

***Lumina solis*: Lucrécio e a prece a Vênus**

(*De rerum natura* I, 1-43)

Lumina solis: Lucrezio e la preghiera a Venere
(*De rerum natura* I, 1-43)

Claudia Beltrão da Rosa*

Maria Eichler**

Resumo: A partir do século II AEC, autores romanos começaram a escrever uma série de obras que tinham as origens e os rituais da *religio romana* como tema central. No século I AEC, um processo de criação e de estruturação de discursos religiosos pode ser percebido com clareza. Esses discursos delimitavam e ressignificavam conceitualmente os espaços, as práticas e as instituições religiosas romanas. Nosso interesse se volta aqui para o poema *De rerum natura*, do epicurista Lucrécio (94/93-51/50 AEC), como um dos principais esforços de abstração e sistematização das ações e instituições religiosas romanas num momento de grandes mudanças sociais e políticas. Analisamos o controverso próêmio do L. I do poema lucreziano, perguntando qual o lugar e a função da prece a Vênus nesta obra que realiza uma crítica filosófica às formas tradicionais da *religio romana*.

Riassunto: Dal Secondo Secolo a. C., gli autori romani cominciarono a scrivere una serie di opere che avevano la *religio romana*, le sue origini e i suoi rituali come tema centrale. Già nel Primo Secolo a.C. questo processo di creazione, di strutturazione di discorsi religiosi può essere inteso con chiarezza. I discorsi limitavano e ponevano nuovi significati concettuali agli spazi, alle pratiche e alle istituzioni religiose romane. Il nostro interesse è rivolto verso il poema *De rerum natura*, dell'epicureo Lucrezio (94/93-51/50 a.C.), inteso come uno dei principali sforzi di astrazione e sistematizzazione delle azioni e istituzioni religiose romane in un momento di grandi cambiamenti sociali e politici. Abbiamo analizzato il controverso proemio di L. I del poema lucreziano, chiedendoci quale è il luogo, quale la funzione della preghiera a Venere in questa opera che realizza una serrata critica filosofica alle forme tradizionali della *religio romana*.

Palavras-chave:

Lucrécio;
De rerum natura;
Religião romana;
Precatio;
Literatura romana.

Parole chiave:

Lucrezio;
De rerum natura;
Religione romana;
Precatio;
Letteratura romana.

Recebido em: 19/08/2014
Aprovado em: 22/09/2014

* Professora Associada de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

[...] *per te quoniam genus omne animantum
concipitur uisitque exortum lumina solis... quae quoniam rerum naturam
sola gubernas*
Lucrecio, *DRNI*. 4-5, 21.

Introdução

Um debate ainda acirrado nos estudos lucrecianos é a pergunta pelo sentido e função da prece a Vênus no próêmio de um poema epicurista. O poeta abre o Livro I do *De rerum natura* (*DRN*) com uma prece endereçada à deusa que passou para a tradição literária, sobretudo, como uma das mais belas já escritas em língua latina. O mesmo próêmio se conclui, no entanto, para a surpresa e embaraço da crítica, com uma celebração à exultante promessa de libertação da filosofia epicurista e um elogio a Epicuro em tom épico-heróico. Muitas respostas foram propostas, segundo as quais Lucrecio: a) estaria seguindo uma tradição poética de invocação; b) estaria situando seu poema no contexto romano, ao invocar a ancestral dos romanos; c) estaria honrando Mêmio, seu destinatário explícito, ao invocar a deusa patrona de sua *gens*; e) estaria seguindo o modelo de Empédocles e, f) Vênus seria uma representação alegórica das forças naturais e do prazer.

David Sedley (2007), e.g., analisou o poema à luz do modelo formal de Empédocles, também epicurista, como um mestre da prece filosófica. Lucrecio retomou, de fato, o entusiasmo do poeta-filósofo, cuja orientação fica evidente na imagem “do mel espalhado pelas bordas da taça que contém o amargo absinto de uma doutrina difícil e obscura” (I, 936-42).¹ A Vênus lucreciana guarda, ainda, semelhanças mais ou menos imputáveis à Afrodite de Empédocles (SEDLEY, 2007, p. 48). Elizabeth Asmis (2007), por sua vez, se manteve na senda da representação alegórica, propondo que Vênus seria uma rival alegórica de Zeus, divindade estoica por excelência; um mundo ordenado pelo prazer e pelos impulsos espontâneos, oposto a um mundo estoico ordenado pelo poder divino e inexoravelmente ligado à vontade divina, concluindo que Lucrecio eleva a deusa a uma posição tal que passa a representar a visão epicurista de mundo. Monica Gale (2010) destacou as ligações entre o poema de Lucrecio e a

¹*sed uel uti pueris absinthia taetra medentes / cum dare conantur, prius oras pocula circum / contingunt mellis dulci flauoque liquore, / ut puerorum aetas inprouida ludificetur / laborum tenus, interea perpotet amarum / absinthii laticem deceptaque non capiatur, / sed potius tali facto recreata ualescat.*

tradição poética, especialmente no que tange aos gêneros, enquanto Sander M. Goldberg (2005, 20-38) comparou o proêmio de Lucrécio com o *Hino Homérico a Afrodite*, ressaltando igualmente as relações entre Lucrécio e Ênio (ca. 239-169), o uso das convenções literárias por Lucrécio e o modo pelo qual o filósofo romano constrói seu poema nos moldes de poesia épica. A fortuna desse gênero poético foi duradoura em Roma, desde os *Annales* de Ênio sobre a história da *urbs*, o primeiro poema romano em hexâmetros épicos à maneira homérica (HARVEY, 1998, p. 192). Lucrécio prestou honrosas homenagens à tradição poética de Homero e Ênio no *DRN* e reivindicou, ainda, levá-la adiante (PEREIRA, 1982, p. 387-9), como faria igualmente Virgílio na *Eneida* (HARVEY, 1998, p. 407).

Se essas propostas interpretativas são coerentes, pode-se, contudo, ir além delas. Propomos uma leitura do *DRN* como uma obra de teologia *stricto sensu* – segundo a classificação de Varrão, uma teologia física. Varrão, com sua “teologia tripartite”,² contribuiu para retomar de modo original as reflexões filosóficas helenísticas sobre as diversas fontes de conhecimento sobre os deuses. O modelo se estabeleceu na literatura romana a partir do seu emprego pelo filósofo no tratado *Antiquitates rerum diuinarum* de 40 AEC, no qual Varrão distinguiu uma *teologia mítica* (dos poetas e dramaturgos, inventando enredos e histórias sobre os deuses), uma *teologia física* ou natural (dos filósofos, produzindo interpretações físicas sobre a religião) e uma *teologia civil* (a que convém à cidade). Nesse quadro, a obra de Lucrécio se situa no ramo da teologia física propriamente dita (não sem dialogar com as demais), propugnando o epicurismo como alternativa religiosa ao medo dos deuses, permitindo atingir uma vida “verdadeiramente filosófica.”

² A obra *Antiquitates rerum diuinarum* nos chegou em fragmentos. No que tange aos *tria genera theologia*, as principais referências antigas são: Tertuliano, *Ad. Nat.* II.1.9-11: *Hunc si interrogem, qui insinuates deorum, aut philosophos designat aut populos aut poetas. [10] Triplici enim genere deorum censum distinxit: unum esse physicum, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter poetas uoluntatur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptauerunt. [11] Igitur cum philosophi physicum coniecturis concinnarint, poetae mythicum de fabulis traxerint, populi gentile ultro praesumpserint, ubinam ueritas collocanda?* Agostinho, *CD IV. 27: Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaeuolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus ciuitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna; secundum non congruere ciuitatibus, quod habeat aliqua superuacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse, CD. VI. 5: Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium ciuile?*

A partir da leitura do *DRN* como obra de teologia física, nos propomos a seguinte questão: Qual o lugar e a função da prece a Vênus no próêmio do Livro I? Oferecemos a hipótese de que a prece assume a forma de uma prece filosófica, aliás, a primeira em língua latina. Por meio dela, Lucrécio constrói uma crítica filosófica à *precatio*, afim às demais críticas às práticas e atitudes religiosas tradicionais feitas ao longo do poema, responsáveis por disseminar, segundo ele, o medo irracional em relação aos seres divinos. Perseguir tal hipótese traz o desafio de esclarecer as razões que levaram Lucrécio a fazer uso do próprio discurso da prece para realizar sua crítica à *precatio*. Para responder a tal desafio, recorreremos a uma análise conceitual, retórica e interpretativa das formas discursivas religiosas e literárias que compõem a prece.

Intersecções entre a escrita e a religião: racionalização teórica e exercício do poder

A literatura da República tardia é caracterizada por uma série de obras nas quais temas religiosos são, de um modo ou de outro, centrais. Desde o século II AEC, pelo menos, autores romanos passaram a escrever sistematicamente sobre a origem e os significados de sua religião e, no século I AEC, a *religio romana* foi submetida à interpretação e à explicação racionais. A existência de uma tradição escrita pode ser determinante para a organização e o sucesso de um sistema religioso, tanto politicamente – em termos da definição e hierarquização dos poderes – como intelectualmente, no que tange à organização e à estruturação do conhecimento religioso (cf. WHITEHOUSE; McCAULEY, 2005; WHITEHOUSE; MARTIN, 2004). Um bom exemplo é a importância dos textos sacerdotais romanos, que mantinham o registro de fórmulas corretas das preces e procedimentos rituais (BELTRÃO, 2013).

Até certo ponto, a religião pública romana era exegética.³ Era definida e explicada por narrativas que permitiam diversas possibilidades cognitivas, inclusive um elevado grau de abstração, teorização, além de regulamentações (RÜPKE, 2012). Varrão, Lucrécio e Cícero não foram os únicos; há uma série de nomes, títulos e fragmentos que permitem entrever uma intensa atividade literária, na República tardia, que lidava com temas teológicos (cf. sinopse em RAWSON, 1985, esp. p. 289-312). Essas obras revelam um acentuado diálogo com temas e imagens da retórica e da filosofia grega clássica e

³ Jörg Rüpke (2013, p. 35-51), e.g., fala em *historicização* ao se referir a esta característica da religião romana na República tardia.

helenística (FARRELL, 2010), e Denis Feeney (1999), superando os preconceitos helenocêntricos da maior parte dos classicistas, demonstrou como, a partir do século II AEC, a religião e a literatura romanas se definiam mutuamente *dialogando* com temas e formas helenísticas. Na República tardia, portanto, tornou-se frequente a utilização de padrões de argumentação filosófica helenística, especialmente após Ênio. Lucrécio toma posição pelo epicurismo. Varrão conecta a racionalidade grega ao antiquarianismo romano. Cícero faz do *ethos* da *nobilitas* uma ética universal no *De Officiis*, e segue muito de perto as teses de Varrão. As obras literárias surgem como um elemento importante a ser considerado no estudo da dinâmica cultural religiosa romana, constituindo uma forma de conhecimento religioso *per se*, interagindo com as práticas e os conhecimentos do vasto sistema religioso romano e com as correntes filosóficas e poéticas do mundo helenístico contemporâneo. Neste ponto, consideramos os estudos de Jörg Rüpke (esp. o de 2012) fundamentais, propondo a análise do que denomina *racionalização* da religião romana, definida como um processo de abstração de regras e princípios da prática, que se torna objeto de um discurso especializado, codificado e rigorosamente elaborado, com regras de argumentação, espaços específicos e instituições que guiam a conduta político-religiosa e as inovações nessas práticas.⁴

Interessa-nos, nesta leitura do próêmio do *DRN*, a *racionalização teórica* da religião romana, pois a crítica filosófica à *precatio* formulada por Lucrécio constitui, a nosso ver, um momento crucial do processo de estruturação de um discurso religioso que visava a delimitar e ressignificar conceitualmente os espaços, instituições e práticas religiosas romanas. A crítica lucreciana às preces se insere numa “batalha semântica” em torno dos conceitos cívico-religiosos. O poeta assumiu, aliás, mais de uma frente nessa “batalha”: além das considerações feitas a respeito da *precatio* assomam, e.g., aquelas dirigidas à *diuinatio* (SANTANGELO, 2013). Tais disputas travadas em torno da

⁴ Esta proposta interpretativa radica numa releitura do conceito weberiano de racionalização, que o autor realiza com visível cautela, pois os pressupostos weberianos no campo da religião não são mais aceitos sem críticas. Expurgadas as premissas monoteístas que fundamentavam o pensamento de Weber, Rüpke (2012) torna seu modelo interpretativo útil – como devem ser os modelos interpretativos, que não são bons nem ruins *a priori* – para a análise que realiza, operada em dois movimentos: a análise do que chama *racionalização instrumental*, seguida da *racionalização teórica* da religião romana. Lidando com os discursos textuais que explicitamente tematizam a religião, como Ênio, Cícero e Varrão, dentre os quais incluímos Lucrécio, Rüpke segue a interpretação de Feeney e defende que o confronto com a filosofia helenística permitiu a tais autores definir, codificar e transmitir a tradição religiosa romana, do mesmo modo agindo sobre ela e modificando-a.

terminologia religiosa empregada nos rituais públicos romanos foram suscitadas por uma literatura vinculada a questões teológicas, sociais e políticas da República romana tardia. Observamos que tais esforços de abstração, sistematização e elaboração linguística das experiências religiosas nos informam acerca das mudanças da situação político-religiosa de Roma (KOSELLECK, 2006, p. 98-101, p. 192). Com isso, queremos dizer que tais disputas ocorreram simultaneamente à vivência da prática religiosa romana e, mais amplamente, à experiência político-social da chamada República tardia.

Richard Gordon (1990) chamou a atenção para os efeitos políticos e sociais da escrita no sistema religioso romano, argumentando que o uso crescente da escrita desempenhou um importante papel na transformação da religião romana de sua forma original como um “projeto cognitivo comum” em “ideologia”. A escrita é necessariamente ligada ao poder, ao passo que abre novas possibilidades intelectuais, novos modos de se representar a experiência humana, sua visão de mundo, seu modo de se comunicar com as divindades e com os demais seres. A escrita traz também o problema do controle desse conhecimento: quem tem o direito de determinar e interpretar as representações escritas? Em Roma, havia vários modos de a elite exercer seu poder sobre a *religio publica*, e a escrita era central entre eles.⁵ E, na medida em que constitui um dos campos de disputa e negociação entre estratégias de ação religiosa concorrentes, a “batalha semântica” em torno da terminologia religiosa travada na literatura (KOSELLECK, 2006, p. 102) pode ser compreendida, a nosso ver, como uma das tentativas mais persistentes de a elite romana reivindicar o controle sobre a religião pública romana.

O século I AEC foi marcado pelas guerras civis,⁶ e pela decorrente desordem social e disputa pelo poder entre as facções da elite romana. Uma vez que estamos de acordo com Richard Gordon e Thomas Habinek (1998, p. 3, 7, n. 18, 10), e consideramos que a nascente literatura teológica romana foi um fenômeno aristocrático, um agente de “aculturação da elite”, e constituiu um meio desta elite exercer seu poder, concluímos que a mesma serviu de mediação entre fontes diversas de autoridade político-social e ofereceu, ao longo das guerras civis e diante do impasse quando à

⁵ Para uma análise do *DRN* à luz do pensamento político da República tardia, ver Beltrão, 2007.

⁶A historiografia tradicionalmente tende a estabelecer o início das guerras civis a partir da crise político-institucional vinculada à figura de Tibério Graco, em 133 AEC, e um ‘fim’ com a vitória de Otaviano na Batalha de *Actium*, em 31 AEC. Ver Raaflaub, 2006, p. 131 *ss.* e, especialmente, Hölkeskamp, 2010.

orientação moral, um campo privilegiado de negociação de conflitos de valor. É em tal contexto que analisamos a prece no proêmio do *DRN*.

Algumas observações sobre a *precatio romana*

Observemos, então, a prece (*precatio*) romana. Preces e fórmulas verbais eram meios eficazes de comunicação com os seres divinos. Havia fórmulas para identificar e atrair a atenção da divindade (*acclamatio*, cf. BELTRÃO, 2010), para declarar o propósito dos rituais, para realizar a demanda à divindade de modo correto, para identificar os beneficiários da prece (BEARD, 1991) e, certamente, para atrair a atenção da audiência humana. Empregar fórmulas religiosas tradicionais em um texto poderia mobilizar o poder das experiências compartilhadas entre autor e seu público. Ao mesmo tempo, ao fazê-lo, os autores podiam selecionar, compor e recompor um arranjo tal que criasse novas imagens religiosas (BEARD, 2007).

A prece estava presente em todos os atos rituais romanos, mas poucas preces rituais propriamente ditas chegaram até nós. Frances Hickson Hahn apresentou um excelente sumário das características e da *performance* da prece, considerando-a como uma forma ritual ubíqua; a prece acompanha o ritual, mas é também um *ato de fala* independente.⁷ O caráter formular, a redundância e o ritmo são suas características principais (HAHN, 2007). A autora distingue entre as preces peticionárias (Catão, *Agr.* 141, é um exemplo), votos (e.g., votos dos Arvais em *CIL* 6. 32363. 45-52); juramentos (o do *pater patratus* em T. Lívio I. 24.6-8); hinos (e.g., o *Hino a Marte*, dos Arvais, em *CIL* 6.2104) e agradecimentos (e.g., Plauto, *Poen.* 1274-6), e conclui:

As preces merecem toda a atenção, não só por identificarem o objetivo imediato de um ritual, mas pelo acesso que fornecem à *mentalité* da religião romana. O conteúdo das preces aponta para um interesse predominante no mundo físico do aqui e agora, e não em um além particular ou na moralidade. As preces demandavam saúde e segurança, sucesso e prosperidade. Além disso, nenhuma área da vida prescindia das preces, da política à guerra e à vida familiar. Enquanto os cínicos podiam questionar a qualidade religiosa das preces públicas dos magistrados, textos literários e inscrições votivas atestam os vários aspectos da vida privada nos quais indivíduos buscavam o auxílio divino: nascimento, doença, viagens, negócios. Todas essas preces demonstram conteúdos (...) assim como uma crença fundamental ou esperança no poder dos seres sobrenaturais [...] (HAHN, 2007, p. 248).

⁷ Hahn remete-se aos *speech acts* de J. L. Austin.

Havia, portanto, diferentes tipos de *precatio*: *uotum*, *supplicationes* e ações de graça ("preces de demanda"). As formas da *precatio* eram fixadas por diferentes colégios sacerdotais e conservadas nos *libri*. Os arquivos pontificais e de outros colégios não chegaram a nós, bem como as seções sobre as preces na obra de Varrão, que talvez pudessem iluminar com mais nitidez a reflexão teológica sobre a *precatio* romana.

Plínio forneceu uma preciosa descrição do rito da prece (*NH* XXVIII, 11),⁸ ao perguntar sobre o poder das palavras nas preces e nas práticas mágicas, propondo uma categorização tripla da *precatio*: a) as preces que permitem a obtenção de bons augúrios; b) as que visam a conjurar os maus augúrios; e c) as preces de recomendação, que são pouco definidas por Plínio (GUITTARD, 1987, pp. 473-486). As preces de recomendação são, contudo, bem atestadas na literatura religiosa romana.⁹ Valério Máximo (I, 1) lida com o valor retórico da classificação das preces (MUELLER, 2002, p. 8-11),¹⁰ e fornece uma descrição geral das práticas romanas concernentes à adivinhação, à auguração e ao sacrifício. Em relação aos pedidos endereçados aos deuses, Valério Máximo distingue o voto da ação de graças, e permite esclarecer a prece de recomendação, não desenvolvida por Plínio.

As preces literárias que conhecemos seguem de perto a estrutura dos hinos. Sobre os hinos, Feeney é esclarecedor:

Qualquer hino composto por um autor romano está simultaneamente tanto em diálogo com sua tradição literária como com muitos outros discursos religiosos anteriores e contemporâneos: os monumentos religiosos da cidade, a filosofia de estoicos ou epicuristas, os rituais de sacrifício e de libação, para nomear apenas os mais óbvios (FEENEY, 1999, p. 41).

⁸ [...] *praetera alia sunt uerba impetritis, alia depulsoriis, alia commendationis uidemusque certis precationibus obsecrare susses summos magistratos et, ne quod uerborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursus que alium custodem dari qui adetendat, alium uero praeponi qui fauere linguis iubeat, tibicinem canere ne quid alius exaudiat.*

⁹ Um bom exemplo de prece na literatura romana é o *carmen* I, 35, de Horácio, no qual a *Fortuna* é invocada em prol de Augusto.

¹⁰ [...] *maiores statas sollempnisque caerimonias pontificum scientia, bene gerendarum rerum auctoritates augurum obseruatione, Apollinis praedictiones uatum libris, portentorum depulsiones Etrusca disciplina explicari uoluerunt. Prisco etiam instituto rebus diuinis opera datur, cum aliquid commendandum est, precatione, cum exposcendum, uoto, cum soluendum, gratulatione, cum inquirendum extis uel sortibus, impetrato, cum sollempni ritu peragendum, sacrificio, quo etiam ostentorum ac fulgurum denuntiationes procurandur.*

Charles Guittard demonstrou que a prece romana explora todos os procedimentos do gênero hinológico; a anáfora, os elementos colométricos e rítmicos etc. Segundo um procedimento tradicional, a transcendência da divindade é expressa pela associação de atributos contrários, e.g. *pai e mãe; pai e filho; amante e amado* (GUITTARD, 2002, p. 25-54). Há também uma tradição satírica sobre a função e o valor das preces; em Plauto, e.g., no prólogo do *Rudens* (22-27),¹¹ é denunciada a piedade falsa. Na *Sátira* de Perses (2.47),¹² assim como na de Juvenal (10.354-55),¹³ as preces são geralmente associadas à oferenda e ao sacrifício que acompanham o *uotum*. Esses dois poetas satíricos lidam com a prática cotidiana da religião, denunciando certos usos extravagantes (e.g. Pers. 2. 55-56¹⁴; Juv. 10.55).¹⁵

Os textos filosóficos, por sua vez, dedicam um bom espaço à prece. A prece filosófica propriamente dita – ou a reflexão filosófica que inclui a prece – é representada em Roma por Lucrécio e, posteriormente, por Sêneca, um epicurista e outro estoico, que lidaram com a prece em um quadro filosófico, e há de se levar em conta, ao analisarmos uma prece filosófica latina, a tradição da prece filosófica em língua grega, que forma um contexto literário com o qual os autores latinos dialogaram. No momento em que Lucrécio escreveu seu poema, havia uma tradição consolidada de prece filosófica na literatura grega. Exemplos clássicos são o *Hino à Virtude*, de Aristóteles, o *Hino a Zeus*, de Cleantes; os oito hinos de Proclo a diversas divindades e os *Hinos órficos*. Esses exemplos denotam a importância da prece para esses pensadores, que aprofundaram as reflexões sobre o papel dos sacrifícios e de outras formas de piedade, e abordaram a prece como um problema filosófico (CHAPOT; LAUROT, 2001).

Em termos estruturais, a prece filosófica é articulada segundo as divisões tradicionais do hino: uma invocação liminar, duas ou mais partes centrais com os argumentos sobre o poder da divindade e o problema do mal, e um pedido final. Caracteriza-se pelo elogio da divindade e a (aparente) ausência de demanda particular; recorre aos procedimentos clássicos da hinologia e das ações de graça, num jogo sutil de paralelismos, oposições e aproximações.

¹¹ *Atque hoc scelesti in animum inducunt suum/ Iouem se placare posse donis hostilis:/ et operam et sumptum perdunt./ Id eo fit quia nihil ei acceptum est a perjuriis supplici./ Facilius si qui pius est a dis supplicans/ quam qui scelestu' est inueniam sibi.*

¹² [...] *tot tibi cum um flammis iunicum omenta liquescant.*

¹³ [...] *ut tamen et poscas aliquid uoueasque sacellis / exta et candiduli tomacula porci.*

¹⁴ [...] *hinc illud subiit, auro sacras quod ouato / perducis facies.*

¹⁵ [...] *propter quae faz est genua incerare deorum.*

Em linhas gerais, a prece filosófica é estranha ao rito; o filósofo se remete à divindade e busca, através do discurso, a comunicação bem sucedida com a divindade e o aperfeiçoamento moral. Não há, contudo, contradição entre os dois termos: a filosofia e a prece não são entidades opostas, nem incompatíveis. É certo que a prece filosófica parece ter ocupado um lugar secundário no contexto ritual da *religio publica*, porém, na senda de Rüpke, ocuparam um lugar central no movimento de racionalização teórica da religião romana. Se a prece filosófica de Lucrecio está ligada ao desenvolvimento do pensamento filosófico em Roma e à racionalização teórica da religião romana, ela também radica nas fórmulas tradicionais da *precatio*. O elogio das divindades e os instrumentos da retórica epidítica, contudo, não estão ausentes. A perfeição formal e o aperfeiçoamento moral são os dois lados dessa moeda, e o proêmio do *DRN* fornece uma boa oportunidade para observarmos este uso criativo que mescla a linguagem formular com novos conteúdos no contexto da prece.

A prece filosófica a Vênus no *De rerum natura*

A prece ocupa um lugar estratégico fundamental na arquitetura do poema: as primeiras linhas do proêmio do Livro I.¹⁶ Os proêmios e epílogos delimitam, respectivamente, o início e o final de cada um dos seis Livros, e são responsáveis por garantir a conexão orgânica das diferentes seções do poema à unidade da obra. O proêmio é estruturado do seguinte modo:¹⁷

1-20 – elogio a Vênus como *Aeneadum genetrix*, força viva de toda a natureza;

¹⁶ Vejamos brevemente o tema de cada um dos seis Livros. No Livro I, Lucrecio busca demonstrar que tudo o que existe é composto por átomos e pelo vazio, sendo o espaço infinito. Em seguida, as teses opostas a seu argumento são submetidas à refutação. No Livro II, o poeta romano analisa diligentemente a formação dos agregados atômicos e o seu movimento. De acordo com uma lei física derivada da doutrina epicurista, Lucrecio afirma que o dinamismo dos átomos segue uma casualidade “livre”. No terceiro e quarto de livros o poeta se atém à cosmologia. No Livro V, demonstra a perecibilidade do mundo. Nele também é narrada a história das origens da civilização e da evolução do gênero humano. No livro VI, Lucrecio oferece explicações naturais para alguns fenômenos físicos, como relâmpagos e terremotos. A intervenção da vontade divina é afastada enquanto explicação para a ocorrência desses mesmos fenômenos (PEREIRA, 1982, p. 385).

¹⁷ Para uma análise da estrutura e dos argumentos do *DRN*, ver Farrell, 2010.

- 21-28 – *precatio* a Vênus para que inspire o poema de Lucrecio; a deusa é a responsável por tornar as coisas prazerosas, e Mêmio sempre foi seu favorito;¹⁸
- 29-43 – prece a Vênus para que interceda com seu amante Marte, e traga paz à *res publica*.
- 44-49 – declaração de que não é da natureza das divindades se imiscuir nos assuntos humanos (elementos da teologia epicurista);
- 50-61 – apresentação do plano do poema; o conhecimento verdadeiro (i.e., epicurista) da natureza; dedicação a Mêmio;
- 62-79 – elogio dos dons intelectuais de Epicuro;
- 80-101 – ataque aos males da religião; exemplo: sacrifício de Ifigênia;
- 102-135 – admoestação a Mêmio para que não se iluda com falsos contos religiosos sobre a sobrevivência e a imortalidade da alma;
- 136-145 – as dificuldades da tarefa de Lucrecio.

No proêmio, Lucrecio antecipa suas intenções e deixa entrever, para o leitor/ouvinte, os objetivos a que pretende atingir com o *DRN*, orientando o seu olhar no percurso do mesmo. De acordo com as convenções estilísticas em voga – a prece é uma delas –, o poeta exorta seus potenciais leitores/ouvintes, a elite romana de seu tempo, a acolher as convicções ético-morais da filosofia de Epicuro.¹⁹ Na medida em que avançamos na leitura do poema, compreendemos que Lucrecio propõe converter a *ratio* epicurista (SCHIESARO, 2010, p. 55) no vetor de orientação das tomadas de decisão e estratégias de ação política da elite romana nos espaços públicos da *urbs* do

¹⁸ Por meio da antonomásia e da apóstrofe, figuras de estilo presentes no *DRN*, Lucrecio invoca um público mais vasto ao se remeter a um indivíduo que o represente. Tal indivíduo é uma figura histórica determinada, cujo nome em alguns versos é explicitamente indicado, Mêmio, e em outros está implícito. Mêmio personifica as características gerais do 'leitor predileto' com quem Lucrecio deseja estabelecer contato. E quais seriam essas características? Membro da elite dirigente romana de seu tempo, ativamente empenhado na vida política e militar, culto e inteligente, capaz de prezar seu estilo literário e compreender seus argumentos em favor da filosofia epicurista (PEREIRA, 1982, p. 386; REBOUL, 2004, p. 48, 63, 93, 122, 134, 140; SCHIESARO, 1987, p. 35-6).

¹⁹ Para convencê-los da validade do epicurismo, Lucrecio recorreu não apenas à sua razão, mas preocupou-se também com sua emotividade. Assim, ao tom serenamente argumentativo soma-se o *pathos* grandioso e o entusiasmo poético, com os quais o poeta romano buscou tornar a doutrina mais atraente para o seu público alvo (PEREIRA, 1982, p.386, 388-9; SCHIESARO, 1987, p. 38). De acordo com Cícero, diferentemente dos primeiros divulgadores latinos do epicurismo, Lucrecio possuía refinado empenho estilístico e sabia combinar *ars* (capacidade de elaboração literária) e *ingenium* (talento natural) (BELTRÃO, 2007, p. 9, 10; NARDUCCI, 1992, p. 6-9).

século I AEC, ou seja, no contexto do cumprimento de suas obrigações magistras e sacerdotais e na condução dos rituais cívico-religiosos.

O poeta romano contesta, no *DRN*, o papel de instrumento de controle social desempenhado pelas instituições e práticas religiosas estabelecidas pela tradição ancestral e mantidas sob a vigilância e observância do *mos maiorum*, das quais dependeria a coesão da *communis religio*. Tal concepção exigia um sentido de escrúpulo religioso que se atingia pela prescrição de atitudes de “constrangimento” e “impedimento” motivadas pela proibição ou pelo temor reverencial (BELTRÃO, 2008, p. 6). Segundo o poeta romano, essa forma de zelo religioso era incompatível com um espírito razoável e uma visão esclarecida, filosófica e, longe de contribuir para um controlado e refletido processo de engajamento com os deuses, suscitava nos cidadãos romanos o temor excessivo e irracional em relação aos mesmos e às suas punições (HADOT, 1999, p. 172).

Procederemos à divisão da prece em seções e a um breve comentário de cada uma separadamente. Começamos com o primeiro verso, *Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas* [=Mãe de Eneias – ou seja, do povo romano –, prazer dos homens e dos deuses], cuja importância para a presente investigação reside na força de sua síntese, em sua capacidade de anunciar, de modo condensado e com intensa beleza poética, ou seja, com eficácia retórica, a mensagem filosófica que percorrerá toda a extensão da prece. Vejamos o comentário de Stephen J. Harrison a respeito desse verso:

Os *Annales* de Ênio foram, para Lucrécio e seus contemporâneos, a obra literária que continha a história da origem do povo romano, assim como a *Eneida* de Virgílio cumprirá essa função para gerações posteriores, remontando às origens de Enéas em Troia e sua descendência de Vênus. Este aspecto da história dos romanos ecoa na primeira linha do poema de Lucrécio: *Aenedum genetrix* (I.1). Esta alusão pode sugerir que Lucrécio dava ao leitor uma alternativa, uma versão mais ‘científica’ da história romana: Roma, de fato, remonta a Vênus, mas no sentido da Vênus do *De rerum natura* I. 1.40: Vênus, o princípio gerador que percorre o universo (HARRISON, 2002, p. 4).

Para Harrison, a ênfase, em I. 1-40, da deusa como doadora da paz e a imagem de Marte repousando pacificamente em seus braços, radicam na crença comum de que os romanos descendiam de Marte através de seu filho, Rômulo.²⁰ Vênus, mãe de Enéas, representa a paz e antecede Rômulo que representa, por seu pai Marte, a guerra. O

²⁰ Comparar com Tito Lívio, *Praef.* 7; Ovídio, *Fasti* III. 85-6; Virg. *Aen.* I. 273-9.

argumento de que os romanos seriam filhos de Vênus antes de serem filhos de Marte é um exemplo do uso do *argumentum ad maiores*, frequente nas *laudationes* fúnebres (FLOWER, 1996, p. 220-21), e este uso insere a prece no contexto ritual romano, facilitando as ligações que os leitores/ouvintes poderiam fazer.

Na sua invocação a Vênus, Lucrécio recorre ao modelo teológico varroniano a que já nos referimos. Assim, a deusa é caracterizada como uma figura política, mítica e filosófica (FEENEY, 1999, p. 16; SEGAL, 1990). O epíteto político-civil de Vênus como patrona de Roma abre o primeiro verso, e é requisitado mais duas vezes ao longo da prece. Vênus é também mencionada como *Memmiadae nostro* (I, 26), ou seja, patrona da família do interlocutor de Lucrécio, Mêmio, e como guardiã da paz imperial, conforme os seguintes versos (I, 29-32): “Assim, enquanto isso, faça com que as cruéis operações de guerra,/ pelos mares e por todas as regiões, emudeçam seus rumores:/ apenas tu, somente, pode com serena paz ser útil/ aos mortais.”²¹

Quanto à representação poética e mítica da deusa, a encontramos no par de genitivos do primeiro verso, advindo dos registros dos poemas épicos de Homero e Ênio. Lucrécio evoca Vênus como sua ‘Musa’ em mais dois momentos da prece, quando manifesta seu desejo de tê-la como companheira na escrita de seus versos (I, 24)²² e roga para que a mesma conceda eterno fascínio às suas palavras (I, 28).²³

No que diz respeito à explicação filosófica da natureza e às atribuições da deusa, o poeta romano recorre, no fechamento do primeiro verso, à palavra-chave da ética epicurista: *uoluptas* [= prazer] (FEENEY, 1999, p. 16). E, mais à frente (I, 21), elege Vênus como princípio gerador de todas as coisas: *quae quoniam rerum naturam sola gubernas* [= uma vez que tu, sozinha, rege a natureza das coisas]. Vênus é a governante do mundo; acalma tempestades e traz a luz; é a própria luz do sol (e.g. vv. 6-9 – efeitos cósmicos de Vênus; vv. 10-20 – efeitos de Vênus sobre os seres vivos). A acumulação de pronomes pessoais enfatiza o seu modo de ação; a deusa gera a luz e a tranquilidade, e sua ação ocorre por sua simples presença. Sua presença, *per se* e simplesmente, é suficiente para gerar a alegria, o prazer e a tranquilidade. Vênus age diretamente sobre cada animal, que se submete voluntariamente a ela; toda a ação da divindade gera o prazer. Não apenas os animais, mas também o sol, a terra, o mar, os rios etc. à deusa se

²¹ ... *effice ut interea fera moenera militiai/ per maria ac terras omnis sopita quiescant;/ nam tu sola potes tranquilla pace iuuare/ mortalis, ...*

²² *te sociam studeo scribendis uersibus esse*

²³ *quo magis aeternum da dictis, diua, leporem*

submetem de bom grado. Vênus é uma força criativa. Mesmo o poder de Vênus sobre Marte, que se deita placidamente em seus braços, reflete a resposta dos animais e de todo o cosmos à deusa. Vênus é a deusa da paz, não pelo uso da força, mas pela persuasão e o prazer – e.g., persuade Marte com doces palavras: *suauiis ex ore loquellas* (v. 39). A deusa torna-se a lei cósmica que ajusta todas as coisas em perfeita ordem (ASMIS, 2007, p. 99); deusa da paz e da liberdade, fonte de inspiração do poeta, que deve ser venerada pelos romanos. Assim, fica manifesto o pedido de Lucrécio a Vênus: que ela o assista na criação de belos versos sobre a natureza das coisas (vv. 24-28) e que a criadora de todas as coisas boas crie a paz para os romanos (vv. 29-43).

A convergência dessas diferentes referências não causa estranheza se lembrarmos de que o *De rerum natura*, na condição de poema épico-didático, estruturado de acordo com um método de argumentação especulativo de natureza filosófica e comprometido com a investigação da natureza dos fenômenos religiosos – dentre outros aspectos do mundo natural e do universo moral – se converteu em *locus* de interação, competição e definição recíproca de diferentes modelos literários e discursos religiosos (FEENEY, 1999, p. 1-2, 9). A coexistência desses modelos e discursos na prece não invalida a lógica e a força dos argumentos apresentados por Lucrécio, pois as diferentes convicções e formas de crença não se tornam impotentes ou carentes de ímpeto. Ao contrário, a dinâmica de sua coexistência e o conseqüente diálogo entre elas, constante e em diversos níveis, é condição necessária para que o poeta engendre a sua própria concepção sobre as atitudes religiosas esperadas da elite romana e os rituais cívico-religiosos (FEENEY, 1999, p. 9, 21).

Justamente por ignorar o caráter coextensivo e não-contraditório das diferentes formas discursivas e de seus elementos literários e religiosos, parte da crítica propôs uma leitura equivocada da prece. Ao considerar unilateralmente suas referências filosóficas, justapondo-as aos seus demais elementos, alguns estudiosos afirmaram que a mesma estaria em contradição com um dos princípios básicos da doutrina epicurista, qual seja, a não-intervenção dos deuses nos assuntos humanos (FEENEY, 1999, p. 43-4). Contudo, a suposta incoerência não se sustenta, pois o que permite o entrecruzamento de diferentes formas de crença no interior da prece é o próprio caráter contextual e contingente dos sistemas de crença disponíveis na Roma tardo-republicana (FEENEY, 1999, p.15-6; 18-9). Tal caráter é produto de um contexto cultural no qual as experiências religiosas são plurais. Por meio da literatura ou do discurso e prática

religiosos, ao cidadão romano era oferecida a possibilidade de se engajar em diferentes atividades culturais: a audição pública de hinos; leituras como, e.g., as de aretologias inscritas no exterior de templos, de tratados, muitas vezes em língua grega, como o *Peri theōn* [= "Sobre os Deuses"] de Apolodoro de Atenas, ou de contos épicos. Uma vez em contato com sistemas de crença e experiências religiosas diversificadas, o cidadão romano se tornava receptivo a várias atitudes religiosas distintas.

Com o objetivo de compreender a dinâmica dessas diferentes atitudes, Paul Veyne (1983, p. 103 e ss.) formulou o conceito de *balkanisation des cerveaux*. Com ele, o historiador francês buscou traduzir a capacidade que gregos e romanos possuíam de formular diferentes tipos de consentimento e critérios de julgamento em diferentes contextos. Assim, o ceticismo e o assentimento provisório são expressões esperadas das atitudes religiosas manifestadas pelos romanos, que agem conscientes de que suas crenças estão permanentemente em tensão com as possibilidades de dissensão (FEENEY, 1999, p.14-5). Dessa forma, é preciso ficar claro que a concepção físico-materialista epicurista da natureza e das atribuições divinas não fica comprometida, e sua função significativa no interior da prece continua a ser plenamente exercida. Sobre a prece do proêmio do *DRN*, Feeney (1999, p. 44) conclui:

A linguagem hímica não se tornou um véu, contudo, para o sublime da visão epicurista nos ser revelado aos poucos no decurso do poema. Se pensarmos negligentemente que os epicuristas eram ateus, o poema nos confunde; e nossa releitura do proêmio pode nos reeducar para percebermos que só os epicuristas eram 'verdadeiramente religiosos', 'verdadeiramente' capazes de usar tal linguagem corretamente. Se tal linguagem não fosse poderosa na Roma da República tardia, a audácia de Lucrecio teria sido em vão.

Assim, para além das barreiras impostas pela incompreensão da dinâmica contingente dos sistemas de crença tardo-republicanos, e da consequente atitude religiosa não-dogmática por elas geradas, um segundo problema se impõe. Só é paradoxal a prece a Vênus no proêmio do *DRN* para quem se baseia apenas numa leitura superficial do epicurismo. As divindades não interagem nos assuntos mundanos, humanos, mas esta declaração não significa "irreligiosidade", "ateísmo", "secularização", ou coisa que o valha, pois as mesmas não estão completamente ausentes da experiência humana; é a partir da imagem tênue e escassamente perceptível da

tranquilidade dos deuses que os adeptos do epicurismo adquirem a sua própria noção de tranquilidade e perseguem a *ataraxia*.²⁴

O epicurismo pregava que os seres humanos deveriam honrar aos deuses, mas essa homenagem deveria ser desinteressada. A prece não deveria, portanto, constituir um meio de atrair a atenção dos deuses e nem endereçar-lhes demandas. A prece não se explica, nem se justifica, senão pela reflexão sobre a natureza superior das divindades. Como Epicuro, Lucrécio critica o ritualismo excessivo, o formalismo da prece e certas formas de devoção popular, que considera superficiais. E na mesma senda da tradição da prece filosófica grega, o poeta romano procura definir a “verdadeira piedade”, e denuncia a atitude da prece que não reflete um estado de “pureza interior”. A mesma preocupação é afirmada por Cícero (*Off.* II, 3.11), para quem a divindade não espera do ser humano práticas supersticiosas, mas um culto fundado sobre a piedade e a integridade moral.²⁵ No L. V do *DRN*, nos versos sobre a origem da religião (1161-1240), Lucrécio delimita a “correta atitude” diante do altar e da estátua de culto, numa crítica à *precatio* tradicional (1198-1202):²⁶

Nenhuma piedade consiste em mostrar-se frequentemente, velado, diante de uma lápide, e aproximar-se de todos os altares e inclinar-se para o chão e, prostrado, estender as mãos abertas ante santuários de deuses, espargir nos altares muito sangue de animais e emendar votos em votos; antes consiste em poder ver tudo com a mente em paz.

Neste ponto, o epicurismo se inscreve numa longa tradição filosófica, na linha de Sócrates, resolutamente crítica em relação à prece (às práticas tradicionais da prece): é vão pedir aos deuses aquilo que se pode obter por seus próprios esforços (CONCHE, 1977, p. 262-263). Lucrécio traz a crítica mais contundente às atitudes tradicionais no que concerne às demandas dirigidas aos deuses. E formula aquilo que constituiria a “verdadeira prece”, condição da felicidade filosófica: poder tudo observar sem abalar o espírito.

²⁴ Trata-se do estado de alma correspondente à conquista da condição de imperturbabilidade ou invulnerabilidade. A *ataraxia* é a condição para o ser humano alcançar a *eudaimonia*, ou seja, a felicidade e a tranquilidade.

²⁵ [...] *deos placatos pietas efficiet et sanctitas, proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt* (comparar com Cícero, *De legibus*, II, 24-25; *De natura deorum*, II, 71).

²⁶ *nec pietas ullast uelatum saepe uideri / uertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras / nec procumbere humi prostratum et pandere palmas / ante deum delubra nec aras sanguine multo spargere quadrupedum nec uotis nectere uota, / sed mage pacata posse omnia mente tueri.*

Desse modo, não é apenas objetivando a eficácia retórica que Lucrécio se utiliza da forma discursiva da prece para lançar uma crítica ao seu uso tradicional e ao temor religioso gerado por esse uso. Afinal, a missão do poeta romano assume outra ordem de grandeza: levar a elite romana de seu tempo a uma “conversão” à doutrina epicurista. Dessa forma, para além da linguagem familiar e aprazível, o que efetivamente deve ser considerado para se compreender o uso da prece por Lucrécio, na sua condição de instrumento e veículo da revelação filosófica, é o papel que a mesma cumpre em lançar o leitor/ouvinte na tomada de consciência da “verdade” epicurista. Na medida em que inspira uma reflexão filosófica a respeito da natureza superior de Vênus, a prece se torna o meio eficaz pelo qual o poeta romano se dispõe a “caçar” o *horror* – temor excessivo e irracional frente aos deuses – com as armas da *diuina uoluptas*. E a confirmação mais segura dessa estratégia argumentativa está nos versos finais do prólogo do L. I, quando Lucrécio elogia Epicuro e sua coragem em desafiar uma religião opressora (I, 64) [= *gravi religione*], subjugá-la e vencê-la (I, 78) [= *quare religio pedibus subiecta uicissim*], atravessado os portões que dão acesso à *Natureza* (I, 71) [= *Naturae primus portarum claustra cupiret*]. A partir de então, o filósofo grego “encarna”, na concepção do poeta, a *diuina uoluptas* da deusa romana, e se revela o seu verdadeiro “aliado” na missão de transmitir a doutrina epicurista e dissipar, através da *ratio*, a ignorância que espraia *terror* entre os romanos. Somente nessas condições os últimos alcançarão a felicidade filosófica, a *ataraxia*, e poderão se aproximar dos templos dos deuses com a mente em paz. Lucrécio fundamenta e condiciona a *salus publica* romana a esse modelo de piedade epicurista. Desse modo, torna-se compreensível o esforço do poeta romano em convencer a elite romana a adotar a *ratio* epicurista em suas estratégias de ação cívico-religiosa nos espaços públicos da *urbs* de meados do século I AEC.

Referências

- ASMIS, E. Lucretius' Venus and Stoic Zeus. In: GALE, M. R. (Ed.). *Lucretius*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 88-103.
- BEARD, M. Ancient literacy and the function of the written word in Roman religion. *Journal of Roman Archaeology*, suppl. 3, p. 35-54, 1991.

- BEARD, M. Writing and religion. In: JOHNSTON, S. I. (Ed.). *Ancient religions*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 127-138.
- BELTRÃO, C. Interações religiosas no Mediterrâneo romano: práticas de *interpretatio* e de *acclamatio*. In: CANDIDO, M.R. (Org.). *Memórias do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010, p. 42-60.
- BELTRÃO, C. *Considerações* em torno de religio em suas manifestações literárias. *Cadernos do CEIA*, Niterói, n. 1, p. 77-88, 2008.
- BELTRÃO, C. *Lucretii poemata*: a linguagem da política no *De rerum natura*. *Mirabilia*, 7, p. 9-21, 2007.
- BELTRÃO, C. Religião, escrita e sistematização: em torno dos *Annales Maximi*. *Tempo*, v. 19, n. 35, p. 229-248, 2013.
- CHAPOT, F; LAUROT, B. *Corpus de prières grecques et romaines*. Turnhout: Brepols, 2001.
- CLAY, D. The sources of Lucretius' inspiration. In: GALE, M. R. (Ed.). *Lucretius*. New York: Oxford University Press, 2007.
- CONCHE, M. *Épicure: lettres et maximes*. Villers-sur-Mer: Éditions de Mégare, 1977.
- FARRELL, J. Lucretian architecture: the structure and argument of the *De rerum natura*. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, Ph. (Ed.) *The Cambridge Companion to Lucretius*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 76-91.
- FEENEY, D. *Literature and religion in Rome: Cultures, contexts and beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- FLOWER, H. *Ancestor masks and aristocratic power in Roman Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- GALE, M. Introduction. In: GALE, M. R. (Ed.) *Lucretius*. New York: Oxford University Press, 2007.
- GALE, M. Lucretius and previous poetic tradition. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (Ed.) *The Cambridge Companion to Lucretius*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 59-75.
- GOLDBERG, S. M. *Constructing Literature in the Roman Republic*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- GORDON, R. From Republic to Principate: priesthoods, religion and ideology. In: BEARD, M; NORTH, J. (Ed.) *Pagan priests*. New York: Cornell, University Press, 1990, p. 179-198.

- GUITTARD, C. Pline et la classification des prières dans la religion romaine (*nat.*, 28, 10-21). In: Pline L'ancien Témoin De Son Temps. *Actes du Colloque de Nantes*. Kadmos, 1987.
- GUITTARD, C. *Sive deus, sive dea*: les Romains pouvaient-ils ignorer la nature de leurs dieux? *REL*, n. 80, p. 25-54, 2002.
- HABINEK, Thomas N. *The politics of Latin Literature: writing, identity, and Empire in Ancient Rome*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- HAHN, F. H. Performing the Sacred: Prayers and Hymns. In: RÜPKE, J. A. (Ed.). *Companion to Roman Religion*. Blackwell Publishing, 2007, p. 235-248.
- HARRISON, S. J. Ennius and the prologue to Lucretius' *DRN* (1.1-148). *Leeds International Classical Studies*, 1, 4, p. 1-13, 2002.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- HÖLKESKAMP, K-J. *Reconstructing the Roman Republic: an ancient political culture and modern research*. Princeton University Press, 2010.
- KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Contraponto, 2006.
- MUELLER, H-F. *Roman Religion in Valerius Maximus*. London: Routledge, 2002.
- NARDUCCI, E. Introduzione. In: MILANESE, G. (Ed.). *La natura delle cose*. Milano: Mondadori, 1992.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. v. 2.
- RAAFLAUB, K. A. Between Myth and History: Rome's rise from village to Empire (the Eighth Century to 264). In: ROSENSTEIN, N.; MORSTEIN-MARX, R. (Ed.). *A Companion to the Roman Republic*. Oxford: Blackwell Publishing. 2006.
- RAWSON, E. *Intellectual life in the Late Roman Republic*. London: Duckworth, 1985.
- REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RÜPKE, J. *Religion in Republican Rome: rationalization and ritual change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- RÜPKE, J. *Religion: Antiquity & its legacy*. New York: Oxford University Press, 2013.
- SANTANGELO, F. *Divination, prediction and the end of the Roman Republic*. New York: Cambridge, 2013.

- SCHIESARO, A. Lucretius and Roman politics and history. In: GILLESPIE, S.; HARDIE, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge University Press, 2010.
- SCHIESARO, A. Lucrezio, Cicerone, l'oratoria. In: SERRA, F. (Ed.). *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, n. 19, 1987.
- SEDLEY, D. The Empedoclean Opening. In: GALE, M. R. (Ed.) *Lucretius*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 48-87.
- SEGAL, C. *Lucretius on death and anxiety: poetry and philosophy in De rerum natura*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- VEYNE, P. *Les Grecs ont-ils cru à leur myths?* Paris: Seuil, 1983.
- WHITEHOUSE, H.; MARTIN, L. H. (Ed.). *Theorizing religions past: Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.
- WHITEHOUSE, H.; McCAULEY, Robert N. (Ed.) *Mind and Religion: psychological and cognitive foundations of religiosity*. Walnut Creek: Altamira Press, 2005.