



ISSN 2177-2940
(Online)
ISSN 1415-9945
(Impresso)

Phármakon: da epopeia à tragédia

<http://dx.doi.org/10.4025.dialogos.v22i2.40048>

Fábio de Souza Lessa

Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil. E-mail: fslessa@uol.com.br

Stéphanie Barros Madureira

Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil. E-mail: stephanie.madureira@gmail.com

Palavras-chave: Magia; <i>Phármakon</i> ; Poesia; Grécia antiga.	Resumo: Este artigo analisa o conceito <i>phármakon</i> e suas utilizações nas poesias épica e trágica gregas. A partir da discussão acerca do conceito de magia e de suas utilizações na sociedade grega dos períodos arcaico (séc. VIII-VI a.C.) e clássico (séc. V e IV a.C.), que incluíam a manipulação do <i>phármakon</i> , propomos uma investigação que evidencie os significados, bem como as transformações pelas quais o conceito de magia passou no decorrer dos três séculos que separam a produção dos textos antigos por nós utilizados. A tradição mágica helênica tem no <i>phármakon</i> seu elemento de continuidade nos períodos arcaico e clássico.
Key words: Magic; <i>Phármakon</i> ; Poetry; Ancient Greece.	Phármakon: from epic to tragedy Abstract: This article analyses the concept of <i>phármakon</i> and its use in Greek epic and tragic poems. Starting with a discussion of the concept of magic and its uses in Greek society in the archaic (from the eighth to the sixth centuries BCE) and classical (the fifth and fourth centuries BCE) periods, including the use of <i>phármakon</i> , an investigation is proposed to show the meanings, as well as the transformations through which the concept of magic passed during the three centuries which separate the production of the ancient texts used by us. <i>Phármakon</i> provides the Hellenic magic tradition with its element of continuity in the archaic and classical periods.
Palabras clave: Magia; <i>Phármakon</i> ; Poeta; Grécia Antigua.	Phármakon: de la epopeya a la tragédia Resumen: Este artículo analiza el concepto de <i>phármakon</i> y sus utilizaciones en las poesías épica y trágica griegas. A partir de la discusión acerca del concepto de magia y de sus utilizaciones en la sociedad griega de los períodos arcaico (siglo VIII-VI a. C.) y clásico (siglo V y IV a. C.), que incluían la manipulación del <i>phármakon</i> , proponemos una investigación que evidencie los significados, así como las transformaciones por las cuales el concepto de magia pasó en el recorrido de los tres siglos que separam la producción de textos antiguos utilizados por nosotros. La tradición mágica helénica tiene en el <i>phármakon</i> su elemento de continuidad en los períodos arcaico y clásico.
Artigo recebido em: 17/10/2017. Aprovado em: 21/07/2018.	

Introdução

No presente artigo propomos estabelecer uma análise acerca dos usos do *phármakon*¹ pelos helenos a partir de textos literários, em especial, a epopeia e a tragédia. Propomos entender o comportamento da sociedade grega em relação às práticas mágicas em dois momentos históricos diferentes - o arcaico e o clássico - e almejamos elucidar as possíveis semelhanças, diferenças e continuidades que os dois períodos possuem em relação a este conceito. Assim sendo, iniciaremos definindo o conceito de magia. Para tal, nos pautaremos parcialmente nas considerações de Fritz Graf acerca do tema, pois o autor não compactua com a visão dicotômica, propagada inicialmente por James Frazer², de que magia e religião ocupem pólos opostos.

Ao estudar textos mágicos como o *Papiry Graecae Magicae*, Graf destacou a existência de orações em contextos mágicos, entendidas como quintessências da religião, demonstrando que a dicotomia proposta por Frazer - e que foi largamente aceita pelos classicistas - é suscetível de questionamentos (GRAF, 1991, p. 188). Com base nas pesquisas de Graf, ressaltamos a importância do *discurso*

mágico como o principal meio de realizar a magia. Dessa forma, os atos mágicos de invocação sobrenaturais implicam uma intenção, de modo que, por trás do ato, alguém pretende transmitir uma mensagem (GRAF, 2002, p. 93). A magia grega, assim, expressa a tensão social pelos mais diversos meios, e ganha sentido profundo ao estar inserida em uma rede complexa de relações sociais, na qual a comunidade integrada não é só composta por vivos, mas também pelas mais diversas divindades e pelos mortos (COLLINS, 2009, p.100).

Fritz Graf afirma a partir de Apuleio que a base da magia é o discurso mágico entre um humano e os seres que lhe são superiores: os deuses imortais, e suas formas de agir se caracterizam pelos feitiços. Portanto, o mago seria aquele com capacidade de interagir com a comunidade invisível que divide o mundo consigo, e essa definição, para ele, reflete o pensamento helênico da época: “a magia tem sua fundação na possibilidade de contato entre humanos e seres super-humanos, e seu principal veículo é o discurso, a poderosa palavra - e não o ritual, o poderoso ato -” (GRAF, 2002 p. 94). E esse contato e cuidado devidos com os deuses, é também parte imprescindível para que a religião grega

¹ Definido de diversas maneiras de acordo com o contexto, o termo em grego será discutido e traduzido mais à frente.

² Em seu *The Golden Bough* (1917) Frazer defende o argumento de que a prática mágica não é nada além de um estágio inicial das crenças dos seres humanos, da qual se desenvolveria a religião, parte de uma perspectiva evolucionista que condiz com o contexto em que desenvolveu suas teorias. Segundo ainda o autor, a diferença entre magia e religião poderia ser percebida porque a religião exigiria do indivíduo uma abstração de conceitos e uma reflexão mais profunda e complexa do que a magia - e ainda assim esta demandaria uma reflexão mais superficial do que a ciência.

funcione, de forma que separar o que é puramente magia (em uma visão permeada por conceitos do século XIX) e o que é puramente religião não se torna possível na prática religiosa helênica, uma vez que não há separação ou corte nítido entre elas.

Defendemos que os gregos percebiam a magia a sua volta, acreditavam nela e temiam a sua eficácia, bem como de quaisquer outras formas de manipulação das forças sobrenaturais. Ademais, contrapondo-se a teóricos como Frazer, Christopher Faraone (2001, p. 17) apresenta um ponto importante para que compreendamos o porquê de não fazer sentido separar religião e magia: partindo da premissa de que os gregos eram politeístas amplamente tolerantes, podemos dizer que eles possuíam um senso de ortodoxia religiosa bem flexível; em suma, artificial, de forma que era completamente possível venerar divindades diversas e praticar rituais variados. As reflexões do autor são extremamente satisfatórias para nossa investigação da magia, uma vez que ele opta por observar a magia inserida em seu contexto de atuação, buscando não adicionar significados e fazer distinções que simplesmente não existiam na antiguidade.

Quanto às práticas mágicas, o que difere os rituais considerados cívicos dos rituais classificados como mágicos, é muito mais uma questão de seu contexto social do que propriamente dos atos que os compõem (FOWLER, 1995, p. 2; GARF, 1991, p. 196).

Além disso, não consideramos a magia como uma forma negativa de utilização da religião, uma vez que as trocas culturais do Mediterrâneo proporcionaram um ambiente fértil para a criação/absorção e o desenvolvimento de diversas práticas de culto diferentes das oficialmente sancionadas. Assim, nossa compreensão de magia se aproxima das considerações de Faraone, Robert Fowler, Derek Collins e Maria Regina Candido, pesquisadores que propõem o estudo da magia como associada à religião, uma vez que ambas estão contidas uma na outra, e tendo em mente que os gregos não definiram claramente o conceito de magia, muito menos o opuseram à sua religião (FOWLER, 1995, p. 1-22).

Ademais, com o objetivo de entender como a magia e seus praticantes eram vistos, ressaltamos que as práticas rituais na Antiguidade poderiam não receber denominações explícitas, ou seus nomes poderiam ser alternados por conveniência (PHILLIPS, 1986 e 1991). Dessa maneira, nem sempre encontramos respostas satisfatórias em investigações acerca das práticas da magia, e nesse sentido uma metodologia comparativa, como propomos no presente artigo, se torna muito útil: lembrando-nos das particularidades que definem as interpretações da magia em determinado contexto cultural, ela nos auxilia a entender o que deve ser procurado para construir uma nova interpretação em outro

contexto (COLLINS, 2009, p. 50). Aliado a isso, destacamos o fato de que a maioria dos usuários de magia grega poderia não refletir demasiado acerca de como ela funcionava, mas concordavam que tais práticas eram reais.

Outro grande dilema encontrado pelos pesquisadores de magia grega, principalmente quanto às práticas anteriores ao V século a.C., diz respeito ao fato de que o termo grego *mageia*, do qual se deriva a palavra *magia*, era inexistente. Entretanto, apesar da palavra ter surgido no período clássico, indícios de práticas, feitiços, poções e substâncias consideradas mágicas, ademais a indivíduos percebidos como magos/feiticeiros, já existiam no imaginário grego muito antes do termo *mageia* se fixar (COLLINS, 2009, p. 51). Fixamos os épicos de Homero no VIII século a.C. e trabalhamos com o pressuposto de que suas histórias e as situações explicitadas já eram cantadas em público ao menos três séculos antes da palavra *mageia* ser consolidada.

A associação entre magia e religião, bem como os usos do *phármakon* serão analisados comparativamente no contexto dos períodos arcaico e clássico, assim como entre os gêneros épico e trágico.

O *phármakon* e a poesia épica: Período

Arcaico

Ao cantar os versos do canto XI (vv. 23-37) da *Odisseia*, o *aedo*³ ou *rapsodo*⁴ repetiam as seguintes palavras:

Lá, os animais do sacrifício, Perimedes e Euríloco
 Seguraram; e eu puxei a afiada espada da coxa,
 Cavei um fosso, cerca de um cúbito de altura e largura,
 E em sua borda verti libação a todos os mortos:
 Primeiro, misto com mel, depois com vinho doce
 E a terça com água; em cima aspergi branca cevada.
 Com zelo supliquei às tíbias cabeças dos mortos
 Que, uma vez em Ítaca, iria vaquilhona, a melhor,
 Sacrificar no palácio e encher o fogo de valores;
 A Tirésias, só para ele, imolaria, à parte, ovelha
 Toda negra, a que sobressaísse entre nossos rebanhos.
 Após eles, ao grupo de mortos, com voto e súplica
 Suplicar, peguei as bestas e cortei seu pescoço
 Na direção do fosso, e fluía sangue escuro. Elas se reuniram,
 As almas de finados defuntos subindo do Érebo.⁵

Na passagem, encontramos Odisseu no Hades, buscando evocar os espíritos dos heróis falecidos, de suas mulheres e mães. Para tanto, ele cava um grande buraco e o preenche com mel, vinho, água e cevada, sacrifica ovelhas em seguida, e faz com que seu sangue escorra para dentro do mesmo. Ao ritual de sacrifício, adiciona-se preces e promessas feitas pelo herói, e então os espíritos dos mortos aproximam-se da cavidade, bebem a mistura

³ Ser *aedo* era um ofício poético na Antiguidade grega, que consistia na declamação cantada da epopeia.

⁴ Poeta que decorava a épica de Homero e a declamava em festivais públicos (HORNBLLOWER; SPAWFORTH, 2014, p. 129).

⁵ Todas as citações da *Odisseia* foram traduzidas por Christian Werner (2015).

de sangue ofertada, e dessa forma se tornam aptos a se comunicar com Odisseu.

O termo que caracteriza as atitudes que Odisseu realiza no canto XI da *Odisseia* é a *psychagogia*⁶ - a “invocação das almas dos mortos” (BAILLY, 2000, p. 2175) - porém, este termo é inexistente no período em que sua história foi consolidada em forma épica, surgindo apenas no período clássico (JOHNSTON, 1999, p. 85), no qual aqueles que garantiam conhecer os meios para invocar e estabelecer comunicação com os espíritos dos mortos eram magos/feiticeiros envolvidos com o que se estabeleceu como necromancia. Essa passagem supracitada evidencia a presença de rituais mágicos mesmo antes da existência de uma palavra que os sintetizasse ou classificasse, de forma que, ao serem entoados no século V a.C., os helenos reconheceriam naqueles versos o ritual executado por Odisseu e as conotações mágicas que o circundavam.

Outro exemplo é o encontro de Odisseu com a feiticeira Circe: possuindo o epíteto *polyphármakos* (hábil em muitas drogas/remédios), a deusa demonstra para a audiência toda a sua *techné* ao transformar vinte aqueus em porcos sem o mínimo esforço.

Em seguida, o herói de Ítaca decide confrontar a feiticeira, objetivando salvar seus companheiros. A deusa novamente confia na arte mágica que domina, e tenta enfeitiçá-lo com uma bebida (onde derrama seu *phármakon*, transformando-a em um *philtron*, uma poção mágica). Porém, desta vez Circe é derrotada com a ajuda do *móly*⁷, o bom *phármakon* portado por Odisseu, dado de presente ao herói pelo deus Hermes – este *phármakon* utilizado pelo herói possuía o poder de neutralizar a magia da deusa. Mais uma vez temos uma palavra (*phármakon*) que existe antes do termo *mageia* e também se refere a práticas de conotações mágicas: “de fato, os *phármaka* ‘drogas/remédios’, são uma das características principais da prática de magia ateniense no século V a.C. e, por volta do século IV a.C., Circe e outras figuras literárias, como Medeia, tornaram-se sinônimo de prática de magia” (COLLINS, 2009, p. 54). A magia de Circe, Hermes e a utilizada por Odisseu são, para a audiência do século V a.C., facilmente associáveis àquelas praticadas no período. Assim, reconhecem no épico de Homero os feiticeiros do período clássico que alegavam poder curar ou infligir os mais diversos males através da manipulação de

⁶ O ritual para a invocação das almas dos mortos variava de lugar para lugar, mas a chamada “incubação” tinha um papel fundamental e comum entre eles. A forma mais antiga de “incubação” era o sono (ou o transe) na tumba de um antepassado. Aqui era necessário estar completamente esticado, tocando a terra o máximo possível. Formas posteriores envolviam o sono ou o transe em cavernas, debaixo de árvores ou nos *triadoi*, pontos em que as três estradas se encontravam (LUCK, 2006, p. 12). Na Grécia antiga, as encruzilhadas eram compostas pelo encontro das três estradas, que também eram locais de culto da divindade Hécate, associada à magia.

⁷ Planta de flor branca e raiz escura.

plantas e ervas específicas.

A essas argumentações somam-se as propostas de Marcelo Carastro (2006, p. 100-217). Após demonstrar as correspondências de significado entre a noção arcaica de *thelgein* e o conceito de magia do período clássico, o pesquisador sugere que as representações clássicas dos sacerdotes persas *magoi*⁸ foram desenvolvidas e ancoradas a partir da noção grega de *thelgein*, uma vez que este verbo já englobava significados relacionados às formas de culto e os poderes atribuídos a eles. Assim, a concepção grega de *mageia* não se fundamentou em noções orientais recém-conhecidas pelos helenos do V século: as raízes de seu significado e o sistema de representações que a caracteriza já estava amplamente estruturado, sendo relativamente autônomo no épico e no período arcaico.

O verbo tem conotação de impedir forçosamente outra pessoa de pensar ou agir por si mesma, de minar sua vontade, deixar alguém estupefato, paralisar, o que só é possível de se atingir através de uma aproximação indireta, logro/sedução e não um ataque direto (BRACKE, 2009, p. 50). Essas características aproximam *thelgein* do que definimos como magia, pois o indivíduo se utiliza de elementos naturais e suas

propriedades sobrenaturais para atingir um objetivo, sem a mínima suspeita da vítima. Essa aproximação semântica é inclusive atestada pelas escolhas interpretativas dos tradutores da epopeia: ao que Emely Brack traduz os versos 213-15 do canto X da *Odisseia* X como: “Ela os paralisou (*stupefied*) através de suas drogas maléficas/Eles, por sua vez, não correram para cima dos homens, ao contrário,/Balançando suas longas caudas, apoiaram-se em suas pernas traseiras”; Trajano Vieira propõe: “Lobos monteses a circundam e leões/enfeitiçados por apavorantes fármacos./Ao invés de atacarem os marujos, sobre-/agitam as longas caudas” e Christian Werner: “No entorno, havia lobos da montanha e leões,/que ela enfeitiçara após lhe dar nocivas drogas”.

Relacionando as poesias com aqueles que as ouviam do período arcaico ao clássico, podemos dizer que a magia praticada pelos deuses (Circe e Hermes) e a pelos homens (Odiseu), é a mesma em essência. Esse tipo de afirmação pode causar discordância entre os pesquisadores que se propõe a estudar magia, principalmente se partirem da premissa de que o mundo divino deve ser completamente separado do mundo humano/mortal, uma vez que os próprios gregos reconheciam a

⁸ *Osmagoi* (cf. BAILLY, 2000, p. 1215) eram os servos diretos do rei persa, sacerdotes altamente respeitados por seus conhecimentos e influência religiosa no império persa. É deste termo que deriva a palavr^a *mageia* (magia) *emagus*. Percebemos na tragédia do século V os casos em que o significado de feiticeiro charlatão qualifica o mago não-persa, e essa acepção do termo não é similar às atividades dos *magoi* originais, os “sacerdotes persas”, que faziam sacrifícios, “interpretavam sonhos em meio à tribo de Médes” e eclipses, cantavam e declamavam teogonias, adoravam o fogo e sol, além de realizar diversos rituais sacralizados (COLLINS, 2009, p. 90).

diferenciação e distância entre humanos e as potências divinas.

Contudo, o uso do mesmo tipo de magia (seja ela de invocação dos mortos ou o uso de drogas mágicas) não seria um fator que igualaria homens e deuses: na verdade, seria uma representação literária dos deuses que legitimaria tal uso (COLLINS, 2009, p. 55). Sabemos que os poemas (sejam eles épicos ou hinos) não são o mito em si, mas uma interpretação que, pode conter informações-chave sobre quem o cantava e a audiência que o escutava. Dessa forma, o mito e suas interpretações se encarregam de mostrar as divindades praticando magia, de forma a funcionar como uma espécie de modelo que legitima a prática, isto é, a tornando socialmente aceita. Derek Collins (2009, p. 56) afirma ser algo frequente na mitologia grega que os deuses – masculinos ou femininos – sejam os primeiros a praticar qualquer tipo de tradição, ratificando-as.

A interação divina com os humanos pode ser observada quando o deus Hermes não apenas oferece a Odisseu o *phármakon* que o salvará da magia de Circe, mas o ensina como usá-lo e lhe diz qual o comportamento a ser adotado por ele ao interagir com a deusa (*Odisseia*, X, vv. 297-301). Isto, sob a ótica da religião e da mitologia gregas, é perfeitamente natural: o âmbito mortal e o divino não estão separados no pensamento heleno, pois não são domínios opostos: eles estão ligados, pois os

deuses são do mundo e o mundo é dos deuses. A diferença encontra-se, reforçamos, na própria constituição dos deuses: eles não compartilham de males humanos como fadiga, fraqueza, doença ou a morte. Imortais e poderosos, os deuses são Potências, não pessoas (VERNANT, 2006, p. 5 e 32-3).

Vimos no canto XI da *Odisseia*, o herói conjurar as almas dos mortos, o que é um ritual mágico, e suas instruções vieram de Circe, que é descrita como uma feiticeira. Mas não há nenhuma indicação, no texto, de que o ritual praticado por Odisseu seja algo subversivo, ilegal ou mesmo tabu (COLLINS, 2009, p. 85). Inclusive, o fato de que ele, Odisseu, herói reconhecido por toda a Hélade, é o responsável por performar tal ritual, o torna legítimo (LUCK, 2006, p. 22). No canto X, Circe e Hermes são divindades que entendem e manipulam o *phármakon* de acordo com suas vontades interiores, não havendo qualquer tipo de crítica ou censura pela parte do poeta narrador. O que foi explicitado pelos poetas gregos desde o período arcaico sugere que as sociedades para as quais essas poesias eram endereçadas pareciam aceitar as práticas mágicas lado a lado com os rituais religiosos, sem quaisquer tipos de discriminação, recriminação ou restrição (LUCK, 2006, p. 22-3), não importando se elas eram praticadas pelos deuses ou pelos homens.

Em se tratando de magia, precisamos estar atentos a dois aspectos: como funciona e

quem/o que a torna eficaz. Baseando-se em forças sobrenaturais e invisíveis, que dividem o mundo com aqueles que a praticam, compreender a magia requer a compreensão dessas forças. De acordo com Fowler (1995, p. 21) e Collins (2009, p. 48), cada cultura define seu próprio conceito de magia que, como a religião específica de cada sociedade, possui suas próprias qualidades: o que é considerado mágico para uma sociedade pode não ser em outra, e vice-versa. No mundo grego, a magia era entendida e se manifestava através das práticas mágicas, que se caracterizavam por feitiços e encantamentos a partir de palavras, filtros e poções de amor, estatuetas humanas/eróticas de cera, argila ou outros materiais, lâminas de impreciação e drogas/venenos – muitas vezes envolvendo aspectos da religião cívica, tais como os seus deuses, seus rituais, suas datas comemorativas e suas oferendas votivas. E era principalmente uma maneira de lidar com todos os tipos de problemas da vida

Na aproximação das práticas mágicas gregas, sobretudo no que concerne aos períodos arcaico e clássico, nos afastamos das ideias propagadas por grande parte dos especialistas modernos. Estes constantemente assumem os discursos filosóficos e racionalistas – pejorativos no que diz respeito ao uso da magia – como compartilhados pelos cidadãos, de forma que tais práticas “idiotizadas” seriam mais apropriadas a

indivíduos de *status* social inferior, como mulheres, bárbaros e escravos (FARAONE, 2001, p. 4). Isso não é verdade. Embora concordemos que as representações de práticas mágicas na literatura frequentemente sejam realizadas através de personagens marginalizadas, se analisamos minuciosamente os mais diversos documentos dos períodos, aliados à arqueologia e ao método comparativo – que enxerga nos períodos mais tardios a comprovação material de uma tradição mais antiga – poderemos perceber de que forma os usos da magia estavam enraizados nas mais diversas camadas do mundo grego. E a manipulação dos *phármaka*, não é exceção a este fato.

Homero fez o primeiro registro da magia em grego, na qual Circe, tendo atraído os nautas aqueus até sua morada, os oferece um *phármakon* (poção) à base de queijo, vinho, mel e farinha, que, aliado ao uso de sua varinha mágica, acaba por transformá-los em porcos (*Odisseia*, X, vv. 230-40). Sozinha, a palavra pode significar magia, feitiço ou encantamento, mas Homero se utiliza de adjetivos para dividir o *phármakon* de acordo com os seus mais variados efeitos, de maléfico a benéfico (SCARBOROUGH, 1991, p. 139). O termo *phármakon*, pode ser simplesmente definido como: “planta de uso medicinal e preparação mágica” (BAILLY, 2000, p. 2054); por extensão “droga”. Em contextos medicinais o termo carregava um significado

ambíguo, remetendo tanto a remédio quanto a veneno. Para a cura de doenças, o *phármakon* era administrado em poções, unguentos ou emplastres e esse significado tornou-se usual depois de Homero e foi frequentemente empregado no sentido figurado em Hesíodo (SCARBOROUGH, 1991, p. 139 e 143).

O termo refere-se a drogas mágicas, quando utilizado em contextos de magia, e pode também significar feitiços em geral: da palavra *phármakon* derivam *pharmakis* e *pharmakeia*, significando, respectivamente, “feiticeira e enfeitiçar, ou intoxicar” (BAILLY, 2000, p. 2054). A precisão necessária, portanto, é muitas vezes definida pelo adjetivo que a acompanha: em suas primeiras aparições, nas epopeias homéricas, os *phármaka* aparecem vinculados a adjetivos que os qualificam – e isso é um indício de que, mesmo em um contexto mágico, os gregos faziam distinção entre os usos do *phármakon* como droga mágica, pois a intencionalidade é um fator de importância no que concerne a prática da magia (COLLINS, 2009, p. 197).

As poesias de Homero são o registro de uma longa tradição oral, cujos mitos que integram à narrativa eram conhecidos e cantados muito antes de serem consolidados em sua forma épica. Dessa maneira, podemos afirmar que o conhecimento das ervas e sua atribuição mágica era anterior ao período

arcaico. Corroborando com a hipótese de conhecimento prévio do poeta, na *Ilíada* (XI, vv. 842-48; XII, vv. 1-3) temos referências sobre o uso de ervas como remédios, quando Pátroclo presta assistência a Eurípilo, ferido na batalha.

A tradição que seguiu a essa primeira prática nos mostra que os helenos faziam uso dos *phármaka* de formas diversas: como amuletos, ataduras, poções, filtros amorosos e cataplasmas, associados à encantamento e orações, desde a Idade do Bronze (WICKKISER, 2008, p. 10). Isso significa que, apesar do *phármakon* de Circe ter sido fabricado com o objetivo de prejudicar àqueles que ela considerava inimigo, ele também poderia ser elaborado para cura/benção, como nos diz Górgias (V séc. a.C.) em seu *Elogio a Helena*, 14:

O poder do discurso sobre a disposição da alma é como a disposição de drogas (*phármaka*) sobre a natureza do corpo. Assim como drogas diferentes retiram humores diferentes do corpo e põem fim à doença ou à vida, o mesmo ocorre com o discurso: algumas palavras podem provocar um mal; outras, prazer; outras, medo ao passo que outras podem encorajar os ouvintes. Ou ainda, por meio de alguma persuasão nociva, as palavras podem enfeitiçar (*pharmakeuein*) e lançar um encanto sobre a alma.⁹

Ainda em Homero temos mais um episódio em que o *phármakon* é utilizado por uma personagem sem o consentimento daqueles que o bebiam. No canto IV (vv. 219-

⁹ Tradução de Daniela Paulinelli.

26) da *Odisseia*, Telêmaco e Pisístrato estão em Esparta, visitando o rei Menelau e sua esposa, com o objetivo de conseguir informações acerca do herói Odisseu após a guerra de Tróia. Participando da conversa e compartilhando do lamento e choro de seus convidados, a mulher, com o objetivo de tranquiliza-los, adiciona um *phármakon* ao vinho que bebem, antes que possa contar-lhes sobre seu encontro com Odisseu em Troia:

Mas então teve outra ideia Helena, nascida de Zeus;
De pronto lançou droga no vinho do qual bebiam,
Contra aflição e raiva, para oblvio de todos os males.
Quem a tomasse, após ser misturada na ânfora,
Nesse dia não lançaria lágrimas face abaixo,
Nem se a mãe e o pai tivessem morrido,
Nem se na sua frente irmão ou filho querido
Com bronze tivessem matado, e a ele, visto com os olhos.

Nesses versos, Homero demonstra a utilização positiva do *phármakon*, mesmo sendo sem o consentimento daqueles que o utilizaram. Este detalhe condiz com o imaginário da prática mágica: o praticante o faz sem o conhecimento das pessoas a serem enfeitiçadas, buscando um objetivo que partiu de escolhas individuais. No caso de Helena, a mulher presenciou e compartilhou das lágrimas dos homens no banquete, e já sabia que Telêmaco e Menelau conversariam, no dia seguinte, sobre as desventuras de Odisseu. Procurando garantir ao menos algumas horas de paz, a anfitriã usa o *phármakon* em

benefício de seus hóspedes.

Para Scarborough (1991, p. 140) o *phármakon* em questão é provavelmente a papoula, mencionada anteriormente na *Ilíada* (VIII, vv. 306-7) no episódio acerca da morte de Polidoro por uma flecha de Teucro, como droga que é capaz de acabar com as dores, e argumenta que a audiência que escutava a canção do poeta provavelmente sabia exatamente qual era a droga que Helena misturava ao vinho: tanto poetas quanto, mais tarde, tragediógrafos, certamente faziam alusões àquilo que seria familiar à sua audiência, de forma que não é de todo incoerente supor que os ouvintes do VIII século a.C. já conheciam bem os poderes e as propriedades soníferas/alucinógenas da papoula.

Os versos seguintes também possuem informações relevantes acerca do *phármakon* no período em que o épico foi consolidado (*Odisseia*, IV, vv. 227-32):

A filha de Zeus possuía tais drogas astuciosas,
Benignas, que lhe deu Polidamna, esposa de Tôn,
No Egito, onde o solo fértil produz inúmeras
Drogas, muitas benignas, misturadas, muitas
funestas,
E cada um é médico habilidoso, superior a
todos
Os homens: sim, são da estirpe de Peã

Esses versos demonstram que o poeta possui algum conhecimento sobre ervas e drogas, uma vez que lhes dá uma procedência específica e evidencia a sua existência e

utilidade dual. A sua narrativa de misturar o ópio com o vinho em um contexto onde este poder e conhecimento são empregados com o propósito de fazer o bem está em oposição à de Circe: o *phármakon* benfazejo produz a cura, o funesto envenena. Ademais, é interessante destacar que o conhecimento das ervas e o acesso a elas foi garantido à Helena por uma estrangeira, uma egípcia. São mulheres que possuem esta habilidade especial, novamente, fazendo uma ligação, mas em oposição, ao *phármakon* utilizado por Circe.

Os versos também se referem aos egípcios, como um todo, de forma peculiar: no que tange à manipulação de ervas, são superiores aos demais; e, ao contrário da Hélade épica, onde este conhecimento é específico e partilhado por poucos personagens, no caso desses estrangeiros específicos “cada um é médico habilidoso”. Tal verso indica que o conhecimento das drogas, para além dos “cortadores de raiz” e feiticeiros/magos antigos, era partilhado pelos médicos. Lidando com as mais diversas enfermidades e procurando curas, essa conclusão faz todo o sentido para o ofício da medicina, mesmo a da Antiguidade. Ademais, os egípcios são chamados de descendentes de Peã (ou Péon), cujo nome significa “a cura”. Em Homero, Peã é o médico dos deuses, aquele que na *Ilíada* cura Ares e Hades com ervas medicinais. A tradição transformou seu nome em um tipo específico de hino reservado

a Apolo, que também se tornou responsável pela cura (COLLINS, 2009, p. 160).

Segundo Helen Bancroft (1932, p. 241), foi entre os gregos que o estudo e o uso das plantas com propósitos médicos estabeleceram-se como uma tradição, que foi manipulada através dos séculos. Para a pesquisadora, é evidente que os gregos antigos estavam familiarizados com o uso medicinal de plantas desde o muito cedo: ela aponta o mito de Iapis, um pupilo do deus Apolo, como origem da tradição do uso medicinal das plantas e ervas. A Iapis foi oferecida grande habilidade em vidência, música ou arquearia, de acordo com sua escolha. Mas, ao invés de qualquer um desses dons, ele pediu ao deus o conhecimento das ervas que curariam as doenças e, em posse desse conhecimento e com a ajuda de Afrodite, salvou a vida de Enéas, quando este foi ferido por um arco na batalha de Troia. Bancroft (1932, p. 242) também cita a figura mítica de Asclépio, filho de Apolo e Corônis, deus da cura. Segundo o mito, o deus foi instruído por seu pai na arte da cura, e diz-se que a origem de seu conhecimento foi a observação das plantas procuradas pelos animais que estavam sofrendo e, por causa dessa observação, Asclépio viveu uma vida peregrina de longos anos vagando em locais selvagens. De seu mito surgiram templos dedicados ao deus, cujos sacerdotes dedicavam a vida a cuidar e curar os doentes, de forma que havia um intenso tráfico

de plantas para abastecer tais templos, conduzido pelos *rhizotomoi* (“cortadores de raiz”).

Apesar de os versos homéricos fazerem uma referência direta ao conhecimento de ervas por parte dos médicos, Collins (2009, p. 198) nos aponta que não há registros indicando a fabricação de *phármaka* por parte dos mesmos. Segundo o historiador, é possível que eles prescrevessem as drogas e o modo de manipulá-las para os pacientes, que ficariam encarregados de fazer sua própria mistura, mais ou menos como hoje em dia vamos até o farmacêutico para obter nossos remédios, portando uma receita médica. Para Bancroft (1932, p. 242), os verdadeiros fundadores da medicina grega e os compiladores do conhecimento das ervas não eram os sacerdotes de Asclépio, mas pessoas comuns que vagavam de lugar em lugar, garantindo seu sustento curando pessoas doentes por onde quer que passassem; uma das mais reconhecidas e até mesmo famosas herbalistas desses tempos mais primórdios foi uma mulher chamada Agaméde.

Em *História das Plantas* (IX, 18.2), Teofrasto de Eresos trata de “fatos” oriundos de fontes medicinais folclóricas, dos *rhizotomoi*. Os cortadores de raiz possuíam seus próprios padrões de conhecimentos e folclore acerca das mais variadas raízes e ervas espelham as tradições gregas mais antigas e profundas, em diversos níveis que

simultaneamente abordam os aspectos mágicos e ‘científicos’ das plantas. Enquanto essa mistura de informações pode parecer confusa para pesquisadores que se propõe a olhar para a antiguidade, essa multicominação de visões (mágico-religiosa e racional) acerca do assunto é uma característica do pensamento grego desde o tempo de Homero (SCARBOROUGH, 1991, p. 138). No entanto, na visão de Bancroft (1932, p. 242), as ervas adquiriram poderes mágicos por uma estratégia comercial dos “cortadores de raiz”, e não por motivos religiosos. Como deviam sua subsistência ao ato de coletar, preparar e vender as ervas que eram utilizadas para curar doenças, não gostariam que esse ofício se tornasse banal, de forma que mais pessoas decidissem fazer o mesmo. Então, os *rhizotomoi* começaram a inventar histórias supersticiosas, objetivando fazer com que o ato de recolher as tais ervas medicinais parecesse perigoso, contribuindo assim com toda a esfera de misticismo e superstição que rodeava àqueles que lidavam com ervas numa base diária.

Discordamos dessa proposta porque figurava tanto no período arcaico quanto no clássico uma visão pré-socrática do mundo: os filósofos que propuseram o entendimento do universo que os cercava tinham uma posição irredutível acerca da natureza e da divindade. Para os pré-socráticos, uma estava inerente à outra: os elementos que compunham a

natureza eram, por si só, divinos. Essa visão vai além da existência de divindades como Zeus e Hera, e percebe na água, na terra, no raio, na pedra, etc, a presença da divindade. Por isso, mesmo quando entramos em contato com suas críticas aos praticantes de magia¹⁰, como vimos, ressalta-se que a *possibilidade* da magia – ou seja, a sua existência - não é refutada completamente (COLLINS, 2009, p. 57). A manipulação de ervas em drogas com o intuito de prejudicar os inimigos, reconquistar um amante, entre outros usos, sem o conhecimento e consentimento da vítima –ou seja, o uso em seu aspecto mais negativo - foi amplamente difundida a partir do V século a.C., sendo associada aos praticantes de magia. Já o aspecto numinoso do saber das ervas, ou seja, empregado com o objetivo de curar enfermidades, foi associado principalmente à prática da medicina - mesmo que os médicos, como vimos, não fossem os responsáveis por literalmente fabricar as misturas- ainda assim, eram eles que as receitavam, mas também cabia à sabedoria doméstica feminina seus usos medicinais, a partir de tradições passadas pela mulher mais velha às suas filhas e netas, garantindo a resolução de problemas e enfermidades “menores” que eventualmente apareciam nos *oikos*.

Portanto, mesmo que o conhecimento específico para a manipulação do *phármakon*

em todos os seus variados aspectos - remédios, venenos, drogas alucinógenas, filtros amorosos - não fosse completamente popularizado, acreditamos ser possível afirmar que os gregos possuíam bem internalizados a noção de que todos esses *phármaka* não só eram poderosos e possíveis, mas cotidianos: a parteira que usa de orações e feitiços para aliviar a dor do parto, a prostituta/concubina que pretendia reconquistar um cliente faz uso de certas ervas por suas propriedades mágicas, um comerciante que desejava adoecer o concorrente pode tentar drogá-lo, entre outros. Isso se torna mais coerente se consideramos de que forma a religião fazia parte da vida cotidiana dos mesmos, e como abria precedentes para que as interações do sobrenatural/oculto pudessem ser sentidas a todo o momento. A magia era aceita não só porque a atuação divina no mundo era algo normal – afinal, estamos tratando de indivíduos que acreditavam que os deuses e suas potências interagiam com eles em uma base diária-, mas porque, como nos disse Collins (2009, p. 112) as “causas físicas não são excluídas por causas intencionais”. Uma dor de cabeça pode passar naturalmente, mas também pode ter obedecido a um feitiço, da mesma forma que um acidente pode ser obra do acaso ou de magia. As diversas discussões e

¹⁰ Platão (*Teeteto*149c-d; *República* II 364b-c; VI 426b; *Leis* X 909b) e os Hipocráticos (*Sobre a Doença Sagrada*, 1 10-12; 29-30, 18 1-2) foram os mais importantes críticos da magia grega no V e IV século.

investigações enciclopédicas¹¹ elaboradas na antiguidade, tanto medicinais quanto naturalistas dos poderes mágicos das plantas, ervas, animais e minerais constituem-se como as melhores fontes para estudarmos o *phármakon*, e devemos nesse momento concentrarmo-nos sobretudo no que concerne a magia erótica, na qual podemos perceber os motivos e os desejos humanos mais animais que levavam os gregos a usar de plantas sob a forma de amuletos, *philtrá* e afrodisíacos para satisfazer suas ambições (FARAONE, 2001, p. 3).

Era uma crença comum acreditar que os narcóticos, em pequenas doses, agiam de forma estimulante e eram de grande ajuda em práticas eróticas. Percebemos isso no catálogo de Teofrasto: além das citadas acima, o filósofo aponta mais duas ervas que também eram narcóticos utilizados como afrodisíacos. Eram elas o oleandro e o cíclame. Segundo o filósofo, o oleandro misturado ao vinho faria com que o temperamento de um homem ficasse mais gentil e alegre, e da mesma forma, a raiz do cíclame, misturada ao vinho, é responsável por acelerar o processo de embriaguez e é útil em poções do amor (*História das Plantas*, IX 9, 3 e 19, 1). O farmacologista Peter Taberner (1985, p. 120-198) discute as tradições e credences populares que classificam o álcool e outros narcóticos

como afrodisíacos poderosos: a análise clínica demonstrou que as crenças não têm fundamentação científica. Segundo o autor, há duas explicações sobre o efeito químico das plantas no organismo que podem ter contribuído para essas credences: 1) o álcool e outros narcóticos relaxam o corpo e reduzem as inibições sociais, quando utilizados em pequenas doses, e 2) essas mesmas drogas atrasam a ejaculação e, portanto, prolongam a ereção masculina, o que aumenta a possibilidade do orgasmo feminino- e isso poderia ser compreendido pelo casal como um aprimoramento sexual.

Podemos perceber, como essas plantas e narcóticos são agentes que destruiriam/inibiriam a vontade própria daquele que as ingerisse. De acordo com Eleanor Long (1973, p. 155), eram dois os tipos de possessão mágica procurados pelo uso do *phármakon*: um buscava despertar o desejo sexual e o outro o relaxamento das inibições contra as tentativas lascivas de alguém. Dessa forma, poções e bebidas são associadas à sedução das mais variadas formas: no mundo contemporâneo, é comum o oferecimento de bebidas alcóolicas àqueles que desejam conquistar, contando que seus efeitos relaxantes irão facilitar sua aproximação – seguindo, talvez, uma tradição mais longa do imaginário. Porém, no contexto grego, o

¹¹Aristóteles (*Magna Moralia*, I, 1188b, 30-8) e Teofrasto (*História das Plantas*, IX) discutem o poder afrodisíaco de certas plantas em seus textos.

philtron de amor buscava produzir *philía*, e não mero apetite sexual ou desinibição: o *philtron* se consistia no uso do *phármakon* com o principal objetivo de despertar amor e verdadeira afeição, sem renegar seus outros efeitos. Por isso, ao drinque contendo o afrodisíaco, também eram misturadas outras substâncias que “personalizavam” a poção mágica: sangue menstrual, pelos pubianos, suor, entre outros (LONG, 1973, 160-1).

O *phármakon* e a tragédia: Período Clássico

A correlação entre venenos debilitantes e poções do amor é aludida diversas vezes na literatura. O primeiro exemplo de documentação que trataremos é *As Traquíneas* de Sófocles. Na tragédia, Hércules está voltando para casa depois de uma longa campanha militar, e interrompe sua viagem para fazer um sacrifício aos deuses. Ele manda Iole, uma escrava que havia capturado recentemente e que se tornara sua favorita, à frente. Dejanira, sua esposa, já havia lidado com a infidelidade do marido em outras ocasiões, mas ele nunca havia trazido outra mulher para dentro de seu *oikos* (grupo doméstico), o que a amedronta. A esposa teme ser ultrapassada pela escrava, em sua própria casa, e decide realizar um feitiço de amor, a partir de um *phármakon* que manteve guardado por diversos anos: o sangue de centauro envenenado. Dejanira acredita que

esse *philtron* faria com que seu marido nunca mais olhasse para outra mulher e não amaria ninguém mais do que amasse a esposa (SÓFOCLES. *As Traquíneas*, vv. 576-7). Ela espalha o *phármakon* em uma peça de roupa e manda para seu marido. No entanto, o feitiço de amor de Dejanira não tem os resultados esperados: acaba por envenenar Hércules, que sofre, chora e sente dores até, por fim, morrer. Já em *Hipólito* (v. 509), na discussão de Fedra com sua criada, Eurípides refere-se a “poções do amor encantatórias”, para depois chama-las de “*phármakon*”, no verso 516.

Como pudemos perceber na história trágica de Dejanira, espalhar o *phármakon* pela roupa a ser usada pela pessoa amada era uma das formas comuns das esposas/mulheres do período clássico fazerem uso da magia do amor. Óleos essenciais, misturas de plantas e unguentos preparados com a finalidade de reacender o amor do marido ou fazer com que ele só tivesse olhos para a esposa. No entanto, Dejanira exemplifica o potencial perigoso desse tipo de feitiço: alheia à toxicidade do sangue de centauro, acaba por envenenar o marido, que falece. Medeia de Eurípides usa a mesma tática, mas com outros fins funestos: ao presentear Glauce com o diadema e as vestes envenenadas pelo *phármakon*, a personagem é usada pelo poeta para fazer uma alusão a essa prática comum. Por mais que Medeia não o

faça com o objetivo de seduzir¹² Jasão, ela está tirando sua rival do caminho. Como nos alertou (vv. 384-386): “Mais forte é a rota reta, para a qual/ sábia nasci: matá-los com venenos (*phármaka*)./ Que seja assim!”.¹³

Não possuímos fontes materiais do período que atestem os reais ingredientes de amuletos e *philtr*a utilizados como afrodisíacos, uma vez que eram compostos de elementos perecíveis. No entanto, existem evidências arqueológicas¹⁴ que evidenciam a crença e o uso de bebidas enfeitiçadas, como a inscrição da Taça de Nestor e de uma outra taça encontrada em escavações. A primeira, encontrada em Nápoles, data do VIII século a.C. e é uma das primeiras alusões escritas aos poemas homéricos, além de um dos primeiros exemplos de escrita grega, que Pierre Vidal-Naquet (2002, p. 16) chama de objeto falante, uma vez que traz inscrita em si mesma: “Eu sou a taça de Nestor, a que é boa para beber. Aquele que daqui beber será imediatamente arrebatado pelo desejo que inspira Afrodite, a deusa da bela coroa”. Esta taça, para além da importância de atestar que os temas e as formas da poesia épica já existiam escritas no período arcaico, é um importante exemplo do uso de afrodisíacos no mesmo contexto temporal

(FARAONE, 1996, p. 12). A segunda, data do VI século, e traz em si a inscrição *philtr*on, que pode ser traduzida como “feitiço/poção do amor”. Esta taça, como a anterior, também era dedicada a Afrodite e foi encontrada em um templo devotado à deusa em Naucratis (FARAONE, 1996, p. 106), podendo também ser interpretada como um exemplo da aceitação/lugar comum da manufatura de poções mágicas, filtros de amor e o uso de afrodisíacos.

Para além da taça de Nestor, que inspiraria em qualquer homem que dela bebesse o desejo sexual, outro uso comum dos *phármakon*, especialmente para os homens gregos, era a cura da impotência sexual. Substâncias mágicas combinadas com técnicas e feitiços falados eram procurados como forma de automedicação ou autoajuda para problemas de ereção, como nos diz Faraone (2001, p. 18). Sobretudo no período clássico, cremes, unguentos, óleos e líquidos desenvolvidos¹⁵ para serem esfregados no pênis prometiam causar ereções ou fazê-las mais duradouras, e em algumas vezes prometiam aumentar o desejo feminino (FARAONE, 2001, p. 19). Aristófanes (*Os Acarnenses*, v. 1048) menciona de forma

¹² Mesmo que não esteja realizando magia de amor durante a peça, Medeia é descrita por Eurípidas (*Medeia*, v.385) como sábia na manipulação dos *phármaka*. Assim, seria ingênuo inferir que ela não possuísse também este conhecimento.

¹³ Tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira.

¹⁴ Já quando se tratava de feitiços de amarração e placas de imprecação, que utilizavam placas de metal ou papiros, nós temos uma enorme gama de fontes materiais. Infelizmente, o mesmo não se aplica ao *phármakon*, de forma que temos poucos exemplos além da poesia e prosa áticas (FARAONE, 2001, p. 12).

¹⁵ Há uma longa lista de plantas (sobretudo as bulbosas) que possuíam efeitos afrodisíacos em homens. Cf. TEOFRASTO. *História das Plantas*.

jocosa uma noiva e um noivo que são ensinados a utilizar um certo vinho dessa maneira e Teofrasto menciona uma erva que, utilizada desse modo produziria doze ereções em sequência (*História das Plantas*, IX, 18-19).

Conclusões: permanências e continuidades

Como pudemos perceber nos diversos exemplos que permearam esse texto, o *phármakon* usado pelos gregos sob a forma de *phíltra*, poções, afrodisíacos e amuletos, era empregado com os mais diversos objetivos: restaurar um amor ou despertar o amor em alguém, acalmar os ânimos dos que estão tristes ou irritados, despertar paixões arrebatadoras e desejos eróticos, curar dores, curar doenças, induzir o sono ou alegrar outrem. Ao analisarmos especificamente a magia do *phármakon*, buscamos ressaltar as semelhanças e singularidades que o conceito possuiu entre os séculos VIII e V a.C.: manipulado sem o consentimento daquele que o beberia, podemos interpretar seu caráter mágico se encaixando sob a ótica teórica do nosso entendimento de magia grega. O *phármakon* era empregado para suprir necessidades e cessar angústias, principalmente em casos que a religião cívica ou o auxílio medicinal não possuíam respostas

ou mecanismos de auxílio. Praticado dentro da lógica social e sacralizada dos gregos, estava mais conectada à esfera individual do que coletiva, ao *oïkos* e não à *pólis*, mesmo ocasionalmente utilizando de deuses ou espaços (encruzilhadas, templos e cemitérios) que eram públicos/comuns.

Observamos que as funções práticas e psicológicas da magia, no que concerne às ervas e drogas, recebeu sua primeira forma na *Iliada* e na *Odisseia*, uma forma que permaneceria típica do pensamento grego acerca do conhecimento e manipulação de drogas, desde o período arcaico até os séculos em que o *Papyri Gaecae Magicae* foi composto (SCARBOROUGH, 1991, p. 138). No que concerne às crenças em relação à magia, a tragédia e o épico nos revelam questões relevantes sobre a temática. Homero se inspirou em uma tradição mito-poética e a representou em sua narrativa, de forma a construir suas epopeias no período Arcaico. Vivendo na sociedade grega, tendo acesso aos poemas homéricos e aos mitos desde a mais tenra idade, os autores clássicos também se apropriaram dessa mesma tradição, sendo os poemas homéricos arquetipos¹⁶ para os tragediógrafos. A tradição cantada na epopeia foi utilizada pelos tragediógrafos para ambientação de suas peças de forma que os dois gêneros literários mantêm uma relação

¹⁶ Estes são, para o poeta clássico, portadores de “um estatuto exemplar, que pertencem ao corpus de referência de um ou vários posicionamentos de um discurso constituinte” (CHARAUDEAU; MAINGENEAU, 2012, p. 64).

intrínseca com a sociedade clássica, e sendo assim, são uma ferramenta para a proliferação dos ideais *políades*. Alargando mais uma vez o nosso recorte temporal, com o objetivo de corroborar com a hipótese de que Homero e os trágicos – além dos demais poetas aqui trabalhados - fazem parte de um mesmo processo discursivo acerca do *phármakon*, recorreremos à Samanta de Teócrito¹⁷, no *Idílio* II, v. 15: “Saúdo-te, Hécate, atenda-me nesta empreitada e torne meus procedimentos mágicos tão fortes quanto os de Circe e de Medeia”. Essa evocação do III século a.C. demonstra a preservação dessas três figuras mitológicas femininas como conhecedoras do saber-fazer mágico, feiticeiras por excelência, numa tradição que remonta desde o período arcaico. Já na Antiguidade Tardia, Claudio Galeno¹⁸ cita Herófilo¹⁹ (335-280 a.C.) ao dizer que “as plantas são as mãos dos deuses” (GALEN, *Compound Drugs According to Place of Ailment*, VI, 8).

Através da análise comparativa da documentação, fomos capazes de perceber a existência de uma continuidade, entre os períodos Arcaico e Clássico (e até mesmo o Helenístico), do pensamento/considerações gregas acerca dos poderes mágicos das ervas e drogas. Desde o épico de Homero até o *Papyri Graecae Magicae*, os caracteres mágico-

religioso e medicinal mantiveram-se entrelaçados quando se referiam à manipulação dos *phármaka*. Assim, as plantas possuíam um caráter mágico-religioso-medicinal, e estas continuaram sendo características atribuídas a elas nos estudos farmacológicos da cultura Greco-Romana. As “explicações” acerca do funcionamento das drogas se encontravam em padrões intelectuais de teoria natural que derivaram gradualmente da filosofia pré-Socrática (SCARBOROUGH, 1991, p. 139).

Os feitiços e propriedades mágicas das plantas, deixados pelos gregos em suas compilações textuais enciclopédicas, tratados filosóficos ou nas placas de impreciação enterradas nos cemitérios, encruzilhadas e templos da acrópole, foram moldados por convenções genéricas e expectativas sociais. Assim, eles nos servem, da mesma forma que a poesia arcaica ou a tragédia clássica, como fontes de informação passíveis de interpretação acerca do estado psicológico (FARAONE, 2001, p. 5) e das expectativas sociais dos praticantes, que utilizavam tais conhecimentos visando melhorar sua vida privada

Referências

¹⁷Poeta grego de maior destaque no período Helenístico.

¹⁸Médico e filósofo romano de origem grega (129-210 d.C.).

¹⁹Famoso médico grego do Museu Ptolomaico nos anos 270-260 a.C. (FRASER, 1972, p. 348-357).

Documentação escrita

ARISTÓFONES. *Os Arcanenses*. Trad. Maria de Fátima Silva. Coimbra: Instituto de Investigação Científica/ Universidade de Coimbra, 1980.

EURÍPIDES. Hipólito. In: SILVA, M.F.S. (Coord.). *Eurípides: Tragédias II*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

_____. *Medeia*. Trad. Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Odisseus, 2006.

GALEN, Compound Drugs According to Place of Ailment VI.8. In: C. G. Kuhn, (ed.), *Galení Opera Omnia* (Leipzig, 1821-33), XIL966.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009. Disponível em: <http://anagnosisufmg.blogspot.com.br/2009/11/elogio-de-helena-gorgias.html> (acesso em 20/08/16).

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. *Odisseia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

PLATÃO. *A República*. Trad. Ma. H. Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Teeteto*. Trad. Manuel Balasch. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Manuel Bocage. Porto Alegre: Concreta, 2016.

SÓFOCLES. *As Traquíneas*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

TEOFRASTO. *História das Plantas*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva e Jorge Paiva. Coimbra: Imprensa da Universidade de

Coimbra, 2016.

Bibliografia

BAILLY, A. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec/Français*. Paris: Hachette, 2000.

BANCROFT, H. *Herbs, Herbals, Herbalists*. American Association for the Advancement of Science, 1932.

BRACKE, E. *Of Métiis and Magic: The Conceptual Transformations of Circe and Medea in Ancient Greek Poetry*. Tese de doutorado apresentada para obtenção do título de PhD. no Department of Ancient Classics, National University of Ireland, Maynooth, 2009.

CANDIDO, M. R. *A Feitiçaria na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

CARASTRO, M. *La cité des mages: penser la magie en Grèce ancienne*. Paris, 2006.

COLLINS, D. *Magia no Mundo Grego Antigo*. São Paulo: Madras, 2009.

_____. Nature, Cause, and Agency in Greek Magic. *Transactions of the American Philological Association*, The Johns Hopkins University Press, v. 133, n. 1, 2003, p. 17-49. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20054074> (Acesso em 07/08/12)

FARAONE, C. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

_____. *Taking the Nestor's Cup Inscription Seriously: Conditional Curses and Eroticagic in the Earliest Greek Hexameters*. CA 15:77, 1996

FARONE, C.A.; OBBINK, D. (Org.). *Magika Hiera*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 138-174.

FOWLER, R. *Greek Magic, Greek Religion*.

Illinois:University of Illinois Press, 1995.

FRAZER, Sir James George. *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978(1917).

GRAF, F. *Magic and Ritual in the Ancient World*. Boston: Brill. 2002.

_____. Prayer in Magic and Religious Ritual, In: FARAONE; OBBINK (org.), *MagikaHiera*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 188-213.

JOHNSTON, S. I. *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley, 1999.

LONG, E. *Aphrodisiacs, Chrams, and Philtres*. Western States Folklore Society, 1973.

LUCK, G. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

PAGE, D. L. *Folktales in Homer's Odyssey*.

Cambridge: Mass, 1973.

PHILLIPS, C. R. *The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to AD248*. ANRW II.16.3, 1986.

PHILLIPS, C. R. Nullumcrimen sine lege: Socioreligious Sanctions on Magic. In: FARAONE; OBBINK. *MagikaHiera*. New York: Oxford University Press, 1991.

SCARBOROUGH, J. The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots. In: TABERNER, P. *Aphrodisiacs: The Science and the Myth*. Philadelphia: Springer, 1985.

VIDAL-NAQUET, P. *O Mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VERNANT, J. P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WICKKISER, B. L. *Asklepios, medicine, and the politics of healing in fifth-century greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.