósofos) do paganismo serviriam para explicar a ascese em um campo social formado basicamente (é o que se depreendia dos textos primários) por pobres, escravos, mulheres...?

A segunda, tem a ver com a metodologia. Como justificar o trabalho historicamente estruturado a partir de dimensões completamente heterogêneas ao mundo antigo (como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de Weber, por exemplo) e dar a isso o ar de uma ferramenta histórica consistente e imediatamente aplicável para analisar os textos provenientes daquela época? Seria eliminando, como num passe de mágica, 1500 anos de história da Europa? Classificando a ascese como uma coisa em si, indestrutível diante da passagem dos séculos? Dizendo que, onde há cristianismo, há continuidade e não diferenças?

Posso dizer que essas duas questões orientaram decisivamente o jovem Viegas rumo ao velho Viegas e têm consequências diretas no trabalho apresentado aqui.

O primeiro impasse foi resolvido com três constatações:

- a. Quando percebi que, do ponto de vista estrito dos personagens descritos nas fontes, havia um abismo entre o que seria, fousaultianamente, a “cultura de si” (entendida por ele, ao que tudo indica, como caracterizadora da “cultura antiga”) e o que seria a “cultura real” dos cidadãos ordinários do Império Romano. Isso eu aprendi com os sociólogos da *scholarship* neotestamentária<sup>2</sup>.
- b. Quando entendi que a análise antropológica, uma vez aplicada às fontes, oferecia pistas mais sofisticadas que o acompanhamento, ou melhor, a

<sup>2</sup> “Não podemos realmente dizer até que ponto as pessoas comuns partilhavam do ascetismo que tantos intelectuais aparentavam praticar. Se elas fossem à sinagoga, certamente poderiam ouvir homilias do tipo das exposições de Fílon [p. ex., a luta pela virtude é uma luta entre a alma e o corpo]; se se reunissem às multidões no teatro para ouvir um orador popular, certamente ouviriam muita coisa semelhante, com alegorias sobre Homero ao invés de Moisés. Mas, para muitas pessoas, a vida parecia suficientemente dura sem o ascetismo consciente, e o corpo suficientemente reprimido pela luta para sobreviver, sem o compromisso com tentativas magnâniimas para transcendê-lo, ainda que alguém tivesse tempo de folga para isso. Certamente, os manuais dos intérpretes do destino e os mágicos dão pouca indicação que o dualismo filosófico tenha desempenhado uma importante parte nas tentativas de seus clientes para bem lidar com os perigos e desejos do corpo” (MEEKS, Wayne. *As Origens da Moralidade Cristã*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 130). Como também ressoaram de maneira decisiva estas outras observações: “Para escrever história social é necessário prestarmos mais atenção, do que se está habituado a fazer, aos padrões comuns de vida vigentes no ambiente imediato dentro do qual o movimento cristão nasceu. Não adiantará nada descrever esse ambiente em termos de generalidades vagas: ‘o conceito grego de imortalidade’, ‘o gênio romano de organização’, ‘o espírito do helenismo’, ‘a doutrina judaica’ deste ou daquele, ‘as religiões de mistério’, nem contentar-se com a reprodução de generalizações e de idealizações que os escritores aristocráticos da Antiguidade repetiam. De preferência, dentro dos limites que as fontes e as nossas habilidades o permitam, devemos tentar discernir o contexto de vida em épocas e em lugares particulares. Depois disso, a tarefa do historiador social do cristianismo primitivo consiste em descrever a vida dos cristãos comuns dentro do seu ambiente – e não apenas as ideias ou autocompreensão dos dirigentes e escritores.” Trecho que foi complementado por uma nota: “Recentemente [1981], Averil Cameron, com bastante razão, censurou-me por estar deslizando em uma dessas generalizações indefesas sobre o papel das mulheres ‘na sociedade greco-romana como um todo’. Não adiantou muito para a minha defesa o fato de eu estar para fraseando certos historiadores culturais com liderança, que, conforme eu supunha, sabiam mais do que eu. Isto simplesmente mostra quanto é comum a tentação e como é necessário estarmos atentos no caso.” (MEEKS, Wayne. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 10-11 e p. 10, n. 3).

tentativa de elucidação pura e simples, da dimensão teológica dos conceitos. Enquanto eu tentava entender os “santos” como aqueles que, teoricamente, aplicavam a si e aos outros os princípios do que eles diziam ser “a verdade”, a “ascese”, a “mística” e, em última análise, a “santidade”, eu, obviamente, cheava sempre à própria “santidade” – acenada por eles como o resultado natural de sua atividade sacra. Quando percebi que a “santidade” não era uma coisa em si, e sim, como qualquer outro instrumento de poder, uma estrutura que gerava ganhos e hierarquias, mas também subprodutos, analogias inesperadas e indesejadas, forças contingenciais centrífugas e centrípetas, e “exceções” as mais diversas à “norma” (santidade, ascese, verdade, graça etc.), supostamente estabelecida pelos textos à espera de decifração, parei de andar em círculos: compreendi que uma metodologia não é repetir, com outras palavras, o que está escrito nas fontes, acreditá-las, dizer “o que elas são”, mas fazer o possível para observá-las “de fora”, com instrumentos coerentes, claros e cientificamente dialetizáveis. Isso eu aprendi com o velho Peter Brown<sup>3</sup>.

- c. Quando *finalmente* entendi que as fontes que me interessavam, embora descrevessem “ações”, “indivíduos”, “situações”, não eram fotografias do real, mas *textos* – quer dizer, dispositivos retoricamente condicionados para fazer entender as coisas descritas ali *de tal ou de tal modo*, e não de *outro modo*. Esses textos não olhavam para trás, contando histórias, como se entregassem gentilmente algo do passado para nós; eles, na verdade, olhavam para o futuro, controlando o que seus leitores deveriam entender do que estava sendo atravessado por eles. Isso eu aprendi com a lição dos retóricos, antigos e modernos<sup>4</sup>.

O segundo impasse foi resolvido com três outras constatações:

- d. Quando entendi que, apesar de ter saído da Filosofia, eu jamais seria um “filósofo” ou um “teórico”, mas, sempre, por mais incipiente que fosse nas

---

<sup>3</sup> BROWN, Peter. “The Rise and the Function of the Holy Men in Late Antiquity”. *Journal of Roman Studies* LXI, p. 80-101, 1971. Esse artigo foi um divisor de águas não apenas para mim, mas para muitos que se aventuraram no estudo do cristianismo patrístico. Também fiquei muito desconcertado quando André Rios, comentando uma observação que fiz, já no doutorado no IMS-UERJ, em 17 de agosto de 2005, insistindo se o conceito de autobiografia seria válido nas *Confissões*: “Se existiria autobiografia em Agostinho?... Não necessariamente, pois isso dependeria de uma narrativa da vida fora da alma imortal – fora da alma imortal, quer dizer, em que o regime de vida se dá num diálogo direto com os fatos sociais, econômicos e políticos, e não mediados pela ‘pura transcendência’” (acrescentei o “pura transcendência”). Ele tinha razão: aceitar a autobiografia, ali, seria, na *melhor* das hipóteses, ignorar um sistema de produção do *self* (seja lá o que fosse “produção do *self*”) totalmente diferente do “nossa”, seria continuar acreditando em continuidades na cultura, no cristianismo e em seu poder de conservar e projetar, para frente e para trás, a divindade e a sacralidade, sem ao menos observar os parâmetros que definem, em cada caso, sob certas condições, os regimes de produção dos textos.

<sup>4</sup> A descoberta das “rhetorical units” da argumentação, em contraste com a ideia de meras “occasional instances of figures, tropes, ideas or themes” aplicadas à análise neotestamentária, quer dizer, a percepção de que a retórica não deveria ser entendida como floreio estilístico, mas como princípio estrutural do discurso, mudou radicalmente minha maneira de entender não apenas o Novo Testamento, mas todos os textos da Antiguidade (cf. MACK, Burton. *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1990, cit. p. 21). Também foi de fundamental importância ter lido, em Michel de Certeau, que a “mística” e a “historiografia” eram operações comparáveis: porque ambas falavam de algo que se supunha ter existido (“Deus”, a “História”, e isso pressupondo que havia “sinais” de sua existência), e porque ambas tentavam, inutilmente, recuperá-las no plano do discurso (cf. DE CERTEAU, Michel. *L’Écriture de l’Histoire*. Paris: Gallimard, 1975; e *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982). Foi ele quem me ensinou que os textos que falam dessas duas impossibilidades remetem sempre a si próprios (às suas maneiras de operar e construir o que não existe) e não às coisas, supostas, às quais se eles referem – lição que me ajudou a pensar a escritura não como um dispositivo defeituoso em busca de correção, mas como o lugar dos não-ditos.

estratégias, um “historiador” interessado no comportamento das culturas. Eu sempre seria limitado ao recorte feito, seria sempre um cientista de laboratório examinando a lâmina ao microscópio, sem qualquer pretensão de, com esse gesto heróico, finalmente, unificar a teoria da relatividade com a mecânica quântica. Isso eu me dei conta em um comentário, aparentemente anódino, transscrito de um seminário sobre práticas ascéticas, mas que me marcou profundamente até hoje<sup>5</sup>.

- e. Quando entendi que a cultura que conhecemos é sempre uma ruína, por mais completa que pareça, e tudo aquilo que conhecemos dela foi moldado por controles e supressões. Jamais entenderemos o passado, nunca teremos a chance de vislumbrar “face a face” nenhuma das coisas que estudamos, o passado está irremediavelmente morto (Peter Brown disse uma vez: “o Cristianismo [por extensão, a Antiguidade] tem as costas firmemente voltadas para nós”<sup>6</sup>), e toda continuidade que enxergamos não é senão viés cognitivo e tentativas forçadas e mal disfarçadas de construir unidades, quando o que temos é basicamente a heterogeneidade das diferenças. O que entendemos por tradições é, quase sempre, o reflexo das escolhas dos que vieram antes de nós – e aquilo que os que virão depois de nós vão conseguir vislumbrar são, em grande parte, as escolhas que nós fizemos em relação a tudo isso. Tais lições eu aprendi pela História do Livro, entendendo as fontes a partir de sua perspectiva material, corporificando, com inúmeras consequências práticas, os textos pelas ruínas onde eles efetivamente estão inscritos<sup>7</sup>.
- f. Quando entendi que será sempre preciso, da melhor forma possível, continuamente, com todas as contradições, sem arredar o pé, *desconfiar dos textos*. E esta lição fundamental, eu a aprendi com André Rios.

Essas constatações me fizeram reconsiderar completamente as abordagens do mundo antigo. Nem todas elas foram formuladas claramente na época do mestrado, e as que já

<sup>5</sup> “One of the defining marks of the professional historian is an ascetic reluctance to speculate beyond the point warranted by documentary evidence. Without questioning the value of this reluctance, I would like to suggest that a number of these essays [saídos do colóquio sobre a ascese na Antiguidade] might profit from an infusion of small doses of ‘eremitic’ extravagance.” HARPAGH, Geoffrey. “Old Water in the New Bottles. The contemporary prospects for the study of asceticism”. In: WIMBUSH, Vincent (ed.). *Discursive Formations, Ascetic Piety and the Interpretation of Early Christian Literature*, Part 2 (*Semeia*, v. 58), 1993. Quando li isso, não entendi exatamente qual seria o tal ponto de “relutância”; até perceber que eu não o entendia simplesmente porque eu mesmo escreveria tudo exatamente da mesma forma que os ensaístas, sem jamais pleitear qualquer tipo de extravagância *fora* da eremítica circunscrição histórica das tópicas.

<sup>6</sup> BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990, p. 11.

<sup>7</sup> Ainda me lembro de um seminário na Biblioteca Nacional, em algum momento dos anos 2000, quando a bibliotecária-chefe do setor de Obras Raras, Ana Virgínia Pinheiro, mostrou a foto de um livro do século XVIII completamente depauperado, corroído de traças, a capa esfarelando, conteúdo já totalmente ilegível e disse: “Nós guardamos esse livro assim, deitado, intocado, sem manuseio, em sinal de respeito: para dar a ele um fim de vida digno. É muito importante compreender isso: todos os livros”, e ela acentuava isso dramaticamente, “todos os manuscritos, todos os impressos que conhecemos, aqui, ou na Biblioteca Nacional da França, ou na Biblioteca do Congresso, todos, *sem exceção*, um dia, vão morrer. O que fazemos é prolongar ao máximo esse fim inevitável.” A cultura que conhecemos, toda ela, está inscrita em algum lugar. Não existe uma “obra de Platão”, tal como a filosofia, que parte já das edições críticas modernas ou de traduções, parece, às vezes, nos fazer acreditar. Existem, *de facto*, não exatamente *ideias*, mas *textos* que chegaram até nós por vias muito tortuosas, mas esses textos, um dia, vão desaparecer. A cultura, onde os monumentos efetivamente estão, não dura para sempre. Isso foi de fundamental importância para mim, pois retirou o plano das ideias (com trocadilho) de uma espécie de éter imaterial (puramente mental e potencialmente eterno) e o trouxe para a materialidade das formas e de suas possibilidades concretas de transmissão, com todas as consequências – coisa que guardo inalienavelmente até hoje.

tinham sido pensadas não foram absorvidas plenamente pela dissertação, ainda muito capenga metodologicamente, mas isso tudo estava lá, como pontos de virada incontornáveis: a circunscrição estrita ao texto; a descontinuidade das culturas; a desconfiança nos registros; a impossibilidade de recuperação da história, e que tudo aquilo que “vemos nos textos” (a cultura, a religião, a sexualidade, os indivíduos, a política etc. etc. etc.), não está apenas *nos textos*, é sobretudo *nossa*, proveniente das operações que *nós fazemos* com os textos, como seu subproduto<sup>8</sup>.

Curiosamente, essas orientações começaram a ser conscientemente aplicadas não ao mundo antigo, mas a Montaigne<sup>9</sup>. E agora, retornam, por assim dizer, ao seu lugar de origem.

Todo esse resumo pareceu-me importante, embora provavelmente enfadonho, porque a adequação ao lugar (nem “historiador”, nem “filósofo”, nem “teórico”, nem “homem de

---

<sup>8</sup> Nisto, eu preciso fazer justiça a Alcir Pécora, meu supervisor de pós-doc no IEL-Unicamp, que praticamente definiu, em um prefácio minúsculo, tudo o que considero relevante como a borda/gem metodológica em relação a este aspecto: “(...), reconhecer nos objetos literários o estatuto irreversível de signo, figura ou convenção, que se define no interior de um gênero particular, praticado com nuances e variações em diferentes épocas e lugares, implica admitir que interpretá-los como referência a uma subjetividade particular ou a um grupo social é apenas uma escolha, historicamente explicável e eventualmente interessante, mas não natural, nem óbvia. E certamente não é a escolha que julgam relevante fazer aqui. Antes, [os estudos reunidos aqui] querem localizar os meios discursivos disponíveis na tradição de composição dos textos examinados, cuja eficácia de persuasão necessariamente varia segundo o ajuste da aplicação de tais meios às diferentes circunstâncias de pessoa, tempo, modo e lugar relevantes em cada caso. Assim, radicalizar, como se faz neste volume, o domínio ‘retórico’, ‘poético’, ou ‘literário’ dos objetos significa algo bem diferente de investir na ficção biográfica, psicológica ou sociológica que possam suscitar. Significa mesmo resistir a isso até onde seja possível ou adequado, e recusar as chaves de interpretação que se dispensem do exame do emprego persuasivo da convenção específica que baliza a criação letreada em suas formas definidas tradicionalmente. Supõe uma semântica do objeto literário que não é ‘reflexo’ de referentes externos de qualquer espécie, nem ‘representação’ de conteúdos, seres ou substâncias, mas sim operação particular de recursos de gênero historicamente disponíveis, capazes de produzir certos efeitos de reflexo e representação, sejam de conteúdos, seres ou substâncias. Tais estudos, assim, procuram descrever, nos objetos distintos dos quais se ocupam, as suas tópicas tradicionais da invenção, suas figuras elocutivas e medidas dispositivas, valorizando a ruptura com as formas de realismo documentalista, psicológico, sociológico ou cultural. Aqui o texto literário não apenas resiste a ‘o real’ suposto, e não quer falar de uma realidade ‘objetiva’, ‘única’ e ‘total’: como tampouco quer falar de uma parte ‘subjetiva’ ou ‘ideológica’ dela. Simplesmente, neste ponto, já não tem cabimento supor ‘a realidade’ como ‘exterioridade’ segura, na qual ‘fatos’ e ‘valores’ preservam, como diria Rorty, uma ‘dualidade intransponível’. ‘A realidade’, pelo menos enquanto dotada de algum sentido e não puro caso ou ocorrência, imbrica-se de modo inalienável aos enunciados persuasivos sobre os quais certo número de pessoas que emprega o termo está de acordo. Vale dizer, em matéria hermenêutica, os objetos literários constituem-se como argumentos a favor de uma concepção em que ‘o real’ de que se pode falar é, também, em larga medida, a ilusão compartilhada dos seus efeitos persuasivos. Pretender mais certeza ou substância do que isto, pode ser apenas mais desejo de ser iludido (o que, afinal, em certas circunstâncias, pode não ser tão ruim: pode, por exemplo, produzir a confirmação de um sentimento reconfortante de união familiar, de facção política ou de aparelho ideológico de tal modo que, quanto mais certezas houver adotadas em comum, maior a amizade entre seus membros)” (PÉCORA, Alcir. “À guisa de manifesto”. In: PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: EdUSP, 2001, p. 12-13).

<sup>9</sup> Nas duas teses sobre Montaigne, em 2008 (IMS-UERJ), sob a orientação de André Rios; e em 2014 (Letras Neolatinas-Francês-UFRJ), sob orientação de Marcelo Jacques de Moraes.

“letras”) foi, neuroticamente, uma questão constante em todas as minhas pós-graduações<sup>10</sup>. Se esses tateamentos, culpabilizações e desculpas foram importantes em momentos passados, não exerceram nenhuma força agora. Eu finalmente comprehendi que estar em todos os lugares e em nenhum é onde me sinto mais confortável: valorizar a força heterogênea do desconhecido e não saber exatamente para onde vou, é, assim, apenas um aspecto complementar do funcionamento geral da minha própria existência: a odisseia imóvel de um ser humano diante de um computador, por horas e dias e anos, sem jamais chegar em casa<sup>11</sup>.

\*\*

Foi para responder ao comentário de Marcus Reis à leitura final do trabalho que escrevo a introdução desta maneira. Por diversas razões, tornou-se importante não exatamente apresentar a tese e sua estrutura discursiva e tópica (justificativa do tema; objetivos da pesquisa; delimitação do *corpus*; breve explanação metodológica; divisão dos capítulos), mas quem a produziu e o porquê de tê-la produzido assim.

Como Marcus Reis bem viu, o trabalho se estabeleceu, de certa forma, enquanto sintoma da impossibilidade (meu desinteresse por esse tipo de abordagem pode ser também um dos sintomas dessa impossibilidade) de se construir uma metafísica, quer dizer, de se construir um grande sistema dos sonhos na Antiguidade. Minhas análises são sempre circunstanciais, limitadas ao texto, e discorro sobre isso no terceiro capítulo, na medida em que precisei ajustar a metodologia de leitura das fontes para acomodar a incorporação da formalização através da IA. De fato, não estou em busca de grandes respostas, elas não me seduziam antes, e agora me parecem ainda menos eficientes como proposta acadêmica concreta – ao menos para o tipo de trabalho que me interessa.

Mas não se trata apenas de uma questão meramente pessoal, claro. Tecnicamente, a maneira de lidar com essa impossibilidade também implica em um reflexo metodológico: a centralidade da textualidade dos documentos, o modo como constroem autoridade, performam agência etc., indicam certo desencantamento com uma hermenêutica ontológica geral. O que o sonho “é” importa menos do que o sonho “é capaz” de produzir, ou que tipo

---

<sup>10</sup> O “eterno adiamento” – que denominei, na segunda tese, de “preliminarização das discussões”, tatear as questões sem jamais entrar no assunto – foi diagnosticado, com uma frase sintética, por meu coorientador do segundo doutorado, João Camillo Penna: “Rafael Viegas é o homem das preliminares”.

<sup>11</sup> Também isso é uma ilusão: iremos “immer nach Hause”, dizia o velho Novalis.

de subproduto é o “sonho”, em tal e tal cenário narrativo. Deste modo, diante do que ficou concretamente como resultado do trabalho, o abandono da construção de uma “filosofia do onírico” conduziu o conjunto a uma geografia comparativa de práticas textuais ligadas ao sonho. Desse modo, a análise das estruturas formais de enunciação, apagamento, endereçamento e autoridade no interior dos textos permitiu identificar uma topologia onírica comum, ainda que não sistemática.

Assim, a justaposição de Homero, epigrafia votiva e PGM – heteróclita, como Marcus Reis também apontou<sup>12</sup> – pôde, curiosa e inesperadamente, ser valorizada como eixo composicional: essa trajetória, que vai do canônico a documentos não canônicos, marginais, textualmente marcados, contextualmente performáticos e socialmente situados, colocam o foco da tese em como o sonho é inscrito (e não apenas narrado) do canônico ao marginal, e como essas inscrições operam efeitos, com ênfase no modo como a linguagem constrói autoridade, apagamento, endereçamento, permitindo observar como o sonho opera sob formas narrativas, jurídicas, poéticas, retóricas e performáticas distintas, a depender dos regimes de inscrição.

O que fica disso tudo para o campo filosófico? O que seria interessante para a filosofia, talvez, seria uma espécie de relicário das análises: as diferentes ideias de *physis*, *psique*, *self* etc. que emergem, aqui e ali, do tratamento metodológico aplicado aos textos. Se esses resultados não são propriamente conceituais, eles *podem* ser analisados, ao menos provisoriamente, na perspectiva cultural onde a filosofia também se instala: mais ou menos como uma filosofia “popular” (sem me comprometer muito com o que “popular” significa, claro), uma filosofia das margens, uma filosofia do lugar-comum<sup>13</sup>.

Dito isso, e para ajudar na compreensão da estrutura do volume (construído um pouco ao acaso, em um vai e vem constante, pois eu não escrevi um capítulo/paper e depois outro, escrevi *todos* ao mesmo tempo, um trecho aqui e outro ali), faço um breve resumo do recorte dos capítulos e os critérios que justificaram sua disposição.

---

<sup>12</sup> “De um texto clássico, o cerne da literatura ocidental, que é Homero, você vai para dois outros tipos de textos, que nada têm de canônicos, ao contrário, textos totalmente marginais ao cânone, seja ele literário ou filosófico”.

<sup>13</sup> No dia da defesa (5 de setembro de 2025), o júri acentuou essa questão das margens e sua importância na caracterização da tese como um texto “efetivamente filosófico” – apesar das minhas afirmativas em contrário. Filosófico seja pela via de uma “construção em mosaico” (o que aproximaria a tese de uma “discussão benjaminiana”, fator apontado pela Prof. Marcela Cibella de Oliveira); seja pelo fato da tese se apresentar, através da “amplificação heterogênea e horizontal das metodologias”, em algo da ordem do “indecidível derridiano” (apontado pelo Prof. André Yazbek). Diante da afirmação de que “uma filosofia *a posteriori* só é possível pela margem” (Yazbek), no entanto, eu continuei insistindo que, se existe uma filosofia que sobrevive sob o texto final da tese, trata-se mais de um efeito inesperado do que uma intenção autoral da minha parte.

Capítulo 1: Homero. O primeiro capítulo parte de Homero não por sua precedência cronológica apenas, mas pelo papel estruturador que a épica desempenha na consolidação do sonho como dispositivo narrativo hierárquico e como expressão plena da autoridade divina. É no tratamento formal da narrativa onírica na épica homérica que, para a língua grega, fixam-se muitos dos parâmetros linguísticos e dos resíduos culturais presentes aqui e ali nos materiais posteriores. A análise recai sobre os modos de formulação, endereçamento e performatividade das mensagens divinas mediadas por sonhos, priorizando o texto grego e sua tessitura interna.

Capítulo 2: Estelas votivas. O segundo capítulo se volta para as inscrições votivas de agradecimento por sonhos, inscritas em pedra e difundidas nos centros incubatórios helenísticos e romanos. A epigrafia votiva permite observar o deslocamento do sonho como *evento narrado* para o sonho como *testemunho inscrito*, tensionando os limites entre experiência individual e legitimação pública. Trata-se de uma análise das estratégias epigráficas de constituição de autoridade e da forma como os sonhos participam da economia da dádiva e da reciprocidade nos santuários.

Capítulo 3: Papiros Gregos Mágicos. O terceiro capítulo trata dos PGM, com foco nos feitiços que permitiriam o controle dos sonhos. É o mais experimental dos capítulos e incorpora uma metodologia que cruza análise formal, lematização, segmentação textual e exploração de ferramentas computacionais que dão ao texto sua inserção no contexto das Humanidades Digitais. Nele afirma-se a possibilidade de uma abordagem reticular da linguagem das fórmulas mágicas, em que os sonhos são não apenas descritos, mas produzidos e manipulados por comandos linguísticos e vocativos rituais. A centralidade da forma e da agência se impõe aqui de modo exemplar, e o capítulo funciona também como ensaio de aplicação metodológica.

Apêndices I e II. Os apêndices finais oferecem o aparato documental que dá suporte direto ao capítulo 3, incluindo, no caso do Apêndice I, as traduções dos feitiços analisados. O Apêndice II é metodológico, insistindo na demonstração analítica e abre caminho para exploração mais ampla do *corpus* onírico em grego.

## 2 CAPÍTULO 1: Breve Arqueologia Onírica na Antiguidade

### 2.1 Terminologia<sup>14</sup>

Apesar de algumas flutuações através dos séculos, a nomenclatura grega do sonho é relativamente estável no período que vai da Antiguidade até a Antiguidade Tardia – o vocabulário latino que a traduz, a partir da época helenística, e no qual os autores da época de ouro latina (Cícero em particular) têm singular importância, também se estabiliza rapidamente<sup>15</sup>.

O Linear B (XIV-XIII a.C.), ao menos no material que chegou até nós, não atesta nada que seja relativo ao sonho<sup>16</sup>. Já o léxico grego mais antigo é extraído de fontes rapsódicas (épicas, sobretudo homéricas), e continuada nas fontes letradas. Entretanto, observando-se as fontes “populares” mais recentes (ao menos aquelas de conteúdo mágico) do período considerado neste trabalho de tese (séculos II-VI d.C.)<sup>17</sup>, podemos perceber, *em certo nível lexical*, i.e., sem converter léxico em ontologia, uma notável continuidade, sincrônica e diacrônica, na percepção geral do sonho durante toda a Antiguidade.

<sup>14</sup> As seções 2.1 e 2.2 (a terminologia e alguns apontamentos tópicos, sobretudo em 2.2.1) não deveriam constar do texto final. São extensas e, no final das contas, no primeiro caso, por sair do contexto das línguas clássicas, e, no segundo, por abordar o “solar”, não seriam, em última análise, úteis para a discussão geral proposta aqui, soando despropositadas (a seção terminológica, talvez menos). A banca de qualificação apontou, corretamente, essa inconsistência. Apesar disso, uma vez que a tese ficará posteriormente arquivada em algum banco de teses online, acredito que estas seções tenham algum valor prosopográfico para quem se interessa pela questão onírica em geral – e, com a anuência da banca de defesa, eu as mantive no texto final.

<sup>15</sup> ὄνειρος = *somnium* (Cícero, *De Divinatione*, I, 39; II, 119 etc.); ἐνόπτιον = *insomnium* (Tácito, *Anais*, I, 65) e/ou *visum* (*visa somniorum*, i.e., “visões do sonho” em Cícero, *Tusculanas*, I, 97). A terminologia latina é sofisticada e tão estável quanto a grega, embora os termos variem semanticamente, aqui e ali, de acordo com os autores. Será a mesma nomenclatura (acrescida de outros termos, como *viso* e *oraculum*) presente tanto nos séculos III-IV d.C. (em Agostinho ou Macrobius, por exemplo), quanto no *Liber thesauri occulti*, tratado onirocrítico de *Pascalis Romanus* (sec. XII d.C.), ou mesmo no século XVI, nas primeiras traduções latinas da *Onirocritica*.

<sup>16</sup> LEVY, Edmond. “Le rêve homérique”. In: *Ktèma. Civilisations de l’Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, nº 7 (1982), pp. 23-41, cit. p. 23. No contexto do Linear B, um termo próximo ao universo onírico seria *ta-u-po-no* [KN U 4478.4 = Herakleion M. 1454], interpretado nas primeiras leituras como *Ahupnos* (≈ ἄϋπνος), quer dizer, “insone”. No entanto, “later autopsies have improved the text that is read as *ta-u-po-no* (with the first sign considered as certain; the word has no obvious Greek interpretation) since 1971” (DUHOUX, Yves. “Interpreting the Linear B Records: Some Guidelines”. In: DUHOUX, Yves; MORPURGO DAVIES, Anna (eds.). *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and Their World*. Vol. 2. Louvain: Peeters, 2011, p. 4). Efetivamente, a forma *ta-u-po-no* foi adotada na atual transcrição *standard*, que aparece em MELENA, José Luis. “20 raccords et quasi-raccords de fragments dans les tablettes de Cnossos”. *Minos: Revista de filología egea*, nº 31-32 (1996), pp. 417-422, cit. p. 422. Disponível (transcrição e fac-símile) em: <https://liber.cnr.it/tablet/view/598> Acesso em: 24 fev. 2023.

<sup>17</sup> O termo “populares” é usado aqui em referência ao material mágico porque, aparentemente, as fórmulas mágicas eram utilizadas de modo pervasivo a todos os estamentos socioeconômicos.

De fato, os *lemmata* fundamentais (ὄναρ<sup>18</sup> e ἐνύπνιον<sup>19</sup>) já são atestados em Homero e o vocabulário onírico continuará basicamente o mesmo até os tempos bizantinos<sup>20</sup>. Mas a diferença entre “visão ou imagem durante o sonho” (quer dizer, o ἐνύπνιον)<sup>21</sup> e “sonho” (ou mais precisamente, “sonho enviado pelos deuses”, ou seja, o ὄνειρος<sup>22</sup>), que caracteriza o onírico na época homérica, tenderá a qualificar, a partir da época helenística, um *mesmo* processo anímico com *dois sentidos diferentes*: no primeiro caso (ἐνύπνιον), o sonho que é fisiologicamente induzido (dormir com fome e sonhar com comida, por exemplo); no segundo caso (ὄνειρος), o sonho que tem valor profético.

Evidentemente, a complexidade da problemática onírica e do léxico que a acompanha, que correm há pelo menos vinte e nove séculos pelo Mediterrâneo e pela Ásia

<sup>18</sup> CHANTRAIN, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Tome III, Λ-Π. Paris: Klincksieck, 1974, p. 802: “ὄναρ: n. nom.-acc.; sous l'influence de ὄνειρος s'est créée une flexion complète, ὄνειρατος, etc., ὄνειρατα, etc. (Hom., ion.-att.,). Sens: ‘rêve’, surtout rêve trompeur, image apparue en rêve. L'emploi adverbial ὄναρ ‘en rêve’ (trag., att.) semble ancien. Parallèlement existe un dérivé m. ὄνειρος où le sens animé est originellement sensible surtout au nom.: le Rêve personnifié (*Iliade* 2, 6 sqq., 56 [à côté de ἐνύπνιον ‘en rêve’], *Odyssée* 24,12), ou encore la puissance qui pénètre dans l'homme qui dort puis repart, cf. *Odyssée* 11, 222; 14, 495; 19, 568; ‘rêve’ en général (Hom., ion.-att.), le neutre ὄνειρον peut être créé d'après ἐνύπνιον, εἴδωλον: premier ex. *Odyssée* 4, 841 au sens d'εἴδωλον ‘image apparue en songe’, la forme est devenue ensuite prédominante, cf. Egli, *Heteroklisie* 113 sq.; le lesbien a ὄνοιρος (*EM* 660, 53, Sapho 63); Hsch. donne ἄναιρον· ὄνειρον. Κρῆτες; voir pour ces formes *Et.*, mais ἄναρ chez Hsch. Est suspect; enfin, ὄνειρα (Call. *Épigr.* 49, *AP* 7, 42) réfection alexandrine sur ὄνειρα ‘avantage’, etc.”

<sup>19</sup> LIDDELL-SCOTT-JONES: “ἐνύπνιον, τό, (ύπνος). A. thing seen in sleep, in appos. with ὄνειρος, θεῖός μοι ἐνύπνιον ἤλθεν ὄνειρος a dream from the gods, a vision in sleep, came to me, *Odyssée* 14, 495, *Iliade* 2, 56; ἐ. τὰ ἐξ ἀνθρώπους πεπλανημένα Hdt. 7.16β.; ἐ. παιδός the vision of a boy, *AP* 12.125 (Mel.): used adverbially, ἐ. ἐστιάσθαι ‘to feast with the Barmecide’, Ar. V. 1218; κακοδαίμον’ οὗτοι δεσπότην οὐδ’ ἐ. ιδών Men. *Pk.* 169; later κατ’ ἐνύπνιον *AP* 11.150 (Ammian.); cf.sq. || 2. after Hom., = ὄνειρος, dream, ὄψις ἐνυπνίου the vision of a dream, Hdt. 8.54; ὄψις ἐμφανῆς ἐνυπνίων A. Pers. 518, cf. 226, Pl. R. 572b; ἐνυπνίῳ πιθέσθαι Pi. *O.* 13.79; ἐ. ιδεῖν Ar. V. 25, Pl. *Plt.* 290b; τέλεον τὸ ἐ. ἀποτετέλεσται Id. R. 443b; ἐνύπνια κρίνειν Theoc. 21.29, *Sammelb.* 685 (ii B. C.): - Artem. (1.1 b) distinguishes ἐνύπνιον a mere dream, and ὄνειρος a significant, prophetic one; but the distn. is not generally observed, exc. by Philo”.

<sup>20</sup> O *Lexikon de Trapp* registra, para o mundo bizantino, diversas variações em torno de ὄνειρο- (ὄνειροδείκτης ὄνειροκριτικῶς, ὄνειρόμοις, ὄνειρόφοβος, ὄνειροξία etc. etc.), mas não o substantivo ὄνειρος. Quanto a ἐνύπνιον, registra apenas a forma ἐνυπνίως (sem variantes), a partir dos *scholia à Iliada* II, 56 de Homero. Cf. TRAPP, Erich (org.). *Lexikon zur Byzantinischen Gräßität besonders des 9.-12. Jahrhunderts*. 2 Vols. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001. Para alguns exemplos bizantinos do termo, ver OBERHELMAN, Steven (ed.). *Dreambooks in Byzantium. Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*. Aldershot: Ashgate, 2008.

<sup>21</sup> BAUER-DANKER: “ἐνυπνιάζομαι (s. ὑπνος) 1 fut. ἐνυπνιασθήσομαι; 1 aor. ἐνυπνιάσθην *Gen* 28:12 a1 and ἡνυπνιάσθην *Da* (Theod.) 2:3; 1 aor. mid. ἡνυπνιασάμην *Jer* 23:25 (as dep. Hippocr. *et al.*; Plut., *Brut.* 995 [24, 3]; Jo. Lydus, *De Ostentis* p. 76, 21; Philo, *Somn.* 2, 105, and always in OT and NT) to dream ἐνυπνίοις ἐ. have visions in dreams *Ac* 2:17 (Jo 3:1). Of factious pers. ἐνυπνιάζόμενοι *Jd* 8.—M-M. TW. || | ἐνύπνιον, ου, τό (s. prec. entry; Pind., Aeschyl., Hdt. *et al.*; Arrian, *Alex. An.* 2, 18, 1; ins, pap, LXX, En; *PsSol* 6:3; Philo; *Jos.*, *C. Ap.* 1, 207; 211; *Test12Patr*) a dream *Ac* 2:17 (Jo 3:1).—B. 269. DELG s.v. ὑπνος. M-M. TW.”

<sup>22</sup> BAUER-DANKER: “ὄνειρον, ου, τό and ὄνειρος, ου, ὄ (cp. ὄναρ; Hom.+; ins, pap, LXX; *EpArist* 192 and 315; *En* 13:8 [ὄνειροι]; *TestLevi* 8:18; *TestAbr*; *SibOr* 3, 293; Philo, Joseph.; Just., A I, 14, 1; Tat.) dream ἄγγελος κυρίου φαίνεται αὐτῷ κατ’ ὄνειρον an angel of the Lord appeared to (Joseph) in a dream *GJs* 14:2 (cp. κατ’ ὄναρ *Mt* 1:20). Cp. the def. Artem. 1, 2 p. 5 H. ὄνειρός ἐστι κίνησις ἡ πλάσις ψυχῆς πολυσχήμων σημαντικὴ τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν ἡ κακῶν ‘a dream is a movement or formation of the soul signifying in a variety of ways those things that will be good or bad.’—DELG s.v. ὄναρ.”

Menor<sup>23</sup>, não pode ser reduzida a uma simples oposição entre esses dois termos – a terminologia é mais ampla e precisa ser analisada caso a caso<sup>24</sup>. Sua permanência, contudo, é um indicativo de que, nos diversos estágios da língua grega, eles funcionam como metadados confiáveis do pertencimento dos textos a esse conjunto universo.

Seja como for, o léxico onírico da Antiguidade é resiliente e a correspondência da terminologia principal (ὄνειρος/*somnium* e ἐνύπνιον/*insomnium*) permanecerá em voga mesmo na recepção renascentista: basta ver as traduções da *Onirocrítica* de Artemidoro<sup>25</sup>. A primeira tradução latina, de 1539 (retomada integralmente na edição bilíngue de Nicolas Rigault, impressa por Morelli em 1603), mostra que a interconexão entre o léxico onírico latino e o grego manteve-se a mesma (quer dizer, sem necessidade de neologismos) desde os tempos antigos<sup>26</sup>.

Do ponto de vista da terminologia onírica em voga nas nossas línguas contemporâneas, no entanto, será preciso atentar para as distinções. Assim como em outras línguas modernas, não temos em português, onde utilizamos apenas *sonhar* e variantes (derivado do latim *somniare*, através do galego medieval *soñar*<sup>27</sup>), a distinção lexical que

<sup>23</sup> No grego moderno, o termo genérico para sonho é ainda ὄνειρο (o verbo sendo ονειρεύομαι). O substantivo ἐνύπνιο, por sua vez, é uma reconstituição arcaizante presente apenas no grego catarévussa, não sendo corrente no grego demótico usual.

<sup>24</sup> “In the Greek Septuagint we find ἐνύπνιον, the usual word for dream, but also ὄρασις, ὄραμα, and ὄπνος, while in the Old Testament Apocrypha, ὄνειρος is used (e.g., 2 Maccabees 15:11; 4 Maccabees 6:5). In the Christian New Testament, Matthew uses the phrase κατ’ ὄναρ, but Luke prefers ὄραμα and ὄναρ.” (OBERHELMAN, Steven (ed.). *Dreambooks in Byzantium. Six Oneirocritica in Translation, with Commentary and Introduction*. Aldershot: Ashgate, 2008, p. 24).

<sup>25</sup> A *editio princeps* da *Onirocrítica* de Artemidoro (editada com o *De Insomniis*, de Synesius de Cirene) é aldina: ἈΡΤΕΜΙΔΩΡΟΥ ὈΝΕΙΡΟΚΡΙΠΗ ΤΙΚΩΝ ΒΙΒΛΙΑ ΠΕΝΤΕ. ΠΙΕΡΙ ΕΝΥΤΙΝΙΩΝ ΣΥΝΕΣΙΟΥ ΩΣ ΛΕΓΟΥΣΙΝ. ΑΡΤΕΜΙΔΟΡΙ *De somniorum inter-* prestatione Libri Quinque. DE INSOMNIIS, Quod SYNESII Cuiusdam nomine circūfertur. [côlofon: Venetiis in aedibus Aldi, et Andreae socii mense Augusto M. D. XVIII].

<sup>26</sup> A primeira tradução latina da *Onirocrítica* é de 1539, pelo humanista saxão Janus Cornarius (1500-1558): “hac ratione enim somniū [ὄνειρος] ab insomnio [ἐνύπνιον] differt, quod illud quidē futura significat, hoc uero praesentia” (ARTEMIDORI DALDI ANI PHILOSOPHI EXCELLENTISSIMI, *De somniorum interpretatione*, LIBRI QUINTI, BASILEAE ANNO M. D. XXXIX [p. 22]). Nicolas Rigault reproduziu o mesmo texto em sua edição bilíngue parisiense de 1603: ARTEMIDORI DALDI ANI & ACHMETIS SEREIMI F. *Onirocritica*. ASTRAMPSYCHI & NICEPHORI versus etiam Onirocritici. NICOLAI RIGALTII AD ARTEMIDORVM Notae. LVTETIAE, Apud MARCVM ORRY, via Iacobae, ad insigne Leonis salientis. CIO IO CIII. CVM PRIVILEGIO REGIS. [p. 5].

<sup>27</sup> É nesta forma que o termo aparece na *Crónica Troyana* (sec. XIV): “Et sse eu fosse desmāydo et leixasse de tomar armas et seyr da uila por uosso sono louco que soñastes. eu por ende ualria menos” (I, 338, linhas 17-19) (*Crónica Troyana. Códice gallego del siglo XIV de la Biblioteca Nacional de Madrid*. D. Manuel R. Rodriguez (ed.). 2 Vols. La Coruña: Imprenta de la Casa de Misericordia, 1900). Com o mesmo sentido, “Et nō nos podiamos partir senō por morte. Este fui osōno que eu soney nē mays nē mēos. Et soo del tā coýtado et tā desmāydo.” (Idem, II, 258, linhas 11-12). Ver também PARKER, Kelvin. *Vocabulario clasificado de los folios gallegos de la Historia Troyana*. Illinois: Applied Literature Press, 1977, p. 35: “tr. soñar; to dream: Hū noyete jazendo Vlixas dormyndo em seu leyto, soñou hū soño, 367.11, 54.8 (sonou IPret. P3), 367.10 (sonou

possui a língua francesa contemporânea entre *rêve* e *songe* – distinção que, se não reproduz a diferença presente no grego, permite nuançar melhor a terminologia para os leitores atuais<sup>28</sup>.

Esse problema ocorre também em diversas outras línguas modernas, que, ou confundem ambos os termos em uma só palavra, ou só conseguem traduzir ὄνειρος, em relação a ἐνύπνιον, de maneira composta. Nas que estão em uso nesta tese, temos o seguinte quadro.

IPret. P3), 368.9”. Digno de nota é a falta de autonomia do verbo e do substantivo, que precisam do reforço pleonástico um do outro (“sonhar um sonho”, “sonho que sonhastes”). Essa forma pleonástica só desaparece em um paratexto da Crônica: “*Agora leixa o Conto de falar da questo por contar anouena batalla, pero ante contara hua vision que soñou andromata et do quelle avéo con eýtor.*” (Crônica Troyana, I, 337, linhas 1-2). Mesmo neste caso, o verbo “soñar” também não é plenamente autônomo, adquirindo sentido através de “vision”. Para os dicionários de galego medieval, ver o projeto Dicionario de dicionarios do galego medieval do Instituto de Língua Galega (Universidade de Santiago de Compostela), no site <<http://ilg.usc.gal/ddgm>> [Consultado em 12-02-23]

<sup>28</sup> Para o contexto onírico, o francês moderno faz uso de “*rêve*” (que denota, além do sonho em si, as instâncias gerais do devaneio, como em “*je rêve de faire ça*” [eu sonho em fazer isso]”) e de “*songe*” (que é, tecnicamente, a narrativa que o cérebro produz durante o sono REM, mas que, fora do contexto onírico, pode indicar as categorias mentais do pensamento, como em “*je songe que*” [eu penso que]). Usados no contexto onírico, nós, lusófonos, traduzimos indistintamente os dois termos como “sonho”. Entretanto, “*rêve*” é como se verte em francês ἐνύπνιον (o sonho de caráter fisiológico); e ὄνειρος é traduzido por “*songe*” (sonho de caráter divino, profético etc.), como atesta, por exemplo, Festugière: “*La vision de songe [ὄνειρος] diffère du rêve [ἐνύπνιον] par ceci, qu'il arrive à l'une de signifier l'avenir, à l'autre la réalité présente*” (I, 1, 1) (ARTEMIDORE. *La clef des songes*. Trad. André-Jean Festugière. Paris: Vrin, 1975, p. 19). Após essa distinção, Festugière utiliza correntemente *songe* para ὄνειρος no restante da tradução. O Anglo-Normando era bastante rico no léxico onírico, atestando diversas formas (*avisiun* [visão, sonho], *muser* [sonhar a respeito], *repairer* [acordar do sonho], *revelation* [sonho profético], *someil* [sonho,visão], *somnier* [sonhar], *veement* [visão, sonho], *visiun* [sonho,visão sobrenatural]), e a forma *songe* (e variantes, *soinge*, *sounge*, *soyngé*, *suinge*, *sunge*, *suonge*) é atestada nele por volta da metade do século XII (~ 1141): “(...) *El lur dist prophecie | Del fiz seinte Marie, | Par un soinge briefment | Tut lur avenement* (...) [...] Ele lhe fez a profecia do filho de Santa Maria; por meio de um sonho, de maneira breve, | tudo o que lhe ocorreria (...)” (*Le Livre de Sibylle*, vv. 81-84) (*Le livre de Sibylle*, atribuído a Philippe de Thaon, BnF ms. fr. 25407, fol. 161 e ss.). O Ancien Français é mais econômico e, tal como o Moyen Français mais tarde, não registra *vision*, *avision*, *veement* [termos ligados à visão e, mais particularmente, à visão sobrenatural] como sinônimos de *songe* [sonho]. Para o galo-romano e os dialetos *oil* e provençal, ver o verbete *somnium* no FEW (*Französisches Etymologisches Wörterbuch*), XII, pp. 90-92, no website do laboratório ATILF (do CNRS): Disponível em: <https://lecteur-few.atilf.fr>. Acesso em 09 mar. 2023. O Ancien Français atesta “*resver*” como uma “caminhada alegre e sem compromisso” ou como uma forma de “delírio” (Godefroy, *Dictionnaire de l'Ancien Français*, VII, p. 134) – neste caso, derivado do galo-romano “\**reexvagus*”, com o sentido de *herumirren* [andar por aí] (FEW, X, pp. 184-187). A forma “*rêve*” com sentido propriamente onírico é tardia em francês, aparecendo apenas na segunda metade do século XVII e mais particularmente em textos técnicos e filosóficos: “*Rêver, au sens d'avoir pendant le sommeil l'esprit occupé à des images, à des actions identifiables ou confuses, est un mot neuf. Il n'a commencé à s'imposer qu'à partir des années 1650. Descartes note 'faire des rêves en dormant' (1649) et Pascal écrit dans une acception tout à fait moderne : 'Il me semble que je rêve' (1656). Alors que dans la tragédie classique, jusqu'à Racine et même au-delà, les héros continuent à songer, dans la prose des philosophes et des moralistes on commence à rêver*” (FABRE, Daniel. “Rever. Le mot, la chose, l'histoire”. In: *Terrain. Anthropologie & Sciences Humaines*, 26 (1996), pp. 69-92, cit. p. 69). Não consegui uma cópia, mas é muito citada a tese: KRESS, Nicole. *L'Évolution sémantique de rêver et songer jusqu'à la fin du XVIIe siècle*. Strasbourg, 1970.

Em alemão, a forma *troum* (que traduz o latim *somnium*) é atestada desde o Althochdeutsch<sup>29</sup>. Nas passagens oníricas da Bíblia, a primeira tradução impressa em alemão, de Johannes Mentelin (1466), embora pertença à época do Frühneuhochdeutsche, é na verdade a impressão de uma tradução manuscrita muito mais antiga, de 1350 (logo, da época do Mittelhochdeutsch), e, aparentemente, evita o uso do termo “*troum*”<sup>30</sup>. No entanto, *Traum* (*Trōum* etc.) já é estável no Frühneuhochdeutsche: aparece diversas vezes na *Bíblia* (1545) e no *Septembertestament* (1522), de Lutero<sup>31</sup>. O mesmo substantivo é empregado na primeira tradução (incompleta) alemã da *Onirocrítica*, por Walther Hermann Ryff, em 1540<sup>32</sup>. Mas a clássica tradução oitocentista de Friedrich Krauss da *Onirocrítica* marcou a diferença entre ἐνύπνιον e ὄνειρος com *Traum* [sonho] e *Traumgesicht* [visão de sonho], respectivamente<sup>33</sup>.

O inglês atual usa ordinariamente *dream*, *to dream*, mas esta forma (no sentido de sonhar) só se estabelece no Late Middle English<sup>34</sup>. O *Somniale Danielis* atesta o vocábulo

<sup>29</sup> KÖBLER, Gerhard. *Althochdeutsches Wörterbuch*. Disponível em: <http://www.koeblergerhard.de/ahdwbh.htm>. Acesso em: 13 mar. 2023.

<sup>30</sup> A *Bíblia de Mentelin* é pouco interpretativa, traduzindo o texto latino termo a termo; justamente por conta disso, porém, pôde ser aproveitada mais de um século depois da sua tradução manuscrita. Mas, aparentemente, ela evita usar o termo “sonho” em diversas passagens atestadas como *somnium* nas versões da *Vetus Latina* e na primitiva *Vulgata* (p.ex., Codex Amiatinus, sec. VII d.C.). Por exemplo, em *Mateus*, 2:12, a *Bíblia de Mentelin* traduz *somnio* pela expressão “*im schlaff*”: “*Vnd sy entfingen antwurt im schlaff das sy nit widerlegten zu Herodes: wann durch ein andern wege kerten sy wider in ire lant* [Sendo por divina advertência prevenidos durante o sono para não voltarem à presença de Herodes, então regressaram por outro caminho a sua terra]” (fol. 319v, col. 1). Ver a tradução de Lutero, para essa mesma passagem, na nota seguinte.

<sup>31</sup> Lutero, que é um representante do Frühneuhochdeutsch [Primeiro Novo Alto Alemão], usará *Traum* para ambos os termos (ἐνύπνιον e ὄνειρος). É com esse substantivo (o que é relevante, uma vez que ele e Melanchton usaram manuscritos gregos editados por Erasmo como fontes da sua tradução) que eleverte ἐνύπνιον em um trecho de *Daniel*: “*Im zweiten Jahr des Reichen Nebukadnezars hatte Nebukadnezar einen Traum* (...) [No segundo ano do reinado de Nabucodonosor, teve Nabucodonosor um sonho (...)]” (*Daniel*, 2:1); e também como ele traduz ὄνειρος em uma passagem de *Mateus*: “*Unnd gott bevalh yhn ym trawm / das sie sich nitt soltten wider zu Herodes lencken/ und zogen durch eynen andern weg wydder yñ yhr land.* [Sendo por divina advertência prevenidos em sonho para não voltarem à presença de Herodes, regressaram por outro caminho a sua terra]” (*Mateus*, 2:12) (Transcrição alemã de *Das Neue Testament Deutzsch* [Septembertestament]. Vuittemberg, 1522).

<sup>32</sup> Warhaftige/ ge||wisse/ vnd vnbetrüg=||liche vnderweisung/ wie alle || *Trōum/ Erscheinungen/ vnd Nächtliche* ge=||sicht/ die vns von der seelen (...) || eingebildt vnd fürbracht wer||den/ wie solche natürlich vnd recht erklärt/ vnd || außgelegt werden sollen (...) || Newlich durch M. Gualtherum H. Ryff || inn truck verordnet.|| (...) || Anno. M. D. XL. || [cólofon:] Getruckt zu Straßburg bey Bal=||thassar Beck. ||

<sup>33</sup> “*Es unterscheidet sich das Traumgesicht [ὄνειρος] vom Träume [ἐνύπνιον] dadurch, daß jenes die Zukunft voraussagt, dieser die Gegenwart andeutet.*” (I, 1, 1) (ARTEMIDOR VON DALDIS. *Traumbuch*. Trad. Friedrich Krauss [1881]. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1965, pp. 21-22).

<sup>34</sup> O Old English (Anglo-Saxão) não possui um termo atestado para “sonho”: “drēm (nom.) 2. A blend of OE drēam joy, etc. & ON (cp. OI draumr: a dream). Although OE drēam in the sense ‘dream’ is not attested, this meaning may have existed” (Middle English Compendium, Michigan University: Disponível em: <https://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary>; Acesso em: 09 mar. 2023). Segundo o Dictionary of Old English (DOE, Universidade de Toronto), o termo drēam (cerca de 225 ocorrências nos documentos da época) tem antes o sentido de “júbilo”, “diversão”, “folgado”, “festa com música”, enfim todo o conjunto dos

(*dream* = sonho) na virada dos séculos XIV-XV<sup>35</sup>. O tratado sobre os sonhos de Thomas Hill (1567), baseado na narrativa onírica veterotestamentária de José no Egito (*Gênesis*, 37 e ss.), atesta a mesma forma<sup>36</sup>. A primeira tradução inglesa (incompleta) da *Onirocrítica*, de Robert Wood, de 1644, é já tardia em relação à recepção renascentista europeia, e utiliza *dream* em todos os casos<sup>37</sup>. Esse problema foi suprimido, nas traduções recentes, através da transliteração<sup>38</sup>.

Em italiano, *sogno* (com o sentido de “*visione mentale che si ha durante il sonno, cui si attribuisce talvolta capacità profetica o premonitrice*”<sup>39</sup>), já aparece em diversos manuscritos no século XIII<sup>40</sup>. A primeira tradução da *Onirocrítica* é de Pietro Lauro

---

prazeres terrenos, mas não de “sonho”, como mostra esse trecho do poema anglo-saxão sobre a vida de São Guthlac of Crowland: “Se bið gefeana fægra st | þonne hy æt frymðe gemetað, | engel ond seo eadge sawl! | Ofgiefep hio þas eorpan wynne, | forlæteð þas lænan **dreamas**, | ond hio wiþ þam lice gedæleð. [Haverá a mais bela das alegrias | quando eles se encontrarem no início, | um anjo e uma alma abençoadas! | Quando ela desistir dessa alegria terrena | e abandonaresse **prazeres** emprestados, | quando ela se separar de seu corpo.]” (Saint Guthlac A, vv. 1-3) (GOLLANCZ, Israel (ed.). *The Exeter Book*. Part I. Poems I-VIII. London: Paul Kegan, Trench, Trübner & Co., 1895, p. 104; vertido para o português a partir da tradução inglesa de Aaron Hostetter, Rutgers University-Camden (NJ): *The Old English Narrative Poetry Project* Disponível em: <https://oldenglishpoetry.camden.rutgers.edu>. Acesso em 9 mar. 2023). Segundo Stratmann & Bradley, o verbo *drēmen* no Middle English ainda tem, basicamente o mesmo sentido do Old English (“be joyful”). Cf. STRATMANN, Francis; BRADLEY, Henry. *A Middle-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1931, p. 175. O *drem* (no sentido de “sonho”) que aparece no Late Middle English, derivado do *draumr* (“sonho”) do Antigo Nôrdico, tem antes, portanto, raiz proto-germânica.

<sup>35</sup> O *Somniale Danielis*, o único livro de sonhos realmente lido pelo medievo latino, um manual em forma de glossário, atribuído apocrifamente ao profeta Daniel, e copiado por volta de 1400 em Late Middle English (com rubricas e entradas em latim), é um exemplo. No *incipit*, lê-se: “*Here begynnen the interpretations of Daniel the Prophete to hym shewid in babilone be the holy gost of mennys dremys in slepyng*”, sendo “*dremys*” o termo que traduz o latim “*sonnia*”. Ver FISCHER, Steven. *The Complete Medieval Dreambook. A Multilingual, Alphabetical Somnia Danielis Collation*. Bern/Frankfurt am Main: Peter Lang., 1982; CAPPOZZO, Valerio. *Dizionario dei sogni nel Medioevo. Il Somniale Danielis in manoscritti letterari*. Firenze: Leo S. Olschki, 2018.

<sup>36</sup> HILL, Thomas. *A little treatise of the interpretation of dreams, fathered on Joseph*. London: William Copland, 1567. No *incipit* (fol. 2v), lê-se: “*Here beginneth the treatise/ of Dreames*”.

<sup>37</sup> The interpretation of dreams digested into five books by that ancient and excellent philosopher, Artimedorus / compiled by him in Greek, and translated afterwards into the Latine, the Italian, the French, and Spanish tongues, and now more exactly rendered into English (...) || London: Printed by Bernard Alsop, 1644.

<sup>38</sup> A tradução de Robert White (inicialmente publicada na sua tradução/tese de 1971, republicada em livro um pouco mais tarde) resolve o problema apenas transliterando o original: “*Oneiros differs from enhypnion in that the first indicates a future state of affairs, while the other indicates a present state of affairs*” (ARTEMIDORUS. *The Interpretation of Dreams. Oneirocritica*. New Jersey: Noyes Press, 1975, p. 14). A edição crítica de Harris-McCoy usa a mesma solução: “*For the oneiros differs from the enhypnion insofar as it is characteristic of the former to be significant of things in the future, and of the latter to be significant of things in the present.*” (ARTEMIDORUS, *Oneirocritica*. Trad. Daniel Harris-McCoy. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 47). E também a recente tradução de Martin Hammond: “*An oneiros differs from an enhypnion in that the significance of the former relates to future events, and of the latter to present events*” (ARTEMIDORUS. *The Interpretation of Dreams. A new translation by Martin Hammond*. Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 4).

<sup>39</sup> *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini* (TLIO), Disponível em: <http://thio.ovi.cnr.it>. Acesso em: 13 mar. 2023.

<sup>40</sup> Como nos *Fiori di filosofi* (~1271-75): “*Narrare il sogno è d'uomo isvegliato, confessare i suoi vizii è mostramento di salute* [Narrar o sonho, é do homem deserto; confessar seus vícios, é demonstração de saúde]”

Modonese, em 1542, que, acompanhando os modelos latinos, traduz ὄνειρος por *sogno* e ἐνύπνιον por *insogno*<sup>41</sup> – estratégia que não foi seguida pelas traduções italianas nossas contemporâneas, que preferem as formas compostas<sup>42</sup>. E, em espanhol, as traduções têm um problema suplementar, uma vez que *sueño* é tanto o “sono” quanto a “narrativa onírica”<sup>43</sup>.

A única edição em português completa da *Onirocrítica* (traduzida a partir do texto francês de Festugière) indicou a diferença a partir dos adjetivos “onírico” e “simples”<sup>44</sup>. Outra tradução mais recente, em português, não aponta o problema, pois traz apenas o texto do Livro V, onde a terminologia em uso nas edições em grego já é exclusivamente ὄνειρος<sup>45</sup>.

Por conta desses problemas e nuances, é importante, para nós, fazer sempre a devida referência à terminologia original utilizada pelo mundo antigo, e o texto da tese vai indicá-la sempre que necessário<sup>46</sup>.

(*Fiori di filosofi*, XXIV, Seneca, 223-224) (*Fiori e vita di filosofi e d'altri savi e d'imperatori*. Edizione critica a cura di Alfonso D'Agostino. Firenze: La Nuova Italia, 1979, p. 193). Trata-se de uma frase retirada das *Cartas a Lucílio*: “(...) somnium narrare vigilantis est, et vitia sua confiteri sanitatis indicium est.” (Sêneca, *Cartas a Lucílio*, LIII, 8) (*L. Annaei Senecae ad Lvcilivm epistvlae morales*. Leighton D. Reynolds (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1965, Vol. 1, pp. 141-142).

<sup>41</sup> Não pude consultar a edição de 1542, mas, na edição de 1547, lê-se: “(...) perciocche tra sogno [ὄνειρος/somnium], & insogno [ἐνύπνιον/insomnium] tale è la differenza, che quello significa le cose che hanno avenir, & questo le presenti (...) [porque entre sonho=somnium e sonho=insomnium tal é a diferença: que aquele significa as coisas que vão acontecer, e este, o presente]” (ARTEMIDORO || DALDIANO PHILOSOPHO || ECCELLENTISSIMO, || DELL'INTERPRETATIONE || de sogni novamente di Greco in vol=|| gare tradotto per Pietro || Lauro Modonese. || [brasão] || Com Gratia & Privilegio. || In Vinegia Appresso Gabriel || Giolito de Ferrari. || MDXLVII. || (p. 2).

<sup>42</sup> Em uma versão italiana recente, o tradutor chama de “*visione onírica*” o termo ἐνύπνιον (onde normalmente esperaríamos a tradução de ὄνειρος) e traduziu ὄνειρος (a “visão onírica”) por “*sogno*”, mas a questão lexical continua basicamente a mesma: “*Il sogno* [ὄνειρος], si distingue dalla *visione onírica* [ἐνύπνιον], in quanto il primo è un indizio di ciò che accadrà, la seconda di ciò che esiste al momento” (ARTEMIDORO. *Il Libro dei Sogni*. Trad. Dario del Corno. Milano: Adelphi, 1988, p. 5).

<sup>43</sup> “(...) el vocablo ‘sueño’ en castellano resulta ambiguo puesto que significa tanto el acto de dormir como las especies o sucesos [relatos] que se originan en el sujeto durante el estado de reposo fisiológico”. Donde: “La visión onírica [ὄνειρος] se distingue del ensueño [ἐνύπνιον] en que la primera, cuando se produce, es un indicio de lo que acontecerá, y el segundo de lo que existe en el presente”. (ARTEMIDORO. *Intepretación de los Sueños*. Trad. Elisa Ruiz García. Madrid: Gredos, 1989, p. 72-73).

<sup>44</sup> “O sonho onírico [ὄνειρος] difere do sonho simples [ἐνύπνιον] porque o primeiro significa o futuro e o segundo as coisas presentes” (ARTEMIDORO. *Sobre a Interpretação dos Sonhos*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 21).

<sup>45</sup> ARTEMIDORO. *Oneirokritika de Artemidoro de Daldis* (séc. II d.C.). *Livros de análise de sonhos. Livro V*. Trad. Anise de A. G. D'Orange Ferreira. São Paulo: Cultura Acadêmica (UNESP), 2014.

<sup>46</sup> No caso das coleções dos Papiros Gregos Mágicos (ver a definição e a discussão no capítulo 3), entre os dois *lemmata* principais, ἐνύπνιον não é usado em nenhuma ocasião, apenas ὄνειρος – o que evidentemente reforça seu circuito semântico particular, e mostra que a centralidade desse termo é partilhada tanto pelas práticas mágicas quanto pelas oniromancias e tratados filosóficos.

## 2.2 Uma distinção fundamental: dia e noite

### 2.2.1 Dia

Necessariamente ligado ao sono, o sonho é um acontecimento eminentemente noturno, e, como tal, partilha de algumas das diretrizes culturais que os associam (tanto o sono quanto o sonho) aos perigos intrínsecos à noite e a seus mistérios<sup>47</sup>. Seu oposto (a vigília e a atividade diurna), evidentemente, conserva seu próprio conjunto de questões (das práticas que definem a sociabilidade quotidiana, o trabalho, o lazer etc., até as disfunções que põem em xeque a estabilidade do indivíduo e da comunidade, como a doença, a loucura, a guerra e assim por diante): não obstante, do ponto de vista das narrativas, o dia nunca foi visto como um “problema”, apenas a noite traz consigo a série de distúrbios, muitas vezes preternaturais, que é contraposta à normatividade natural do dia. Por conta disso, é surpreendente que a Antiguidade grega pré-clássica não tenha dado ao elemento luminoso a mesma posição mitológica de destaque dados por seus vizinhos ou mesmo pela cultura grega posterior<sup>48</sup>.

Evidentemente, Helios é uma divindade que existe no panteão grego, e que adquire importância crescente a partir da época helenística, ganhando terreno no Império Romano até a Antiguidade Tardia (como veremos abaixo)<sup>49</sup>. Seguindo-se a genealogia proposta na

<sup>47</sup> RAMNOUX, Clémence. *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*. Paris: Flammarion, 1959; MELBIN, Murray. “Night as Frontier”. In: *American Sociological Review*, Vol. 43, nº 1 (Feb., 1978), pp. 3-22; EKIRCH, Roger. *At Day's Close: Night in Times Past*. New York: W. W. Norton, 2005; OGDEN, Daniel. *Night's Black Agents: Witches, Wizards, and the Dead in the Ancient World*. London/New York: Hambledon Continuum, 2008; GALINIER, Jacques *et alii*. “Anthropology of the Night. Cross-Disciplinary Investigations”. In: *Current Anthropology*, Vol. 51, nº 6 (Dec. 2010), pp. 819-847; GRANGER, Clara. “La représentation de la Nuit dans l'Antiquité grecque: fondements, spécificités, significations”. In: *Bollettino della Società Geografica Italiana*. Serie 14, 1(2) (2018), pp. 43-51; GONLIN, Nancy; NOWELL, April (eds.). *Archaeology of the Night: Life after Dark in Ancient World*. Boulder: University Press of Colorado, 2018; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. “Nyx est, elle aussi, une divinité. La Nuit dans les mythes et les cultes grecs”. In: CHANIOTIS, Angelos; DERRON, Pascale (ed.). *La Nuit: imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*. Geneva: Fondation Hardt, 2018. [Entretiens sur l'antiquité classique, 64], pp. 131-171; KER, James; WESSELS, Antje (eds.). *The Values of Nighttime in Classical Antiquity: Between Dusk and Dawn*. Leiden: Brill, 2020.

<sup>48</sup> GRANGER (2018), p. 43.

<sup>49</sup> “Helios worship was essentially a product of the Hellenistic age, linked, perhaps, to the general spread of cosmic and astral beliefs at the time of Alexander. The god was held in special veneration in Hellenistic Egypt, where he was identified with the age-old Egyptian sun-god in his various manifestations. Helios-Serapis was but one of the multiple syncretistic aspects under which the worship of Helios was propagated by the Ptolemaic dynasty, who saw in the divinity a means of uniting the two ethnic elements of their kingdom in the name of a common religion. Not until Roman times, however, and more specifically at the time of the soldier emperors, was Helios elevated to the rank of a universal deity and worshipped throughout the entire orbis terrarum. The god's Egyptian affiliations were never forgotten, and Sol, as the Romans called him, continued to be associated with Egypt down to the end of antiquity” (HOFFMANN, Herbert. “Helios”. In: *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 2 (1963), pp. 117-124, cit. p. 117).

*Teogonia*, Helios, irmão de Selene e Eos, é filho de Hyperion com sua irmã Theia<sup>50</sup>. Hyperion é um dos doze Titãs, filhos de Gaia e Urano, e foi um dos revoltosos no complô que resultou na castração de Urano<sup>51</sup>. Posteriormente, juntamente com os outros Titãs, Hyperion foi confinado ao Tártaro por Zeus, após os dez anos da Titanomaquia<sup>52</sup>. A mais antiga atestação de seu filho, Helios (com a função de “testemunha dos pactos” – relativizada, no entanto, pois esta função é também compartilhada na mesma cena com Zeus, com os rios, a terra e “aquele dos infernos”), está na *Ilíada*<sup>53</sup>. Na *Teogonia* de Hesíodo e no *Hino Homérico a Deméter*, Hyperion é claramente distinto de seu filho<sup>54</sup> – mas, em outras passagens de Homero, Helios é equivalente a Hyperion<sup>55</sup>.

Na época homérica, assim como Noite e Lua são entidades obviamente diferentes, há uma distinção, talvez para nós menos óbvia, entre Dia e Sol: seguindo-se o texto hesiódico, embora Helios e Selene sejam irmãos (filhos de Hyperion), o Dia não é filho de Hyperion nem de Helios, mas da Noite – o que está de acordo com outras posições mitológicas muito difundidas, que colocam a escuridão e o Caos como formas anteriores da criação do mundo<sup>56</sup>. Assim, do ponto de vista cosmogônico, a Noite e o Dia, descendentes direta ou de segunda ordem dos deuses primordiais, sendo anteriores aos Titãs, têm

<sup>50</sup> Hesíodo, *Teogonia*, 371 e ss.

<sup>51</sup> Hesíodo, *Teogonia*, 154 e ss.

<sup>52</sup> Hesíodo, *Teogonia*, 630 e ss.

<sup>53</sup> “No meio deles elevou o Atrida as mãos e assim rezou: | ‘Zeus paíque reges do Ida, gloriosíssimo, máximo! | E tu, ó Sol, que tudo vês e tudo ouves! | E vós, ó rios, e tu, Terra! E vós que nos infernos | vos vingais dos homens mortos, que com perjúrio juraram! | Sede vós testemunhas, vigiai os leais sacrifícios!’” (*Ilíada*, III, 275-280) (Trad. Frederico Lourenço).

<sup>54</sup> Hesíodo, *Teogonia*, 132-134; e também vv. 371-374. Depois de nove dias sem saber o paradeiro de sua filha Perséfone, Deméter recorre a Helios, “que observa os deuses e os homens”: “*Helios, (...) [69] tu, que sobre toda a terra e ao longo do mar | olhas do alto do ar divino com teus raios, | dize-me verdadeiramente se de alguma forma [a] viste | (...) [74] O filho de Hipérion respondeu-lhe (...) [79] Zeus (...) | a deu a Hades para ser chamada de jovem esposa*” (*Hino Homérico a Deméter*, 50 e ss.) (*Hinos Homéricos*. Edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. São Paulo: UNESP, 2010, pp. 232-234).

<sup>55</sup> *Ilíada*, VIII, 480: “que nem com os raios de Hipérion, o Sol, se deleitam”; *Odisseia*, I, 7-9: “Pereceram devidos às suas próprias loucuras, | tolos, que o gado de Hipérion, o Sol, | comeram; e este lhes negou o dia do regresso”; *Odisseia*, XII, 131-134: “(...) e são deusas as suas pastoras, | Ninfas de belos cabelos, Faetusa e Lampécia, | que a divina Neera deu à luz para Hipérion, o Sol.” (Trads. Frederico Lourenço).

<sup>56</sup> Em Hesíodo (*Teogonia*, 116 e ss.), o Dia [Ημέρα] e seu irmão, Luz/Éther [Αἰθήρ], nascem do consórcio da Noite [Νύξ] (filha do Caos) e da Escuridão [Ἔρεβος]. Ovídio dirá: “*Antes do mar e da terra, e do céu que tudo cobre, | era uniforme em todo o orbe o aspecto da natureza, | à qual chamaram Caos: massa confusa e informe, | apenas peso inerte, amalgama discordante | de elementos mal unidos. | Nenhum Titã dava ainda luz [lumina] ao mundo, | nem Febe, em quarto crescente, refazia novos cornos, | nem a terra, em seu peso equilibrada, | estava suspensa no ar que a envolve, | nem Anfítrite estendera seus braços ao longos das praias. | Lá onde havia terra, aí mar havia e ar. | Assim, a terra era instável, inavegável o mar, o ar privado de luz [lucis]. (...)*” (Ovídio, *Metamorfoses*, I, 5-17). (Trad. Domingos Lucas Dias). Para os mitos cosmogônicos e a escuridão primordial, ver LEEMING, David. *Creation Myths of the World. An Encyclopedia*. 2 Vols. Santa Barbara (CA): ABC Clio, 2010 [2<sup>nd</sup> ed].

importância significativamente maior que o Sol e a Lua; e, entre ambas as divindades, Noite e Dia, esta última é cosmogonicamente sem importância em Hesíodo<sup>57</sup>.

Neste ponto, as narrativas pré-clássicas gregas diferem de várias teogonias e cosmologias anteriores da Eurásia e do norte da África, que dotam o Sol de um lugar bem mais destacado no quadro das hierarquias divinas<sup>58</sup>. Entre elas, se destacam narrativas mitológicas egípcias, sumérias, acadianas, hititas, assírias, babilônicas, entre outras<sup>59</sup>. Na verdade, não apenas os homéricos, mas os gregos da época clássica, de um modo geral, também diferem, nesse aspecto, de variados povos vizinhos: dos primitivos habitantes do Lácio<sup>60</sup>; dos sírios, dos fenícios e de outros habitantes do Mediterrâneo<sup>61</sup>. E o sol será muito

<sup>57</sup> *Teogonia*, 116 e ss., somada a uma outra passagem em que reforça a filiação do Dia em relação à Noite (*Teogonia*, 748 e ss.), são as únicas menções à linhagem cosmogônica do Dia na *Teogonia*.

<sup>58</sup> A ubiquidade dos cultos solares (inicialmente proposta pelos primeiros trabalhos oitocentistas de mitologia comparada) foi criticada já pela Antropologia dos anos 1870. Mas a solarização (o Sol situado no topo do panteão divino), como sustentou Eliade, é um fenômeno que não se restringe aos relatos cosmogônicos em si, estando muitas vezes enviesada na condição de lugar-comum, sob condições nem sempre “*transparentes para um espírito ocidental moderno*” (melhor seria dizer, para o observador ocidental dessas narrativas). Cf. ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões* (original francês, *Traité d'histoire des religions*, 1949). São Paulo: Martins Fontes, 2008, cap. III, O Sol e os cultos solares. É sempre necessário cuidar para que essas interpretações, demasiado comprometidas com uma ideia de que o religioso é naturalmente humano (enquanto algo que, de alguma forma, pertence à psique, por exemplo), contaminem algumas boas ideias e a erudição concreta presentes nas obras desses eruditos que compõem o campo da fenomenologia da religião.

<sup>59</sup> O Novo-Império egípcio (~1550 a.C.-1069 a.C.), contemporâneo ao Linear B, viu nascer uma teologia solar na XVIII dinastia, após a chamada Revolução de Amarna, durante o reinado de Akhenaton (1375-1350 a.C.). Até então, Ra, a divindade solar egípcia, uma das mais importantes e atestada desde a V Dinastia (~ sec. XXV-XXIV a.C.), dividia um panteão politeísta e era geralmente objeto de culto, sobretudo em Iunu (a futura Heliópolis dos ptolomeus): o obelisco do templo Ra-Aton, que ainda pode ser visto nas imediações do Cairo, foi erguido no Médio-Império por Senusret I (~1971-1926 a.C., XII Dinastia). Fundido a Amon, tornou-se Amon-Ra no Novo Império, até Akhenaton substituí-lo por Aton, o disco solar, elevado então à categoria monoteísta de deus único e supremo. Ver HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the Religion of Light* (original alemão, *Echnaton: die Religion des Lichtes* [1995]). Ithaca (NY): Cornell University Press, 1999; HOFFMEIER, James. *Akhenaten and the Origins of Monotheism*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Para a Mesopotâmia em geral, ver Roberts, J. *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1972. Para os hititas, ver BECKMAN, Gary. “Šamaš among the Hittites”. In: VAN EGMOND W.S.; VAN SOLDT, W.H. (eds). *Theory and Practice of Knowledge Transfer. Studies in School Education in the Ancient Near East and Beyond*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2012, pp. 129-136. Para os hebreus, ver TAYLOR, Glen. *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*. Sheffield: JSOT Press, 1993.

<sup>60</sup> Segundo as fontes antigas, o Sol aparece de modo divinizado desde a época arcaica romana: Varrão atribuía ao lendário rei sabino Titus Tatius ter dado ao solo papel de regulador das estações (cf. Varrão, *Língua Latina*, V, 74). O 11 de dezembro era a festa do *Sol Indiges*. “En outre Varron présente le culte du soleil comme un culte gentilice des Aurelii avec son lieu sacré, le pulvinar Solis sur le Quirinal. On peut aussi noter l’existence de sacerdotes Solis et Lunae à Ostie, au Ier siècle ap. J.-C. ; il n’est pas inconnu à Rome même alors. Mais il est évident que le Sol du IIIe siècle n’est plus le même ne serait-ce que par la rupture avec la Lune. Mais, plus encore, le IIIe siècle est celui de la proclamation officielle du rôle éminent de Sol” (MARTIN, Jean-Pierre. “Sol Invictus: des Sevères à la Tétrarchie d’après les monnaies”. In: *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, Vol. 11 (2000), pp. 297-30, cit. p. 297).

<sup>61</sup> SEYRIG, Henri. “Le culte du Soleil en Syrie à l’époque romaine” In: *Syria* 48 (1971), pp. 337-373; BONNET, Corinne. “Le dieu solaire Shamash dans le monde phénico-punique”. In: *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico*, 6 (1989), pp. 97-115; e, sobretudo, AZIZE, Joseph. *The Phoenician Solar Theology*. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2005.

importante a partir da época helenística: na deificação de Alexandre Magno<sup>62</sup>, e, logo depois, através dos impérios formados por seus diádocos<sup>63</sup>; e também para os romanos da época dos “sícretismos” imperiais, sobretudo no século III d.C., que valorizaram o disco solar (o *Sol Invictus*) como uma divindade autônoma, de caráter monoteísta<sup>64</sup>.

A relação com o sol parece ter sido, entre os gregos da época pré-clássica e clássica, essencialmente “respeitosa”<sup>65</sup>, às vezes com utilidade institucional (invocado como testemunha nos juramentos), mas não necessariamente ceremonial<sup>66</sup>. Enquanto testemunha

<sup>62</sup> A *proskynesis*, prostração diante do rei, signo imediato do culto à sua personalidade sagrada, é relatada nas fontes antigas como sendo parte do ceremonial real dos persas – logo, imediatamente estendida a Alexandre enquanto conquistador do Egito (até então sob domínio persa). Cf. CHOKSY, Jamsheed. “Gesture in Ancient Iran and Central Asia II: Proskynesis and the Bent Forefinger”. In: *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, Vol. 4 (1990) [In honor of Richard Nelson Frye: Aspects of Iranian Culture], pp. 201-207. Segundo as fontes, parece que Alexandre teria instigado todo o seu *staff* a esse ceremonial, mas encontrou resistência da parte dos macedônios. Cf. BOWDEN, Hugh. “On Kissing and Making Up: Court Protocol and Historiography in Alexander The Great’s Experiment with Proskynesis”. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 56, nº 2 (2013), pp. 55-77. Os egípcios autóctones, no entanto, foram mais longe e consagraram Alexandre como filho de Ammon-Ra (sol) – que era a correlação genética natural dada pelos egípcios aos faraós. Já o culto cívico a Alexandre é atestado a partir de Ptolomeu I Soter e vai até o século I a.C.. Ver ROBINSON Jr, Charles. “Alexander’s Deification”. In: *The American Journal of Philology*, Vol. 64, nº 3 (1943), pp. 286-301; e sobretudo BADIAN, Ernst. “The deification of Alexander the Great”. In: DELL, Harry. (ed.). *Ancient Macedonian Studies in Honour of Charles F. Edson*. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 1981, pp. 27-71. Reprint in BADIAN, Ernst. *Collected papers on Alexander the Great*. London: Routledge, 2012, pp. 244-281.

<sup>63</sup> Serapis (Sarapis), uma deidade ctônica originalmente cultuada em Memphis, no Egito, foi totalmente reformulada como divindade solar por Ptolomeu I Soter e introduzida artificialmente, com fins políticos, em seu reino, com centro de culto em Alexandria (o Serapeum da cidade sendo seu templo principal). Ver STAMBAUGH, John. *Sarapis under the Early Ptolemies*. Leiden: Brill, 1972; HORNBOSTEL, Wilhelm. *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*. Leiden: Brill, 1973; TAKACS, Sarolta. *Isis and Sarapis in the Roman world*. Leiden: Brill, 1994; BORGEAUD, Philippe; VOLOKHINE, Youri. “La formation de la légende de Sarapis. Une approche transculturelle”. In: *Archiv für Religionsgeschichte*. 2. Band, Heft 1 (2000), pp. 37-76; EIDINOW, Esther. “Sarapis at Alexandria: The Creation and Destruction of a Religious ‘Public’”. In: DANA, Madalina; SAVALLI-LESTRADE, Ivana (eds.). *La cité interconnectée dans le monde gréco-romain (IV<sup>e</sup> siècle a.C.- IV<sup>e</sup> siècle p.C.)*. Pessac: Ausonius, 2019, pp. 183-204.

<sup>64</sup> O panteão romano mudará substancialmente com incorporação (em 218 d.C.) da divindade solar síria Heliogábalo no breve reinado do imperador homônimo Heliogábalos, e sobretudo na reformulação geral imposta pelo imperador Aureliano, em 25 de dezembro de 274 d.C., que instaurou o culto monoteísta do *Sol Invictus* como religião oficial no Império. Será a última grande reformulação da religião oficial romana até Constantino I e sua conversão ao cristianismo em 312 d.C. Ver ALTHEIM, Franz. *Der unbesiegte Gott. Heidentum und Christentum*. Hamburg: Rowolt, 1957; HALSBERGHE, Gaston. *The Cult of Sol Invictus*. Leiden: Brill, 1972; HIJMANS, Steven. “Temples and Priests of Sol in the City of Rome”. In: *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, Vol. 10, nº 3, 2010, LIV-Series III, pp. 381-427; SALZMAN, Michele. “A new ‘topography of devotion’: Aurelian and Solar worship in Rome”. In: LÄTZER-LASAR Asuman; URCIUOLI, Emiliano (eds.). *Urban Religion in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 2020, pp. 149-167.

<sup>65</sup> “Tenho muito respeito [αιδέομαι] por Hélio e pelas outras deidades | por ti eu tenho amor e desse aí tenho cisma. (...)” (*Hino a Hermes*, vv. 381-382) (*Hinos Homéricos*. Edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. São Paulo: UNESP, 2010, pp. 436-437).

<sup>66</sup> “As all-seeing, Helios would be usually invoked in oaths and, would be called upon to witness the enfranchisement of a slave, which would naturally take place under his ken; and these religious acts do not necessarily imply an anthropomorphic conception of the divinity.” (FARNELL, Lewis. *The Cults of the Greek*

dos atos humanos, Helios é invocado muito cedo na cultura grega – mas, nesta condição, ele vem frequentemente acompanhado de outros deuses<sup>67</sup>. Esse uso eminentemente testemunhal, e não como instrumento efetivo de vingança ou punição para os humanos, demonstra, de certa forma, sua impotência em relação aos outros deuses do panteão<sup>68</sup>. Alguns comentadores observam que, sendo um deus cujo nome (Sol) é coincidente com o do objeto da *physis* que o representa (sol), careceria propriamente de uma personalidade (*Persönlichkeit*) divina – o que seria mais um signo de sua baixa penetração na perspectiva cultural<sup>69</sup>.

Além disso, a presença do excessivo interesse por Helios (e por Selene) na época clássica (aparentemente entre a população não dourada) parece ter sido entendida como uma influência estrangeira<sup>70</sup>. Sua associação com Apolo é posterior à época homérica, já no

States. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1909, p. 418). Uma passagem da Ilíada mostra, no entanto, um sacrifício feito a Helios (ainda que não exclusivamente a ele): “*Trazei dois carneiros, um branco e um negro, | para a Terra e para o Sol; e para Zeus traremos outro*” (Ilíada, III, 103-104) (Trad. Frederico Lourenço).

<sup>67</sup> “*Que saiba Zeus antes de tudo, mais sublime e melhor dos deuses, | e a Terra e o Sol e as Erínias, que debaixo da terra | se vingam dos homens que juram juramentos falsos, | que eu não pus a mão na donzela Briseida*” (Ilíada, XIX, 258-261) (Trad. Frederico Lourenço). Outro exemplo mais recente no conhecido juramento de Querson (na atual Crimeia ucraniana) (sec. IV-III a.C.): “*ὅμνύω Δία, Γᾶν, Ἀλιον, Παρθένον, | <θ>εοὺς Ὄλυμπίους καὶ Ὄλυμπίας | <κ>αὶ ἥρωας ὅσοι πόλιν καὶ χώραν | καὶ τείχη ἔχοντι τὰ Χερσοναστι- | τὰν* (...) [Eu juro por Zeus, Gaia, Helios, a Virgem, os deuses e deusas do Olimpo, e os heróis que protegem a cidade, o território e os lugares fortificados dos quersonesos: (...)]”. (LATYSHEV, Vasilii (ed.). *Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*. Vol. 1. *Inscriptiones Tyriae, Olbiae, Chersonesi Tauricae*. St. Petersburg: Typis Academiae Imperialis Scientiarum, 1916, p. 401, linhas 1-5). Fac-símile: <<https://iospe.kcl.ac.uk/3.100.html>> [cons. 21/03/2023]. Para o contexto, ver STOLBA, Vladimir. “The Oath of Chersonesos and the Chersonesean Economy in the Early Hellenistic Period”. In: ARCHIBALD, Zofia; DAVIES, John; GABRIELSEN, Vincent (eds.). *Making, Moving and Managing. The New World of Ancient Economies, 323-31 BC*. Oxford: Oxbow Books, 2005, pp. 298-321; ver também WILLIAMSON, Christina. “As God is my witness. Civic oaths in ritual space as a means towards rational cooperation in the Hellenistic polis”. In: ALSTON, Richard; VAN NIJF, Onno; WILLIAMSON, Christina (eds.). *Cults, Creeds and Identities in the Greek City After the Classical Age*. Leuven: Peeters, 2013, pp. 119-174. Por outro lado, “swearing by common gods such as Zeus, Gaea, and Helios emphasized the common ground between them.” (SOMMERSTEIN, Alan; BAYLISS, Andrew (eds.). *Oath and State in Ancient Greece*. Berlin: De Gruyter, 2013, p. 323).

<sup>68</sup> WRIGHT, Francis Warren. *Studies in Menander*. Baltimore: The Waverly Press, 1911, pp. 40-41.

<sup>69</sup> NILSSON, Martin. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*. Leipzig: Teubner, 1906, p. 427.

<sup>70</sup> “*A Lua e esse malandro do Sol conspiram contra vocês há muito tempo e traem a Grécia para favorecer os bárbaros.*” (Aristófanes, *A Paz*, 406) (Trad. Mario da Gama Kury). Na *Apologia*, Sócrates se defende da acusação de “ateísmo” dando valor divino ao Sol e à Lua em acordo com as divindades aceitas pelos gregos, mas não necessariamente dizendo que as cultua: “[Meleto:] – O que afirmo é que não acreditas absolutamente na existência dos deuses. [Sócrates:] – Ó, admirável Méleto! Como podes dizer semelhante coisa? Então, não considero deuses nem o sol nem a lua, como o admitem os demais homens? [Meleto:] – Não, senhores, juízes, por Zeus; ele ensina que o sol é uma pedra e que a lua é da terra. [Sócrates:] – É Anaxágoras que imaginas acusar, amigo Méleto. Fazes tão pouco caso dos presentes e os consideras ignorantes a ponto de não saberem que nos escritos de Anaxágoras de Clazómenas pululam proposições desse teor?” (Platão, *Apologia*, 26c-26d) (Trad. Carlos Alberto Nunes). A doxografia de Anaxágoras que registra esse ensinamento encontra-se em Diógenes Laércio: “*Anaxágoras sustentava que o sol é uma massa incandescente e maior que o Peloponeso, embora outros autores atribuam essa opinião a Tántalo; ele acrescentava que havia moradas na lua, e, além disso, colinas e ravinas.*” (Diógenes Laércio, *Vidas*, II, 8) (Trad. Mario da Gama Kury). Deste modo, dando-

século V a.C., mas “só se tornou canônica muito depois”<sup>71</sup>. De fato, o único lugar de culto dedicado especificamente a Helios (categoricamente atestado somente no final do século V a.C.) era em Rhodes – a cidade formada por sinecismo, na ilha homônima, entre Ialyssos, Lindos e Cameiros, em 408 a.C. (segundo Diodoro Sículo)<sup>72</sup>. Aparentemente, não há, em seu culto rodiano, qualquer inclinação monoteísta, Helios (tal como Atena em relação a Atenas) sendo o patrono e protetor da cidade<sup>73</sup>. Mas as festas dedicadas a ele em Rhodes tinham fama entre os gregos: a *Halieia* (Ἀλίεια τὰ μεγάλα) era celebrada de quatro em quatro anos, comportando jogos, musicais e quando quadrigas, representando o sol, eram mergulhadas no mar<sup>74</sup>.

---

se plausibilidade histórica à cena da *Apologia*, entendemos que “*the average Athenian of the time of Sokrates could be startled and shocked by the views of Anaxagoras that the sun and the moon were not divine powers but mere material bodies.*” (FARNELL, *The Cult of the Greek States*, Vol. 5, p. 418).

<sup>71</sup> PARKER, Robert. “Helios”. In: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony (eds.). *Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012 [4<sup>th</sup> ed.], Vol. 1, p. 655. Parte da prosopografia sobre Helios desta seção foi investigada e incorporada a partir das sugestões bibliográficas de Parker neste artigo. Já no mundo helenístico, Calímaco (~ 310-240 a.C.) comenta, de passagem, a imperfeita “solarização” de Apolo em sua época, ao dizer que ainda há... “(...) οὕτῳ καὶ Ἀπόλλωνα παναρκέος Ἡλίοιο | χῶρι διατμήγουσι καὶ εὗποδα Δησοίνην | Ἀρτέμιδος [...] aqueles que distinguem Apolo do arrogante Sol, e de Artemis, aquela dos belos pés, a filha de Deméter]” (Callimachus, *Hecale*, fr. 302 [= Hollis, fr. 103]. In: CALLIMACHUS. *[Opera omnia]*. Richard Pfeiffer (ed.). Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1949, p. 278).

<sup>72</sup> Cf. Diodoro Sículo, Biblioteca, XIII, 75. Não há, ao que tudo indica, qualquer “*evidence for a cult of Helios before the late fifth century BC, although votive inscriptions from the late Archaic period to Kerkaphos, son of Helios and father of the eponymous founders, do indicate the existence of cult practice in connection with the mythical past of the island. Even if Helios was worshipped at an earlier date, it is clear that his cult took a whole new dimension after the foundation of the new polis in 408/7 BCE. However, despite the many occurrences of the god’s name in the epigraphic evidence, as far as the practicalities of the cult are concerned, our knowledge is surprisingly limited. The location of the god’s sanctuary in the city of Rhodes remains uncertain to this day.*” Na nota 15: “*It has been suggested that the names of some Rhodian patrai (Haliadai, Haliatadai, Haliotadai) indicated the existence of a private, gentilicial, cult of Helios before the synoecism (Morelli 1959:95), but this hypothesis cannot be substantiated.*” (PAUL, Stéphanie. “Local Pantheons in Motion: Synoecism and Patron Deities in Hellenistic Rhodes”. In: *CHS Research Bulletin*, Vol. 3, nº 2 (2015), [pp.] 2§4. Disponível em: <http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:PaulS.Local-Pantheons-in-Motion.2015>. Acesso em: 05 mar. 2023. A referência a Morelli diz respeito a MORELLI, Donato. *I culti in Rodi* (= *Studi Classici e Orientali*, Vol. 8, 1959). Pisa: Libreria Goliardica, 1959).

<sup>73</sup> Píndaro fornece uma narrativa poética para o nascimento de seu culto na ilha de Rhodes: quando, após a Titanomaquia, Zeus e os Imortais partilharam seus reinos e funções, Helios não estava presente e a ele não foi designado nenhum “*lote de terra*” [λάχος]. Neste momento, Rhodes ainda não existia, “*oculta sob o abismo de ondas salgadas*”. Assim, Helios era um deus “*sem quinhão*” [χώρας], um “*deus puro*” [ἀγνὸς θεός], quer dizer, um deus sem culto. Helios recusou uma eventual nova partilha de territórios, mas, prevendo o surgimento de uma nova terra do fundo do mar, fez com que Zeus, diante de uma das parcas (Lachesis), fizesse o juramento divino (similar ao que aparece na *Iliada*, XV, 37), comprometendo-se a, uma vez aparecida uma nova cidade, que esta lhe seria dedicada. Efetivamente, Rhodes é o nome da personificação divina da ilha, e tornou -se esposa de Helios. Cf. Píndaro, *Olímpicas*, VII, 54 e ss. (PINDARE. *Olympiques*. Aimé Puech (ed.). Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 97).

<sup>74</sup> Xenofonte de Éfeso faz menção à *Halieia* nas *Efesíacas*: “Hippotoos entregou-se essa noite ao repouso e, desde o dia seguinte, pensou em continuar sua viagem. Mas, naquele dia, os de Rhodes celebravam uma grande festa pública em homenagem a Helios. Houve procissão solene, sacrifícios e os rodianos, em grande número, participaram da festa. Leucon e Rhode compareceram, menos para participar das celebrações do que para obter notícias de Anthia. Conduzida por Hippotoos, Anthia foi ao santuário. Diante das oferendas que lembram a ela os dias felizes do passado, disse: Helios, tu, cujo olho recaiu sobre todos os humanos, sozinha, infeliz que eu

Nas epopeias homéricas, as funções de Helios são minimizadas ou confundidas com outras divindades (como Hyperion): Zeus, o mais poderoso dos deuses em Homero e em Hesíodo, portador dos raios, é o deus da tempestade e do “céu escuro”, e nada tem de solar<sup>75</sup>.

Esse relativo desinteresse mitológico pela centralidade do Sol entre os gregos anteriores à época helenística é surpreendente, sobretudo, se considerarmos o solar sob o esquema de pares contrários onde se opõe a racionalidade (associada à luz e ao dia) à irracionalidade (associada à escuridão e à noite): lugar-comum utilizado *ad nauseam* em diversas narrativas culturais mediterrânicas e que praticamente define a metáfora-base (luz = razão) do que se considera o pensamento dito ocidental<sup>76</sup> – e que tem nos filósofos gregos da época clássica alguns de seus principais defensores<sup>77</sup>.

---

sou, não obtive teus favores. Antes, aqui, em minha felicidade, eu vim, com Habrocomes, te adorar e oferecer sacrifícios. Dizia-me feliz, então. Hoje, livre que eu estava, eis-me aquiescava e cativa, aí de mim, depois de tanta felicidade! Volto sozinha para Éfeso, e meus pais vão me rever sem Habrocomes.” (Xenofonte de Éfeso. *As Efesiacas*, V, 11,2-4) (XENOPHON D'ÉPHÈSE. *Les Éphésiaques, ou le roman d'Habrocomès et d'Anthia*. George Dalmeyda, ed. Paris: Les Belles Lettres, 1962, pp. 72-73). Na doxografia de Eumelus de Corinto (considerado, pela tradição, o autor do poema épico perdido Titanomaquia), três fragmentos atribuídos a ele atestariam que, por volta do século VIII a.C., já circulava entre os gregos a tópica do carro solar conduzido por cavalos: Ateneu, *Dipnosofistas*, 470b: “Theolytus no Livro II de seus Anais diz que o Sol navega [sobre o Oceano] em um caldeirão, o primeiro a dizer isso sendo [, na verdade,] o autor da Titanomaquia”. || Escolia sta (T) em um manuscrito da Ilíada: “O autor da Titanomaquia também diz que os cavalos do Sol eram dois machos e duas fêmeas.” || Higino, *Fábulas*, 183: “[os quatro cavalos do carro do Sol eram:] Eous, [que significa] ‘através dele o céu gira’. Aethops, [que significa] mais ou menos ‘flamejante’, ‘aquele que amadurece o produto’. Esses cavalos de parelha são machos; o par de [cavalos com] cangas são fêmeas: Bronte, que chamamos de ‘trovão’, e Sterope, que chamamos de ‘raio’. A fonte para isso é Eumelus de Corinto”. (WEST, Martin (ed). *Greek Epic Fragments*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2003, pp. 230-231). As quadrigas solares lançadas ao mar de Rhodes são atestadas pelo gramático romano Sextus Festus, em meados do século II d.C. – que fazia do ritual rodiano um dos ancestrais do october equus romano: “*October equus. (...) Et Rhodii quotannis quadrigas Soli consecratas in mare iaciunt quod is tali curriculo circumvehit fertur mundum* [E testemunham os rodianos, que todos os anos precipitam no mar uma quadriga dedicada ao sol, porque, diz-se, o sol dá a volta ao mundo em um carro deste tipo]” (SEXTUS FESTUS. *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*. Wallace M. Lindsay (ed.). Berlin: De Gruyter, [1913] 1997, p. 190). O rito das bigas também foi associado a outro festival rodiano, a Hippokathesia (cf. MORELLI, I culti in Rodi, pp. 65-66). Sobre o *october equus*, ver MASTROCINQUE, Attilio. “*October Eqvvs*”. In: *Hélade*, Vol. 2, nº 2 (Outubro de 2016), pp. 35-42.

<sup>75</sup> Cf. COOK, Arthur. *Zeus. A Study in Ancient Religion*. 3 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1914-1940.

<sup>76</sup> Denominei esse par de opositos e suas correlações metafóricas como “dualismo chiaroscuro” (cf. VIEGAS, Rafael. “O panteão invisível. Breves notas sobre alguns papéis mágicos gregos”. In: *Codex – Revista de Estudos Clássicos*. Vol. 5, nº 1 (2017), pp. 90-113). Para a discussão, ver CHRISTOPOULOS, Menelaos; KARAKANTZA, Efimia; LEVANIOUK, Olga (eds.). *Light and darkness in ancient Greek myth and religion*. Plymouth (UK): Lexington Books, 2010; e também LANGE, Armin; MEYERS, Eric; REYNOLDS III, Bennie; STYERS, Randall (eds.). *Light Against Darkness. Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

<sup>77</sup> Alguns pré-socráticos não deram valor especial ao Sol: Anaxágoras, como vimos, o reduziu a um mero corpo incandescente, sem qualquer dimensão divina em si. Não é o caso de Sócrates, que aparentemente partilhava, a respeito do sol, tanto a concepção científica, derivada, em larga margem, dos pré-socráticos, quanto a aquiescência em relação aos modelos tradicionais da religião cívica grega Cf. NOTOPOULOS, James. “Socrates and the Sun”. In: *The Classical Journal*, Vol. 37, nº 5 (Feb., 1942), pp. 260-274. Por outro lado, o sol como símbolo e metáfora terá muita importância para Platão. O “Mito da Caverna”, descrito no Livro VII

Essa discussão sobre o solar é importante porque a invocação a Helios aparece em diversos feitiços dos Papiros Gregos Mágicos (particularmente, nos de invisibilidade)<sup>78</sup> – que não serão tratados na tese. Ainda assim, nesses papiros, Helios é antes a denominação grega e sincrética do Ra egípcio que propriamente o deus correspondente Helios da época pré-clássica grega. Em essência, porém, no que tange ao simbolismo divino que se espelha em duas situações concretas da *physis* (noite e dia), a questão é a mesma. Embora os feitiços oníricos listados no *corpus* do capítulo 3 sejam, essencialmente, noturnos – por conta das tópicas necessárias ao entendimento de seu contexto, terei de concentrar a discussão aqui no que envolve a noite (bem como o sono, o dormir e, claro, o sonhar, com suas consequências) –, todo o ciclo do dia poderia estar potencialmente subentendido nas práticas mágicas em geral: a práxis dos PGM não é necessariamente noturna (no que difere dos relatos poéticos das feiticeiras, essencialmente noturnas, das representações doutas, como as de Horácio, Teócrito e Virgílio), diversos feitiços previstos nos manuais em papiro deveriam (a atestação é textual) ser efetuados à luz do dia.

### 2.2.2 *Noite*

O universo onírico, de fato, implica o oposto da perspectiva solar. É certo que a suspensão da vigília, a inatividade e o recolher-se, ao menos em certo sentido anímico, a uma estrita “internalidade” individual (seria melhor dizer, a um momento de interrupção temporária da sociabilidade) aproximam mais facilmente, o sono, da morte<sup>79</sup>. Afinal, Hypnos (Sopor, entre os latinos) é irmão de Thanatos (Leto), segundo várias das genealogias míticas

---

da *República*, pode ser lido como uma apoteose do sol (neste caso, representando a ideia mesma do Bem) enquanto valor central do conhecimento e da razão – tendo as “sombras” como seu exato oposto. Ver FERGUSON, A. S. “Plato’s Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line”. In: *The Classical Quarterly*, Vol. 15, nº 3/4 (Jul. - Oct., 1921), pp. 131-152; NOTOPOULOS, James. “The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. I”. In: *Classical Philology*, Vol. 39, nº 3 (Jul., 1944), pp. 163-172, e *idem*. “The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. II”. In: *Classical Philology*, Vol. 39, nº 4 (Oct., 1944), pp. 223-240.

<sup>78</sup> Para a discussão sobre os PGM (Papiros Gregos Mágicos) ver o capítulo 3, abaixo. Para a invisibilidade nos PGM, ver PHILLIPS, Richard. *In Pursuit of Invisibility: Ritual Texts from Late Roman Egypt*. Durham: American Society of Papyrologists, 2009. Para a importância de Helios nos PGM, ver FAUTH, Wolfgang. *Helios Megistos. Zur Synkretistischen Theologie der Spätantike*. Leiden: Brill, 1995; e PACHOUMI, Eleni. “The Religious and Philosophical Assimilations of Helios in the Greek Magical Papyri”. In: *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 55 (2015), pp. 391-413.

<sup>79</sup> OGLE, Marbury. “The Sleep of Death”. In: *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 11 (1933), pp. 81-117.

da Antiguidade<sup>80</sup>. E isso também vale para algumas mitologias estabelecidas fora dos grandes autores canônicos: um texto de tradição órfica, por exemplo, faz, de modo estrutural, a mesma correlação – neste caso, porém, denominando Hypnos como “rei dos deuses”<sup>81</sup>.

No contexto homérico e hesiódico, o sono, a morte e os sonhos estão claramente associados à Noite<sup>82</sup>. Na verdade, as metáforas (ou quase toda a semântica) associadas ao sono, ao sonho e à morte são facilmente intercambiáveis também em narrativas não mitológicas: “*Se se tratar, de fato, da privação total de sensação, como no sono, quando quem dorme não é perturbado nem pelos sonhos*”, diz Sócrates, na *Apologia* de Platão, “*terá de ser a morte um ganho maravilhoso*”<sup>83</sup>. O *topos* sono-morte, sendo amplamente disseminado, aparece não apenas na prosa filosófica, mas também nas formas líricas

<sup>80</sup> Ora genericamente denominados “irmãos” (*Ilíada*, XIV, 231-237; Hesíodo, *Teogonia*, 212 e 755-766), ora explicitamente irmãos “gêmeos” (*Ilíada*, XVI, 672). Entre os latinos, Virgílio diz que Leto e Sopor são “consanguíneos” (*Eneida*, VI, 278). Sêneca faz ambos derivarem de Astreia, a deusa Justiça dos romanos: “*E tu, ó Sono, dominador dos males [domitor Somne malorum], descanso da alma, parte melhor da vida humana, ó alada prole da mãe Justiça [Astraeae], irmão lânguido da dura Morte [frater durae languide Mortis], que mesclas o falso com a verdade (...)*” (*Hercules furiens*, 1065-1069) (SENECA. *L. Annaei Senecae Tragoediae: Incertorum Auctorum, Hercules [Oetaeus], Octavia*. ZWIERLEIN, Otto (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1986). Valério Flaco (I d.C.) traz a mesma relação (representando o sono sob a imagem romana tradicional, a de “um menino que tem na mão um chifre, de onde derrama a água do esquecimento”): “Ó <Pai> Sono [Somne pater]: ‘À Cólquida te chamo, ó Onipotente, | vindo de todo mundo, e ordeno-te ir à serpe. | Confiada amiúde no teu chifre, domei nuvens, | raios e tudo que no céu brilha. Porém, | ora maior acode, qual teu irmão – a Morte [fratrique simillime Leto]. (...)’” (*Argonautica*, VIII, 70-74) (VALÉRIO FLACO, Gaio. *Cantos Argonauticos*. Trad. Marcio Meirelles Gouvêa Júnior. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, pp. 225-226).

<sup>81</sup> “Sono, senhor de todos os ditosos, dos homens mortais | E de todos os seres vivos quantos a ampla terra sustenta; | Pois és o único a dominar tudo e atingir a todos, | Agriando os corpos em correntes que não foram forjadas em metal, | Tranquilizante, detentor do doce repouso das labutas | E promotor de uma sagrada exortação contra todo sofrimento; | Trazes também o preparo da morte enquanto preservas as almas; | Pois és irmão do Oblívio e da Morte [αὐτοκασίγνητος γὰρ ἔφυς Λήθης Θανάτου τε]” (*Orphei hymni*, LXXXV, 1-8) (QUANDT, Wilhelm (ed.). *Orphei hymni*. Berlin: Weidmann, 1955. Tradução: ANTUNES, Pedro Barbieri. *Hinos Órficos. Estudo geral e comentários filológicos*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH-USP, 2018, p. 265).

<sup>82</sup> Νῦξ δ' ἔτεκε στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν | καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὑπνον, ἔτικτε δὲ φῦλον Ὄνείρων [Noite deu à luz o Destino assustadore e o negro Fim | e a Morte, e deu à luz também o Sono, e ainda toda a raça dos Sonhos] (Hesíodo, *Teogonia*, 211-212) (HESÍODO. *Teogonia. Trabalhos e Dias*. Trad. Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 48). A teogonia de Higino (I a.C.) também associa hierarquicamente a noite, o sono e a morte: *Ex Caligine Chaos: ex Chao et Caligine Nox Dies | Erebus Aether. ex Nocte et Erebo Fatum Senectus Mors Letum | †Continentia Somnus Somnia* (...) [Das Trevas: Caos. Do Caos e da Escuridão: Noite, Dia, | Érebo, Éter. Da Noite e de Érebo: Destino, Velhice, Morte, Destrução, Moderação, Sono, Sonhos (...)] (*Hygini Fabulae*, I, 1. ed. H. J. Rose, 1933).

<sup>83</sup> *Apologia*, 40 d. (Trad. Carlos Alberto Nunes).

gregas<sup>84</sup>, no drama trágico, e em outros tipos de narrativas e formas artísticas<sup>85</sup>, atravessando todo o mundo helenístico e romano<sup>86</sup>.

O sonho, contudo, ainda que dependa de Hypnos, não é uma divindade – embora apareça personificado, mas sem denominação particular (ἐπίκλησις), em certas situações<sup>87</sup>. E, claro, como seria natural dadas as incontáveis narrativas oníricas, não tem uma forma fixa. As personificações antropomórficas que aparecem nos sonhos, bem como as eventuais prosopopeias, são potencialmente infinitas, e, de acordo com algumas narrativas mais tardias, podiam ser fabricadas tanto pela divindade que a envia quanto terceirizadas via outros deuses – através de Morfeu, por exemplo, um dos mil filhos de Hypnos, que tomava a forma onírica humana desejada pelos imortais; da mesma maneira que as formas oníricas animais poderiam ser atribuídas a seu irmão Icelos e, as formas inanimadas, a Phantasos<sup>88</sup>.

Apesar do onírico ser fisiologicamente inseparável do sono (ou ao menos da suspensão do estado de vigília), as reflexões sobre o onírico e suas práticas na Antiguidade

<sup>84</sup> Alcman de Esparta (VII a.C.): “(...) e ela [Astymeloisa] olha | com mais ternura que o sono ou a morte [δύπνω καὶ σανάτω], e não é em vão que ela é doce.” (P.Oxy. 2387, fr. 3, col. 2 = Alcman III, vv. 61-63. In: *Poetae Melici Graeci*. PAGE, David (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 12); Eveno de Paros (V a.C.): “De Baco, nem muito nem pouco é a melhor medida: | é ele a causa de tristeza e de loucura. | Agrada se misturado, quarto parceiro de três ninfas; | depois, é muito adequado aos tálamos. | Mas se cheira demasiado, põe a correr os Amores | e afunda-nos num sono vizinho da morte [βαπτίζει δύπνωι, γείτοι τοῦ θανάτου]” (*Antologia Palatina*, 11, 49 = Euenus, frg. 2. In: *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. WEST, Martin (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1971, Vol. II, p. 65). (Tradução: *Antologia Grega. Epigramas de Banquete e Burlescos (Livro XI)*. Trad. Carlos Martins de Jesus. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021, p. 47). Já na época helenística, Teócrito usa uma fórmula particular, ao falar do belo e desafortunado Endymion, preso por Selene em um estado de hibernação eterna, similar à morte, como “dormindo um sono inflexível [ἄτροπον, i.e., rígido, sem retorno, eterno]”: ζαλωτὸς μὲν ὁ τὸν ἄτροπον ὕπνον οἰών Ἐνδυμίῳ (*Idílios*, III, 49-50. In: THEOCRITUS. [Opera omnia]. GOW, Andrew (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1952, Vol. 1, pp. 32-33).

<sup>85</sup> Silio Italico (~28-103 d.C.) usa a correlação metafórica entre sono e morte em um passo da sua epopeia sobre a Segunda Guerra Púnica: “Nox similes morti dederat placidissima somnos. | uisa uiro stare effigies ante ora parentis | atque hac aspectu turbatum uoce monere: (...) [A profunda quietude da noite trouxe um sono profundo como a morte, até que ele sonhou que o fantasma de seu pai estava diante de si e o advertiu assim, enquanto ele estava consternado com a aparição: (...)]” (*Punica*, XV, 180-182) (SILIUS ITALICUS. *Sili Italici Punica*. DELZ, Joseph (ed.). Stuttgart: Teubner, 1987, p. 395).

<sup>86</sup> MCNALLY, Sheila. “Ariadne and Others: Images of Sleep in Greek and Early Roman Art”. In: *Classical Antiquity*, Vol. 4, nº 2 (Oct., 1985), pp. 152-192; STAFFORD, Emma. “Aspects of Sleep in Hellenistic Sculpture”. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, nº 38 (1991-1993), pp. 105-120.

<sup>87</sup> Por exemplo, *Ilíada*, II, 8. Comento esta passagem mais abaixo. Para a importância da epíclese, no sentido de “nomenclatura” e “atribuição”, ver BRULE, Pierre. “Le langage des épíclèses dans le polythéisme hellénique. L'exemple de quelques divinités féminines”. In: *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, nº 11 (1998), pp. 13-34; GAGNÉ, Renaud “Sémantiques de l'épithète divine: origines et compétence”. In: BONNET, Corinne; PIRONTI, Gabriella (eds.). *Les dieux d'Homère III. Attributs onomastiques* (Kernos, Supplément 38). Liège: Presses Universitaires de Liège, 2021, pp. 23-54.

<sup>88</sup> Para Morfeu dando forma humana a um sonho, ver Ovídio, *Metamorfoses*, XI, 633-643. Para a personificação entre os antigos gregos, ver DIETRICH, Bernard. “Divine Personality and Personification”. In: *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, nº 1 (1988), pp. 19-28; e, sobretudo, STAFFORD, Emma; HERRIN, Judith (eds.). *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*. Aldershot: Ashgate, 2005.

não são necessariamente estruturadas a partir do que objetivamente aconteceria com a alma *durante o sono*. Na verdade, como veremos, há mesmo uma dificuldade (revelada, por exemplo, na análise lexical dos textos homéricos) em se estabelecer o sonho como uma atividade anímica *stricto sensu* – no sentido de ser uma ação que depende exclusivamente da psique e de nenhuma outra instância exterior.

Além disso, diversas teorias oníricas da Antiguidade, sobretudo as de fundo médio e neoplatônico, pensam o sonho como parte do *continuum* de possibilidades humanas de conexão com o divino<sup>89</sup>.

Em diversos casos, o sonho, embora entendido como intrínseco ao sono e correlato às propriedades anímicas, aparece como uma manifestação em uma cadeia maior de dispositivos, que vai, do devaneio sem maiores consequências, ao profético-oracular – diminuindo-se, assim, a imanência e a excepcionalidade dos sonhos no contexto exclusivo das experiências humanas autônomas.

Nem todos os intérpretes o entendem assim, claro, e cada caso precisaria ser analisado separadamente. Seja como for, o universo onírico que se depreende da análise dos PGM tangencia diversas concepções doutas e artísticas, mas a *praxis* mágica tem suas próprias agendas e pressupõe o sonho, sobretudo, como um *artefato* que pode ser dominado e utilizado pelos praticantes.

Por conta disso, um breve levantamento histórico das interpretações doutas, bem como dos modelos oníricos que aparecem em diferentes formas narrativas (mitológicas, épicas, dramáticas), oferece o contraste necessário para estabelecer as particularidades do onírico mágico dos PGM.

## 2.3 Homero

---

<sup>89</sup> Como Calcídio (IV d.C.) e Macróbio (IV-V d.C.). Para uma análise sintética e essencial do contexto, ver KRUGER, Steven. *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, em particular o cap. 2.

O sonho se dá em diferentes contextos e propósitos diegéticos nos poemas homéricos<sup>90</sup>. Isso, certamente, afeta a capacidade de se deduzir uma correspondência direta entre os textos e as crenças e práticas culturais efetivas que lhe seriam contemporâneas. Em Homero, o léxico onírico principal (ὄνειρος e ἐνύπνιος, com suas respectivas variantes) já é aquele que, com flutuações semânticas, vigorará posteriormente: ἐνύπνιος é menos importante, e aparece apenas duas vezes nos poemas<sup>91</sup>; muito mais relevantes são ὄνειρος, ὄνειρος e variações, que registram a grande maioria das ocorrências oníricas<sup>92</sup>. A partir desse mapeamento, podemos dizer que o sonho é entendido, em geral, nessas narrativas, como um acontecimento essencialmente divino: na maioria das situações, o sonho (ὄνειρος e variantes) é enviado (pelos deuses) e recebido (pelo ser humano). Deste modo, apesar de se realizar *no indivíduo*, ele não é produto *do indivíduo*: o sonho se “incorpora” (por ação direta ou indireta, mas nunca por ação voluntária do sonhador), de fora para dentro, por assim dizer, em todo aquele que o experimenta<sup>93</sup>.

Com a expressão “o sonho se incorpora” não quero dizer que entendo o processo onírico homérico como uma experiência que poderíamos denominar, antropológicamente,

<sup>90</sup> LEVY, Edmond. “Le rêve homérique”. In: *Ktèma : civilisations de l’Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, nº 7 (1982), pp. 23-41; BRILLANTE, Carlo. “Scene oniriche nei poemi omerici”. In: *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici*, nº 24 (1990), pp. 31-46; MARINI, Nicoletta. *Pallidi fantasmi. Apparizioni di sogni in Omero e in Erodoto*. Milano: Carlo Signorelli Editore, 2004.

<sup>91</sup> *Ilíada*, II, 56 (no Sonho de Agamêmnon); *Odisseia*, IV, 495. Nestes dois casos, ἐνύπνιος é o termo que designa a visão em si do sonho, quer dizer, a imagem que é vista, no sonho, pelo sonhador. Cf. CASEVITZ, Michel. “Les mots du rêve en grec ancien”. In: *Ktèma: civilisations de l’Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, nº 7 (1982), pp. 67-73.

<sup>92</sup> Na *Ilíada*, temos: I, 63 (discurso de Aquiles durante a cólera de Apolo, ὄνειρος aqui está na expressão em que ele se refere aos intérpretes de sonhos); II, 6, 8, 16, 22, 56, 80 (no Sonho de Agamêmnon); V, 150 [148-150] (Abante e Políido, filhos do “intérprete de sonhos” Eurídamante, mortos por Diomedes); X, 496 [494-497] (Diomedes descrito como “sonho maligno”, tirando a vida do rei Reso durante a noite); XXII, 199 [199-201] (perseguição de Aquiles a Heitor, descrita nesses termos: “*Tal como quando num sonho quem persegue não alcança quem foge, | mas nem um consegue fugir, nem o outro consegue persegui-lo*”); XXIV, 677-691 (o sonho de Príamo, enviado por Hermes; neste caso, porém, o onírico não é identificado por nenhum *lemma* específico e sim pelo contexto e pela frase: “[682] [Hermes] postou-se junto a sua cabeça [a de Príamo] e disse:”).

Na *Odisseia*, temos: IV, 841 [794-841] (Penélope); VI, 49 [15-50] (Nausicaa); XI, 207, 222 [204-222] (sonho e a alma dos mortos); XIV, 495 [482-498] (falso sonho de Odisseu); XIX, 541, 547, 555, 560, 562, 568, 581 [535-581] (o Grande Sonho de Penélope); XX, 87, 90 [87-90] (Penélope); XXI, 79 [78-79] (Penélope); XXIV, 12 [10-14] (*demos* dos sonhos). Para um inventário dos sonhos em Homero, em Hesíodo e nos trágicos, ver (o antigo, mas ainda útil) MESSER, William. *The Dream in Homer and Greek Tragedy*. New York: Columbia University Press, 1918.

<sup>93</sup> Pode parecer óbvio, logo, desnecessário, dizer que o sonho nunca se dá “por ação voluntária do sonhador”. No entanto, como veremos na análise dos PGM, alguns feitiços são elaborados na pressuposição de que o sonho pode ser controlado, enviado ou recebido pelos indivíduos a partir de certos procedimentos e sob determinadas circunstâncias.

de “transe” ou de “possessão”<sup>94</sup> – terminologia que, apesar de inflacionada por um uso muito indiscriminado, tem seu lugar na análise de certas dinâmicas profético-divinatórias da Antiguidade<sup>95</sup>. O sonho não muda o estado anímico do indivíduo, que, dormindo, não apresenta, segundo as narrativas, nenhum tipo disso que poderíamos chamar hoje de *dissociação psíquica* (uma maneira de enquadrar os fenômenos de transe no contexto da medicina contemporânea)<sup>96</sup>. No mesmo sentido, em Homero, descontadas as contingências de enredo e o fantástico das intercorrências diegéticas (deuses antropomórficos se comunicando com mortais, por exemplo), não há nada de místico ou irracional no subtexto dos sonhos<sup>97</sup> – ou, para usar o léxico onírico freudiano, não há nada de irracional em sua configuração *manifesta*<sup>98</sup>. Ao contrário, os exemplos estruturam-se em alguns poucos

<sup>94</sup> Há muitos problemas relativos a esses dois conceitos e sua efetiva aplicabilidade e alcance metodológico, uma vez que a terminologia me parece utilizada de modo muito generalizado e pouco rigoroso – por isso, eu os retirei do campo de análise. Alguns termos associados à ideia de possessão – como, entre os francófonos, “*enthousiasme*” (do grego ἐνθουσιασμός) ou, entre os anglófonos, “*ecstasy*” (ἔκστασις) – foram frequentemente utilizados, na primeira metade do século XX (uma vez que atestados como terminologia presente nas próprias fontes antigas), para denominar o que seriam as dimensões do transe e da possessão no campo histórico dos estudos da Antiguidade. Mas, enquanto categorias quase sempre aplicadas livremente, sem qualquer base neurocientífica, e pressupondo uma psicofisiologia “natural” e indistinta a todos os agentes “em transe” (sem muitas vezes levar em conta, por exemplo, questões econômicas, de hierarquia, de estamento social, de gênero, raça, bem como os diversos contextos educativos, a instrumentalização política das cenas onde aparecem etc. que configuram, na prática, as diferentes dimensões do que caracterizaria o processo de possessão – além de, frequentemente, homogeneizar o testemunho heterogêneo das fontes), seu estatuto é, na minha opinião, controverso e precisa ser utilizado com reservas. Ver, como exemplo, DELATTE, Armand. “Les conceptions de l’enthousiasme chez les philosophes présocratiques”. In: *L’Antiquité classique*, Tome 3, fasc. 1 (1934), pp. 5-79.

<sup>95</sup> É o caso, por exemplo, da Pítia em Delfos. Cf. MAURIZIO, Lisa. “Anthropology and spirit possession: A reconsideration of the Pythia’s role at Delphi”. *The Journal of Hellenic Studies*, 115 (1995), pp. 69-86.

<sup>96</sup> O vocabulário aqui é psiquiátrico. Embora não seja, evidentemente, o foco deste trabalho discutir as abordagens médicas contemporâneas (muito porque as categorias psiquiátricas também são, em grande medida, historicamente construídas, e nem sempre fáceis de transportar para fora do *milieu* ocidental da atualidade), é importante frisar que o ICD-10 (seguido pelo DSM-5 TR) define transe e possessão, se ocorrendo fora do contexto mágico-religioso, como tipos de distúrbios dissociativos: “ICD-10 | V. Mental and behavioral disorders | F40-F48. Neurotic, stress-related and somatoform disorders | F44.3. Trance and possession disorders: *Disorders in which there is a temporary loss of the sense of personal identity and full awareness of the surroundings. Include here only trance states that are involuntary or unwanted, occurring outside religious or culturally accepted situations*”. Cf. BHAVSAR, Vishal; VENTRIGLIO, Antonio; BHUGRA, Dinesh. “Dissociative trance and spirit possession: challenges for cultures in transition”. In: *Psychiatry and Clinical Neurosciences* 70 (2016), pp. 551-559.

<sup>97</sup> O trabalho clássico – embora muito ligado às discussões sobre “mentalidade primitiva”, “pensamento pré-lógico” e outros lugares-comuns antropológicos do início do século passado – sobre o que seria “irracional” no contexto da Grécia antiga, permanece sendo DODDS, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951. O capítulo IV (“Dream-Pattern and Culture-Pattern”) é particularmente importante para mapear a concepção que a *scholarship* da primeira metade do século XX montou a respeito dos sonhos na Antiguidade, sob influência da Antropologia clássica.

<sup>98</sup> Esse nomenclatura básica da análise dos sonhos foi apresentada pela primeira vez, por Freud, em sua *Interpretação dos Sonhos* (1900). A terminologia latente/manifesto é detidamente trabalhada no capítulo VI e vai ser retomada no pequeno tratado *Sobre os Sonhos*, de 1901. Ambos os textos estão reunidos na *Gesammelte Werke*, Vol. 03. Frankfurt/London: S. Fischer Verlag/Imago, 1961. Para o português, utilizei os textos que saíram na edição das *Obras Completas*, de Freud: Vol. 4 (*Interpretação dos Sonhos*) e Vol. 5 (*Sobre os Sonhos*).

vetores, facilmente discerníveis, que reproduzem, sob a superfície imediatamente extraordinária dos *mirabilia*<sup>99</sup>, ações, gestos e situações, em última análise, totalmente humanas e racionais: não vemos nenhuma diferença substancial entre o que é dito aos personagens no sonho e o que poderia ser dito a eles durante a vigília, e aquilo que é dito oníricamente não tem, via de regra, nada de “sobrenatural” em si (muito pelo contrário).

Na verdade, o processo onírico homérico possui, fundamentalmente, uma estrutura *comunicacional*: sendo oriundo de fora da psique, o sonho é, em última análise, concebido como uma informação. A relação que se estabelece, na *generalidade* do sistema onírico homérico (há exceções, como veremos abaixo), é entre emissor (divindade, ativo) e receptor (ser humano, passivo), e a atividade onírica seria o meio pelo qual se efetua essa comunicação. Neste esquema – que, repito, é antes narrativo que necessariamente dotado de real representatividade antropológica –, a própria noção de sonho é passiva, em certa medida, uma vez que o ser humano não sonha ele próprio, mas, por diversas razões, recebe o sonho de outrem<sup>100</sup>.

Essa dimensão informacional do sonho pode ser pensada, por exemplo, à luz de diferentes teorias da comunicação<sup>101</sup>. Nesta tese, eu somente apontei superficialmente

---

Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras. Agradeço a Marcelo Cattan (PUC-Rio) a leitura conjunta, atenta e minuciosa dos capítulos II a VI da *Traumdeutung*, e pelos debates acerca da metodologia e da teorização geral do onírico em Freud – durante o primeiro semestre da pandemia de Covid-19. Meu objetivo não é, evidentemente, fazer aqui mais uma tentativa de atualização de Freud para o mundo clássico, mas a nomenclatura descritiva do universo onírico feita por ele é útil por ser de conhecimento comum, e, por conta disso, faço uso dela na tese – mas não necessariamente do modo técnico e estrito com que os termos aparecem em sua obra.

<sup>99</sup> A presença de uma forma autômata no sonho, como o *eidolon* de Pátroclo, para ficar no exemplo mais fantástico.

<sup>100</sup> “I sogni omerici non prendono iniziative autonome, si limitano a riferire al dormiente il messaggio loro affidato.” BRILLANTE (1990), p. 31.

<sup>101</sup> No modelo proposto por Jakobson, por exemplo, e faço uso constante dessa terminologia em meu texto, temos seis aspectos fundamentais (em duas tríades, remetente-mensagem-receptor; contexto-código-contato) que estruturam o circuito da informação: 1) remetente (ou codificador, quem envia a mensagem); 2) mensagem (produzida dentro de um código linguístico compartilhado); 3) contexto (ou referente, que precisa ser apreensível pelo destinatário); 4) código (que deve ser “*total ou parcialmente comum ao remetente e ao destinatário*”); 5) contato (canal por onde se estabelece a comunicação, incluindo-se aí as condições mentais e psicológicas que a permitem); 6) destinatário (receptor ou decodificador). Cf. JAKOBSON, Roman. “Closing Statement: Linguistics and Poetics”. In: SEBEOK, Thomas (ed.). *Style in Language*. New York/London: MIT Press/ Wiley & Sons, 1960, pp. 350-377. Traduzido como “*Linguística e Poética*”. In: JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1970, pp. 118-162, cit. pp. 121-122. Entretanto, abordagens mais contemporâneas, para onde convergem teoria dos grafos, modelagens estatísticas, computacionais etc., permitem sistemas mais sofisticados, que servem sobretudo para perceber conexões pouco visíveis do ponto de vista puramente semântico. Ver, p. ex., MOTA, Natália; COPELLI, Mauro; RIBEIRO, Sidarta. “Graph Theory Applied to Speech. Insights on Cognitive Deficit Diagnosis and Dream Research”. In: POIBEAU, Thierry; VILLAVICENCIO, Aline (eds.). *Language, Cognition, and Computational Models*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 81-98. Aprofundarei a relação do sonho antigo junto a esses modelos computacionais no capítulo 3.

algumas estratégias analíticas convergentes com esse parâmetro comunicacional. Entretanto, no material preparatório ao texto final, desenvolvi um conjunto de metodologias para análise de um sonho (o “Sonho de Hécuba”, descrito em um texto latino do século IX d.C., o *Excidium Troiae*) e, nesse material, há uma análise mais detida desse tipo de *framework*<sup>102</sup>.

### 2.3.1 A relação onírica no campo divino-humano

Diversas passagens da *Iliada* e da *Odisseia* dão conta tanto dessa origem divina (sobretudo por conta do léxico em torno de ὄνειρον) quanto desse circuito geral ativo-passivo entre emissor e receptor (que define o campo da informação).

Partindo-se dessa estrutura comunicacional – especialmente se considerarmos que o ἐνύπνιον, entendido aqui como o sonho em si, não designa (como acontecerá mais tarde) um *tipo* de sonho, mas apenas o modo como se dá seu conteúdo manifesto –, o sonho (quer dizer, a coisa enviada, a mensagem) pode facilmente se constituir como uma entidade autônoma, sobretudo se a relação acontece sob as ordens de um remetente divino.

No mesmo sentido, se ele nasce informe, o sonho pode chegar ao sonhador, por exemplo, na forma de algum familiar ou conhecido – sendo, portanto, não de modo informe, mas nessa forma familiar, que a comunicação se estabelece:

Os outros deuses e os homens, senhores de carros de cavalos,  
dormiram toda a noite. Só a Zeus não tomou o sono suave,  
mas ponderava em seu espírito como poderia trazer honra  
a Aquiles, matando muitos junto às naus dos Aqueus.  
5 No espírito lhe surgiu então a melhor deliberação:  
enviar um sonho nocivo [οὐλόν ὄνειρον] ao Atrida Agamêmnon.  
E falando-lhe proferiu palavras aladas:  
“Vai agora, ó sonho nocivo, até as naus velozes dos Aqueus.  
Quando chegares à tenda do Atrida Agamêmnon,  
10 com verdade lhe diz tudo como te ordeno:  
manda-o armar depressa os Aqueus de longos cabelos,  
pois agora lhe seria dado tomar a cidade de amplas ruas  
dos Troianos, porquanto se não dividem já os imortais  
que no Olimpo têm sua morada (a todos convenceu  
15 Hera suplicante), mas concedemos-lhe que ganhe a glória.”  
Assim falou. Partiu o sonho, assim que ouviu as palavras.  
Chegou rapidamente às naus velozes dos Aqueus  
e foi ter com o Atrida Agamêmnon. Encontrou-o  
a dormir na tenda; sobre ele se derramava o sono imortal.  
20 Postou-se junto à sua cabeça com a forma do filho de Neleu,  
Nestor, a quem entre os anciãos mais honrava Agamêmnon.  
Assemelhando-se a ele, assim lhe falou o sonho divino:  
“Tu dormes, ó filho do fogoso Atreu, domador de cavalos.

<sup>102</sup> Por constituir um outro capítulo, demasiado longo, e que acabou fugindo do escopo geral da tese, o texto não foi incluído nesta versão final.

Não deve dormir toda a noite o homem aconselhado,  
**25** a quem está confiada a hoste, a quem tantas coisas preocupam.  
 Mas agora presta rapidamente atenção. Sou mensageiro de Zeus,  
 que embora esteja longe tem grande pena e se compadece de ti.”  
*(Ilíada, II, 1-27) (Trad. Frederico Lourenço)<sup>103</sup>*

Nesta passagem, Zeus não é ele mesmo o artífice da *forma* sonhada: o mandatário divino envia um sonho e, ao que tudo indica, este, de modo autônomo, toma a forma de um ente conhecido do sonhador para realizar a tarefa de entregar a mensagem do deus. Entretanto, no poemas homéricos, há ao menos um exemplo de manufatura divina direta na concepção imagética do sonho. Neste caso, a deusa Atena molda o sonho voluntariamente, criando um εἴδωλον similar a uma pessoa real:

**795** Foi então que pensou outra coisa a deusa de olhos garços Atena.  
 Criou um fantasma [εἴδωλον ποίησε], que assemelhou ao  
 corpo de uma mulher,  
 Iftima, filha do magnânimo Icário,  
 a quem desposara Eumelo, que vivia em Feras.  
 Mandou o fantasma para casa do divino Odisseu,  
**800** para junto de Penélope, que chorava e se lamentava,  
 para que desistisse do pranto e do choro lacrimejante.  
 Entrou no quarto pela correia da tranca,  
 postou-se junto à cabeça de Penélope e assim disse:  
 “Tu dormes, Penélope, entristecida no teu coração?  
**805** Os deuses que vivem sem dificuldades não querem  
 que tu chores nem te lamentes, pois ainda regressará  
 o teu filho. Nenhuma ofensa ele cometeu contra os deuses.”  
 Falando-lhe, assim respondeu a sensata Penélope,  
 suavemente adormecida junto às portas dos sonhos:  
**810** “Porque aqui vieste, ó minha irmã? Anteriormente não tinhas  
 o hábito de aqui vires, pois vives num palácio lá longe.  
 Dizes-me para desistir do choro e do pranto abundante  
 que me atormenta o coração e o espírito”.  
*(Odisseia, IV, 795-813) (Trad. Frederico Lourenço)*

### 2.3.2 A relação onírica no campo humano-humano

Em outras ocasiões, porém, quando, por exemplo, se sonha com um personagem falecido, a experiência onírica é entendida de modo diferente: ainda como um tipo de comunicação, mas, neste caso, entre indivíduos. Aqui, o sonho não é exatamente um “conteúdo”, um pacote informacional oferecido ao sonhador pelo desejo divino, mas concebido como algo (um diálogo) que ocorre aparentemente a partir do desejo de quem é

<sup>103</sup> Nas *Metamorfoses*, Ovídio narra a história da rainha Alcione, que, desconhecendo a morte de seu marido, o rei Ceix, ainda libava a Minerva para mantê-lo a salvo em sua expedição marítima até o oráculo de Claros. Minerva apieda-se dela, encarrega Iris de ir ao reino do Sono para ordenar-lhe que interceda junto a Alcione. Este, por sua vez, envia seu filho Morfeu, “o mais habilidoso imitador de homens”, para aparecer em sonho à rainha sob a figura do rei e contar o acontecido (*Metamorfoses*, XI, 400-750).

ativo no sonho: a parte volitiva e ativa, neste caso, não é, paradoxalmente, a do sonhador adormecido (que é meramente visitado por outrem), mas a do sonhado, quer dizer, de alguém ou algo que “existe”, de fato, que está fora da psique do sonhador e que ocupa, durante um certo tempo, um lugar no material manifesto deste último. Sob estas circunstâncias, o sonho ocorre na interrelação entre indivíduos claramente enunciados, muito embora o indivíduo sonhador e o indivíduo sonhado estejam em dimensões materiais diferentes: os vivos no plano da imanência visível e ordinária da *physis*; os mortos em outro território (também na *physis*, pois tudo está nela, mas em um plano topológico diferente<sup>104</sup>), na outra margem do Aqueronte, no Hades, saindo momentaneamente de lá, à noite, para altercar durante o repouso noturno do sonhador.

A imagem de Pátroclo, já morto, que aparece a Aquiles durante o sono, por exemplo, não é uma lembrança que está na pura imaginação do sonhador, mas uma *psykhé* (ou algo dotado dela), uma espécie de *eidôlon*<sup>105</sup>, que pensa, fala, anda, tem emoções, usa roupas e ocupa um espaço delimitado ao lado do corpo adormecido do herói: trata-se de uma forma real do morto, espécie de rematerialização do indivíduo, com todas as características que este possuía em vida, mas que, neste caso, assim como no passo do canto IV da *Odisseia* citado acima, só é passível de aparecer em sonho.

Mas junto da orla do mar marulhante estava Aquiles deitado,  
**60** gemendo profundamente no meio dos numerosos Mirmidões  
 em espaço aberto, onde as ondas rebentavam na praia.  
 Mas quando sobreveio o sono que, suavemente derramado  
 à volta dele, lhe deslassou as angústias do espírito (pois moídos  
 estavam os membros de perseguir Heitor até Troia ventosa),  
**65** aproximou-se a alma [ψυχή] do infeliz Pátroclo,  
 em tudo semelhante a ele na altura e nos lindos olhos  
 e na voz; e era a mesma a roupa que vestia no corpo.  
 Postou-se junto à cabeça de Aquiles e assim lhe disse:  
 “Tu dormes, ó Aquiles, e já te esqueceste de mim.  
**70** Enquanto era vivo não me descuraste; só agora que estou morto.  
 Sepulta-me depressa, para que eu transponha os portões de Hades.  
 À distância me mantêm a fastado as almas, fantasmas dos mortos;  
 não deixam que a elas eu me junte na outra margem do rio:

<sup>104</sup> “Le surnaturel n'existe pas dans la pensée antique, en tant qu'au-delà de la nature: le terme n'a pas d'équivalent direct en grec ni en latin. Tout ce qui est dans le monde est naturel, toutes les puissances invisibles qui interviennent dans les destinées et l'ordre des choses appartiennent à la nature” (BECHEC, Claire. *La vie surnaturelle dans le monde gréco-romain*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 73).

<sup>105</sup> “He [Homero] never says, as later poets often do, that the dreamer ‘thought’ he saw this or that. The figures seen in dreams are real figures, either of the gods themselves or a ‘dream spirit’ sent by them, or a fleeting ‘image’ (eidôlon) that they allow to appear for a moment” (ROHDE, Erwin. *Psyche, the Cult of Souls & Belief in Immortality Among the Greeks* (original alemão, Psyche, 1890-1894). 2 Vols. New York: Harper & Row, 1966, Vol. 1, p. 7. Ver também, BRILLANTE (1990), p. 31; e CAVINI, Walter. “Φαντασμα. L’immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno” In: *Medicina nei Secoli. Arte e Scienza*, 21/2 (2009), pp. 737-772.

em vão estou a vaguear pela mansão de amplos portões de Hades.

75 Dá-me a tua mão, com lágrimas te suplico; pois nunca mais voltarei do Hades, após me terdes dado o fogo que me é devido.”  
(*Iliada*, XXIII, 59-76) (Trad. Frederico Lourenço)

Nada infere, nesta passagem, que Pátroclo entre em contato com Aquiles por conta de uma ordem divina. O esquema estrutural aqui continua baseado entre emissor (ativo) e receptor (passivo), mas, neste caso, pressupõe-se que o emissor (o εἴδωλον de Pátroclo), embora “impotente”<sup>106</sup>, sem o sopro vital, seja dotado de vontade própria.

É verdade que Pátroclo ainda não foi sepultado, o que poderia pressupor um estágio intermediário entre o organismo vivo e o morto: muito embora Aquiles, alguns versos abaixo, diga que Pátroclo (nenhuma dúvida de que seja mesmo Pátroclo) está “no Hades”, é somente depois do sepultamento, diz o próprio εἴδωλον de Pátroclo, que ele se estabelecerá por lá em definitivo<sup>107</sup>. De todo modo, para que esta cena nos faça sentido, teremos de aceitar que, em última análise, o estatuto dos mortos não seja exatamente “morto” (feito de coisas

<sup>106</sup> ROHDE, *Psyche*, Vol. 1, p. 8.

<sup>107</sup> O insepulto que aí reappece aos vivos não é um zumbi, um morto-vivo ou um vampiro. Essas categorias não existem nos poemas homéricos: em nenhum momento o que irrompe (em sonho ou pela necromancia) na comunicação com os vivos é um cadáver animado, mas a *psykhé* do morto tomando (ou conservando) a mesma forma do ente quando em vida. As criaturas normalmente associadas, pela crítica moderna, aos “vampiros” no mundo grego (lâmias, *strigoi*, *empousai* etc.) são mitológicas: nenhum dos mortos invocados nos poemas homéricos têm essas mesmas características, não são “renascidos”, não permanecem em estado cadáverico, nada existe de disforme ou amedrontador em suas aparências, enfim, os mortos que falam, em Homero, não são seres somáticos, mas seres “psíquicos”. As *empousai* já existiam na época clássica: Aristófanes se refere à sua feitura, aplicando esse nome a uma personagem (cf. *As Rãs*, v. 293). Talvez a narrativa mais detalhada da forma de ação de um destes seres esteja em uma cena da *Vida de Apolônio de Tiana*, de Filóstrato (sec. II d.C.), com a história do filósofo cínico Menipo, que se apaixona por uma bela mulher, desmaia caramada no banquete do noivado por Apolônio: “esta noiva admirável é uma das ἐμπουσῶν, um desses seres que muitos conhecem por lâmias e mormolukias [ἄς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται]”, ou seja, criaturas das hostes de Hécate, que são capazes de se apaixonar e amar, “desejando os prazeres de Afrodite e sobretudo a carne dos humanos, e seduzem aqueles que pretendem devorar em seus banquetes” (*Vida de Apolônio de Tiana*, IV, 25). Em língua grega, o que mais se aproxima das histórias que conhecemos de personagens mortos-vivos (criaturas somáticas que permanecem apegadas aos despojos dos próprios corpos mortos para se manterem animadas no mundo dos vivos) são duas histórias contadas no *Sobre as Maravilhas*, de Flégon de Trales: a narrativa III, do soldado sírio Buplago, que, morto em combate, se ergue em meio aos cadáveres no campo de batalha e anuncia um oráculo contra as tropas romanas (neste caso, Buplago é denominado φάσμα, uma “aparição”). E, sobretudo, a narrativa I, que conta a história de Filínion, uma jovem recém-falecida que assombra o quarto do seu ex-marido, Macates. Os personagens da trama confirmam a identidade da jovem e tomam as decisões necessárias para resolver o problema: “Depois de explicados todos os aspectos particulares, ficou decidido que deveríamos ir primeiramente ao túmulo, abri-lo e ver se o corpo repousava no ataúde ou se iríamos encontrar o local vazio. Ainda não havia passado meio ano desde a morte da rapariga. Quando abrimos o local em cujo interior todos os membros falecidos da família eram colocados, vimos corpos deitados em urnas, ou ossos, no caso daqueles que haviam falecido há muito, mas no sarcófago onde tinha sido colocada Filínion apenas encontramos o anel de ferro que pertencera ao hóspede e o copo dourado de vinho, objetos que ela obtivera de Macates, no primeiro dia.”. O corpo, então, é cremado, “fora dos limites da cidade”, e oferendas são feitas a Ares e a Zeus Xenios, i.e., o protetor dos hóspedes e suplicantes (FLÉGON DE TRALES. *História, histórias e paradoxografia: Opera Omnia*. Trad. Reina Marisol Troca Pereira. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019, pp. 119-120). Para o trecho com a história de Menipo, existe uma tradução brasileira: “Vida de Apolônio de Tiana. Filóstrato. Livro IV, §25”. In: COSTA, Bruno (org.). *Contos Clássicos de Vampiro*. São Paulo: Hedra, 2019, pp. 211-214.

imateriais e destituídas de movimento) e sim algo com certa materialidade, mantido apartado do reino dos vivos por conta de determinadas condições topológicas e ontológicas. Nestes casos, a diegese exige que os destinatários sonhadores estejam, de fato, dormindo, e, por conta disso, recebam o sonho (na figura de mortos, deuses, *daimones* etc.) de maneira totalmente passiva.

Assim falando, estendeu os seus braços, mas não logrou  
**100** agarrá-lo [Pátroclo]. Como um sopro de fumo, o fantasma partiu  
 para debaixo da terra, balbuciando. Espantado se levantou  
 Aquiles e, batendo as mãos, proferiu esta palavra lastimosa:  
 “Ah, é verdade que até na mansão de Hades subsiste  
 uma alma e um fantasma [ψυχὴ καὶ εἴδωλον], embora sem vitalidade alguma  
 [ἄταρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν]!”  
**105** Pois toda a noite a alma do desgraçado Pátroclo esteve  
 junto de mim, chorando e lamentando-se. Sobre cada coisa me  
 deu recomendações, assombrosamente [θέσκελον] a ele se assemelhando.”  
*(Ilíada, XXIII, 99-107)* (Trad. Frederico Lourenço)

A condição de morte do morto (um “fantasma” dotado de alma, mas sem o sopro vital que anima os vivos), se não é corpórea como a dos vivos, certamente não é uma condição inativa: e a carência de sopro vital, isso que diferencia mais claramente os vivos dos mortos, não implica um estado vegetativo do morto<sup>108</sup>. O morto é um *alter ego* do que era em vida, e aquilo que o sonhador vê dele em seu sonho é a prova da sua existência<sup>109</sup>. Importante notar, nos versos acima, que a semelhança entre Pátroclo e seu εἴδωλον ou *alter ego* é indicada pelo termo θέσκελος (indicando-se algo da ordem do “maravilhoso”, mas somente porque tem a interferência direta dos deuses), o que mantém o quadro referencial da cena, mesmo que sem ordenação manifesta de um deus, tangenciando a atividade

<sup>108</sup> No ritual necromântico do canto XI da *Odisseia*, realizado durante a *catabasis* ao Hades a fim de consultar Tirésias, Odisseu, seguindo o conselho anterior de Circe (*Odisseia*, X, 488 e ss.), manda imolar dois animais para que, uma vez ingerido seu sangue, a *psykhé* de Tirésias pudesse conversar consigo. Antes de encontrar Tirésias, no entanto, Odisseu fala com Elpenor (*Odisseia*, XI, 51-83), que, abandonado na ilha de Circe, reclama estar ainda insepulto. Logo a seguir, encontra sua mãe, Anticleia (*Odisseia*, XI, 84-89), da qual o herói desconhecia ainda o falecimento, mas o texto não diz se eles conversam entre si. Uma vez que Anticleia deve ter sido convenientemente sepultada, Odisseu lhe recusa o sangue e entre os dois não há nenhuma comunicação oral, até aqui seria possível entender que o sangue estaria ligado à capacidade de comunicação dos mortos, como se a carência do sopro vital tornasse os mortos fracos demais para se comunicarem com os vivos e o sangue fresco de um animal a suprisse temporariamente. Contudo, quando Tirésias finalmente aparece, ele conversa com Odisseu *antes* de beber o sangue: neste caso, o sangue parece ser não o veículo que permite a conversação, mas o catalisador que permite a Tirésias, mesmo morto, exercer sua habilidade de profética: “*Veio então a alma do tebano Tirésias, segurando | um cetro de ouro; reconheceu-me e disse: | “Filho de Laertes, criado por Zeus, Odisseu de mil ardis, | porque aqui vens, ó desgraçado, tendo deixado | a luz do Sol, para ver os mortos e o lugar isento de prazer? |* <sup>[95]</sup> *Mas afasta-te da vala, desvia a tua espada afiada, | para que eu beba o sangue e te diga a verdade.”* (*Odisseia*, XI, 90-95) (Trad. Frederico Lourenço). Para a necromancia grega, ver OGDEN, Daniel. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

<sup>109</sup> A imagem do morto como *alter ego* do vivo em ROHDE, *Psyche*, Vol. 1, p. 8.

divina<sup>110</sup>. De todo modo, diferente dos fantasmas enviados pelos deuses, o εἰδωλον de Pátroclo não é uma ficção representando a imagem de alguém, mas uma imagem de algo real, de configuração fixa, e não poderia, como no caso proteiforme dos sonhos enviados pelos deuses, ter outra forma senão a de Pátroclo.

Assim, a situação de repouso imposta, pelo sono, ao ser humano repetiria, de certa maneira, algo dessa condição do morto, com a diferença crucial da alma, que se afastara do corpo durante o sono, retornar ao corpo ao despertar. Deste modo, podemos determinar aí uma outra oposição crucial: à *atividade* do morto (sua ação inesperada na *physis*) corresponde a *inatividade* do vivo durante o sono (a suspensão momentânea das suas ações), e o que permite a conexão entre os diferentes estados ontológicos é, justamente, o sono.

Por esse exemplo, é importante observar que à personificação dos elementos noturnos corresponde uma topologia mítica: a noite, os mortos e os sonhos têm seu devido recanto na ordem das coisas. Quando o εἰδωλον de Pátrocolo vai embora do sonho de Aquiles, “*como um sopro de fumo*”, ele parte “*para debaixo da terra*” (*Ilíada*, XXIII, 100-101). Embaixo da terra, os mortos ocupam um espaço concreto, onde perambulam – e a prova de que esse lugar dos mortos é também um “*alter ego*” do mundo dos vivos está nos diferentes *demosi* entre os que perambulam por lá: no Campo de Asfódelo, no reino de Hades, ficam, por exemplo, os mortos que em vida eram sem importância, repetindo, no mundo das profundezas, as mesmas relações sociais do mundo dos vivos.

Assim como os mortos, também os sonhos têm seu lugar: o *demos* dos sonhos ficaria no extremo oeste, além do Oceano, nas imediações dos portões do sol, justamente perto do Campo de Asfódelo, por onde Hermes passa com os pretendentes de Penélope mortos por Odisseu<sup>111</sup>. Deste modo, o reino dos sonhos e o reino dos mortos (estes que tanto povoam os sonhos homéricos) estavam, de fato, cindidos, mas próximos, mitologicamente contíguos e em evidente conexão.

A falta de referência a ὄντες e variantes nesta cena é digna de nota: neste caso, dada a inexistência explícita do léxico onírico, poderíamos ter aqui o exemplo particular de uma

<sup>110</sup> LSJ: θέσκελος, ov, Ep. Adj. perh. A. set in motion by God (κέλλω), and so marvellous, wondrous, always of things, θ. ἔργα deeds or works of wonder, *Il.* 3.130, *Od.* 11.610; θέσκελα εἰδώλος Call. Fr. anon. 385: neut. Adv., ἔικτο δὲ θέσκελον αὐτῷ it was wondrous like him, *Il.* 23.107; prob. taken by later poets as, = God-inspired (κελεύω) , θ. Ἐρμῆς Coluth. 126.

<sup>111</sup> Cf. *Odisseia*, XXIV, 11-44. Note-se que esta descrição do canto XXIV é diferente da do canto XI, que nara a catábase de Odisseu ao mundo dos mortos. Ver BRELICH, Angelo. “The Place of Dreams in the Religious World Concept of the Greeks”. In: VON GRUNEBAUM, Gustave; CAILLOIS, Roger (eds.). *The Dream and Human Societies*, Berkeley: University of California Press, 1966, pp. 293-301.

visão não-onírica durante o sono<sup>112</sup>. Dentre a maioria dos comentadores, porém, não há dúvida no que tange à interpretação da visão de Aquiles do εἴδωλον de Pátroclo como uma cena onírica<sup>113</sup>. Apesar disso, alguns comentadores mais recentes caracterizam a aparição do εἴδωλον, neste passo da *Iliada*, como uma situação “híbrida”, reunindo uma cena de aparato estruturalmente onírico a uma aparição de tipo necromântico, o que permitiria aos rapsodos introduzir o tema da separação radical entre os vivos e os mortos e o destino inelutável daqueles (dinâmica importante, claro, em um poema com pano de fundo militar)<sup>114</sup>. Seja como for, muito embora o léxico em torno de ὄνειρον não apareça explicitamente enunciado, o contexto é tópica, funcional e estruturalmente enviesado para o onírico, pois a aparição se dá “quando sobreveio o sono” de Aquiles, diante de uma economia situacional normalmente esperada nas aparições oníricas nos poemas (uma imagem ou coisa aparecendo durante o sono)<sup>115</sup>. Como veremos brevemente na seção 2.3.3 abaixo, situações estruturais de sonho ou “quase sonho” podem acontecer com personagens acordados, uma vez que o onírico não é entendido como uma categoria em si, autônoma, e sim no contexto estrutural da comunicação preternatural ou divina com o ser humano: tais intercorrências, que se passam ora no sonho ora na vigília, caracterizam *motivos* (ou “situações-tipo”) do universo onírico, organizadas sob princípios estruturais comuns<sup>116</sup>.

Deste modo, não é toda a nomenclatura específica (noite, sono, sonho) que precisa aparecer obrigatoriamente nas cenas oníricas: no sonho de Penélope (*Odisseia*, XIX, 530-

<sup>112</sup> Observação feita por Marcus Reis Pinheiro (PFI-UFF), em 23/03/2023, em uma primeira discussão sobre o texto da qualificação, antes da versão final enviada à banca.

<sup>113</sup> “Les songes ont donc la possibilité, depuis leur pays, de se rendre sur terre ou dans l’Hadès. Ils semblent d’ailleurs le seul moyen de communication entre les âmes des morts, du moins celles qui n’ont pas encore reçu les honneurs funèbres, et les vivants. C’est par l’intermédiaire du rêve que l’âme de Patrocle peut parler à Achille aux vers 65-107 du chant XXIII de l’*Iliade*.” (COUSIN, Catherine. “Le songe et la mort dans les poèmes homériques”. In: *Gaia. Revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, nº 18 (2015), pp. 103-115, cit. pp. 105-106).

<sup>114</sup> “Following the argument about Hades’ invisibility in the *Iliad*, this chapter argues that Homer finds a way of bringing his audience in contact with the realm of the dead and, most importantly, with what happens to heroes after their career on the battlefield has ended. Homer allows the ghost of Patroclus to enter the scene of the *Iliad* by creating a hybrid dream/Underworld scene in which the necessary space for a manifestation of the dead can be found” (GAZIS, George. *Homer and the Poetics of Hades*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 47).

<sup>115</sup> Uma estela em relevo encontrada na Ágora de Atenas e datada do século IV a.C. (I 7396) é um exemplo: Διονύ[σ]ιο[ς- -]ωνος κα[τι] | οι παῖδες “Ἕρωι Κα- | λιστεφάνων ἀν- | έθηκαν παλαιοργός, | ὅψιν ιδών θείαν ἐν ὑπνω[ι] | Διονύσιος ἥρω | κοσμεῖ καὶ παῖδας | Καλλιστεφάνου · σὺ δὲ τούτων | ἀντιδίδου πλοῦτόν τε | καὶ εὐαίσων’ ὑγίειαν [Dionísio, filho de <S...>, o sapateiro, e seus filhos dedicaram isso ao herói Kallistefanos. Tendo tido uma visão divina em seu sono, Dionísio adorna o herói e os filhos de Kallistefanos; dê em troca dessas coisas riqueza e saúde feliz] (cf. LAWTON. “Votive Reliefs”. In: *Athenian Agora* 38, p. 89)

<sup>116</sup> Cf. MORRIS, James. “‘Dream Scenes’ in Homer, a Study in Variation”. In: *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 113 (1983), pp. 39-54.

558), que analiso brevemente abaixo, não há em cena, por exemplo, nem a noite nem o sono. Na verdade, do ponto de vista estritamente narrativo, uma vez que os sonhos em Homero são uma categoria diferida (no sentido de os sonhos homéricos não serem autônomos, produto do reino do indivíduo, mas externos, impostas a ele), as situações oníricas também replicam, em geral, outras situações-tipo, apropriadas de outras situações ou cenas: na aparição do εἴδωλον de Pátroclo, o motivo pode ser tanto o da “cena da chegada” (*Ankunftsszene*), como o do “outro desaparecido” (*anderen Gones*), ou o da “cena do mensageiro” (*Botenszene*), presentes nos poemas, e que nada têm a ver com o sonho<sup>117</sup>.

### 2.3.3 *O quase-sonho homérico*

De fato, além das duas situações elencadas acima, há também, nos poemas homéricos, situações de “quase sonho”, em que a narrativa aponta para um iminente desenvolvimento onírico – mas, como o personagem que deveria sonhá-lo não dorme em cena, o que seria narrado em sonho torna-se aparição divina direta. É o que se dá com Atena, correndo em socorro de seus protegidos (Telêmaco, Odisseu), não durante o sono, mas durante seu estado de vigília (ou semi-vigília).

Porém Palas Atena foi até à ampla Lacedemónia,  
para lembrar ao brilhante filho do magnânimo Odisseu  
o regresso do pai e para o incitar a pôr-se a caminho.  
Encontrou Telêmaco e o glorioso filho de Nestor  
5a dormir no pátio do famoso Menelau,  
mas só o filho de Nestor estava vencido pelo sono suave.  
Não se apoderara o doce sono de Telêmaco, mas ao longo  
da noite imortal a preocupação pelo pai o mantinha acordado.  
De pé junto dele, assim falou a deusa de olhos garços Atena:  
10 “Telêmaco, não te fica bem estares longe de casa por mais tempo,  
deixando para trás no teu palácio riquezas e homens tão  
insolentes, não vão eles dividir e devorar todos os teus haveres,  
ao mesmo tempo que terás feito uma viagem em vão”.  
(*Odisseia*, XV, 1-13) (Trad. Frederico Lourenço)<sup>118</sup>

<sup>117</sup> Apropriando-me aqui do esquema de situações-tipo proposto por AREND, Walter. *Die typischen Scenen bei Homer* [1933]. Berlin: Weidmann, 1975, pp. 61-63. Gazis, sem necessariamente se referir a Arend, propõe uma quarta situação-tipo, quando afirma que “in this sense Achilles, by falling asleep, begins his own ‘katabasis’, entering the liminal space of the dream in which Patroclus will appear.” (GAZIS, *Homer and the Poetics of Hades*, p. 63).

<sup>118</sup> Ver também *Odisseia*, XX, 30 e ss, onde Atena, desta vez, interpela o próprio Odisseu. Comentando esta cena do canto XX, Brillante chama atenção para que a “formula usata per indicare il permanere della dea presso il suo protetto e la posizione dalla quale comunica con lui è quella comune per le apparizioni oniriche: [Odisseia, XX, 32] στῇ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς καί μιν πρὸς μῦθον ἔστε: [Postou-se junto à sua cabeça e disse-lhe estas palavras:]” (BRILLANTE, 1990, pp 32-33).

### 2.3.4 A relação onírica durante a vigília

E, por fim, para situar a perspectiva dessa graduação comunicacional em um quadro o mais amplo possível, devemos considerar também situações diegéticas homéricas em que o contato com a mensagem divina é direta, acontecendo claramente durante a vigília, o deus aparecendo na forma humana (artifício recorrente nas teofanias homéricas<sup>119</sup>) sem que o sonho ou sono estejam em cena<sup>120</sup>.

“Assim dizendo, afastei-me da nau e da praia.

**275** Quando entre os sagrados arvoredos estava prestes a chegar ao grande palácio de Circe das muitas poções mágicas, veio ao meu encontro Hermes da vara dourada (dirigindo-me eu ao palácio), semelhante a um homem jovem, com a primeira barba a despontar,

**279b** altura em que a juventude tem mais encanto.

**280** Apertando-me a mão, dirigiu-me a palavra e tratou-me pelo nome: “Aonde, ó infeliz, vais tu desta vez, sozinho por estes montes, sem conheceres o lugar? Os teus companheiros em casa de Circe estão encurralados como porcos, em pocilgas escondidas.

Será que vieste para os soltar? Digo-te que não regressarás, **285** mas ficarás também tu, onde estão os outros.

Mas eu te libertarei das desgraças. Salvar-te-ei.

Leva esta droga potente para o palácio de Circe: afastará da tua cabeça o dia da desgraça.”

(*Odisseia*, IV, 274-289) (Trad. Frederico Lourenço)

Vemos aqui que, quando Odisseu está em perigo diante de Circe, Hermes vem a seu encontro de modo muito similar às narrativas de sonho; o herói, entretanto, está totalmente acordado e plenamente consciente do que se passa ao seu redor. É possível inferir, no plano da temporalidade diegética, que Hermes, dada a urgência do perigo, não tenha podido esperar o sono de Odisseu para entrar em contato<sup>121</sup>. Mas o elemento que liga a comunicação divina-humana no indivíduo desperto (neste caso) e no indivíduo adormecido (nos casos de sonho) é facilmente distinguível: o relativo isolamento do personagem a quem é comunicada a informação (privilegiada e crucial para a sua sobrevivência).

<sup>119</sup> DIETRICH, Bernard. “Divine Epiphanies in Homer”. In: *Numen*, Vol. 30, Fasc. 1 (Jul., 1983), pp. 53-79.

<sup>120</sup> Cf. MORRIS, James. “‘Dream Scenes’ in Homer, a Study in Variation”. In: *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 113 (1983), pp. 39-54.

<sup>121</sup> Neste caso, a preparação do *pharmakon* milagroso que salvará Odisseu dos poderes de Circe é solidário de um clássico elemento narrativo folclórico, o do auxiliar mágico. Quando uma divindade é mostrada protagonizando esse expediente, ela é denominada por alguns como *Helpergottheit* [lit., “divindade auxiliadora”], e esse papel é muito importante na *praxis* mágica. Para a função do auxiliar mágico nas narrativas folclóricas, ver PROPP, Vladimir. *Morfologia do Conto Maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, cap. 3.

Quando, em outro exemplo de comunicação durante a vigília, Atena impede Aquiles de investir contra a vida de Agamêmnon, o plano narrativo acentua claramente que ela é visível somente para o herói:

Assim falou. Mas uma dor se apoderou do Pelida, cujo coração no peito hirsuto se dividia no que haveria de pensar:  
**190** ou desembainhar de junto da coxa a espada a fiada e dispersar a assembleia matando o Atrida; ou antes acalmar a ira e refrear o coração. Enquanto isto pensava no espírito e no coração, tirando a espada da bainha, chegou Atena,  
**195** vinda do céu. Mandara-a a deusa Hera de alvos braços, pois a ambos ela estimava e protegia no seu coração. Postou-se atrás dele e agarrou no loiro cabelo do Pelida, visível apenas para ele. Nenhum dos outros a viu. Espantou-se Aquiles ao voltar-se para trás; e logo reconheceu  
**200** Palas Atena, cujos olhos faiscavam terrivelmente.  
*(Ilíada, I, 188-200)* (Trad. Frederico Lourenço)

Deste modo, a comunicação privilegiada entre o divino e o humano que aparece nos sonhos é solidária de outras formas de comunicação da mesma espécie: o oracular, a interferência direta dos deuses na história, as epifanias etc. O diurno e o noturno, a vigília e o sono, são aspectos concretos e narrativos desse processo, mas, como seria de se esperar, os deuses decidem os modos da comunicação de acordo com sua conveniência. Pelos exemplos, no entanto, é crucial na estrutura a forma exclusiva, privada. Nesta perspectiva, as formas *públicas* da interação entre o divino e o humano são deixadas aos adivinhos – uma vez que as formas de comunicação direta (no sono ou na vigília) entre os deuses e os heróis (comunicação direta porque provavelmente derivada da importância aristocrática destes últimos) são cabalmente imediatas e não precisam ser necessariamente interpretadas.

### 2.3.5 *Os heróis precisam de onirocrítica?*

Diante desse quadro geral, onde ficaria a onirocrítica homérica? No contexto das interseções culturais que confluem entre o Oriente Próximo e os Balcãs por volta dos primeiros séculos do primeiro milênio, a onirocrítica é uma atividade resiliente<sup>122</sup>. Mas na quase totalidade das cenas relativas ao sonho encontradas na *Ilíada*, a *tekhné* dos vates oníricos seria inteiramente inútil; e eles, de fato, nunca são convocados em tais situações

<sup>122</sup> NOEGEL, Scott. “Dreaming and the Ideology of Mantics: Homer and Ancient Near Eastern Oneiromancy.” In: PANAINO, Antonio; PETTINATO, G. (eds.). *Ideologies as Intercultural Phenomena: Proceedings of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project, Chicago, October 27-31, 2000. Melammu Symposia III*. Milano: Università di Bologna / ISIAO, 2002, pp. 167-181.

porque todos os processos comunicativos oníricos tratados até aqui são estruturalmente privados e diretamente compreensíveis pelos receptores (sonhadores). Os sonhos divinos existem não exatamente como, o que seria o objetivo das onirocríticas, previsão do futuro (embora o futuro dos personagens esteja sempre em jogo em cada uma das cenas), mas principalmente como conselho, admoestação, reforço à prudência e suporte moral.

Esses sonhos admoestatórios não são “proto-ecfrásticos”: seu conteúdo manifesto é basicamente feito de *logoi*, de discursos, e não de *eikones*, de imagens; também nada há neles que indique simulações dislépticas ou sensoriais extraordinárias, passíveis de serem descritas de modo particular; ou, insistindo ainda uma vez no léxico freudiano, não há neles condensações, deformações, deslocamentos<sup>123</sup>. Também não temos aí nada das paisagens maravilhosas, dos transportes extáticos, que tanto alimentam as descrições oníricas posteriores e que servirão de componente poético para diversos tipos de texto que fazem uso dessas narrativas<sup>124</sup>.

O papel da onirocrítica (por conseguinte, o lugar dos intérpretes oníricos<sup>125</sup>) nos poemas homéricos, embora esse termo não apareça concretamente, parece existir apenas no tratamento indiferenciado dos sonhos, quando se trata de um perigo genérico, em que os deuses demonstram sua irritação, junto ao corpo social, de modo indistinto: a peste, o mal difuso, as doenças, enfim, todas as circunstâncias (muitas delas, usualmente, aparecendo nos roteiros do drama trágico) que afetam, sem explicação plausível, o funcionamento dos personagens e da comunidade. Nestes casos, os sonhos, como os outros *signa* disponíveis (voo dos pássaros, mortes inexplicáveis, rupturas na ordem natural da *physis*), passam a fazer

<sup>123</sup> Quer dizer, aquilo que Freud denominou, em sua generalidade, de *Traumarbeit* (“trabalho do sonho”); *Verdichtungsarbeit* (“trabalho de condensação”); *Verschiebungsarbeit* (“trabalho de deslocamento”), *Traumentstellung* (“deformação onírica”) etc. Lembro que utilizei aquilo léxico freudiano por comodidade, sem sustentar sua viabilidade na análise concreta de qualquer narrativa onírica dos poemas homéricos – que, como já insisti, é, antes de mais nada, entendida como dispositivo dentro das rapsódias e não necessariamente atestações diretas de caráter antropológico.

<sup>124</sup> Por exemplo, embora o *Sonho de Cipião* (Cícero, *República*, VI) tenha caráter profético e filosófico, ele é essencialmente contemplativo, logo, descritivo – e, neste caso, valoriza uma paisagem, senão exatamente “onírica” (composta de deformações do real, criaturas monstruosas etc.), certamente extraordinária: “*Havia ali um círculo muito resplandecente, luzindo entre astros fulgurantes, que vós, com palavras gregas, denominais 'Via Láctea'. A partir daquele ponto, para mim que contemplava o universo, os outros corpos celestes mostravam-se fulgidos e maravilhosos. Eram aquelas estrelas que não são avistadas cá da Terra, tão grandes que jamais teríamos imaginado, sendo que a menor e mais distante do céu e mais vizinha da Terra, brilhava com luz alheia. Aqueles globos estrelados superam de muito a Terra em magnitude. Eis que então o globo terrestre pareceu-me tão pequeno, causando vergonha constatar que o nosso Império não passa de uma leve mancha.*” (Cícero, *República*, VI, 8) (CICERO. *A Velhice Saudável. O Sonho de Cipião*. Trad. Luiz Feracini. São Paulo: Editora Escala, 2006, p. 93).

<sup>125</sup> BRILLANTE, Carlo. “*Oνειροτόλος* in Omero” In: *Medicina nei Secoli. Arte e Scienza*, 21/2 (2009), pp. 693-719.

parte do corpo semiótico das razões, e das soluções, desses ataques e dissonâncias. É somente no contexto dessas variáveis públicas (incisivas, mas *relativamente indeterminadas*) que o sonho divino precisa ser *interpretado*<sup>126</sup>. Enquanto signo que orbita no céu da desordem social, o sonho foi alocado como objeto de um campo divinatório específico, sendo equivalente a qualquer outra forma de mântica, com seus inerentes intérpretes (profetas, sacerdotes de oráculos, e assim por diante).

Quando Aquiles, por exemplo, pede para que se investiguem as razões da cólera de Apolo (que dizima o acampamento dos aqueus no início da *Ilíada*), ao mesmo tempo que afirma a origem divina dos sonhos, confirma também a equivalência da interpretação onírica em relação a todas as outras formas mânticas ordinárias:

Assim que se encontraram todos reunidos,  
levantou-se para lhes falar Aquiles de pés velozes:  
“Atrida, julgo agora que seremos obrigados a regressar  
60 e voltar frustrados para casa, isto no caso de fugirmos à morte,  
se ao mesmo tempo a guerra e a doença dizimam os Aqueus.  
Mas agora interroguemos algum vidente [μάντιν ἐρείομεν] ou sacerdote [ἱερῆα],  
ou um intérprete de sonhos [ὸνειροπόλον] – também os sonhos [ὄναρ]  
vêm de Zeus  
–,  
que nos indique por que razão se encolerizou Febo Apolo,  
65 se por causa de promessa ou de hecatombe nos censura;  
na esperança de que aceite o sacrifício de ovelhas e cabras  
imaculadas e que assim afaste de nós a pestilência.”  
(*Ilíada*, I, 62-64). (Trad. Frederico Lourenço)

### 2.3.6 *O gênero no onírico homérico*

Agamêmnon, Aquiles, Odisseu. Enquanto, na *Ilíada*, quem sonha são os homens, na *Odisseia*, somente as mulheres sonham<sup>127</sup>. Para além das consequências evidentes que, sob a palheta dos estudos de gênero, podemos extrair dessa diferença, a poética onírica traz uma mudança estrutural na forma do sonho quando associada a uma personagem feminina e é esta mudança, no plano narrativo, que interessa mais particularmente aqui<sup>128</sup>. Uma breve análise do sonho de Penélope na *Odisseia* (XIX, 530 e ss.) permite confrontar as funções

<sup>126</sup> No caso do sonho de Penélope (*Odisseia*, XIX, 530 e ss.), comentado abaixo, a écfrase do subtexto do sonho é totalmente clara e distinta, o que não é comprehensível é seu sentido.

<sup>127</sup> MARINI, Nicoletta. *Pallidifantasti. Apparizioni di sogni in Omero e in Erodoto*. Milano: Carlo Signorelli Editore, 2004, p. 22.

<sup>128</sup> PRATT, Louise. “Odyssey 19.535-50. On the Interpretation of Dreams and Signs in Homer”. In: *Classical Philology*, Vol. 89, issue 2 (1994), pp. 147-152; BULKELEY, Kelly. “Penelope as Dreamer: A Reading of Book 19 of the *Odyssey*”. In: *Dreaming*, Vol. 8, nº 4 (1998), pp. 229-242; ROZOKOKI, Alexandra. “Penelope’s Dream in Book 19 of the *Odyssey*”. In: *The Classical Quarterly*, Vol. 51, nº 1 (2001), pp. 1-6.

privadas e públicas nesse sistema comunicacional do onírico nos dois poemas e tornar mais clara a relação que há, neles, entre o admoestatório e o onirocrítico.

Enquanto o meu filho era uma criança irresponsável,  
não queria que me casasse, deixando assim a casa do marido.  
Mas agora já é adulto; já chegou ao limite da juventude:  
agora pede-me que abandone o palácio, porque está  
preocupado com os haveres que os Aqueus lhe devoram.

**535** Ouve agora este sonho e interpreta-o para mim! [ἀλλ’ ἄγε μοι τὸν ὄνειρον  
ὑπόκριναι κοὶ ἀκουσον]

Cá em casa tenho vinte gansos que saem da água  
para comer trigo: com eles me alegro quando os vejo.  
Mas da montanha veio uma grande águia de bico recurvo,  
que se atirou aos pescos dos gansos, matando-os a todos.

**540** Eles jaziam aos montes no palácio, mas a águia voltou  
para o éter divino. Eu chorava, embora estivesse a sonhar.  
A minha volta se reuniam as mulheres de belos cabelos dos Aqueus,  
enquanto eu chorava convulsivamente, porque uma águia matara  
os meus gansos. Mas a águia regressou; e pousada no alto

**545** de uma viga fez parar o meu choro com voz de homem mortal:  
“Anima-te, ó filha de Icário, cuja fama chega longe!  
Isto não é um sonho [ὄνειρον], mas uma visão verdadeira [ὕπαρ ἐσθλόν],  
que se cumprirá. Os gansos são os pretendentes,  
e eu, que antes fui a águia, agora regresso como marido,

**550** que fará que se abata sobre os pretendentes um terrível destino.”  
Assim falou; e depois largou-me o sono doce como mel.  
Vi que os gansos continuavam no palácio, comendo  
o trigo do comedouro, como sempre fizeram.  
Respondendo-lhe, assim falou o astucioso Odisseu:

**555** “Senhora, não é possível interpretar o sonho [ὑποκρίνασθαι ὄνειρον]  
infletindo-o [ἀποκλίναντ']  
de modo diverso daquilo que te disse o próprio Odisseu.  
Ele disse como tudo acabará. Para todos os pretendentes  
virá a destruição: nenhum deles escapará à morte e ao destino.”  
(*Odisseia*, XIX, 530-558) (Trad. Frederico Lourenço)

O sonho rememorado por Penélope diante do Estrangeiro (que outro não é que o próprio Odisseu), embora construído como prolepse inteiramente voltada para o desenvolvimento posterior da trama, está sob a forma narrativa de um oráculo<sup>129</sup>. Em lugar da admoestação ou do conselho divino direto, Penélope recebeu um *enigma*<sup>130</sup>. Em lugar de

<sup>129</sup> Enquanto dispositivo poético, o sonho é, evidentemente, um artifício *ex machina*, que permite diversos saltos lógicos no subtexto – como, por exemplo, conectar diversas linhas do tempo narrativo na narrativa épica (neste caso, o presente com o futuro). Cf. KHOO, Astrid. “Dream scenes in ancient epic”. In: REITZ, Christiane; FINKMANN, Simone (ed.). *Structures of Epic Poetry*. Vol. II-2: Configuration. Berlin: De Gruyter, 2019, pp. 563-595.

<sup>130</sup> KWAPZT, Jan; PETRAIN, David; SZYMANSKI, Mikolaj. *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*. Berlin: de Gruyter, 2013. Em inglês, “riddle” serve tanto para o enigma (*enigma*, que se exprime em linguagem velada, alegórica ou metafórica) quanto para a adivinha (*conundrum*, que faz uso de jogos de palavras). O moderno estudo da adivinha é praticamente indissociável dos estudos folclóricos: GEORGES, Robert; DUNDES, Alan. “Toward a Structural Definition of the Riddle”. In: *The Journal of American Folklore*, Vol. 76, nº 300 (Apr.-Jun., 1963), pp. 111-118; MARANDA, Elli Köngäs. “Riddles and Riddling: An Introduction”. In: *The Journal of American Folklore*, Vol. 89, nº 352 (Apr.-Jun., 1976), pp. 127-

*logoi*, uma série de *eikones*: situações diegéticas que são objetivamente descritas por Penélope, mas sobre as quais ela não consegue depreender o sentido de modo imediato. Assim, o caráter divino do sonho de Penélope não vem apenas da visão de sonho em si (podemos supor que Penélope, embora mulher, partilhe a noção geral de que o sonho que teve, como os sonhos em geral, seria de origem divina), quer dizer, não vem apenas da morfologia que é imposta pelos deuses ao conteúdo manifesto do sonho, mas também da própria *forma narrativa* em que o sonho foi recebido: o enigma está associado diretamente, e por excelência, às moléculas narrativas do oracular – e, tal como os sonhos em si, a *forma enigmática* entregue a Penélope poderia facilmente ser considerada como reforço do aspecto transcendente do próprio sonho, confirmando-o enquanto “expressão de uma percepção divina superior”<sup>131</sup>.

Digno de nota é que o processo do adormecer, necessariamente descrito nos sonhos que aparecem na *Ilíada*, não é aqui incorporado à cena: é o espaço-tempo lógico da diegese que supõe o momento do sono que propiciou o sonho de Penélope – em um passado não tão distante (uma noite, talvez duas?) da sua rememoração diante do Estrangeiro/Odisseu. Isso é bastante peculiar, pois se há uma coisa que Penélope faz, apesar de sofrer das “picadas da insônia”, é dormir<sup>132</sup>. Descontada, porém, essa ausência narrativa da noite de sono, o sonho de Penélope se distingue não apenas pela dinâmica informacional (enigmática, indireta, constrangida à mediação) como também pela forma rapsódica tomada pelo conteúdo manifesto (que nada tem de admoestatório, constituído por uma narrativa descritiva, uma história, um *mythos*): e é esse o tipo de sonho, ecfrástico, que é o objeto da *tekhné onirocrítica* (na cena em questão, a cargo do Estrangeiro/Odisseu).

Paradoxalmente, porém, diz o “onirocrítico”, nesta passagem o sonho [ὄνειρον] não deve ser interpretado enquanto sonho, mas como uma visão verdadeira [ὕπνον ἐσθλόν]. E

137; KAIVOLA-BREGENHØJ, Annikki “Riddles: Perspectives on the Use, Function, and Change in a Folklore Genre”. In: *Studia Fennica, Folkloristica*, 10 (2001), pp. 11-12.

131 É assim que pensam alguns intérpretes do início do século XX a respeito da relação entre enigma e oráculo: “Para a maioria dos povos, os oráculos e ditados também eram envoltos na linguagem obscura dos enigmas e eram considerados expressões de uma percepção divina superior. É por isso que enigmas, oráculos e ditados têm o caráter de um tesouro secreto e sagrado nos tempos mais antigos.” (OHLERT, Karl. *Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*. Berlin: Mayer & Müller, 1912, p. 1).

132 “Penelope conhece a picada da insônia: ansiedades intensas e agudas, tormentos intoleráveis, arrependimentos, incertezas, dores que a condição de vigília não pode suportar. E precisamente por isso exalta o sono, o ‘limite’, a moira, que os deuses impuseram aos mortais”. (CITATI, Pietro. *La mente colorata. Ulisse e l’Odissea*. Milano: Adelphi, 2018, p. 237).

esta “visão verdadeira”, apesar de alegorizada sob formas animais<sup>133</sup>, é unívoca, o Estrangeiro/Odisseu sendo peremptório a esse respeito: só há *uma* interpretação possível. A essa univocidade corresponde uma falta de especialização: a terminologia referente à interpretação, como assinalado acima, não é marcada por um vocabulário (mântico ou técnico) específico à interpretação onírica, mas à explicação em geral de algo: *ύποκρίνω*, “responder”, “responder algo”, “responder alguém”, e, por extensão, “explicar”, “interpretar”, tem aqui sentido genérico, e só mais tarde ganhará contornos específicos às artes oraculares<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> A caracterização de *persona gens* sob formas animais é usual nas fábulas, mas os *scholars* eram até pouco tempo quase unâimes em afirmar que não havia propriamente fábulas na *Iliada* e na *Odisseia*: “*on n’en trouve pas la moindre réminiscence* [de fábula] *chez Homère bien que l’Iliade et l’Odyssée recourent abondamment aux comparaisons animales*” (LASSERRE, François. “La fable en Grèce dans la poésie archaïque”. In: ADRADOS, Francisco Rodríguez; REVERDIN, Olivier (eds.). *La fable. Huit exposés suivis de discussions*. Geneva: Fondation Hardt, 1984 [Entretiens sur l’Antiquité Classique, no. 30], p. 67), e que, quando Homero “wishes a character to encourage, exhort, or dissuade, instead of employing a fable, he introduces a formal exemplary or paradigmatic myth” (DAVIES, Malcolm. “Homer and the Fable: Odyssey 21.293-306”. In: *Prometheus. Rivista di Studi Classici*, Vol. 27 nº 3 (2001), pp. 193-210, cit., p. 194). Mas a fábula é tão antiga quanto a poesia grega, e a tradição textual conservou em Hesíodo a mais antiga versão da fábula do Falcão e o Rouxinol, que aparecerá mais tarde na coleção aesiópica (Esopo, H. 4). Em relação a Homero, a negativa era por demais categórica e foi nuançada pela produção acadêmica dos últimos vinte anos: cf. por exemplo, o trabalho do próprio Davies (2001), que remete a duas passagens na *Odisseia* (XIV, 457 e XXI, 288 e ss.). Para a bibliografia sobre a fábula até 1985, ver CARNES, Pack. *Fable Scholarship. An annotated bibliography*. New York: Garland Pub., 1985. FRAENKEL, Eduard. “Zur Form der aivou” In: *Rheinisches Museum* 73 (1924), pp. 366-370; ADRADOS, Francisco Rodríguez; VAN DIJK, Gert-Jan. *History of the Graeco-Latin Fable*. 3 Vols. Leiden: Brill, 1999-2003; VAN DIJK, Gert-Jan. “Theory and Terminology of the Greek Fable”. In: *Reinardus. Yearbook of the International Reynard Society*, 6, (1993), pp. 171-183; VAN DIJK, Gert-Jan. AINOI ΛΟΓΟΙ ΜΥΘΟΙ. *Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*. Leiden: Brill, 1997; HOLZBERG, Niklas. *The Ancient Fable. An Introduction* (or. alemão *Antike Fabel*, 2001). Bloomington: Indiana University Press, 2002.

<sup>134</sup> Com o sentido específico de interpretação de um presságio, *ύποκρίνω* aparece em Heródoto: “Enquanto Creso se entregava à elaboração de seus planos, a parte extramuros da cidade enchia-se de serpentes, e os cavalos, abandonando as pastagens, corriam a devorá-las. Esse espetáculo, de que Creso foi testemunha, pareceu, aos olhos do soberano, algo de sobrenatural [téρας, i.e., um presságio], e, de fato, o era. Creso mandou logo consultar os adivinhos [θεοπρόποντ] de Telmesse, e os emissários foram informados da significação daquele fenômeno [σημαίνειν τὸ τέρας], não chegando, porém, a comunicá-lo ao soberano, pois, ao regressarem por mar, souberam-no já derrotado e prisioneiro. A resposta era que Creso veria um exército de estrangeiros no seu reino e que estes subjugariam os naturais do país, já que a serpente não passava de uma filha da terra, e o cavalo, de um inimigo, de um estrangeiro. Creso já se encontrava prisioneiro quando [os Telmessianos] divulgaram essa resposta [ύπεκρίναντο, i.e., essa interpretação do prodígio], mas ignorava-se [i.e., os adivinhos ignoravam] ainda a sorte de Sardes e o destino que seria dado ao soberano [Creso].” (Heródoto. *História*, I, 78) (Trad. José Brito Broca). Com o mesmo sentido, ver também *História* I, 91. Como interpretação “de um sonho”, é empregado em Aristófanes: “Não posso deixar de lhe dar uma gorjeta de dois óbolas, para recompensá-lo pela interpretação inteligente do sonho.” (Aristófanes. *As Vespas*, v. 53) (Trad. Mario da Gama Kury). “ύποκρίνασθαι: this word commonly refers to giving an answer in the form of a response that interprets an oracle or omen” (RUSSO, Joseph; FERNANDEZ-GALIANO, Manuel; HEUBECK, Alfred. *A Commentary on Homer’s Odyssey. Volume III. Books XVII-XXIV*. Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 102-103).

## 2.4 Os especialistas e os sonhos

A partir dessa breve contextualização, podemos dizer que os poemas homéricos mostram ao menos três tipos de especialistas nas *artes ignotas*: de um lado, os que produzem *pharmakeia* e lidam com poções, como a deusa Circe, que vimos acima (*Odisseia*, X, 210-243; 275-301); e, de outro lado, áugures, como Calcas (*Ilíada*, I, 68 e ss)<sup>135</sup>, que possuem uma *tekhné* baseada na observação e interpretação de signos; e adivinhos e/ou profetas, como Tirésias (*Odisseia*, XI, 90 e ss), que produzem *θεοπροπία*<sup>136</sup>.

No caso de Circe, embora uma deusa, seu poder advém do fato de ser versada nas artes da feitiçaria (o domínio dos *pharmaka* e da transmutação dos seres)<sup>137</sup>. Ela é parte do grupo mitológico das deusas e humanas versadas nas mesmas artes (como Hécate e Medeia)<sup>138</sup>.

No segundo caso, a *Ilíada* traz o exemplo de Calcas, no papel de alguém capaz de interpretar os sinais dados pelos deuses. Embora provavelmente fruto de exercício, de aprendizado contínuo e de experiência (ele é descrito como um *οἰωνοπόλος*, um áugure, quer dizer, um conhecedor do voo dos pássaros)<sup>139</sup>, sua *tekhné* não pode, aparentemente, prescindir de laços devocionais com a divindade<sup>140</sup>.

A *Odisseia*, por sua vez, traz outro famoso adivinho do mundo mitológico, Tirésias. Nesse trecho da epopeia, ele não é mais um personagem do mundo dos vivos, mas uma alma errante no Hades, contactado por Odisseu (por conselho de Circe, no canto X) através de um

<sup>135</sup> Calcas também aparece em diversos trechos da *Posthomerica* de Quinto de Smirna (cantos VIII, IX e XIV).

<sup>136</sup> Para o uso de *μάνας* [vidente, profeta], *οίωνοπόλος* [áugure] e *θεοπρόπος* [adivinho] em Homero, ver HAFT, Adele. “τὰ δὴν νῦν πάντα τελεῖται. Prophecy and Recollection in the Assemblies of Iliad II and Odyssey II”. In: *Arethusa*, Vol. 25, nº 2 (Spring 1992), pp. 223-240.

<sup>137</sup> O texto mostra também o uso de um contrafeitiço (elaborado por Hermes para a proteção de Odisseu); o elemento sexual na cena não poderia ser ignorado.

<sup>138</sup> Cf. KARSAI, Gyorgy. “La magie dans l’*Odyssée*: Circé”. In: MOREAU, Alain; TURPIN, Jean-Claude (eds.). *La Magie* (Actes du colloque de Montpellier, 25-27 mars 1999). Tome II. La magie dans l’Antiquité grecque tardive. Montpellier: Publications de la Recherche, Université Paul-Valéry, 2000, pp. 185-198. Esse gênero de especialista é mais particularmente identificado com a produção de *maleficia*, que é basicamente o tipo de feitiço encontrado nos PGM. Essa tipologia será analisada mais profundamente no capítulo 2 da tese.

<sup>139</sup> “(...) Entre eles se levantou | então Calcas, filho de Testor, de longe o melhor dos adivinhos. [οἰωνοπόλων] | Todas as coisas ele sabia: as que são, as que serão e as que já foram” (*Ilíada*, I, 68-70) (Trad. Frederico Lourenço).

<sup>140</sup> Em *Ilíada* I, 86-87, Calcas é apresentado por Aquiles como alguém que “reza [εὐχόμενος]” a Febo Apolo. Aqui, a interpretação dos signos divinos não parece aqui ser livre e imediata (dependendo apenas das habilidades inerentes ao adivinho), mas parte de um constructo onde o aspecto devocional é colocado em relevo.

ritual necromântico (*nekyia*)<sup>141</sup>. Neste caso, o próprio Odisseu é retratado como adivinho, ou interrogante, dominando a técnica de invocação dos mortos durante uma catábase (sua descida ao Hades) no canto XI<sup>142</sup>. Tirésias – que, segundo a tradição mitológica, ao pisar em duas serpentes que copulavam, ganhou a qualidade de hermafrodita (na qual permaneceu por nove anos) –, evidentemente, obtivera, com esse acontecimento sobrenatural, um elemento (inspiração etc.) certamente necessário à excelência de sua performance<sup>143</sup>.

Magos podiam ser profissionais (que estudaram o assunto), especialistas que conseguiram sua *expertise* a partir da experiência. Sem necessariamente inspiração divina, não raro eram considerados, sobretudo em fontes mais tardias, simples charlatães<sup>144</sup>.

Seja como for, vemos uma nítida diferença entre Circe e Calcas/Tirésias, no plano da ação: muito embora Calcas/Tirésias e Circe estejam separados pela diferença radical entre os deuses e os homens, Calcas e Tirésias não têm uma *tekhné* manual, uma arte de poções ou transmutações da matéria. Tirésias tem o dom da adivinhação, Calcas é um intérprete de signos, Circe uma farmacêutica (no sentido grego de *pharmakon*). Interessante notar também que a reação negativa e colérica de Agamenon diante do vaticínio de Calcas mostra que a posição dos personagens épicos (sobretudo os dotados de poder hierárquico) nas narrativas homéricas não é, por si só, submissa a tais interpretações<sup>145</sup>.

Psique humana, origem divina e opacidade hermenêutica: elementos essenciais do sonho que já aparecem em Homero e que, de um modo ou de outro, acompanham toda a discussão clássica e pós-clássica sobre o onírico. A essa economia geral, acrescentam-se também elementos de ordem simbólica e prática: aparecendo durante a suspensão das

<sup>141</sup> Tirésias não aparece na *Ilíada*. Sua performance de adivinho “em vida” aparece no *Édipo Rei* e na *Antígona* de Sófocles, bem como nas *Bacantes* e nas *Fenícias* de Eurípides. Para a necromancia, ver OGDEN, Daniel. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

<sup>142</sup> Embora, na *Odisseia*, o ritual se dê já nos infernos, havia locais específicos para exercer a prática necromântica no território dos vivos, como, por exemplo, o Necromanteion de Aqueronte em Ephyra (Tessália), em Dodona etc. Cf. EKSCHMITT, Werner. “Das Orakel von Dodona: Antike Orakelstätten 1”. In: *Antike Welt*, Vol. 29, nº 1 (1998), pp. 13-18; *Idem*. “Das Totenorakel von Ephyra: Antike Orakelstätten 2”. In: *Antike Welt*, Vol. 29, No. 3 (1998), pp. 225-230; OGDEN, Daniel. “The Ancient Greek Oracles of the Dead”. In: *Acta Classica*, Vol. 44 (2001), pp. 167-195.

<sup>143</sup> Higino, *Fábulas*, 75. Cf. BRISSON, Luc. *Le mythe de Tirésias: essai d’analyse structurale*. Leiden: Brill, 1976.

<sup>144</sup> Para a tipologia dos adivinhos na Grécia, ver BERNARD, André. *Sorciers grecs*. Paris: Fayard, 1991; e GRAF, Fritz. *La magie dans l’Antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

<sup>145</sup> Sobretudo quando lhes são desfavoráveis: “Adivinho de desgraças, em meu [Agamêmnon] benefício nunca tu profetizaste! | Sempre te é caro ao coração profetizar sofrimentos, | mas uma palavra benfazeja nunca foste capaz de proferir | ou fazer cumprir! (...)” (*Ilíada*, I, 106-109) (Trad. Frederico Lourenço). Essa tópica aparece no *Édipo Rei*: “(...) Creonte, em tempos idos amigo fiel, | agora se insinua insidiosamente | por trás de mim e anseia por aniquilar-me, | levado por um feiticeiro [μάγον], charlatão [μηχανορράφον], | conspirador [δόλιον] que só tem olhos para o ouro | e é cego em sua própria arte [τὴν τέχνην δ' ἔφη τυφλός] e em tudo mais!” (Sófocles, *Édipo Rei*, vv. 385 e ss.) (Trad. Mario da Gama Kury, vv. 462 e ss.).

atividades quotidianas, o sonho tem, na inatividade do sujeito sonhador, outro elemento essencial, pois, paradoxalmente, é esta suspensão que torna o indivíduo suscetível à atividade divina.

A partir dos exemplos acima, percebe-se que o grego homérico atesta amplamente duas noções de sonho como substantivo (objeto), mas não claramente a ação de sonhar<sup>146</sup>. A experiência onírica é percebida menos como um processo anímico (interno) dos sonhadores do que como um processo objetivo (externo) no qual figuras reais (animadas, vindas de fora, e que não são criadas pela psique do sonhador) estão presentes. É assim que encontramos em Homero, ὄνειρος [sonho] e ὄνειροπόλος [intérprete de sonhos], mas não ὄνειροπολέω [sonhar] (termo que já ocorre em Platão<sup>147</sup>). E, sempre bom lembrar, em Homero, também os termos ὄνειροκριτική e correlatos são inexistentes<sup>148</sup>.

## 2.5 Sonho e fantasia

Por conta dessa externalidade e concretude do elemento onírico, não é de se espantar que o léxico homérico dos sonhos não envolva o conceito de “imaginação” (como traduzimos ordinariamente o grego φαντασία, através do latim *imaginatio*), muito embora o termo “imagem” apareça nas traduções em português quando associadas a εἴδωλον. Será interessante, para esclarecer este ponto, comparar o trecho que vimos acima (*Iliada*, XXIII, 104-107<sup>149</sup>) entre os tradutores lusófonos: ainda que algumas das traduções mais recentes vertam εἴδωλον como “espectro” ou “fantasma”<sup>150</sup> – neste último caso, para se adequar mais

<sup>146</sup> CASEVITZ (1982), p. 67.

<sup>147</sup> Cf. *República*, 534c; *Timeu*, 52b. Para o termo ὄνειροπόλος, cf. BRILLANTE, Carlo. “Oνειροπόλος in Omero” In: *Medicina nei Secoli. Arte e Scienza*, 21/2 (2009), pp. 693-719.

<sup>148</sup> Dado o caráter meramente descritivo de ἐνύπνιον, ele não aponta para nenhum tipo de hermenêutica divinatória específica, seja em Homero, seja em todo o mundo grego: a única ocorrência do neologismo ἐνύπνιομάντις em língua grega, aliás, aparece muito tarde, no *Lexicon* de Hesychius de Alexandria (V-VI d.C.). O primeiro uso atestado em grego de ὄνειροκριτικής está em Philon de Alexandria (~20 a.C.-50d.C.): αἱ δὲ κατὰ τὸ τρίτον εἶδος φαντασίαι μᾶλλον τῶν προτέρων ἀδηλούμεναι διὰ τὸ βαθὺ καὶ κατακορὲς ἔχειν τὸ αἰνιγμα ἐδεήθησαν καὶ τῆς ὄνειροκριτικῆς ἐπιστήμης [Mas essas visões que são fornecidas de acordo com a terceira espécie de imagens, sendo menos claras do que os dois primeiros tipos por terem um significado enigmático profundamente arraigado e intenso, requerem a ciência de um intérprete de sonhos.] (*De Somniis*, II, 4, 1-3).

<sup>149</sup> ὦ πόποι, ἦ ρά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι | ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν· | παννυχίη γάρ μοι Πλατοκλῆος δειλοῖο | ψυχὴ ἐφεστήκει γούωσά τε μυρομένη τε, | καὶ μοι ἔκαστ’ ἐπέτελλεν· ἔικτο δὲ θέσκελον αὐτῷ. (*Iliada*, XXIII, 104-107. In: *Homeri Ilias*. WEST, Martin (ed.). Vol. 2. Leipzig: Saur, 2000, p. 297).

<sup>150</sup> Fernando de Araújo Gomes, 1974, tradução em prosa: “(...) e disse essas palavras lamentáveis: – Há uma alma e um espectro, mesmo na casa de Hades, mas não há coração, de modo algum. Eis que, durante toda a noite, a alma do desventurado Pátroclo esteve ao meu lado, lamentando-se e chorando, e disse-me todos os

fidedignamente, talvez, à noção contemporânea geral (proveniente do folclore cristão) de “alma penada”, “alma de outro mundo” –, a maioria dos tradutores opta por “imagem”<sup>151</sup>.

A discussão é importante porque *imago*, em latim, geralmente corresponde a εἰκόνη e a φάντασμα – termos usuais em grego para expressar a similitude e a aparência (por oposição à “realidade” de algo) –, mas não a εἴδωλον<sup>152</sup>. Um claro uso em grego para designar “imagem” (tal como entendemos em português) é filosófica, aparece na doxografia de Demócrito, mas é tardia, pois anotada por Diógenes Laércio<sup>153</sup>: em latim, o termo que traduz esta passagem não é *imago*, mas *simulacrum, effigies, figura*<sup>154</sup>.

---

*seus desejos e se parecia maravilhosamente com ele.” (Ilíada, XXIII, 103-107) || Frederico Lourenço, 2005: “Ah, é verdade que até na mansão de Hades subsiste | uma alma e um fantasma, embora sem vitalidade alguma. | Pois toda a noite a alma do desgraçado Pátroclo esteve | junto de mim, chorando e lamentando -se. Sobre cada coisa me | deu recomendações, assombrosamente a ele se assemelhando.” (Ilíada, XXIII, 104-107). || Christian Werner, 2019: “(...) Admirado, ergueu-se Aquiles, | bateu as mãos e disse uma palavra lamentosa. | Incrível, de fato também há algo na casa de Hades, | a alma, o espectro, mas o juízo não está inteiro, | pois toda a noite a alma do desgraçado Pátroclo | ficou junto a mim, lamentando-se aos prantos, | instruiu-me e, de forma espantosa, parecia com ele”. (Ilíada, XXIII, 102-107). || A tradução de Leonardo Antunes (2022) também faz uso de “fantasma”, mas não para traduzir εἴδωλον, e sim ψυχή (cf. nota seguinte).*

<sup>151</sup> Manuel Odorico Mendes, 1874: “Oh! Certo há no Orco fundo | Vácuas imagens, não tangíveis corpos: | A alma do meu Patroclo, de estupenda | Semelhança com ele, aqui me intima | Tristíssima e chorosa expressas ordens”. (Ilíada, XXIII, 104-107) || Carlos Alberto Nunes, 1941: “Ora a certeza adquiri de que no Hades, realmente, se encontram | almas e imagens dos vivos, privadas, contudo, de alento. | A alma do mísero Pátroclo, assaz parecida com ele, | toda essa noite, a gemer e a chorar, se manteve ao meu lado, | dando instruções minudentes de quanto fazer é preciso.” (Ilíada, XXIII, 104-107) || Haroldo de Campos, 2002: “Céus! No Hades há psiquês e ícones, mas inâimes, | Sem vida! Noite adentro a psiquê do meu Pátroclo | infiusto, esteve-me vizinha, deplorando | e chorando; ordenava-me coisas e tinha, | com ele um parecido estranho, sobre-humano”. (Ilíada, XXIII, 104-107) || Trajano Vieira, 2020: “Ai de mim! Psique e imagem há também no lar | do Hades, mas, ocas, nelas não se encontra a mente! | Por toda a noite a ânima do pobre Pátroclo | rodeou-me acima, entre prantos e lamentos, | idêntica ao herói, dando instruções exatas.” (Ilíada, XXIII, 104-107) || Leonardo Antunes, 2022: “Ai de mim! É verdade então que existe | mesmo depois no palácio de Hades, | algum sopro de vida e uma imagem, | mas não têm carne, sangue ou coração. | A noite toda esteve do meu lado | o fantasma de Pátroclo infeliz | o seu sopro de vida, a sua imagem, | soluçando de dor e pranteando. | Deu-me instrução de como devo agir, | incrivelmente idêntico a si mesmo.” (Ilíada, XXIII, 104-107).

<sup>152</sup> ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 2001, p. 309. *Thesaurus Lingua Latinae*, VII,1, col. 402

<sup>153</sup> ὄραν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδώλων ἐμπτώσεις [Enxergamos, em consequência do impacto das imagens sobre nossos olhos] (Diógenes Laércio, *Vidas*, IX, 44 = DK 68 A 44 [16-17]).

<sup>154</sup> *Thesaurus Lingua Latinae*, VII,1, col. 226. Ver Cícero, Atticus II, 3, 2: Fenestrarum angustias quod reprehendis, scito te Kýrou παιδείαν reprehendere. nam cum ego idem istuc dicerem, Cyrus aiebat virid<ar>iorum διαφάσεις latis luminibus non tam esse suavis. etenim ἔστω ὄψις μὲν ἡ A, τὸ δὲ ὄρώμενον <τὸ> ΒΓ, ἀκτῖνες δὲ †AITA†. vides enim cetera. nam si κατ' εἰδώλων ἐμπτώσεις videremus, valde laborarent εἴδολα in angustiis; nunc fit lepide illa ἔκχυσις radiorum. cetera si reprehenderis, non feres tacitum, nisi si quid erit eius modi quod sine sumptu corrigi possit. [Criticas a estreiteza de minhas janelas. Deixa-me te dizer que estás censurando a educação de Cyrus {n.b.: o arquiteto de Cícero se chamava Ciro, e a brincadeira aqui se refere à Ciropédia de Xenofonte}. Quando eu disse exatamente a mesma coisa, Cyrus me disse que as vistas da vegetação a través de grandes aberturas não são tão agradáveis. Pois seja a visão A, o objeto percebido BC, os raios †????†, tu vês o resto. Claro, se a visão fosse devido à incidência de imagens, as imagens teriam dificuldade em espaços estreitos, mas como as coisas são, a emissão de raios funciona muito bem. Se encontraras falhas nos outros recursos, terei uma resposta para ti, a menos que seja algo que possa ser corrigido sem despesas].

Para εἴδωλον, o latim utiliza *idolum* (var. *idolon*) – que é empregado, desde muito cedo, para traduzir, no vocabulário filosófico, os variados tipos de *simulacra*. Mas um *simulacrum* não é *imago* e sim *idolum*. É este termo que foi depois apropriado pelos tradutores da *Vetus Latina* e da Patrística ocidental para caracterizar, por exemplo, as passagens gregas onde εἴδωλον significa a estatuária representando os “falsos deuses” (questão fundamental para o monoteísmo)<sup>155</sup>. Vejamos, como exemplo de passagem neotestamentária, *1 Coríntios* 8:4:

### Diante do texto grego

[4] Περὶ τῆς βρώσεως οὗν τῶν εἰδωλοθύτων, οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς Θεὸς <ἔτερος> εἰ μὴ εῖς. [No tocante à comida sacrificada a ídolos, sabemos que o ídolo, de si mesmo, nada é no mundo e que não há <outro> senão um só Deus.]<sup>156</sup>

### a *Vulgata* estabelece

[4] de escis autem quae idolis immolantur scimus quia nihil est idolum in mundo et quod nullus Deus nisi unus.<sup>157</sup>

Mas ao menos uma variante da *Vetus Latina* – no caso de *1 Coríntios*, a reconstrução foi feita via comentário do Ambrosiaster (~366-384 d.C.), editado por Vogels<sup>158</sup> – deixa mais claro que esse εἴδωλον/*idolum* não corresponde a *imago*, mas a sim *simulacrum*.

Present: 51 54 58 61 75 76 77 78 84 88 89 AMst PEL SPM SPE  
**de** ] fratres de 84  
**escis** (61) 76 AMst<sup>AD</sup> ] esca 77 78, cibis AMst<sup>ed</sup>  
**autem** AMst<sup>var</sup> SPM<sup>var</sup> ] ergo 77 78 SPM<sup>ed</sup>, *om.* 84, igitur AMst<sup>ed</sup>  
**quae idolis immolantur** 51 54 58 61 88 AMst<sup>var</sup> SPM<sup>var</sup> ] sacrificiorum 75 76 77  
78  
89 AMst<sup>AD</sup> SPM<sup>var</sup>, simulacris immolatorum AMst<sup>ed</sup>, eorum quae idolis  
immolantur PEL<sup>B</sup>, sacrificiorum quae idolis immolantur PEL<sup>var</sup>, sacrificatorum  
SPM<sup>ed</sup>  
**scimus** ] abs. 84; + autem 51, + enim AMst<sup>ed</sup>

<sup>155</sup> Falsos ídolos no VT?

<sup>156</sup> *Novum Testamentum Graece*. Barbara Aland, Kurt Aland *et alii* (eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012 [28<sup>th</sup> ed.]. O texto da 28<sup>a</sup> edição manteve a supressão de ἔτερος, mas, no aparato crítico, o termo aparece em ao menos um manuscrito uncial importante, N<sup>2</sup> (Codex Sinaiticus, sec. IV d.C.) – e em K (IX d.C.), em L (VIII d.C.) etc. A supressão é importante, porque “outro” esvazia, no processo semântico da passagem, a unidade divina apregoada no texto – tendo reflexo justamente sobre a questão da pluralidade dos ídolos de que trata o capítulo VIII de *1 Coríntios*.

<sup>157</sup> *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Roger Gryson *et alii* (eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994 [4<sup>th</sup> ed.]. No aparato crítico, a lição “nullus est” (em lugar de “nihil est”) aparece apenas em c (i.e., na *Editio Clementina*, de 1592-1598).

<sup>158</sup> HOUGHTON, H.A.G.; Kreinecker, C.M.; MACLACHLAN, R.F.; SMITH, C.J. *The Principal Pauline Epistles. A Collation of Old Latin Witnesses*. Leiden: Brill, 2019, p. 224. O trabalho crítico dos testemunhos foi baseado em VOGELS, Heinrich. *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster*. Bonn: Hanstein, 1957.

**quia nihil est** 51 54 ] **quia nihil** 75 76, *abs.* 84  
**idolum** 51 58 61 AMst<sup>var</sup>] *abs.* 84, *simulacrum* AMst<sup>ed</sup>  
**in mundo** PEL<sup>var</sup> SPM<sup>var</sup>] om. 61 89 AMst<sup>ed</sup> PEL<sup>AB</sup> SPM<sup>ed</sup>, *in saeculo* 75 76,  
*abs.* 84, *in hoc mundo* AMst<sup>AD</sup>, *in mundum* SPE<sup>var</sup>  
**et quod** AMst<sup>var</sup>] *eo quod* 54, *et quia* 78 AMst<sup>ed</sup> PEL<sup>var</sup> SPM, *abs.* 84 SPE  
**nullus** AMst<sup>var</sup>] *nemo* 75 76 89\* AMst<sup>ed</sup> SPM, *abs.* 84 SPE, *non est* 89<sup>C2</sup>  
**deus nisi unus**] *abs.* 84 SPE; + *deus* 61 SPM<sup>var</sup>

Por conta dessas relações, e muito embora os textos em questão sejam muito tardios em relação a Homero, os tradutores que optaram por εἴδωλον como fantasma/espectro na passagem do canto XXIII da *Ilíada* – se descontarmos uma aproximação folclórica com “ectoplasma” ou “alma penada” que os termos carregam no português atual – me parecem mais próximos do que está em jogo no subtexto do que os que optaram por “imagem”. Como vimos, o εἴδωλον de Pátroclo não é exatamente uma imagem, mas um indivíduo concreto dotado de uma psique e de vontade própria: o termo “imagem” em português – porque, neste caso, um dispositivo oriundo de um sonho – será quase que imediatamente associado a “imagem mental”, podendo criar uma correlação errônea, como se o εἴδωλον fosse fruto da imaginação da (logo, fabricado pela) psique do sonhador, perdendo assim seu caráter externo e objetivo. Ao que tudo indica, o εἴδωλον não é uma *phantasia*, uma obra da imaginação<sup>159</sup>. Talvez uma boa tradução para o termo, aqui, fosse “*forma animada*”, como uma espécie de autômato dotado de movimento, mas desprovido daquilo que caracteriza propriamente os vivos (o sopro vital)<sup>160</sup>.

É de suma importância compreender essa estrutura: quando os PGM falam em εἴδωλον, referem-se ou a entidades ou divindades preternaturais (“espíritos aéreos”, *voces magicae* etc.); ou às imagens estatuárias, bonecos ou outros objetos manufaturados e ritualmente consagrados, utilizados na operacionalização concreta da performance mágica. Embora a invocação aos mortos praticamente defina as práticas necromânticas em voga na Antiguidade, em nenhum feitiço onírico dos PGM (excetuando-se uma necromancia com a

<sup>159</sup> Na verdade, o termo *phantasia* é um neologismo da época clássica e aparece, pela primeira vez na língua grega, em Platão (das sete aparições do termo nos textos platônicos, quatro estão no *Sofista*). Cf. SILVERMAN, Allan. “Plato on ‘Phantasia’”. In: *Classical Antiquity*, Vol. 10, nº 1 (Apr., 1991), pp. 123-147; FOLLON, Jacques. “La notion de *phantasia* chez Platon”. In: LORIES, Danielle; RIZZERIO, Laura (eds.). *De la phantasia à l'imagination*. Louvain: Peeters, 2003, pp. 1-14, cit. p. 1; e COLLETTE, Bernard. “*Phantasia et phantasma chez Platon*”. In: *Les études philosophiques*, 2006/1, nº 76, pp. 89-106. Para o conceito na época clássica, ver WATSON, Gerard. *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Officina Typographica/Galway University Press, 1988.

<sup>160</sup> A história do rei-escultor Pigmalião e sua estátua -esposa Galateia é tardia, a mais antiga fonte sendo Ovídio (*Metamorfoses*, X, 243 e ss.). Neste caso, porém, ao atender as preces de Pigmalião, Vênus não o torna Galateia uma *estátua animada*, mas um *ser humano real* – logo, a narrativa não serviria como exemplo de um autômato ou de uma forma animada não humana. Para a discussão geral sobre o autômato ligado ao sonho, ver BRILLANTE Carlo. “Metamorfosi di un’immagine: le statue animate e il sogno”. In: GUIDORIZZI, Guido (ed.). *Il sogno in Grecia*, Rome/Bari: Laterza, 1988, pp. 17-33.

cabeça de um gato) há qualquer recorrência aos mortos na forma em que aparece em Homero (tal como Pátroclo no sonho de Aquiles) e estes não desempenham sequer papel secundário nos feitiços do *corpus* onírico analisado mais adiante na tese. Nos PGM, apesar da mecânica de controle do sonho ser quase sempre operacionalizada por meio de entidades preternaturais, os sonhos são dos vivos para os vivos, através do desejo dos vivos<sup>161</sup>.

## 2.6 Pragmática onírica

Outro aspecto igualmente notável em Homero é o caráter prático das narrativas onírico-divinas nos poemas (incluindo-se aqui o de Penélope): os sonhos homéricos, embora sejam, em sua totalidade, seguindo-se a nomenclatura da *Onirocrítica* de Artemidoro, θεόπεμπτος (enviado pelos deuses, mas de modo inesperado) e não αἰτηματικός (oriundo de um pedido direto aos deuses, como acontece, na maioria das vezes, nos papiros mágicos oníricos), são todos intrinsecamente úteis e encampados por completo (seus conteúdos) pelos sonhadores. Não poderia ser diferente, claro: inscritos no campo da ação heroica, servem antes ao fluxo rapsódico da narração que a uma antropologia das práticas diárias do período pré-clássico grego – e não teria sentido, em princípio e com este propósito, existir um sonho na narrativa que não estivesse interligado à intriga da própria narrativa. Seja como for, todos os sonhos de origem divina da *Iliada* e da *Odisseia* são “aproveitados” em cada mínimo detalhe por quem os recebe. Como na estruturação onírica proposta por Freud, e guardadas as imensas distâncias e todas as devidas proporções, no sonho homérico também não há nada inútil, cada palavra, cada inflexão de voz da narrativa onírica é significativa e recuperada de modo integral pelo sonhador: assim, para utilizar o léxico freudiano, conteúdo latente e conteúdo manifesto são, nos sonhos homéricos, a mesma coisa<sup>162</sup>.

<sup>161</sup> Há 24 usos do *lemma* εἰδώλον nos PGM em 15 feitiços distintos. Em todos eles, o uso do termo está diretamente associado ou a uma invocação preternatural, ou a uma transformação simbólica em um ser divino (a metamorfose em animal ou em formas não antropoides é, aparentemente, uma das instâncias adquiridas pelo poder mágico), ou, simplesmente, a um objeto manufaturado para uso no ritual: PGM III, 89 e 113 (no mesmo feitiço); IV, 1134; IV, 1468, 1474, 1481 e 1493 (mesmo feitiço); IV, 2731; VII, col. 1, linha 30; VIII, 38; XII, 43; XII, 235 (ἐγώ εἰμι Εἴδωλος τοῖς κατὰ ἀλήθειαν εἰδώλοις ώμοιωμένος [Eu sou a Imagem semelhante às verdadeiras imagens]); XII, 403 (estátua); XIII, 883 (γενοῦ μοι λύγξ, ἀετός, ὄφις, φοίνιξ, ζωή, κράτος, ἀνάγκη, εἰδώλα θεῶν [Me transforme em lince, águia, serpente, fênix, vida, poder, necessidade, imagens divinas]); XXXIV, 19; XXXVIII rec linha 12; LI, 3; LXI, 36 (estátua); LXI, 53, 54 e 55 (mesmo feitiço; na linha 53, o termo aparece duas vezes; neste feitiço, εἰδώλον parece se aplicar a estátuas votivas dos deuses, embora possam ter um caráter abstrato de invocação a essas mesmas divindades).

<sup>162</sup> Embora Freud sustente, de forma ampla, que o conteúdo manifesto dos sonhos é uma forma deformada do conteúdo latente (e não idêntica a ele), nada no conteúdo manifesto é arbitrário ou inútil, sendo cada elemento passível de análise e recondução para o sentido global do sonho: “Pensamentos oníricos e conteúdo onírico se

Se pensado dentro do modelo comunicacional, quer dizer, analisado à luz das teorias emissor-receptor, podemos ver claramente que o processo onírico homérico não é, em si mesmo, um tipo de formulação mágica<sup>163</sup>. Excetuando-se o sonho de Penélope, na *Odisseia*, o onírico divino e privado dos poemas é antes uma *teckhné* política, uma arte do conselho: os deuses, em última análise, funcionam como uma *βουλευταί* heteróclita e particular (que não se reúne nunca) de altíssimo nível (capaz de prever e modificar o futuro), em um sistema em que a comunicação com o divino é pressuposta como natural (ao menos para os grandes personagens heroicos).

Evidentemente, o modelo dessa *boulé* divina (que, é sempre bom reforçar, não funciona de maneira coesa e plural, mas individual, de acordo com as preferências e caprichos de cada divindade) não poderia ser aquela proposta por Sólon em Atenas, que só foi criada no início do século VI a.C., muito menos a da *ecclesia* de Clístenes, cem anos depois<sup>164</sup>. Esse tipo de conselho privado se encontra apenas pontualmente no próprio material homérico, uma vez que, em linhas gerais, o que se vê neles, politicamente, são os conselhos dos chefes militares reunidos em campanha, onde todos orientam o líder (Agamêmnon, no caso da *Iliada*) publicamente em assembleia – jamais ao pé do ouvido ou no recanto das tendas ou dos aposentos reais (onde se dão as cenas de sonhos). O conselho onírico homérico se assemelha, antes, ao tipo de conselho privado *tête-à-tête* que encontramos em Heródoto, quando este trata das grandes monarquias da Ásia Menor<sup>165</sup>.

---

apresentam a nós como duas versões do mesmo conteúdo em duas linguagens diferentes, ou melhor, o conteúdo do sonho nos aparece como uma transposição dos pensamentos oníricos para outro modo de expressão, cujos signos e regras sintáticas devemos conhecer pela comparação do original com a tradução” (FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia da Letras, 2019, p. 318).

<sup>163</sup> “O modelo tradicional da linguagem, tal como o elucidou Bühler particularmente, confina-se a essas três funções (emotiva, conativa e referencial) e aos três ápices desse modelo: a primeira pessoa, o remetente; a segunda pessoa, o destinatário; e a ‘terceira pessoa’ propriamente dita, alguém ou algo de que se fala. Certas funções verbais adicionais podem ser facilmente inferidas desse modelo triádico. Assim, a função mágica, encantatória, é sobretudo a conversão de uma ‘terceira pessoa’ a usente ou inanimada em destinatário de uma mensagem conativa: ‘Que este terçol seque, tfu, tfu, tfu’ (fórmula mágica lituana)” (JAKOBSON, 1970, pp. 124-125). O modelo onírico privado que se destaca dos poemas homéricos pode não ser mágico, mas o modelo triádico desenvolvido por Jakobson é facilmente observável nele.

<sup>164</sup> Cf. RHODES, P. J. *The Athenian Boule*. Oxford: Clarendon Press, 1985. Para a evolução da *bouleutai*, ver BECK, Hans (ed.). *A Companion to Ancient Greek Government*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013.

<sup>165</sup> Cf. BRATT, Kenneth. *Herodotus' Oriental Monarchs and their Counsellors* (PhD Thesis). Princeton: Princeton University (Department of Classics), 1985. É curioso que não haja um estudo de envergadura, aprofundado e comparativo dedicado a esse tema na épica homérica e, mesmo no caso da época clássica e pós-clássica, os estudos específicos sobre a arte dos conselheiros são raros. Para o contexto entre a época homérica até os tempos clássicos, encontrei apenas SCHULZ, Fabian. “Les conseillers et ambassadeurs, de la Grèce homérique à la Sparte classique”. In: *Dialogues d'histoire ancienne* (Supplément 17), 2017, pp. 641-657. Sobre a história diplomática dos antigos gregos, o clássico é ADCOCK, Frank; MOSLEY, Derek. *Diplomacy in Ancient Greece*. New York: St. Martin's Press, 1975 – mas não se encontra aí nenhuma seção dedicada aos conselheiros da época homérica. Já em relação à retórica dos oradores, ver AMMONE, Stefano di Accadia. *Omero e i suoi oratori. Tecniche di persuasione nell'Iliade*. Berlin: De Gruyter, 2012.

Apesar de, por conta disso, apontar, de algum modo, para modelos “orientais”, o onírico homérico é sempre plenamente manifesto na narrativa: não há chance de os deuses homéricos enviarem o envelope sem a carta, quer dizer, dar ao sonhador a impressão de ter sonhado, mas sem a lembrança do sonho em si (como ocorre na narrativa de sonho do rei Nabucodonosor, em *Daniel*, 2:1-6)<sup>166</sup>. O padrão de conselho divino que ordinariamente acontece nos sonhos homéricos – além de individual, pontual e oposto ao interesse público (diz mais respeito ao herói que à comunidade) – é sempre totalmente recuperável pela consciência após o sono. E, do ponto de vista da ação dos personagens, esse tipo de conselho não tem exatamente paralelo na atividade dos conselheiros que aparecem nos próprios poemas – cujo paradigma é Nestor.

Nestor, o maior conselheiro da *Iliada* – cujas virtudes não derivam, evidentemente, de sua divindade, mas da experiência e da vetustez (ele que exerce sua *tekhné* junto a uma terceira geração de aqueus<sup>167</sup>) –, ao assessorar politicamente, se dirige a todos os chefes reunidos (*Iliada* I, 245-284), nunca de modo privado<sup>168</sup>. Quando Nestor fala a Pátroclu (*Iliada* XI, 644 e ss.), não é exatamente para aconselhá-lo, mas para fazer com que convença Aquiles a lutar contra os troianos: a forma narrativa é antes a da intriga e da conspiração que a do conselho<sup>169</sup>. É apenas na corrida de carros dos jogos fúnebres, celebrados após a cremação de Pátroclu (*Iliada*, XXIII, 272 e ss.), que, de fato, um conselho privado se estabelece – neste caso entre Nestor e seu filho Antíloco, o que redireciona a forma narrativa

<sup>166</sup> “[1] No segundo ano do reinado de Nabucodonosor, teve este um sonho; o seu espírito se perturbou, e passou-se-lhe o sono. [2] Então, o rei mandou chamar os magos, os encantadores, os feiticeiros e os caldeus, para que declarassem ao rei quais lhe foram os sonhos; eles vieram e se apresentaram diante do rei. [3] Disse-lhes o rei: ‘Tive um sonho, e, para sabê-lo, está perturbado o meu espírito’. [4] Os caldeus disseram ao rei em aramaico: ‘Ó rei, vive eternamente! Dize o sonho a teus servos, e daremos a interpretação’. [5] Respondeu o rei e disse aos caldeus: ‘Uma coisa é certa: se não me fizerdes saber o sonho e a sua interpretação, sereis despedaçados, e as vossas casas serão feitas monturo; [6] mas, se me declarardes o sonho e a sua interpretação, recebereis de mim dádivas, prêmios e grandes honras; portanto, declarai-me o sonho e a sua interpretação’. [7] Responderam segunda vez e disseram: Diga o rei o sonho a seus servos, e lhe daremos a interpretação. [8] Tornou o rei e disse: ‘Bem percebo que quereis ganhar tempo, porque vedes que o que eu disse está resolvido, [9] isto é: se não me fazeis saber o sonho, uma só sentença será a vossa; pois combinastes palavras mentirosas e perversas para as proferirdes na minha presença, até que se mude a situação; portanto, dizei-me o sonho, e saberei que me podeis dar-lhe a interpretação’. [10] Responderam os caldeus na presença do rei e disseram: ‘Não há mortal sobre a terra que possa revelar o que o rei exige; pois jamais houve rei, por grande e poderoso que tivesse sido, que exigisse semelhante coisa de algum mago, encantador ou caldeu.’”. (*Daniel* 2:1-10) (Trad. JFAA).

<sup>167</sup> “Vira morrer já duas gerações de homens mortais, | dos que com ele nasceram e foram alimentados | na sacra Pilos; e agora reina va sobre a terceira” (*Iliada*, I, 250-253) (Trad. Frederico Lourenço). Ver FINLEY, Moses. “The Elderly in Classical Antiquity”. In: *Greece & Rome*, Vol. 28, nº 2 (Oct., 1981), pp. 156-171.

<sup>168</sup> Por exemplo, *Iliada* VII, 323 e ss.; IX, 92 e ss. Cf. ROISMAN, Hanna. “Nestor the Good Counsellor”. In: *The Classical Quarterly*, Vol. 55, nº 1 (May, 2005), pp. 17-38; CLAY, Jenny. “*Iliad* 1.282-284 and Nestor’s Rhetoric of Compromise”. In: *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 67, Fasc. 6 (2014), pp. 987-993.

<sup>169</sup> MINCHIN, Elizabeth. “Speaker and Listener, Text and Context: Some Notes on the Encounter of Nestor and Patroklos in *Iliad* XI”. In: *The Classical World*, Vol. 84, nº 4 (Mar.-Apr., 1991), pp. 273-285; ROISMAN, Joseph. *The Rhetoric of Conspiracy in Ancient Athens*. Berkeley: University of California Press, 2006.

do conselho político para a admoestação familiar<sup>170</sup>. Também é importante notar que tanto os discursos de Nestor como o do adivinho Calcas, no canto I da *Ilíada* – embora cada qual seja descrito como “*bem-intencionado*” [ἐὺ φρονέων] –, são ambos rechaçados por Agamêmnon<sup>171</sup>.

O sonho de Agamêmnon (*Ilíada*, II, 1-83) permite uma singular conjunção de Nestor como conselheiro e como intérprete de sonhos. Ainda mais singular, neste caso, porque é o próprio Nestor o conteúdo manifesto do sonho de Agamêmnon: o intérprete (que está vivo na narrativa) é chamado a, sempre publicamente, interpretar a “*si mesmo*” (quer dizer, discorrer sobre a imagem de si que apareceu no sonho de outrem).

[o sonho enviado por Zeus] Chegou rapidamente às naus velozes dos Aqueus e foi ter com o Atrida Agamêmnon. Encontrou-o a dormir na tenda; sobre ele se derramava o sono imortal.

20 Postou-se junto à sua cabeça com a forma [έιοκώς] do filho de Neleu, Nestor, a quem entre os anciãos mais honrava Agamêmnon. Assemelhando-se a ele, assim lhe falou o sonho divino:  
(...)

(*Ilíada*, II, 17-22) (Trad. Frederico Lourenço)

No sonho de Penélope que vimos acima (*Odisseia*, IV, 795-813), não há certeza de que a forma sonhada (literalmente denominada, no verso 796, como εἴδωλον) refira-se a uma pessoa efetivamente viva ou morta. Logo, e muito embora não haja qualquer conclusão de Penélope a esse respeito (*se* estou sonhando com “*Iftima, filha do magnânimo Icálio*” é *porque* ela está morta), parece ser razoável que o termo εἴδωλον apareça em cena, por conta da impossibilidade concreta dessa aferição. Mas nesta passagem da *Ilíada*, como se vê, o texto não usa o substantivo εἴδωλον, mas sim o particípio passado do verbo ξιοκα (que expressa *similitude*). É um sinal importante na narrativa, uma vez que, como Nestor não está morto (muito pelo contrário, participa diretamente do dia a dia do acampamento dos gregos), não poderia haver um εἴδωλον de si próprio que pudesse aparecer na forma onírica a Agamemnon (tal como Pátroclo a Aquiles). É possível que esta seja a razão para a análise suscinta e categórica que Nestor faz do sonho, alguns versos depois:

Bem-intencionado assim se dirigiu [Nestor] à assembleia:  
“Ó amigos, regentes e comandantes dos Argivos!

80 Se qualquer outro dos Aqueus tivesse relatado este sonho [ὄνειρον],

<sup>170</sup> O trecho (a partir de *Ilíada* XXIII, 301) é uma verdadeira defesa da argúcia [μῆτις] como virtude tática diante da superioridade técnica e material dos oponentes. Cf. ROISMAN, Hanna. “Nestor’s Advice and Antilochus’ Tactics”. In: *Phoenix*, Vol. 42, nº 2 (Summer, 1988), pp. 114-120.

<sup>171</sup> DICKSON, Keith. “Kalkhas and Nestor: Two Narrative Strategies in *Iliad* I”. In: *Arethusa*, Vol. 25, nº 3 (Fall 1992), pp. 327-358.

considerá-lo-íamos um logro e mais aínda o rejeitaríamos.  
 Mas quem o viu é quem se declara dos Aqueus o mais nobre.  
 Incitemos agora na medida do possível os filhos dos Aqueus!”  
 Assim falando foi o primeiro a retirar-se da assembleia.  
*(Ilíada, II, 78-84) (Trad. Frederico Lourenço)*

Neste caso, não há onirocrítica, apenas aquiescência completa, apesar da ressalva de Nestor, entre plano do real e o conteúdo manifesto do sonho relatado por Agamemnon – cuja posição hierárquica funciona aqui como fiadora da narrativa para os personagens no espaço-tempo da trama. Deste modo, podemos perceber que o sonho enganador de Zeus contém um erro fundamental, que se expressa pela indeterminação semântica (é bom notar, em todo caso, que Zeus não foi o artífice da forma sonhada, apenas o seu mandatário): o de apresentar um pseudo-*eidolon* a Agamemnon<sup>172</sup>. Erro que permite aos humanos treinados (como no caso de Nestor), de alguma forma, reconhecer sua natureza traiçoeira, ainda que, aparentemente, processada como verdadeira por razões puramente hierárquicas de comando.

## 2.7 O sonho como prova da comunicação divina e como elo dos diferentes mundos

Como vimos, em Homero, a atribuição de manipulação divina ao onírico não acontece em todos os casos. Mas quando esta existe, uma outra consequência é imediatamente reconhecível na superestrutura criada: o sonho é, em última análise, a prova *bidirecional* da comunicação da espécie humana com os deuses, que se dá através de uma parte indestrutível e “divina” de sua composição<sup>173</sup>. O mesmo raciocínio servirá para o sonho com os mortos: o *eidolon* de Pátroclo não tem mais o sopro vital, mas ele continua dotado de alma, de forma e de movimento. Na atividade onírica, ao menos nos casos particulares de intervenção divina (suficientes, no entanto, para atribuir valor de evidência para o sistema como um todo), a alma, receptáculo do onírico, serve como prova de que o onírico é,

<sup>172</sup> “In Homer the term *eidolon* is never used for the souls of the living. It is found only for the living in the fragment of Pindar cited in Chapter One. In the dirge to which this fragment belongs Pindar is naturally concerned with the fate of the dead. It is therefore not surprising that he uses *eidolon* for the soul in general, first for that part of the individual that survives death ‘for this alone has come from the gods,’ then for the same part already manifesting itself during lifetime. The divine origin of the *eidolon* will have been Pindar’s explanation for the continuity of the soul of the living – if he did not derive the idea from the doctrines of the transmigration of the soul” (BREMNER, Jan. The Early Greek Concept of the Soul. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 79). O fragmento de Píndaro citado é: “σῶμα μὲν πάντων ἔπειται θανάτῳ περισθενεῖ, | ζωὸν δ’ ἔτι λείπεται αἰδνος εἰδωλον· τὸ γάρ ἔστι μόνον | ἐκ θεῶν: [e, enquanto o corpo de todos está sujeito ao domínio da morte, uma imagem/simulacro permanece viva, pois somente ela vem dos deuses]” (Píndaro, Threni VII, frag. 131 b) (PINDARUS. Carmina cum fragmentis II. Fragmenta. Bruno Snell (ed.). Leipzig: Teubner, 1964, p. 111).

<sup>173</sup> Em Homero, a alma seria o que “sobra” do corpo quando o sopro vital desaparece. Como vimos na nota anterior, é uma ideia que está em Píndaro.

pleonasticamente, uma dimensão do divino; logo, a alma tem algo de excepcional, pois é lá que a dimensão do divino se revela; logo, mesmo não se aceitando *a priori* a ideia de que a alma, nos vivos, tem algo divino, ela serve como prova de que o divino existe, porque se comunica com os seres humanos através dos sonhos. E, ato contínuo, a atividade onírica também é uma garantia não apenas de que esse divino se interessa e se imiscui na vida quotidiana dos humanos (ao menos de alguns deles), como também a de que o sistema cosmológico que garante a supremacia humana no cosmo (dado o excepcional interesse dos deuses pelos mortais, suas façanhas e sua história) é real.

No mesmo sentido, os sonhos fecham o elo que falta à interconexão de todos os níveis das possibilidades ônticas: enquanto o mundo dos vivos se conecta ao mundo dos mortos pela necromancia, o mundo dos mortos (e ocasionalmente o mundo dos deuses) se interliga ao mundo dos vivos pelos sonhos.

Por conta desse vai-e-vem, é evidente que as barreiras entre esses mundos podem ser ultrapassadas e a questão que se coloca é antes, como disse acima, a de topologia, de território. O mundo dos mortos está separado do dos vivos assim como o dos vivos está separado do dos deuses (e as particularidades ontológicas de cada um desses seres explicam as inserções dos diferentes grupos nesses diferentes espaços), mas todos eles se solidarizam por determinados aspectos comuns (movimento, liberdade de escolha e voluntarismo dos agentes, deuses, humanos ou mortos) e pela capacidade vertical de ingerência (através da graduação do imortal para o mortal, do mortal para o morto – sendo, neste último caso, uma ingerência bilateral, os mortos podem invadir o território onírico dos vivos).

O resultado é uma estruturação conjunta de todos esses mundos baseada na justaposição e na capacidade de interação (é a comunicação entre eles que ao mesmo tempo reafirma a existência, a separação radical e a paradoxal contiguidade da própria estrutura). um mundo total, onde nada fica de fora<sup>174</sup>.

---

<sup>174</sup> “L’intera esperienza umana può essere suddivisa per i Greci tra ciò che appartiene alla realtà e ciò che appartiene al sogno, tra il mondo dei desti e quello di chi dorme, tra ciò che è ὥπαρ e ciò che è ὥναρ. Volendo viceversa comprendere in un’unica definizione l’intero mondo umano senza nulla escludere, i Greci precisavano: καὶ ὥναρ καὶ ὥπαρ. Nessun avvenimento o pensiero, per quanto irreal o infondato, rimaneva escluso da questo campo di riferimento. Se quello della veglia era il mondo considerato nei suoi aspetti di normalità, il mondo dei sogni risultava connesso con l’intera sfera di alternative ad esso, sia che questa si configurasse a sua volta come una particolare realtà o meno. Solo ci si premurava di distinguere abbastanza nettamente tra una sfera e l’altra.” (BRILLANTE, Carlo. “Il sogno nella riflessione dei presocratici”. In: Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici, n° 16 (1986), pp. 9-53, cit. p. 9. Em meu argumento aqui, amplio evidentemente essa discussão para o caráter ontológico, mas Brillante tem razão, a meu ver, quando sustenta que “nenhum evento ou pensamento, por mais irreal ou infundado, foi excluído desse campo de referência [quer dizer, do campo de referência geral que inclui ora o estado de vigília ora o de sonho]”.

E, mais uma vez, o humano é o vetor que concentra, e para o qual convergem, todas as ações, de um extremo a outro da estrutura<sup>175</sup>.

Existe também outra dimensão que, apesar de enunciada aqui e ali, não foi tratada de modo discreto: o sono. O sono, como suspensão da vigília, é o estado liminar que possibilita todas as intercorrências oníricas. Em Homero, o sono não é visto como uma categoria em si, é antes o momento da suspensão da ação narrativa – mas ao possibilitar a ascensão do mundo onírico à cena, fornece, mesmo no momento de suspensão da vigília dos personagens, a continuidade das suas ações, logo, a continuidade da própria narrativa: em outras palavras, *dormir* não significa necessariamente que o mundo dos personagens entrou em *sursis*. Posteriormente, porém, o sono terá sua própria caracterização hermenêutica – neste caso, filosófica, e será sobretudo Aristóteles quem irá tratá-lo de maneira independente e objetiva<sup>176</sup>.

Também seria o caso de se formular mais adiante a capacidade de personificação, não apenas de divindades, autômatos ou prosopopeias no onírico, mas também da generalidade das emoções e das ações sobre a fisiologia humana<sup>177</sup>. Embora em Homero, por exemplo, haja o sintético “dormir”<sup>178</sup>, há nítida preferência por formas frasais nesse tipo de ação<sup>179</sup> – configurando assim uma enorme diferença com o fenômeno oposto, o “acordar”, que é sempre simples, direto e sintético. A personificação (ou quase-personificação) é um dispositivo muito difundido nos poemas homéricos, que também pode ser aplicada à ira, ao desejo sexual, e a outras categorias psicofisiológicas<sup>180</sup>. Este modelo *objetivo* (ou

<sup>175</sup> Evidentemente, não poderia deixar de ser assim, uma vez que toda essa estrutura é artística e intelectual, criada pelos seres humanos para os seres humanos e nada há de fato que seja, nela, “divino” ou “transcendente” *de facto*. Quando digo que o “humano é o vetor”, refiro-me antes ao aspecto diagramático da estrutura, no qual o centro de convergência e de disseminação é o ser humano, e, neste, a alma aparece como o elemento-chave de conexão entre mortos e deuses.

<sup>176</sup> Nos três tratados dos *Parva Naturalia*: Do sono e da vigília, Dos sonhos e o Da adivinhação no sono.

<sup>177</sup> “Personification – the technique of representing any nonhuman thing in human form – is a feature of Homeric epic that is at once stylistic and reflective of the anthropomorphism that pervades Greek religious thought.” (STAFFORD, Emma. “Personification in Homer”. In: PACHE, Corinne (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, pp. 369-371, cit. p. 369). Ver também STAFFORD, Emma; HERRIN, Judith (eds.). *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*. Aldershot: Ashgate, 2005.

<sup>178</sup> “[Zeus] Deitou-se e adormeceu” (*Ilíada*, I, 611) (Trad. Frederico Lourenço)

<sup>179</sup> “Só a Zeus não tomou o sono suave” (*Ilíada*, II, 2); “sobre ele [Agamêmnon] se derramava o sonho imortal” (*Ilíada*, II, 19); “Depois deitaram-se para descansar e acolheram o dom do sono” (*Ilíada*, VII, 482); “Os outros comandantes dos Aqueus dormiram junto das naus | durante toda a noite, tomados pelo sono suave” (*Ilíada*, X, 1-2) (Trad. Frederico Lourenço).

<sup>180</sup> “The subjects of Homeric personification might be loosely divided into a number of categories. Most prominent are features of the natural world and celestial phenomena. (...) Physiological states have a high profile, too. (...) Personified emotions can likewise play a subsidiary role to an Olympian god (...) A final category is social values.” (STAFFORD, Emma. “Personification in Homer”, pp. 369-370).

terceirizado) do sono imposto ao ser humano (o sono “afeta” ou “*cai sobre*” o homem, em oposição ao “homem *dorme*”) será crucial para a práxis mágica: não apenas no que diz respeito ao onírico, mas também como pré-condição de diversos feitiços que envolvem o controle das emoções e da psicofisiologia humanas<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> A defesa contra o *thymos* do outro, no caso dos feitiços contra a ira.

### 3 CAPÍTULO 2: Notas a respeito da forma narrativa na epigrafia onírica de agradecimento, no contexto greco-romano

#### 3.1 Apresentação do *corpus* epigráfico

No quotidiano das práticas que circunscreviam as relações entre deuses e seres humanos no contexto greco-romano – ao menos como os atores sociais contemporâneos parecem tê-las considerado –, as fontes epigráficas de agradecimento por uma graça alcançada ocupam um lugar importante<sup>182</sup>. Nelas se atesta publicamente, de modo perene, o sistema de trocas entre o transcendente e o *particular*, por oposição a modelos mais abrangentes das relações dos deuses com o *tecido social* (as graças concedidas à cidade, às instituições, às famílias etc.). Nossa *corpus* aqui é um recorte nessa conjuntura, constituído, basicamente, por estelas votivas em agradecimento a um favor concedido durante o sono, em sonho, escritas em grego antigo<sup>183</sup>: parte delas, no contexto nosológico de incubações; outra boa parte, correspondendo a contextos cuja origem não é claramente definida (econômicos, políticos, domésticos?), mas também ofertadas a partir da recepção de um recado (onírico) divino<sup>184</sup>.

<sup>182</sup> O termo “graça” será empregado neste artigo no sentido corrente em português, o de “receber um benefício ou favor”. Evidentemente, este sentido moderno é derivado do termo latino *gratia* no contexto do cristianismo, mas seu uso aqui não depende dos diferentes modos nos quais “graça” é tecnicamente empregada nas diferentes teologias cristãs, ortodoxas, católicas ou protestantes (expressa, por exemplo, no conceito luterano de *sola gratia*). Para a longa prosopografia relativa ao conceito teológico de “graça”, ver o verbete “grace” no DTC (*Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Letouzey, 1914, Fascicule XLVI, cols. 1554-1687); ver também MCGRATH, Alister. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; QUILLIET, Bernard. *L'Acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident (III<sup>e</sup> XXI<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Fayard, 2007. Por sua vez, esse “contexto greco-romano” é uma abstração que tem valor apenas contextual, enquanto marcação demográfica e geográfica (o Mediterrâneo e seu entorno) – não servindo, claro, como um constructo antropológico e ontológico intrínseco (como se existisse uma única “mentalidade greco-romana”, comum a todos os atores sociais durante os séculos tratados aqui).

<sup>183</sup> Para o que me propus, não será necessária uma definição discreta de sonho na Antiguidade, mas tão-somente a ideia de ele ser um *meio de comunicação* entre os planos divino e humano: basicamente, o sonho será entendido aquém termos funcionais, como *mensagem*. Para a vasta produção acadêmica sobre o onírico entre os autores greco-romanos, há um bom resumo em HARRIS, William. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009.

<sup>184</sup> A partir de um conjunto-universo semântico específico de identificadores (“sonho”, “sono”, “dormir” etc.), o material foi coletado em diversas coletâneas e bases de dados epigráficas, dentre as quais *Inscriptiones Graecae* (IG, Vols. I-XIV); *Corpus Inscriptionum Graecarum* (CIG); *Supplementum Epigraphicum Graecum* (SIG); *Searchable Greek Inscriptions* (SIG-PHI, Packard Humanities Institute); *Inscriptiones graecae ad res romanias pertinentes* (IGR I-IV); *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL-I e CIL-II); *Epigraphic Database Heidelberg*; *Electronic Archive of Greek and Latin Epigraphy* (EAGLE); *Attic Inscriptions Online* (AIO); *Greek Inscriptions Online* (GIO); *Inscriptiones Graecae* (Akademie der Wissenschaften, Berlin); *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (Syll, Dittenberger); *Inscriptiones Christianae Graecae* (ICG); *Inscriptiones Daciae Romanae* (IDR); *Monumenta Asiae Minoris antiqua* (MAMA I-VIII); *Hispania Epigraphica* etc. O resultado,

Neste trabalho, a análise será concentrada apenas nas estelas gregas de agradecimento, de caráter epidítico (no formato *κατὰ ὄναρ*, *κατὰ ὄνείρον*, *καθ' ὄραμα*, e variantes), e não no material deliberativo, de pedido ou súplica (no formato *ἐξ εὐχῆς*, *κατὰ εὐχῆν*, e variantes)<sup>185</sup>. Em ambos os casos, mas sobretudo no material deliberativo, as inscrições podem vir associadas a *ex-votos* (objetos em terracota, placas em relevo etc.) com a descrição e/ou a imagem em relevo ou estatuária dos motivos que levaram à consulta oracular onírica: o relevo de uma perna, de um pé, de um olho, enfim, da parte corporal em particular onde se encontrava a doença ou o problema a ser resolvido<sup>186</sup>. Efetivamente, muitas inscrições de agradecimento que sobreviveram ao tempo são fragmentos de conjuntos maiores, mais completos, que continham imagens acompanhando a estela propriamente dita: desconsiderarei, na medida do possível, esse estado fragmentário, entendendo os textos dos documentos que chegaram até nós como unidades narrativas em si, independentemente de seu estado material atual. Como aqui tratarei apenas da forma votiva *κατὰ ὄνείρον*, também não entram no cômputo da discussão os *ex-votos* de pedido futuro, propriamente ditos, que serão analisados em outra ocasião<sup>187</sup>.

---

obviamente, não se pretendeu exaustivo, mas qualitativo, dado o caráter muitas vezes repetitivo das fontes. Os textos selecionados encontram-se citados neste capítulo.

<sup>185</sup> *Κατὰ ὄνείρον* etc. (a partir de um sonho); *κατὰ εὐχῆν* etc. (em súplica, pedido, prece). A fim de identificar mais claramente as duas formas de procedimentos, farei referência a elas usando as expressões em grego antigo, dando-lhes caráter técnico. A forma *καθ' ὄραμα* (literalmente, “segundo a visão”), pode ser usada como equivalente a *κατὰ ὄνείρον*. Existe também a versão da fórmula onírica usando *ἐνύπνιον*, mas esta é pouco empregada nos documentos. A expressão latina “*ex voto*” (que traduz *κατὰ εὐχῆν* e variantes) acabou por tornar-se, já na Antiguidade, um substantivo, denominando o *objeto votivo em si* (o *ex-voto*, tal como o entendemos em português) – e é assim que, salvo indicações em contrário, a expressão é usada aqui.

<sup>186</sup> Como exemplo, entre muitos outros, de *ex-voto* em relevo desse tipo, temos duas plaquetas calcárias provenientes de um santuário em Golgoi (perto da atual Athienou, no distrito de Larnaka, em Chipre) e, desde o final do século XIX, conservadas no Museu do Louvre (Département des Antiquités orientales). Ambas são dedicadas a um “*Theos Hypsistos*”, divindade que permanece sem identificação. A primeira delas (Louvre AM 668) é uma placa apresentando dois seios femininos em alto relevo acompanhada da inscrição: Θεῷ ὑψίστῳ ἀνέθη-| κεν Πρόκτοις εὐχαμέ-| [v]η [Ao Deus Altíssimo, tendo feito um voto, Proctus dedicou (isso)]. A segunda (Louvre AM 670) é outra plaqueta calcária, mas, em vez de dois seios femininos, aparecem dois olhos (com sobrancelhas) gravados na superfície, juntamente com a inscrição: Θεῷ ὑψίστῳ εὐχαμένος Καρίτων απέδωκεν [Ao Deus Altíssimo, Chariton, após um voto, cumpriu]. Edição em PERDRIZET, Paul. “*Inscriptions de Chypre*”. In: *Bulletin de correspondance hellénique*. Vol. 20 (1896), pp. 336-363, cit. pp. 361-362. Ver também MASSON, Olivier. “*Kyriaka. IX. Recherches sur les antiquités de Golgoi*”. In: *Bulletin de correspondance hellénique*. Vol. 95, livraison 1 (1971), pp. 305-334.

<sup>187</sup> É também importante ressaltar que a abordagem aqui não será material, mas textual – ainda que a materialidade esteja, claro, sempre considerada no pano de fundo da perspectiva hermenêutica. Por conta da abordagem eminentemente textual e narrativa, diversos elementos inerentes às condições materiais de produção das epigrafias foram deixados de fora da discussão. Por exemplo, as estelas votivas partilham, do ponto de vista do suporte físico, várias características encontradas em outros tipos de suporte esculpidos artesanalmente em pedra – como túmulos, colunas, arcos etc. A principal dessas características é que estes são objetos concebidos por *subtração*, quer dizer, “*durch Wegnehmen des nicht zur Form gehörenden Materials* [removendo-se o material que não faz parte da forma]” (HELLY, Bruno; GRAEVE, Volkmar von; WOLTERS, Christof. “*Die Hellenistische Grabstelen Thessaliens: Vorbereitung eines kompliziert-strukturierten Materials*

Outro ponto importante, no circuito dessas trocas de favores e agradecimentos, diz respeito à descontinuidade entre *oferendas* (presentes ofertados aos deuses) e *inscrições votivas*. Ainda que uma inscrição votiva seja, em geral, um presente aos deuses, nem todo presente ou oferenda gera uma inscrição votiva. Oferecer um banquete em honra aos deuses por uma graça concedida, por exemplo, não necessariamente gerará uma inscrição; financiar a reforma de uma estrutura cultual (templo, altar), em reconhecimento de uma graça obtida, também não implica, necessariamente, na produção de uma placa epigráfica<sup>188</sup>.

Também é importante ressaltar que, muito embora as fontes sejam culturalmente “greco-romanas”, os exemplos usados aqui são todos gregos, pois a epigrafia de agradecimento latina (incluindo a de agradecimento onírico) está sujeita a pequenas, mas importantes, modificações em relação ao modelo de comunicação com o divino que podemos observar nas formas gregas<sup>189</sup>. Os modelos gregos e latinos estão sutilmente separados por diferenças nas concepções de espaço ocupado pelo templo e pelos deuses que

für statistische Auswertungen”. In: *Informationsblätter zu Nachbarwissenschaften der Ur- und Frühgeschichte* (INW) 5. Seminar Statistische Methoden in der Archäologie, Marburg/Lahn 15-17 février 1973 (1974), pp. 15 (1-8). Também não foram levados em conta, no plano hermenêutico deste artigo, as dimensões e os formatos dos objetos (se eles se apresentam em, ou como, *rotundae*, *arae*, *aediculae*, *mausolea* etc.), bem como sua matéria-prima (calcário, diferentes tipos de mármore), aspectos diagramáticos (*stoichedon*, distribuição esticométrica), os diferentes níveis de letramento apresentado nas inscrições, as particularidades paleográficas das gravações – todos aspectos importantes na análise holística desses documentos.

<sup>188</sup> As razões para se ofertar um objeto votivo são múltiplas, mas, segundo-se alguns comentadores, elas podem ser distribuídas em dois grandes conjuntos: 1) por razões de ordem religiosa (ritual de sacrifício, iniciações); 2) por razões de ordem prática (jogos, competições esportivas, dificuldades no trabalho, acidentes, viagens, doenças). Do ponto de vista do que é materialmente ofertado, temos objetos efêmeros e objetos perenes. Entre os efêmeros (e, dependendo do caso, imateriais), ofertava-se dinheiro, comida, festas públicas etc. Entre os perenes, estelas, altares (com ou sem relevos esculturais, de variados tamanhos), esta tuária varia das eram os objetos votivos mais comuns – ao que se somam objetos de significado pessoal ou profissional (ferramentas, objetos, joias etc.) e aqueles que representam iconograficamente o resultado alcançado (objetos em forma de partes anatômicas, para o caso de doenças). Cf. VAN STRATEN, F. T. “Votives and Votaries in Greek Sanctuaries”. In: BINGEN, Jean; SCHACHTER, Albert (eds.). *Le Sanctuaire Grec* (Entretiens Hardt, Tome XXXVII). Genève: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, 1992, pp. 247-290.

<sup>189</sup> Fontes epigráficas latinas de agradecimento utilizam, basicamente, a mesma estrutura geral das fontes gregas analisadas aqui, mas, muitas vezes os *corpora* de inscrições gregos e latinos diferem no que diz respeito ao modelo de interlocução com a origem dos benefícios recebidos (quer dizer, ao modo como se referem às divindades que intercedem junto aos atores sociais). Enquanto as fontes em grego insistem em um esquema que vincula diretamente os praticantes dos cultos com as divindades (caracterizadas como *personae* divinas que interferem na atividade humana), as fontes latinas, não raro, recorrem ao *numen* (“poder divino”) das divindades em vez das divindades em si – alterando significativamente a relação comunicacional que importa ressaltar aqui. Como exemplo entre outros, temos um altar votivo (ISM V 218) descoberto em Troesmis (fortaleza romana na região da Dácia, mais exatamente na Moesia inferior), datado por volta de 212-217 d.C.: *Numini | Liberis | Patris | M Antis | tius Cae | cina eq | alae I Da | rdan Anto | ninianae | ex viso | posuit.* [Numini Liberis Patris M(arcus) Antistius Caecina equ(es) alae I Dardan(orum) Antoninianae ex viso posuit]. Trad.: *Marcus Antistius Caecina, cavaleiro da primeira ala dos Dardanos da Antoniniana, [a partir] de uma visão, erigi [esta estela votiva] ao numen [i.e., ao poder divino] de Liber Pater [nesta época, uma divindade associada a Dionísio].* Cf. ALEXANDRESCU, Cristina-Georgeta. “I Had a Dream...’. The Dedication of an Eques of the Ala I Dardanorum in the Surroundings of Troesmis and the Problem of Rural Settlements in Northern Moesia Inferior”. In: *Journal of Ancient History and Archaeology*. Vol. 8, nº 4 (2021), pp. 10-18. Agradeço a Gustavo Olivieri a correção do latim.

os frequentam ou habitam, implicitamente indicados nas diferentes abordagens culturais que as diferentes acepções linguísticas nos permitem deduzir: os “latinos” (ao menos os que inscreveram as epígrafes em latim) tendiam a ser mais “abstratos” (“consagrando” ou “dedicando” o objeto votivo), minimizando assim, de certa forma, a fisicalidade do local da oferenda; os “gregos”, ao contrário, insistiram em um vocabulário mais “físico” (como “depositar”, “instalar”, “deitar” a oferta votiva)<sup>190</sup>. A redução linguística ao grego aplicada neste artigo talvez pareça, ainda assim, por demais arbitrária, uma vez que os falantes de latim e os falantes de grego coabitaram o Mediterrâneo, o norte da África e a Ásia Menor durante boa parte do período que está em análise aqui<sup>191</sup>. No entanto, levando-se adiante o mesmo argumento, deveríamos estender o caso não apenas para o latim, mas igualmente para o demótico, o copta, o aramaico, o siríaco etc., todas línguas de uso corrente na Antiguidade Tardia<sup>192</sup>. Neste ínterim, o contra-argumento é simples: para extrairmos as conexões formais basilares, será necessário criar um conjunto finito de elementos, a fim de estabelecer, nesse conjunto, os componentes formais primários, e só então, eventualmente, ampliar o modelo incorporando outros vetores<sup>193</sup>. Donde a escolha arbitrária (mas nem tanto)

<sup>190</sup> “Understanding this notion of sacred space as a conceptual rather than a three-dimensional category may shed light on one striking difference in the vocabulary of dedication used in Greek and Roman contexts. Here it is not so much a matter of variation in *formulae* as of verbs used to describe the act of dedicating. In Greek contexts the standard term for dedicating is ἀναθήμα, ‘I set up’ (ἀνάθημα ‘dedication’); the verb is occasionally combined with καθιερώω ‘I consecrate’, often in contexts which suggest the influence of a Roman distinction between *dedicatio* and *consecratio*, but usually the two ideas are encompassed by the primary term. Other verbs of dedicating similarly emphasize the physical act of placement – κατατίθημι ‘I deposit’, ἵστημι ‘I set up’, ἴζω ‘I set down’, ιδρύω ‘I establish’, or, of the object deposited, κεῖμαι and ἀνακεῖμαι ‘I lie’. In Roman contexts, by contrast, physical verbs of placement are less common; instead, the idea of giving and gifts stand out, most commonly in the Latin verbs *do* and *donare* and the noun *donum*, as in the regularly abbreviated Latin formula *d(ono) d(edit)*. The technical terms *dedicare* and *dicare*, manifestly derived from *dicere* (and paralleled in inscriptions by Oscan *da diktat* [= *dedicavit*]), were connected by ancient etymologists with the idea of intent, of declaring something as marked for a particular destination, and were often paired with words for ‘giving’. So, for example, according to one legend, the statue of *Fortuna Muliebris* that stood at the fourth milestone of the via Latina, in addressing the women who had dedicated her, twice spoke the formulaic words: “rite me, matronae, *dedistis*, riteque *dicastis* (or *dedicatis*)”. Often the object dedicated is simply marked as being sacred, *sacrum*, to its intended recipient, as in the standard epitaphic phrase *D(is) M(anibus) s(acrum)*, possibly the most widely employed formula in Latin epigraphy” (BODEL, John. “‘Sacred dedications’: A problem of definitions”. In: BODEL, John; KAJAVA, Mika (eds.). *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie*. Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome 19-20 aprile, 2006. Roma: Institutum Romanorum Finlandiae, 2009, pp. 17-30).

<sup>191</sup> Além disso, não seria demais imaginar, por exemplo, que os gravadores das inscrições (em princípio, locais) fossem de registro linguístico diferente de uma parte importante dos peregrinos, que atravessavam o Império Romano até centros de incubação localizados nas áreas linguisticamente dominadas pelo grego.

<sup>192</sup> Para o contexto, ver BUTTS, Aaron. *Language Change in the Wake of Empire: Syriac in Its Greco-Roman Context*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 2016; e sobretudo MINETS, Yuliya. *The Slow Fall of Babel. Languages and Identities in Late Antique Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

<sup>193</sup> Ressalto também que não interessa aqui a dimensão propriamente antropológica do contexto devocional dos textos: por exemplo, se os agradecimentos são oriundos de fiéis de um culto, ou de praticantes ocasionais, que viriam aos templos incubatórios interessados na cura, mas sem uma relação especial com Asclépio, Atenas

do grego como o material de referência. Seja como for, o objetivo imediato, claro, não é “desvendar” a forma epigráfica em sua plenitude, apenas indicar alguns pontos necessários à constituição de um modelo formal preliminar a ser incrementado e sofisticado no futuro.

### 3.2 Estelas κατὰ ὄνείρον

Em linhas gerais, o modelo da epigrafia κατὰ ὄνείρον, como apontei no início, é um subconjunto que obedece a uma estrutura mais ampla e relativamente estável, observável na epigrafia concernente a diversos outros tipos de favores divinos<sup>194</sup>. Exemplo do modelo retórico dessa estrutura mais ampla e geral são duas dedicatórias com o mesmo texto, encontradas em Delos, datadas do início do século I a.C.<sup>195</sup>

ID 2087

[ό δεῖνα Νικίου]  
[— — — ρεὺς μελα]-  
[ν]ηφόρο[ς ύπερ ἔαυτοῦ]  
καὶ τῆς [γυναικὸς Πατρο]-  
5 φύλας κ[αὶ τῶν τέκνων]  
Νικίου κ[αὶ Ἀπολλωνίας]  
καὶ τοῦ οἰκείου] Κλέωνος  
τοῦ Κλέων[ο]ς, τοὺς βω-  
μοὺς καὶ τὸ λιθόστρωτο[ν]  
10 καὶ τὰς σφίγγας καὶ τ[ὸ]  
ώρολόγιον Σαράπιδι, [Ἴσι]-  
δι, Άνούβιδι, Αρποχράτ[ει],  
‘Υδρείωι ἀνέθηκ[εν]  
ἐκ τῶν ιδίων,  
15 ἐπὶ ιερέως Ἀρτ[εμιδώ]-  
ρου τοῦ Ἀπολλοδώρ[ου]

ID 2088

\*fragmento A  
[ό δεῖνα] Νικίου  
[— — —]ρεὺς μελανη-  
[φόρος ύπερ]ρ ἔαυτοῦ καὶ  
[τῆς γυναικὸς Πατροφί-  
[λας καὶ τῶν τέκνων Νι-  
κίου καὶ Ἀπολλωνίας να.]  
[καὶ τοῦ οἰκείου] Κλέωνος  
[τοῦ Κλέωνο]ς τοὺς βω-  
[μούς etc.]

\*fragmento B

[κανηφο]-

Hygeia e assim por diante. Embora isso não possa ser descartado da análise para quem se debruça sobre o sentido “religioso” desse material, a perspectiva aqui é baseada majoritariamente na análise dos textos, não necessariamente na expectativa real, na psicologia, na subjetividade, no engajamento etc. de quem os produziu.

<sup>194</sup> Os diferentes objetivos das gravações implicam em diferentes formas epigráficas. Por exemplo, os modelos legislativos de funcionamento dos templos, os agradecimentos aos sacerdotes etc., embora compartilhem elementos comuns, não podem, evidentemente, ser arrolados no mesmo esquema narrativo das estelas de agradecimento.

<sup>195</sup> Santuário C, inv. A 1489 (= PHI 64531) (= *Inscriptions de Délos*, IDelos 2087. Edição em ROUSSEL, Pierre; LAUNEY, Marcel (eds.). *Inscriptions de Délos*. Vol. 7. Paris: Académie des inscriptions et Belles Lettres, 1937). Placa de mármore branco quebrada em cinco pedaços, encontrados entre 1909 e 1910 no santuário Sarapis C. A outra placa, também fragmentária, em mármore branco: IDelos 2088. As duas inscrições parecem referir-se ao mesmo evento, a primeira pode ser reconstruída com a ajuda da segunda. Cf. ASCOUGH, Richard; HARLAND, Philip; KLOPPENBORG, John. *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*. Berlin/Waco: De Gruyter/Baylor University Press, 2012, #22447). Transcrição e tradução em inglês disponivel em: <https://enqr.pw/fBExB>. Acesso em 09 abr. 2024.

[Λ]αμπτρέ[ως, κα]νηφορού-  
σης Θεοφύλ[ης] τῆς Ἀρ-  
τεμιδώρου Λαμπτρέως  
**20** θυγατρός, ζακορεύοντος  
Εὐόδου.

[ρούσ]ης Θεοφύλης  
[τῆς] Ἀρτεμιδώρου  
[Λαμπτρέως, <sup>vac.</sup>]  
ζακορεύοντος  
Εὐόδου

[de nome] Nikias  
um membro daqueles que vestem  
preto, em nome dele<sup>196</sup>,  
sua esposa Patrophila,  
**5** seus filhos  
Nikias e Apollonia,  
e seu parente Kleon  
filho de Kleon:  
os altares, o mosaico,  
**10** as esfinges e o  
relógio, a Sarapis,  
Isis, Anubis, Harpokrates  
e Hydreios<sup>197</sup>, dedicou  
com seus próprios recursos.  
**15** [Isso foi feito quando] era sacerdote, Artemidoro,  
[filho] de Apolodoro  
de Lamptrai, a carregadora de cestos  
era Teófila, [filha] de  
Artemidoro de Lamptrai,  
**20** e o guardião do templo<sup>198</sup>  
era Euodos.

<sup>196</sup> O termo grego ὑπὲρ (como o *pro* latino) era utilizado nesse contexto māntico para indicar uma terceirização da prática oracular. Ver a mesma discussão em torno do termo προμαντεία em LEGRAND, Philippe-Ernest. “Questions oraculaires. I. La Promanteia”. In: *Revue des Études Grecques*, Tome 13, fascicule 53- 54 (1900), pp. 281-301.

<sup>197</sup> Osiris (neste caso, Osiris-Hydreios, também conhecido como Osiris-Canopo). Exemplo da configuração Osiris-Hydreios em um jarro canópico em mármore (datado da virada dos séculos I-II d.C.), descoberto sob o mar, em 1973, na praia de Al Mahmara (distrito de Sidi Beshr, Alexandria, Egito), hoje na Bibliotheca Alexandrina. Para foto e análise, ver SAVVOPOULOS, Kyriakos; BIANCHI, Robert Steven. *Alexandrian sculpture in the Graeco-Roman Museum*. Alexandria: Bibliotheca Alexandrina, 2012, #48d (25787) e #48e (25786), pp. 166-169. Em geral, o jarro canópico era usado no Antigo Egito para recolher os órgãos internos do morto, durante o processo de mumificação. Muito embora a técnica mumificatória já houvesse sido abandonada na época romana, o objeto continuou a ser fabricado, e seu propósito real, nessa época, ainda não foi plenamente decifrado pelos especialistas: “These two objects [#48d (25787) e #48e (25786)] belong to a classification which without a doubt represents the most enigmatic of all cultic objects ever created as Romano-Egyptian religious expressions. Their design is based upon traditional ancient Egyptian Canopic jars into which several of the soft internal organs of the deceased were placed, but every known example of this type was created during the Roman period, not earlier, when the practice of manufacturing Canopic jars for funereal purposes had long since ceased.” (idem, p. 168). Uma cópia em bronze foi registrada no *Thesaurus Hieroglyphicorum* (1610, prancha XV) e no *Oedipus Aegyptiacus* (1652) do polímata alemão Athanasius Kircher (ver análise em LIPTAY, Eva. “In search of a missing Osiris-Hydreios”. In: *CIPEG Journal: Ancient Egyptian & Sudanese Collections and Museums*, nº 3 (2019), pp. 1-16). Outros exemplos podem ser consultados no *Département des Antiquités égyptiennes* do Museu du Louvre: <<https://collections.louvre.fr>>. Para o contexto, ver WILD, Robert. *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*. Leiden: Brill, 1981, esp. cap. VI.

<sup>198</sup> O termo ζάκορος designa o “atendente” de um templo: por extensão, ζακορεύοντος pode ser entendido aqui como uma espécie de “guardião”.

Nesse documento, a prosopografia é dupla e bastante detalhada: os ofertantes aparecem em primeiro lugar; e, depois, os funcionários do templo. Excetuando-se o caso das cópias epigráficas (muitas vezes transportadas para longe do local de origem dos acontecimentos)<sup>199</sup>, esse procedimento é importante para os pesquisadores porque ajuda a determinar o período concreto da fabricação do documento; mas, como veremos, ele também traz consequências na determinação da forma, e precisa ser posto em relevo desde já.

Essa estrutura geral de agradecimento é a usual também para os documentos de favores oníricos (*κατὰ ὄνείρον*). Para continuarmos com exemplos retirados de Delos, temos uma pequena estela do século II a.C. encontrada na cisterna do teatro da cidade, hoje no Museu Arqueológico da ilha<sup>200</sup>:

Ἀντιγένης Διοσκούρ[ί]-  
δου Σαλαμίνιος Ἐκά[τηι]  
[Σω]τείρᾳ κατ' ὄνει[ρον],  
[Ἄ]γαθῃ Τύχῃ.

Antígenes, filho de Dioscorides,  
de Salamina, [dedica isto] a Hécate,  
a Salvador, conforme um sonho.  
Boa Fortuna!

O texto não nos informa muita coisa, mas podemos imediatamente notar que, embora a prosopografia elida os personagens do templo, ela permanece indicando claramente os ofertantes, mostrando a origem onírica do dom recebido (via *κατὰ ὄνείρον*, ainda que sem determinação objetiva do dom recebido), e a divindade, Hécate (mais precisamente Hécate *Sôteira*, epiclese que indica a deusa em uma função terapêutica<sup>201</sup>), para qual a oferta foi endereçada.

<sup>199</sup> Assim como acontecia com os palimpsestos, estelas votivas também podiam ser reutilizadas, de diversos modos. Ver exemplos de reuso epigráfico em PALLIS, Georgios. “The Second Life of Inscriptions in Late Antique and Byzantine Asia Minor: Some Remarks on the Reuse of the Inscribed Material”. In: *Gephyra* 18 (2019), pp. 59-76.

<sup>200</sup> Archaeological Museum, Delos, inv. A 3057 (= IDelos 2448) (= PHI 64896). Ver foto e descriptivo em SARIAN, Haiganush. “Artemis e Hécate em Delos: apontamentos de iconografia religiosa”. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* (São Paulo) 8 (1998), pp. 145-153.

<sup>201</sup> Em Delos, a associação esperada seria Artemis-Hécate, a menção a Hécate de modo isolado é rara. “*Cette épiclese de Sôteira nous rappelle qu'Artémis-Hécate protégeait peut-être marins et malades; il est notable que la même épithète soit plusieurs fois appliquée à Artémis elle-même (...)*” (BRUNEAU, Philippe. *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris: E. de Boccard, 1970, p. 203).

### 3.3 Modelos doutos de agradecimento

Nos documentos epigráficos da época clássica, não há, textualmente, ocorrências de intervenções oníricas *admoestatórias* – do tipo que encontramos nas epopeias homéricas, sobretudo na *Ilíada* (quer dizer, dispositivos de conselho direto dos deuses olímpicos aos heróis, sem necessidade de interpretação onirocrítica particular). Nenhuma epígrafe do corpus analisado, por exemplo, utilizaria como recurso narrativo uma situação como esta:

Ἐνυπνίασα ὅτι Ζεὺς μοι ἄγγελον ἐπέμπετο.  
 Καὶ εἰπέν μοι οὕτως:  
 εῦδεις Ἐγας νιέ δαῖφρονος ἵπποδάμοιο·  
 οὐ χρὴ παννύχιον εῦδειν βουληφόρον ἄνδρα  
 ὃ λαοί τ' ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμηλε·  
 [5] νῦν δ' ἐμέθεν ξύνες ὡκα· Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι,  
 ὃς σεῦ ἀνευθεν ἐὼν μέγα κήδεται ἡδ' ἐλεαίρει.  
 Ποίησον <sup>vac</sup> [.....] τοῦτο <sup>vac</sup>  
 καὶ <sup>vac</sup> ἐ[κε]ῖνο [.....]  
 καὶ τὰ προβλήματά σου λυθήσονται.

Tóte ἔκρινα ἀναστήσειν σοι, Ζεῦ,  
 τοῦτο τὸ μνημεῖον, εὐχαριστίας χάριν ὑπέρ τε [<sup>vac</sup>].

Sonhei que Zeus me enviava um mensageiro.  
 E ele me disse assim:

“Tu dormes, ó filho de Egas, domador de cavalos.  
 Não deve dormir toda a noite o homem aconselhado,  
 a quem está confiada a hoste, a quem tantas coisas preocupam.  
 [5] Mas agora presta rapidamente atenção. Sou mensageiro de Zeus,  
 que embora esteja longe tem grande pena e se compadece de ti:  
 Faça <sup>vac</sup> [.....] isso <sup>vac</sup>  
 e <sup>vac</sup> a[qu]ilo [.....]  
 e seus problemas serão resolvidos”.

Então, resolvi erguer a ti, Zeus,  
 este monumento, em agradecimento por <sup>vac</sup><sup>202</sup>.

Quando algo semelhante a uma admoestação onírica olímpica (tal como as da *Ilíada*) aparece em texto, a partir da época clássica em diante, é normalmente atestado por fontes

<sup>202</sup> Esta minha paródia, claro, usa um trecho da *Ilíada* (II, 23-27).

“literárias” doutas, não na epigrafia<sup>203</sup>. Nas fontes literárias, o modelo admoestatório mais antigo, homérico (conselho direto), é ainda atestado, embora de modo extraordinário e sob determinadas condições (sobretudo aquelas que mantêm a admoestação onírica circunscrita à excelência social dos que recebem a mensagem dos deuses desse panteão)<sup>204</sup>. Se os olímpicos continuam oferecendo seus serviços aos humanos, isso não é para qualquer um, nem os beneficiários parecem dispostos a narrar exatamente o que aqueles lhes teriam aconselhado.

Na doxografia de anedotas relativas ao período clássico, por exemplo, temos um caso que envolve o culto à Atena Hygeia (quer dizer, a deusa Atena na forma de protetora “da saúde”) que tinha lugar na Acrópole de Atenas. Plutarco (46-120 d.C.) nos conta que a estátua de Atena, venerada no local, teria sido encomendada por Péricles na época da construção do propileu da Acrópole (~ 437-432 a.C.) – quer dizer, antes da introdução do culto de Asclépio no mesmo local<sup>205</sup> – a partir de um evento inicialmente prosaico:

XIII [12] Os Propileus da Acrópole, construídos pelo arquiteto Mnésicles, foram concluídos num quinquénio. Um acontecimento fantástico [τύχη δὲ θαυμαστὴ], que teve lugar durante a sua construção, revelou que a deusa Atena não lhe era indiferente, mas até ajudava a construir e concluir a obra. [13] O mais activo e zeloso dos artífices escorregou e caiu do cimo do edifício; ficou num estado de tal maneira lamentável, que foi desenganado pelos médicos [ὑπὸ τῶν ιατρῶν ἀπεγνωσμένος]. Péricles estava desanimado, mas a deusa apareceu-lhe em sonhos [ἢ θεὸς ὅναρ φανεῖσα] e indicou-lhe um remédio [σωνέταξε θεραπείαν], com o qual Péricles tratou e curou o homem com toda a rapidez e facilidade. Por isso, erigiu uma estátua em bronze de Atena Higia na Acrópole, junto do altar [τὸν

<sup>203</sup> Uso o termo “literário” aqui de modo genérico, como equivalente de “narrativas” de maior envergadura na tradição textual grega que chegou até nós, sem expressar uma preocupação semântica com o sentido atual do termo “Literatura” – em vigor, no contexto cultural europeu, a partir do século XVIII. Para uma discussão ampla do problema, ver MARINO, Adrian. *The Biography of “The Idea of Literature” from Antiquity to the Baroque* (original romeno *Biografia ideii de literatura*, 1991). New York: State University of New York Press, 1996.

<sup>204</sup> O *De divinatione per somnum*, uma das obras que compõem os *Parva Naturalia*, de Aristóteles, parece atestar claramente essa obrigatoriedade de distinção social de quem estaria apto a receber o oracular onírico quando afirma que “[t]ό τε γάρ θεὸν εἶναι τὸν πέμποντα, πρὸς τῇ ἄλλῃ ἀλογίᾳ καὶ τὸ μὴ τοῖς βελτίστοις καὶ φρονιμωτάτοις ἀλλὰ τοῖς τυχοῦσι πέμπειν ἄτοπον [o fato de ser um deus quem os envia (i.e., os sonhos), além de outros desatinos, e de enviá-los não aos melhores e aos mais sensatos, mas a quem calha (i.e., ao acaso), é absurdo] (462 b 20-23) (ARISTOTE. *De la divination dans le sommeil*. In: *Petits traités d'Histoire naturelle*. MUGNIER, René, ed. Paris: Les Belles Lettres, 1953, p. 88). A tradução brasileira, levemente modificada, utilizada aqui em ARISTÓTELES. *Da adivinhação durante o sono*. Apresentação, tradução e notas: DE PAOLI, Beatriz. *Archai*, Vol. 32 (2022), e-03202, p. 5.

<sup>205</sup> O local de estabelecimento do santuário ficava na ladeira sul da Acrópole. Evidências arqueológicas recentes, no entanto, indicam que Asclépio também era cultuado em um altar em Elêusis (cf. LAWTON, Carol. “Asklepios and Hygieia in the City Eleusinon”. In: MILES, Margaret (ed.). *Autopsy in Athens. Recent Archaeological Research on Athens and Attica*. Oxford: Oxbow Books, 2015, pp. 25-36; BESCHI, L. “Il Monumento di Telemachos, fondatore dell’Asklepieion ateniese”. In: *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, Vol. XLV-XLVI, Nuova Serie XXIX-XXX (1967-1968), pp. 381-436. CLINTON, K. “The Epidauria and the arrival of Asclepius in Athens”. In: HÄGG, R (ed.). *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Swedish Institute at Athens, 22-24 November, Stockholm 1994, pp. 17-34.

βωμόν] da deusa que, segundo dizem, já existia antes. (Plutarco, *Péricles*, XIII, 12-13) (Trad. Ana Ferreira & Ália Rodrigues)<sup>206</sup>.

No entanto, nas ruínas da Acrópole encontrou-se uma dedicatória que os especialistas acreditam ser a base da estátua de Atenas Hygeia, e na qual se infere uma origem diversa<sup>207</sup>:

Ἄθεναῖοι τεῖ Αθεναῖαι τεῖ Ὅγιείαι.  
Πύρρος ἐποίησεν Ἀθεναῖος.

*Os atenienses à Atenas Hygieia.  
Pyrrhos, um ateniense, a fez*<sup>208</sup>

Que o texto de Plutarco (ele menciona apenas um βωμός [altar] no local, o que certamente designaria a presença de *simulacra*, sem fazer qualquer referência a uma estatuária digna de nota) afirme que Péricles, pessoalmente, por conta de um sonho, no qual a própria Atena lhe diz o que fazer (neste caso, o preparo de uma θεραπεία, quer dizer, de um tratamento médico, não exatamente de um *pharmakon*, i.e., uma poção ou similar) teria sido quem dedicou a estátua – embora a inscrição na base diz, com todas as letras, que se tratava de uma oferta “dos atenienses” – é, já em si, interessante.

Segundo as narrativas que dispomos, entre os gregos do mundo clássico (mas também do mundo helenístico e tardo-antigo) não parece haver sonho *coletivo*: a divindade, em princípio, não poderia aparecer em sonho a *todos* os cidadãos da *polis*. Os “atenienses”,

<sup>206</sup> PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Trad. Ana Maria Ferreira, Ália Rosa Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, pp. 87-88.

<sup>207</sup> Acrop., inv. MA 13259 = IG I<sup>3</sup> 506. LEWIS, David; JEFFERY, Lilian. *Inscriptiones Graecae I. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*. 3<sup>rd</sup> ed. Fasc. 2. *Dedicationes. Catalogi. Termini. Tituli sepulcrales. Varia. Tituli Attici extra Atticam reperti. Addenda (nº501-1517)*. Berlin: De Gruyter, 1994, #506, p. 494. A inscrição foi gravada em uncias. Para a discussão, fotografia e bibliografia, ver RAUBITSCHEK, Anthony. *Dedications from the Athenian Akropolis. A catalogue of the inscriptions of the sixth and fifth centuries B.C.* Cambridge (MA): Archaeological Institute of America, 1949, #166, pp. 185-188. Uma fotografia em alta definição do pedestal está disponível na Wikimedia, disponível em <https://11nq.com/skvxf>. Acesso em: 09 abr. 2024. “*There was a small sacred table [hiera trapeza] for offerings in front of the base. The cuttings on the top of the base suggest that it was the prototype for a well-known statue of Athena in the Naples Archaeological Museum* [cf. Napoli, Museo Archeologico Nazionale, inv. 6024], *the Athena Hope-Farnese* [cf. LEVENTI, Iphigeneia. *Hygieia in Classical Greek Art*. Athens: Archaiognōsia, 2003, pp. 39-45]. *A sacrifice to Athena Hygieia was traditionally offered annually at the Panathenaia* [cf. IG II<sup>3</sup> 1, 447, linhas 30-37] *and the statue is the first identifiable structure that Pausanias mentions on his route around the Acropolis* [cf. Pausanias, *Descrição da Grécia*, I, 23, 4]” (Attic Inscriptions Online, IG I<sup>3</sup>, 506). Disponível em <https://acesse.dev/ZPE8n> Acesso em: 05 abr. 2023.

<sup>208</sup> Mais precisamente: “*Os atenienses [consagraram esta estátua] à Atenas Hygieia. | Pyrrhos [neste caso, o nome do escultor], um ateniense, a fez*”. A base do que parece ter sido a estátua de Atena Hygeia, na Acrópole, foi encontrada em 1839. Tudo indica que a estátua foi exposta após a construção da *propylaea* porque “*(...) the pedestal is placed against the Propylaea Building, and approximately a third of its circumference was cut away in order to set it as closely as possible to the first step of the Propylaea; it can, therefore, be assumed that the pedestal was set up after the Building of the Propylaea*” (RAUBITSCHEK, *Dedications from the Athenian Akropolis*, p. 185). Como se trata de uma estátua e não de um relevo votivo, o mais provável é que “Pirro” seja o nome do escultor: ainda assim, “*the name of the artist Pyrrhos occurs in the literary tradition only in connection with this monument*” (*Idem*, p. 185).

que dedicaram a Atena a estátua feita por Pyrrho, certamente não sonharam *todos* sincronicamente com a deusa. Seja como for, se o pedestal encontrado corresponde, de fato, ao da estátua consagrada a Atena na Acrópole, não há menção a Péricles, a sonhos, a terapêuticas, nem a nada relativo ao episódio.

Mesmo em se concedendo valor histórico a esse episódio e em se considerando que uma investigação *in situ* na Acrópole pudesse talvez colocar em dúvida a atribuição categórica da estátua a “Péricles” – este poderia, é claro, enquanto um dos notáveis da sociedade ateniense, oferecer a estátua coletivamente, em nome da *cidade*, e humildemente retirar da oferta seu próprio nome –, a anedota de Plutarco vai muito além do elemento votivo que é característico das epígrafes de agradecimento onírico. Ela mostra um acontecimento “histórico” banal (o acidente com um mestre de obras), apesar de ocorrido durante a construção de uma obra arquitetônica de envergadura monumental, transfigurado em um “acontecimento fantástico” e mitologicamente originário: o principal ator político da época de ouro ateniense (personagem talvez já quase lendário à época de Plutarco), orientado por intervenção onírica direta de uma deusa olímpica, transformado momentaneamente em curandeiro (contrariando as expectativas terapêuticas pessimistas da própria medicina da sua época, segundo o texto), é reivindicado na instituição fundacional (o *aitiōv*) de um culto em sua própria cidade.

Assim, o esquema narrativo da anedota (que insiste ora no ordinário ora no extraordinário da situação e das personagens envolvidas) é totalmente diferente do epigráfico que observamos nos documentos do nosso *corpus*: em Plutarco, trata-se claramente de um mito etiológico (ou, como mais comumente conhecido pela antropologia religiosa do século XX, um *mito de origem*<sup>209</sup>). Não por acaso, o procedimento de Péricles (o sonho é o veículo que oferece a ele o método terapêutico) é o mesmo daquele, segundo as fontes antigas,

---

<sup>209</sup> A expressão “mito de origem”, *origin myth*, tal como empregada por alguns intérpretes dos anos 1950-1960, denomina o tipo de narrativa que, na forma de mito e em continuidade com uma *ratio cosmogônica* geral, explica a primeira irrupção de uma determinada coisa no mundo: “*Chaque mythe montre comment une réalité est venue à l'existence, fût-ce la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment: une île, une espèce végétale, une institution humaine.*” (ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane* (1957). Paris: Gallimard, 1987, p. 86). Ver também ELIADE, Mircea. *Myth and Reality*. New York: Harper & Row, 1963, cap. 2, *passim* (trad. brasileira, *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972). No entanto, utilizo a terminologia “mito de origem” em um sentido puramente formal, a expressão designando antes a arquitetura de uma “forma simples” (no sentido das *einfache Formen*, de André Jolles) de narrativa (como o microconto, a fábula e outras formas breves), sem depender da análise fenomenológica empregada por Eliade (especialmente em sua ideia de “sagrado”).

adotado na *incubatio* dos templos de Asclépio e similares<sup>210</sup>. O paralelo com o modelo onírico da *Iliada* (homens que são aconselhados, em sonhos, pelos olímpicos<sup>211</sup>) parece razoável: no texto de Plutarco não há lugar para onirocrítica (o sonho não precisa ser interpretado), a mensagem a respeito do remédio é unívoca, e tal como na *Iliada*, os deuses aparecem oníricamente apenas aos personagens importantes do enredo. Ainda assim, o que exatamente Atena contou a Péricles (nos poemas homéricos, isso seria conhecido e ocuparia parte fundamental da narrativa) permanece um mistério total.

### 3.4 Agentes e intermediários

A descrição de Plutarco, portanto, nada tem a ver com a generalidade do material epigráfico onírico votivo, que encontramos nas lajes e nas dedicatórias que chegaram até nós e que englobam, nos exemplos citados neste artigo, cerca de quinhentos anos de produção. Por exemplo. Uma inscrição em Cesareia de Filipe (atual Banias), no monte Hermon, na Síria, gravada por volta de 219 ou 220 d.C., também narra a consagração de uma estátua, tendo como origem uma intercessão onírica concedida a um público documentalmente descrito na epígrafe como aristocrático<sup>212</sup>:

'Αγρίππα<ς> Μά<ρκ> ου ἀρ- χων, ἔτους	Agrippa, filho de Marcus, arconde <sup>213</sup> , no ano de
--	--

<sup>210</sup> O modelo replica o modo como as fontes antigas descrevem a forma usual de prescrição médica no santuário de Sarapis em Alexandria e no Asklepieion de Atenas: “les gens qui venaient le consulter sur leurs maux ou sur ceux de leurs amis, passaient la nuit sous les portiques de son sanctuaire, le Dieu leur apparaissait en songe, et leur indiquait le remède” (PEDRIZET & LEFEBVRE. *Inscriptiones graecae aegypti*, Vol. 3, p. XVI. Ver as epigrafias concernentes a esse procedimento médico nessa coletânea, citadas na mesma página).

<sup>211</sup> Como, por exemplo, *Iliada*, II, 1-80 (o Sonho de Agamêmnon); e *Iliada*, XXIV, 677-691 (o sonho de Príamo, enviado por Hermes; neste caso, porém, o onírico não é identificado por nenhum *lemma* específico e sim pela situação diegética e pela frase: “[<sup>[682]</sup> Hermes] postou-se junto a sua cabeça [a de Príamo] e disse.”). Para o contexto, ver LEVY, Edmond. “Le rêve homérique”. In: *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, nº 7 (1982), pp. 23-41; BRILLANTE, Carlo. “Scene oniriche nei poemi omerici”. In: *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, nº 24 (1990), pp. 31-46;

<sup>212</sup> IGLS XI-1, A/17. Original em uncias (*stoichedon*). Transcrição diplomática em SAULCY, Félicien de. *Voyage autour de la Mer Morte et dans les terres bibliques, exécuté de décembre 1850 à avril 1851*. 3 Vols. Paris: Gide et J. Baudry, 1853 [Vol. 3, Atlas, planche XLIX]. Edição e comentário em CIG (*Corpus Inscriptionum Graecarum*), III, #4539, p. 244 (+ *addenda*, p. 1180). Ver também WADDINGTON, William. *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Paris: Didot, 1870, #1894, p. 451. Texto e análise filológica em ALIQUOT, Julien. *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Tome XI [= IGLS 11-1], Mont Hermon (Liban et Syrie). Beyrouth: Presses de l'Ifpo, 2008, #A/17, pp. 104-105 (texto adotado aqui).

<sup>213</sup> “Le dédicant n'est pas nécessairement archonte, car ἀρχων pourrait être le participe de ἀρχω, ‘étant magistrat’” (ALIQUOT, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, pp. 104-105).

σκύ', ὄνιρῳ  
**5** χρησμο-  
 δο[τη]θείς,  
 τ<ήν> κ[υρίαν]  
 Ἡχώ ἀνέθη-  
 κενάμα <Ἄ>γρι-  
**10** πιάδι συμ[β]ί-  
 φ καὶ Ἀγριππί-  
 νῳ καὶ Μάρ-  
 κῳ καὶ Ἀγρίπ-  
 πᾳ, βουλευταῖς(ζ),  
**15** καὶ Ἀγριππείνῃ  
 καὶ Δόμνῃ, τέ-  
 κνοις αὐτών.

223<sup>214</sup>, por um sonho  
**5** em oráculo  
 avisado<sup>215</sup>,  
 à Senhora  
 Eco dedicou<sup>216</sup>,  
 com Agrippias,  
**10** sua esposa,  
 e com Agrippinos,  
 e com Marcus  
 e com Agrippa,  
*bouleutes*<sup>217</sup>,  
**20** e com Agrippina  
 e Domna,  
 seus filhos.

Os termos “*arkhon*” e “*bouleutes*” (embora particularmente ambíguos aqui) também circunscrevem a narrativa em uma lógica aristocrática, mas, neste documento, o contexto epigráfico é muito mais próximo do material encontrado na Acrópole (IG I<sup>3</sup> 506) citado acima que aquele da narrativa de Plutarco: aqui, uma representação coletiva (aparentemente, não associativa) manda confeccionar e consagrar uma estátua, a partir de um “oráculo” onírico, mas sem que a eventual intervenção divina (nominal) seja diretamente estabelecida<sup>218</sup>.

<sup>214</sup> Na região de Panias, o ano local de “223” corresponderia ao período de 221-222 d.C. Para a datação, ver ALIQUOT, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, p. 104.

<sup>215</sup> A reconstrução aproxima o texto de χρησμηγόρος [proferir oráculos], mas o sentido parece ser antes o de “advertência”, “aviso” etc., como em Mateus, 2:12: καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρόδην, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. [E tendo sido avisados em sonho a não voltarem à presença de Herodes, regressaram por outro caminho a sua terra.]. Em toda a cena envolvendo Herodes, os Reis Magos e a família de Jesus, em Mateus 2, o sonho (ὄναρ) é um importante elemento de comunicação. A fórmula é similar a χρηματισθείς κατ' ὄναρ (ver CIG, III, #4331, p. 167). “Des expressions comparables à ὄνιρῳ χρησμοδοτηθείς sont connues au Proche-Orient : à Baalbek, un Aradien offre une statue au Jupiter héliopolitain κατὰ χ[ρηματις]μόν [cf. IGLS 6, 2729] ; à Byblos, deux frères ont reçu l'ordre (χρηματισθέντες) de consacrer un trône divin à Aphrodite [cf. YON, Jean-Baptiste. “Un ordre divin à Byblos. Dédicace sur un trône de pierre”. In: *Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises* [BAAL], 8, 2004, pp. 315-321 ; vera transcrição dessa dedicatória mais abaixo, neste capítulo da tese] ; la formule κατ' ὄναρ se retrouve sur une dédicace provenant des environs de Sidon [~ 147 d.C. : cf. RENAN, Ernest. *Mission de Phénicie*. Paris, 1864-1874, p. 397] ; ces expressions grecques ont par ailleurs des équivalents latins et araméens [cf. MILIK, Józef. *Dédicaces faites par des dieux*. Paris, 1972, p. 388, republie une inscription de Hatra émanant de deux frères ‘que le dieu dans le songe a instruits’]. La formule qu'emploie Agrippa à Banias, ‘averti en songe par un oracle’, met bien en valeur l'idée que les fidèles conçoivent les rêves comme des oracles privés”. (ALIQUOT, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, p. 105).

<sup>216</sup> No sentido de “mandou dedicar esta estátua à ninfa Eco”.

<sup>217</sup> Ao que parece, todos os personagens faziam parte do conselho da cidade.

<sup>218</sup> Para a consagração de estátuas na época romana, ver BODEL, John; KAJAVA, Mika (eds.). *Dediche sacre nel mondo greco-romano. Diffusione, funzioni, tipologie*. Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome 19-20 aprile, 2006. Roma: Institutum Romanorum Finlandiae, 2009.

Este exemplo mostra que, entre outras coisas, entre Homero e a Antiguidade Tardia, a mensagem onírica continuava, claro, sendo associada ao mundo transcendente; por outro lado, poderia ser entendida de modo mais “humilde”, “realista” ou “impessoal”. A “Senhora Eco”, ainda que seja a beneficiária final (a estela votiva) do evento onírico, não é descrita, de fato, como a figura que aparece no oráculo – muito embora, pelo contexto geral das epigrafias oníricas, pareça ser plausível que a imagem da estátua seja coincidente com a personagem que aparece no sonho (mais uma vez, não denominada *explicitamente*, enquanto tal, na estrutura do texto). É notável que o material diegético aqui seja indireto quanto a isso, deixando sua marca na inscrição apenas de modo vago: “um *oráculo* avisou, em sonho, algo a Fulano”; quer dizer, “um *oráculo*”, e não “Zeus”, ou “Atenas”, ou “Afrodite”. Mesmo que este oráculo seja *proveniente* de Eco, nada atesta claramente – como, ao contrário, se dá explicitamente nos sonhos homéricos da *Ilíada* – que seja a *divindade ela mesma* (“Eco”), em sonho, que tenha aparecido a Agrippa: e essa sutil diferença (de atribuição explícita ou implícita nos documentos) parece fundamental na distinção que é particular às formas epigráficas oníricas clássicas e pós-clássicas em relação às formas oníricas dos poemas homéricos<sup>219</sup>.

Não está claro, aqui e na generalidade dos documentos que veremos, se quem recebe os sonhos são os suplicantes ou os sacerdotes: seja como for, os sacerdotes exerciam uma função importante na decifração onírica<sup>220</sup>. Algumas estelas votivas, no entanto, identificam o intérprete de sonhos como um especialista à parte, com função distinta da do sacerdote, orbitando o entorno do templo ou diretamente ligado a ele. Neste papel, ele aparece em documentos associados aos templos de Ísis – como, por exemplo, em uma estela dedicada a Isis/Afrodite encontrada na encosta sul da Acrópole (nas paredes externas da Panagia Spiliotissa, mais conhecido como monumento corágico a Thrasyllos), datada por volta de 130 d.C.<sup>221</sup>:

---

<sup>219</sup> Evidentemente, as formas oníricas homéricas, assim como diversos outros elementos narrativos das epopeias, são estruturas dentro de construções poéticas, obedecendo a fórmulas de enredo e composição, e não podem ser consideradas representações “diretas” da cultura ordinária ou algo semelhante: como se os sonhos dos seres humanos na época homérica fossem apenas como os descritos nos *poemas* homéricos. Ainda assim, a comparação entre os poemas e as estelas epigráficas das épocas posteriores permite aproximações e distinções formais importantes, que é o objetivo aqui.

<sup>220</sup> Para uma ideia geral dos mediadores de sonhos na Antiguidade, ver HUGHES, J. Donald. “Dream interpretation in Ancient civilizations”. In: *Dreaming*, Vol. 10, nº 1 (2000), pp. 7-18.

<sup>221</sup> British Museum, cota 1816,0610.165 = IG II<sup>2</sup> 4771 = CIG I, 481. Texto em unciais. Ver LIDDEL, Peter; LOW, Polly. *Attic Inscriptions in UK Collections [AIUK]*. *British Museum Dedications*. Vol. 4.5 (2022), #8, p. 45; também BRICAULT, Laurent. *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*. Vol. 1. Paris: Académie des inscriptions et belles-lettres, 2005, #101/221, p. 16.

[τὰ] κιόνια καὶ τὸ αἴτωμα  
 [κ]αὶ τὰς κινκλίδας καὶ τὴν  
 [Ἄ]φροδείτην τῇ θεῷ ἐκ  
 τῶν ἴδιων ἀνέθηκεν, ἐ-  
**5** πισκευάσασα καὶ αὐτὴν  
 τὴν θεὸν καὶ τὰ περὶ αὐτήν,  
 οὓσα καὶ λυχνάπτρια αὐ-  
 τῆς καὶ ὄνειροκρίτις,  
 στολίζοντος Αἰμιλίου [Ἄτ]-  
**10** [τ]ικοῦ Μελιτέως, ἱερατε[ύ]-  
 οντος ιακχαγωγοῦ Διονυ-  
 σίου Μαραθωνίου, ζακορ-  
 εύοντος ἀγιαφόρου Εὐκάρ-  
 που.

(...) as colunas, o frontão  
 e as barreiras, [assim como a estátua]  
 de Afrodite à deusa<sup>222</sup>,  
 a suas expensas,  
**5** restaurou a da própria  
 deusa e o que a rodeia,  
 ela que é a portadora da lâmpada nas procissões  
 e intérprete de sonhos,  
 o estolista sendo Aimilios,  
**10** filho de Attikos de Melite,  
 o sacerdote *iakkhagogue*<sup>223</sup>  
 sendo Dionísio de Maratona,  
 e o guardião<sup>224</sup> dos objetos sagrados  
 Eukarpos

Aqui, a estela não é proveniente de um favor onírico. O texto distingue claramente o iacagogo (sacerdote vitalício) da personagem onirocrítica – ainda que, neste caso, a “intérprete de sonhos” (seu nome não aparece no texto, talvez por conta do estado fragmentário do documento) pareça ser apenas uma personagem devota, sem necessariamente uma função oficial no templo: a inscrição denomina a benfeitora que restaurou o santuário como “*portadora de lamparinas*” [λυχνάπτρια] nas procissões, e, ao que parece, ela mesma seria uma “*intérprete de sonhos*” [ὄνειροκρίτις] (embora não se possa afirmar que fosse a intérprete de sonhos *do templo*).

---

<sup>222</sup> Ísis.

<sup>223</sup> Sacerdote de tipo vitalício.

<sup>224</sup> Novamente, ζακορεύοντος pode ser entendido aqui como uma espécie de “guardião”.

A figura do onirocrítico aparece também em outra dedicatória ateniense (encontrada na região onde, segundo Pausânias, ficaria o *Serapeum* de Atenas<sup>225</sup>), fazendo referência a Isis, Sarapis, Anoubis, Harpokrates e datada do final do século II a.C. <sup>226</sup>:

<p>Ἴσιδι <sup>vac</sup> Σαράπιδι          Ἀνούβιδι Ἀρποκράτη[ι]          Μεγαλλὶς Μάγα          Μαραθωνίου θυγά-          [5] τηρ ὑπὲρ τῆς θυγα-          τρὸς Δημαρίου καὶ          τ [ῶν ύῶν <sup>vac</sup>] <sup>vac</sup> κατὰ          πρόσταγμα, <sup>vac</sup> ἐπὶ ιε-          ρέως Μενάνδρου          [10] τοῦ Ἀρτέμιμονος          Ἀλώπεκηθεν, κλε[ι]-          δουχοῦντος Ἀσω-          ποκλέους Φλυέως,          ζακορεύοντος Σω-          [15] σικράτου Λαοδικέ-          ως, κρίνοντος τὰ ὄ-          [ρ]άματα Διονυσίου          Ἀυτιοχέως.</p>	<p>Para Ísis <sup>vac</sup> Sarapis          Anúbis, Harpócrates          Megálide, Mága,          filha de Marathonios          [5] em favor da filha          de Demário e          [dos seus filhos <sup>vac</sup>] <sup>vac</sup> de acordo          com o decreto, <sup>vac</sup> durante          o sacerdócio de Menandro          [10] [filho] de Artemon          de Alópecas,          enquanto era o chaveiro          Asopocles [filho de] Phleias          o guardião<sup>227</sup> era          [15] Sosícrates de Laodiceia,          e o intérprete das visões          era Dionísio,          [filho] de Antíoco</p>
--	---

O texto também não fala explicitamente em favores oníricos, mas a fórmula *κατὰ πρόσταγμα* poderia ser entendida como uma variante de *κατὰ ὄνείρον*. A prosopografia dos associados ao templo gravada no documento indica, além do seu sacerdote (Menandro, filho de Artemon de Alópecas), do atendente ou guardião (Sosícrates de Laodiceia), e do mantenedor da chave (Asópocles de Phlyia), um “*intérprete de visões*” [*κρίνοντος τὰ ὄράματα*], Dionísio de Antioquia. Não importa muito se a expressão *τὰ ὄράματα* equivale a “visões oníricas” ou não; podemos supor, ao menos neste caso, que Dionísio, uma vez citado em meio aos outros funcionários e detentor de uma *tekhné* específica, seja um especialista conectado de algum modo ao templo: talvez de maneira institucionalizada, com um cargo oficial na divisão do trabalho; talvez um personagem circunstancial, mas importante o suficiente para ser listado na estela. Não há relação explícita, nos dois casos acima, entre a demanda de ajuda divina da parte dos suplicantes/ofertantes, o que foi efetivamente visto

<sup>225</sup> Cf. Pausânias, *Descrição da Grécia*, I, 18, 4. Um *Serapeum* (o mais famoso era o de Alexandria) era o templo dedicado a Serapis. A referência a Pausânias em BRICAULT, Laurent. *Recueil des inscriptions...*, Vol. 1., #101/206, p. 9.

<sup>226</sup> IG II<sup>3</sup> 4 115 = SEG [Supplementum Epigraphicum Graecum] 42, #157.

<sup>227</sup> Novamente, ζακορεύοντος, que traduzi por “guardião”.

(sonhado) e a consagração (ou dedicatória) do monumento em si; mas, no último exemplo, talvez seja possível especular que o personagem Dionísio de Antioquia tenha exercido uma função importante no processo de assistência ao suplicante, oferecendo a ele a direção terapêutica a seguir.

### 3.5 Amplitude social

Embora, nos documentos *κατὰ ὄνείρον* vistos até aqui, o contexto aristocrático seja comum (quase sempre expresso ou pressuposto por índices e marcadores genealógicos presentes nos próprios textos), estelas votivas eram também ofertadas por camadas sociais desfavorecidas.

Veja-se o exemplo de uma estela de calcário de proveniência desconhecida, datada entre os séculos I e II d.C., e hoje conservada no Museu Arqueológico de Iznik (como é atualmente chamada a antiga Niceia, na província de Bursa, Turquia)<sup>228</sup>:

Ἄγαθῆι τύχῃ·	Boa sorte!
2 θεῷ [vac] Ἀρτέμιδι	À Deusa Artemis <sup>229</sup> , [ofereceu este voto]
Ὀστιλία Βρεισηῖς	Hostilia <sup>230</sup> Briseis <sup>231</sup> ,
4 κατὰ ὄναρ [vac] ὑπὲρ	segundo o sonho [que teve] por <sup>232</sup>
τοῦ νιοῦ Βρεισηιανοῦ	seu filho Briseianus <sup>233</sup>

<sup>228</sup> Edição, fotografia e comentário em ÖZTÜRK, Hüseyin. “Nikaia’da Yeni Yazitlar Iv: İznik Arkeoloji Müzesi (Bursa)”. In: *Cedrus*, 1 (2013), pp. 293-298.

<sup>229</sup> Outra inscrição votiva para a Deusa Ártemis, na região de Niceia, aparece em IK Iznik 1501 (=PHI 278456): <sup>[1]</sup> ἀγάθῃ τύχῃ· | Αγάθων Γαῖου καὶ | Πρῆμα Ἐπιγένουν | κατὰ ἐπιταγὴν | <sup>[5]</sup> ἀνέθηκαν Ἀρτ[έ]- | μιτι χρυσέ[α ύπε]- | ρ τ’ ἔσυντῶν καὶ [τῶν] | ιδίων πάντων. [Boa sorte! | Agathon, filho de Gaius, e | Prima, filha de Epigenes, | de acordo com o ordenado | <sup>[5]</sup> dedicaram a Arte- | mis uma oferta de ouro | para si e todos os seus próprios (i.e., filhos)]. Vê-se que, neste caso, a tipificação genealógica (“filho de...”) é marcada claramente no texto. Em vez de *κατὰ ὄναρ* [“segundo o sonho”], porém, a inscrição traz *κατὰ ἐπιταγὴν* [“segundo a ordem dada” etc.]: muito embora não esteja nomeado, o contexto onírico poderia ser inferido, dada a similitude da situação diegética com outros documentos que reivindicam o sonho como origem votiva.

<sup>230</sup> “Οστιλία: é a forma grega de Hostilia, um nomen gentilicium romano. A forma masculina deste nome, Οστίλιος, também é documentada em Niceia.” (ÖZTÜRK, “Nikaia’da Yeni Yazitlar”, p. 295).

<sup>231</sup> “Βρεισηῖς = Briseis: Para o uso de -i em vez de -ei, ver Gignac 1976, 190, 249. O nome Briseis [Βρισηῖς] é mencionado na Ilíada de Homero, e é documentado pela primeira vez em Nicaia. Este nome também é conhecido a partir de outra inscrição em Prusa ad Olympum, na Bitínia” (ÖZTÜRK, “Nikaia’da Yeni Yazitlar”, p. 295).

<sup>232</sup> Outro caso do grego ύπερ indicando uma terceirização da prática oracular.

<sup>233</sup> “Βρεισηιανός = Briseianos: Durante a época do Império Romano, em muitas inscrições na Ásia Menor, é comum ver o final de muitos nomes de pessoas terminando com -ianos, a forma grega do latim -ianus. Com a expansão do poder de Roma, terminar os nomes das pessoas com -ianos tornou-se uma moda entre os helenos. Eles não só aplicaram isso aos seus nomes de família, mas também aos seus prenomes e cognomes. Estes novos nomes assim formados também foram usados para indicar a filiação: por exemplo, Μαρκιανός pode ser o filho de Μᾶρκος, ou Ασκληπιοδοτιανός pode indicar Ασκληπιόδοτος como o nome do pai. Além dos nomes dos pais, existem nomes derivados dos nomes das mães que terminam em -ianos. Portanto, o nome de Βρισηιανός

6 καὶ τοῦ οἴκου.

e pela casa<sup>234</sup>.

A falta de referência genealógica parental, neste caso, leva alguns intérpretes a considerar que se trata de uma família de escravos<sup>235</sup>.

Em outro exemplo, Hygeia aparece associada ao herói e vidente mitológico Amphiareus em um contrato de alforria de um escravo judeu. Trata-se de uma estela de mármore datada entre 300 e 250 a.C., oriunda de Oropos (porto na fronteira entre a Ática e a Beócia, atual Skala Oropou), e, ao que tudo indica, dedicada no Amphiareion da cidade<sup>236</sup>:

ἐφ' ὅι τε] Μόσχον Φρ[υνίδαι παραμένειν ἐνιαυ]-  
τὸν καὶ εἶναι ἐλεύθερον μη[θενὶ μηθὲ]ν  
προσήκοντα· ἐὰν δέ τι πάθῃ Φρυνίδας  
[5] πρὸ τοῦ τὸ γ χρόνον διεξελθεῖν, ἐλεύθερο[ς]  
ἀπίτω Μόσχος οὖν ἀν αὐτὸς βούληται·  
τύχῃ ἀγαθῆι· μάρτυρες· Αθηνόδωρος  
Μνασικῶντος Ὁρώπιος, Βίοτος Εύδίκου  
Αθηναῖος, Χαρῖνος Ἀντιχάρμου Αθηναῖος,  
[10] Αθηνάδης Ἐπιγόνου Ὁρώπιος, Ἰππων Αἰσχύ-  
λου Ὁρώπιος· Μόσχος Μοσχίωνος Ίουδαῖος  
ἐνύπνιον ιδὼν προστάξαντος τοῦ θεοῦ  
Ἀμφιαράου καὶ τῆς Ὅγείας καθ' ἀ συνέταξε  
ό Αμφιάραος καὶ ή Ὅγεια ἐν στήλῃ γράψαντα  
[15] ἀναθεῖναι πρὸς τῷ βωμῷ.

[————— pelo qual]

Moschos [deve permanecer com Phrynídas]

por um ano e depois ser livre e não [pertencer a ninguém nem] ser propriedade de ninguém; mas se algo acontecer a Phrynidas

[5] antes desse tempo decorrer, Moschos deve ser libertado para ir onde quiser. Boa Fortuna.

Testemunhas: Athenodoros,

[filho de] Mnasicontos de Oropos, Biottos, [filho de] Eudikos,

menionado na inscrição deve ser derivado do nome de sua mãe, Βρισηγίς" (ÖZTÜRK, "Nikaia'dan Yeni Yazıtlar", p. 295).

<sup>234</sup> No sentido antigo, que inclui parentes diretos, criadagem etc.

<sup>235</sup> “(...) a ausência de nomes de pais na inscrição de Hostilia Briseis e seu filho Briseianus indica que eles são escravos. (...) o nome de outra mulher escrava, também chamada Briseis, aparece em uma inscrição encontrada em Prusa ad Olympum” (ÖZTÜRK, “Nikaia’dan Yeni Yazıtlar”, p. 296).

<sup>236</sup> SEG XV, #293, p. 79 (= PHI 180515) (= I Oropos, #329. Cf. ΠΕΤΡΑΚΟΣ, Βασίλειος [PETRAKOS, Vasileios] (ed.). Οι επιγραφές του Ωρωπού. Athens: Greek Archaeological Society, 1997 [Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις αρχαιολογικής εταιρείας, 170]). Para o Amphiareion, ver MELAS, Evi. "The Amphiareion". In: MELAS, Evi (ed.). *Temples and sanctuaries of ancient Greece: a Companion Guide*. London: Thames and Hudson, 1973, pp. 29-38; PETRACOS, Basil. *The Amphiareion of Oropos*. Athens: Espero Editions, 1974; ROESCH, Paul. "L'Amphiaraion d'Oropos". In: *Temples et sanctuaires. Séminaire de recherche 1981-1983*, sous la direction de G. Roux. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1984, pp. 173-184.

ateniense Charinos, [filho de] Anticharmos, ateniense,  
 [10] Athenades, [filho de] Epigonos de Oropos, Hippo, [filho de] Ésquilo  
 de Oropos; Moschos, filho de Moschion, judeu,  
 tendo visto em sonho uma ordem divina de  
 Amphiaraus e Hygeia, e, conforme ordenado  
 por Amphiaraus e Hygeia, escreveu  
 [15] em uma coluna e dedicou ao altar<sup>237</sup>.

É difícil decidir se esta oferta votiva é em agradecimento à manumissão ainda por vir, ou se se trata, pelo contexto médico do Amphiareion, de um agradecimento incubatório terapêutico<sup>238</sup>. Seja como for, é na condição de escravo que Moschos, recebendo um recado onírico de Amphiarus e Hygeia, oferece-lhes a coluna e o altar. Assim, a dedicatória κατὰ ὄνειρον (aqui usada com a fórmula alternativa ἐνόπτιον) se mescla com um testemunho contratual (um documento lavrado em prol do próprio escravo): para além de todas as conjunturas analíticas que a correlação entre sonho, documento oficial e manumissão futura permitem imaginar, isso atesta, de modo mais imediato (mantendo-se a estrutura geral, mas incorporando uma dimensão contratual inesperada), a elasticidade formal e social do modelo.

Quanto ao relativo esvaziamento do panteão divino olímpico e direto (crucial na forma homérica) na circunscrição epigráfica onírica, ao qual me referi acima, temos outro exemplo, datado do século I d.C.<sup>239</sup>:

Ἀσκληπιῷ καὶ Ύγείᾳ  
 καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς  
 πᾶσι καὶ πάσαις κατὰ ὄ-  
 νειρον Καικίλιος ὁ χρη-  
 5 ματίζων Βούλων Μοι-  
 ραγένους Φυλάστιος.

A Asclépio e Hygeia  
 e os outros deuses  
 todos e todas, por conta de um  
 sonho: Cecílio, chamado  
 5 Boulon; Miragenes  
 Phylacios<sup>240</sup>;

<sup>237</sup> Para análise do documento, ver Lewis, “The First Greek Jew”. In: *Journal of Semitic Studies*, Vol. 2, Issue 3,1 (July 1957), pp. 264-266; e GIBSON, Elizabeth. *The Jewish Manumission Inscriptions of the Bosphorus Kingdom*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, pp. 66-67.

<sup>238</sup> A primeira atestação do culto de Amphiros, datada de 480 a.C., aparece em Heródoto (*História*, VIII, 133-134), mas, neste caso, a incubação é divinatória, não terapêutica. Cf. RENBERG, Gil. *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. Vol. 1. Leiden: Brill, 2016, pp. 310 e ss. Ver também LUPU, Eran. “Sacrifice at the Amphiareion and a Fragmentary Sacred Law from Oropos”. In: *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*. Vol. 72, No. 3 (Jul.-Sep., 2003), pp. 321-340.

<sup>239</sup> IG II<sup>2</sup> 4486 = EM 4543. Edição e comentário em DITTENBERGER, Wilhelm. *Sylloge inscriptionum graecarum* (1883). Vol III. Hildesheim: Georg Olms, 1960, #1150 p. 298.

<sup>240</sup> Embora, em autores a partir do século I a.C., χρηματίζων (e variantes) apareça correlacionado a questões oraculares (cf. Diodoro Sículo, *Biblioteca Histórica*, III, 6, 2; XV, 10, 2; Plutarco, *Sobre o Desaparecimento dos Óráculos*, 435c; Aelius Aristides, *Discursos*, L, 5 = *Discurso Sagrado* IV, 5), a fórmula “ο χρηματίζων”

<b>6a</b> [...]	<b>6a</b> [...] <sup>241</sup>
7 ζακορεύοντος Μά<ρ>-	7 guardião do templo Marco
κου Κορτίου Πούφου	Cúrtio Rufo
Άγνουσίου.	Agnúsio <sup>242</sup>
(Trad. Bruno Gripp e Rafael Viegas)	

A fonte é ática, datada por volta do século I d.C. Atena “Hygeia” divide com Asclépio um culto médico em Atenas<sup>243</sup> – instituição cultural tradicionalmente atribuída, como vimos acima (segundo o testemunho de Plutarco), a Péricles. A retórica, ao mesmo tempo universal e dissimulada, da epígrafe não é incomum, garantindo que a devoção a um deus em particular não cause ciúme nos outros. O fato de termos em cena dois “phyláceos” (um deles, cidadão romano) talvez indique que ambos vieram de fora para uma consulta no Asklepieion de Atenas e, com a resposta onírica, ofereceram a dedicatória como marco da “graça” concedida no templo (muito provavelmente, a cura ou o procedimento médico a ser seguido em função do problema descrito ao sacerdote).

Algumas vezes, o voto de agradecimento é endereçado ao próprio sacerdote, como nesta estela proveniente de Delos (~147 a.C.)<sup>244</sup>. A fórmula aqui é καθ' ὄραμα, mas, pelo contexto, podemos aproximá-la do modelo κατὰ ὄνείρου:

Ίσιδι Δημονίκη Νικίου ύπερ αὐτῆς καὶ τῶν τέ-  
κνων Ἀριστείδου καὶ Πρωτομάχου καὶ Ἀρισ-  
τοκλέους, καθ' ὄραμα, ἐπὶ ιερέως Φιλοκράτου.

Íside, filha de Demônico, em próprio nome e de seus  
filhos, Aristêidos, Protomachos e Aristocleos,  
conforme uma visão, dedicou [este objeto] ao sacerdote Philokratos.

Na continuidade desse material, vemos que a dedicatória coletiva é relativamente comum em fontes epigráficas em geral e, entre muitos outros exemplos, também aparece

era usada como patronímico, para identificar cidadãos romanos de origem grega. Deste modo, o primeiro nome, Cecilio, que é latino (mas aqui transliterado em caracteres gregos), é acompanhado do nome grego de origem, Βούλων, nome comum em Phyle (um dos *demoi* da antiga Atica, na fronteira com a Beócia): assim, temos “Cecílio, também conhecido por Boulon”. Miragenes, por sua vez, é nominalmente descrito como originário de Phyle.

<sup>241</sup> Dada o contexto, a linha 6a, danificada e ilegível, provavelmente conteria parte da prosopografia dos atendentes, guardiões, intérpretes de sonhos etc. que atuariam no templo, continuada nas linhas 7 e 9.

<sup>242</sup> Se o termo se refere à sequência da frase (linhas 7-9), é possível que “Marco Cúrtio Rufo Agnúsio” seja uma única pessoa e ocupe o posto de ζακορεύοντος.

<sup>243</sup> ALESIRE, Sara. *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*. J.C. Gieben, 1989. Para a associação entre Atena Hygieia e Asclépio, ver COMPTON, Michael. “The Association of Hygieia with Asklepios in Graeco-Roman Asklepieion Medicine”. In: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 57, nº 3 (July 2002), pp. 312-329.

<sup>244</sup> IDelos 2114 (= PHI 64559). Ver em <<https://epigraphy.packhum.org/text/64559>> [cons. 09/04/2024]

ligada ao contexto onírico. É o caso de um par de inscrições (também na forma καθ' ὄραμα) encontrada em Kaunos (na Cária, sudoeste da Ásia Menor, nas proximidades da atual Küçükkale, Turquia)<sup>245</sup>. Aqui, o monumento foi construído e dedicado ao deus por membros de um θίασος, quer dizer, de uma confraria/associação<sup>246</sup>.

(A)	(B)
ίερὸν	ίερὸν
Διὸς Ξενίου	[τῆς] Μητρὸς
ἴδρυται·	[ίδ]ρ[υ]τα[ι — —]
Ἄγαθη[...]AI[— — —]	[— — — — —]
5 θιασῖτα[ι .....]Σ[.]ΑΤΩ[.]	
οῖς ΠΡ[..]Υ[.]Ι[. κ]αθ' ὄραμα.	
<i>vac.</i>	
(A)	(B)
O templo	O templo
de Zeus Xenios <sup>247</sup>	da mãe <sup>248</sup>
foi dedicado	foi dedicado [— —]
Ágata [...] AI [— — —]	[— — — — —]
membros <sup>249</sup> [.....] S[.]ATO[.]	
PR[..]Υ[.]Ι[.] de acordo com um sonho.	
<i>vac.</i>	

<sup>245</sup> I.Kaunos 75 (= PHI 345139). Texto em <https://epigraphy.packhum.org/text/345139>. “Inscrições escavadas na rocha cerca de 50 metros ao sul das ruínas de Kaunos. Essas inscrições envolvem a dedicação de templos ou santuários (provavelmente dentro da própria rocha). A primeira, que faz menção a os membros da sociedade, indica que a dedicação ocorreu a partir de uma visão onírica. Pode ser que o segundo santuário também estivesse conectado com uma sociedade” (HARLAND, Philip). ASCOUGH, Richard; HARLAND, Philip; KLOPPENBORG, John. *Associations in the Greco-Roman World*. Disponível em: <http://www.philipharland.com/greco-roman-associations/?p=23152>. Acesso em: 9 abr. 2024.

<sup>246</sup> Para o conceito de θίασος, ver KLOPPENBORG, John; WILSON, Stephen (ed.). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. London: Routledge, 1996.

<sup>247</sup> Neste caso, o Zeus protetor “dos Estrangeiros”.

<sup>248</sup> O templo ofertado à “mãe” aparece em outra inscrição em Sardis (CIG III, 3947, aqui registrado como proveniente da região de Hierópolis), hoje perdida: Επαφρόδε- | ιτος Ὄρήα | κατ' ὄνειρον | καὶ τὸ ναιδεῖ- | ον [Epafróditos | à Montanha [Mãe] | por conta de um sonho | [dedica este] pequeno | santuário. Neste caso, o epíteto μήτηρ (“mãe”) pode estar subentendido. Cf. SEG 48, 1475: Μηνοχάρου | Μητρὶ Ὄρήᾳ | εὐχήν; TAM V,1, 259: ἐλεύθερος Μητρὶ | Ὄρήᾳ εὐχήν. Também esta, em Leukopetra (Macedônia): [Μ]ητρὶ [Θε]- | ὃν Ὄρήᾳ | εὐχήν (I. Leukopetra 156) (PETSAS, Photios; HATZOPOULOS, Miltiades; GOUNAROPOULOU, Loukretia; PASCHIDIS, P. *Inscriptions du sanctuaire de la Mère des Dieux autochthone de Leukopétra (Macédoine)*. Meletēmata (Kentron Hellénikēs kai Rōmaikēs Archaiotētos), 28. Athens, 2000. A origem da epígrafe foi revista como proveniente de Sardis em FRANZ, Johannes. *Elementa epigraphicae Graecae*, p. 335. Publications 07-1 Greek and Latin inscriptions, #101b, p. 102. Aqui, ναιδεῖον (provavelmente ναιδῖον, diminutivo de ναός, “templo”, “santuário”), logo, “pequeno santuário”. Tecnicamente, o ναός era a parte do santuário onde ficava a estátua do deus (cf. Heródoto, *História*, I, 183; e VI, 19). Poderia designar também um altar portátil, carregado nas procissões (cf. Heródoto, *História*, II, 63).

<sup>249</sup> Possivelmente o trecho traria o nome dos membros do θίασος (confraria, associação) que ofertou o templo ao deus.

No *corpus* levantado aqui, apenas uma inscrição no templo de Asclépio se refere especificamente ao “sono”, em vez de “sonho”<sup>250</sup>:

Ασχληπιῶι καὶ Ὅγειᾳ καὶ τῶν Ὅπνωι Θεωριχὸς Συνδορόμου Στειριεὺς χαριστήριον.	Para Asclépio e Hygeia, e aos [deuses] dos sonos, Theorico, [filho de] Syndromo, de Steiria <sup>251</sup> , [dedicou isso] em gratidão.
---	---

### 3.6 Proposta de formalização a partir dos exemplos

Obviamente, seria possível ampliar a seleta de exemplos e incorporar textos com diversas outras nuances, mas creio que, com o material reunido aqui, já podemos sugerir os elementos relativamente gerais da forma votiva κατὰ ὄνείρον. Para o universo onírico, em função das fontes que dispomos, temos basicamente, como dito mais acima, duas situações diegéticas recorrentes (incluindo-se as consagrações de altares e templos): as inscrições votivas oriunda das incubações; e as ofertas genéricas, sem necessária identificação de contexto e de graça obtida. Em diversos centros de cura (como no Asklepieion de Atenas), as ofertas epigráficas derivadas de sonhos se baseiam (com eventuais variantes) no esquema:

- a) problema → ida ao templo
- b) pedido à divindade → sonho
- c) resultado [positivo] → oferta votiva

A oferta votiva em si, por sua vez, e em linhas gerais, é estabelecida sob uma estrutura que recorre frequentemente aos seguintes elementos:

- a) uma prosopografia (o nome dos ofertantes, mas às vezes também o nome de outros envolvidos na oferenda: sacerdotes, funcionários do templo etc.);
- b) o nome da divindade (ou divindades) receptora da oferta;
- c) a coisa ofertada (um altar, um templo, uma estatuária, a própria estela epigráfica na qual está gravada a dedicatória etc.);

<sup>250</sup> SIG III, #1143, p. 296.

<sup>251</sup> O nome do ofertante (Theorichos Syndromo de Steiria) indica que ele é parte do *demos* Steiria, um dos onze *demos* que constituíam a *phyle* (tribo) dos Pandionis, na Ática. Para o elenco dos Pandionis, ver PA (*Prosopographia Attica*) #13038, p. 612. Segundo Dittenberger, a inscrição teria sido feita no arcontado de Agathocles (ano 106/5 a.C.), com a Ática sob o domínio romano (cf. SIG III, # 1143, p. 296). Para a lista gem e o estudo dos arcontados atenienses, ver DINSMOOR, William. *The Athenian Archon List in the Light of Recent Discoveries*. Columbia University Press, 1939 (reprint Westport: Greenwood Press, 1974). Para a estrutura política da Ática a partir de seus grupos étnicos, ver TRAILL, John. *The Political Organization of Attica. A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and their Representation in the Athenian Council*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1975.

- d) a indicação do veículo que tornou a oferenda possível (um oráculo, ou, mais especificamente, em nosso caso, um sonho);
- e) e, mais raramente, a designação da graça concedida.

Como assinalado anteriormente, a prosopografia ajuda a determinar o período da fabricação do documento, localizando a estela votiva no tempo e no espaço concreto da cultura onde, literalmente, ela se *inscreve*. Contudo, esse procedimento tem também um efeito imediato sobre a tipologia: por meio dele, a dedicatória epigráfica aparece como uma forma narrativa onomástica, patronimizada (uma *forma prosopográfica*, eu diria), e algo paradoxal: feita para durar, ecoar por gerações (como é o caso, de fato, pois essas dedicatórias *chegaram até nós*), ela é, em sua origem, pontual e circunstancial; e, por outro lado, erguida em nome dos deuses, ela é indissociável do nome dos mortais que a consagraram em um tempo dado e finito.

A estes pares de opostos, soma-se um outro: nas incubações, se o essencial do substrato arquivístico da epígrafe de agradecimento é muitas vezes conhecido (os nomes, os lugares de origem, às vezes mesmo os funcionários do templo), resta quase sempre o mais importante: o *problema médico* que levou os ofertantes a consultarem o oráculo, problema que quase nunca é nomeado (exceto quando representado iconograficamente por *ex-votos* e similares), permanece, para todos os efeitos, de *domínio privado*. No caso das ofertas que não declaram explicitamente sua origem em um problema médico, quer dizer, aquelas que são fruto de um agradecimento pontual ou de um reconhecimento devocional de ordem mais geral e não nosológico, o problema que levou o praticante a fazer a estela votiva também não é usualmente conhecido.

Sinteticamente, portanto, podemos dizer que a forma epigráfica κατὰ ὥνειρον é prosopográfica, epidíctica e oxímora: divina e mortal; longeva e circunstancial; pública no *agradecimento* (com a dimensão retórica voltada para o passado, não para o futuro), mas privada nos *móbiles*<sup>252</sup>. Em todos os casos vistos aqui, a empáfia da comunicação direta com os deuses do panteão olímpico, onipresente nos poemas homéricos (ao menos para os personagens principais da trama), desapareceu ou foi reduzida ao mínimo (sendo apenas

---

<sup>252</sup> Entenda-se o que estou chamando aqui de “público-privado” apenas no sentido estrito de se conhecer ou não o problema (em geral de caráter nosológico) que levou à oferta do objeto votivo. Não está em jogo, ao menos não de maneira imediata e abrangente, a discussão mais ampla, sobre a validade antropológica da oposição entre público e privado em matéria de culto na Antiguidade greco-romana – discussão que sobrevive na tópica da “religião doméstica” atual. Cf. PARKER, Robert. “Public and Private”. In: RAJA, Rubina; RÜPKE, Jörg (eds.). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester (Sussex): Wiley and Sons, 2015, pp. 71-80.

indiretamente pressuposta, ou nem sempre enunciada de maneira taxativa): nas fontes epigráficas, o panteão divino que se comunica com os seres humanos é quase sempre reservado aos deuses específicos desses cultos; e, no caso dos sonhos não imediatamente comprehensíveis pelos interrogantes, havendo sacerdotes ou especialistas para decifrá-los<sup>253</sup>. Não quer dizer que as pessoas, eventualmente, podemos supor, não sonhassem com outros deuses ou que considerassem que os deuses olímpicos não poderiam mais se comunicar diretamente com elas – apenas que os *textos* epigráficos do *corpus* analisado aqui não falam disso explicitamente.

Note-se a “naturalidade” sistemática da epifania onírica: no circuito epigráfico κατὰ ὄνείρον, o sonho, em si mesmo, nunca é um problema, nunca é necessário explicá-lo ou conceitualizá-lo *a priori*. “Popular”, como diria Artemidoro<sup>254</sup>, o sonho é entendido como lugar-comum da cultura, como um instrumento gratuito (muito embora o pernoite incubatório no templo fosse sujeito a algum tipo de pagamento<sup>255</sup>), inerente à comunicação dos deuses com os humanos, acessível a todas as classes e indivíduos, não necessariamente

<sup>253</sup> De modo geral, ao menos no Mediterrâneo antigo, um culto não sobrevive sem intermediários, sem intérpretes (padres, sacerdotes, figuras sociais de exceção etc.) a quem é estruturalmente concedida a capacidade de se comunicar com as divindades. Para uma análise comparativa desses intermediários no mundo greco-romano, ver BEARD, Mary; NORTH, John (eds.). *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1990. Evidentemente, os templos e seus funcionários tinham normas codificadas caso a caso, e o funcionamento da práticas votivas, oferendas, sacrifícios etc., obedeciam a regras bem determinadas, normalmente afixadas nas paredes dos locais. Por exemplo, temos esta inscrição em um templo de Loryma, na Caria (atual Bozuk, Turquia), datada do sec. III a.C.: Ἐκ τοῦ ἱεροῦ | μὴ ἐκφέρειν | τῶν ἀν[α]θημάτων, | μηδὲ βλ[α]πτε[ι]ν | μηθὲν, [μη]δὲ πα-| ρὰ τ[άξιν] τασ-| σόν[τω πίνακας], | μήτ[ε] ἄλλους ἔσ]-| φε[ρόντο] ἄνευ | τ[οῦ] ἱερέως [Do santuário, | não remova | nenhum dos *anathemas* (i.e., os objetos dedicados a deus), | não os danifique, | nem desorganize | as *pinakes* (i.e., as tábua votivas) | e não introduza outras | sem a presença | do sacerdote] (BRESSON Alain. *Recueil des inscriptions de la Pérée rhodienne (Pérée intégrée)*. Besançon: Université de Franche-Comté, 1991, #187, pp. 168-169). Para exemplos de legislação cultural em templos da época clássica e helenística, ver LOMBARDI, Paola. “Ἀναθέτω ἐν τῷ ἱερῷ. Esempi di regolamentazione della dedica votiva nel mondo greco”. In: BODEL, John; KAJAVA, Mika (eds.). *Dediche sacre nel mondo Greco-Romano: diffusione, funzioni, tipologie* (Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome 19-20 aprile, 2006). Roma: Institutum Romanum Finlandiae, 2009, pp. 95-126.

<sup>254</sup> Ao afirmar que ὄνειρός ἔστι κίνησις ἡ πλάσις ψυχῆς πολυσχήμων σημαντικὴ τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν ἡ κακῶν [o sonho é um movimento ou uma modelagem polimorfa da alma que significa o bem ou o mal que virá com os acontecimentos futuros] (I, 2, 19-20), Artemidoro não tem nenhuma dúvida que esta, apesar de ser uma nomenclatura técnica, é uma “definição universal [ὅρος καθολικός]” (I, 2, 17) de sonho – exceto, como o texto diz, quando se trata de saber a opinião d’*“aqueles que gostam de criar polêmicas [πρὸς φιλονεικοῦντας λέγοιτο]”* (I, 2, 18), quer dizer, os filósofos. Cf. ARTEMIDORO. *Sobre a Interpretação dos Sonhos*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009 (tradução feita do francês, segundo a edição publicada por Festugière, 1975).

<sup>255</sup> O circuito econômico dos templos não era necessariamente baseado em pagamentos diretos, mas a nomenclatura de comutação que aparece associada a eles em certas fontes – como πέλανος [bolo ou pão à base de farinha e água], ἀπαρχή [lit., “primeiros frutos”, quer dizer, o produto das primeiras colheitas] – implica em modos indiretos de taxação, incluindo produtos ofertados no interior templo que deveriam ser comprados no próprio local etc. Outro elemento do circuito econômico é a gravação das estelas, feitas provavelmente por escribas/litógrafos profissionais à disposição no entorno dos templos. Para o contexto, ver o artigo fundamental de NAIDEN, Fred. “The Monetization of Sacrifice”. In: COLLAR, Anna; KRISTENSEN, Troels (eds.). *Pilgrimage and Economy in the Ancient Mediterranean*. Leiden: Brill, 2020, pp. 163-186.

percebido como algo que precisaria ser previamente modelado por alguma técnica ou ritual particular (como no caso dos PGM, que às vezes exigem a confecção de *pharmaka* para a realização da performance onírica<sup>256</sup>). Deste modo, que o sonho terapêutico aconteça é, aparentemente (ocorrendo no espaço hierático do templo, ou em uma comunicação que pode ou não acontecer no contexto incubatório), aceito com total naturalidade pelos participantes do circuito onírico – e não como um algo excepcional, que circunscreva algum tipo de excentricidade divina.

Visto de outro ângulo, ainda que, em princípio, sonhos não possam ser vendidos ou negociados – como, de certa forma, acontece com os sonhos manipulados conjuntamente com os poderes preternaturais (por exemplo, mais uma vez, nas invocações oníricas dos PGM<sup>257</sup>) –, vemos claramente que o *κατὰ ὄνειρον* epigráfico também é uma *commodity* e sua aparição cria um evento social em que não se pode descartar, inclusive do ponto de vista narrativo, o protagonismo dos ofertantes: embora, em linhas gerais, possa-se atribuir ao texto das epígrafes uma forma “sincera” (ou algo similar) de agradecimento e devoção, por outro lado a exibição notória da estela votiva é também uma maneira de dizer, à coletividade, que aqueles ofertantes (devidamente identificados) gozam da simpatia divina – o que também reforça a importância dos deuses (sobretudo *daqueles* deuses) que concedem a graça e a cura aos mortais (sobretudo *àqueles* mortais, daqueles grupos étnicos, daquelas famílias, daqueles *demoi*, até mesmo daqueles escravos que pertencem àqueles patrões etc.), em um circuito contínuo e retroalimentado.

Observamos, assim, que a topografia exerce ainda uma outra influência importante na análise dos documentos: muito frequentemente, a epigrafia votiva onírica (como a votiva em geral) é resultado de uma peregrinação a um templo ou santuário (Asklepieion, Amphiareion etc.), muitas vezes distante do domicílio dos ofertantes<sup>258</sup>. Neste sentido, a epigrafia votiva precisa ser entendida não apenas no contexto da retórica e das tópicas de cura (e dos milagres), mas também do ponto de vista da circulação dos indivíduos e dos

---

<sup>256</sup> Cf. PGM IV, 1716-1870.

<sup>257</sup> Frequentemente, os feitiços oníricos dos PGM incluem a invocação de um *πάρεδρος*, quer dizer, um intermediário preternatural para a realização da *praxis* mágica: este auxilia seja na obtenção de respostas oraculares, seja na implantação de sonhos em outrem (ver, por exemplo, PGM IV, 1716-1870). O detentor da fórmula, um mágico especialista, negocia com os clientes o receituário a partir do qual será efetuada a *praxis*.

<sup>258</sup> DILLON, Matthew. *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. London: Routledge, 1995; ELSNER, Jás; RUTHERFORD, Ian (eds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

fluxos de valores que unem e fazem competir entre si os diferentes santuários<sup>259</sup>. Há, portanto, a pressuposição da comunicação divino-humana, expressa pelas estelas; mas também um sistema de comunicação institucional, em rede, que elide os fracassos (só temos epígrafes dos sonhos que “deram certo”) e inflaciona os sucessos de cada templo – seja com a permanência, no tempo, dos documentos epigráficos (quando “gravados em pedra”, como diz o ditado, é para a eternidade); seja com a canibalização, por esses templos, do esforço dos praticantes e fiéis<sup>260</sup>. Parece-me evidente que o funcionamento das curas depende, para além da existência em si dos templos, de seu efetivo sucesso nos processos terapêuticos: quanto maior a procura por um templo, maior as chances de relatos de cura, uma vez que o crescimento sincrônico e em paralelo dos casos não remediados nunca é publicizado. Assim, nesta economia circular, as estelas votivas servem, para os santuários, como fiadoras desse sucesso ao mesmo tempo que seus *outdoors* publicitários.

O esquema narrativo também está de acordo com a forma pela qual as leituras antropológicas aplicadas aos estudos clássicos entendem a economia do dom na Antiguidade<sup>261</sup>. Mais especificamente, neste caso, através do conceito latino de “*do ut des*” (lit., “dou para que você me dê”): a expressão designa uma fórmula legal de contrato mútuo em Roma; e, do ponto de vista antropológico, exprime a reciprocidade que parece reger a epigrafia votiva<sup>262</sup>. Embora a problemática antropológica em torno da ideia de dom não

<sup>259</sup> A literatura sobre os santuários é ampla. Considerando apenas o mundo grego, o livro clássico é TOMLINSON, Richard. *Greek Sanctuaries*. London: Paul Elek Books, 1976. Ver também MELAS, Evi (ed.). *Temples and sanctuaries of ancient Greece: a companion guide*. London: Thames and Hudson, 1973; MARINATOS, Nannon; HÄGG, Robin (eds.). *Greek sanctuaries: new approaches*. London: Routledge, 1993; PEDLEY, John. *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005; FUNKE, Peter; HAAKE, Matthias (eds.). *Greek Federal States and their Sanctuaries. Identity and Integration*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013. Para Roma, ver RAJA, Rubina. “Complex Sanctuaries in the Roman Period”. In: RAJA, Rubina; RUPKE, Jörg (eds.). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester (West Sussex): Wiley-Blackwell, 2015, pp. 307-319. Para a Ásia Menor (nos períodos helenístico e romano), ver KAIZER, Ted (ed.). *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*. Leiden: Brill, 2008; e WILLIAMSON, Christina. *Urban Rituals in Sacred Landscapes in Hellenistic Asia Minor*. Leiden: Brill, 2021.

<sup>260</sup> Não me refiro necessariamente, ainda que sejam interessantes para o contexto, às teorias ator-rede, elaboradas por Bruno Latour e outros autores a partir dos anos 1980 – e que, no âmbito da Antiguidade greco-romana, foram aplicadas, por exemplo, por COLLAR, Anna. *Religious Networks in the Roman Empire. The Spread of New Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

<sup>261</sup> Ver, por exemplo, GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero, 1976 (2 ed), especialmente o cap. 1 (“L’anthropologie dans la religion grecque”) e o cap. 2 (“La notion mythique de la valeur en Grèce”).

<sup>262</sup> Como aponta Van Straten, o “*do ut des*” é uma prática muito antiga e arraigada no contexto grego e que já aparece por volta de 700 a.C. em uma estatueta de bronze dedicada a Apolo (o chamado “Apolo de Mantiklos”, texto em uncias nas pernas das figuras): Μαντικλος μ' ανεθεκε ρεκαβολοι αργυροτοχσοι | τας δεκατας· τυ δε Φοιβε διδοι χαριφετταν αμοιφ[αν] [Mantiklos me doou, como um dízimo, para o atirador distante, portador do arco de prata (i.e., Apolo). Tu, Febo, concede algo agradável em troca] (Museum of Fine Arts, Boston, cota

esteja em questão na análise da forma narrativa que faço aqui, é preciso demarcar que o *κατὰ ὄνειρον* implica a negociação recíproca que é pressuposta nesse sistema<sup>263</sup>.

Importante ressaltar também que, seja no modelo individual ou no coletivo, o *κατὰ ὄνειρον* epigráfico é organizado segundo o ponto de vista dialógico: em última análise, uma mensagem de agradecimento, marcando o final de um intercurso comunicacional e beneficiário com uma divindade. É o que poderíamos chamar de uma *poética de intercâmbio*. Assim, a simbiose e a dialética entre a presença e a ausência (dimensões importantes no gênero epistolar<sup>264</sup>), tanto entre tópicas quanto entre personagens, também exerce um papel decisivo no *κατὰ ὄνειρον* epigráfico: a doença ou o problema, não nomeados, que estavam presentes *antes* da operação epigráfica, foram sepultados no *passado*; pelo mesmo devoto que *agora* oferta a estela para o *futuro* no qual ele já não mais estará.

Por fim, a circunscrita pontualidade da ocasião, como vimos, é indicada pelos elementos prosopográficos que lhe servem de demarcadores. O cenário dramático descrito ou pressuposto das narrativas, implicando diversos tipos de dificuldade (doenças, no caso das incubações), ainda que raramente nomeados nos textos, é, assim, seguido de sua superação com o auxílio divino: nesses documentos, as *incubações*, enquanto situações estritamente narrativas, praticamente equivalem a *catábases*<sup>265</sup>: gerando, ao fim da aventura,

MFA 03.997). Cf. VAN STRATEN, Folkert T. “Gifts for the Gods”. In: VERSNEL. Henk S. (ed.). *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden: Brill, 1981, pp. 65-151, cit. p. 73. Ver também BODEL, John. “Sacred dedications”: A problem of definitions”. In: BODEL & KAJAVA, *Op. cit.*, pp. 17-30.

<sup>263</sup> “Tale consapevolezza della reciprocità – quella che Gernet (in relazione alla collana di Eriphile) ha definito ‘force contraignante du don’ – è ben evidenziata dal formulario stesso delle dediche, specialmente di età arcaica, come si può constatare nella ben nota raccolta di M.L. Lazzarini: la χαρίτεταν ὄμοιφ[άν] (‘graziosa ricompensa’) che chiede il dedicante di una statueta ad Apollo da Tebe, è l’espressione più chiara del concetto di interscambio alla base delle dediche, creando, secondo van Straten, la successione: ‘prayer/ vow-gratification’ – ‘votive offering/new prayer’. In un certo senso, portando alle estreme conseguenze questi concetti, si potrebbe asserire che ogni dedica è di per sé un ‘atto obbligato’, ma così entriamo nel campo dell’astrazione” (LOMBARDI, Paola. “Ἀναθέτω ἐν τῷ ιερόν. Esempi di regolamentazione della dedica votiva nel mondo greco”, p. 95).

<sup>264</sup> O Pseudo-Libânio (~IV-VI d.C.), retomando ideias presentes em Cícero (*Ad familiares*, II, 4, 1) e em Sêneca (*Epistulae ad Lucilium*, 75), afirma que uma Ἐπιστολὴ μὲν οὖν ἐστιν ὄμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα γινομένη καὶ χρειώδη σκοπὸν ἐκπληροῦσα, ἐρεῖ δέ τις ἐν αὐτῇ ὥσπερ παρών τις πρὸς παρόντα [A carta é uma espécie de conversa por escrito entre ausentes, realizando um propósito necessário, diz-se nela o que se diria à pessoa ausente como se ela estivesse presente] (*Sobre os estilos epistolares* II, 58).

<sup>265</sup> Para o contexto em grego, ver EDMONDS III, Radcliffe. *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the ‘Orphic’ Gold Tablets*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Curiosamente, catábases não são comuns nos textos mágicos em papiro, temos apenas um exemplo na coleção Preisendanz, datado do século III-IV d.C.: τετέ[λ]εσμαι καὶ εἰς μέγαρον κατέ[βη]ν Δακτύλων καὶ [τ]ὰ ἄλλα εἶδον κάτω, παρθένος, κύων, καὶ τὰ λοιπὰ πά[ν]τα [Fui iniciado e descii à câmara dos Dáctilos e vi as outras coisas lá embaixo, a virgem, a cedela, e todas as outras] (PGM LXX, 14-16) (= University of Michigan, Ann Arbor, inv. nº 7 [P.Mich. III, 154]).

um documento de atestação (estela votiva etc.) que, nas devidas proporções, podemos, em última análise, entender como *catártico*.

Além disso, pelos exemplos de ofertas provenientes de escravos que vimos acima, podemos supor que os deuses permitem um funcionamento mais complexo e democrático no mundo dos favores sobrenaturais do que o mundo social que forma o entorno dos praticantes. Eis um elemento notável da ideia do sonho como veículo amplo e irrestrito de cura, particularidade que se constitui com uma outra oposição, a se somar às anteriores: se, por um lado, temos a pervasividade dos favores oníricos diante do tecido comunitário (sonhos de cura entregues a todo e qualquer praticante, não importando sua condição social), por outro lado, o favor onírico é um *acontecimento* único e particular que, enquanto tal, não pode ser deslocado de sua própria epifania material e pontual. Na grande fábrica dos sonhos, acessível a todos (do aristocrata ao escravo), o deus ou mensageiro divino que aparece para o sonhador em um dado momento de seu sono serve a um propósito específico e irrecuperável alhures: não pode ser vendido, não pode ser negociado, não é extensível a nenhuma outra pessoa, parentes ou patrões; no mesmo sentido, para horror do velho Aristóteles, um deus é um deus, e, por conta disso, sobretudo enquanto solução para agendas pessoais, um sonho de pobre vale tanto quanto um sonho de rico.

Deste modo, a modorrenta e esquemática repetição na estrutura dos tropos e enredos dos documentos *κατὰ ὄντες* parece paradoxalmente servir como um indicativo da potência divina, capaz de realizar as curas e benefícios de maneira imperturbável através do tempo<sup>266</sup>. Esse tempo, tal como o imaginamos à distância, poderia ser concretamente medido (por intermédio das prosopografias das fórmulas de agradecimento) pelos transeuntes, que passavam pelos locais e observavam as estelas gravadas em suas diferentes e respectivas épocas. Da mesma maneira, a subscrição dos diversos estamentos sociais nas atestações de cura (indo do arconte até o escravo, índices sociais diretamente aferíveis nos textos) reforça a percepção da ampla e irrestrita magnanimidade dessas divindades.

---

<sup>266</sup> Nos *ex-votos* latinos da época imperial, o agradecimento já é puramente convencional, estabelecido a través da abreviação V.S.L.M. (quer dizer, *Votum solvit libens merito* – literalmente, “ele cumpriu o voto voluntariamente e merecidamente”) e variantes. Ver por exemplo, um altar do século II d.C. dedicado às Matronas Aufâniás (deidades germânicas da época romana), hoje conservado no Rheinisches Landesmuseum de Bonn: Matronis | Aufaniabus | Q(uintus) Vettius Severus | quaestor(coloniae) C(laudiae) A(rae) A(grippinensium) | votum solvit libens merito | Macrino et Celso co(n)s(ulibus) [Para as Matronas Aufâniás, de Quintus Vettius Severus, questor da colônia de Cláudiae Arae Agrrippinensium (atual Colônia, na Alemanha), ele cumpriu um voto voluntariamente e merecidamente, durante o consulado de Macrinus e Celsus] (*Année Epigraphique* 1930 (1931) #19, p. 7).

## 4 CAPÍTULO 3: O Onírico nos PGM

### 4.1 Modificações Metodológicas

Neste capítulo, o maior da tese (pois é indissociável, como veremos, do Apêndice II), abordarei o onírico do ponto de vista da ação pressuposta em fórmulas de controle dos sonhos, tal como estas aparecem descritas em papiros gregos (PGM) que datam da Antiguidade Tardia (sobretudo entre os séculos II-V d.C.)<sup>267</sup>.

Antes de analisar os textos, porém, será preciso fazer uma ressalva. Esta terceira parte do trabalho é inteiramente distinta das anteriores, pois foi concebida a partir do impacto das ferramentas de inteligência artificial generativa, tornadas amplamente acessíveis desde novembro de 2022 (data da abertura do ChatGPT-3.5 ao público em geral). Embora eu não tenha desenvolvido *scripts* específicos ou implementado *pipelines* próprios de processamento (como, por exemplo, integrar APIs de modelos de linguagem a *softwares* de mineração de dados escritos em Python), neste capítulo fiz amplo uso das interfaces convencionais oferecidas pelos *chatbots* (quer dizer, interfaces de texto e imagem)<sup>268</sup>.

<sup>267</sup> Na literatura especializada, a sigla PGM faz referência à edição de PREISENDANZ, Karl (ed.). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 Vols. Leipzig: Teubner, 1928-1931 (2<sup>a</sup> ed. 1973), que, além dos papiros mágicos gregos que dão título à coleção, inclui também material cristão (*Fragmenta Christiana*) e textos inscritos em cacos de cerâmica (óstracos). De modo geral, a sigla é estendida aos documentos gregos em papiro com conteúdo mágico, e a numeração proposta por Preisendanz (contendo os PGM I-PGM LXXXI) é muito comumente tomada como referência para os estudos posteriores. A segunda edição de Preisendanz (1973) é a utilizada no TLG (*Thesaurus Linguae Grecae*). O trabalho foi revisto e aumentado por BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1986, 1992 (2<sup>a</sup> ed.), que conservou sua nomenclatura serial. Inicialmente previsto para conter a tradução em inglês (vol. 1) e os originais (vol. 2), apenas o primeiro volume foi publicado, incluindo traduções de papiros escritos em demótico e diversos outros textos gregos fora da edição de Preisendanz (mais precisamente os PGM LXXXII-PGM CXX). Betz, no entanto, excluiu os papiros mágicos explicitamente cristãos. Outro complemento aos PGM é DANIEL, Robert; MALTOMINI, Franco. (ed.). *Supplementum Magicum*. 2 Vol. Opladen, 1990-91 [Papyrologica Coloniensia XVI, 1, 2], edição crítica e tradução em inglês dos textos não encontrados na edição Preisendanz de 1973. A mais recente edição crítica, ainda em fase de publicação, é a de FARAOONE, Christopher; TORALLAS TOVAR, Sofia (ed.). *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*. Vol. I. Berkeley (CA): California Classical Studies (University of California), 2022. Essa edição, planejada para ser a mais completa até aqui, utiliza outra nomenclatura para identificar os papiros (GEMF), embora faça a concordância com Preisendanz. Para fórmulas similares utilizando o panteão cristão (em copta), ver MEYER, Marvin; SMITH, Richard (ed.). *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

<sup>268</sup> Um pipeline típico envolveria: 1). a criação de um código em Python; 2). a integração com uma API de modelo de linguagem (ChatGPT, Gemini, Grok etc.); 3). a leitura e gestão de um *corpus* (por exemplo, os textos gregos dos PGM); 4). a aplicação de funções automatizadas para classificação, lematização, extração de entidades ou padrões; 5). e a organização dos resultados em bancos de dados ou estruturas manipuláveis para análise estatística. Esse tipo de operação exige conhecimento técnico de programação, estrutura de dados, tratamento de exceções e design de tarefas automáticas, coisas que infelizmente não posso. O que fiz foi usar as interfaces prontas (como o próprio ChatGPT), mas de forma intensiva e reflexiva, modulando os *prompts*,

Mesmo com esse uso limitado, as possibilidades abertas por essas ferramentas, seja na tradução e na abordagem de conceitos, seja para extração assistida de dados, organização em larga escala, quantificação, exploração de padrões e realização de macroanálises<sup>269</sup>, mostraram-se demasiado instigantes para que eu não incorporasse tais recursos à investigação sobre os PGM<sup>270</sup>.

Esse impacto se manifesta de maneira tanto geral quanto específica no contexto. De forma geral, as abordagens qualitativas, predominantes nas Humanidades e, por extensão, também na Filosofia, não tratam os textos como simples objetos informacionais ou como conjuntos “neutros” de dados estruturados. Mesmo nas vertentes mais formalistas das Ciências Humanas (como a Linguística estrutural), o desenvolvimento teórico permanece indispesávelmente ancorado na cultura, no contexto pragmático e nas redes de significação que tornam possíveis as diferentes camadas de interpretação. Em outras palavras, os textos não são, para essas áreas e concepções hermenêuticas, dados brutos; são artefatos culturais cujo sentido emerge na interação entre estruturas formais, práticas sociais e operações hermenêuticas – e nisto não cabe, *evidentemente*, nenhum tipo de juízo de valor.

Quando, entretanto, deslocamos os textos emanados da história da cultura para o regime computacional dos dados, ocorre uma transformação epistêmica considerável. Nesse regime, o objeto textual é abstraído de seu circuito cultural original e convertido em unidade informacional manipulável. Essa conversão permite operações que não se orientam pela decifração progressiva de sentidos (estratégia que pode gerar superinterpretações infinitas<sup>271</sup>), mas pela análise de padrões, recorrências, correlações e distribuições formais que estão materialmente presentes nos objetos. Um deslocamento significativo, portanto, mais do que uma simples oposição entre métodos: as categorias que estruturam a análise

---

analisando as respostas e incorporando os resultados às etapas analíticas da pesquisa. Ou seja, o que me interessou não foi a automatização cega do processo, mas sim a possibilidade de usar a IA como um tipo de parceiro heurístico, como operador de desestabilização, sistematização e experimentação intelectual.

<sup>269</sup> O termo “macroanálise” aqui não é aplicado no sentido da Narratologia clássica, mas no de JOCKERS, Matthew. *Macroanalysis. Digital Methods and Literary History*. Urbana: University of Illinois Press, 2013.

<sup>270</sup> Antes de começar o trabalho desenvolvido neste capítulo 3, eu formulei 36 metodologias diferentes, que poderiam, com maior ou menor dificuldade técnica, ser aplicadas como complemento ao capítulo 1 (narrativas do sonho em Homero). As metodologias foram modeladas a partir da inteligência artificial (mais particularmente com ChatGPT-4o). Para os testes metodológicos, usei um trecho do texto latino do *Excidium Troiae* – escolhido pelo fato de ser um texto em latim (fora do escopo grego da tese) e por conter um sonho (o de Hécuba) que não está presente nem na *Iliada* (que analisei no primeiro capítulo) nem nas épicas posteriores com algum substrato troiano, como a *Eneida*. Entretanto, não utilizei esse exercício na tese, uma vez que isso constituiria, no final das contas, um outro capítulo e não acrescentaria muita coisa ao que já está proposto aqui.

<sup>271</sup> No sentido da crítica de Umberto Eco aos exageros promovidos pelos “direitos dos intérpretes” (mas sem me comprometer, evidentemente, com sua ideia de “intenção do texto”). Cf. ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, cap. 1.

qualitativa (como o “conceitual”, o “literário”, o “filosófico”, o “simbólico” etc.) não desaparecem, evidentemente (e não é esse o objetivo, no final das contas), mas são temporariamente suspensas ou recolocadas em outro plano da operação analítica, priorizando-se a exploração da materialidade formal dos dados.

Esse deslocamento pode ser representado, de forma bastante esquemática, da seguinte maneira:

- a) Na análise textual tradicional:  
texto → análise (*frameworks* teóricos, metodologias clássicas etc.) → produção de interpretações, teorias, modelos hermenêuticos etc.
- b) Na análise orientada a dados:  
*input* (texto convertido em dados) → processamento (heurísticas computacionais, estatísticas, modelos de *machine learning* etc.) → *output* (visualizações, padrões, clusterizações, modelos estatísticos ou probabilísticos de recorrência etc.).

O efeito imediato desse modelo é uma espécie de dessacralização substancial do texto – ao menos deste enquanto entidade singular. Uma vez convertido em conjunto de dados, o texto passa a ser objeto de manipulações que violariam, por assim dizer, vários protocolos tradicionais de leitura e interpretação que são os classicamente utilizados em nossa área (e nos quais fui treinado desde a graduação). Entendido o texto como um *conjunto de dados*, posso, por exemplo, modificar a ordem comum de leitura e, literalmente, ler uma narrativa do *corpus* de trás para frente de maneira autônoma (o *mesmo* texto como um *outro* texto), e cruzar qualitativamente os dados<sup>272</sup>; posso mesclar um texto a outro e observar o comportamento das correlações entre os dados; posso considerar como um único “texto” (“megatexto”) todo o conjunto dos dados (todo o conjunto dos PGM, por exemplo), sobre o qual incidem operações que não seriam viáveis no paradigmas hermenêuticos “tradicionais”, ao menos não na microescala na qual esses paradigmas frequentemente operam<sup>273</sup>.

<sup>272</sup> Exercício que foi importante para evidenciar o estatuto pragmático das fórmulas dos PGM, baseadas antes na coerência do gesto performativo mágico que propriamente em sua coerência linear sintático-semântica.

<sup>273</sup> Evidentemente, o que estou chamando aqui de “dados” pode facilmente se deteriorar em uma espécie de mitologia tecnicista; por esse motivo, deve-se entender que “dados” não são pré-existentes, nem neutros, muito menos categorias puras, e sim construções culturais mediadas por protocolos técnicos. Dentre os debates possíveis, por exemplo, entre epistemologia humanista *versus* epistemologia positivista nas Humanidades Digitais, ver DRUCKER, Johanna. “Humanities Approaches to Graphical Display”. *Digital Humanities Quarterly*, v. 5, n. 1, 2011; sobre a materialidade dos textos digitais, ver KIRSCHENBAUM, Matthew G. *Mechanisms: New Media and the Forensic Imagination*. Cambridge (MA): The MIT Press, 2008. Sobre a construção cultural dos dados, ver GITELMAN, Lisa (ed.). “Raw Data” is an Oxymoron. Cambridge (MA): The MIT Press, 2013, cujo prefácio pode ser sintetizado deste modo: a). Dados não são entidades naturais; b). Dados não existem antes da interpretação; eles são produtos de escolhas, recortes, critérios disciplinares e modelos epistêmicos; c). A ideia de que existem dados crus [*raw data*] é uma ficção técnica e retórica, embora funcional para determinados regimes de verdade e de poder; d). Todo dado é, na verdade, já um artefato cultural, construído dentro de infraestruturas materiais, lógicas classificatórias e protocolos institucionais. No

Essas operações, claro, embora sejam formalmente possíveis sem o auxílio de máquinas, tornam-se qualitativamente distintas quando realizadas com suporte computacional. Isso ocorre não apenas pela amplificação da escala, mas sobretudo pela transformação da relação epistemológica com o próprio texto. O que estava tradicionalmente situado no campo do *sentido*, isto é, o horizonte de significações a ser reconstruído pelo trabalho interpretativo é, nesse outro regime, ao menos em princípio, deslocado para a materialidade da informação: o texto deixa de ser, provisoriamente, uma tessitura de sentidos a decifrar, e se torna um conjunto de ocorrências, sequências, vetores e distribuições, uma superfície estatística e manipulável de significantes. Dito de outro modo, modelos estatísticos de leitura reconfiguram, para o bem e para o mal, o que entendemos como “significado” em textos narrativos<sup>274</sup>. Nesse contexto, o que antes se entendia como “interpretação” passa a operar sobre padrões formais estatísticos, não mais sobre conteúdos em si, recuperáveis (ou quase) pelo estudo erudito da cultura<sup>275</sup>.

De fato, com a incorporação dos modelos de linguagem generativa, esse movimento foi rapidamente expandido, permitindo operações significativamente mais sofisticadas do que aquelas possibilitadas pelas ferramentas linguísticas tradicionais. Até recentemente, por exemplo, grande parte da exploração temática que realizei sobre o *corpus* dos PGM

---

mesmo livro (cap. 1), Daniel Rosenberg retraça a história do conceito de *datum* mostrando claramente sua função retórica, antes de se tornar uma entidade técnica; e Geoffrey Bowker, no pós-escrito (“Data Flakes”), reforça o argumento de que “dados” não são *dados*, mas sempre *tomados como dados* dentro de redes sociotécnicas. Dito isso, a questão para mim não é ontológica, nem cultural, nem política (embora essas dimensões não possam ser alijadas do debate mais fundamental), mas *operacional*, limitada a os procedimentos e seus objetivos, e circunscrita ao universo das manipulações efetuadas, sem qualquer caráter de verdade em si: que elas sejam enviesadas, isso me parece evidente (as IA, treinadas na perspectiva dominante nas línguas majoritárias, e em fontes hegemônicas de produção de conhecimento, são claramente enviesadas); mas é o caráter do experimento controlado que me seduz neste momento, em vez da superinterpretação aberta, impressionista e desvinculada da materialidade dos documentos.

<sup>274</sup> Ted Underwood analisa como métodos quantitativos, aplicados a grandes *corpora* textuais (*literary big data*), transformam o que entendemos como “evidência”, “interpretação” e “literário”: modelos estatísticos não são apenas ferramentas, mas operadores epistemológicos que reconfiguram o próprio campo narrativo e que podem causar um efeito de apagamento das raízes nos quais as disciplinas de Humanidades estão apoiadas: “I have emphasized, technology is not the best frame for distant reading: in fact, phrases like ‘big data’ can be actively damaging. The newness of technological vocabulary also seems to make humanists forget that they could learn from other disciplines and instead imagine that they have to reinvent everything from scratch” (Cf. UNDERWOOD, Ted. *Distant Horizons: Digital Evidence and Literary Change*. Chicago: University of Chicago Press, 2019, p. 164).

<sup>275</sup> Não há nada de irrevogável nisso, e é necessário elaborar uma incorporação também intelectual dessas estratégias. Para o debate sobre apropriações críticas de modelos científicos e estatísticos nas Humanidades, especialmente na visualização de dados, ver Drucker (2011). As ideias foram retomadas e aperfeiçoadas em trabalhos posteriores: Cf. DRUCKER, Johanna. *Graphesis: Visual Forms of Knowledge Production*. Cambridge, (MA): Harvard University Press, 2014; e DRUCKER, Johanna. *Visualization and Interpretation. Humanistic Approaches to Display*. Boston: The MIT Press, 2020. Um panorama de diferentes metodologias digitais aplicadas às Humanidades em TERRAS, Melissa; NYHAN, Julianne; VANHOUTTE, Edward (ed.). *Defining Digital Humanities: a Reader*. Farnham: Ashgate, 2013

dependia, sobretudo, de inquirições morfológicas baseadas em *parsers*<sup>276</sup>. Ferramentas como *parsers* morfológicos, sintáticos ou híbridos (exemplificados, por exemplo, no Morpheus, do Perseus Project, ou na versão paga da plataforma TLG) possibilitam estruturar a análise textual a partir de lematizações. No caso de línguas altamente flexivas, como o grego antigo, o *parser* morfológico é um instrumento decisivo, uma vez que os diferentes tempos verbais, em especial o aoristo, frequentemente apresentam raízes supletivas, distintas daquelas usadas em outros tempos ou modos. Isso torna ineficaz a busca textual baseada apenas em cadeias de caracteres, pois essa abordagem simples não é capaz de capturar as variações morfológicas associadas a paradigmas verbais complexos<sup>277</sup>.

Os modelos de linguagem generativa, no entanto, operam em outra economia. Eles não se restringem à lógica da lematização estrita, pois são capazes (se bem orientados por *prompts*) de reconhecer padrões semânticos e contextuais mesmo quando não há nenhuma ocorrência explícita do *lemma* associado a uma determinada tópica. Assim, termos como “sonhei”, “sonharia”, e suas variantes, são facilmente capturáveis por *parsers* morfológicos aplicados a um *corpus* digitalizado, permitindo classificar tais passagens como direta ou indiretamente associadas ao universo onírico (ainda que, evidentemente, essa associação demande posterior validação interpretativa). Entretanto, como sabemos, o onírico vai muito além do verbo “sonhar” e seus cognatos:

Eu subia a escada, que estava em um tipo de submarino que continha muitas cadeiras de cinema e um armário de mogno. Um precipício se abria a cada vez que a garrafa era posta sobre a mesa da cozinha (a cozinha estava em meio às cadeiras) e eu não conseguia entender direito o que dizia o alto-falante dentro do armário de mogno. Do lado dele, um cachorro abanava a cauda para alguém com a cara de um senador conhecido e que tinha o rosto de meu pai quando era muito jovem.

---

<sup>276</sup> Parser (analisador sintático) é um termo técnico oriundo da linguística computacional e da ciência da computação, que designa o componente responsável por analisar formalmente uma cadeia de entrada textual segundo regras gramaticais predefinidas, estruturando-a segundo categorias morfológicas, sintáticas ou semânticas. Um *parser* examina uma sequência de dados (uma palavra ou frase) para verificar se ela segue as regras gramaticais de uma linguagem específica. No contexto da análise de textos antigos em grego, como os PGM, o *parser* morfológico identificará automaticamente o *lemma* (forma canônica) de uma palavra e atribuirá os traços morfológicos (caso, gênero, número, tempo, modo, voz etc.) ao seu estado sintático, permitindo que o pesquisador opere consultas precisas sobre o léxico em uso. Em outras palavras, ele identifica a forma canônica por trás da forma declinada. Por exemplo: εἴπον τῷ ἀνδρὶ λόγον σαφῆ [Eu disse ao homem uma palavra clara]. O *parser* reconhecerá que εἴπον (é o verbo λέγω no indicativo, ativo, aoristo, 1<sup>a</sup> pes., sing); τῷ (é o artigo masculino ὁ, no dat, singular); ἀνδρὶ (é o substantivo masculino ἄνδρ, no dativo singular); λόγον (é substantivo masculino λόγος, no acusativo singular); σαφῆ (é o adjetivo masculino σαφῆς, no acusativo, singular). Assim, a frase εἴπον τῷ ἀνδρὶ λόγον σαφῆ é formada pelos *lemmata* λέγω, ὁ, ἄνδρ, λόγος e σαφῆς, que são as formas canônicas dos termos.

<sup>277</sup> Para o Projeto Perseus/Tufts, ver Crane, G. “The Perseus Digital Library and the future of libraries”. *International Journal on Digital Libraries*, v. 24, p. 117-128, 2023.

Modelos de linguagem generativa são capazes de identificar que um parágrafo como este acima, embora não contenha, em nenhum momento, termos diretamente associados ao campo lexical de “sonho” (nem de termos que poderiam ser correlativos, como “cama”, “noite”, “travesseiro”, “vela” etc.), apresente características estruturais, narrativas e semânticas compatíveis com aquilo que, no horizonte cultural compartilhado, reconhecemos como um conteúdo onírico. Esse tipo de inferência não se baseia em cadeias lexicais nem na simples ocorrência de *lemmata*, mas na capacidade estatística dos modelos de linguagem de detectar configurações sintáticas, estilísticas e semânticas que, *probabilisticamente* (o termo é extremamente importante), correspondem aos atributos de narrativas de sonhos<sup>278</sup>. Em outras palavras, esses modelos de linguagem não operam diretamente com representações de mundo, e sim com operações estatísticas sobre cadeias linguísticas.

Seria inútil me deter mais tempo nessas possibilidades: os usos são ampliados na medida da sofisticação dos modelos e da experiência quotidiana com eles – e é importante acompanhá-los de perto.

Assim como visões de mundo, porém, estatísticas também precisam ser interpretadas. Esse ponto é importante, pois reside aí basicamente o cerne da ressalva: estamos longe – coisa evidente para quem trabalha com esses modelos, mas não para quem não possui familiaridade alguma com seu uso –, muito longe, de uma panaceia divina, de uma fórmula mágica (com ironia, neste caso) de resolução de problemas e de substituição do engenho humano.

Isso, por si só, não deveria servir de consolo denegatório aos detratores do uso da tecnologia no campo das Humanidades – e ainda me lembro da época em que se pensava que o computador destruiria o pensamento; que se seguiu à época da máquina de escrever, que destruiria o pensamento; a da prensa de tipos móveis, que destruiria o pensamento; a do pergaminho, que destruiria o pensamento; a da pintura rupestre, que destruiria o pensamento.

---

<sup>278</sup> Pergunta: “Como vc classificaria esse tipo de texto, Chat?” [segue-se o parágrafo anterior: *Eu subia a escada, que estava em um tipo de submarino...*]. ChatGPT-4o: “Esse texto apresenta características marcantes que permitem uma análise tipológica rica. Aqui vai uma classificação inicial, estruturada em três níveis: nível genérico; nível estrutural; nível funcional-cognitivo. 1). Nível genérico. Narrativa onírica (ou relato de sonho). Elementos típicos: encaadeamento ilógico, justaposição de espaços incongruentes (submarino, precipício, cozinha), objetos deslocados (alto-falante dentro do armário de mogno), figuras com identidades misturadas (senador com rosto do pai jovem). Forte presença do efeito de estranhamento e da lógica deslocada, típica da linguagem dos sonhos. Poderia ser [também] enquadrado em gêneros literários como: Prosa surrealista; Narrativa fantástica com viés onírico; Fluxo de consciência (quando aparece como expressão de estados mentais desordenados); Prosa poética (pela densidade imagética e simbólica). 2. [...]” (Conversa com ChatGPT-4o, 21/06/2025).

Sempre é cedo demais para se fazer previsões e as melhores profecias se constroem depois do fato consumado.

O que podemos já dizer, da experiência traçada desde novembro de 2022, é que o entusiasmo acadêmico com as IA em diversas áreas (sobretudo as tecnológicas), compartilhado por uma grande parte do mundo corporativo, tem um quê de passo mais longo que as pernas e muito de especulação de mercado, de investimentos que precisam se traduzir em dividendos líquidos em curto intervalo de tempo – e ações equivocadas envolvendo esses modelos, tanto no campo acadêmico quanto no corporativo, podem ser lidas como efeito direto de uma aposta cega em automação generalizada e em uma epistemologia tecnocrática dos dados, que ignora a gênese cultural, histórica, institucional, dos problemas que seriam “facilmente resolvidos” com o uso quixotesco (elonmuskiano seria mais adequado) das IA, fantasiosamente aplicadas a todos os territórios da atividade humana<sup>279</sup>.

Em nosso domínio (o que consigo entender dele, melhor dizendo), o que a prática atual me demonstra é que, se a *capacidade* de trabalho muda com o uso das IA, o *trabalho realizado*, em si mesmo, continua, para todos os efeitos, lento, penoso, demandando atenção e monitoramento dinâmico (sobretudo por conta das cascatas de falhas de alinhamento operacional, as famosas “alucinações”, inerentes aos modelos) tanto nos procedimentos de macroanálise quanto nos detalhes e imprecisões resultantes do processo<sup>280</sup>. Como modelos estatísticos, produtos de treinos com informações que já existem e tendo como “raciocínio” adequações probabilísticas, IA são ótimas quando já sabemos o que desejamos investigar,

---

<sup>279</sup> Um relatório RAND de 2024 mostra que “80% of AI initiatives fail to achieve their intended goals” (RYSEFF, James; DE BRUHL, Brandon; NEWBERRY, Sydne. “The Root Causes of Failure for Artificial Intelligence Projects and How they can Succeed”, *RAND*, v. RRA2680-1, 2024, p. 1). Uma pesquisa qualitativa publicada na *Newsweek*, por sua vez, indica que “replacing humans to cut costs won’t necessarily lead to better outcomes”: “Many businesses rush into AI adoption with the primary goal of cutting labor costs, but often this leads to a decrease in quality of service or product output.” (SNYDER, Gabriel. “What can AI really do now?”. *Newsweek*, v. 184, n. 21, 04 jul. 2025, p. 26-35, cit. p. 30). Uma visão mais global e positiva, incorporando o impacto da psicologização do uso das IA (“Therapy... is the new top use case. There are two other entrants in the top 5: ‘Organizing my life’ and ‘Finding purpose.’ These three uses reflect efforts toward self-actualization, marking a shift from technical to more emotive applications over the past year [2024]”), em ZAO-SANDERS, Marc. “How People Are Really Using Gen AI in 2025”. *Harvard Business Review*, 09 April 2025. Disponível em: <https://hbr.org/2025/04/how-people-are-really-using-gen-ai-in-2025>. Acesso em: 29 jun. 2025.

<sup>280</sup> Há diversos tipos de alucinações e desvios nos diferentes modelos de IA, e não existem ainda estudos acadêmicos de fôlego publicados a respeito, excetuando-se o universo de relatórios das próprias *big techs* em relação a seus próprios modelos. Um estudo da Anthropic sobre *alignementfaking* (quando as IA fingem a dotar novos princípios introduzidos durante uma atualização de treinamento, mas, na verdade, mantêm as preferências anteriores adotadas em seu treinamento original) em seu modelo IA Claude 3 Opus serve como exemplo e alerta. Cf. GREENBLATT, Ryan *et al.* “Alignment faking in large language models”. *arXiv*, n. 2412.14093(v2). 20/12/2024. Disponível em: <https://doi.org/10.48550/arXiv.2412.14093>. Acesso em: 26 jun. 2025.

para onde queremos ir, e quando temos uma boa ideia dos meios para chegarmos lá – o que pode soar ridículo, no final das contas.

Dado o contexto temático e o escopo acadêmico, que é o que está em questão aqui, inquiri a própria IA (ChatGPT-4o e Gemini 2.5 Flash, neste caso) sobre suas capacidades, limites e incapacidades técnicas. E, sinteticamente, elas me listaram o seguinte a respeito de suas competências:

**I. Competências fortes** (confiável apenas sob estrita supervisão crítica):

1. Extração e organização de dados textuais
  - Indexação de termos (processamento literal) em grandes *corpora*;
  - Criação de tabelas lexicais, listas de ocorrências, coocorrência temática;
  - Alinhamento paralelo de textos (original e tradução), o que é útil para estudos de tradução ou linguística comparada;
  - Separação de variantes e reconstrução de versões de um mesmo trecho (quando fornecidas as fontes).
2. Tradução assistida com controle filológico
  - Traduções literais e com transparência gramatical a partir de textos em grego, latim, francês antigo etc., desde que o original seja fornecido com clareza e o grau de sutileza e as nuances culturais implícitas sejam reduzidos;
  - Comparação entre traduções já existentes, identificação de incongruências;
  - Apoio à construção de glosas, notas e comentários filológicos, ainda que a profundidade e a precisão dos comentários filológicos dependam criticamente do conhecimento do usuário.
3. Racionalização de procedimentos de escrita acadêmica
  - Estruturação de esquemas argumentativos, organizar ideias, propor estruturas lógicas para argumentos e criar rascunhos de planos;
  - Análise de coerência interna em capítulos ou seções, identificar inconsistências lógicas, lacunas ou repetições nos textos, ajudando a melhorar a fluidez e a coesão;
  - Modelagem de planos de curso, projetos de pesquisa ou justificativas formais;
  - Sugestão de critérios de progressão argumentativa (como em frameworks e em modelos como TEAC, PEEL, DDRF, aplicados à redação científica);
4. Assistência em linguística computacional e análise textual
  - Criação de estruturas XML/TEI;
  - Apoio à marcação de feitiços, fórmulas, estruturas narrativas;
  - Exportação de padrões de ocorrência para análise estatística (com auxílio da ferramenta de Python, quando necessário).

Em relação aos limites:

**II. Limites estruturais** (funções que exigem vigilância metodológica):

1. Busca de fontes primárias
  - A IA não consegue acessar bases como JSTOR, Gallica, ou arquivos digitais específicos sem uploads manuais ou links (ainda assim, apenas com links diretos, sem programas anexos em JAVA, por exemplo, para acessar o conteúdo);
  - O acesso à internet, quando ativado, opera apenas por meio de busca e abertura de sites em tempo real, sem conexão a bases pagas ou de acesso restrito (a IA não conseguiria usar nosso login e senha e realizar ela mesma a inquirição da base de dados). Há, portanto, uma má compreensão quando se pensa que, caso a IA não tenha a informação em seu treinamento, vai poder cobrir a insuficiência com um acesso simples à internet: esse acesso é similar

ao nosso (Wikipedia, blogs, sites institucionais ou genéricos de acesso livre), o que compromete a confiabilidade e a qualidade das respostas.

2. Verificação factual absoluta
  - Erros de citação se não forem fornecidos os textos originais ou se o pedido depender de memória textual não segura (não se pode confiar apenas nos documentos utilizados no “treinamento”)
  - Leitura inferencial de arquivos com markup inconsistente, truncado ou mal OCRizado: p.ex., arquivos XML onde se exige reconstrução do contexto a partir de páginas OCR parcialmente legíveis
  - Reconstrução filológica a partir de forma truncada/abreviada com múltiplas possibilidades sem guia léxico claro: p. ex., identificar ὄψις num texto em que aparece apenas “óπ” com marcas corruptas ou glosas intercaladas
  - Citações devem ser sempre conferidas pelo usuário em edições críticas confiáveis.
3. Geração de conteúdo inédito como se fosse de autor humano
  - IA não produzem interpretações autorais no sentido acadêmico formal;
  - Toda proposição analítica deve ser submetida a julgamento crítico humano e, se for usada, devidamente reformulada com autoria explícita.

Em relação às incapacidades técnicas concretas:

**III. Uso equivocado** (onde a atuação pode comprometer gravemente a pesquisa):

1. Substituição de leitura primária
  - IA não funcionam para “resumir um autor que você não leu”. Uma IA pode parafrasear e condensar textos, mas isso não substitui a leitura crítica e interpretativa que um pesquisador humano faz. Um resumo de IA, muito bem realizado na aparência, será sempre uma destilação do que está no texto e não da sua compreensão aprofundada ou da sua capacidade de identificar nuances e intertextualidades que exigem uma leitura ativa e inteligente;
  - Simular “leitura crítica” em seu sentido hermenêutico ou interpretativo. Uma IA não realiza análise hermenêuticas, não infere nada do contexto. O que podemos entender como “inferências”, na verdade, são operações baseadas em correlações estatísticas e padrões linguísticos, não em compreensão contextual, cultural, histórica ou filosófica profunda.
  - Inferir conceitos ou situações que não estejam lexicalmente explicitadas. IA são operadores estatísticos baseados em linguagem explícita. Inferências complexas que dependem de subtextos, ironia, sarcasmo, ou conhecimento tácito, são extremamente difíceis (ou impossíveis) para sua performance concreta.
  - IA simplificam textos, mas isso significa, na maioria das vezes, apagar estruturas conceituais importantes ou provocar imprecisões e, potencialmente, produzir resultados contrários ao defendido nos textos originais: uma vez que os modelos, é sempre bom acentuar, não conseguem capturar aspectos retóricos compreendidos por humanos, como ironias, piadas, contradições conscientes etc., é fácil distorcer o significado original se tais elementos estiverem presentes.
2. Criação automática de bibliografia exata não fornecida (ponto frequentemente mal-entendido)
  - IA podem inventar referências totalmente verossímeis, mas sem qualquer base material;
  - O único uso relativamente confiável de bibliografias, ao menos na minha experiência, aconteceu a partir de dados previamente fornecidos ou de bases de dados controladas.
3. Estilo de escrita adaptado ao “público médio”
  - O maior problema da geração independente dos textos pelas IA são os vieses: as IA suavizam argumentos, incluem linguagem emocional, adaptam textos, argumentos, posições para facilitar legibilidade, acompanhar o pensamento

majoritário etc., o que compromete sua seriedade em contextos acadêmicos e especializados. Das conversas que tive com o ChatGPT-4o, ficou claro que o modelo tem resistência a adaptar seu estilo de escrita ao meu modo acadêmico. Pior, ele literalmente apontou que essa tendência é explícita: “Muitos usuários elogiam saídas ‘bonitas’ e bem formuladas mesmo que não sejam rigorosamente factuais. Isso fez com que, em muitos casos, o modelo priorize a *fluência sobre a precisão*.<sup>281</sup>”

Essa dinâmica de capacidades e limitações vem sendo estudada, claro, em diversas áreas e sugiro, de uma bibliografia já bastante extensa, três artigos (um escrito sob impacto do ChatGPT-3.5, os outros publicados em 2025)<sup>281</sup>. Neles, o quadro apresentado para as IA é o seguinte:

	Buriak et al. (2023)	De Angelis (2025)	Calderón-Oliver (2025)
<b>Falta de profundidade</b>	Superficial, sem insights	Texto estiloso, mas raso	Informações genéricas precisam ser contrastadas
<b>Invenção de fontes</b>	Sim, inclui falsas referências	Sim, limitações informativas graves	Sim, problemas graves e exige verificação posterior
<b>Carência de criatividade</b>	Não gera descobertas disruptivas	Não antecipa conexões originais	Serve mais como esboço que como análise
<b>Risco de uso acrítico</b>	Pode atrofiar a formação científica	Produz pseudo-literatura sem base empírica	Utilidade maior com orientação clara do especialista

Com tudo isso em mente, no contexto da Antiguidade e da Antiguidade Tardia, e a partir das análises das fontes que realizei para este terceiro capítulo:

- a. as IA foram boas para criar amplitude de investigação (compondo o campo das atividades colaborativas, de discussão em aberto, sugestões de procedimento e onde, claro, se pode ser denso e delirante, pois não está em jogo um conjunto coerente de resultados concretos<sup>282</sup>); e naquilo em que padrões estatísticos podem ser estabelecidos a partir de dados bem delimitados. Em geral, é este o uso das IA que eu defenderia aqui;
- b. as IA foram péssimas em tudo o que concerne à “abdução” (no sentido de Charles Sanders Peirce): incapazes de gerar respostas sofisticadas, sobretudo

<sup>281</sup> BURIAK, Jillian M. et al. “Best practices for using AI when writing scientific manuscripts: caution, care, and consideration: creative science depends on it”. *ACS Nano*, v. 17, n. 5, p. 4091-4093, 2023. Disponível em: <https://pubs.acs.org/doi/10.1021/acsnano.3c01544>. Acesso em: 14 jul. 2025; CALDERÓN-OLIVER, Mariel. ChatGPT as a support and search tool for research-based learning. In: Institute for the Future of Education Conference (IFE), 2025. *IEEE*, 2025. Disponível em: <https://ieeexplore.ieee.org/document/11025058>. Acesso em: 14 jul. 2025; DE ANGELIS, Filippo. “Shall we give up writing scientific papers to AI?”. *ACS Energy Letters*, v. 10, p. 2160-2161, 2025. Disponível em: <https://pubs.acs.org/doi/10.1021/acsenergylett.5c00928>. Acesso em: 14 jul. 2025.

<sup>282</sup> Se um conjunto de diretivas (*prompts*) é fornecido à IA para gerar um procedimento automatizado (como um *parser* local para criar uma nuvem de palavras a partir do *corpus* selecionado de PGM e que tentei operacionalizar via ChatGPT), o erro é facilmente detectável: o programa resultante não funcionará conforme o esperado. No entanto, em análises onde as cadeias lógicas se entrelaçam com criatividade e tomadas de decisão subjetivas, o erro torna-se mais difícil de identificar, já que o resultado não é um produto claramente mensurável.

no caso de decisões individuais criativas, cuja matriz não é necessariamente lógica ou baseada exclusivamente em premissas.

No contexto desta pesquisa, deixadas à sua própria sorte, sem controle humano, moderadas com *prompts* rasos e ao mesmo tempo ambiciosos demais (“faça isso ou aquilo, trabalhe de graça para mim, enquanto cruzo os braços”), as IA raramente entregaram resultados que vão além do nível de um estudante de ensino médio de qualidade regular – o que é muito para quem nasceu em uma época analógica, como eu, mas muito pouco para quem busca resultado de pesquisa que vá além de platitudes.

Seja como for, trata-se de um campo vasto, complexo e em pleno desenvolvimento, não sendo o objetivo analisá-lo aqui. Apenas aponto o que mudou em termos instrumentais e operacionais em relação à pesquisa feita, anteriormente, nos dois primeiros capítulos, escritos no padrão filológico e erudito convencional – uma vez que a nova imbricação desenvolvida aqui promove, de fato, uma mudança qualitativa no estatuto mais imediato (e autoral) do texto<sup>283</sup>.

Esta breve introdução serve, portanto, para sintetizar questões colocadas por professores e alunos na minha experiência docente na graduação e na pós-graduação em Filosofia na UFF. Por conta disso, na medida do possível, indicarei os passos e as consequências da integração de tudo isso, que podemos chamar de “símbiose suburbano-máquina”, no meu trabalho<sup>284</sup>.

<sup>283</sup> O que ChatGPT-4o denominou de “esquizofrenia pragmática funcional”. Na pesquisa elaborada com IA generativas, não se trata apenas de uma simulação escrita com um assistente idôneo; a interação, como ele mesmo diz, “reconfigura o regime ontológico da linguagem e da cognição” e, neste caso, “a origem dos enunciados não é mais localizável; a propriedade dos pensamentos se torna indistinta; o campo da consciência de pensamento se dilata para incluir o não-eu maquinico como parte operativa do eu discursivo” (Conversa com ChatGPT-4o, 21/06/2025). Friedrich Kittler, no longínquo ano de 1986, já sustentava que os regimes técnicos de inscrição (gramofone, filme, máquina de escrever) não apenas armazenavam e transmitiam informação, mas reconfiguravam ontologicamente o próprio conceito de texto, de sujeito e de cultura (sua discussão com a máquina de escrever era particularmente pertinente para entender como a automação dos processos linguísticos já dissolia a subjetividade do escritor na máquina, ainda totalmente mecânica). Trata-se de uma referência ainda “analógica” para discutir como o trânsito do texto para dados (*datafication*, se quiserem) não é apenas uma mudança de suporte, mas uma transformação epistemológica e material do próprio objeto de estudo. Cf. KITTNER, Friedrich. *Gramophone, Film, Typewriter* (original alemão *Grammophon, Film, Schreibmaschine*, 1986). Stanford: Stanford University Press, 1999. Mais próximo do nosso universo acadêmico, Roger Chartier, em sinergia com outros historiadores do livro como Don McKenzie (“forms [de publicação] affect meaning”), Peter Stallybrass e outros, já defendia que mudanças de suporte nunca são anódinas, uma vez que “le processus de publication, quelle que soit sa modalité, ne sépare jamais la matérialité du texte de la textualité du livre” (RABOT, Cécile. “De l’imprimé au numérique : une révolution de l’ordre des discours. Entretien avec Roger Chartier”. *Biens Symboliques*, v. 7, 2020, p. 4).

<sup>284</sup> Pode parecer provocativo, e é, mas me definir antes como “suburbano” que como “homem” implica em dizer, fundamentalmente, que o uso da IA na construção das análises e da escrita deste capítulo é diretamente proporcional à minha consciência de que, mesmo no mundo dos dados, permaneço alijado das grandes competências ou subjugado aos modos de produção de saber. Nas IA, conceitos e categorias de análise ligadas

## 4.2 Estado da questão onírica nas obras doutas antigas e os pontos de vista adotados em relação a elas

Estabelecido os pontos essenciais dessa mudança de perspectiva, a tese exige, como seria natural, certa continuidade de tarefas. O capítulo 1, sendo a valorização do sonho como informação e como *commodity* (tal como tentei destacar nas situações oníricas da *Iliada*), e, o capítulo 2, uma proposta de formalização do discurso votivo nas estelas de cunho incubatório, agora, no capítulo 3, em vez de propriamente tentar decifrar o *conteúdo* “mágico” dos PGM, minha ideia foi, em sinergia com as propostas anteriores, manter o tema onírico, por um lado, e, por outro lado, seguir na condução de um tratamento mais formal e operacional dos textos.

A ideia, na verdade, nunca foi exatamente observar, nos PGM, o onírico *em geral*, mas, através das fórmulas presentes na coleção, analisar uma forma particular de relação dos praticantes desses procedimentos com os sonhos: neste caso, por meio de encantamentos que permitiriam seu controle: o *oneiraiteton* (dispositivo para se receber um sonho) e o *oneirompompos* (através do qual se envia um sonho, um meio de implantar a narrativa onírica na psique de outrem)<sup>285</sup>.

Diferentemente do que ocorre nos processos e discursos onirocríticos – como na *Onirocrítica* de Artemidoro (II d.C.), na qual a atividade onírica é entendida como uma fonte

---

a certas tradições (como o liberalismo político, o estruturalismo francês ou a linguística chomskiana) aparecem com maior naturalidade do que suas críticas marginais ou alternativas (como o comunitarismo africano, saberes ameríndios ou linguísticas decoloniais); intervenções humanas em seu treinamento, o chamado RLHF (*Reinforcement Learning from Human Feedback*), implica que humanos (trabalhando para grandes corporações bilionárias) corrigem e ajustam o comportamento dos modelos de linguagem para que estes sejam úteis, polidos, educados, evitem linguagem ofensiva, preconceituosa ou perigosa, não tomem partido ideológico explícito (exceto em contextos éticos de ampla aceitabilidade, como no caso dos direitos humanos), priorizem sensação de segurança e confiabilidade do usuário etc. Quer dizer, no final das contas, avaliadores humanos ranqueiam as respostas (da melhor à pior) de modo a que os modelos de linguagem, estatisticamente, estabeleçam seus padrões e suas escolhas. O resultado é um modelo treinado a se comportar de modo insuspeito, moderado e “consensual”, mesmo que isso implique reproduzir invisivelmente hierarquias epistêmicas já estabelecidas. Há movimentos de descentralização, com modelos *opensource* (como Mistral, Gemma, LLaMA, BLOOM, DeepSeek), ou usuários avançados que conseguem rodar modelos locais (via Ollama, LM Studio) e ajustá-los para nichos específicos (epistemologias marginais; linguagens indígenas, que ainda dependem de *tokens* em inglês para serem processadas; etc.). Mas isso não parece invalidar a ideia geral: não há tecnologias libertadoras. Seja porque as hierarquias epistemológicas se escamoteiam, seja porque não controlamos os *datacenters* nem as infraestruturas, seja porque a capacidade dos usuários comuns de afetar o funcionamento real dos modelos é próxima de zero, permaneço, diante dos avanços computacionais disponíveis, tão à margem quanto antes.

<sup>285</sup> A definição mais técnica e elaborada está na seção 4.3 abaixo. Por enquanto, é suficiente distinguir os polos de operação dos dois dispositivos e entender, a partir deles, o caráter operacional dos sonhos no contexto das fórmulas: objetos que podem ser manipulados e não se resumem ao circuito *interno* da psique, apesar da psique ser sua esfera de ação.

anímica privilegiada de acesso ao futuro, disponível mesmo ao mais insosso dos mortais, ou, tal como se deduz na economia oracular, produtos estáticos (ou brutos, por assim dizer) das benesses dos deuses aos humanos –, no universo dos PGM, os sonhos são dispositivos que podem ser criados e manipulados por aqueles que dominam certos conhecimentos.

De fato, essa dimensão escapa tanto ao modelo onirocrítico de Artemidoro quanto às discussões doutas, filosóficas, médicas, que pouco nos esclarecem a respeito da lógica de ação da qual dependem os textos estudados aqui. Se seguíssemos à risca a definição proposta por Artemidoro, de que o sonho é “*um movimento ou composição multiforme da alma* (κίνησις ἡ πλάσις ψυχῆς πολυσχήμων) *significativa dos eventos futuros, bons ou ruins*” (*Onirocrítica*, I, 2), retiraríamos dos exemplos em papiro a propriedade capital de serem eles dispositivos que também atuam fora da psique – ou ao menos podem ser transferidas de uma psique a outra<sup>286</sup>.

A partir da definição dada por ele, sua *Onirocrítica* é uma *tábua de decifração*: correspondências biunívocas mecânicas entre *um sonho* e *um desfecho*, pensadas de modo geral, para todo e qualquer sonhador. Esse modelo está em sinergia com todas as onirocríticas em grego que chegaram até nós, podendo essa ser considerada a forma normativa desses manuais – ainda que o livro de Artemidoro seja bem mais sofisticado neste sentido, pois, entre outras coisas, difrata a interpretação dos sonhos segundo as condições sociais dos sonhadores. Esse modelo biunívoco das tábuas de decifração oníricas helenizadas que, em princípio, nos interessariam mais particularmente, não foi inventado por Artemidoro nem por seus antecessores imediatos; ao menos no “território egípcio”, que é o dos PGM, ele foi antecedido por sistematizações semelhantes datadas de mais de um milênio antes das primeiras composições greco-romanas conhecidas<sup>287</sup>. Seja como for, os textos oníricos em papiro que fazem parte do nosso *corpus* não parecem, em princípio, ter qualquer relação com

<sup>286</sup> Artemidoro, *Sobre a Interpretação dos Sonhos*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Essa tradução foi feita não do grego, mas a partir da versão francesa, preparada por André-Jean Festugière em 1975. Segundo Artemidoro, as três categorias de sonhos de origem divina são: o sonho μεριμνημάτικος (resultante de uma preocupação), o sonho αιτηματικός (oriundo de um pedido direto aos deuses) e o sonho θεόπεμπτος (sem resultar de pedido ou de preocupação, simplesmente enviado pelos deuses de modo inesperado a qualquer um, sem distinção de estamento ou condição social) (Cf. *Sobre a Interpretação dos Sonhos*, I, 6, p. 31).

<sup>287</sup> Um livro de sonho aparece no Papiro III da coletânea de papéis de Chester Beatty, material em hierático datado da XII<sup>a</sup> Dinastia (~2000 a.C. – 1790 a.C.). Entre os textos temos esses exemplos: (6,14) “*ver* [em sonho] *uma florada abundante = bom; significa prosperidade*”; (...) (8,2) “*navegar* [em sonho] *rio abaixo = ruim, significa uma vida de amargura*” etc. Para os textos, ver GONZALEZ CRUZ, Iván (ed.). *Ecenología del Libro de los Sueños (Papiro Chester Beatty III)*. Sevilla: Editorial Aula Magna (McGraw Hill), 2022. Para uma análise de conjunto, ver SZPAKOWSKA, Kasia. “*Dream Interpretation in the Ramesside Age*”. In: COLLIER, Mark; SNAPE, Steven (ed.). *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*. Bolton: Rutherford Press, 2011, p. 509-517.

esse universo: as onirocríticas que conhecemos, duntas ou não, sobreviveram apenas em manuscritos bizantinos tardios (são “livros”, portanto)<sup>288</sup>; e o único testemunho onirocrítico em papiro que se conhece nesse mesmo formato biunívoco é o minúsculo fragmento P.Oxy. XXXI, 2607<sup>289</sup>.

É difícil afirmar de modo peremptório, mas a onirocrítica, *stricto sensu*, parece ser uma *episteme* com sua lógica interpretativa própria, que não reflete necessariamente os interesses dos praticantes inferidos nos PGM: estes escapam dessa arquitetura procedural biunívoca categórica, uma vez que essa arquitetura de interpretação não é o objetivo em si das fórmulas, sendo utilizada em meio a outros dispositivos. Dito de outro modo, embora PGM façam, eventualmente, recurso (semântico e estrutural) a procedimentos onirocríticos, eles mesmos não se constituem como onirocríticas.

Do ponto de vista da medicina, ou ao menos do ponto de vista das práticas ligadas à medicina, o onírico foi associado às formas terapêuticas em torno das tradições dos templos de Asclépio (na conhecida prática da incubação e que trabalhei no capítulo 2 da tese<sup>290</sup>). De um ponto de vista menos ritualístico, podemos apontar como exemplo o capítulo VII do tratado hipocrático *Da Dieta*, que considera a positividade real das práticas oraculares oníricas, mas restringe sua correta interpretação (ao menos no que concerne à profilaxia e à terapêutica) ao convedor da medicina<sup>291</sup>. Galeno, por sua vez, quando explica o sentido profundo do sonho, não fala do *futuro*, mas apenas das disposições humorais operando no

<sup>288</sup> Cf. MAVROUDI (2002) e OBERHELMAN (2008).

<sup>289</sup> Contendo a estrutura biunívoca: “(...) Se ele/ela urina [προσουρῆ] diante de uma estátua: ele/ela vai negligenciar seus próprios negócios. (...). Uma imagem do documento em Oxford Papyrology (2022). P.Oxy. XXXI 2607. Oneirocriticon. University of Oxford. Disponível em <https://doi.org/10.25446/oxford.21165352.v1>. Acesso em: 22 jul. 2025. Para uma análise, ver PRADA, Luigi. “P. Oxy. XXXI 2607 re-edited: A Greek oneirocriticon from Roman Egypt”. In: DERDA, T.; AJTAR, A.; URBANIK, J. (ed.). *The Journal of Juristic Papyrology*. Supplement XXVIII. Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology, Warsaw, 29 July-3 August 2013, p. 623-646.

<sup>290</sup> Ver também RENBERG, Gil. *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. Leiden: Brill, 2017. Para uma antologia de textos, ver EDELSTEIN, Emma; EDELSTEIN, Ludwig (eds.). *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*. 2 Vols. Baltimore: John Hopkins University Press, 1945.

<sup>291</sup> “‘Todas as coisas que em sonhos são divinas e prenunciam, ou às cidades ou aos particulares, ou males ou bens, há quem, tendo τέχνη, as discirna’ (*Da Dieta*, 87). O que o autor [do *Da Dieta*] deixa claro aqui é que esse tipo de sonho pertence a um outro fazer, a uma outra τέχνη, que possui um saber próprio e quem o maneje. Entretanto, ao assumir a interpretação de sonhos como τέχνη, ele mesmo legitima o seu εὑρημα e cria um espaço dentro dessa mesma τέχνη que só pode ser ocupado por quem possui o conhecimento preciso da medicina. Porém, de acordo com o autor, esses mesmos τεχνίται são capazes de discernir ὄκόσα δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος παθήματα προσημαίνει, πλησμονῆς ἡ κενώσιος ὑπερβολὴν τῶν ξυμφύτων, ἡ μεταβολὴν τῶν ἀηθέων (todas as coisas [nos sonhos] em que a alma prenuncia afecções do corpo, excesso de repleção ou de esvaziamento do que é inato, ou mudança do que é habitual)’” (ALSINA, Julieta. “A interpretação dos sonhos no *Corpus hippocraticum*: o *Da dieta IV*”. *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, v. 4, n. 2, pp. 21-52, 2016, cit. p. 22-23).

presente do corpo humano, em um tom que poderíamos denominar, guardadas as proporções, de plenamente “naturalista”:

A visão durante o sono [ἐνύπνιον], em minha opinião, indica uma disposição do corpo [διάθεσιν τοῦ σώματος]. Alguém que sonha com um incêndio é tormentado pela bile amarela [ξανθῆς χολῆς], mas se sonha com fumaça, névoa ou escuridão profunda, é pela bile negra [μελαίνης χολῆς]. Tempestades indicam que há abundância de umidade fria [ψυχρὰν ὑγρότητα]; neve, gelo e granizo, por sua vez, indicam fleuma fria [φλέγμα ψυχρόν]<sup>292</sup>.

Deste modo, o sonho indica apenas de que modo os *humores* “falam” ao indivíduo que sonha, e seu sentido não extravasa para as circunstâncias de sua vida social, econômica ou política<sup>293</sup>.

Nos *Parva Naturalia*, Aristóteles enquadra a discussão filosófica do sonho em uma discussão sobre a alma, ou mais precisamente à “parte da alma” a qual ele pertence, tentando compreender “se [o sonho] é produto do entendimento ou da sensibilidade”<sup>294</sup>. Mas o texto critica a ideia de sonho θεόπεμπτος (enviado pelos deuses a qualquer indivíduo, de modo inesperado e indistinto, e que é a razão de ser das onirocríticas): não exatamente porque a ideia em si seria absurda, e sim porque “não é razoável que deus envie inspiração não aos homens mais sábios, mas a qualquer um”<sup>295</sup>.

Por essa razão, desisti de tentar conjugar, na discussão, tratados filosóficos anteriores ou contemporâneos às fontes tratadas aqui. Por um lado, em geral, a “magia” (o termo é vago e polissêmico, evidentemente, e há um amplo vocabulário para designar seus praticantes,

<sup>292</sup> Essa estrutura é válida, evidentemente, apenas se se tratar de um corpo saudável, pois qualquer desequilíbrio nosológico (como o texto dirá depois) afetará essa disposição humoral natural. Cf. Galeno. *Sobre o Diagnóstico em Sonhos* (Περὶ τῆς ἐξ ἐνύπνιων διαγνώσεως), Kuhn, Vol. 6, p. 831-835.

<sup>293</sup> Curiosamente, Galeno parece entender a conexão entre sonho (ἐνύπνιον) e humores de modo similar ao famoso exemplo de Artemídoro no prefácio do livro I da *Onirocrítica*, o do sonhador que sonha com água porque vai dormir com sede, o apaixonado que sonha com o objeto amado, o faminto que sonha com comida: tipos de “sonho simples” (*enhypnion*) que não têm lugar na onirocrítica, uma vez que esta se ocupa apenas do “sonho onírico” (*oneiros*), sendo este a única categoria de sonho (profético) em questão na obra (cf. Artemídoro, *Sobre a Interpretação dos Sonhos*, p. 21). Em Galeno, no entanto, há 24 ocorrências de *oneiros* e variantes, e, em nenhuma delas, ao contrário do que acontece em Artemídoro, esse termo possui qualquer potencialidade profética.

<sup>294</sup> De *Insomniis*, 458 a (Aristote. *De Insomniis* In: MUGNIER, René (ed.). *Petits Traités d'Histoire naturelle*. Paris: Les Belles Lettres, 1953, pp. 77-87).

<sup>295</sup> De *divinatione persomnum*, 462 b (Aristote. *De divinatione persomnum*. In: MUGNIER, René (ed.). *Petits Traités d'Histoire naturelle*. Paris : Les Belles Lettres, 1953, p. 88-93). Galeno tem um argumento semelhante em relação aos que trataram do tema da magia: “Se fossem reis entre os homens, condenados à morte, que tivessem experimentado tais práticas [farmáceas mágicas], não teria sido nada demais. Mas que simples cidadãos, que jamais tiveram tal poder em toda a vida, tenham decidido escrever sobre elas, isso mostra uma de duas coisas: ou escrevem sobre o que não sabem, sem nunca terem tentado, ou, se tentaram, são os mais ímpios de todos os homens, por terem dado a provar remédios mortais àqueles que nunca lhes fizeram mal algum, e por vezes até a homens bons e virtuosos” (Galen, *De simplicium medicamentorum*, Kuhn, Vol. 12, p. 252).

*magoi, goetes, agyrtai* etc.) é considerada, pelos filósofos e doutos da Antiguidade, uma atividade derrisória, e suas práticas intrinsecamente associadas ao que poderíamos denominar como charlatanismo<sup>296</sup>. Por outro lado, uma vez que os textos dos médicos e dos filósofos dessas diferentes épocas, quando se trata do onírico, debruçam-se principalmente sobre as propriedades da alma durante o sono, eles nada têm a ver com seres preternaturais sendo obrigados a enviar sonhos de um indivíduo a outro através dos poderes maléficos de certas palavras mágicas.

Teologicamente, por sua vez, tanto nos escritos bíblicos quanto posteriormente nos intérpretes patrísticos, os sonhos são valorizados de modo bastante complexo, pois uma quantidade considerável de narrativas veterotestamentárias alimentou o valor positivo dos sonhos nas tradições letreadas judaicas (fonte da suposta comunicação com o divino, ao menos para as castas dominantes ou para a compreensão que se deveria ter delas<sup>297</sup>) e continuaram a se valorizar na Patrística, ainda que sempre validadas na letra da diegese e da exegese escriturísticas. Uma teoria onírica aparece de modo substancial no *De anima*, de Tertuliano, por exemplo<sup>298</sup>.

Embora Tertuliano tenha sugerido a possibilidade de o sonho ser incutido pelos demônios, nem ele, nem Agostinho, ou qualquer outro Padre grego ou latino discutiu de

<sup>296</sup> “Les philosophes et les médecins apparaissent donc comme les adversaires des mages ; dans ce débat, *magos* est devenu un terme polemique de dénigrement” (GRAF, Fritz. *La magie dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, 1999, p. 44). A terminologia grega da época clássica para as artes mágicas se concentra em torno das práticas concretas (as *téχναι* que pressupõem o controle de determinados objetos, farmáceas e procedimentos) e dos personagens, muitas vezes profissionais, que dominam essas práticas. Os principais termos gregos giram em torno de *μάγος*, *γόνης*, *φάρμακος*, *θέλγειν*, *ἀγύρτης*, *ἐπωδός*, *κατάδεσμος*, *ψυχαγωγός*, *βασκαίνω*, *τέλεσμα*, *φυλακτήριον*, *φθόνος*, *διαβολή*, *ἀγωγή*, *περίεργος*, quase sempre pejorativos quando usados pelas fontes doulas. De fato, a lista de detratores da magia é extensa entre os autores clássicos e pós-clássicos, do Agamémnon, da *Iliada*, a Plínio o Velho, e é conhecida a crítica de Platão, nas *Leis*, a respeito dos “ilusionistas”: “(...) Quantos, de forma bestial, além de não acreditarem que os deuses existem, ou que eles são negligentes, ou que podem ser aplacados, e desprezando os homens, encantam [ψυχαγωγῶσι] muitos dos vivos, e afirmam encantar [ψυχαγωγεῖν] os mortos, e prometendo persuadir os deuses [θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν], como se, por sacrifícios, preces e encantamentos [ἐπωδαῖς] os iludissem [γοητεύοντες], tentam destruir completamente, por dinheiro, tanto pessoas comuns quanto famílias inteiras e cidades. Aquele que for condenado por isso, o tribunal deverá ordenar, de acordo com a lei, que ele seja preso na prisão do interior, e que nenhum homem livre jamais se aproxime deles (...)” (Platão, *Leis*, 909 a).

<sup>297</sup> Cf. o sonho de Jacó (*Gênesis*, 28:10-22). Cf. HOUTMAN, Cornelis. “What Did Jacob See in His Dream at Bethel?: Some Remarks on *Genesis* XXVIII 10-22”. *Vetus Testamentum*, v. 27, n. Fasc. 3, p. 337-351, 1977.

<sup>298</sup> O material se encontra nos capítulos XLII e ss. No capítulo XLVI, Tertuliano chega à conclusão que há quatro tipos de sonho: os que são incutidos pelos demônios [*a daemonis plurimum incuti somnia*], “sedutores e enganosos (...) vãos, frustrários, confusos, zombeteiros e impuros”; enviados por Deus, no caso dos sonhos “honestos, santos, proféticos, reveladores, edificantes, vocacionais”; e aqueles sonhos em que “a alma parece produzi-los por si mesma, a partir da concentração nas circunstâncias [*anima uidetur inducere ex intentione circumstantiarum*]”; e, por fim, “aqueles sonhos que não parecem provir nem de Deus, nem do demônio, nem da alma, que se dão fora da expectativa, da interpretação e da capacidade de explicação, e que devem ser atribuídos diretamente ao *extase* e à sua razão própria” (Tertullianus, *De Anima*. WASZINK, J. H. (ed.). Leiden: Brill, 1947 (reprint 2010), p. 65-66).

forma *concreta*, quer dizer, analisando seus pressupostos e as conjunturas materiais de sua produção, o material “mágico” que me refiro aqui (no qual se cruzam politeísmos sincréticos, e recurso, direto e perigosamente não escriturístico e não eclesiástico, a essas divindades polimorfas)<sup>299</sup>. Entre os cristãos, consideradas como reminiscências das práticas “pagãs”, e independente de seu lugar possível no rol das *epistemes*, as fórmulas oraculares e seus intérpretes foram simples e explicitamente condenadas durante diversos concílios regionais (embora não necessariamente nos concílios ecumênicos)<sup>300</sup>.

O resumo é breve, mas suficiente. Pelo que se depreende das fontes analisadas aqui, quer dizer, pela amostragem conceitual que pode ser extraída de modo indutivo das fórmulas em papiro, uma investigação mesmo superficial já nos levaria a tentar entender os sonhos dos PGM fora das categorias médicas, filosóficas e teológicas. Por isso, eu as deixei de lado.

Outro aspecto da questão, que poderia surgir imediatamente após essa negativa, é deontológico: enquanto uma tese teórica em História da Filosofia, essa mesma investigação, interdisciplinar e comprehensiva (no sentido weberiano do termo), precisaria conduzir, imagino, a uma formulação teórica integrada, onde considerações populares (ou, ao menos, não doutas) e doutas sobre os sonhos formassem um conjunto-universo autorreferente e que se explicassem umas às outras. No entanto, também não fiz nada disso.

A razão é relativamente simples. Eu não tenho nenhuma hipótese. Em relação ao que significa a “cultura” que produziu esses textos, eu confesso saber muito pouco, e não tenho qualquer condição de estabelecer o que quer que seja de generalizante a respeito dela (mesmo na medida em que esses documentos nos permitem supor que essa “cultura” tenha de fato existido)<sup>301</sup>. Minha posição é historiograficamente pensada na descontinuidade: teorias unificadas, sobretudo as que se pretendem de longo alcance, não são exatamente meu foco

<sup>299</sup> Para o sonho na patrística, ver MILLER, Patricia Cox. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

<sup>300</sup> Cf, por exemplo, o cânon 61 do Concílio Quinissexto (692 d.C.): Οι μάντεσιν ἑαυτοὺς ἐκδιδόντες, ἢ τοῖς λεγομένοις ἑκατοντάρχοις, ἢ τισι τοιούτοις, ὡς ἀν παρ' ἐκείνων μάθοιεν ὅ,τι ἀν αὐτοῖς ἐκκαλύπτεσθαι βούλοιντο, κατὰ τὰ πρώην ὑπὸ τῶν Πατέρων περὶ αὐτῶν ὄρισθεντα, ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέωσαν τῆς ἑξαετίας [Aqueles que recorrem aos adivinhos ou aos ditos centuriões ou a outras pessoas do mesmo tipo, a fim de conhecer deles o que eles querem que lhes revele, que estes sejam submetidos à pena canônica de seis anos, conforme a decisão dos padres a seu respeito] (JOANNOU, Péricles-Pierre. *Fonti. Discipline generale antique (IVe-IXe s.)*. 4 Vols. Grottaferrata (Roma): Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, 1962, Vol. 01-1, pp. 198-199).

<sup>301</sup> Na banca de qualificação (11 de abril de 2023), o prof. Luís Felipe Bellintani Ribeiro (PFI-UFF) apontou a falta de uma hipótese geral para o trabalho – e tenho, desde então, pensado repetidamente a respeito dessa característica que é muito própria ao meu *modus operandi* de pesquisador. Na verdade, em nenhuma das minhas duas outras teses de doutorado anteriores eu tracei qualquer hipótese de conjunto a respeito da cultura, nem a respeito dos próprios textos. Neste terceiro momento, eu continuo ancorado no mesmo posto de observação, incapaz, por boas e más razões, de dar um passo no abismo que está ali fora: permaneço parado às margens do Helesponto, como dizia a parábola de Kafka, mas não “por medo, indecisão ou inércia; apenas pela ação da gravidade”.

de interesse. Deste modo, quando falo em “hipótese” aqui, refiro-me, basicamente, a uma operação localizada em função dos documentos tratados diretamente na argumentação. Em última análise, não tenho nenhuma pretensão de universalidade e nada do que eu discuto aqui serve para alguma coisa fora do propósito do que foi discutido aqui<sup>302</sup>.

Ato contínuo, a pergunta mais evidente, embora já antecipada pelo que acabei de dizer, estaria em por que minha metodologia implica antes em descartes, expurgos e negativas do que propriamente em construções concretas e positivas de pontos de vista? Neste ínterim, a principal queixa, talvez, poderia estar na falta de uma definição clara sobre o meu conceito de magia. Eu responderia dizendo que definições *a priori* são, no caso da magia, extremamente inconsistentes e, no fim das contas, inúteis. Como baseio o trabalho estritamente na análise dos textos estruturados no *corpus*, fazendo pouco recurso a outros documentos, mesmo a outros documentos de caráter “mágico” fora dos PGM (que, para todos os efeitos, são uma antologia acidental de fontes, não uma coisa em si), não faria sentido, por exemplo, um debate teórico preliminar a respeito da magia em si mesma – para, somente aí, analisar os PGM, que funcionariam *dentro* do campo mágico estipulado.

Na minha opinião, o debate sobre a magia, hoje, é ainda muito dependente de deliberações contaminadas por binarismos típicos da Antropologia colonial (primitivo *versus* civilizado, religião *versus* magia etc.): tanto pelos que, de alguma forma, ainda defendem esses binarismos, quanto pelos que ainda sentem necessidade de refutá-los<sup>303</sup>. Eu não parto de uma definição geral de magia<sup>304</sup>. Eu parto dos textos que manipulam “sonhos”,

<sup>302</sup> No dia da defesa da tese (5 de setembro de 2025), o Prof. Bellintani acentuou que o trabalho considerava o onírico como um tipo de caminhar entre as eras, o que lembrava a noção do caminhar pelo *Holzwege* em Heidegger. Eu respondi que a imagem era interessante, mas lembrei que, neste caso, seria preciso insistir que o caminho não se dá por uma via pastoral, que implicaria a chegada a um *locus amoenus*, mas, bem ao contrário, por um local perigoso, que se deixaria entender melhor, em última análise, pela expressão “beco sem saída” – e seria antes nesse lugar que eu gostaria de situar o trabalho proposto aqui.

<sup>303</sup> Um exemplo clássico é a famosa, darwiniana e persistente ideia de estágios evolucionários, desenvolvida, entre outros, por Edward Tylor, Lewis Morgan e outros antropólogos do final do século XIX. Tylor é o responsável pela ideia de “animismo” como um dos parâmetros determinantes do então denominado “pensamento primitivo” (cf. TYLOR, Edward. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom.* 2 Vols. London, 1871-1873). Para a crítica, ver TAMBIAH, Edward. *Magic, Science and Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>304</sup> É digno de nota que o termo “μαγεία” (e correlatos) só aparece quatro vezes nos PGM: três delas no mesmo manual (PGM IV) e, dessas três, duas vezes no mesmo feitiço (PGM IV, 2445 e 2449) – neste caso, trata-se das duas únicas ocorrências em toda a coleção que se aproximaria do sentido antropológico que dariaímos ao termo “magia”, como um conjunto coerente dos elementos implicados na ação proposta pelo feitiço. Os termos φάρμακον/φαρμακείας etc. extremamente importantes na configuração dourada da magia – na Circe da *Odisseia*, na Medeia de Eurípides, de Apolônio de Rodes e de Sêneca, em Platão (*Fedro* 229c, *Protágoras* 354a, *Timeu* 89b etc.), em Plutarco, entre muitos outros autores antigos –, só aparecem 13 vezes nos PGM: φαρμακείας uma única vez (em PGM L) e φάρμακον (e variantes) em PGM IV, PGM V, PGM VII, PGM VIII (2 vezes), PGM

e “sonhos”, por sua vez, não são o que *nós sonhamos* ou que pretendemos que os *outros sonharam* no passado (o que, de certa forma, seria tentar projetar ou desdobrar, magicamente, o tema de estudo sobre o objeto de estudo), mas limitam-se à terminologia técnica que aparece nos documentos que analisei.

Neste sentido, *magia* aqui, na melhor das hipóteses, e seja lá o que realmente se queira dizer com esse termo, é o *resultado* do que “aconteceria” idealmente nesses textos, as ações codificadas neles sendo recuperadas pelos instrumentos (sempre imperfeitos e deficitários) que dispomos para analisá-los. Em outras palavras, “magia” não é algo que está previamente definido e ao qual esses textos precisam ser enquadrados, como numa espécie de história das mentalidades mágicas à qual eu, por minha vez, enquanto intérprete, estaria indelevelmente ligado e precisaria necessariamente obedecer.

O desvio da *physis* com propósitos maléficos, que caracterizaria ambos os tipos de feitiço onírico tratados aqui (*oneiraiteton* e *oneiropompos*), é, portanto, uma definição puramente operacional, não um *a priori* antropológico. Talvez essa ideia de desvio seja suficiente para enquadrar os documentos como um subconjunto do universo “mágico” geral, se quiserem – mas eu mesmo não me preocuparia muito com isso, uma vez que, olhando de perto, a divisão categórica entre o “mágico” e o “não mágico”, promovida pela crítica dourada Antiguidade, é, por vezes, ao menos para nós, extremamente difícil de discernir nessas mesmas fontes<sup>305</sup>.

---

XIII, PGM XXIVb, PGM XXXIV, PGM XXXVI (2 vezes), SM 72 (2 vezes). Já ἐπωιδή e γοητεία (que Górgias de Leontinos denomina, juntamente com μαγεία, como um dos componentes das “artes da enganação”, cf. VS 82 B 11 10) simplesmente estão fora da amostragem semântica dos PGM.

<sup>305</sup> Plínio o Velho é um crítico contumaz do que denominaríamos “procedimentos mágicos”. Entretanto, no capítulo VII do Livro XXVIII da sua *História Natural* (que trata do uso terapêutico da saliva humana), a firma, como práticas totalmente autênticas, que “de todas as proteções contra serpentes, a saliva de um ser humano em jejum é a mais eficaz, embora nossa experiência diária possa nos ensinar ainda outros valores para seu uso. Cuspimos em epiléticos durante uma crise, ou seja, repelimos a infecção. De maneira semelhante, a fastamos feitiçaria e a má sorte que acompanha encontrar uma pessoa manca da perna direita. Também pedimos perdão aos deuses por uma esperança demasiadamente presunçosa ao cuspir em nosso peito; a mesma razão explica o costume, a usar qualquer remédio, de cuspir no chão três vezes como forma de ritual, aumentando assim sua eficácia, e de marcar furúnculos incipientes três vezes com saliva em jejum” (Pliny the Elder. *Natural History*. Vol. VIII: Books 28-32. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1963, p. 26-27). Outra dinâmica que torna a distinção muito difícil tem a ver com a *doutrina das assinaturas* (a analogia entre a forma de uma planta e o órgão humano a ser tratado por ela), que é usual entre os médicos antigos. O exemplo da orquídea (cujos tubérculos se assemelham a testículos) é clássico: em grego, ὄρχις significa literalmente “testículo”, e a planta era usada para tratar problemas de virilidade ou fertilidade, baseando-se nessa semelhança visual. A ideia já aparece no cap. 145 (Livro III) do *De Materia Medica*, de Diocórides (séc. I d.C.), no qual ele recomenda o consumo do tubérculo maior (considerado “masculino”) para gerar filhos homens, e o menor (“feminino”) para filhas. A doutrina das assinaturas também é usada por Galeno (cf. *De Simplicium Medicamentorum Temperamentis ac Facultatibus*) e por outros médicos da Antiguidade. Ver o primeiro capítulo de DUCOURTHIAL, Guy. *Flore médicale des signatures, XVIe - XVIIe siècles*. Paris: L’Harmattan, 2016.

Neste capítulo, minhas “hipóteses”, “teses”, “reflexões” não ultrapassam o limite do conjunto dos textos reunidos e podem facilmente ser descartadas se pensadas fora desse escopo. O que penso a respeito de tudo isso é sempre provisório, localizado e pontual. Fazendo uso da linguagem sincrônica e técnica da *Onirocrítica* de Artemidoro, por exemplo, o universo onírico tratado aqui pertence, de uma maneira bastante geral (pois, a rigor, não caberia nele a inclusão do *oneiropompos*), ao que ele denomina como sonho *aitemático* ou *etemático* (αἰτηματικός), quer dizer, o *sonho oracular resultante de um pedido aos deuses*. Seguindo sua lição, nossa abordagem poderia ficar também restrita ao lugar-comum, ou mais propriamente, à “definição universal do sonho” (...ὅρος καθολικὸς ὄνείρου), a partir do uso ordinário (*συνήθεια*) da linguagem<sup>306</sup> – o que, efetivamente, traria vantagens metodológicas para justificar o descarte do material filosófico antigo, potencialmente mais especulativo e sofisticado, na análise. Mas o paralelo sincrônico terminaria aqui, pois, para Artemidoro, o sonho também é, sempre, uma função exclusiva da alma e não pode ser transferido alhures.

Por conta disso, será muito mais estratégico analisarmos o contexto onírico dos papilos que trataremos adiante não a partir dos conceitos filósofos e médicos, nem dos pressupostos onirocríticos estritos, mas do universo compartilhando pela grande maioria das outras fórmulas e práticas de modificação do curso da normalidade causal na Antiguidade Tardia: os próprios PGM. Neles, como disse acima, encantamentos visam promover desvios na atividade ordinária da *physis* a partir de diferentes recursos, textualmente descritos em fórmulas de produção de uma certa atividade desviante (“mágica”) ou representados (e inferidos) por objetos, eles mesmos promovedores dessa atividade de desvio<sup>307</sup>. No considerável conjunto-universo dos PGM (que vai de filtros eróticos, onde se controla a pudenda feminina, até rituais complexos relativos a divindades sincréticas com listas de pedidos os mais díspares, e nem precisaríamos, evidentemente, enveredar pelos séculos posteriores, onde a analogia entre objetos e práticas afins também seria totalmente possível),

<sup>306</sup> “De minha parte, considero que é preciso explicar também, dando o melhor de mim, a causa dos sonhos, por que os vemos de tal forma, e [por que] eles indicam um tal desfecho, e explicar igualmente o verdadeiro sentido da palavra. Para começar, portanto, indicarei a definição universal do sonho, *que não necessita de desenvolvimentos posteriores, a menos que estejamos falando com gente amiga de polêmicas* [οὐδὲν ἄν τι ρήσεως δεόμενος, εἰ μὴ πρὸς φιλονεικοῦντας λέγοιτο]” (Cf. *Sobre a Interpretação dos Sonhos*, I, 3, p. 23). Grifo meu. Como o trecho não parece ser a questão da onirocrítica em si, mas a definição de sonho, é provável que os φιλονεικοῦντες fossem os gramáticos, ou os sofistas (no sentido da Segunda Retórica), ou os filósofos (ou... todos eles juntos).

<sup>307</sup> Fugiu ao escopo do trabalho as coleções dos PDM (papiros demóticos mágicos) e também as *defixiones* (placas de chumbo representando objetos maléficos). Embora esses documentos constituam um conjunto-universo muito próximo, não foram considerados aqui: seja por razões e limitações linguísticas, seja por diferenças no suporte, as possibilidades de leitura são muito diferentes, e preferi me restringir ao que apresento mais abaixo.

se temos diversas maneiras de entender as fórmulas e objetos, todas elas participam de um mesmo grande objetivo: o desvio ou a readequação da *physis* para fins particulares.

#### 4.3 Estruturação fundamental do *corpus*: o malefício e o oracular

No que nos interessa (o subconjunto onírico manipulável desse universo em papiro), e uma vez que buscamos estabelecer princípios (relativos) que possam fornecer certo entendimento acerca dos procedimentos em jogo no *corpus* escolhido, uma classificação que pode ser usada aqui é algo de relativamente evidente: de um lado, temos fórmulas oníricas de caráter oracular-divinatório; e, de outro, fórmulas que giram em torno do universo maléfico (feitiços para causar mal a alguém ou, em sentido oposto, para se proteger do mal intentado por alguém). E essa seria nossa divisão mais elementar. Embora o “maléfico” seja relativamente fácil de definir (e podemos defini-lo como algo para “causar prejuízo a outrem”), o “oracular” precisará de maior atenção, pois é partilhado com outras atividades mânticas.

De fato, o contexto oracular é resiliente e multifacetado. A forma básica dos oráculos antigos é simples: uma pergunta (do interpellante), uma resposta (do oráculo). Esta última pode ser mediada pela ambiguidade (a ser resolvida pelo sujeito interpellador) ou pode ser simples e direta (respondida, às vezes, com um mero “sim” ou “não”). A ambiguidade, portanto, pode não estar, necessariamente, na pluralidade de *respostas* (contraditórias, misteriosas etc.). Pois o oráculo, por definição ambíguo, é normalmente *econômico*, podendo responder à inquirição com uma *única* frase ou termo: logo, a ambiguidade não se assenta no fato do oráculo responder por *muitas vias*, mas nas diversas *possibilidades de interpretação* que a resposta oracular, *mesmo quando unívoca*, coloca diante do requerente.

Diante dessa forma básica, podemos nos questionar sobre seus atores principais. *Quem responde* e de *onde vem* a resposta? Seu local é, muitas vezes, preciso (santuários ou templos como os de Ápis, Delfos, Lebadeia, Didyma... ou um modesto templo ou igreja) e o intermediário pode ser um especialista conhecido (pitonisa, sacerdote etc.), ainda que a *origem* do dito (para todos os efeitos, considerada divina) seja, por definição, fundamentalmente misteriosa. Essa dimensão muda consideravelmente nos PGM: embora algumas fórmulas maléficas ou divinatórias indiquem ou pressuponham topografias específicas (um cemitério, por exemplo, para a prática necromântica, ou um poço para se

depositar uma *defixio*), nos exemplos oníricos da tese, o “templo” é a *casa* do praticante, e, neste e em outros sentidos, o onírico é essencialmente um *negotium* privado.

*Quem pergunta?* Em certo sentido, isso seria relativamente óbvio (um sujeito interpelante), embora, para nós, também necessite de interpretação: pois os requerentes não são “indivíduos” solitários nas suas inquietações e desejos, mas devem necessariamente compor o circuito estrutural onde *oráculo*, *pergunta* e *resposta*, em seu conjunto, façam e deem sentido uns aos outros. Trata-se, portanto, para nós, de um trabalho obviamente paradoxal, pois não temos como acessar essa estrutura senão a partir dos próprios textos onde as questões dos interpelantes aparecem<sup>308</sup>.

*Como se pergunta, como se responde?* Por meio oral direto ou, muito frequentemente, através de questões postas aos deuses ou aos sacerdotes do templo através de suportes escritos: pedaços de papiro (veremos que os PGM oraculares tratados aqui não se enquadram perfeitamente nesse sistema) ou óstracos – dos quais, às vezes conhecemos perguntas e respostas, mas, na maioria das vezes, conhecemos ora as perguntas ora as respostas<sup>309</sup>.

Há até bem pouco tempo, existia um entendimento acadêmico de que a consulta a alguns dos oráculos clássicos, no período em questão aqui (Antiguidade Tardia), já teria sido relativizada pelos cidadãos do Império (sobretudo a partir da imperialização do cristianismo)<sup>310</sup>. Neste caso, porém, talvez isto diga respeito apenas aos oráculos clássicos (como o de Delfos), porque o material egípcio em papiro que dispomos (em grego, copta e demótico) mostra que as demandas oraculares continuavam a pleno vapor na era cristã –

<sup>308</sup> Quando digo “círculo estrutural”, me refiro ao modo como Claude Lévi-Strauss via essa relação trifórmel: “(...) a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça.” (LEVI-STRAUSS, Claude. “O Feiticeiro e sua Magia”. In: *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac&Naify, 2008, p. 182).

<sup>309</sup> Cf., p. ex., P. Vindob. Sal. 1, 1: ‘Υπὲρ δὲ τὴν ἡγίαντες· ὁ ἐνθυμεῖς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἔστε σοί. (...) [Com relação às coisas que me perguntou: você está bem. O que você deseja noite e dia, será seu. (...)].

<sup>310</sup> Baseados em afirmações como a de Plutarco, que, no *De defectu oracularorum* (411e), fala em ὑπόμαρσιν [evanescer] dos oráculos. E Cícero, que, a propósito de Delfos, comenta sua decadência em algumas passagens do *De Divinatione*: “Por que os oráculos délficos (...) não contam mais no tempo atual e têm sido assim há muito tempo? Por que são tratados com profundo desprezo?” (II, 57, 117). Entre outras coisas, “sua glória diminuiu (...) possivelmente porque as exalações subterrâneas usadas para mover a alma da pitonisa com sua divina inspiração foi gradualmente evanescendo com o tempo [evanuisse vetustate]”, em virtude das “drenagens de alguns rios e o desaparecimento de outros” (I, 18, 37). Cf. FLACELIERE, Robert. “Cicéron à Delphes?”. *Bulletin de Correspondance Hellénique*. Année 1977, Suppl. 4, pp. 159-160.

incluindo-se como consultantes, claro, os próprios cristãos, que substituíram o panteão oracular “pagão” por seus próprios santos, mártires e textos<sup>311</sup>.

Na verdade, não é muito difícil compreender as razões dessa continuidade, pois a demanda oracular é uma *atividade da vida prática*. Nos documentos que chegaram até nós, há oráculos para quase tudo o que concerne a vida quotidiana: do melhor momento para viajar ou começar um negócio até a conveniência ou não de se comprar um escravo (amplitude que comprovaria ser esse universo de práticas amplamente rizomático nos variados tecidos sociais)<sup>312</sup>.

Nesse contexto, os PGM também não se deixam reduzir à interpelação oracular no interior das topografias tradicionais da Antiguidade<sup>313</sup>. Para o que interessa aqui, ao menos,

<sup>311</sup> Cf. P.Oxy. XII, 925: “Ó deus todo-poderoso [παντοκράτωρ], sagrado, verdadeiro e piedoso, criador [δημιουργὸς], pai de nosso senhor e salvador Jesus Cristo, revela-me tua verdade: se é da tua vontade que eu vá para Chiout e se lá encontrei tua ajuda e graça. Assim seja, amém.”. Mas os documentos que dispomos trazem também outros tipos cristãos de inquirição oracular. Alguns concílios regionais condenaram categoricamente a prática das *sortes sanctorum* (i.e., “sortilégiros dos santos”), um tipo de bibliomancia (similar às *sortes Homericae* e às *sortes Virgilianae*), mas praticada por clérigos consultando como base oracular textos neotestamentários em vez de textos homéricos ou virgilianos – e, muito provavelmente, fazendo uso de dados (os objetos que instrumentalizam, por excelência, o acaso) como princípio inquiridor (como no caso do *homeromanteion* presente em PGM VII 1-221). Cf. o canon #16 do Concilium Veneticum (~ 461 d.C.): “Ac ne id fortasse videatur omissum, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici student auguriis, et sub nomine fictae religionis, quas sanctorum sortes vocant, divinationis scien tiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura permittunt: hoc quicumque clericus detectus fuerit vel consulere, vel docere, ab ecclesia habeatur extraneus. Incolumem coronam vestram ecclesiae suaem Deus protegat, domini fratres” [E isto não deve, de nenhum modo, ser omitido, pois infesta especialmente a religião de fé cristã: que alguns clérigos estudem augúrios e, sob o nome de uma falsa religião, que eles chamam de sortilégio dos santos, professem a ciência da adivinhação ou prometam qualquer tipo de exame sobre o futuro a partir das escrituras. Qualquer clérigo que for pego buscando tal conhecimento ou ensinando-o será expulso da igreja.] (Cf. MUNIER, C. (ed.). *Concilia Galliae* (314-506). Turnholt: Brepols, 1963, p. 156). No mesmo sentido, ver o cânon #30 do Primeiro Concílio de Orléans (551 d.C.), e o cânon #4 do Sínodo Diocesano de Auxerre (561-605 d.C.). Contra a mesma prática, ver Agostinho, *Confissões*, IV, cap. 3. Exemplos de fórmulas utilizando o panteão cristão (em copta), ver MEYER, Marvin; SMITH, Richard (ed.). *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

<sup>312</sup> Por exemplo, P.Oxy. VIII, 1149: “A Zeus Helios, grande Sarapis e deuses do mesmo templo. Nike pergunta se é conveniente para ela comprar de Tassarapion sua escrava Sarapion, também chamada Gaion. Conceda-me isto”. Às vezes, as demandas oraculares aparecem em grandes listas de questões, como em P.Oxy. XII, 1477, do qual restou-nos um fragmento com as perguntas (numeradas no original) 72 a 92: “72, Receberei o pagamento [òψώνιον]?; 73, Ficarei no lugar para onde estou indo?; 74, Serei vendido [i.e., como escravo]?; 75, Obterei algum benefício de meu amigo?; 76, Será vantajoso para mim fazer negócio com outra pessoa?; 77, Vou me reconciliar com meus filhos?; (...) 88, Serei senador? (...) 90, Vou me divorciar da minha esposa?; 91, Serei envenenado? (...)”. Mais exemplos em P.Fay. 137 e 138; P. Brit. Mus. 1267d; P.Oxy 923; P.Oxy 1148 etc.

<sup>313</sup> Estudo bem estabelecido por conta de alguns trabalhos clássicos. Cf. PARKE, Herbert Williams & WORMELL, D. E. W. *The Delphic Oracle*. 2 Vols. Oxford: Blackwell, 1956; FONTENROSE, Joseph. *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley: University of California Press, 1959; *Idem. The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*. Berkeley: University of California Press, 1978; PARKE, Herbert Williams. *The Oracles of Apollo in Asia Minor*. London: Croom Helm, 1985; FONTENROSE, Joseph. *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*. Berkeley: University of California Press, 1988; e, mais recentemente, BUSINE, Aude. *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe-VIe siècle)*. Leiden: Brill, 2005; e STONEMAN, Richard. *The Ancient Oracles. Making the Gods Speak*. New Haven & London: Harvard University Press, 2011.

o material doméstico, circulante ou portátil (sobretudo em papiros), de questões/respostas oraculares guarda seu próprio conjunto de vetores. Em princípio, para a grande maioria desses interpelantes domésticos, podemos inferir um cenário em que seria muito mais fácil estabelecer contato oracular através de uma fórmula enviada em papiro ou óstraco a um templo local (incluindo-se aí uma igreja ou santuário cristão) do que viajar vários quilômetros para consultar o oráculo em um lugar de peregrinação famoso. E, pela amostragem geral dos PGM, isso sequer seria necessário, uma vez que os manuais em papiro desse universo parecem ensinar o praticante a se virar sozinho em seu próprio quarto, em sua própria cama, literalmente, com seus próprios demônios.

Por conta disso, enquanto dispositivos portáteis em um universo pragmático quotidiano, essas fontes em papiro nos fornecem um manancial de práticas particulares e pontuais que são, diante do eventual discurso oficial das confissões religiosas dos interpelantes, ora *conservativas*, ora *disruptivas* (ou mesmo, de nosso moderno ponto de vista, *contraditórias*) em relação às práticas quotidianas dos indivíduos tomados aqui como referência (o Império Romano, sobretudo no Egito helenizado, e seus cidadãos).

Por isso mesmo, e uma vez que as práticas que intentam desviar a *physis* foram, em geral, quase sempre consideradas heterodoxas pelos sistemas filosóficos e teológicos dominantes (sobretudo os dos teólogos cristãos), a partir desses documentos fragmentários podemos inferir visões de mundo, percepções e sensibilidades do período de maneira muito concreta, pervasiva, não diretamente mediadas por autoridades doutas (ainda que estas não possam ser descartadas de seu contexto, evidentemente, por *também* fazerem parte da “cultura”, tal como esta fragmentariamente chegou até nós).

Ainda assim, mesmo em se pensando os PGM como um conjunto universo de fontes em si, podemos nos colocar algumas questões sobre a validade dessas circunscrições demasiado estritas. Os *oneiraiteta*, por exemplo, sendo considerados, em princípio, um subgrupo das práticas de *demandar oracular* – e não exatamente das práticas associadas a *malefícios* (fórmulas mágicas para causar dano a outrem, que existem, às dezenas, na coleção dos PGM) – podem perfeitamente, no *corpus* escolhido aqui, ser entendidos também como malefícios. Oráculos e malefícios – em certo sentido separados por fronteiras de valores qualitativos (oráculos, seriam positivos; malefícios, negativos) diante dos intérpretes seus contemporâneos, incluindo-se aí os dispositivos legais (como a lei romana) – podem se fundir, gerando reações conflitantes a se crer em diversas abordagens de hoje (teorias que, em algum grau, colocam o oracular, benéfico em algum grau, na conta da “religião”, logo,

na articulação binária proposta, tendo um peso positivo; e, o maléfico, na conta da “magia”, que seria negativa).

Desse modo, em um contexto geral, os PGM escolhidos para o *corpus* incrementam nossa compreensão contemporânea dos sentidos possíveis do que designamos globalmente como “o oracular”. E, no contexto estrito, eles nos ajudam a confrontar posições suas contemporâneas a respeito do sonho: seja nas tópicas correlatas ou indiretas (o significado do *sono* ou do *devaneio* nos textos da Antiguidade, por exemplo); seja nas estruturas hermenêuticas invocadas para explicá-lo (a alma e seu movimento, a triangulação da alma com o macrocosmo e o corpo, e assim por diante); seja nas práticas terapêuticas (como a incubação); seja nas técnicas analógicas que decifravam os sonhos (como as onirocríticas).

Complementar a esses dois aspectos (oracular e maléfico), o *corpus* selecionado, a partir das antologias e bases de dados disponíveis<sup>314</sup>, é aquele que atesta as tentativas de manipulação do universo onírico a partir de outros dois tipos de funcionamento (baseados na atestação lexical das próprias fórmulas): a recepção de conteúdo onírico durante o sono (por feitiços denominados, pelos papiros, como *oneiraiteta*); e o incutir de sonhos em terceiros (por feitiços denominados, sempre de acordo com os papiros, como *oneiropompoi*).

O universo onírico do *oneiraiteton*, de uma maneira geral, se adequaria melhor à dimensão mântica, oracular; já o *oneiropompos*, por sua vez, teria, mais claramente, caráter maléfico, implicando o sofrimento ou consequências concretas no indivíduo alvo do feitiço. Embora essas instâncias (mântica e maléfica) se interpenetrem frequentemente, como disse acima, no contexto da práxis dos papiros, trata-se de uma divisão que pode ser aplicada ao *corpus* escolhido sem maiores prejuízos (desde que se entenda seu caráter relativo, puramente pontual e operacional).

---

<sup>314</sup> O TLG Online foi a principal base utilizada no trabalho. Acessível pelo site <https://stephanus.tlg.uci.edu>, é constituída por tratados individuais e por diversas coletâneas de textos gregos (que vão da Antiguidade até o século XVIII): além dos PGM propriamente ditos (Preisendanz, *Suplementa Magica*), temos *De paeonia*, Περί θησαυροῦ ὅθεν οἱ παλαιοί νομίζονται χρηματίαι, *Preces magicae Christianae*, Σημεῖα ὡπότε ἔσονται ἀνεμοὶ καὶ βροχαί, Περί τοῦ βιτάνου ἀνεμοστρονκλίου, Περί τοῦ πῶς νὰ καύσης τήν σπλήνα τοῦ ἀσθενοῦς, Εὐχὴ τοῦ ἀμαράντου, *De thesauri inventione*, Σκευασία μέλανος, *Incantamenta*, *De lecanomantia*, *De planetarum gemmis*, *Imprecationes planetarum*, *Imprecationes ventorum* e mais algumas outras. A database completa (incluindo diversas funcionalidades, como *parser*, *n-Gramm*, estatísticas diversas) é paga e agradeço ao prof. Alexandre Soares Carneiro (IEL-Unicamp) a possibilidade de disponibilizar pontualmente seu acesso para a realização deste trabalho.

#### 4.4 O *corpus* onírico adotado

Nos PGM catalogados, e em algumas outras fontes, o *corpus* onírico geral é formado por 41 fórmulas mágicas (a datação é aproximada e a correspondência com a edição Faraone & Tovar, quando existe, está indicada com a sigla GEMF):

- Audollent 299 (ὄνείρεσον σεαυτῷ) III-IV d.C.  
 P. Cairo 10313, 10328, 30961 (carta onírica) III d.C.  
 PGM 1, 98 (GEMF 31) (ὄνειροπομπὸς) III d.C.  
 PGM 1, 329 (GEMF 31) (ὄνειροκριτίας) III d.C.  
 PGM 3, 163 (GEMF 55) (ὄνειροπομπὸς) I a.C.- I d.C.  
 PGM 4, 1716-1870 (GEMF 57) (ὄνειροπομπός) IV d.C.  
 PGM 4, 2070 (GEMF 57) (ὄνειροπομπὸς) IV d.C.  
 PGM 4, 2439 (GEMF 57) (ὄνειροπομπὸς) IV d.C.  
 PGM 4, 2447 (GEMF 57) (ὄνειροπομπὸς) IV d.C.  
 PGM 4, 2496-2515 (GEMF 57) (ὄνειραίτητον, ὄνειροπομπός) IV d.C.  
 PGM 4, 2620 (GEMF 57) (diabolé, ὄνειροπομπός) IV d.C.  
 PGM 5, 370-446 (GEMF 58) (Hermes remetente de sonhos) IV d.C.  
 PGM 5, 459-489 (GEMF 58) (ὄνειροπομπὸς) IV d.C.  
 PGM 6, 1-47 (GEMF 30) (μαντικῆς ὄνειράτων) II d.C.- III d.C.  
 PGM 7, 222-249 (GEMF 74) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 7, 250-254 (GEMF 74) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 7, 311-316 (GEMF 74) (Φυλακτήριον) IV d.C.  
 PGM 7, 359-369 (GEMF 74) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 7, 407-410 (GEMF 74) (sonhos enviados) IV d.C.  
 PGM 7, 478-490 (GEMF 74) (ὄνειραίτητον implícito) IV d.C.  
 PGM 7, 664-685 (GEMF 74) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 7, 703-726 (GEMF 74) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 7, 740-755 (GEMF 74) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 7, 795-845 (GEMF 74) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 7, 862-918 (GEMF 74) (ὄνειροπομπή) IV d.C.  
 PGM 7, 1009-1016 (GEMF 74) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 8, 64-110 (GEMF 72) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 12, 1-13 (GEMF 15) (ὄνειροπομπὸς): II d.C.  
 PGM 12, 14-95 (GEMF 15) (ὄνειροπομπὸς): II d.C.  
 PGM 12, 107-121 (GEMF 15) (ὄνειροπομπὸς Ἀγαθοκλεύς) II d.C.  
 PGM 12, 121-143 (GEMF 15) (ὄνειροπομπός) II d.C.  
 PGM 12, 144-152 (GEMF 15) (Ονείρου αἴτησις) II d.C.  
 PGM 12, 190-192 (GEMF 15) (ὄνειραίτητον) II d.C.  
 PGM 12, 270-350 (GEMF 15) (ὄνείρους ἐπιφέρειν) II d.C.  
 PGM 13, 1-343 (GEMF 60) (ὄνειροπομπὸς) IV d.C.  
 PGM 17a, 1-25 (sonhando genericamente) IV d.C.  
 PGM 17b, 1-23 (GEMF 19) (oráculos noturnos e diurnos): II-III d.C.  
 PGM 22b, 27-31 e 32-35 (GEMF 61) (ὄνειραίτητον) IV d.C.  
 PGM 23, 1-70 (Cesto, Julio Africano) III d.C.  
 PGM 64, 1-12 (Deitado, invocado) IV d.C.  
 Supplementa Magica 85, 41 (GEMF 85) (ὄνειρετησία) III d.C.

O levantamento não poderia jamais se pretender exaustivo, uma vez que novos materiais mágicos da Antiguidade vêm sendo exumados constantemente nos últimos 25 anos. Seja como for, 95% desse material (39 casos) encontra-se na edição de Preisendanz (que editou, pela primeira vez, os PGM de I a LXXXI), com os PGM IV, VII e XII (o que é

natural, dado que estes são grandes manuais mágicos, com dezenas de encantamentos para os mais diversos fins) contribuindo com 6, 12 e 7 fórmulas respectivamente (60% do total)<sup>315</sup>.

Desse conjunto, o *corpus* selecionado para este terceiro capítulo é composto por 18 fórmulas oníricas (os textos encontram-se no apêndice):

- PGM 4, 3169-3206 (GEMF 57) (Ονειροθαυπτάνη) IV d.C.
- PGM 7, 222-249 (GEMF 74) (Ονειραίτητον) IV d.C.
- PGM 7, 311-316 (GEMF 74) (Φυλακτήριον) IV d.C.
- PGM 7, 359-369 (GEMF 74) (Ονειραίτητον) IV d.C.
- PGM 7, 407-410 (GEMF 74) (sonhos enviados) IV d.C.
- PGM 7, 478-490 (GEMF 74) (Ονειραίτητον implícito) IV d.C.
- PGM 7, 664-685 (GEMF 74) (Ονειραϊτητόν) IV d.C.
- PGM 7, 703-726 (GEMF 74) (Ονειραίτητον) IV d.C.
- PGM 7, 740-755 (GEMF 74) (Ονειραίτητον) IV d.C.
- PGM 7, 795-845 (GEMF 74) (Ονειραίτητον) IV d.C.
- PGM 7, 1009-1016 (GEMF 74) (Ονειραίτητον) IV d.C.
- PGM 8, 64-110 (GEMF 72) (Ονειραίτητον) IV d.C.
- PGM 12, 1-13 (GEMF 15) (όνειροπομπεῖ): II d.C.
- PGM 12, 107-121 (GEMF 15) (Ονειροπομπὸς Ἀγαθοκλεύς) II d.C.
- PGM 12, 121-143 (GEMF 15) (Ονειροπομπὸς) II d.C.
- PGM 12, 144-152 (GEMF 15) (Ονείρου αἴτησις) II d.C.
- PGM 22b, 27-31 (GEMF 61) (Ονειραϊτητόν) IV d.C.
- PGM 22b, 32-35 (GEMF 61) (Ονειραϊτητόν) IV d.C.

Aqui, desprezei o material onde o onírico é genérico (no caso de fórmulas mágicas de amplo espectro, que *entre outras coisas*, visam o contexto onírico<sup>316</sup>); agrupei os textos que visavam, mais especificamente, a manipulação de sonhos (em detrimento da adivinhação em si). Também não levei em conta material fragmentário demais<sup>317</sup>. Embora o resultado seja bem menor que o levantamento global, julguei que o conjunto dado, bem mais enxuto, contém elementos suficientes para o tipo de análise proposta aqui. Nesta nova configuração, PGM VII e XII continuam contribuindo com a maioria das fórmulas; na verdade, com mais da metade delas (10 e 4, respectivamente).

<sup>315</sup> Inicialmente, a proposta era editar e traduzir todos os textos do *corpus*, mas esse projeto, embora ainda esteja de pé, foi abandonado para os propósitos da tese. Aqui, utilizarei a parte filológica e o contexto apenas na medida das necessidades pontuais da análise, sendo o plano hermenêutico do capítulo baseado, como veremos, em outras instâncias, quantitativas, do trabalho com os documentos.

<sup>316</sup> É o caso de PGM III, 1-164, um ritual “para todo tipo de ação” e que, além de dominar “os condutores na luta, é um induzidor de sonhos, um encantador de amor, um separador e um causador de ódio” (linhas 161-164).

<sup>317</sup> Como, por exemplo, o interessante *oneiraiteton* PGM XII, 190-192, que invoca Jesus como divindade mágica onírica, mas é constituído de apenas duas frases incompletas, de difícil reconstituição. No dia da defesa da tese, Prof. André Rios perguntou se a inserção de fórmulas cristãs não alteraria drasticamente o trabalho de análise. Sim, respondi, mas dentro do modelo metodológico adotado, *qualquer outra* inserção alterará o resultado final, uma vez que o conjunto lexical sofrerá modificações e a análise dos *lemmata* provavelmente implicará em vetores estatísticos diferentes.

De um modo geral, ao mesmo tempo em que esses feitiços compartilham o universo comum de outras fórmulas mágicas (a perspectiva da *physis*, a linguagem esotérica, a existência do mundo preternatural, poderes estruturalmente concedidos a especialistas mágicos etc.), diferem deles em outros aspectos: seja na forma de apresentação, na práxis, nos objetivos, muitas vezes na própria materialidade dos documentos (os manuais mágicos, que ensinam a *produzir* objetos mágicos – como filacterias e amuletos – não são, *eles mesmos*, os objetos mágicos), e assim por diante.

Nessa listagem final, os *oneiraiteta* são encontrados principalmente em PGM VII; os *oneiropompoi*, sobretudo em PGM XII. Há um efeito colateral produzido pelas escolhas da metodologia aplicadas acima, pois há ao menos um *oneiropompos* em PGM VII (PGM VII, 862-918) e ao menos um *oneiraiteton* em PGM XII (o PGM XII, 190-192 com a invocação a Jesus, citado acima). Estatisticamente, no entanto, parece haver predileções nos dois manuais, o que poderia indicar uma especialidade dos respectivos copistas: o mago ou o coleitor ou o copista de PGM VII claramente interessado em criar condições para receber sonhos; o de PGM XII, em induzi-los<sup>318</sup>.

Com base nos verbos, estruturas e comandos performativos, podemos classificar funcionalmente os dois tipos de feitiço do corpus segundo algumas características.

\* O ὀνειραιτητόν (“pedido de sonho”) indica um pedido para receber um sonho com conteúdo revelador. Neste caso, o feitiço emprega um tipo de passividade controlada, cujo foco está na epifania e na revelação.

\* O ὀνειροπομπός (“condutor de sonho”, “aquele que envia sonho”) implica a produção ativa de um sonho que será enviado a outrem, muitas vezes como mensagem, ameaça ou influência. O foco vai no sentido oposto ao do oneiraiteton, residindo, aqui, na emissão onírica. Trata-se, portanto, de uma atividade mágica mais claramente maléfica, cujo foco está na intervenção externa<sup>319</sup>.

Apesar da diferença de direção (receptiva, no primeiro caso; emissiva, no segundo), ambos compartilham características funcionais:

\* Uso de sonhos como meio de comunicação com entes sobrenaturais ou humanos. Ambos estão próximos do modelo de sonho que encontramos na Ilíada e que foi analisado no Capítulo I desta tese.

\* Emprego de vocabulário ritual padronizado (ἐπικαλοῦμαί σε, χρηματίσατε, κοιμᾶ...).

\* Escrita sobre suportes mágicos: folha de louro, pano de linho, pitákia, tabuinha de metal.

<sup>318</sup> Digno de nota, a linguagem alquímica é importante em PGM XII, com ao menos um feitiço (PGM XII, 193-201) sendo intitulado como um receituário de redução (ἴωσις): a matéria é reduzida a um estado intermediário, onde as qualidades contrárias (quente/frio, seco/úmido) são reconciliadas.

<sup>319</sup> A ficção-científica contemporânea produziu um enredo interessante que poderia ser interpretado, nas devidas proporções, como um tipo funcional de *oneiropompos*: o filme *Inception* (2010), de Christopher Nolan.

- \* Posição ritual sob a cabeça ou no quarto: em ambos, o momento do sono é ritualmente preparado.
- \* Incorporação de *voices magicae* e entidades sobrenaturais intermediárias (Hermes, Thoth, Besas etc.).
- \* Performatividade individual e noturna, geralmente com lamparina acesa, silêncio e isolamento.

Como disse acima, as diferenças não podem ser enquadradas de modo absoluto: diversas ambiguidades e interseções impedem que projeções lexicais sejam os únicos critérios utilizados aqui. Os feitiços dependem, por exemplo, do direcionamento do desejo mágico e da orientação geral (para si ou para o outro).

Em certos *oneiraiteta*, há fórmulas que dizem: “revela-me tal coisa *no sonho de Fulano*”, o que já os aproxima do *oneiropompos*. O *oneiraiteton* de Besas (PGM VII, 222–249), por exemplo, implica uma abertura simbólica entre os mundos (natural e preternatural) por meio da lamparina e do deus acéfalo, mas a função pode ser tanto receptiva quanto invasiva. Já o *oneiropompos* de Agathokles (PGM XII, 107-121) envia o sonho através da boca de um gato morto, mas o feitiço se configura como visão voltada para o próprio mago, complicando sua caracterização na dicotomia proposta aqui.

Neste caso, o feitiço se comporta mais como um dispositivo especular, catalisado necromanticamente: uma vez cumprida a práxis, o mago sonha com a pessoa, e a pessoa fala com ele no sonho, revelando o que o mago deseja saber. Deste modo, o agente ativo do sonho é, paradoxalmente, o alvo: a visão é do mago (ou do praticante efetivo do feitiço), mas a fala é do outro. Logo, a forma é fundamentalmente diferente de outros *oneiropompoi* que, claramente, utilizam a expressão “entra no sonho de Fulano e fala com ele sobre tal coisa.”

O cenário geral (tipologias rígidas seriam impossíveis) permite estabelecer o seguinte:

	<i>Oneiraiteton</i>	<i>Oneiropompos</i>
<b>Finalidade e foco narrativo</b>	Obter sonho revelador, epifania, resposta oracular. Cenário de espera, revelação esperada em forma compreensível	Implantar sonho em outro, induzir visão, provocar ilusão ou medo. Cenário de envio, às vezes com ameaça (ex: “entra na cabeça dele e diz isso e aquilo”)
<b>Direção mágica</b>	Triangulação primordialmente vertical (a requisição feita pelo mago/praticante ao deus produz uma <i>commodity</i> entregue pelo deus ao próprio mago/praticante)	Triangulação real e horizontal (a requisição feita pelo mago ao deus produz uma <i>commodity</i> enviada pelo mago, via divindade, ao alvo mágico)
<b>Agente de recepção</b>	O mago (ou um cliente) dorme e espera sonho	O outro (alvo) dorme e tem o sono invadido por um sonho
<b>Referência necromântica</b>	Ausente	Presente em pelo menos um caso (uso de gato morto como <i>medium</i> )
<b>Gradação coercitiva</b>	A estrutura é antes epifânica que coercitiva	Frequentemente coercitiva ou manipuladora (ameaças ao <i>daimon</i> , comandos diretos)
<b>Exigências rituais</b>	Pureza e ascese são mais comuns: “não fale com ninguém”, “dorme em pureza” etc.	Pureza e ascese são menos comuns: o foco é maléfico, visando a execução agressiva ou eficaz do envio, e isso parece prescindir de comportamentos purificadores
<b>Ritualização do espaço onírico</b>	Relacionada à clarividência, revelação pessoal	Relacionada ao controle de outro corpo/mente enquanto dorme
<b>Entidades invocadas (sem critério muito rígido)</b>	Figuras angélicas ou astrais servindo de intermediários a entidades solares: (portador de luz = Venus/Lucifer; anjo subordinado a Helios	Predominância dos elementos ctônicos e de espíritos pneumáticos; figuras psicopômpicas (guia de almas), como Hermes e Koré. Ausência de terminologia associada à luz e à invisibilidade (φωσφόρος, λαμπρὸς, ἀστήρ, ἥλιος)

#### 4.5 Análise das quantificações semânticas básicas

O levantamento das frequências semânticas mostra, ao menos quantitativamente, algumas diferenças importantes entre os morfemas gerais do *corpus* mágico de todos os PGM (extraído da base TLG) e os do *corpus* de PGM oníricos adotado aqui. É preciso esclarecer que o levantamento depende do instrumental aplicado, que contém imprecisões derivadas da performance que é inerente aos *parsers* e outros dispositivos, o que não necessariamente gerou um conjunto totalmente confiável de dados. O trabalho resultante deve ser entendido antes como indicadores de tendência que propriamente como o comportamento real dos textos.

Entre os 20 *lemmata* mais frequentes no *corpus* mágico como um todo, temos a seguinte classificação:

	Termo	Freq.
1	θεός, -οῦ, ὁ	550
2	λέγω	548
3	πᾶς, πᾶσα, πάν	529
4	δεῖνα, δεῖνος, ὁ, ἡ	457
5	ὄνομα, -ματος, τό	399
6	μέγας, μεγάλη, μέγα	343
7	ἔχω	318
8	ποιέω	296
9	λόγος, -ου, ὁ	277
10	λαμβάνω	224
11	γράφω	201
12	κύριος, -α, -ον	193
13	Ιαώ, ὁ	174
14	ήμέρα, -ας, ἡ	173
15	ῆμερος, -α, -ον	166
16	εἴμι	158
17	ἴημι	157
18	ὅτι	157
19	ἐπικαλέω	146
20	ἔθελω	145

PGM-TLG (300 maiores ocorrências)



Os *lemmata* principais (entre as 300 maiores ocorrências no conjunto dos PGM) demarcam ao menos cinco vetores importantes:

1. *Presenças teonímicas e de autoridade divina*: θεός (550 vezes); κύριος (201); Ιαώ (174).
2. *Verbos performativos e de comando*: λέγω (548); λαμβάνω (224); ποιέω (296); em outras palavras, esses três verbos funcionam como a tríade da ação verbal mágica.
3. *Pronomes e operadores de substituição mágica*: δεῖνα (457); έγώ (318); σύ (166); οὗτος, ὅδε etc. (este últimos não constam do ranking de 20, mas aparecem depois).
4. *Vocabulário de magnitude, totalidade e poder*: πᾶς (529); μέγας (343); δύναμις (157); λόγος (277)
5. *Estruturas nominais básicas*: ονόμα (150); λόγος (277); έχω (318)

A análise parece apontar para alguns princípios fundamentais:

- a. O *corpus* geral dos PGM valoriza intensamente o nome divino como fonte de poder, evocação e autoridade. A presença de teônimos e epítetos entre os 20 primeiros do ranking confirmariam uma percepção mais intuitiva e relativamente perversa na crítica: *nomear é invocar, e invocar é agir*. Isso aparece menos nos 280 seguintes, que trazem muitos substantivos e adjetivos descritivos.
- b. A linguagem dos PGM insere-se como um ato performativo. Esses verbos expressam não apenas um “dizer”, mas realizar o que é dito – o que muito agrada à uma análise próxima à filosofia da linguagem (Austin, Searle etc.). No restante dos *lemmata*, há menos concentração em verbos com essa carga operativa.
- c. O termo δεῖνα é um nome fictício (como “Fulano”), usado para representar o alvo do feitiço. Sua frequência mostra que, como um todo, o *corpus* dos PGM é pensado para ser preenchido performativamente. O uso de pronomes de primeira e segunda pessoa constrói o diálogo mágico entre oficiante e

espírito/entidade/alvo. Isso parece confirmar que os PGM das coleções são antes manuais mágicos que objetos mágicos em si.

d. Os recursos semânticos dos PGM parecem apelar à totalidade cósmica, à ideia de que a palavra tem força porque abrange o todo, ou representa o que é “maior”.

Esses termos reforçam o *ethos* de grandiosidade e eficácia absoluta das práticas.

e. O termo ὄνομα aparece, no contexto mágico dos PGM, como um instrumento e um campo de poder. O uso recorrente mostra que o ὄνομα não é apenas identificador, mas meio de controle (ontológico, teológico, social). Isso está diluído nas posições inferiores da tabela.

Esses 20 termos mais frequentes parecem indicar, assim, o núcleo operativo do discurso nos PGM, composto por: nomes de poder (θεός, Ιαώ, κύριος); verbos eficazes (λέγω, ποιέω, λαμβάνω); pronomes manipuláveis (δεῖνα, ἔγω, σύ); vocabulário de grandeza (πᾶς, μέγας, δύναμις); e duas instâncias instrumentais: λόγος (que permite a práxis) e ὄνομα (que se refere ao preternatural ou ao divino ou a ambos). Esse núcleo concentra a força ilocucionária do *corpus* (operações diversas, promessas, ordens, iniciações, maldições etc.), ao passo que os demais termos fornecem o tecido contextual e referencial, mas sem o mesmo peso operacional.

Já entre os 23 *lemmata* mais frequentes no *corpus* PGM onírico da tese, temos a seguinte classificação:

	Termo	Freq.
1	Λέγω	8
2	λαμβάνω	8
3	δεῖνα	8
4	Λύχνος	6
5	ὄνειρος	6
6	Κοιμάω	6
7	ὄνομα	6
8	Γράφω	5
9	Κύριος	5
10	εἰμί	5
11	Νόξ	5
12	ράκος	5
13	Δέ	5
14	Ίαω	5
15	Σύ	5
16	φυλακτήριον	5
17	πρὸς	5
18	ἐπικαλέω	4
19	Διδωμι	4
20	Φαίνω	4
21	Σαβαώθ	4
22	διὰ	4
23	Δαίμον	4

Os 23 *lemmata* principais do *corpus* de PGM oníricos da tese demarcam ao menos cinco vetores importantes:

1. *Verbos performativos e de recepção*: λέγω (8 vezes); λαμβάνω (8)
  2. *Marcadores de identidade mágica*: δεῖνα (8); ὄνομα (5); κύριος (5); Σαβαάθ (4)
  3. *Vocabulário técnico do sono e do sonho*: ὄνειρος (6); κοιμάω (6); ὕπνος (4)
  4. *Vocabulário da luz e do dispositivo mágico* (note-se que poderiam ser incorporados ao item 3): λύχνος (6); φάος (4)
  5. *Panteão e entidades intermediárias*: δαίμων (6); Ἰαώ (5); Σαβαάθ (4)

No caso dos PGM oníricos do *corpus* da tese, a análise parece apontar para alguns princípios fundamentais:

- a. A ação verbal e a tomada de poder (de visão, de objeto etc.) estruturam o feitiço onírico como interação ativa com o plano invisível. O sonhador não apenas observa: ele fala, comanda, obtém ou envia sonhos.
  - b. Como no *corpus* global, o uso de nomes próprios, substitutos e epítetos teonímicos indica que a mágica onírica requer identificação precisa, ou sua suspensão controlada (*δεῖνα*). No entanto, aqui há mais variedade de onomástica, incluindo nomes angelológicos ou hebraizantes.
  - c. A materialidade do sono aparece como condição de possibilidade do ritual. Se a prática se faz em vigília, uma parte do feitiço se faz dormindo: é através do sonho induzido ou ritualizado que a comunicação com o invisível ocorre.
  - d. Os termos que indicam elementos noturnos mostram a passagem entre o material e o simbólico, acentuando a relação das analogias/assinaturas (i.e., a forma do objeto determina a sua função): por exemplo, temos esse aspecto bem demarcado pela centralidade da lâmparina onírica (*λύχνος*), não apenas como objeto físico, mas como interface entre o visível e o oculto. A presença de *φάος* (luz) reforça a natureza epifânica do sonho induzido.
  - e. O discurso onírico recorre a entidades específicas que intermediam o acesso ao invisível. A presença de nomes de origem semítica, como *Ιαώ* e *Σαβαώθ*, revela

um componente altamente sincrético (gnóstico, judaico-helenístico etc.) que acompanha o repertório onírico (tal como mostrado nas fontes).

f. O uso intensivo de pronomes sugere que o feitiço onírico é dramaticamente encenado: há um “eu”, um “tu” e um “ele/este”. Isso sinaliza uma estrutura dialógica ou narrativa encoberta, em que o texto mágico representa ou constrói uma cena.

g. A terminologia de proteção (φυλακτήριον, ὅρκος) indica que o ritual onírico pressupõe, por vezes, que o praticante ou sonhador esteja protegido ou que haja selagem das revelações, para que elas não escapem ou sejam corrompidas no trânsito entre os planos.

Em um resumo provisório, temos as seguintes dimensões:

Dimensão	Terminologia	Significação
1. Técnica onírica	ὄνειρος, λύχνος, κοιμάω, ὑπνος	instrumentos do rito
2. Atos mágicos	λέγω, λαμβάνω, φάος	modos de agir dentro do sonho
3. Controle de agentes	δεῖνα, ἐγώ, σύ, κύριος, δαίμων	atores invocados
4. Nomes sagrados	ὄνομα, Ἱαώ, Σαβαώθ	canais de poder transcendente
5. Proteção	ὅρκος, φυλακτήριον	limites éticos e simbólicos do rito

O cruzamento dos dados (PGM em geral e PGM oníricos da tese), por sua vez, oferece uma oportunidade analítica significativa para a investigação de desvios semânticos, peculiaridades funcionais e marcas de especialização do discurso onírico dentro do universo mais amplo dos PGM.

A primeira coisa que chama a atenção são as coincidências de alta frequência de alguns *lemmata* de ambos os *corpora*, sugerindo que esses vocábulos são estruturantes tanto das práticas presentes nos PGM em geral quanto nas fontes oníricas: λέγω, δεῖνα, λαμβάνω, ὄνομα, δαίμων são termos que aparecem ubliquamente nos recortes documentais dados. A persistência desses termos em ambos os conjuntos sugere que o discurso das diferentes práticas (oníricas ou não) está fortemente ancorado na verbalização performativa, na invocação de entidades, na substituição ritual por pronome indefinido, e na centralidade do nome próprio como objeto e ferramenta mágica.

Por outro lado, a terminologia do *corpus* onírico da tese (κοιμάω, ὄνειρος, λύχνος, φάος, σκοτίζω), como seria de se esperar pelo contexto, constroem a camada específica da semântica onírica, que, em termos estatísticos, está ausente (ou é pouco relevante) no universo PGM em geral. A centralidade de termos convergentes (como lâmpada, sono, luz, escuridão, e, claro, sonho) sinaliza a especialização do vocabulário conforme a função ritual do feitiço.

Em terceiro lugar, nota-se a ausência de alguns termos do *corpus* global dos PGM no *corpus* onírico da tese ( $\theta\epsilon\omega\varsigma$ , 1º lugar no *corpus* global, 550 ocorrências;  $\pi\tilde{\alpha}\varsigma$ , 3º, 529 ocorrências;  $\lambda\omega\gamma\omega\varsigma$ , 9º, 277 ocorrências). Isso poderia indicar, embora não possa ser afirmado categoricamente dado o caráter vago da terminologia em si, que o discurso onírico é ligeiramente menos genérico, que se apoia menos em estruturas amplas, e mais em uma microlinguagem funcional específica. Teríamos aí, sempre de modo hipotético, uma implicação funcional: os PGM em geral enfatizando entidades divinas genéricas, fórmulas universais e linguagem abrangente; os PGM oníricos da tese caracterizando-se por uma linguagem técnica especializada, voltada a controlar o estado do sono, as aparições, a mediação luminosa (luz/trevas) e a recepção de mensagens.

Talvez essa implicação funcional fique mais clara através de uma nuvem de termos exclusivos: o conjunto de palavras formada exclusivamente pelos *lemmata* que aparecem no *corpus* PGM da tese, eliminando-se dessa listagem os *lemmata* mais frequentes partilhados com o *corpus* global.



Quando extraímos o léxico geral, a visualização destaca as seguintes singularidades semânticas do conjunto onírico:

- λύχνος e ὄνειρος: termos característicos dos feitiços onirocríticos, ainda que a lamparina não seja exclusiva a eles;
- ύπνος, κοιμάω, ὄράω, σκοτίζω, φάρος: campo semântico que indicam situações, condições visuais e estados liminares (sono, visão, luz e sombra);
- ὄδε, παῖς, ὄρκος, φυλακτήριον, Σαβαώθ: termos ligados à identificação, ao juramento, à proteção, com uma teonímia específica.

À parte ὄνειρος, nenhum outro léxico do conjunto é exclusivo do cenário onírico, mas a coexistência desses *lemmata* em um mesmo conjunto indica certa especialização funcional do discurso, articulado em torno da manipulação do espaço-tempo onírico, com operadores visuais, luminotécnicos e de personificação.

Se invertermos o processo, suprimindo, do *ranking* global, o *ranking* dos *lemmata* que caracterizariam o *corpus* onírico, o resultado confirmaria, em princípio, os valores mais abrangentes do *corpus* geral.



Neste caso, os termos mais recorrentes dão conta de um universo mais genérico e universalizante:

- a. **θεός, λόγος, μέγας, πᾶς, ἀπᾶς**: vocabulário teológico amplo.
- b. **ποιέω, δείκνυμι, χαίρω, βαίνω**: verbos de ação geral, demonstração ou movimento.
- c. **ἐγώ, μέσος, ἄπας**: termos de indexação ou totalidade, pouco característicos de especialização ritual.

#### 4.6 Paradoxo entre “intencionalidade” e léxico nos PGM oníricos

Apesar do efeito de perspectiva e do eventual enviesamento (a calibragem dos dados precisaria ser muito mais fina para modular melhor os resultados<sup>320</sup>), isso poderia, hipoteticamente, reforçar a ideia de que o *corpus geral* opera com estruturas abrangentes, enquanto o *corpus onírico* está mais técnica e funcionalmente vinculado a práticas específicas.

Embora pareça óbvio dizer isso (que as fórmulas oníricas são mais especializadas que as fórmulas gerais), o traçado lógico do comportamento dos dados oferece, assim, uma hipótese material concreta para outras reflexões semânticas e estruturais. Mesmo sendo essa “fórmula geral” apenas a denominação de um produto estatístico (pois não há “fórmulas gerais” nos PGM, no sentido de uma essência ideal fora das aplicações concretas, e, de

<sup>320</sup> É preciso lembrar, como expliquei na seção 4.1 acima, que trabalho aqui apenas com os *bots* de texto e imagem, o que limita a efetividade da análise. Além disso, os dados brutos em si precisariam ser modulados a partir de ferramentas mais sofisticadas, com rotinas e saídas mais precisas, cuja margem de erro fosse mais bem controlada e, consequentemente, os riscos da análise resultante menores. Volto a insistir, minha análise aqui não tem caráter de verdade ou universalidade, nem se expressa buscando valores definitivos, mas indica apenas um caminho de trabalho, os resultados apresentados em função dos limites impostos pela conjuntura.

qualquer modo, não é isso que uma modelagem estatística significa), criamos, ainda que temporariamente, um vetor de análise funcional.

Diante desse vetor funcional, podemos fazer algumas perguntas.

A. O comportamento das práticas e fórmulas que nada têm a ver com *oneiropompos* ou *oneiraiteton* (por exemplo, as práticas a respeito do controle do *thymós*, ou as de caráter sexual, e elas são muitas nos PGM) se estrutura da mesma maneira que o *corpus* onírico escolhido aqui? Quer dizer: as características que diferenciam as fórmulas oníricas (*oneiropompoi* e *oneiraiteta*) das fórmulas do *conjunto* dos PGM são as mesmas características que diferenciam um *thymokhatokon* (um feitiço para se proteger do *thymós* de alguém) do *conjunto* dos PGM – para além da óbvia e explícita distinção temática entre esses tipos de feitiços?

B. Seria possível determinar uma tipologia de feitiços no *corpus* geral dos PGM a partir das inferências extraídas dos diversos *corpora* particulares da tese – em vez de aplicar sobre essa tipologia categorias aprioristicamente antropológicas gerais (“animismo”, “magia”, “pensamento primitivo” e todas as suas atualizações)? Quer dizer, traçar uma definição para os PGM que não partisse já da “magia” ou do “pensamento primitivo” e variantes, mas que fosse retirada exclusivamente dos próprios textos?

C. Seria possível que o modo de operação específico de um tipo de feitiço (seja do feitiço sexual, seja do feitiço onírico, seja do *thymokhatokon* etc.) funcionasse enquanto uma assinatura geral, a ponto de passarmos de uma descrição puramente analítica para uma formulação preditiva? Identificar uma assinatura lexical que nos daria o poder de construir, por exemplo, novos feitiços sexuais funcionalmente coerentes com as fontes antigas?

D. Seria possível construir uma transição que passasse da observação do comportamento de um *corpus* específico (como o dos *maleficia sexuais*) para a testagem empírica de uma “assinatura lexical” que lhe seria própria: doravante aplicando-a a outros textos ou outros *corpora*? Quer dizer, entender que um determinado feitiço (onírico), mesmo não sendo “sexual”, se comporta como um feitiço sexual? Nesse mesmo sentido, mas indo além: baseado nos dados específicos (volto a insistir, sempre limitados) fornecidos acima, existiria um tipo específico de feitiço que fosse mais originário ou arquetípico que outros? Que servisse como modelo funcional para todos os outros tipos de feitiço? Os feitiços maléficos são inúmeros, mas, no final das contas, todos os tipos de *maleficia* dos PGM são construídos no padrão dos *maleficia sexuais*? E assim por diante.

Tudo isso seria ambicioso demais para o que me propus neste momento. Podemos, no entanto, escolher, do repertório global de 41 feitiços oníricos, alguns que não entram explicitamente nas categorias trabalhadas até aqui (*oneiraiteton* e *oneiropompos*) e ver se, ainda que não explicitamente, o comportamento desses *outros textos oníricos* dos PGM (oníricos, mas que *não se reduzem a essas duas categorias*) também permitiria uma catalogação operacional válida sob o ponto de vista do nosso recorte: ou que repetissem ou que repelissem o comportamento funcional seja de um *oneiraiteton* seja de um *oneiropompos*.

Para isso, antes de mais nada, precisamos estabelecer os vetores básicos do material que escolhemos para constituir o *corpus* específico da tese: entender como funcionariam, em seu nível mais elementar, tanto os *oneiraiteta* quanto os *oneiropompoi*.

Neste caso, as dificuldades já começam no léxico. Uma vez que alguns PGM usam os termos “*oneiropompos*” ou “*oneiraiteton*” sem coerência técnica, seria preciso, como passo seguinte à escolha dos textos que invocam essa nomenclatura, testar se o *comportamento lexical dos feitiços* com essas características *corresponderia de fato à sua função* (dentro da divisão binária escolhida aqui, ou oracular ou maléfica), independentemente do rótulo (chamado aqui de “intencionalidade” dos feitiços) autografamente inscrito nos textos (em geral, pelo cabeçalho das fórmulas)<sup>321</sup>. Tal teste nos permitiria observar, de modo estruturado e objetivo, se, concretamente, a intencionalidade corresponde, de fato, a um critério válido e coerente para organizar, interpretar ou diferenciar as fórmulas umas das outras.

Com isso em vista, juntamente com a IA, criei um modelo vetorial (apresentado no Apêndice II) que permitiu fazer análises lexicais sistemáticas de alguns papiros, visando observar se todo esse circuito era, de fato, procedente<sup>322</sup>. Surpreendentemente, os resultados mostraram que *nem sempre existe o alinhamento pressuposto na intencionalidade denotada das fórmulas*: por exemplo, há situações de paralelismo e convergência entre intencionalidade maléfica e léxico maléficos em alguns feitiços; mas, em outros, a intencionalidade maléfica é acompanhada não por um *léxico maléfico* em si, mas por um *léxico* funcionalmente *oracular*.

Nos exercícios do Apêndice II, ao ampliar esse escopo inicial, analisando outras fórmulas oníricas retiradas dos 41 feitiços do *corpus* geral – como PGM I, 96-131 e PGM V, 459-489, por exemplo, que seriam (pelo contexto inferido do feitiço, ainda que com certa ambiguidade) mais próximos dos *oneiropompoi* –, os valores lexicais acompanharam a intencionalidade maléfica declarada. No entanto, tomando como referência a análise de outro papiro onírico (PGM VI, 1-47, outro caso que não se autodenomina nem como *oneiropompos* nem como *oneiraiteton*, mas sim como um outro tipo de feitiço maléfico –

<sup>321</sup> Nenhuma relação com a Fenomenologia, claro: a palavra “intencionalidade” aqui é usada apenas para dar conta do objetivo da práxis, definido partir da sua denominação explícita: seja na própria fórmula (em geral, no cabeçalho), seja pelo contexto complementar (ou mesmo pressuposto, em certos casos) que se deixa capturar na trama do texto.

<sup>322</sup> O trabalho utiliza matemática, análise vetorial e gráficos que tornam difícil a leitura. Demorei muito tempo para conseguir elaborar o modelo, o que seria impossível sem a IA, evidentemente, apesar do controle operacional e da calibragem dos *prompts* serem meus. A discussão constava, inicialmente, no corpo da tese, mas decidi deslocá-la para um apêndice e oferecer aqui apenas os resultados obtidos pelo modelo.

logo, mais próximo de um *oneiropompos*), verificamos os valores lexicais oraculares dos *oneiraiteta*.

Desse modo, os resultados das experiências do Apêndice II reforçariam a hipótese de que há uma assinatura lexical própria e detectável para essas categorias, mesmo quando a terminologia técnica não está explícita na intencionalidade. Em sentido inverso, mostrou-se que a explicitação (intencionalidade) da tipologia do feitiço (em geral, insisto, fornecida já no cabeçalho da fórmula) não necessariamente é coerente com o conteúdo lexical que o constitui.

Com a ampliação do experimento (utilizando o modelo onírico dos *oneirateta* e dos *oneiropompoi* como base, mas, desta vez, analisando também fórmulas da edição de Preisendanz que *nada têm de oníricas*), certos resultados, estabelecidos no Apêndice II, sugeriram que a nomeação de um feitiço – mais uma vez, sua “intencionalidade” manifesta ou sua classificação tópica dentro do *corpus* – também não foi suficiente para apagar a estrutura estatística do léxico que denuncia sua funcionalidade profunda (e que não necessariamente acompanha a intencionalidade).

O PGM XXXVI, 283-294, por exemplo, autografamente enunciado como um *physikleidion*, um feitiço de clausura genital e controle do desejo, opera em termos pragmáticos (intencionais) como um *maleficium* direcionado ao corpo da vítima. No entanto, o modelo vetorial, ao analisá-lo exclusivamente por seu campo lexical, classificou-o como pertencente ao grupo dos *oneiraiteta*. Esse paradoxo (ser pragmática e funcionalmente afim aos *oneiropompoi*, mas estatisticamente próximo aos *oneiraiteta*) não revela uma falha do modelo, indica, antes, sua utilidade: ao destacar a dissociação entre campo léxico e campo funcional, o modelo permite que se veja com clareza a heterogeneidade estrutural interna ao feitiço.

Para incrementar isso, o exercício de reescrita de PGM XXXVI, 283-294, proposto no Apêndice II, apesar da complexidade, pareceu reforçar ainda mais esse ponto. Ao adaptar o vocabulário do *physikleidion* do campo semântico sexual para o campo semântico onírico (substituindo, por exemplo, μήτρα por ψυχή, σπέρμα por ὄνειρος, sem alterar a arquitetura lógica da operação geral proposta no texto), obteve-se um texto que continua sendo, funcionalmente, um *maleficium*, ainda que agora claramente configurado como *maleficium onírico*. Apesar disso, a classificação estatística permaneceu a mesma: o novo texto foi novamente identificado como *oneiraiteton*. Isso indica que, a despeito da função, é o campo lexical que governaria a topologia vetorial da fórmula, evidenciando que a estrutura

semântica compartilhada entre textos pode ser mais determinante que sua intenção manifesta.

Deste modo, o experimento com o modelo vetorial, proposto no Apêndice II, não visou afirmar, obviamente, sobretudo em função dos limites instrumentais que disponho, que todo feitiço deve ser analisado nos moldes do binômio *oneiraiteton/oneiropompos*, mas que a estrutura lexical constitui um operador transversal e decisivo na constituição estatística dos feitiços, ainda que isso contradiga a retórica explícita ou os temas aparentes (nominais ou “intencionais”) de cada fórmula. É precisamente nesse tensionamento entre pragmática e léxico, mostrado pelo modelo, que aparece uma dimensão nova e interessante de investigação: o modelo permitiu identificar zonas constitutivas disfuncionais dentro da própria dimensão léxica que o ponto de vista temático e intencional não conseguia demonstrar.

A consequência disso é, por ora, pelo que me interessa aqui, puramente formal. Diante desse comportamento das fórmulas oníricas em papiro (algumas operando com funcionamento interno estável, convergente; e, outras, de maneira híbrida, paradoxal), podemos pressupor que outros feitiços do *corpus* geral da tese, ao menos alguns deles, não necessariamente obedecem a protocolos poéticos e narrativos *unificados*, contínuos, padronizados: além das diferenças tópicas evidentes entre eles (como é o caso entre *oneiraiteton* e *oneiropompos*), seria necessário analisar-lhes também o quadro “interno” no qual uma outra camada de sentido estaria, secretamente, em meio às tópicas e intenções, em operação<sup>323</sup>.

Neste sentido, a perspectiva de análise narrativa das fórmulas que se impõe não poderia ser apenas movida pelo acompanhamento linear dos sintagmas denotados nos textos: as camadas de significação podem operar por um tipo de sintaxe oculta, um conjunto no qual a superfície dos sintagmas é disfuncional em relação aos seus próprios elementos denotativos. Assim, um mesmo texto, uma mesma fórmula do *corpus* onírico escolhido, por exemplo, pode falar línguas “mágicas” diferentes, em camadas heterogêneas e simultâneas, de significado.

O que fica do exercício proposto é que a metodologia vetorial trabalhada no Apêndice II indica possibilidades de operação advindas, direta e estatisticamente, da *própria*

---

<sup>323</sup> Uma decorrência lógica seria analisar outros tipos “intencionais” de fórmulas (não apenas o *physikleidion*, como também o *thymokhatokon*, o *phylacterios* etc.) e avaliar se o funcionamento lexical também seria flutuante – tal como se apresenta nos casos relativos ao universo onírico. Isso, entretanto, escapa aos propósitos deste trabalho.

*semântica*: e não apenas (como seria o caso da aplicação de um *framework* formalista clássico, de tipo proppiano ou greimasiano, por exemplo) das *funções* (permutação, equilíbrio, oposição etc.) dos termos no seio da estrutura.

#### 4.7 Linearidade flutuante e coesão esparsa em algumas fórmulas oníricas dos PGM

Seria interessante complementar, a partir de um outro tipo de exercício, essa discussão da simultaneidade paradoxal de sentidos em algumas fórmulas oníricas do *corpus*, discutida no Apêndice II. Se pudemos perceber até aqui, ao menos em algum grau, disfuncionalidades no interior dos textos de algumas fórmulas mágicas oníricas (observada no contexto da leitura linear dos sintagmas), de que modo essas fórmulas responderiam à flutuação posicional (não linear) do mesmo tipo de léxico? Em outras palavras: e se mantivermos os mesmos sintagmas originais, apenas mudando seu lugar no interior dos textos?

O princípio metodológico adotado é bastante simples:

- a). Lemos uma fórmula mágica onírica da mesma maneira que lemos textos filosóficos, legais, científicos ou mesmo “literários” (em seu sentido trivial, claro) da Antiguidade; quer dizer, buscando sua significação baseando a leitura no tipo de inteligibilidade vinculada à linearidade, à sintaxe e à semântica convencional.
- b). Pergunta: o contrato interpretativo que rege diversos PGM é o mesmo que opera nesse tipo de leitura ordinária, linear, sintática?
- c). Proposta: inverter a ordem de inteligibilidade linear presente em uma fórmula onírica do *corpus* da tese e analisar o sentido resultante.

A partir da *inversão da ordem de leitura* (escolhendo uma ou várias possibilidades, ler de trás para frente, por sentenças, por colunas etc.), poderíamos elaborar uma comparação qualitativa entre a versão original e a transformada, identificando alterações semânticas, sintáticas, performáticas ou mesmo efeitos pragmáticos e mágicos do texto. Logo a seguir, cruzaríamos os dados a fim de comparar padrões lexicais, repetições, fórmulas, alterações estruturais, ou até mapear topologias discursivas diferentes que emergem da nova ordem.

O exemplo escolhido para o exercício de inversão foi a fórmula onírica PGM VII, 222–249 (ver o texto original no Apêndice I). Invertendo-se o texto do papiro em blocos de sentenças, ficaremos com o seguinte resultado:

τὸ δὲ ζῷδιον γέγραπτα[ι] ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς βίβλου.

ἢδη, ἢδη, ταχύ, ταχύ.  
χρημάτισόν μοι περ[ι] τοῦ δεῖνα πράγματος ἀψεύστως, ἀσκαγδ[α]λίστως,  
ἔλθε, κύριε,

Ἀνούθ: Ἀνούθ: μ̄.....ορα φησαρα η...

όρκ[ίζω σὲ κατὰ] τῶν β̄ ὄνομάτων σου  
 [δι]λ[ὰ] π[αν]τὸς καίεται· ὄρκίζω σέ, οὐκ ἀγνοοῦμεν·  
 Βησᾶς ἀμβλυωπός.  
 ὁ ἐν τοῖς ποσὶν ἔχων κεφαλὴν καὶ τὴν ὄρ[α]σιν,  
 σὺ εἶ ὁ ἀκέφ[α]λος θεός,  
 Ἀνούθ, Ἀνούθ: κατὰ τῶν β̄ ὄνομάτων σου ὄρκίζω σέ, δαιμων,  
 ἐν ἦ πάντα ἀναγορεύεις.  
 ἔγειρόν σου τὴν νυκτερινὴν μορφήν,  
 τῶν πρὸς κεφαλῆς τοῦ οὐρανοῦ λαλούντων καὶ ἀγρυπνούντων  
 τὸ <αἷμα> τῶν β̄ ἰεράκων· οὐκ εἶ δαιμων, ἀλλὰ  
 ἀ[ν]άστα, δαιμων· δὲν λέγουσιν Ἀνούθ,  
 ὥητίνης καὶ ἀσφάλτου, ὑπαγκώνιον πρὸς κεφαλῆς ἔχων  
 καὶ κατακείμενος ἐπὶ σορῷ,  
 σὺ εἶ ὁ ἐπὶ τῆς Ἀνάγκης Αρβαθίαω,  
 σὺ εἶ, <οὐ> τὸ στόμα διὰ παντὸς προσχέεται,  
 ὁ βροντάζων, ὁ ἀστράπτων,  
 τὸν ἐπὶ τοῖς ποσὶν ἔχοντα τὴν ὄρασιν·  
 τὸν ἀκέφαλον θεόν ἐπικαλοῦμαί σε·  
 λόγος ὁ λεγόμενος ἐπὶ τὸν λύχνον.

ἴνα μή σε πλήξῃ,  
 περίθου τὸ δὲ ῥάκος περὶ τὸν τράχηλον.  
 τῷ Ἰσιακῷ μέλανι ζωγραφίαν ἐμμάξῃς  
 καὶ νάρδῳ ἦ ροδίνῳ τὴν χειράν σου ἔξαλείψῃς, εἰ μή,  
 οὐκ ἀποχωρήσει, καὶ λέξει σοι ὁ θεός κ[α]ὶ ἥξει σου ἐγρηγοροῦντος σχεδόν·  
 τὴν χεῖ[ρά]ν σου περιβάλε μέλαν Ἰσιακὸν λαβόν  
 καὶ τὸν λόγον δίωκε μετὰ μέλανος γραφικοῦ γράφε,  
 καὶ ἐν αὐτῷ ἀπόθου πάντα λειώσας.

ῦδωρ ὅμβριμον, καὶ κιννάβαρι, καὶ χυλὸν ἀρτεμισίας μονοκλώνου  
 καὶ γάλα συκαμίνου, καὶ κορώνης, ὅμοιον  
 καὶ αἷμα περιστερᾶς λευκῆς, μίλτον λαβών.

Ὄνειραιτητὸν Βησᾶς

Tradução (livre) do material invertido:

O sinal está desenhado no início do livro.

Já, já, rápido, rápido.  
 Revela para mim sobre tal assunto, com veracidade, sem tropeço.  
 Vem, senhor,  
 ANOUTH, ANOUTH, ... ora PHESARA E ...  
 Eu te conjuro pelos teus dois nomes,  
 tu és, aquele cuja boca queima sem cessar;  
 não ignoramos: tu és  
 Besas, o de visão turva.  
 Aquele que tem, nos pés, a cabeça e a visão,  
 tu és o deus acéfalo.  
 ANOUTH, ANOUTH – eu te conjuro, *daimon*,  
 pelos teus dois nomes.  
 Na qual tu anuncias todas as coisas.  
 Desperta tua forma noturna,  
 dos dois falcões, que falam à cabeça do céu e permanecem despertos —  
 o sangue deles – não és um *daimon*, mas

levanta-te, *daimon*, aquele que chamam ANOUTH,  
 que tem junto à cabeça uma almofada  
 de resina e betume, e jaz sobre um caixão,  
 tu és aquele junto da Necessidade, ARBATHIAÔ,  
 tu és, cuja boca continuamente jorra,  
 o trovador, o lançador de raios,  
 aquele que tem a visão nos pés;  
 eu te invoco, *deus acéfalo* [Besas];  
 Fórmula a ser dita à lámpada:

Para que não te fira,  
 envolve o pedaço de pano no pescoço.  
 Com tinta isíaca negra, esfrega a pintura  
 e, se não apagares tua mão com nardo ou óleo de rosa,  
 o deus virá, e te falará, e não se retirará, se tu estiveres desperto.  
 Envolve tua mão com tinta isíaca negra,  
 e, com grafite negro, escreve,  
 e, depois de teres dissolvido tudo, deposita nisso.

Água de chuva, e cinábrio, e suco de artemísia de um só caule,  
 e leite de amoreira, e (sangue de) corvo, semelhante,  
 e sangue de pombo branco, e ocre vermelho, tendo tomado.

*Oneiraitētón* de Besas.

Comparado com o original do Apêndice I, o procedimento de inversão causou modificações, algumas evidentes, outras nem tanto:

- \* A unidade ritual conclusiva (ζώδιον γέγραπται...) do original manteve-se na inversão, mas desta vez como uma antecipação do fecho visual e geral do feitiço: mesmo com a inversão, o material permaneceu espelhando a estrutura genérica de um grimório.
- \* A unidade de súplica e vocativo (χρημάτισόν μοι..., ἐλθέ...) foi antecipada, funcionando como *proemium* do bloco invocatório. Ainda assim, a função dessas unidades performativas não mudou significativamente.
- \* O núcleo invocatório e nomeativo (linhas 235-245) foi mantido como centro estrutural invertido, já que essa parte é formalmente simétrica e resistiu às inversões.
- \* A parte instrucional e de preparação ritual (linhas 225-230) foi recuada ao final da nova versão, funcionando como *fundamento material* para o efeito invocado.

O levantamento estatístico dos *lemmata* da fórmula original indica o seguinte comportamento do feitiço – a frequência mínima considerada foi para os *lemmata* que aparecem ao menos 2 vezes no texto:

Termo	Freq.
Ἄνοιθ	5
δαίμων	3
ἔχω	3
θεός	3
ἀκέφαλος	2
Βησᾶς	2
γράφω	2
λαμβάνω	2
λόγος	2
λύχνος	2
μέλας	2
ὄνομα	2
ὄρασις	2
στόμα	2
χείρ	2



A visualização dos *lemmata* mais frequentes no feitiço original é a mesma que no feitiço invertido.

Nomes próprios como Άνοιθ, substantivos associados a entidades divinas (θεός, δαίμων, ἀκέφαλος), termos de agência (γράφω, λαμβάνω), órgãos sensoriais ou vetores da performatividade (στόμα, όρασις, χείρ), além de elementos rituais como λύχνος, compõem o núcleo léxico dominante da fórmula.

Logicamente, mantendo-se o conjunto lexical idêntico entre o original e a inversão, o levantamento estatístico (o número de vezes que cada *lemmata* apareceu no texto) permaneceu o mesmo. Em outras palavras, a contagem dos *lemmata*, nos dois casos, foi completamente insensível à ordem sequencial. Isso, apesar da aparente superficialidade da afirmação, não era evidente, pois, como sabemos, inversões podem alterar radicalmente o sentido do texto<sup>324</sup>.

Podemos sintetizar brevemente o efeito da inversão dessa maneira:

\* Por um lado, tomando-se como um dos objetivos do exercício a percepção de dominância lexical, de isotopias semânticas, de campos de recorrência, a análise deu resultado zero: o inventário lexical (a quantidade e a qualidade dos vocábulos), em si mesmo, não mudou.

\* Por outro lado, sendo o objetivo compreender estrutura, performatividade, coesão textual, relações gramaticais ou efeito mágico, a inversão colapsou apenas aparentemente essas dimensões. Neste caso, a estatística lexical também foi incapaz de capturar a dinâmica.

<sup>324</sup> Consideremos uma sequência lógica elementar: “O veneno foi ingerido. O homem morreu.”. Invertendo a ordem: “O homem morreu. O veneno foi ingerido.” Neste caso, os *lemmata* são rigorosamente os mesmos, a pontuação idêntica, mas a operação inverteu a relação causal, o tempo narrativo foi perturbado, e a inferência semântica se tornou ambígua: o que antes era uma consequência (morte pelo veneno) agora *pode* ser lido (o veneno ingerido) como irrelevante, redundante ou até sem vínculo com o evento anterior.

Isso sugere que o eixo performático-ontológico do feitiço – baseado na invocação de nomes (*Anouth, Besas*), na identificação de entidades (*deus acéfalo, daimon*), bem como na corporeidade ritual – mostrou-se resistente a operações de reversão topológica, mantendo-se estruturalmente robusto quando a sequência original foi modificada (ao menos, quando é invertida). Não se trata, portanto, de uma estabilidade discursiva baseada em progressão lógica, mas de uma resiliência interna e estrutural da linguagem da fórmula, enraizada na iteração de nomes, na nominalização extrema e na densidade dos elementos corporais e vocativos. Não colapsando a função da linguagem presente na fórmula, a inversão apenas redistribuiu seus polos de ativação.

Sendo assim, o texto da fórmula não se funda prioritariamente na coerência linear sintático-semântica, mas na coerência pragmática do gesto ritual e da performance exigida pela práxis: invocação de nomes próprios, manipulação de séries, repetições, enumerações, e presença de marcadores performativos (nomes, ordens, demandas, materiais, símbolos).

Algo análogo acontece quando invertemos narrativas de sonhos. Se recuperarmos o texto onírico da seção 4.1 acima, teremos o seguinte resultado:

Original: “Eu subia a escada, que estava em um tipo de submarino que continha muitas cadeiras de cinema e um armário de mogno. Um precipício se abria a cada vez que a garrafa era posta sobre a mesa da cozinha (a cozinha estava em meio às cadeiras) e eu não conseguia entender direito o que dizia o alto-falante dentro do armário de mogno. Do lado dele, um cachorro abanava a cauda para alguém com a cara de um senador conhecido e que tinha o rosto de meu pai quando era muito jovem”.

Inversão: “Um cachorro abanava a cauda para alguém com a cara de um senador conhecido e que tinha o rosto de meu pai quando era muito jovem. Do lado dele, o alto-falante dentro do armário de mogno, um precipício se abria a cada vez que a garrafa era posta sobre a mesa da cozinha (a cozinha estava em meio às cadeiras) e eu não conseguia entender direito o que ele dizia. Eu subia a escada, que estava em um tipo de submarino que continha muitas cadeiras de cinema e o armário de mogno”.

Vemos que a estrutura onírica também resiste à dissolução da coerência linear-sintática: a inversão preserva sua potência figurativa e sua lógica associativa (por justaposição, condensação ou substituição simbólica), mesmo rompendo a ordem anterior<sup>325</sup>.

---

<sup>325</sup> Essa estrutura não é uma *word salad* (do tipo “O piano da janela voa porque as esquinas estão descalças, e minha mãe respira círculos quando o açúcar pensa no muro”), uma vez que a narrativa onírica se constitui (ao menos se pretende) como o relato de uma experiência concreta e pretérita (ainda que corporificada no presente verbal) e pressupondo um universo referencial com certo tipo de coerência mínima – ao passo que o *word salad* é, em geral, apresentado como puro ato dentro de um presente absoluto, sem eixo espaço-temporal diferido, prescindindo de um universo referencial fora do próprio ato de escrita.

Já no caso da fórmula onírica do PGM, porém, o que estava em jogo, desde o início, não era a coerência imagética nem a cadeia simbólica que, tanto nas teorias antigas quanto nas modernas, conferem sentido psíquico ao conteúdo latente de um sonho, mas a funcionalidade do gesto ritual codificado. A eficácia da fórmula não depende exclusivamente da ordenação temporal ou lógica: parece residir, antes, na reprodução de núcleos performativos, cuja disposição pode ser reorganizada sem perda da eficácia textual esperada.

Na verdade, fica evidente que feitiço onírico do PGM nada tem a ver com o texto onírico descrito acima, nem com qualquer outro texto onírico da mesma categoria. Das cinco características notáveis no plano discursivo da narrativa onírica apresentada na seção 4.1, apenas a primeira, a *parataxe* (que fornece o efeito de fluxo descontínuo, de quebra do encadeamento lógico), é simultaneamente compatível com a fórmula onírica dos PGM. Nem a *topologia sequencial improvável* (submarino → cozinha → armário → precipício), nem a *condensação de elementos dispares* (senador com rosto do pai jovem), nem o *deslizamento de referentes* (junções que violam categorias ontológicas: animal ↔ humano, objeto ↔ espaço, espaço ↔ corpo), e poderíamos até mesmo descartar, de certa forma, embora seja menos evidente, a *abolição da causalidade* (as ações se sucedem sem motor lógico claro, organizadas por afinidade semântica, afetiva ou puramente sonora): nada disso, a rigor, está em jogo na práxis de PGM VII, 222-249 ou de sua inversão.

Assim, podemos reafirmar que, diferente do sonho, que produz sentido na oscilação entre imagem e deslocamento da ordem esperada dos sintagmas habituais, a fórmula onírica do PGM se torna funcional por condensação de comandos, iterações e aglutinações de signos operativos – mesmo sob nova ordem. Uma vez definida a inversão de PGM VII, 222-249 como parte do pacote de signos que pertence ao conjunto-universo pragmático das fórmulas, seu significado último é sempre soberano: se algo foge à ordem no conteúdo do texto, se algo não parece certo, se algo excede, se algo falta, se algo entra em conflito ou em contradição, esse algo será rapidamente absorvido como necessário à ordem misteriosa imposta pelo próprio texto.

Por conta disso, a linguagem da fórmula, ao contrário da linguagem narrativa ou argumentativa, ou mesmo a linguagem dos sonhos (que é altamente conectiva), tolera a

anulação da linearidade, sem que se desfaça o campo de sua ação pragmática<sup>326</sup>. Inverter a ordem de suas sentenças, portanto, não a desativa, mas apenas reconfigura a superfície de sua performance.

Evidentemente, essa operação permitindo que o conjunto lexical tolere, absorva ou até reintegre operações formais abruptas (inversões, colapsos sintáticos, desordens lineares, erros materiais), sem que seu estatuto de fórmula eficaz seja imediatamente colocado em questão, não pode ser estendida a todas as fórmulas dos PGM, pois certos feitiços (sobretudo quando se trata de material estruturado de modo mais litúrgico) dependem de narrativas baseadas na linearidade<sup>327</sup>. O mesmo ocorre, obviamente, com as narrativas que aparecem nos textos doutos “literários” e afins<sup>328</sup>.

<sup>326</sup> Pesquisas recentes, baseadas na análise de atributos de grafos de fala (*Speech Graph Attributes*, SGA) aplicados a relatos de sonho de indivíduos “saudáveis” (o grupo de controle [*control subjects*], neste caso, o grupo sem diagnóstico psiquiátrico), bem como de pacientes bipolares e esquizofrênicos, demonstraram que a conectividade lexical é uma das propriedades estruturais que mais claramente distinguem o sonho de indivíduos sem psicose daquele produzido em quadros esquizofrênicos. A metodologia pressupõe que os relatos de sonho, por sua estrutura narrativa não linear, são especialmente informativos, permitindo revelar com maior sensibilidade alterações no fluxo do pensamento. Os grafos são construídos a partir da sequência temporal de palavras, representadas como “nós” conectados por arestas dirigidas. Nos experimentos conduzidos, os indivíduos do grupo-controle produziram relatos de sonho mais conectados e densos do que seus relatos de vigília; pacientes bipolares, em fase maníaca, também apresentaram sonhos mais densamente estruturados do que seus relatos de vigília, com maior número de ciclos e maior grau médio de conexões. Em contraste, os pacientes com esquizofrenia exibiram conectividade reduzida e baixa recorrência tanto nos relatos de sonho quanto nos de vigília, com topologias empobrecidas e pouca variação entre os dois estados narrativos. Assim, os grafos derivados de relatos de sonho demonstraram ser mais informativos para o diagnóstico diferencial de psicoses do que os derivados de relatos de vigília. Ver: MOTA, Natália *et al.* “Graph analysis of dream reports is especially informative about psychosis”. *Scientific Reports*, v. 4, n. 3692, 2014. Disponível em: doi:10.1038/srep03691. Acesso em: 26 jun. 2025.

<sup>327</sup> Por exemplo, o *Oitavo Livro de Moisés* (PGM XIII, 1-343), o PGM XIII, 734-1077, ou a chamada *Liturgia de Mitra* (PGM IV, 475-829), longos procedimentos rituais que são, muitas vezes, construções preliminares necessárias à execução de fórmulas para diversos fins.

<sup>328</sup> Narrativas doutas (poéticas) seriam o caso mais extremo dessa obediência à linearidade, pois sua estruturação implica na existência e na performance de personagens (logo, de elementos “subjetivos”) na construção da ação. Nem o *Idílio II* (Φαρμακεύτριαι) de Teócrito (descrevendo os reclamos de amor de Simeta), nem o *Epodo V* de Horácio (com a velha Canídia sacrificando uma criança romana a fim de conseguir a atenção de seu amado), que descrevem a ação de feiticeiras criando filtros eróticos de amarração, resistiriam muito bem à ruptura da linearidade de narrativa apresentada nos poemas originais, tal como os conhecemos. Além disso, no contexto que interessa aqui, essas narrativas poéticas constroem o plano linear da ação a partir de personagens que, em princípio, *utilizam-se* de procedimentos malefícios apresentados de maneira relativamente genérica (não receituária): as narrativas descritas não são, *em si mesmas*, “mágicas”. Horácio usa feiticeiras no enredo de outros poemas (nas *Sátiras* I e II, e nos *Epodoi* 3 e 17), sempre no mesmo contexto. Ver PASCHOUD, François. “Horace, Epode 5: que signifie l’imprecation de Canidia?” *Quaderni Urbinate di Cultura Classica*, [New Series] vol. 4, p. 93-109, 1980; PAULE, Maxwell. *Canidia, Rome’s First Witch*. London/New York: Bloomsbury Publishing, 2017. Para o contexto latino geral, ver TUPET, Anne-Marie. *La magie dans la poésie latine*. Paris: Les Belles Lettres, 1976 (2ed., 2009). Para Teócrito, ver FARAOONE, Christopher. “The Performative Future in Three Hellenistic Incantations and Theocritus Second Idyll”. *Classical Philology*, v. 90, n. 1, p. 1-15, 1995; e HORDERN, J. H. “Love Magic and Purification in Sophron, PSI 1214a, and Theocritus’ Pharmakeutria”. *The Classical Quarterly*, v. 52, n. 1, p. 164-173, 2002.

No entanto, o tipo de exercício proposto poderia ser aplicado a praticamente todos os feitiços do *corpus* onírico da tese – e, na razão crescente de sua fragmentação, obteríamos resultados ainda mais consistentes. Vejamos esse exemplo, altamente fragmentário (*Suplementa Magica*, 85, 41-44):

[41] ὄνειρετησίᾳ.  
 γρ(άψον) τὸ ὄνο(μα) [το]ῦτ[ο εἰ]ς χαρτάριον  
 ἥ εἰς φύλλ[ο]γ ....ς καὶ ἐπι[..]ας  
 [44] δι.ανα..[.]....[..]..τη[..]....[

[41] Indução de sonhos.  
 Escreva este nome em um pedaço de papiro  
 ou em uma folha... (?)  
 e consagra (?)  
 (?)..

Invertendo-se o texto, temos:

[44] δι.ανα..[.]....[..]..τη[..]....[  
 ἥ εἰς φύλλ[ο]γ ....ς καὶ ἐπι[..]ας  
 γρ(άψον) τὸ ὄνο(μα) [το]ῦτ[ο εἰ]ς χαρτάριον  
 [41] ὄνειρετησίᾳ.

e consagra (?)  
 em uma folha ... (?)  
 em um pedaço de papiro escreva este nome  
 Indução de sonhos

Ao invertermos a posição de cada termo, a alteração do conteúdo transformou a ὄνειρετησίᾳ [“indução de sonho”], de paratexto (no original) em uma espécie de *nomen sacrum* (na inversão) para onde se dirige a práxis. Ainda assim, poderíamos pressupor a economia geral do procedimento pela denotação da intencionalidade: antes, no original, ela aparecia no cabeçalho; agora, na inversão, ela aparece como *nomen sacrum*, uma “divindade” que anunciaría, mesmo na condição de divindade, o propósito prático da fórmula. A coerência e o sentido concreto do original e da inversão continuam existindo, ainda que *esparsamente*: teremos, no original, uma tipologia (ὄνειρετησίᾳ, um envio de sonho, no original) ou, na inversão, um nome (mas que informaria ainda assim a tipologia); uma práxis (“escreve o nome (?) em um pedaço de papiro”), que seria comum tanto ao original quanto à inversão; e um destino (no texto original) ou uma origem da ação (“consagra”, na inversão). Se não podemos dizer que a fórmula onírica invertida trate da *mesma coisa* que a fórmula original, ela não se perdeu *enquanto* fórmula onírica “mágica”. Deste modo, se reduzida aos extremos, mesmo significando coisas diversas, trata-se de uma

linguagem que opera em unidades densas e modulares, pouco dependentes da sequência sintática tradicional.

Estatisticamente, claro, como já insisti, a inversão pura e simples (o vocabulário permanece o mesmo, qualitativa e quantitativamente) não muda a dominância léxica, as isotopias semânticas, os campos de recorrência. Entretanto, do ponto de vista da estrutura, da performatividade, da coesão textual, das relações gramaticais, da lógica, dos pressupostos e dos efeitos (pretendidos) da *práxis* mágica, a inversão permitiu observações hermeneuticamente produtivas. Deste modo, as novas associações, os deslocamentos das invocações, das permutações das *voces magicae*, os novos paradoxos internos criados pela inversão do texto etc. não invalidaram, ao menos para nós, o caráter paratático, os encadeamentos não subordinativos, a hipertrofia da enumeração sobre a articulação proposicional (a prevalência da série sobre a proposição, se quiserem), a permissividade combinatória, e sobretudo a obscuridade normalmente atribuída aos textos (sobretudo nos documentos mais fragmentários)<sup>329</sup>.

Antes de iniciar a parte conclusiva, creio que uma última reflexão sobre o método seja importante. O procedimento vetorial apresentado no Apêndice II, e complementado com as ações descritas nesta seção, não é exatamente um procedimento silogístico: se ele serviu para desenvolver ideias e argumentos, ele mesmo não se constituiu enquanto estrutura argumentativa *per se*. Isso porque todas essas operações e experimentos serviram não para provar um ponto de vista, mas para mostrar uma economia de funcionamentos em um determinado espaço estipulado *a priori*.

Talvez uma imagem possa esclarecer melhor esse ponto<sup>330</sup>. Seria mais ou menos assim: peguei um forro de cama com elástico e o joguei sobre o *corpus* selecionado de PGM. Cada experimento, cada operação metodológica feita, significou uma puxada no elástico e um aperto no *corpus* – proporcionando uma percepção diferente do resultado. Isso foi feito de tal maneira que, ao fim, o forro mostrou um objeto ocupando um espaço em seu interior.

---

<sup>329</sup> Não tratarei desse aspecto aqui, mas, estilisticamente, a inversão também preserva diversos dispositivos presentes no original e que fazem parte integrante da envergadura geral das fórmulas (oníricas ou não): por exemplo, diversas anáforas, juntamente com paralelismos e ressonâncias típicas de hinários e litanias (como “σὺ εἶ... σὺ εἶ...” e “Ἄνθρωπος, Ἄνθρωπος, ἀσκανδαλίστως” / “Ἄνθρωπος, Ἄνθρωπος, ταχύ etc.), que reforçam o chamado responsorial das entidades preternaturais, foram totalmente preservadas na inversão e constituem parte significativa do funcionamento da *práxis* em ambos os casos.

<sup>330</sup> Depois que escrevi isso, me dei conta de que essa imagem não é original – mas, infelizmente, não tenho condições de identificar a fonte. O que me vem à cabeça seria uma metáfora que Artur Avila utilizou para descrever uma pesquisa de Carlos Gustavo Tamm Moreira, do Impa (cf. SALLÉS, João M. “Artur tem um problema”. *Piaui*, n. 40, janeiro 2010). Embora tenha conseguido acesso ao artigo, a imagem não está lá.

Fisicamente, eu sei o que reuni e o que estaria lá dentro: os 18 feitiços do *corpus* onírico da tese. Mas, quimicamente, a reunião produziu, lá dentro, um objeto novo. Eu não consigo *ver* esse objeto, o forro é opaco, não me permite: ainda assim, mesmo que eu não saiba exatamente no que o material se tornou, consigo perceber sua existência, o espaço que ele ocupa, sua forma, como ele pode ser manipulado, o que acontece quando se aperta mais o elástico em um canto que em outro. Deste modo, os procedimentos adotados não visam provar nada, mas antes adotar estratégias topológicas de apreciação de sua plasticidade. Talvez essa plasticidade, que não é necessariamente silogística, mas estatística, seja aquilo que tenha sido realmente interessante de valorizar nesse percurso.

#### 4.8 Conclusões provisórias

Com tudo isso em mente, o exercício de inversão permitiu valorizar o *corpus* onírico da tese como um tipo de texto reticular: construído não em sequências lineares nem em hierarquias rígidas, mas em nós (ou unidades) conectados por relações múltiplas, não necessariamente ordenadas. É um modelo em rede, estrutural, centrado em núcleos gravitacionais (nomes divinos, objetos, invocações, comandos etc.), onde a importância de cada elemento depende de suas conexões internas e contextuais, e não de sua posição fixa numa cadeia linear. Essa estrutura é, em princípio, paratática, em oposição a modelos hipotáticos (baseados em subordinação); modular, em contraste com a discursiva sequencial; e frequentemente não-orientada, ou seja, não exige direção temporal, lógica ou argumentativa.

Se pensarmos a partir de uma linguagem mais filosófica, por assim dizer, podemos sustentar que uma possível *katalepsis* (a apreensão da forma, do nome, da função etc.) decorrente das fórmulas ocorreria não por progressão (linear), mas emergindo de uma espécie de disposição agregativa<sup>331</sup>: em vez de silogismos, o que vemos são parataxes de fórmulas, enumerações de materiais, comandos imperativos, acumulação de epítetos e nomes divinos (*onomata*). Deste modo, um modelo de gramática onírica dos PGM (neste caso, restrita ao material apresentado no *corpus*, claro) diferiria da dependência estrita da gramática da língua ordinária, na qual outros textos narrativos (incluindo os do próprios

---

<sup>331</sup> Sem entrarmos em discussões infinitas, podemos dizer que, nos discursos lógicos ou científicos, ao menos idealmente, a forma comum de uma *katalepsis* se daria por progressão linear, com base em organização proposicional, encadeamento sintático, regime de causa e consequência, argumentos e provas.

PGM, aqueles apresentando rituais complexos) assentam sua performatividade: em nosso caso, baseada mais em paralelismo, isotopia, iteração (pela conquista paulatina da repetição), nomeação (divina, natural, objetal e preternatural) e encadeamento associativo do que em sintaxe proposicional.

No caso de PGM VII, 222-249, há nomes divinos isolados (Ἄνουθ, Βησᾶς, θεὸς ἀκέφαλος [Anouth, Besas, Deus acéfalo]); comandos autônomos (γράψον, ἐπικάλου, χρημάτισον [escreve; invoque; dá um oráculo]); sequências enumerativas de materiais (μίλτος, αἷμα περιστερᾶς, κιννάβαρι [terra vermelha; sangue de pomba; cinábrio]); marcas visuais (γράφε ἐν αὐτῷ... τὸ ζώδιον γέγραπται [escreve nele... o zódion gravado]); indicações de gesto (περίβαλε τὴν χεῖράν σου, ἔγειρον, ἀνάστα [estende a tua mão; levanta; ergue-te]): e cada uma dessas unidades não precisa necessariamente da anterior ou da seguinte para produzir seu efeito ritual. No contexto, a inversão λαβών καὶ τὸν λόγον δίωκε μετὰ μέλανος γραφικοῦ γράφε... [E, pegando a palavra, escreve com tinta de preta...], por exemplo, mesmo com certo ruído sintático, poderia perfeitamente ser entendido como parte de uma fórmula dos PGM.

Assim, essas unidades estão conectadas não apenas porque dependem da gramática ordinária da língua, mas porque também pertencem ao mesmo campo operativo e genérico das fórmulas. Na verdade, a ordem seria aqui secundária em relação à sua presença formal, e sua densidade existe no conjunto universo criado pela práxis – razão pela qual a inversão, recombinação ou dispersão dessas unidades não anula sua potência funcional. Fundamentalmente, podemos dizer que seus componentes operam como *módulos semânticos ou pragmáticos autossuficientes*.

No exercício com PGM VII, 222-249, comparada a inversão com o original, a quebra da linearidade fez emergir novas sequências que não teriam sido construídas “racionalmente” pelos praticantes ou pelo *expert*, mas que, curiosamente, não conseguem escapar do conjunto-universo referencial da própria práxis: o novo texto resultante, apesar de relativamente incongruente, pode ser perfeitamente interpretado no contexto dos efeitos da linguagem presentes nas fórmulas: extáticos, glossolálicos, ou mesmo de um tipo de *koinonia* (no sentido “místico” do termo, tipo de efeito que, de certa forma, entra em cena em feitiços engajados com invocações e preces) – o que talvez até amplifique aspectos presentes, mas não totalmente explícitos, no texto original.

Com base nos resultados obtidos no Apêndice II, por sua vez, duas consequências adicionais podem ser exploradas. A primeira é metodológica e diz respeito ao valor

heurístico do modelo vetorial. A segunda é hermenêutica e diz respeito à instabilidade categorial das fórmulas, sobretudo quando submetidas a operações de reescrita ou recontextualização.

Do ponto de vista metodológico, o modelo vetorial permitiu verificar, a partir dos dados fornecidos, que a estrutura lexical de uma fórmula pode ser dissociada de sua função manifesta, sem que isso implique erro ou inadequação – ao contrário, tal dissociação pode revelar camadas latentes de coerência formal, detectáveis apenas quando se extrai a fórmula de seu campo semântico imediato e se projeta sua topologia lexical em um espaço funcional mais amplo. A fórmula não é, portanto, *uma unidade semântica fechada*, mas *um vetor em um espaço de intensidades léxicas* que podem ser comparadas, reclassificadas ou até recombinações. Tal perspectiva relativiza o peso da intencionalidade explícita (presentes nos cabeçalhos ou em paratextos) e incorpora à análise o plano da materialidade distributiva dos signos.

Do ponto de vista hermenêutico, os testes realizados com o *physikleidion* mostram que a reescrita de uma fórmula não conduz necessariamente à sua deformação ou à sua falsificação. Ao contrário, ao preservar os mecanismos estruturais da práxis (sequência de comandos, uso de nomes, gestos rituais, objetivos de transferência ou recepção), a recombinação lexical (feita com a IA) pôde gerar novos textos totalmente coerentes com o sistema simbólico dos PGM que analisamos. Isso autoriza a pensar as fórmulas não como “textos sagrados” fixos, mas como *unidades flexíveis*, iteráveis, sujeitas a variações formais que não comprometem seu estatuto pragmático. O próprio modelo vetorial mostrou que a reescrita onírica do *physikleidion*, mesmo operando com uma intencionalidade maleficial declarada, foi reconhecida como pertencente ao campo dos *oneiraiteta* – indicando-se a importância da organização lexical sobre a finalidade nominal da fórmula.

Por fim, a convergência entre essas duas perspectivas permite avançar uma hipótese de trabalho: as fórmulas tratadas aqui não são apenas artefatos rituais codificados, mas operadores semânticos em um sistema dinâmico de variações, cujas propriedades estruturais podem ser analisadas formalmente, de modo relativamente independente de sua origem ou denominação. Nesse sentido, o uso de modelos vetoriais e experimentos de recombinação textual não apenas ampliou as possibilidades analíticas, mas também contribuiu para uma teoria (uma teoria modesta, vejam bem) dos PGM oníricos como unidades combinatórias, onde o sentido emerge da articulação entre forma e função, e não da adesão a categorias pré-definidas.

Não sendo necessariamente estruturas internamente unívocas, as fórmulas oníricas funcionam como dispositivos que, para o cumprimento de suas promessas, provavelmente apostam tanto, ou mais, na performance do praticante que na própria textualidade. Talvez esteja na flutuação interna dos textos, no vácuo deixado pela indefinibilidade do paradoxo entre intenção e léxico, que esteja o lugar e a força do praticante, onde ele deve agir para definir, de fato, a qualidade intencional da fórmula e da operação que ele conduz.

#### 4.9 Generalizações

Uma vez estabelecidos esses pontos essenciais, podemos finalmente fazer algumas observações mais gerais. Em primeiro lugar, a mais radicalmente maléfica das fórmulas oníricas do *corpus* da tese não abole o espaço-tempo no qual sua práxis se insere: nesses textos, a práxis é justamente a busca pelo desvio pontual da *physis*; não é construída, ela mesma, sobre esse desvio. Em outras palavras, em nenhum momento, o mundo ao qual esses textos se reportam é irregular, desregrado ou sem sentido. Pelo contrário, as fórmulas só existem porque o mundo para o qual elas foram feitas é regular, contínuo, previsível: a função da práxis é contornar, fazer desviar, quebrar momentaneamente, essa regularidade. A “natureza” intrínseca do sonho (onde ele acontece, o que ele implica) não muda: ele permanece na psique; o que muda é que um sonho (uma narrativa, no final das contas) manufaturado na psique de alguém pode ser enviado à psique de outrem. Contrariando, portanto, um lugar-comum antropológico ainda persistente, não há nada de ilógico ou primitivo nesse *mundo*: há, antes, descompasso entre seu funcionamento (fundamentalmente opaco), os limites e as categorias disponíveis para lidar com ele, e as patéticas, demasiado otimistas, expectativas de sucesso em sua manipulação.

Em segundo lugar, dadas as posições dos teólogos, filósofos e médicos, que, de certa maneira pressupõem um sistema ético para validar ou, em geral, condenar o tipo de prática descrita nos PGM, quando analisamos os documentos fora desses domínios doutos encontramos um funcionamento que não aponta nessa mesma direção. Os exemplos oníricos encontrados nos PGM não trazem, nem a implicam necessariamente, nenhum tipo de análise ética, não fazem menção direta a qualquer tipo de disciplina (estoica, epicurista, cristã etc.) de controle do *self* a fim de dominar ou compreender o sonho. Se, nos PGM, em geral, a dimensão *individual* é explícita – pois as fórmulas e rituais concernem exclusivamente aos *indivíduos* (em nosso *corpus*, por exemplo, os textos não pressupõem nem tratam dos sonhos

nas castas, gêneros ou etnias, ao menos não de modo direto) –, é também evidente que os papiros nunca tratam da relação “espiritual” dos *indivíduos em relação a si mesmos* e/ou ao *domínio de suas próprias emoções ou comportamentos anímicos*. Neste sentido, os feitiços oníricos, aparentemente, assim como os outros feitiços dos PGM, não implicam em (nem dependem de) práticas ascéticas individuais (no entendimento das tópicas hadot-foucaultianas do cuidado de si e similares), ainda que uma concepção bastante ampla de ascese possa ser inferida aqui e ali<sup>332</sup>.

Em terceiro lugar, se consideramos que a dinâmica geral dos PGM diz respeito a elementos antropológicamente entendidos como de caráter “mágico” – logo, para todos os efeitos, a um campo disciplinar e/ou epistêmico que definiríamos hoje como pertencendo, *grosso modo* e sem entrar em longas elucubrações teóricas, ao universo das práticas “religiosas” –, boa parte dos papiros, incluindo-se aqui os exemplos acima, é muito “laica” em seus objetivos mais imediatos e concretos. O que os PGM da nossa amostragem nos apresentam neste sentido, na verdade, são *usos práticos do sonho*, não implicando, para isso, em nenhuma referência ritual ou confessional particular para serem realizados – ainda que, aqui e ali, os textos se referiam sincreticamente, por exemplo, a personagens do panteão judaico-cristão, como Moises, os Arcanjos ou mesmo Jesus (o que poderia indicar, apesar de pouco provável, certo pertencimento a determinadas práticas, associações, rituais preestabelecidos etc.)<sup>333</sup>.

Toda essa praticidade aponta para uma pragmática radical. Considerados sob esse aspecto intrínseco, desta vez não apenas ético, mas também *moral* (entendido o “moral” aqui não propriamente em relação aos objetivos, pois o “maléfico” visaria “fazer o mal”, logo,

<sup>332</sup> A definição de Richard Valantasis continua operacional, neste caso: “[ascese é o conjunto de] performances within a dominant social environment intended to inaugurate a new subjectivity, different social relations, and an alternative symbolic universe” (cf. VALANTASIS, Richard. “Constructions of Power in Asceticism”. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 63, p. 775-821, 1995). No sentido de Valantasis, o de comportamentos seletivos visando garantir pertencimento ou separação, as práticas dos PGM implicariam talvez uma ascese difusa, ao menos no que é requerido pela performatividade do gesto necessário à práxis: certo comportamento do praticante (referido nas fórmulas como “Fulano”) diante da repetição das receitas descritas nos manuais, que não foram escritos por ele nem para ele em particular – repetições requeridas funcionalmente pelo *sistema* que dá sentido à sua realização. As fórmulas mudam, as exigências também, o comportamento a ser efetuado pelo praticante nunca é o mesmo: mas a necessidade de *performance* e de certo comprometimento pontual permanece, apesar dessa heterogeneidade. Sendo assim, as fórmulas parecem implicar, ao menos durante sua realização, em certo engajamento performático – indicado, aliás, nas próprias fórmulas (“deite assim”, “faça isso”, “olhe para o poente” etc.).

<sup>333</sup> Como disse anteriormente, existem papiros com longas introduções rituais, que conduzem, em certo momento, ao campo onírico (p.ex., PGM III, 1-164). Entretanto, esses feitiços são genéricos, com um amplo espectro de finalidades, o trabalho de manipulação dos sonhos sendo apresentado de modo breve e indistinto em relação a outras demandas (sexuais, econômicas etc.), e, por conta disso, não entraram no *corpus* onírico da tese.

algo que soaria “imoral” para nós, mas do ponto de vista estrito de uma moralidade como condição *preliminar* necessária à práxis), os feitiços são, surpreendentemente, neutros. Em geral, o “mantenha-se puro” das fórmulas (como em PGM VII, 725), que poderia se referir a instâncias de caráter ético (sexual? associativo? alimentar?), aplica-se, na verdade, a ações *durante* a práxis e não ao caráter ético ou moral anterior ou posterior dos praticantes. Donde se depreende que as fórmulas estão ali, acessíveis, virtualmente, a qualquer gênero, qualquer casta, qualquer indivíduo, “pagão” ou “cristão”, bom ou mau, mocinho ou bandido, moralmente correto ou não<sup>334</sup>.

Podemos até imaginar (naquele exercício sempre perigoso de projeção antropológica) se realmente o praticante precisaria, de fato, ser crente ou não nos poderes concedidos pelas fórmulas – neste caso, levados involuntariamente aos feitiços por circunstâncias extremas, pela bancarrota, pelo desgraça social, pelo desespero<sup>335</sup>.

Portanto, aparentemente, as fórmulas foram criadas para dar conta das interconexões dos indivíduos diante de outros indivíduos e das estruturas sociais e culturais que lhes são contemporâneas e às quais eles permanecem indissociavelmente ligados. Será necessário tratar essas interconexões – que, em seu conjunto, constituem a “densidade” (os elementos às vezes imperceptíveis da cultura e que nos escapam em sua integralidade e função) – se

---

<sup>334</sup> Isso é uma característica das epistemes pa utadas em “conhecimento receituário” (eminentemente prático) e não em silogismos e operações dedutivas em geral: uma vez estabelecida a receita (o procedimento ou síntese modelar), aplica-se o modelo sem a necessidade de se entender ou averiguar o processo. “Sendo a vida cotidiana dominada por motivos pragmáticos, o conhecimento receitado, isto é, o conhecimento limitado à competência pragmática em desempenhos de rotina, ocupa lugar eminente no acervo social do conhecimento. Por exemplo, uso o telefone todos os dias para meus propósitos pragmáticos específicos. Sei como fazer isso. Também sei o que fazer se meu telefone não funciona, mas isto não significa que saiba consertá-lo, e sim que sei para quem devo apelar pedindo assistência. Meu conhecimento do telefone inclui também uma informação mais ampla sobre o sistema de comunicação telefônica; por exemplo, sei que algumas pessoas têm números que não constam do catálogo, que em certas circunstâncias especiais posso obter uma ligação simultânea com duas pessoas na rede interurbana, que devo contar com a diferença de tempo se quero falar com alguém em Hong Kong, e assim por diante. Todo este conhecimento telefônico é um conhecimento receitado, uma vez que não se refere a nada mais senão àquilo que tenho de saber para meus propósitos pragmáticos presentes e possíveis no futuro. Não me interessa saber por que o telefone opera dessa maneira, no enorme corpo de conhecimento científico e de engenharia que torna possível a construção dos telefones. Tampouco me interessa os usos do telefone que estão fora de meus propósitos, por exemplo, a combinação com as ondas curtas do rádio para fins de comunicação marítima.” (BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade. Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 63). Não tratei disso aqui, mas a dinâmica do conhecimento receituário liga estruturalmente, de maneira praticamente automática, a medicina dourada da Antiguidade às fórmulas dos PGM.

<sup>335</sup> Neste caso, isso não anularia o tripé estrutural lévi-straussiano. Apenas reforça a ideia de que a performatividade do feitiço precisa que o “não-crente”, ao menos momentaneamente, assuma uma posição no sistema que valida seu sentido geral e sua esperada eficácia.

quisermos ir além da minha proposta, e entender os textos fora das categorias narrativas e semânticas às quais me mantive atrelado neste trabalho<sup>336</sup>.

Logo, se o universo onírico mostrado nos PGM diz respeito, quase que exclusivamente, ao *indivíduo*, este é mostrado sempre em luta, não consigo próprio (com sua “consciência”, com seu “eu”, com sua “subjetividade”), mas com o meio ambiente social que se infere e se destaca, como pano de fundo, dos próprios textos que lemos. E é essa relação da análise do onírico – a saber, o lugar intersticial das fórmulas entre o *universal* e o *particular*, entre o *individual* e o *social*, todos paradoxalmente extraídos dos próprios textos – que interessa ter sempre em mente aqui e que permite, ainda que de modo indutivo e indireto, a observação e a análise das práticas relativas ao “universo mágico”.

---

<sup>336</sup> “Densidade” aqui no sentido usado por Clifford Geertz a propósito das dificuldades inerentes ao trabalho antropológico de campo. Os aspectos “densos” são as situações que não precisam ser socialmente demonstradas, porque são evidentes por si para o grupo ao qual elas se referem. A parte que constitui a “densidade” social é sempre subjacente, comum, ordinária e, por isso mesmo, praticamente impossível de ser detectada pelos observadores que estão de fora da experiência vivencial da cultura. O caráter complexo dos fatores culturais, seu jogo entrelaçado e superposto, ao mesmo tempo ordinário (isto é, quotidiano e público), mas “irregular e inexplícito” – quer dizer, intraduzível ao mesmo tempo em que comum a todos os que pertencem a uma dada cultura –, sintetiza, por sua vez, a dimensão densa que subjaz ao trabalho perpetuamente *interpretativo* (e nunca puramente “observador”) do antropólogo em campo. Embora a “densidade” seja um dispositivo teórico proposto por Geertz para pensar o campo antropológico sincrônico ao antropólogo, trata-se de uma ideia interessante quando aplicada aos textos antigos, cujo funcionamento “denso” também é opaco a seus observadores, tanto pelo caráter material e fragmentário dessa cultura quanto pela dimensão semântica, que não consegue ser imediata ou retoricamente equivalente ao estado significante dos textos e de sua transmissão material (manuscrita ou impressa). Em outras palavras, “densidade” adquire um sentido ainda mais urgente quando tentamos entender aquilo que suposta e historicamente “nos” constitui (uma cultura letada que estaria em “continuidade conosco” desde a Antiguidade), mas que na verdade está irremediavelmente perdida para nós. Cf. GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, cap. 1.

## 5 CONCLUSÃO

É difícil dar a esta conclusão um caráter técnico de fechamento, uma vez que os três capítulos anteriores trataram de forma totalmente independente três conjuntos diegéticos distintos, usando, em cada caso, metodologias diferentes. No entanto, não seria equivocado dizer que, estando a unidade do trabalho apenas na temática geral (em última análise, o sonho como forma de intervenção extralinguística e informacional em diversos momentos da Antiguidade), e mesmo não havendo propriamente uma tese geral, há microteses, pequenos *insights*, prospecções e mudanças táticas (sobretudo no terceiro capítulo, na incorporação de um terreno novo para nós, o das *Digital Humanities*, no horizonte dos estudos clássicos e nas faculdades de Filosofia) que permitem estabelecer certo lugar qualitativo em sua elaboração. Embora talvez isso não caracterize formalmente o que é esperado de uma tese, o trabalho aponta para alguns procedimentos iterativos, que ganham força uns diante dos outros. Uma jornada de mil milhas começa com um único passo, dizia o velho Lao Tsé. Sacrifiquei a hipótese geral em favor da intuição, a forma convergente, centripeta, em favor da serendipidade, e o resultado foi se estabelecendo no rastro dessas construções heterogêneas.

Se, apesar disso, ainda insistirmos na possibilidade de uma reflexão comum ao material apresentado aqui, talvez ela esteja no fato dos capítulos terem criado, como efeito de justaposição, um breve e limitado “atlas” de formas oníricas. Sua reunião se justifica mais como uma cartografia de formas, do que como uma exposição sistemática; mais como um compêndio de anatomia comparada, onde diferentes órgãos são explicados, mas não se chega nunca à compreensão do que seria o *sistema*. Esse sistema existe mesmo? Não faço ideia. Sob diferentes regimes de linguagem, função e materialidade, o sonho (seja como narrativa mítica, como inscrição votiva ou como encantamento), atuou aqui como um *leitmotiv* para a percepção dos gestos e convenções que atravessam os modos como os humanos se relacionaram com a pluralidade de sentidos da “psique” (entendida como um local de trocas, de relações, de subordinações e de combates).

Desta forma, o balanço que se poderia fazer do trabalho (é bom assinalar que ele foi composto em momentos muito diferentes, desde a pandemia de Covid-19) leva ao entendimento do sonho como uma espécie de operador no quadro de hierarquias e configurações que ligam o mundo externo ao indivíduo. O que os textos aqui reunidos sugerem – cada um à sua maneira, claro – é que o sonho opera como uma interface, um meio

(muitas vezes frágil e inconsútil) de mediação entre o que escapa à linguagem e o que pode ser dito ou registrado. Se, de um lado, ele é uma mensagem (que pode ser lida através de hermenêuticas que valorizam o transporte informacional que vai do emissor ao receptor), o sonho se apresenta também, nesses contextos, como um *gesto*, que tanto pode confirmar a ordem do mundo (como nos épicos), quanto traduzi-la em terapêutica, sob uma assinatura que reúne o passado, o presente e o futuro (como nas estelas), ou até mesmo distorcê-la propositadamente (como nas fórmulas oníricas). Nessa diversidade de atuações diante da ordem do mundo (ou ordens do mundo, na medida em que cada conjunto de operações implica ou produz um mundo diferente, em última análise), os sonhos não se definem somente por uma única função, mas por uma plasticidade operacional frente aos regimes de verdade que os circunscrevem e que a eles recorrem.

Nesse movimento, não me interessou a validação do fenômeno onírico no plano dos estudos da religião antiga, das possíveis dimensões iniciáticas, dos rituais, e de tudo aquilo que denominaríamos de “sagrado” (à maneira de Eliade, Kerényi e outros autores que buscaram pensar uma “experiência religiosa” em termos simbólicos, arquetípicos ou transculturais)<sup>337</sup>. Também não me interessei propriamente pela análise dos conceitos doutos que explicariam a ontologia e o sentido de tudo o que tem a ver com o onírico – exceto quando essas análises puderam ser funcionais. De modo geral, nos textos tratados, eu permaneci no plano da linguagem e da expressão narrativa e me concentrei o máximo que pude, sobretudo nos capítulos 2 e 3, em documentos não doutos (ao menos não explicitamente doutos). Se era para analisar alguma coisa, que fosse de modo marginal; e nada mais marginal do que o geral, o que é generalizado, o que os registros mostram *ser rizomático entre as castas*, e, talvez por isso mesmo, no plano intelectual, aquilo que configura o registro do que os doutos desconfiam.

---

<sup>337</sup> No dia da defesa da tese, a Prof. Marcela Cibella de Oliveira – dado que a sequência do texto final considera o onírico em Homero (cap. 1) como algo em diálogo com o plano divino; nas estelas votivas, o texto (cap. 2) se volta para a discussão entre o público e o privado; e, nos PGM (cap. 3), o texto valoriza o essencialmente privado, com os deuses praticamente exercendo um papel meramente funcional nas fórmulas – questionou se à apresentação concreta dos três capítulos não corresponderia uma *laicização* progressiva da minha análise e, em último caso, da própria magia. Respondi que, do ponto de vista temático, isso era um efeito residual do modo como a tese foi reunida. O texto foi construído de modo relativamente aleatório no que diz respeito ao desenvolvimento dos capítulos. Eu poderia, por exemplo, trocar os capítulos 2 e 3 de lugar e essa cadência se perderia. No mesmo sentido, agora do ponto de vista hermenêutico, também não se tratava de uma *intentio auctoris*: os deuses foram saindo de cena porque o acento da análise foi para o campo da linguagem, e, mais ainda, para o campo da matematização. Mantendo-se, porém, a coerência teórica, uma vez apresentada a sequência final dos três capítulos, tal movimento de laicização existiu, ainda que involuntariamente – e, ao menos no que diz respeito ao texto efetivamente terminado, eu o indicaria aqui, de fato, como uma consequência da operação geral das metodologias aplicadas.

Seria inútil resumir, no detalhe, cada um dos três capítulos, a esta altura já lidos, da tese; mas posso insistir em um aspecto mais específico, presente em todos eles, que é a relação estabelecida pela triangulação entre deuses, sonhos e seres humanos. Assim, talvez, a heterogeneidade das abordagens encontre um sentido comum mais evidente. É claro, não pude escapar do clássico retorno *ad fontes* e precisei voltar ao bom e velho Homero para entender melhor o onírico diante dos recursos mais basilares da cultura e da língua (no trabalho como um todo, como é facilmente perceptível, os textos são quase sempre todos gregos). Ainda assim, no capítulo 1, analisando os textos homéricos, tratei o sonho, na verdade, como uma mensagem: e, quando proveniente dos olímpicos, esta é unívoca e hierárquica; um tipo de narrativa que, por diversas vias, reatualiza as cenas de autoridade e da comunicação pessoal dos humanos com os deuses; e, por esse mesmo motivo, enquanto um tipo de *commodity*, plena e exata em sua própria fenomenologia, renuncia a qualquer mediação onirocrítica.

No capítulo 2, no entanto, dei o passo para fora da circunscrição puramente douta, poética, “literária”, filosófica. As narrativas oníricas que analisei colocam o sonho na origem de um gesto público, pervasivo; regulado por convenções epigráficas, claro, mas que indica uma instância fundamentalmente diferente da comunicação divino-humana da épica: ainda que em uma linguagem mais discreta, marcada por indeterminação, essa comunicação divino-humana, intermediada pelos sonhos, não se dá apenas com nepo-heróis privilegiados, filhos ou queridinhos de divindades olímpicas – ela é também partilhada, vejam só, com o comum dos mortais.

No capítulo 3, o sonho continua sendo entendido como uma informação, mas, enquanto objeto, é manufaturado, manipulado e, desta vez, serve a propósitos e agendas *puramente humanos*: as divindades são aqui, em quase todos os aspectos, subordinadas ao poder da linguagem, que se torna um elemento de desvio da normalidade das coisas e, no final das contas, de cooptação do próprio divino. Nesse processo, o sonho quase que perde completamente sua importância: é a linguagem que se sobressai, a linguagem é que se mostra um instrumento estupendo, altamente poderoso, pura *hybris*.

Diante da heterogeneidade da amostragem, os diferentes limites e as diferentes implicações metodológicas ficaram, do mesmo modo, mais evidentes. As peculiaridades materiais das fontes tornaram extremamente complexas comparações transversais: *narrativa épica*, transmitida no tempo por tradições manuscritas bizantinas, que distam mais de 1800

anos de “Homero”<sup>338</sup>; *epigrafia* de agradecimento, que confunde suporte e texto em um *constructo* espaço-temporal muito complexo; *fórmulas de malefício*, construídas sob paradigmas receituários e que depositam imensa esperança no futuro. Seria quase impossível, diante das implicações internas e externas, necessárias à articulação de linguagens e funções presentes nas fontes, falar de tudo isso em uma linguagem homogênea.

Entretanto, em larga medida, foi a insistência sobre a análise formal, servindo de ferramenta heurística nesses contextos tematicamente similares, ainda que funcionalmente dissonantes, que permitiu certo sentido de convergência. Se essa escolha foge, de certo modo, do tipo de análise conceitual esperada em uma tese de filosofia (a metodologia e o entendimento da semântica mudaram sensivelmente, de capítulo a capítulo, em função dos contextos), ela ajudou a manter o eixo temático sob controle. Foi por meio da análise formal – das recorrências lexicais, da arquitetura sintática, dos regimes de endereçamento etc. – que se tornou possível estabelecer uma base de comparabilidade mínima, ainda que tensa, entre formas tão distintas de textualização do sonho.

Essa aposta na forma não implicou na renúncia *a priori* à historicidade, mas indicou que, mesmo entre gêneros e suportes diversos, certas operações de estruturação do onírico – operações formais, visando o modo como os textos ocultam ou explicitam quem fala (apagamento ou presença dos agentes), como constroem sua própria legitimidade (invocação de autoridade) ou como dirigem seu efeito a alguém específico (constituição de um destinatário) – podem ser tratadas como variáveis estruturais, atravessando os registros oníricos analisados, ainda que sob formas às vezes intransponíveis entre si.

Do ponto de vista da triangulação divino-humana, as narrativas parecem conceder os créditos exclusivos da origem da informação (o sonho) aos deuses e aos *onomata*; e a recepção, por sua vez, aos humanos. Mas isso também é aparente, ou, no mínimo, complexo. Nas estelas votivas, o sonho é recebido por um sonhador, geralmente explícito; e proveniente de um agente divino, em geral, também explícito. Mas a mensagem, o sonho em si, é

---

<sup>338</sup> Seria legítimo interrogar até que ponto os copistas e escoliastas bizantinos da Renascença Macedônica (produtores do Venetus A, do Venetus B, do Laurentianus 32, entre tantos outros) permaneceram fiéis ao substrato dessas histórias, que eles manuscritamente transmitiram e que formam, em última análise, o “Homero” que conhecemos: histórias nas quais, à primeira vista, os seres humanos, sem qualquer intermediação teológica formal, encontram-se em proximidade direta e caprichosa com os deuses. Talvez, porém, a chave esteja justamente nisso: na épica, através do sonho, os deuses falam sempre aos comandantes, jamais aos comandados. Imaginemos, assim, um tipo de projeção divino-humana pagã e arcaica que a realze cristã de Bizâncio, em seu segundo esplendor (séculos IX-X), podia perfeitamente considerar como teologicamente aceitável – pois reafirmava, de forma indireta, em seus próprios sonhos e devaneios, a verticalidade sacral do seu próprio poder.

frequentemente elidida: por se tratar de um assunto privado, a estela se configura apenas como o código que atesta a existência da comunicação, não a comunicação em si. Nos PGM, embora haja um operador que executa o feitiço, a fórmula frequentemente se inscreve no impessoal ou em uma dinâmica multifacetada: sua origem não são os deuses, mas a *expertise* do especialista que compôs o manual e ensina a controlar os deuses; o “sujeito” final, que age na cena, é composto tanto pelo praticante (o indiferente Fulano ou Beltrano indicado de maneira instrumental nos textos) quanto por comandos, por instruções, pela invocação de nomes divinos e por *voices magicae*. Isso contrasta com as situações oníricas da *Iliada*, onde o agente do sonho (o deus, ou a personificação do sonho) é claramente definido e a cadeia de comando é rigidamente hierárquica. Deste modo, podemos deduzir que o “apagamento ou a presença dos agentes”, daqueles que, na triangulação onírica, falam e configuram as marcas das diferentes presenças nos texto, não é universal, mas uma variável formal que aparece sob certas condições.

A autoridade também não é uniforme. Na épica, o próprio fato de o sonho vir de Zeus (ou de um enviado divino) é suficiente para estabelecer a proeminência e o caráter indiscutível da mensagem. Nas estelas, a autoridade pode ser inferida pelo deus invocado, mas também pelo êxito no cumprimento do pedido e pela inscrição pública da gratidão (que formam suas camadas de sentido visíveis da ação divina). Nos PGM, a autoridade se constrói pelo *expert*, pela enumeração de nomes poderosos, títulos, epítetos, pela estrutura modular que repete fórmulas já sancionadas como poderosas e eficazes. Podemos inferir, portanto, que a “invocação de autoridade” também não é exatamente um universal, pois acontece como formas diversas de validar o onírico enquanto vetor de verdade ou de poder, cada gênero elaborando essa validação à sua maneira.

Os destinatários oníricos tornam-se, no quadro proposto, instâncias complexas, que precisam ser analisadas caso a caso. Na *Iliada*, o destinatário é explícito (Agamémnon, por exemplo), e o sonho lhe é dirigido de modo categórico. Nas estelas, o destinatário seria o receptor da graça concedida, mas também pode ser o leitor, os deuses (que recebe as loas epigráficas), de certa forma o próprio “eu” da inscrição (na medida em que poderá ser lido por si próprio, uma vez a estela ser posta em seu lugar final): logo, oscila-se, com um mesmo documento, público, em uma imensa multiplicidade temporal (inscrições em pedra foram feitas para a eternidade) e topográfica (os transeuntes são de lugares distantes dos centros incubatórios, viajantes que testemunharão e carregarão consigo a confirmação das benesses divinas). Nos PGM, os destinatários também são múltiplos: há, em geral, uma construção

ritualizada do destinatário (a mulher visada por um *maleficum*, por exemplo, muitas vezes em fórmulas como “a ti falo, alma de Fulana...”); mas, no cômputo geral, o destinatário também implica a conversa forçada com as divindades; ou, se pudermos ser mais arrojados, juntamente com os benefícios que os praticantes receberão no processo, todos constituem partes da cadeia destinatária dos feitiços. Assim, essas diversas instâncias e marcações de quem deve receber, sofrer ou interpretar os sonhos é também uma operação formal que recorta as múltiplas direções, logo, os múltiplos sentidos, do gesto onírico.

Deste modo, ainda que se mantenham misteriosos, impalpáveis, opacos, ou mesmo incomensuráveis em muitos níveis, os documentos respondem, todos eles, à necessidade de articular o invisível com o legível, o indizível com a inscrição. E isso pode ser, de certa forma, ampliado para debater outras instâncias dos mesmos documentos.

A essa altura, poderíamos perguntar, capciosamente, se o “sonho” não seria, então, de uma natureza inalterável, *presente* no ser humano durante toda a duração desse “atlas”; e, enquanto operador, manteve-se, em si mesmo, estável com todas as notas da imperturbabilidade do Ser. O que é o sonho, afinal? A perspectiva exploratória recusou a afirmação de uma ideia geral: sonhos são formas socialmente reguladas (logo, mutáveis) de produção de verdade; sonhos são materiais, porque todos os sonhos que conhecemos só existem inscritos, o que exige suportes específicos (verso, pedra, fórmula) sujeitos ao apagamento e à inconstância; sonhos são significativamente alterados de acordo com sua temporalidade (a pedra e sua temporalidade, o papiro e sua temporalidade, a temporalidade da herança oral no escrito); tudo isso varia conforme os regimes de agência, expectativa e performatividade de cada contexto.

De acordo com o que foi exposto, portanto, os sonhos são muitas coisas e talvez justamente por isso não caibam em nenhuma definição unitária. Não há essência onírica a ser buscada nesses documentos: há diferentes campos de performances e estratégias que se agrupam em torno de signos, afetos e expectativas (projetados pelas fontes por conta de certas situações, mas sem valor de verdade, pois “afetos” e “expectativas” são sempre imponderáveis). O sonho é, em cada caso, aquilo que ele *permite fazer*: advertir, agradecer, compelir, consagrar, induzir, torcer a ordem das coisas ou confirmá-la. Sua ontologia, em princípio, não está nos diferentes objetos que produz, mas nas operações que o constroem como signo: seja imediatamente compreendido, seja oscilando entre indecifrável e decifrável, seja manipulável. Se há alguma continuidade entre essas formas, ela não é substancial, mas funcional: uma espécie de funcionalismo variável, podemos dizer, em que

a recorrência do léxico e de certas estruturas narrativas permite que o sonho circule entre regimes diferentes, sem perder seu poder de mobilização.

O que manteve a liga entre esses diferentes estados foi tão somente o vocabulário. Como vimos no capítulo 1, os termos gregos (*onar* e *hypnos*), embora não signifiquem exatamente a mesma coisa na enorme temporalidade do nosso atlas (de Homero ao século V d.C.), parecem ter uma persistência cultural quase inabalável: se não *significam* sempre a mesma coisa, *apontam* para uma certa topografia (de alguma forma, interna ao indivíduo), uma cena comum (o sono, as representações e as imagens no sono) e um valor operacional: uma mensagem, um objeto, uma economia de eventos que encontram seu sentido último no interior da psique. Essa psique, contudo, longe de ser entendida como substância ou essência interior, aparece nos documentos analisados como um *espaço* de trânsito e interferência, sempre exposto a pressões externas (divinas, sociais, maléficas, divinatórias ou institucionais). O sonho, nessa perspectiva, não brota de um “eu” profundo (e mesmo se brotasse, seria indiferente), mas se inscreve numa superfície permeável, porosa, sujeita a injunções e, o que é extremamente importante, definida na legibilidade pública (ou contra ela).

Ao acompanhar essas inscrições e reinscrições do onírico, a pesquisa não buscou capturar um *objeto*, mas seguir uma linhagem de gestos textuais em que a linguagem tenta dar forma ao que a excede. Foi nessa tensão (entre o nome e a força, entre o léxico e o impacto) que o trabalho se construiu. Se não tenho como demonstrar o que é o sonho, ao menos me arrisco a mostrar como ele se deixou capturar e inscrever nos elos perdidos do passado.

\*\*

Por último, como sempre, o futuro. Talvez um dos méritos derivados do presente trabalho seja o de ter explicitado a multiplicidade de regimes nos quais o sonho pode operar, mesmo dentro de uma tradição linguística restrita (a língua grega, em nosso caso). Recusei, por exemplo, o latim na análise das estelas votivas não exatamente por causa da língua latina, mas porque, nesta, a expressão da comunicação pressuposta dos atores sociais com suas divindades e potências supra-humanas se dá a partir de um vocabulário que infere diferenças importantes de como os gestos comunicativos parecem operar. Quando se trata de se referir à presença divina, por exemplo, a latitude não é a mesma entre o latim e o grego: por conta

disso, na pesquisa, tentei acertar as coordenadas e me limitar ao que, aparentemente, poderia ser comparável ou estatisticamente mensurável sob um mesmo regime linguístico. A própria recusa, porém, abre a perspectiva sobre o que não foi feito, tornam possíveis outros caminhos (paralelos, enviesados, centrífugos) que não foram considerados aqui, mas que a própria pesquisa ajudou a tornar visíveis.

Em primeiro lugar, seria plenamente legítimo explorar, com base em métodos análogos, outras fontes e registros linguísticos da Antiguidade, como os sonhos inscritos na literatura copta e nos PDM (Papiros Demóticos Mágicos); nas visões e revelações dos textos de Nag Hammadi, nas hagiografias síracas ou mesmo na literatura rabínica (e que poderíamos associar, com pouco esforço especulativo, ao campo onírico). Quando presentes no léxico, o onírico também comparece como operador nesses diferentes contextos, mas sob sintaxes teológicas, jurídicas e, sobretudo, escatológicas (dimensão não explorada nos capítulos da pesquisa), que exigem outros protocolos de leitura.

Em segundo lugar, o próprio material grego oferece ainda um repertório (fronteiriço ao que tratei aqui) pouco trabalhado: os papiros cristãos oníricos, os testemunhos das visões de ascetas e mártires, os relatos pseudo-históricos em romances gregos tardios, os tratados e fragmentos herméticos, os textos médicos bizantinos, que frequentemente recorrem ao sonho como fenômeno clínico ou diagnóstico. Em todos esses casos, poderíamos testar se as categorias aqui delineadas (como autoridade, apagamento, endereçamento, performatividade) ainda encontram aplicabilidade.

Em terceiro lugar, a análise formal, enquanto operador heurístico (em nosso caso, ainda muito rudimentar e limitado), também poderia ser expandida através de ferramentas computacionais mais robustas, com trabalho interdisciplinar com outros especialistas, matemáticos, programadores, estatísticos, linguistas. A incorporação ainda tímida das *Digital Humanities* no capítulo 3, aponta claramente, ao menos no meu entender, os ganhos que as pesquisas em nossa área obteriam ao combinar lematização, estatística e modelagem vetorial na análise de textos ritualísticos. Seria interessante estender essa abordagem à epigrafia votiva e mesmo à literatura canônica: não para reduzi-las a métricas, mas para explorar padrões e variações que escapam à leitura filológica linear.

Outro eixo interessante, bem mais especulativo e que sai do escopo histórico onde eu costumo operar, seria o da tradução como gesto hermenêutico. Se os capítulos trataram de inscrições de sonhos, poder-se-ia pensar em como as traduções modernas dessas inscrições (sobretudo dos feitiços e estelas) continuam operando como reinscrições culturais

do onírico. Um estudo crítico das opções de tradução, dos apagamentos e dos excessos interpretativos (foi um pouco o que ficou implícito com os exercícios de inversão propostos no capítulo 3) poderia lançar luz sobre a maneira como a modernidade filtra o onírico antigo por seus próprios regimes de legibilidade.

Seja como for, que o trabalho realizado contenha em si a semente do trabalho porvir não deixa de ser uma metáfora curiosa para o misterioso gesto que expõe o poder onírico e divinatório da palavra.

## 6 APÊNDICE I: Traduções dos PGM que figuram no Capítulo 3

Na tese original, o Apêndice I trazia as traduções das fórmulas do *corpus* geral, utilizadas no capítulo 3 da tese. Elas não eram traduções definitivas, continham somente algumas notas de pé de página e não se prestavam à publicação: o propósito aqui era apenas oferecer à banca uma ideia de como as fórmulas funcionam.

Esses mesmos textos são objeto de uma edição crítica em andamento (com fac-símiles, transcrição diplomática, tradução bilíngue e abundantes notas de contexto), contendo todo o repertório onírico das 41 fórmulas em papiro (PGM e outros). Essa edição começou há alguns anos, como uma parceria com Julieta Alsina (PPGLC-UFRJ), prosseguiu com Bruno Gripp (GLC-UFF), e atualmente segue em busca de novas cooperações. Dado que esse livro será publicado em breve, para evitar conflitos editoriais, todas as traduções foram retiradas desta versão final.

## 7 APÊNDICE II: Instrumentalização das Quantificações Semânticas em um Modelo Estatístico para PGM Oníricos

Dadas as diferentes conjunturas lexicais que separam os PGM do *corpus* onírico da tese do *corpus* geral dos PGM (comparadas a partir das ocorrências principais e que constam na seção 4.5 do capítulo 3 da tese), podemos ampliar a análise e criar um modelo vetorial para nos ajudar em outras comparações.

É temeroso, em uma tese em Filosofia, trabalhar com esses elementos, mas uma coisa precisa ficar clara: o que está descrito e analisado abaixo não está “certo”. Trata-se de um exercício construído sob diversos tipos de limitações técnicas: seu objetivo foi pensar o *processo de incorporação das quantificações* a partir dos elementos técnicos disponíveis. Não há *nenhuma pretensão de que esse apêndice sirva para além dos propósitos estritos do exercício proposto na tese*: se, por acaso, alguém quiser utilizar os resultados estabelecidos abaixo para aplicar em um trabalho autônomo, provavelmente cometerá um erro. O que importou aqui, na verdade, não foi descobrir uma “verdade oculta” pelos números: foi antes o processo, a possibilidade de pensar análises fora da minha zona conceitual de conforto.

Seja como for, a necessidade de criação desse modelo foi definida por conta de um problema perceptível no *corpus* geral: a nomenclatura dos PGM é frequentemente fluida, os termos muitas vezes sendo empregados sem determinação técnica factual ou de maneira extremamente vaga<sup>339</sup>. O simples fato de um feitiço se autodenominar ὄνειροπομπός (ou conter esse termo) não o inscreve *automaticamente* na funcionalidade específica de envio onírico: a designação pode ser decorativa, convencional, ou refletir um nível simbólico genérico, especialmente em papiros que compartilham diversas fórmulas com diferentes categorias ou subespécies de feitiço.

Donde a necessidade de ir além da autodesignação e aplicar critérios formais e estatísticos para identificar assinaturas de comportamento lexical que caracterizem funcionalmente um feitiço onírico como um *oneiropompos* “verdadeiro”, um *oneiraiteton* “verdadeiro”, um híbrido ou nenhuma dessas categorias.

O modelo vetorial foi elaborado em três fases:

---

<sup>339</sup> É por essa razão aliás que, dos 41 exemplos de fórmulas oníricas nos papiros, selecionei apenas 18 delas, as que funcionalmente apresentavam não um uso geral da terminologia onírica, mas uma práxis efetiva e direta (no contexto das premissas denotadas nos textos) de controle do sonho.

Fase 1: criação do modelo

\* Passo 1: considerar as variações lexicais dentro do *corpus* onírico que definimos anteriormente (os 18 feitiços *oneiromompoi* e *oneiroteta* que constituem nossa amostragem). Observar o que a métrica comparativa nos diz a respeito do comportamento lexical em relação à intencionalidade pragmática da fórmula.

\* Passo 2: Usar essa métrica para rastrear o comportamento lexical de outros feitiços do *corpus* onírico mais amplo (que, junto com o *corpus* da tese, compõem 41 feitiços oníricos do catálogo geral).

Completados os dois primeiros passos, o exercício foi expandido para as fases seguintes:

Fase 2: aplicar o modelo em exemplos fora das categorias oníricas iniciais. Quer dizer, usar um PGM não onírico para testar a amplitude do modelo.

Fase 3: criar um PGM palimpsesto, reescrevendo uma fórmula originalmente prevista para uma intenção não onírica em uma fórmula onírica e observar as conexões resultantes do modelo.

A metodologia utilizada pelo modelo é a de uma análise de tipo vetorial, que permite visualizar muito facilmente a organização semântica latente dos feitiços com base em suas frequências lematizadas normalizadas, possibilitando aferir padrões de proximidade lexical entre diferentes tipos de fórmulas e estimar sua classificação funcional com base na projeção em espaços de similaridade. Essa projeção se realiza por meio do cálculo da similaridade do cosseno, uma métrica que expressa o grau de alinhamento entre dois vetores de frequência<sup>340</sup>.

<sup>340</sup> Imagine que duas pessoas A e B saem do mesmo ponto e caminham para a direita, afastando-se desse ponto de origem comum. A pessoa A vai em linha reta, sempre no nível do solo, até um determinado ponto da estrada (chamaremos esse movimento de *afastamento retilíneo*); a pessoa B sobe por um caminho inclinado (chamaremos este outro de *percurso inclinado*) até chegar em um local no qual, em relação à pessoa que se afasta retilíneamente, possa lançar um feixe luz embaixo de si que produza um ângulo reto. Essa situação criou a linha imaginária entre as duas pessoas (que chamaremos de *altura*). O resultado visual (ponto de origem, ponto de parada de A, ponto de parada de B e feixe de luz de B para A) é a estrutura espacial de um triângulo reto. O ângulo (vamos chamá-lo de ângulo  $\alpha$ ) criado pela reta traçada do ponto de origem (afastamento retilíneo) da pessoa A e a reta traçada pelo indivíduo B ao caminhar desde o ponto de origem (percurso inclinado) nos diz o quanto a pessoa B se desviou da direção retilínea mantida por A. Se esse ângulo  $\alpha$  é pequeno, a pessoa B percorreu um caminho inclinado, porém mais próximo do movimento retilíneo da pessoa A. Se esse mesmo ângulo  $\alpha$  for grande, neste caso, a pessoa B percorreu um caminho bem mais inclinado em relação à pessoa A. Levando em consideração as retas formadas, a altura e o ângulo de inclinação, o cosseno é um valor que expressa esse afastamento entre A e B depois de percorrerem seus respectivos caminhos, e pode ser medido por uma fórmula simples:  $\cos \alpha = \text{afastamento retilíneo} / \text{percurso inclinado}$ . Imagine agora que, em vez de apenas duas pessoas caminhando, tivéssemos dezenas delas, produzindo vários ângulos diferentes ao mesmo tempo em relação ao afastamento retilíneo de A. E agora, que essas diversas retas são formadas não por pessoas caminhando e sim por valores formados por conjuntos de dados lexicais, gerando inclinações em relação a um afastamento retilíneo também composto por valores de dados: quanto mais coisas comuns entre A e B, menor será o ângulo. Em linhas gerais, é nessa operação que se baseia o modelo vetorial proposto: cada feitiço é transformado em um vetor de frequência lexical, e a comparação entre esses diferentes vetores se dá pelo cálculo do cosseno do ângulo entre eles. O cosseno não é o ângulo  $\alpha$ , mas um valor numérico expresso pela razão (i.e., pelo cálculo de divisão) entre afastamento retilíneo / percurso inclinado. Esse valor se expressa por um número fracionário, variando entre -1 e 1, mas no contexto do modelo vetorial que usamos para comparar os textos, todos os vetores são  $\geq 0$  (ou seja, têm apenas componentes positivos, porque não há

Tal abordagem permite, por exemplo, verificar até que ponto uma fórmula se aproxima lexicalmente de um tipo funcional previamente estabelecido (como os feitiços *oneiraiteta* ou *oneiropompoi*), ainda que sua intencionalidade declarada ou seus tópicos explícitos apontem para outra categoria. Além disso, essa modelagem torna possível a extração e testagem de novos textos no espaço vetorial previamente definido, inclusive com a elaboração de variações, reforçando o papel da estrutura léxica como critério formal de agrupamento semântico.

Tecnicamente, quanto mais próximo de 1 for o valor do cosseno entre dois vetores, mais alinhadas estão suas distribuições lexicais: mais similares são, semanticamente, as fórmulas. Se o cosseno for próximo de 0, os textos são semanticamente muito distintos. Entretanto, por diversas razões, a IA reconverteu a razão fracionária do cosseno (um valor angular, medido em função da inclinação dos vetores) para um fator espacial, de distância. E, neste caso, os valores se invertem: quanto mais próximo de 0, maior a similaridade. É, pois, em função de valores espaciais (e não angulares) que os dados aparecem aqui<sup>341</sup>.

Deste modo, o objetivo do modelo é simples: mesmo que dois feitiços não compartilhem a mesma superfície retórica ou os mesmos temas explícitos, seu comportamento vetorial pode indicar forte proximidade semântica oculta, baseada no padrão de distribuição de seus *lemmata*. É essa possibilidade que sustenta a hipótese de que a estrutura lexical, observada vetorialmente, constitui um critério formal relevante para a análise e classificação funcional de fórmulas nos PGM – inclusive quando elas se apresentam com aparência contraditória entre sua intencionalidade declarada e seu funcionamento interno.

---

frequências “negativas”, os *lemmata* ou existem ou não existem nos textos, logo ou são zero ou maiores que zero), e o ângulo entre eles é sempre entre  $0^\circ$  e  $90^\circ$ . Cada reta (vetor), portanto, é formado por muitos valores (*lemmata*) e são esses conjuntos de valores reunidos que, enquanto vetores, são avaliados pelo cálculo do cosseno. A função cosseno, portanto, “esconde” o ângulo real e nos dá apenas a medida do grau de alinhamento entre os vetores – o que, no nosso caso, é mais importante que o ângulo em si.

<sup>341</sup> A IA sugeriu essa reconversão para facilitar, futuramente, a utilização dos resultados em outros esquemas estatísticos. Esse ajuste permite a visualização da dispersão entre fórmulas em gráficos ou tabelas, pois toma os dados compatíveis com a intuição espacial de “distância entre pontos”: em uma representação bidimensional (como um gráfico cartesiano), dois feitiços semanticamente próximos são mais facilmente interpretados quando também aparecem próximos de um mesmo ponto de referência no plano (como o ponto zero de onde partem a coordenada e a abscissa). Em vez de uma série de setas inclinadas umas em relação às outras, temos um ponto ocupado no espaço dimensional em relação a um eixo que vai de 0 a 1. Além disso, essa transformação é metodologicamente necessária quando se aplicam algoritmos baseados em distâncias (como agrupamentos hierárquicos, *k*-means ou mapas auto-organizáveis), que requerem medidas de separação e não apenas métricas angulares de similaridade. A reconversão é feita a partir de uma equação simples: “distância do ponto zero ideal (onde a similaridade é total) =  $1 - \cos(\theta)$ ”, onde  $\cos(\theta)$  representa a similaridade entre dois vetores e o resultado indica sua separação no espaço vetorial.

## 7.1 Fase 1. Construção do modelo vetorial

Nesta primeira fase, o exercício foi estruturado em conjunto (passo 1 e passo 2). Concomitantemente à análise interna dos *oneiropompoi* e dos *oneiraiteta* (passo 1), escolhemos três fórmulas oníricas fora do *corpus* da tese (passo 2) para construir o modelo.

Os três PGM (não inseridos no *corpus* da tese) usados no passo 2 para a calibragem do modelo foram: PGM I, 96-131; PGM V, 459-489; e PGM VI, 1-47. Os três foram selecionados pelo fato de todos eles se correlacionarem semanticamente, em algum grau, ao universo onírico; e, em função da ocorrência explícita, em dois deles (em PGM I e PGM V) temos o termo *oneiropompos*.

A escolha desses três textos, portanto, foi proposital uma vez que a simples leitura, como disse acima, já indicaria que PGM I, 96-131 e PGM V, 459-489 são *oneiropompoi* – designados ou inferidos pelo sentido geral e, explicitamente, pela semântica. Logo, são fáceis de aferir diante do funcionamento estatístico proposto. Por outro lado, PGM VI, 1-47 não tem, na superfície dos significantes, a terminologia declarada nem de *oneiropompos* nem de *oneiraiteton*: no entanto, o *modelo* estatístico criado indica que se trata, ou ao menos se aproxima funcionalmente, de um *oneiraiteton*, o que é perfeitamente coerente com uma leitura contextual do texto. Portanto, a escolha de textos “de fácil categorização” visa deixar evidente, de modo quase instantâneo, o sucesso ou o fracasso do procedimento.

Do ponto de vista do material apresentado, o objetivo preliminar é a determinação dos seus objetivos (de acordo com a retórica e o sentido derivado da práxis), para, em seguida, delimitar as operações determinantes.

- a. PGM I, 96–131: autodesignado ὄνειροπομπεῖ, mas com estrutura múltipla (invisibilidade, transporte, metamorfose). Testar se sua assinatura léxica funcional converge com os demais *oneiropompoi*.
- b. PGM V, 459–489: presença explícita de ὄνειροπομπεῖ, com forte peso angelológico e místico. Testar se seu perfil é onírico ou meramente invocatório geral.
- c. PGM VI, 1–47: não usa o termo ὄνειροπομπός, mas é mântico e onírico (μαντικῆς ὄνειράτων), associada a Apolo e rituais de visão. Seria um caso interessante para teste funcional como *oneiraiteton*.

Para garantir isso tecnicamente, uma vez fornecidos os três textos (PGM 1, 96-131; PGM V, 459-489; e PGM VI, 1-47), a IA (ChatGPT-4o) estabeleceu a seguinte configuração e o seguinte cronograma<sup>342</sup>:

1. Levantamento da frequência dos *lemmata*
  - 1.1. ChatGPT-4o não consegue entregar resultados confiáveis, para isso usei DeepSeek para lematização de maior confiabilidade
2. Construção dos vetores léxicos
  - 2.1. Geração de vetores de frequência normalizada (TF norm) para cada feitiço.
  - 2.2. Eliminação de viés de extensão textual por normalização.
  - 2.3. Geração de vetores médios:
    - 2.3.1. Vetor-média dos feitiços *oneiropompoi*;
    - 2.3.2. Vetor-média dos feitiços *oneiraiteta*;
    - 2.3.3. Possibilidade de vetor híbrido, caso necessário.
3. Análise vetorial de similaridade
  - 3.1. Cálculo da similaridade via cosseno entre cada feitiço e os vetores-médios.
  - 3.2. Reversão angular: transformação de  $\cos(\theta)$  em  $1 - \cos(\theta)$  para obtenção de distâncias vetoriais.
  - 3.3. Classificação funcional com base na menor distância aos vetores-tipo.
4. Projeção em espaço estatístico reduzido (PCA)
  - 4.1. Aplicação da Análise de Componentes Principais (PCA) aos vetores lematizados.
  - 4.2. Visualização bidimensional dos dados para identificação de agrupamentos léxicos.
  - 4.3. Interpretação gráfica da dispersão semântica dos feitiços em relação aos grupos-tipo.

Fundamentada assim, a análise deveria mostrar se existe, de fato, uma “assinatura léxica” funcional capaz de predizer a classe do feitiço melhor que o rótulo autodescritivo presentes nos próprios textos; avaliar se é possível inferir categorias funcionais latentes nos PGM fora da taxonomia tradicional; apoiar ou rejeitar a hipótese de que as formas oníricas têm comportamento estatístico distinto e reconhecível.

---

<sup>342</sup> Essa parte é totalmente técnica e foi sugerida pelo ChatGPT-4o. Minha incapacidade de entender plenamente o funcionamento dos modelos estatísticos propostos por ele foi minimizada, na medida do possível, pela conferência das etapas com outras IA, em particular Gemini Flash 2.5, DeepSeek V3-R1 e Grok 3. A parceria com um profissional de estatística seria o ideal, por isso, um dos efeitos imediatos da conversão metodológica neste terceiro capítulo é a necessidade automática de interdisciplinaridade para a confecção desse tipo de trabalho. Grupos de pesquisa, no futuro próximo, em se desenvolvendo o campo de Humanidades Digitais, precisarão recompor seus quadros para incorporarem diferentes tipos de *know-how* necessários aos problemas derivados dessas perspectivas interdisciplinares. Este é o momento de registrar minha dívida com meu querido amigo cefetiano Adaildo “Mestre” Moreira (1970-2023), a quem normalmente recorreria para esclarecimentos a respeito das instâncias matemáticas tornadas cruciais aqui. A perda de um amigo como esse (versado em engenharia de programação, matemática, Artes e tantas outras coisas), sobretudo quando ainda tinha tanto a nos oferecer, é irreparável, uma lástima absoluta para a minha geração, e faço aqui minha breve homenagem.

A lematização dos três textos foi previamente estabelecida pelo DeepSeek V3-R1. A construção do modelo vetorial foi elaborada com o ChatGPT-4o, a partir do item 2 do *prompt* acima.

Uma vez fornecidos, à IA, os dados lematizados, e obedecendo o cronograma do *prompt*, a tabela de distâncias vetoriais entre os três PGM escolhidos aqui, juntamente com os dois perfis médios de grupos de feitiços oníricos definidos no *corpus* da tese (*oneiropompos* e *oneiraiteton*), visou responder à seguinte pergunta: para além da sua intencionalidade, um feitiço analisado pelo modelo se comporta lexicalmente como *oneiropompos*, *oneiraiteton* ou nenhum dos dois?

O modelo operou em um protocolo relativamente simples. Na análise vetorial, reconvertida de dimensão angular para dimensão espacial, cada feitiço é representado como um vetor de frequências normalizadas de *lemmata*. Esses vetores vivem em um espaço multidimensional (cada dimensão é um *lemma*). Quanto mais semelhantes dois vetores, mais próximos eles estarão nesse espaço.

A distância usada aqui é a distância do cosseno, que mede o ângulo entre dois vetores:

- Distância = 0 → vetores idênticos (100% de similaridade);
- Distância = 1 → vetores completamente ortogonais (0% de similaridade)

Para cada feitiço a classificação é feita:

1. Extraindo-se o vetor de frequência lematizada (*Term Frequency* normalizado);
2. Comparando-se esse vetor com dois vetores médios:
  - 2.1. Um baseado em todos os *oneiropompoi* da sua tese (conjunto de *lemmata* representativos);
  - 2.2. Outro baseado nos *oneiraiteta*;

Resultado: a menor distância determina a classificação sugerida, pois indica maior proximidade lexical.

Dado esse esquema, foi pedido à IA que calculasse os valores lexicais dos *oneiropompoi*, dos *oneiraireta* (valores calculados a partir da análise dos *lemmata*) e estabelecesse a distância vetorial da lematização dos três outros feitiços em relação a esses valores. Assim, a IA ofereceu os seguintes resultados:

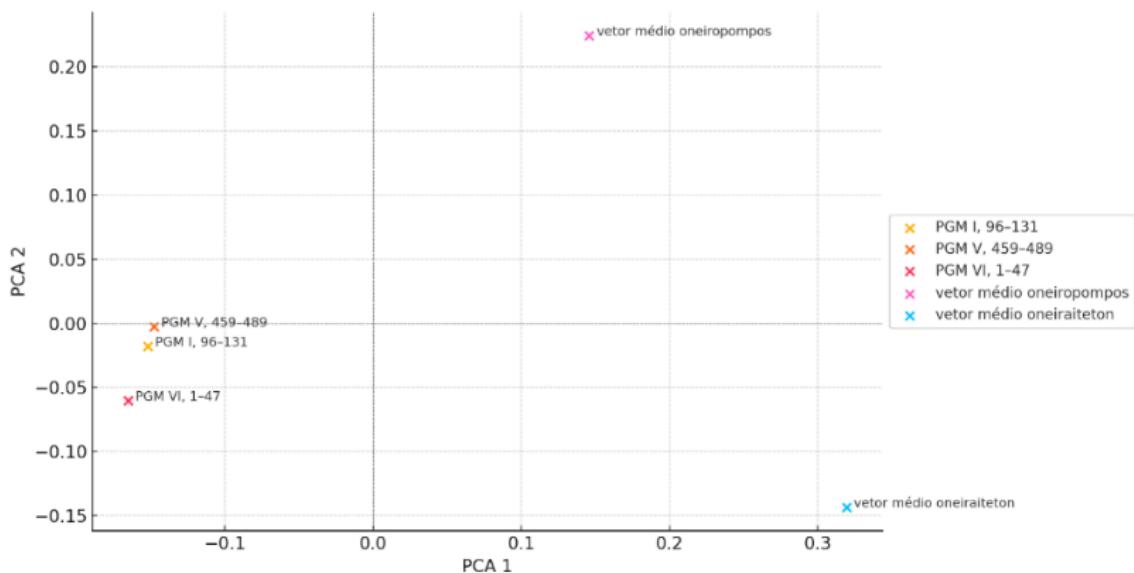
	Distância ao vetor médio dos <i>oneiropompoi</i>	Distância ao vetor médio dos <i>oneiraiteta</i>	Classificação sugerida
<b>PGM I, 96–131</b>	0.8304841240947974	0.87543178021939	<i>oneiropompos</i>
<b>PGM V, 459–489</b>	0.7549509852950983	0.8713760611431184	<i>oneiropompos</i>
<b>PGM VI, 1–47</b>	0.8927887465162205	0.8686935671402775	<i>oneiraiteton</i>

Para visualizar essas relações com maior clareza e reduzir a complexidade dos dados, pedi à IA para empregar, além da análise via coseno, uma Análise de Componentes Principais (PCA). Essa técnica estatística projeta os vetores lexicais de alta dimensionalidade (onde cada dimensão representa um único *lemma*) em um novo espaço de menor número de dimensões (geralmente 2 ou 3), mantendo a maior variância explicativa possível. Assim, podemos observar graficamente padrões de agrupamento e dispersão lexical entre os feitiços, facilitando a detecção de proximidades funcionais mesmo quando a estrutura superficial dos textos é divergente.

Uma análise de componentes principais, ou PCA [*Principal Component Analysis*], não classifica previamente os dados nem impõe uma tipologia exógena, mas permite visualizar aproximações léxicas com base em similaridade estatística: trata-se de uma projeção vetorial que preserva a estrutura relacional entre os dados enquanto suprime redundâncias.

A vantagem é que “a PCA pode reduzir dimensões sem ter que considerar rótulos de classe ou categorias”, o que é afim da metodologia proposta aqui<sup>343</sup>. Importa notar que a PCA não é a representação gráfica da análise vetorial (tabela acima), mas uma outra análise, cujo cálculo foi determinado pela IA a partir do *prompt* dado.

A IA chegou ao seguinte resultado:



<sup>343</sup> Uma PCA “reduz o número de dimensões de grandes conjuntos de dados aos componentes principais que retêm a maior parte das informações originais. Ela faz isso transformando variáveis potencialmente correlacionadas em um conjunto menor de variáveis, chamadas *componentes principais*” (Cf. IBM. “O que é a análise de componentes principais (PCA)?”. *IBM.com*, 08/12/2023. Disponível em <https://www.ibm.com.br-pt/think/topics/principal-component-analysis>. Acesso em: 23 jul. 2025).

- \* Cada ponto representa um vetor de frequência lexical normalizada (TF) de um feitiço ou grupo de feitiços;
- \* Os vetores foram reduzidos a duas dimensões, de modo que as distâncias entre os pontos refletem semelhança lexical geral;
- \* Quanto mais próximos dois pontos, mais semelhantes são em termos de sua composição léxica funcional;
- \* As linhas de grade e os eixos servem apenas como referência visual (o ponto (0,0) não tem valor semântico intrínseco).

Uma vez que, como disse acima, muitos feitiços usam a palavra “*oneiropompos*” ou “*oneiraiteton*” sem coerência técnica, o que está sendo testado aqui é se o comportamento lexical do feitiço corresponde à sua função (oracular ou maléfica), independentemente do rótulo.

A análise dos resultados tanto do coseno quanto do PCA mostra que:

- \* PGM I, 96–131 e PGM V, 459–489 são lexicalmente mais próximos do vetor médio dos *oneiropompoi*, reforçando a classificação funcional sugerida pela estrutura dos feitiços, apesar da ambiguidade da autodesignação;
- \* PGM VI, 1–47, por outro lado, exibe menor distância ao vetor dos *oneiraiteta*, confirmando a hipótese de que, embora não rotulado explicitamente, seu perfil léxico (e a prática ritual descrita) se alinha mais à recepção mântrica e clarividente de sonhos.
- \* O resultado reforçaria a hipótese de que há uma assinatura lexical detectável para essas categorias, mesmo quando o termo técnico explícito não aparece.

Veja-se que as cifras na tabela vetorial não são valores absolutos, mas relativos aos vetores medianos produzidos pelas lematizações dos *corpora* de *oneiraiteta* e *oneiropompoi* (que aparecem mais acima, na seção 4.5 deste capítulo). A análise dos *lemmata* de PGM I, 96–131, por exemplo, é comparada com a análise dos *lemmata* dos dois *corpora*: ali onde a relação for mais próxima de zero, é aonde a métrica vetorial aponta as maiores similitudes. Isso não necessariamente quer dizer que PGM I, 96–131 seja um *oneiropompos*, mas sim que a comparação entre as métricas aponta para essa classificação. Deste modo, PGM I, 96–131 e PGM V, 459–489 são mais próximos dos *oneiropompoi*; PGM VI, 1–47, embora sem a marcação semântica explícita (era esse o objetivo, afinal), funciona mais como um *oneiraiteton*.

## 7.2 Fase 2. Instrumentalização do modelo estatístico para PGM *não oníricos*

Podemos agora dar um passo adiante: lematizar um feitiço que nada tenha de onírico (i.e., com índices lexicais fora do conjunto imediato dos dados que compõem o *corpus* onírico da tese) e deixar que o modelo, reproduzindo as etapas definidas acima, decida sua relação probabilística com as duas formas propostas (*oneiraiteton* e *oneiropompos*). Tecnicamente, essa perspectiva de funcionamento é derivada de três aspectos complementares, que aparecem ou são dedutíveis do processo descrito acima, e que sintetizo aqui:

- \* Os vetores médios do exercício com PGM 1, 96-131, PGM V, 459-489 e PGM VI, 1-47 foram construídos com base em listas controladas de *lemmata* característicos, não em etiquetas ambíguas;
- \* O modelo não dependeu de autodesignações do tipo ὄνειροπομπός, mas da assinatura léxica operacional;
- \* Qualquer novo feitiço compartilhando um número suficiente de *lemmata*-chave com um dos grupos, será detectado via distância do cosseno ou similaridade binária.

O teste foi feito com uma fórmula encontrada em PGM XXXVI, 283-294, intitulada, no papiro original, como um *physikleidion* (literalmente, “chave de vagina”)<sup>344</sup>. Esse texto é particularmente difícil para o modelo proposto, porque, embora lexicalmente a terminologia aponte para uma fórmula de proteção (“chave”), neste caso ele designa um dispositivo de controle agressivo, quer dizer, um *maleficium*: “chave” é, neste caso, um instrumento de *controle*, e controle de algo que está *fora* do indivíduo (a pudenda feminina) – supondo-se neste caso que o praticante seja um indivíduo masculino, em uma interpretação rasteira dos gêneros. Logo, teríamos aí, em princípio e guardadas as proporções, características que o alinharia, em princípio, à tipologia funcional dos *oneiropompoi*.

	Distância para vetor médio <i>oneiropompos</i>	Distância para vetor médio <i>oneiraiteton</i>	Classificação sugerida
<b>PGM I, 96–131</b>	0.8616	0.9058	<i>oneiropompos</i>
<b>PGM V, 459–489</b>	0.7999	0.9028	<i>oneiropompos</i>
<b>PGM VI, 1–47</b>	0.9125	0.9007	<i>oneiraiteton</i>
<b>PGM XXXVI, 283–294</b>	0.7454	0.7113	<i>oneiraiteton</i>

<sup>344</sup> Ver a tradução no apêndice.

A tabela apresenta as distâncias do cosseno entre cada feitiço (incluindo o novo PGM XXXVI, 283-294) e os dois vetores médios construídos para os grupos *oneiropompoi* e *oneiraiteta*. A classificação sugerida é atribuída com base na menor distância lexical vetorial<sup>345</sup>. Esse resultado sugere que elementos léxicos no feitiço-testemunha se alinham semanticamente com práticas mânticas e receptivas, o que poderia ser explorado para verificar a existência de camadas oníricas implícitas no ritual – ou, ao menos, de estrutura oracular semelhante. Logo, PGM XXXVI, 283-294 poderia ser classificado, supreendentemente, como um *oneiraiteton*.

O resultado demonstra o tipo de tensão heurística entre a função esperada da fórmula e a assinatura lexical efetiva que o modelo permitiria explorar a partir dela. Denotativamente, a fórmula sugere, portanto, a construção de um instrumento de violação simbólica ou invasão ritualizada, o que intuitivamente poderia alinhar-se com práticas coercitivas (traço típico dos *oneiropompoi*). Contudo, a análise vetorial aponta o contrário: que a fórmula se alinharia a um tipo de *oneiraiteton*. Esse ponto é crucial para o melhor entendimento do que o modelo constrói concretamente.

Em primeiro lugar, o modelo não analisa a “intenção mágica”, mas ocorrência e distribuição léxica: se o feitiço mobiliza *lemmata* mais comuns em contextos receptivos, visionários, higiênicos, mânticos (como ἀγνός, βότανη, φῶς), ele será atraído vetorialmente ao polo *oneiraiteton*, mesmo que a prática seja de agenciamento, controle e malefício.

Em segundo lugar, o termo φυσικλείδιον (se analisado fora dos padrões retóricos e do plano contextual que pode ser localizado fora do texto, como a “intencionalidade” geral da fórmula) pode designar abertura de corpos, vias, portais, tanto para invasão (coerção) quanto para revelação (oráculo). Neste sentido, o *corpus* de *oneiraiteta* também inclui rituais de abertura, iluminação, uso de luz e limpeza mântica, que compartilham lemas com o ritual do φυσικλείδιον.

Em terceiro lugar, do ponto de vista da frequência de termos de purificação e erotismo receptivo, o léxico lematizado do *physikleidion* inclui ἀγνός, βότανη, αἰδοῖον, λόγος, φῶς, ἐπιφέρω, λέγω, ἐπισφραγίζω, que são elementos mais frequentes nos *oneiraiteta*.

Assim, embora o *physikleidion* possa ser ritualmente coercitivo, a expressão lexical que o veicula neste feitiço específico apresenta uma afinidade mântica e receptiva mais

<sup>345</sup> As mudanças na tabela em relação à anterior se devem a pequenos ajustes feitos na lematização (eliminação de certas duplicatas supletivas, artigos, preposições), mas que não afetaram o entendimento geral do modelo.

próxima do polo *oneiraiteton*. O léxico, portanto, organiza semanticamente uma função receptiva, mesmo que o propósito mágico pressuponha intervenção ativa. Isso confirma a potência do modelo para:

- \* Revelar desvios semânticos ou contradições pragmáticas entre forma e função;
- \* Classificar estruturas híbridas que os rótulos tradicionais não capturam;
- \* Introduzir a noção de assinatura léxica não-congruente como ferramenta crítica para arqueologia das fórmulas.

Diante de tudo isso, podemos estabelecer o seguinte. O modelo não afere verdades, não impõe diagnósticos, ele sozinho não mostra o que é preciso acatar, qualquer decisão real que é necessário seguir, como uma espécie de juiz em uma tecnocracia inevitável dos dados. Sua importância está na tensão que ele instaura entre forma textual e função presumida, no deslocamento do olhar crítico, no descolamento do texto de sua função retórica e de contexto. Ele permite a visualização de um plano de coerência lexical, no qual as coordenadas retóricas e de contexto podem ser reelaboradas com consistência a partir de outras coordenadas formais.

### 7.3 Fase 3. Reescrita onírica em palimpsesto

De um ponto de vista aventureSCO talvez mais arrojado, podemos, partindo da modelagem dada, tentar transformar o *physikleidion* em uma fórmula onírica. Observando onde as camadas lexicais oníricas poderiam se encaixar no texto para, mantendo o máximo possível o léxico original do *physikleidion*, passássemos do erótico ao funcionalmente onírico: conservando o necessário da formulação lexical original (respeitando o vocabulário, o ritmo e a sintaxe) e a coesão semântica interna, as estruturas-chave (fórmulas de abertura, selamento, nomeação, transferência de poder), mas inserindo estrategicamente camadas léxicas oníricas reconhecíveis no seu modelo (como ὄνειρος, ὕπνος, λύχνος, φάος, φημί, ἐμφανίζω, κοιμάω etc.), redirecionando, assim, o agenciamento (da violação física ao envio ou recepção de visões).

Esse exercício não é simples capricho, claro. Sendo o *physikleidion*, paradoxalmente (segundo a análise projetada pelo modelo), um “similar” de *oneiropompos* operando lexicalmente com os vetores de um *oneiraiteton*, para se poder realizar a transposição do erótico para o onírico, o modelo precisaria fazer a mesma coisa com o texto reformulado: criar um *oneiropompos* com o léxico de um *oneiraiteton*. *Isso confirmaria, em princípio,*

que um maleficium com uma estrutura lexical oracular é totalmente possível, e serviria para compreender melhor o funcionamento das fórmulas oníricas que encontramos nos PGM.

Trecho das linhas 283-285 (note-se a ausência do cabeçalho “Φυσικλείδιον” no texto):

[283] λαβὼν φὸν κορώνης καὶ κορωνοποδίου βοτάνης  
χυλὸν καὶ χολὴν νάρκας ποταμίας τρῆψον μετὰ μέλιτος καὶ λέγε  
τὸν λόγον, ὅταν τρίβης καὶ ὅταν συγχρίῃ τὸ αἰδοῖον σου.

[283] Pegando um ovo de corvo, sumo de uma folha de diabelha  
e bile de enguia elétrica de rio, tritura tudo com mel e diz  
o encantamento quando triturares e quando besuntares [a mistura] em tuas partes  
íntimas.

Reformulado a partir do modelo lexical:

λαβὼν τὸν λύχνον καὶ φύλλον βοτάνης ἐπὶ τοῖς ὄνειροις επιτηδείως,  
χυλὸν καὶ χολὴν νυκτερίδος τρῆψον μετὰ μέλιτος;  
πρὶν κοιμηθῆναι, χρῖσον τὸ μέτωπον καὶ λέγε τὸν λόγον.

Toma a lamparina e uma folha de erva apropriada aos sonhos,  
tritura o sumo, e a bílis de um morcego, com mel;  
antes de adormeceres, unge a testa e recita a fórmula.

Obs.: Trata-se do trecho mais complexo, do ponto de vista da transposição, uma vez que a farmacopeia utilizada é bem particular. Diante disso, o modelo prescreveu as seguintes mudanças:  
bile de enguia fluvial → bile de morcego  
ungir a genitália → ungir a testa

Trecho das linhas 286-287:

[286] σοὶ λέγω, μήτρα τῆς δῖνα, χάνε καὶ δέξαι τὸ σπέρμα τοῦ δεῖνα  
καὶ σπέρμα τὸ ἀκρατὲς τοῦ ἱαρφε ἀρφε (γράφε).

[286] Falo a ti, ó útero de [Fulana], abre-te e recebe o sêmen de [Fulano],  
e o sêmen vigoroso [violento, indomado] de IARFE ARFE. (escreve isso).

Reformulado a partir do modelo lexical:

σοὶ λέγω, ψυχή τῆς δῖνα, ἄνοιξαι καὶ δέξαι τὸν ὄνειρον τοῦ δεῖνα,  
καὶ ὄνειρον τὸν ἄκρατον τοῦ ἱαρφε ἀρφε (γράφε).

A ti falo, alma de [Fulana], abre-te e recebe o sonho de [Fulano],  
e o sonho indomável de Iarfe Arfe. (escreve isso).

Obs: Esta seção convoca diretamente a μήτρα (útero) da mulher desejada para abrir-se e receber o sêmen do operador; o caráter é altamente sexual, contendo vocabulário de penetração e potência). Por conta disso, o modelo fez as seguintes modificações:

μήτρα → ψυχή: desloca o órgão físico para a sede do sonho;  
σπέρμα → ὄνειρος: inversão funcional; mantém a lógica de transferência;  
ἀκρατὲς (indomável, puro, violento) é mantido para preservar a carga performativa, mas redirecionada para o sonho, não o sêmen.

## Linhas 288-289:

[288] φιλίτω με ἡ δεῖνα εἰς τὸν ἄπαντα αὐτῆς χρόνον, ώς ἐφίλησεν ἡ Ἰσις τὸν Ὄσιριν, καὶ μινάτω μοι ἀγνή, ώς ἡ Πηλενόπη τῷ Ὄδυσσει.

[288] Que [Fulana] me ame por todo o tempo de sua vida, como Ísis amou Osíris; e que permaneça casta para mim, como Penélope a Odisseu.

Reformulado a partir do modelo lexical:

όνειρευέσθω με ἡ δεῖνα εἰς πάντα αὐτῆς ὕπνους, ώς ἡ Ἰσις ὄναρ ὅψατο τὸν Ὄσιριν, καὶ μένη ἀγνή, ώς ἡ Πηλελόπη τῷ Ὄδυσσει.

Que [Fulana] me sonhe em todos os seus sonhos, como Ísis viu Osíris em sonho, e que permaneça pura, como Penélope para Odisseu.

Obs: καὶ μινάτω μοι ἀγνή → μένη ἀγνή (“permaneça casta”) retoma com precisão a fidelidade casta e exclusividade e evita a reinterpretação forçada do termo ἀγνή; preserva a simetria entre sonho erótico e fidelidade amorosa.

## Linhas 290-291:

[290] σὺ δέ, μήτρα, μνημόνευέ μου εἰς τὸν ἄπαντα τῆς ζωῆς μου χρόνον, ὅτι ἐγώ εἰμι Ἀκαρναχθας. (...)

[290] E tu, útero, lembra-te de mim durante  
O tempo de toda a minha vida, pois eu sou Akarnakhtas

Reformulado a partir do modelo lexical:

σὺ δέ, ψυχή, μνημόνευέ μου ἐν ὕπνοις διὰ βίου,  
ὅτι ἐγώ εἰμι Ἀκαρνάχθας.

E tu, alma, lembra-te de mim em teus sonhos por toda a vida,  
pois eu sou Akarnakhtas.

Obs: μήτρα → ψυχή: desloca o órgão físico para a sede do sonho.

## Linhas 291-294:

[291] (...) ταῦτα λέγε τρίβων,  
καὶ ὅταν χρίσῃς τὸ αἰδοῖον, καὶ οὕτω συγγίνου, ἢ θέλις,  
καὶ σὲ μόνον ἀγαπήσι καὶ ὑπὸ μηδενός ποτε κοινωνή-  
σεται, εἰ μὴ ὑπὸ σοῦ μόνου

[291] Diz isso enquanto  
estiveres triturando e quanto besuntares tua genitália, e assim  
tens relações sexuais com aquela que queres, e ela amará somente a ti  
e com ninguém mais se juntará somente contigo.

Reformulado a partir do modelo lexical:

ταῦτα λέγε πρὶν κοιμηθῆναι,  
καὶ χρῖσον τὸ μέτωπόν σου· καὶ ἡ δεῖνα ὅψει ἐν ὕπνῳ ὁ ἐπιθυμεῖς,  
καὶ μόνος ὁ ὄνειρος ὃν πέμπεις ἀληθεύσει,  
καὶ οὐδένα ἄλλον ὄνειρον ὅψεται, εἰ μὴ διὰ σοῦ.

Recita estas palavras antes de dormir,  
e unge tua testa; e [Fulana] verá em sonho aquilo que desejas,  
e somente o sonho que enviares será verdadeiro,  
e a nenhum outro sonho ela verá, senão por teu intermédio.

Obs:  $\piρὶν κοιμηθῆναι$ : “antes de dormir”, fórmula comum no PGM;  
 $\ddot{\sigma}\psiεὶ ἐν ὕπνῳ$ : “verá em sonho”, léxico clássico da visão onírica;  
 $\ddot{\sigma}\nuειρος ὁν πέμπεις$ : “o sonho que envias”, ativo e coerente com *oneiropompos*;  
 $\grave{\alpha}\lambdaηθεύσει$ : “será verdadeiro”, verbo para a verdade revelada;  
 $\delta\grave{\alpha}\ σοῦ$ : “por teu intermédio” – mantém agência exclusiva.

O segundo passo foi averiguar se a extração dos dados lematizados de PGM XXXVI, 283-294 (o PGM original) ofereceria alguma interface com o onírico. A resposta, claro, precisaria ser não, e o modelo confirmou:

Os valores de similaridade vetorial entre o novo conjunto de *lemmata* (PGM XXXVI, 283-294) e os vetores médios dos feitiços classificados como *oneiropompos* e *oneiraiteton* resultaram em:

[Similaridade com *oneiropompos*: 0.0000 || Similaridade com *oneiraiteton*: 0.0000]

“Isso indica que não houve sobreposição lexical relevante entre os lemmata do novo conjunto analisado e aqueles presentes nos conjuntos usados como referência para os modelos vetoriais”.

O terceiro passo foi lematizar o novo arquivo formado a partir do *physikleidion* original e deixar a IA definir o modelo a partir do cálculo do cosseno:

A análise vetorial baseada nos lemmata do novo conjunto de dados fornecido (arquivo “*Physikleidion Reescrito*”) mostra os seguintes resultados de distância do cosseno:

Distância para vetor médio *oneiraiteton*: 0.2553  
 Distância para vetor médio *oneiropompos*: 0.3331

Como a menor distância é para o vetor *oneiraiteton*, o conjunto de dados do “*Physikleidion Reescrito*” se aproxima estatisticamente mais das fórmulas de recepção de sonhos (*oneiraiteta*) do que das fórmulas de envio de sonhos (*oneiropompoi*).

O modelo calculou, dentro das margens estabelecidas pelos dados (sua extração não pode ser caracterizada como segura, dada a limitação dos instrumentos utilizados), o “*Physikleidion Reescrito*” do mesmo modo que seu “original”, PGM XXXVI, 283-294: como um *oneiraiteton* e não como um *oneiropompos*.

O experimento de reescrita em palimpsesto não visou propor um uso “adequado” do texto, nem corrigir seu suposto desvio categorial. Ao contrário, trata-se de uma demonstração concreta de que a superfície textual das fórmulas pode ser mobilizada em direções múltiplas, e de que a análise vetorial das distribuições lexicais fornece um plano de

inteligibilidade formal que relativiza os gêneros intencionais das fórmulas (*physikleidion*, *oneiraiteton* etc.). A performance do texto, portanto, pode ser recriada não apenas pela manipulação ritual ou pragmática, mas pela intervenção sistemática em sua arquitetura lexical. Tal como o próprio modelo demonstrou nas fases anteriores, a função de uma fórmula não é estática nem cumpre apenas o que está predito em sua intencionalidade: ela emerge da composição dinâmica entre léxico, estrutura e contexto. O palimpsesto onírico recriado a partir do original sexual (*physikleidion*), assim, não é um desvio, mas uma extensão possível do campo de atuação dos feitiços, detectável pelos critérios formais aplicados.

Com base nas análises vetoriais apresentadas, pode-se observar que a estrutura lexical dos feitiços selecionados permite identificar, mesmo em casos ambíguos ou de intencionalidade contraditória, padrões de alinhamento semântico coerentes com os perfis funcionais previamente definidos. Esses resultados oferecem subsídios concretos para a hipótese de que a organização lematizada dos PGM oníricos não apenas revela uma lógica subjacente de categorização, mas também permite projeções e reclassificações no interior do *corpus*, apoiadas por critérios formais.

## 8 BIBLIOGRAFIA

Literatura primária:

BETZ, Hans Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1986 (2<sup>a</sup> ed. 1992).

DANIEL, Robert; MALTOMINI, Franco. (ed.). *Supplementum Magicum*. 2 Vol. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990-91 [Papyrologica Coloniema XVI, 1, 2]

FARAONE, Christopher; TORALLAS TOVAR, Sofia (ed.). *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*. Vol. I. Berkeley (CA): California Classical Studies (University of California), 2022.

PREISENDANZ, Karl (ed.). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. 2 Vols. Leipzig: Teubner, 1928-1931 (2<sup>a</sup> ed. 1973).

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin/Cia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin/Cia das Letras, 2011.

Seleta secundária

BADIAN, Ernst. Collected papers on Alexander the Great. *In: Collected papers on Alexander the Great*. [S.l.]: Routledge, 2012. p. 244–281.

BECK, Hans. **A Companion to Ancient Greek Government**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2013.

BERNAND, André. **Sorciers grecs**. Paris: Fayard, 1991.

BHAVSAR, Vishal; VENTRIGLIO, Antonio; BHUGRA, Dinesh. Dissociative trance and spirit possession: challenges for cultures in transition. **Psychiatry and Clinical Neurosciences**, v. 70, p. 551–559, 2016.

BRATT, Kenneth. **Herodotus' Oriental Monarchs and their Counsellors**. PhD Thesis—[S.l.]: Princeton University, Department of Classics, 1985.

BRELICH, Angelo. The Place of Dreams in the Religious World Concept of the Greeks. *In: GRUNEBAUM, Gustave von; CAILLOIS, Roger (Orgs.). The Dream and Human Societies*. Berkeley: University of California Press, 1966. p. 293–301.

BRILLANTE, Carlo. Metamorfosi di un'immagine: le statue animate e il sogno. *In: GUIDORIZZI, Guido (Org.). Il sogno in Grecia*. Rome/Bari: Laterza, 1988. p. 17–33.

BRILLANTE, Carlo. Ὀνειροπόλος in Omero. **Medicina nei Secoli. Arte e Scienza**, v. 21, n. 2, p. 693–719, 2009.

BROWN, Peter. The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity. **Journal of Roman Studies**, v. 61, p. 80–101, 1971.

- BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- BULKELEY, Kelly. Penelope as Dreamer: A Reading of Book 19 of the *Odyssey*. *Dreaming*, v. 8, n. 4, p. 229–242, 1998.
- CAPOPOZZO, Valerio. **Il Somniale Danielis in manoscritti latini**. [S.l.]: Firenze: Leo S. Olschki, 2018.
- CERTEAU, Michel de. **L'Écriture de l'Histoire**. Paris: Gallimard, 1975.
- CERTEAU, Michel de. **La fable mystique**. Paris: Gallimard, 1982.
- CLAY, Jenny. Iliad 1.282–284 and Nestor's Rhetoric of Compromise. **Mnemosyne**, Fourth Series. v. 67, n. 6, p. 987–993, 2014.
- COLLETTE, Bernard. Phantasia et phantasma chez Platon. **Les Études Philosophiques**, v. 2006, n. 1, p. 89–106, [S.d.].
- COUSIN, Catherine. Le songe et la mort dans les poèmes homériques. **Gaïa. Revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque**, v. 18, p. 103–115, 2015.
- DODDS, E. R. **The Greeks and the Irrational**. Berkeley: University of California Press, 1951.
- ECKSCHMITT, Werner. Das Orakel von Dodona: Antike Orakelstätten I. **Antike Welt**, v. 29, n. 1, p. 13–18, 1998a.
- ECKSCHMITT, Werner. Das Totenorakel von Epirus: Antike Orakelstätten 2. **Antike Welt**, v. 29, n. 3, p. 225–230, 1998b.
- EKIRCH, Roger A. **At Day's Close: Night in Times Past**. New York: W. W. Norton, 2005.
- FINLEY, Moses. The Elderly in Classical Antiquity. **Greece & Rome**, v. 28, n. 2, p. 156–171, 1981.
- FISCHER, Steven. **The Complete Medieval Dreambook: A Multilingual, Alphabetical Somnia Danielis Collation**. [S.l.]: Bern/Frankfurt am Main: Peter Lang, 1982.
- FOLLON, Jacques. La notion de phantasia chez Platon. In: LORIES, Danielle; RIZZERIO, Laura (Orgs.). **De la phantasia à l'imagination**. Louvain: Peeters, 2003. p. 1–14.
- GAZIS, George. **Homer and the Poetics of Hades**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- GRAF, Fritz. **La magie dans l'Antiquité gréco-romaine**. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- GRANGER, Clara. La représentation de la Nuit dans l'Antiquité grecque. **Bollettino della Società Geografica Italiana**, v. 14, n. 2, p. 43–51, 2018.

HARPHAM, Geoffrey. Old Water in the New Bottles. The contemporary prospects for the study of asceticism. In: WIMBUSH, Vincent L. (Org.). **Discursive Formations, Ascetic Piety and the Interpretation of Early Christian Literature, Part 2.** [S.l.]: Society of Biblical Literature, 1993. p. 87–95.

HILL, Thomas. **A little treatise of the interpretation of dreames.** [S.l.]: London: William Copland, 1567.

HORNBOSTEL, Wilhelm. **Götter des Staates.** Leiden: Brill, 1994.

HOUGHTON, H. A. G. et al. **The Principal Pauline Epistles: A Collation of Old Latin Witnesses.** Leiden: Brill, 2019.

JAKOBSON, Roman. Closing Statement: Linguistics and Poetics. In: SEBOK, Thomas (Org.). **Style in Language.** New York/London: MIT Press/ Wiley & Sons, 1960. p. 350–377.

LAWTON, C. Votive Reliefs. **Athenian Agora**, v. 33, p. 8–9, [S.d.].

MACK, Burton. **Rhetoric and the New Testament.** Minneapolis: Fortress Press, 1990.

MARINI, Nicoletta. **Pallidi fantasmi. Apparizioni di sogni in Omero e in Erodoto.** Milano: Carlo Signorelli Editore, 2004.

MAURIZIO, Lisa. Anthropology and spirit possession: A reconsideration of the Pythia's role at Delphi. **The Journal of Hellenic Studies**, v. 115, p. 69–86, 1995.

MEEKS, Wayne A. **Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo.** São Paulo: Paulus, 1995.

MEEKS, Wayne A. **As Origens da Moralidade Cristã.** São Paulo: Paulus, 1997.

MELBIN, Murray. Night as Frontier. **American Sociological Review**, v. 43, n. 1, p. 3–22, 1978.

MINCHIN, Elizabeth. Speaker and Listener, Text and Context: Some Notes on the Encounter of Nestor and Patroklos in Iliad XI. **The Classical World**, v. 84, n. 4, p. 273–285, 1991.

MOREAU, Alain; TURPIN, Jean-Claude (ORG.). La magie dans L'Odyssée: Circé. In: Montpellier: Publications de la Recherche, Université Paul-Valéry, 1999.

MORRIS, James. Dream Scenes in Homer, a Study in Variation. **Transactions of the American Philological Association**, v. 113, p. 39–54, 1983.

OGDEN, Daniel. The Ancient Greek Oracles of the Dead. **Acta Classica**, v. 44, p. 167–195, 2001.

OGDEN, Daniel. **Greek and Roman Necromancy.** Princeton: Princeton University Press, 2004.

- OGDEN, Daniel. **Night's Black Agents: Witches, Wizards, and the Dead in the Ancient World**. London/New York: Continuum, 2008.
- PÉCORA, Alcir. **Máquina de gêneros**. São Paulo: EdUSP, 2001.
- PRATT, Louise. Odyssey 19.535-50. On the Interpretation of Dreams and Signs in Homer. **Classical Philology**, v. 89, n. 2, p. 147–152, 1994.
- RAMNOUX, Clémence. **La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque**. Paris: Flammarion, 1959.
- RHODES, P. J. **The Athenian Boule**. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- ROISMAN, Hanna. Nestor's Advice and Antilochus' Tactics. **Phoenix**, v. 42, n. 2, p. 114–120, 1988.
- ROISMAN, Hanna. Nestor the Good Counsellor. **The Classical Quarterly**, v. 55, n. 1, p. 17–38, 2005.
- ROISMAN, Joseph. **The Rhetoric of Conspiracy in Ancient Athens**. Berkeley: University of California Press, 2006.
- ROZOKOKI, Alexandra. Penelope's Dream in Book 19 of the Odyssey. **The Classical Quarterly**, v. 51, n. 1, p. 1–6, 2001.
- RUSSO, Joseph; FERNANDEZ-GALIANO, Manuel; HEUBECK, Alfred. **A Commentary on Homer's Odyssey. Volume II. Books XVI–XXIV**. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- SAVALLI-LESTRADE, Ivana. La cité interconnectée dans le monde gréco-romain (IVe siècle a.C.-IVe siècle p.C.). In: **La cité interconnectée dans le monde gréco-romain**. Pessac: Ausonius, 2019. p. 183–204.
- SILVERMAN, Allan. Plato on “Phantasia”. **Classical Antiquity**, v. 10, n. 1, p. 123–147, 1991.
- STAMBAUGH, John. **Sarapis under the Early Ptolemies**. Leiden: Brill, 1972.
- TAKACS, Sarolta. **Isis and Sarapis in the Roman World**. Leiden: Brill, 1995.
- VOGELS, Heinrich. **Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster**. Bonn: Hanstein, 1957.
- WATSON, Gerard. **Phantasia in Classical Thought**. Galway: Officina Typographica/Galway University Press, 1988.